



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea magistrale  
in Scienze Filosofiche  
Ordinamento ex D.M. 270/2004

Tesi di Laurea

# **La teoria della democrazia di Giovanni Sartori**

**Relatore**

Ch. Prof. Giulio Azzolini

**Correlatore**

Ch. Prof. Giorgio Cesarale

**Laureanda**

Sara Turchetto

Matricola 846947

**Anno Accademico**

2018 / 2019



## INDICE

<b>TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI</b> .....	4
<b>INTRODUZIONE</b> .....	5
<b>CAPITOLO PRIMO</b> <i>Definire la democrazia</i> .....	7
1.1 L'uso delle parole.....	7
1.1.1 Una questione di metodo .....	7
1.1.2 Etimologia, descrizione e prescrizione .....	11
1.1.3 Le "altre democrazie" .....	14
1.1.4 Popolo e maggioranza.....	15
1.1.5 Potere .....	17
1.1.6 Libertà ed eguaglianza .....	19
1.2 Definire la democrazia <i>a contrario</i> .....	23
1.3 Dimostrare la democrazia .....	25
<b>CAPITOLO SECONDO</b> <i>I rischi di una democrazia letterale</i> .....	27
2.1 La democrazia degli antichi .....	27
2.2 Il perfezionismo democratico.....	33
<b>CAPITOLO TERZO</b> <i>La reazione realistica</i> .....	40
3.1 Il rifiuto dell'ideale .....	40
3.2 L'elitismo .....	45
<b>CAPITOLO QUARTO</b> <i>La democrazia possibile</i> .....	53
4.1 L'importanza della dimensione verticale.....	53
4.2 L'elezione.....	55
4.2.1 Il valore della regola maggioritaria.....	55
4.2.2 Minoranze ed élites .....	57
4.2.3 Competizione, prescrizione, descrizione .....	59
4.3 Libertà ed eguaglianza nella democrazia liberale .....	62
4.4 La sfortuna del liberalismo .....	68
<b>CAPITOLO QUINTO</b> <i>Questioni aperte</i> .....	71
5.1 I problemi della democrazia verticale.....	72
5.1.1 La qualità degli eletti .....	72
5.1.2 La professionalizzazione del politico.....	74
5.1.3 La funzione del parlamento e la qualità delle leggi .....	76

5.1.4 Rappresentanza e responsabilità .....	78
5.2 I problemi della democrazia orizzontale .....	79
5.2.1 La video-politica .....	82
<b>CONCLUSIONI</b> .....	<b>88</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>91</b>

## TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

DD	Giovanni Sartori, <i>Democrazia e definizioni</i> , il Mulino, Bologna, 1985;
DC	Giovanni Sartori, <i>Democrazia: cosa è</i> , Rizzoli, Milano, 1993;
DR	Giovanni Sartori, <i>The Theory of Democracy Revisited</i> , Chatham House Publishers, New Jersey, 1987.

## INTRODUZIONE

Questo lavoro nasce dall'esigenza di comprendere che cosa significhi oggi parlare di "democrazia". Un percorso utile a tale scopo è offerto dalla teoria della democrazia di Giovanni Sartori.

Scomparso nel 2017, Sartori è stato un politologo di rilievo internazionale: considerato come uno dei padri della scienza politica in Italia, che ha contribuito a dare nuova vita alla teoria della democrazia. Scopo di Sartori è stato quello di formulare una "teoria realistica della democrazia" che, liberata da equivoci interpretativi, potesse risultare in una formulazione comprensiva dell'aspetto prescrittivo e descrittivo, in un rapporto proficuo tra i principi democratici e la loro messa in pratica.

Che cos'è la democrazia? La definizione descrive adeguatamente la realtà dei fatti? Come funziona la democrazia? Chi detiene il potere? Che cosa la rende preferibile? Queste sono soltanto alcune delle domande che hanno guidato questa ricerca e alle quali la teoria di Sartori si propone di dare risposta.

L'obiettivo di questa tesi consiste quindi nel proporre una ricostruzione critica del punto di vista di Sartori, rilevando i punti salienti della sua teoria utili a comprendere possibili errori interpretativi commessi nel passato, ma soprattutto utili a individuare le incertezze che ricorrono ancora nel presente.

In particolare, nel primo capitolo si analizzeranno le diverse interpretazioni della parola "democrazia", riflettendo inoltre sull'utilizzo del linguaggio. Nel secondo capitolo si esamineranno le conseguenze che derivano da una interpretazione esclusivamente letterale della democrazia, mentre nella terza parte si prenderà in considerazione il contrappeso dell'approccio realistico. Nel quarto capitolo si analizzeranno le caratteristiche della democrazia liberale, l'unica democrazia possibile per Sartori. Infine, nell'ultimo capitolo si darà spazio ad alcune delle questioni di maggior rilievo che ancora non trovano soluzione all'interno della liberal-democrazia.

I testi fondamentali sui quali si basa questa tesi sono i tre libri principali nei quali Sartori, nel corso della sua vita, ha costruito la sua teoria della democrazia. La prima e più giovanile formulazione della teoria è in *Democrazia e definizioni*<sup>1</sup> del 1957, in cui Sartori ne getta le fondamenta teoriche, e in cui viene posto l'obiettivo di comprendere meglio la democrazia attraverso una revisione delle sue definizioni. Il testo più corposo è invece *The Theory of*

---

<sup>1</sup> Cfr. Giovanni Sartori, *Democrazia e definizioni*, il Mulino, Bologna, 1985.

*Democracy Revisited*<sup>2</sup> del 1987, pubblicato in inglese in due volumi. Pur mantenendo l'essenzialità del primo lavoro, quest'ultimo testo è riformulato e arricchito da un linguaggio e da riferimenti più specifici. Con questo volume Sartori risponde quindi alla necessità di volgersi verso una ricostruzione più solida della teoria della democrazia che potesse stare al passo con la contemporaneità, e in particolar modo, che potesse tener testa al dibattito filosofico-politico riemerso negli Stati Uniti in quegli anni, che sembrava «aver fatto *tabula rasa* di tutto il passato»<sup>3</sup>. L'ultima versione è *Democrazia. Cos'è*<sup>4</sup> del 1993, che potendo poggiarsi sulla solida base posta dal lavoro precedente, mira a essere una riformulazione più immediata, «una potente sintesi divulgativa»<sup>5</sup>.

Sebbene la teoria sia stata riformulata più volte, la continuità prevale sulla discontinuità: le differenze esistenti riguardano soprattutto delle riflessioni aggiunte, come ad esempio le riflessioni sull'opinione pubblica, sull'ideologia e sul rapporto tra democrazia e mercato. I tre testi in comune mantengono la sostanza e per la maggior parte la stessa struttura. In questa tesi si è deciso pertanto di non assumere un approccio comparativo per favorire una rielaborazione più lineare dei concetti. Non verrà quindi fornita un'analisi dettagliata delle somiglianze e differenze fra un'opera e l'altra, seppur tenendo conto, nella selezione dei riferimenti, delle peculiarità dei tre testi.

---

<sup>2</sup> Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham House Publishers, Inc., 1987.

<sup>3</sup> Cfr. Norberto Bobbio, *La democrazia realistica di Giovanni Sartori*, testo riveduto e corretto dell'introduzione all'incontro, organizzato dal Centro di scienza politica della Fondazione Feltrinelli, a Milano il 17 novembre 1987, sull'opera di Giovanni Sartori, *Theory of Democracy Revisited*.

<sup>4</sup> Giovanni Sartori, *Democrazia: Cosa è*, Rizzoli Libri, Milano, 1993.

<sup>5</sup> Cit. Marco Plutino, *La democrazia di Giovanni Sartori*, <[https://www.huffingtonpost.it/marco-plutino/la-democrazia-di-giovanni-sartori\\_a\\_22025693/](https://www.huffingtonpost.it/marco-plutino/la-democrazia-di-giovanni-sartori_a_22025693/)> (2017).

# CAPITOLO PRIMO

## *Definire la democrazia*

### 1.1 L'uso delle parole

Riuscire a definire la democrazia non è un'impresa semplice.

Dal secondo dopoguerra in poi si sono identificate come democratiche teorie e pratiche politiche tra le più diverse<sup>6</sup>. Quello in questione è un termine inclusivo, difatti, «mentre l'espressione “lo Stato sono io” ha un senso ben preciso e non è difficile descrivere il sistema politico cui si riferisce, l'espressione “lo Stato siamo noi” [...] riesce assai oscura e controversa»<sup>7</sup>.

È chiaro, tuttavia, che “democrazia” non può significare qualsiasi cosa, perché se «the term democracy can be used to signify antithetical entities and dignify antithetical practices, then it is a *meaningless term*»<sup>8</sup>.

Ebbene, se viviamo in quella che Sartori definisce come l'epoca della «democrazia confusa»<sup>9</sup> ciò è dovuto innanzitutto a un uso improprio delle parole. Senza chiarire, come prima cosa, il linguaggio che utilizziamo quando parliamo di democrazia, non è possibile riflettere adeguatamente intorno a una teoria politica che risulti poi in una pratica realizzabile.

Se si desidera costruire una democrazia che funzioni bisogna cercare di restringere lo spazio per i fraintendimenti. È fondamentale riuscire a capirsi, e se il linguaggio è il mezzo che utilizziamo, è necessario che sia il più preciso possibile.

#### 1.1.1 Una questione di metodo

Definire adeguatamente è possibile solo rendendo efficiente il metodo che si intende utilizzare.

Secondo Sartori, la scienza politica è generalmente afflitta da una certa ingenuità. Di fronte alle necessità imposte da una crescente espansione della politica globale, l'ambito della politica comparata ha utilizzato lo strumento dello “stiramento concettuale”: un'applicazione estesa e indeterminata dei concetti politici<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> Cfr. Giovanni Sartori, *Democrazia e definizioni*, il Mulino, Bologna, 4 ed. 1985, pp. 10-11. Per un'introduzione ai modelli di democrazia del Novecento si veda David Held, *Models of democracy*, Polity Press, Cambridge, 2006, e Frank Cunningham, *Theories of Democracy*, Routledge, New York, 2002.

<sup>7</sup> Ivi, p. 10.

<sup>8</sup> Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham House Publishers, Inc. 1987, cit., p. 7 [corsivo mio].

<sup>9</sup> DD, cit., p. 10.

<sup>10</sup> Cfr. Giovanni Sartori, *Logica, metodo e linguaggio nelle scienze sociali*, il Mulino, Bologna, 2011, pp. 12-15.

Nell'analisi comparata i concetti politici vengono estesi a "universali viaggianti", ma l'ampliamento del raggio di applicazione del concetto ha come conseguenza una perdita di specificità e di precisione del significato<sup>11</sup>. Difatti, «il risultato di questo stiramento è che quel che si guadagna in capienza estensiva si perde in precisione connotativa. Per coprire sempre più terreno, finiamo per dire poco, e quel poco che diciamo, lo diciamo con sempre minore precisione»<sup>12</sup>.

Sartori spiega come il metodo comparativo delle scienze politiche manchi di un'adeguata classificazione che, a suo avviso, deve essere preliminare alla quantificazione. Nel metodo comparativo le differenze si riassumono nella categoria del "quanto", vengono considerate esclusivamente come differenze di grado, prima di accertarsi che siano correttamente assimilabili al di sotto di una medesima categoria.

Ma Sartori spiega che nel pensiero e quindi nel linguaggio,

*la formazione di concetti viene prima della quantificazione. [...] Misurazioni di che cosa? Non possiamo misurare se non sappiamo prima che cosa è che stiamo misurando. [...] Pertanto, quando confrontiamo due oggetti, occorre innanzitutto stabilire se appartengono o non appartengono alla stessa classe, se possiedono o non possiedono uno stesso attributo. Se lo possiedono, e soltanto in questo caso, li possiamo confrontare in termini di più o meno*<sup>13</sup>.

Se quindi «lo stiramento del concetto ci ha condotti verso una notte hegeliana in cui tutte le vacche sembrano nere, allora è necessario ripartire dai fondamentali, e cioè dalla formazione del concetto»<sup>14</sup>.

Sartori spiega che il linguaggio si sta dirigendo sempre più verso una "Torre di Babele".

Insieme agli effetti dello stiramento del linguaggio, che lo rendono uno «strumento *multiuso*»<sup>15</sup>, si aggiunge il fatto che il linguaggio sta perdendo il proprio ancoraggio etimologico:

---

<sup>11</sup> Cfr. Ivi, p. 48.

<sup>12</sup> Ivi, p. 14. Si veda p. 52, dove Sartori illustra la soluzione alla perdita di precisione del linguaggio: «ci occorrono regole atte a disciplinare il vocabolario e i procedimenti di comparazione. Altrimenti rischiamo di naufragare nel mare magno di vuote assimilazioni e generalizzazioni. [...] La politica comparata ha adottato la linea minore di resistenza, slargando i propri concetti. Per assicurarsi una applicabilità globale, l'estensione dei concetti è stata stiracchiata offuscando la loro connotazione. [...] Il rimedio [...] sta nella scala astratta, nelle proprietà logiche dei vari livelli di percorrenza, di composizione e di scomposizione: regole di percorrenza che ci consentono di congiungere un forte potere esplicativo e generalizzante, con un contenuto descrittivo suscettivo di verifica empirica».

<sup>13</sup> Ivi, pp. 20-21.

<sup>14</sup> Ivi, p. 25.

<sup>15</sup> Ivi, p. 93.

viene sempre meno la conoscenza del greco e del latino, lingue che fornivano una «base “naturale”, comune, al modo di pensare occidentale»<sup>16</sup>.

Quello che Sartori tiene a sottolineare è che «avendo perso un normale discorso condiviso, non possiamo continuare come se ancora ne possedessimo uno»<sup>17</sup>. A maggior ragione, se ciò che manca è una percezione comune del significato, l'estensione dello stesso non può essere la soluzione giusta alla necessità di una maggiore chiarezza delle definizioni.

La solidità del linguaggio è poi minacciata da quella che Sartori definisce come la «smania del novitismo»<sup>18</sup>: una continua ricerca di originalità da parte degli studiosi, la quale però difficilmente è vera originalità, risultando piuttosto in una novità artefatta, frutto del rimescolamento delle parole e delle definizioni<sup>19</sup>.

In tema di definizioni è necessario compiere una precisazione. Non esistono significati che non siano stipulativi: qualsiasi definizione è frutto di convenzione<sup>20</sup>. Anche le definizioni che si trovano nei dizionari sono stipulative, infatti

dictionaries are only inventories of stipulations that have been generally adopted. What we find in lexicons are still stipulations. The only difference is that whereas a lexical definition refers to old conventions, a stipulative definition suggests a new one proposed for future observance. Yet in both cases we are dealing with conventions. [...] There is, ultimately, only one kind of definition, the stipulative; and this kind of definition can only be divided into old and new linguistic conventions<sup>21</sup>.

Affermare che ogni definizione è stipulativa, non significa tuttavia che si tratti di convenzioni arbitrarie: ogni parola è collegata a un universo di relazioni semantiche funzionali al nostro sistema linguistico<sup>22</sup>.

Il linguaggio non è arbitrario perché è plasmato dall'esperienza: «i significati non sono stipulazioni arbitrarie, ma memoria di esperienze e sperimentazioni passate [...], riflettono

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 92.

<sup>17</sup> Ivi, p. 93.

<sup>18</sup> Ivi, p. 94.

<sup>19</sup> Cfr. *Ibidem*: «Uno può facilmente dimostrare, ad esempio, che le società davvero “pluralistiche” sono quelle africane e non le società occidentali, magari stabilendo, da un lato, un significato *ad hoc* di “consenso” e, dall'altro, un significato *ad hoc* di conflitto. Ed è anche possibile, alla stessa stregua, scrivere un librone in cui si dimostra il contrario, e poi il contrario del contrario. Così, alla fine della sarabanda, tutti i contendenti saranno premiati per la loro dose di pubblicazioni innovative e provocatorie; e un'altra contesa può dunque cominciare, ma non certo a beneficio della conoscenza».

<sup>20</sup> Cfr. DR, pp. 260.

<sup>21</sup> DR, cit., p. 259-260.

<sup>22</sup> Ivi, p. 264.

esperienze, interazioni comportamentali e percezioni risultanti dall'apprendimento storico. Essi sono, per così dire, promemoria esistenziali»<sup>23</sup>.

Sebbene si tratti di stipulazioni, l'universo del pensiero e del linguaggio si basa su di esse<sup>24</sup>. È quindi necessario tenere a mente «that every concept has a history and that in history [...] the vicissitudes of terminology are connected with the fate of societies and their politics»<sup>25</sup>.

Secondo Sartori, una volta accordatisi sul significato delle parole, se ci si vuole intendere è necessario seguire con disciplina le regole del gioco, perché «arbitrariness in defining simply destroys the intersubjectiveness of language, thus transforming an instrument of communication [...] into a sheer instrument of miscommunication»<sup>26</sup>.

Risulta evidente allora l'importanza del campo semantico. Sartori spiega come nessuna «nuova stipulazione può essere accettata in isolamento, cioè senza tenere conto del campo semantico e/o teoretico al quale il termine appartiene»<sup>27</sup>. Il campo semantico è composto da “stringhe” di significati, da significati che sono tra loro interdipendenti, interconnessi: non è possibile quindi manipolare il significato di una parola senza coinvolgere nel cambiamento l'intero campo semantico<sup>28</sup>.

Conta sottolineare quindi che

[tutto] ciò che sappiamo è mediato da un linguaggio [...]. E se il linguaggio è lo strumento *sine qua non* del sapere, chi cerca il sapere ne dovrebbe controllare lo strumento. Un linguaggio sbagliato produce un pensare sbagliato; [...] la mia tesi è che il nostro pensare controlla il nostro linguaggio, [...] il suo linguaggio naturale è lo strumento *thought-molding* che una persona possiede per plasmare il pensiero. E lo plasma nel senso che una persona pensa attraverso un vocabolario che raccoglie un intero modo di percepire e concepire la realtà<sup>29</sup>.

L'invito di Sartori è quindi quello di prestare attenzione all'uso delle parole: è necessario prendere coscienza degli errori che derivano da un cattivo uso della logica e del metodo, e prestare inoltre attenzione all'uso politico delle parole, che ne svia il reale significato per sottolinearne la carica emotiva<sup>30</sup>. Sartori riassume tutto in «questa raccomandazione: non

---

<sup>23</sup> Sartori, *Logica, metodo e linguaggio nelle scienze sociali*, cit., p. 92.

<sup>24</sup> Cfr. DR, p. 266.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Sartori, *Logica*, cit., p.140. Si veda cap. 5, dove Sartori presenta gli standard utili a «contrastare il caos che affligge il linguaggio»: oltre allo standard del campo semantico, è necessario che ogni nuova stipulazione venga giustificata e che si rispettino le regole logiche della classificazione.

<sup>28</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>29</sup> Ivi, p. 143.

<sup>30</sup> Cfr. DC, p. 253.

dobbiamo accettare dizioni *mistificanti*, dizioni che vengono fraintese dall'ascoltatore, che lo inducono a capire, credere, vedere cose che non ci sono, ovvero cose diversissime da come in realtà sono»<sup>31</sup>. Questo è importante perché impadronirsi «di una parola è impadronirsi della realtà che denota»<sup>32</sup>, perché l'unico antidoto a una tendenza mistificante è l'informazione.

Poter parlare di democrazia presuppone quindi che ci si intenda sulla parola. Si tenterà ora di fare chiarezza sul significato etimologico della democrazia, analizzando anche i termini che compongono la parola – popolo e potere – e i valori che la sostanziano – eguaglianza e libertà.

Verrà ricostruito l'intento di Sartori di liberare i concetti dagli equivoci che inficiano la democrazia in ambito teorico e che si riversano poi nella sua realtà empirica.

### 1.1.2 Etimologia, descrizione e prescrizione

L'etimologia è la scienza che riguarda l'origine delle parole: l'*étymos* indicava per i greci il senso vero e originario delle parole. Quando si è alla ricerca del significato di un termine, ci si rifà all'etimologia con l'intento di trovare di una parola l'essenza, il significato autentico.

La spiegazione letterale di una parola, però, spesso non basta a definire adeguatamente anche la cosa che essa indica. Se ci si ferma all'etimologia, sostiene Sartori, «si è soltanto spiegato un nome»<sup>33</sup>.

La parola democrazia deriva dal greco, da *demos* e *kratos*, che significano rispettivamente “popolo” e “potere”. La definizione letterale è pertanto “potere del popolo”, ma è evidente quanto essa risulti inadeguata, o per lo meno insufficiente, a descrivere la complicata realtà della democrazia.

Nella sua definizione letterale, la democrazia risulta una parola priva di un referente, in quanto non esiste realtà che trovi corrispondenza esaustiva nella definizione di un potere che appartiene al popolo<sup>34</sup>. Trovare il significato di una parola non equivale quindi a riuscire a spiegare anche la realtà che essa indica; anzi, questa mancanza di relazione fra la parola e la cosa non fa che aumentare le incertezze.

Si tratta di un problema non indifferente: riuscire a definire «la democrazia è importante perché stabilisce che cosa ci aspettiamo dalla democrazia»<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> Ivi, p. 254.

<sup>33</sup> DD, cit., p. 5.

<sup>34</sup> Cfr. Ivi, p. 6.

<sup>35</sup> DC, cit., p. 11.

Per quale motivo la parola democrazia, se risulta essere inadeguata, continua a essere utilizzata? Perché al suo posto non viene impiegato un termine più adatto a descrivere lo stato delle cose, come quello di “poliarchia” suggerito da Robert Dahl<sup>36</sup>?

Questo accade, spiega Sartori, perché il termine democrazia racchiude in sé un senso che la definizione di poliarchia non include. Si tratta del valore prescrittivo, il quale indica la dimensione deontologica del termine, la dimensione del *dover essere*. Un sistema politico è democratico perché è spinto da pressioni deontologiche, esiste e si sviluppa grazie a esse<sup>37</sup>.

Il termine “poliarchia”, nel suo senso letterale, è il “potere dei molti”<sup>38</sup>. Esso *descrive* senz’altro meglio quella che anche in democrazia è l’effettiva realtà del potere politico. Ciò che non viene specificato è il fine di questo “potere dei molti”: il *dover essere* per il popolo.

Grazie alla dimensione prescrittiva, la poliarchia viene spinta a essere democrazia. Senza tale dimensione la democrazia sarebbe appunto *solo* una poliarchia, perché «senza un ideale una democrazia “non è”»<sup>39</sup>.

Sebbene quindi «il nome democrazia sia sbagliato, e cioè improprio ai fini dell’accertamento descrittivo, non significa che non sia quello che giovi mantenere e utilizzare»<sup>40</sup>.

A questo proposito conviene soffermarsi sulla differenza che sussiste tra le “definizioni dichiarative” e le “definizioni operazionali”.

Sartori spiega che la “definizione dichiarativa” è la definizione di significato: in questo caso definire un concetto significa dichiarare il suo significato, il suo uso comune<sup>41</sup>. La definizione operativa, invece, indica «le operazioni mediante le quali un concetto può essere *verificato*»<sup>42</sup>. Tuttavia,

l’operazionalizzazione di un concetto spesso comporta una riduzione drastica, e a volte distorta, della sua connotazione. «Uomo razionale», ad esempio, potrebbe essere definito operazionalmente come uomo dotato della capacità di rispondere a un test d’intelligenza e di essere valutato in base a quello. Ma ciò comporterebbe un enorme impoverimento della ricchezza

---

<sup>36</sup> Cfr. *Ibidem*. Si veda Robert A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2006, pp. 63-89.

<sup>37</sup> Cfr. DR, p. 7.

<sup>38</sup> Cfr. *Ibidem*: Sartori sottolinea che Dahl non utilizza il termine descrittivamente: «if citizens control their leaders, it can be assumed that the latter are [...] responsive to the former. Since polyarchy as a structure does not necessarily carry these implications, it is clearly the case that polyarchies are (in part, imperfectly, to varying degrees) the result of democracy as an ideal system. Thus, Dahl’s polyarchies are as they are because they embody ideals».

<sup>39</sup> DD, cit., p. 7.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Cfr. Sartori, *Logica*, pp. 36-37.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

connotativa, [infatti] la “razionalità” perde gran parte della sua ricchezza connotativa nel momento in cui viene ricondotta a caratteristiche osservabili [...]»<sup>43</sup>.

Lo stesso accade alla democrazia: la definizione dichiarativa “potere del popolo” contiene dei connotati fondamentali che nella definizione operativa “poliarchia” non si trovano.

Sartori spiega dunque che le definizioni operazionali «implementano, ma non sostituiscono, le definizioni di significato. Prima di addentrarci in una operazionalizzazione dobbiamo disporre di una concettualizzazione»<sup>44</sup>.

Ebbene, riuscire a definire la democrazia è complicato perché in essa devono coesistere la descrizione e la prescrizione. Coesistere, si badi, senza essere confuse.

One cannot exist without the other and, at the same time, one cannot be replaced by the other. To avoid starting out on the wrong foot we must keep in mind, then, that (a) the democratic ideal does not define the democratic reality and, vice versa, [...] (b) democracy results from, and is shaped by, the interactions between its ideal and its reality, the pull of an *ought* and the resistance of an *is*<sup>45</sup>.

Se si ignorano queste condizioni – lo si vedrà nel proseguimento del lavoro – il rischio è quello di ricadere in una serie di cattive interpretazioni della democrazia, che rischiano di minarla dall’interno. Si tratta di una serie di semplicismi: il primo consiste nel «trabocchetto terminologico: discutere della parola ignorando la cosa»<sup>46</sup>; il secondo è l’errore del cattivo realismo: prendere in considerazione solo il reale; il terzo è invece l’intento perfezionistico, guardare esclusivamente all’ideale<sup>47</sup>.

Bisogna occuparsi del difficile compito di trovare quell’equilibrio tra descrizione e prescrizione. Secondo Sartori, infatti, finora la teoria della democrazia «has [...] swung from an excess of descriptivism to an excess of value advocacy»<sup>48</sup>.

---

<sup>43</sup> Ivi, pp. 161-163.

<sup>44</sup> Ivi, p. 37.

<sup>45</sup> DR, cit., p. 8.

<sup>46</sup> DC, cit., p. 18.

<sup>47</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>48</sup> DR, cit., p. 5.

### 1.1.3 Le “altre democrazie”

Nel corso della storia sono venute alla luce interpretazioni della democrazia che ne hanno enfatizzato il significato politico, ovvero altre interpretazioni che hanno sottolineato maggiormente gli aspetti sociali ed economici. Tuttavia, sebbene si tratti di caratteristiche tutte importanti e di necessaria individuazione, esse hanno contribuito anche alla confusione di cui è vittima oggi la teoria della democrazia. Ecco il motivo per il quale, per fare chiarezza, secondo Sartori è necessario distinguere le diverse interpretazioni e capire qual è il rapporto che le lega.

La democrazia in senso sociale è stata introdotta per la prima volta dallo studio della situazione americana compiuto da Alexis de Tocqueville tra il 1835 e il 1840. Nella *Democrazia in America* egli evidenzia l'eguaglianza delle condizioni che permea la società statunitense.

Fra le cose nuove che hanno attirato la mia attenzione durante il mio soggiorno negli Stati Uniti, nessuna mi ha più colpito dell'eguaglianza delle condizioni. [...] Riconobbi presto che questo stesso fatto estende la sua influenza molto al di là dei costumi politici e delle leggi, e che domina sulla società civile non meno che sul governo [...]. Così, procedendo nello studio della società americana, scorgevo sempre più nell'eguaglianza delle condizioni il fatto generatore donde parevan provenire tutti gli altri, e me lo ritrovavo davanti ad ogni passo come un punto centrale cui convergevano tutte le mie osservazioni<sup>49</sup>.

Questa mentalità democratica viene osservata successivamente anche da James Bryce, il quale conferma la presenza di una «eguaglianza di stima»<sup>50</sup> fra i membri della società americana.

Sartori prosegue poi con l'analisi della democrazia economica: con essa, non si intende esclusivamente la redistribuzione delle ricchezze, ma anche: a) la “democrazia industriale”, la quale indica la volontà di immettere la democrazia nel posto di lavoro, e b) la democrazia economica di interpretazione marxista, per la quale la politica è sovrastruttura di un sistema capitalistico<sup>51</sup>.

Sartori ritiene importante sottolineare che senza lo scheletro di una tutela politica, democrazie sociali ed economiche non potrebbero esistere. Egli infatti scrive che se «the master system, the overall political system, is not a democratic system, then social democracy has little worth, industrial democracy little authenticity, and economic equality may not differ from an equality among slaves»<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> Alexis de Tocqueville, *La democrazia in America*, Cappelli, Bologna, 1971, cit., p. 21.

<sup>50</sup> Cfr. DC, p. 13.

<sup>51</sup> Cfr. Ivi, pp. 13-15.

<sup>52</sup> DR, cit., p. 11.

Prima di tutto è quindi necessario capire come la democrazia possa funzionare al meglio in senso politico, perché essa è l'ingranaggio necessario al funzionamento della democrazia anche nelle sue declinazioni economiche e sociali.

#### 1.1.4 Popolo e maggioranza

Precedentemente si è visto come la definizione letterale della democrazia indichi che il potere debba appartenere al popolo. È necessario capire quindi che cosa esattamente si indichi con "popolo". Se non si riesce a identificare chi effettivamente detiene il potere si corre il rischio, ancora una volta, di non comprendere che cosa "democrazia" significhi propriamente.

Il significato di "popolo" è a dir poco vago e di difficile individuazione<sup>53</sup>. Sartori sottolinea come già il suo significato originario, il *demos*, fosse passibile di diverse interpretazioni che potevano rispettivamente indicare tutti, i molti, la maggioranza o la folla<sup>54</sup>.

Nelle lingue moderne si vede come il significato del termine possa cambiare se ci si riferisce a esso al singolare o al plurale: l'italiano, così come il tedesco con *Volk*, utilizzano singolari che trasmettono il senso di una totalità organica, mentre il plurale inglese *people* indica invece un insieme concreto di più individui<sup>55</sup>.

Riuscire a definire con precisione il popolo risulta questione ancora più complessa se si guarda alla società di oggi. Sembrerebbe infatti più consono parlare di "massa" in quanto, a parte qualche eccezione, non esistono più comunità di dimensioni contenute riconducibili alle antiche *poleis*, e il sentimento di appartenenza tipico di queste realtà lascia invece spazio a un senso di disorientamento e disgregazione<sup>56</sup>.

Sartori spiega come l'interpretazione del concetto di popolo che include effettivamente tutti non si sia mai realizzata<sup>57</sup>. Sebbene l'interpretazione di popolo come totalità organica e indivisibile fosse alla base della nascita della democrazia della *polis* ateniese, non si trattò, nemmeno nel suo luogo d'origine, di una totalità effettiva<sup>58</sup>. «In Greek democracies the demos

---

<sup>53</sup> Per l'ambiguità del concetto di "popolo" si veda G. Bonaiuti, G. Ruocco e L. Scuccimarra, *Metamorfosi del «popolo» nella crisi di fine secolo*, in Luca Scuccimarra, *Il governo del popolo*, Vol. III, Viella, 2011.

<sup>54</sup> Cfr. DC, p. 20.

<sup>55</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>56</sup> Cfr. Ivi, p. 25.

<sup>57</sup> Cfr. DR, p. 22. Si veda anche G. Ruocco, *Pensare il popolo nella Francia dell'Ancien Régime*, e S. Rodeschini, *Il popolo come opera*, in Scuccimarra, *Il governo del popolo*, Vol. I e II. Viella, 2011.

<sup>58</sup> Cfr. Marco Tarchi, *Il popolo nella teoria democratica di Giovanni Sartori*, in «Rivista di Politica», 03/17, cit., p. 47.

excluded not only women but also those not born free, the slaves [...]. Today we still exclude [...] minors, the mentally deranged, criminals [...] noncitizens, and transients»<sup>59</sup>.

È necessario parlare di popolo, a patto che ci si riferisca a una realtà esistente, altrimenti la democrazia rischia di trasformarsi in “demolatria”, facendo del popolo un ideale, un feticcio<sup>60</sup>. Com’è stato notato di recente, limitarsi

a sostenere che le democrazie devono essere sistemi politici in cui è il popolo a comandare equivale [...] a confinarsi nel recinto delle pure astrazioni, ovvero [...] «un modo per elaborare mirabili democrazie in biblioteca», in quanto «dalla premessa che la democrazia è “potere del popolo” non si ricavano conclusioni né chiare, né sicure, né granché utilizzabili»: di fatto, la democrazia etimologica «costruisce il suo edificio su un protagonista che non c’è»<sup>61</sup>.

Per potersi trattare di un’unità operativa in grado di prendere decisioni, il popolo deve essere filtrato dalla regola della maggioranza. Secondo Sartori, questo è l’unico modo in cui il popolo può venire individuato con precisione, senza cadere in definizioni talmente ampie e vaghe da risultare inafferrabili<sup>62</sup>.

Occorre, tuttavia, fare una distinzione tra il principio maggioritario assoluto e il principio maggioritario temperato.

Nel primo senso, la regola della maggioranza ha ben poco a che fare con la democrazia. Sartori cita Hans Kelsen come colui che ha fatto luce intorno al problema della maggioranza in senso assoluto. Secondo Kelsen

l’individuo è libero un momento soltanto, cioè durante la votazione, ma solamente se ha votato con la maggioranza, non con la minoranza che soccombe. [...] Ma anche colui che vota con la

---

<sup>59</sup> DR, cit., p. 22. Si veda anche Margaret Canovan, *The People*, Polity Press, Cambridge, 2005, p. 65 «even if ‘the people’ is understood in relatively inclusive terms, its borders remain problematic because the notion implies a bounded polity, yet points beyond that to humanity at large. When we turn from those problems of external definition to focus on the people *inside* a single polity, we are once again faced with theoretical ambiguities and practical tensions. Internally, the theoretical peculiarity is that ‘the people’ has always had two apparently incompatible senses, meaning either the whole polity or one part of the population – sometimes the privileged part that controlled the polity, but more often the part excluded from power. The stubborn ambiguity between part and whole has persisted through many political conflicts in which the people-as-excluded-part have claimed power as the largest section of the people-as-sovereign-whole».

<sup>60</sup> Cfr. DR, p.25.

<sup>61</sup> Tarchi, *Il popolo nella teoria democratica di Giovanni Sartori*, p. 45.

<sup>62</sup> Cfr. Norberto Bobbio, *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino, 1999, p. 329: «La regola della maggioranza è nata come regola destinata a permettere la formazione di una volontà collettiva in un’assemblea in base alla massima [...] secondo cui l’unica regola alternativa, che è la regola dell’unanimità, ostacola o addirittura preclude la formazione di una volontà collettiva o la permette solo in casi eccezionali quali sono quelli in cui si ricorre o all’acclamazione o al consenso tacito [...]. Là dove non è possibile il consenso totale ed è possibile solo un consenso parziale, la regola della maggioranza impone di considerare come consenso totale il consenso parziale della *maior pars*, in base alla semplice e ovvia constatazione secondo cui, se fosse richiesto il consenso totale, non si arriverebbe mai o quasi mai a una decisione collettiva, cioè al risultato necessario al fine della esistenza di un qualsiasi corpo collettivo [...]».

maggioranza non è più sottomesso unicamente alla sua volontà. Ciò egli avverte quando cambia d'opinione. [...] Perché egli, individuo, sia nuovamente libero, sarebbe necessario trovare una maggioranza a favore della sua nuova opinione<sup>63</sup>.

È chiaro che, attraverso questo sistema, la maggioranza acquisisce un potere decisionale totale, mentre la minoranza viene resa completamente invisibile. Esso rende inoltre la minoranza inattiva sia in una prima contrapposizione, perché appunto, vale solo l'opinione della maggioranza, ma anche in un ipotetico secondo momento in cui un membro della maggioranza dovesse cambiare opinione. Questo accade perché in un sistema in cui le minoranze non contano, far emergere una nuova maggioranza è impossibile in quanto «cade l'ipotesi di trovare una maggioranza a favore della nuova opinione, poiché chi passa dall'opinione in maggioranza a quella in minoranza cadrebbe istantaneamente nel novero di coloro che non hanno il diritto di far valere la propria opinione»<sup>64</sup>.

Un sistema maggioritario che non tutela le minoranze non può quindi essere considerato democratico; per esserlo dovrebbe garantire un certo ricambio, ma se ad esempio «il 51% vincente conta per tutti e il 49% perdente non conta affatto, i vincenti sono nella condizione di impedire l'avvicendamento, e cioè il ritorno al potere di chi ha perduto una volta»<sup>65</sup>.

Il rischio è che si verifichi quella che Tocqueville chiamava la “tirannide della maggioranza”: attraverso il principio maggioritario assoluto, il potere non appartiene al popolo, ma solo a una sua parte.

È solo attraverso il principio maggioritario temperato, riconoscendo la maggioranza ma tutelando la minoranza, che tutto il popolo è preso in considerazione. «It is precisely because the rule of the majority is restrained that *all* people [...] are *always* included in the *demos*»<sup>66</sup>.

### 1.1.5 Potere

Se democrazia significa “potere al popolo” è naturale pensare che il potere appartenga in tutto e per tutto al popolo. Ma, se si fa riferimento invece a ciò che la democrazia è realmente, è evidente che questo non accade.

Un'ulteriore difficoltà che non può essere risolta se ci si arresta all'etimologia della democrazia, è la differenza che sussiste fra la titolarità del potere e quello che ne è invece l'effettivo esercizio.

---

<sup>63</sup> Hans Kelsen, *La democrazia*, il Mulino, Bologna, 5 ed. 1984, cit., pp. 42 e 44.

<sup>64</sup> DC, cit., p.23.

<sup>65</sup> DD, cit., p. 17.

<sup>66</sup> DR, cit., p. 33.

Sartori evidenzia come nella storia, nel nome di un potere del popolo, si siano giustificati esercizi di potere anche molto lontani dalla democrazia: chiesa e monarchie assolute detenevano il potere basandosi su una presunta investitura da parte del popolo, e fu la dottrina medievale a «gettare un ponte tra la titolarità e l'esercizio mediante la *fictio* della rappresentanza»<sup>67</sup>. Sartori sottolinea che si trattava di finzione perché la rappresentanza era solamente presunta e non comprovata<sup>68</sup>. Per questo motivo Rousseau si pronunciava contro la rappresentanza, mettendo in luce che, per suo tramite, il popolo avrebbe rischiato di perdere il proprio potere sovrano<sup>69</sup>.

Che vi sia una netta separazione tra la titolarità e l'esercizio, e che la rappresentanza sia uno strumento attraverso il quale il popolo cede il proprio potere, lo si può accertare anche se si guarda alle democrazie di oggi. Il potere, di fatto, è delegato, e il popolo non partecipa direttamente alle decisioni.

Questo accade, scrive Sartori, perché non è possibile «costruire meglio, o altrimenti, un sistema democratico operante»<sup>70</sup>. Guardando alla partecipazione infatti, il problema è che

esiste un rapporto inverso tra efficacia del partecipare e numero dei partecipanti. [...] Per esempio, in un contesto di 10 partecipanti io sono influente per un decimo. Il che va benissimo. Ma se i partecipanti sono 1000, andiamo meno bene. In questo contesto, il mio peso partecipante è di un millesimo. E se l'universo dei partecipanti è, per esempio, di 10 milioni, la nozione di «essere parte» svapora nel nulla. Essere partecipe del diecimillesimo di una decisione non ha più senso<sup>71</sup>.

Ebbene, per riuscire a creare un sistema democratico che funzioni, e che utilizzi al meglio i mezzi della rappresentanza e dell'elezione, è chiaro che non è più possibile rimanere all'interno della democrazia letterale<sup>72</sup>. La democrazia in senso prescrittivo ha il compito fondamentale di ricordare a ognuno, continuamente, «che il potere è legittimo solo se è investito

---

<sup>67</sup> DD, cit., p. 22.

<sup>68</sup> Cfr. Ivi, p. 23.

<sup>69</sup> Cfr. Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale*, tr. It. Di Maria Garin, Laterza, Roma-Bari, 2010, cit., p. 137: «Il popolo inglese si crede libero, ma è in grave errore; è libero soltanto durante l'elezione dei membri del parlamento; appena avvenuta l'elezione, è schiavo; è niente».

<sup>70</sup> DD, cit., p. 24.

<sup>71</sup> Giovanni Sartori, *Democrazia in trenta lezioni*, a cura di Lorenza Foschini, Mondadori Editore, Milano, 2 ed. 2008, cit., pp. 20-21.

<sup>72</sup> Cfr. DC, p. 29.

dal basso [...]»<sup>73</sup>. Ma se ci si ferma al suo significato letterale, «l'avvento della democrazia rischia di essere rimandato a mai»<sup>74</sup>.

#### 1.1.6 Libertà ed eguaglianza

Per parlare di democrazia è necessario parlare anche di libertà. Anche questo concetto, tuttavia, risulta contaminato da cattive interpretazioni che ne limitano l'applicabilità in ambito democratico.

Prima di tutto è necessario restringere il campo: trattandosi di democrazia è bene chiarire che si sta parlando di libertà politica, e innanzitutto, di una *libertà da*. Sartori spiega come la libertà in questo senso sia condizione necessaria e preventiva per poter essere *liberi di*. Senza una tutela da possibili impedimenti, il valore di qualsiasi libertà positiva si svaluta: se ci si dimentica «della condizione di “non essere impediti” [...] tutto l'edificio delle libertà non conta più nulla. Se tutto ciò che scomoda il sovrano mi può essere vietato, che libertà mi resta?»<sup>75</sup>.

L'applicazione della libertà politica è rimandata al capitolo quarto, dove verrà affrontato il tema della libertà nella legge e l'elaborazione del concetto del liberalismo.

Quello che importa sottolineare al momento è che la «libertà interiore e libertà del volere, [...] e [...] libertà esteriore e libertà di fare»<sup>76</sup> occupano due ambiti di studio differenti. Per Sartori, la prima è questione filosofica, l'altra è politica<sup>77</sup>. La libertà a cui si riferisce Sartori è appunto la libertà politica, intesa come libertà dagli impedimenti<sup>78</sup>.

---

<sup>73</sup> DD, cit., p. 27.

<sup>74</sup> Ivi, p. 26.

<sup>75</sup> DC, cit., p. 157. Più equilibrata è la posizione di Norberto Bobbio in *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino, 1995, p. 58: «la 'libertà da' e la 'libertà di' si implicano nel senso che, essendo due aspetti della stessa situazione, l'uno non può stare senza l'altro o, in altre parole, in una situazione concreta nessuno può essere 'libero da' senza essere 'libero di' e viceversa».

<sup>76</sup> Ivi, p. 156.

<sup>77</sup> Le posizioni di Sartori in merito alla riduzione della libertà positiva alla libertà filosofica sono contrastate da altre correnti ermeneutiche. Si pensi ad esempio a Isaiah Berlin che, da liberale, riconosceva comunque alla libertà positiva un carattere politico. Si veda Isaiah Berlin, *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, Oxford University Press Inc., New York, 2002, cit., pp. 178-181, dove vengono illustrate le conseguenze derivanti dal non prendere in considerazione l'aspetto politico della libertà positiva. «The 'positive' sense of the word 'liberty' derives from the wish on the part of the individual to be his own master. [...] But the 'positive' conception of freedom as self-mastery, with its suggestion of a man divided against himself, has in fact, and as a matter of history, of doctrine and of practice, lent itself more easily to this splitting of personality into two: the transcendent, dominant controller, and the empirical bundle of desires and passions to be disciplined and brought to heel. It is this historical fact that has been influential. This demonstrates [...] that conceptions of freedom directly derive from views of what constitutes a self, a person, a man. Enough manipulation of the definition of man, and freedom can be made to mean whatever the manipulator wishes».

<sup>78</sup> Si veda anche DR, p. 305, dove Sartori indica che con libertà politica si intende, in senso generale, anche la libertà di scelta.

È necessario chiarire la concezione della libertà alla quale ci si riferisce, per non commettere l'errore di pretendere dalla democrazia qualcosa che non è pertinente all'ambito della politica. L'errore commesso è stato infatti quello di interpretare la libertà nella democrazia nel senso di autonomia.

L'equivoco, spiega Sartori, risale a una cattiva interpretazione della teoria di Jean-Jacques Rousseau. «Si è detto che la libertà come autonomia, avendo il placet di Rousseau, pone la definizione democratica del concetto di libertà; e su questa premessa si è poi costruita la contrapposizione tra una “minore” [...] libertà da [...] e una “maggiore” libertà democratica, l'autonomia. Ma no»<sup>79</sup>.

È vero che nel *Contratto Sociale* si può risalire al concetto di autonomia, soprattutto se si guarda alla volontà di sottoscrizione del patto sociale, al fatto che «l'obbedienza alla legge *che ci siamo* prescritta è libertà»<sup>80</sup>. Tuttavia, ciò che deriva da questa spinta autonomistica originaria «è che una volta legittimata la Legge [...], libertà è “libertà nella legge”. L'uomo è libero perché quando governano le Leggi e non altri uomini egli non si dà a nessuno: cioè è libero perché non è esposto all'arbitrio»<sup>81</sup>. Si tratta quindi pur sempre di una *libertà da*.

Si è fatto di Rousseau il portavoce del valore dell'autonomia, perché quanto da lui affermato è stato confuso con quanto invece detto da Kant.

Ma l'autonomia kantiana non ha alcun significato politico: si riferisce alla morale, alla libertà interiore<sup>82</sup>. Non si parla quindi di libertà politica, ma di libertà nel senso filosofico del termine. Sartori afferma che il concetto di autonomia è stato fatto passare da Kant a Rousseau non appena si è voluto conferirgli un significato politico, ma si sarebbe trattato di una svista<sup>83</sup>.

---

<sup>79</sup> Ivi, p. 168.

<sup>80</sup> Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 29 [corsivo mio].

<sup>81</sup> DC, p. 169.

<sup>82</sup> Cfr. DD, p. 198. Si veda anche Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, p. 50 distingue tra libertà esterna e libertà interna come rispettivamente libertà dell'agire e libertà del volere: «ciò che permette di distinguere nettamente le due forme di libertà è il riferimento ai due diversi soggetti di cui esse sono, rispettivamente, il predicato. La libertà negativa è una qualifica dell'azione, la libertà positiva è una qualifica della volontà. Quando dico che sono libero nel primo senso voglio dire che una certa mia azione non è ostacolata, e quindi posso compierla; quando dico che sono libero nel secondo senso voglio dire che il mio volere è libero, cioè non è determinato dal volere altrui, o più in generale da forze estranee al mio stesso volere. Più che di libertà negativa e positiva sarebbe forse più appropriato parlare di libertà d'agire e libertà di volere, intendendosi per la prima 'azione non impedita o non costretta', per la seconda 'volontà non eterodeterminata o autodeterminata'».

<sup>83</sup> Cfr. DC, p. 170.

Secondo Sartori, ha senso parlare di autonomia solo se ci si riferisce a quella che è la libertà interiore. Ma essa non avrebbe nulla a che fare con la libertà esteriore, la libertà in senso politico<sup>84</sup>.

È pertanto necessario, secondo Sartori, prestare attenzione all'uso del termine "autonomia" quando si parla di libertà politica, soprattutto se con essa ci si vuole riferire a un autogoverno, perché ancora una volta si starebbe parlando di una chimera. Se si mira a una democrazia realizzabile, è meglio guardarsi dalle illusioni.

Anche il concetto di eguaglianza non può essere preso alla lettera. Letteralmente eguaglianza significa "identità": se devo rispondere alla domanda «"che cosa è uguale?"» posso rispondere [...] indicando due palle da biliardo e dicendo: queste due sono eguali»<sup>85</sup>.

Eguaglianza però significa anche "giustizia"<sup>86</sup>. In ambito politico, la differenza di interpretazione fra l'uno e l'altro significato, è resa, secondo Sartori, da quanto espresso da Lincoln sulla Dichiarazione di Indipendenza, per il quale gli autori «non intendevano che tutti gli uomini sono eguali per tutti i rispetti [...] per colore, misura, intelletto, sviluppo morale o capacità sociale. [Ma] giudicavano gli uomini creati eguali in ordine a certi "diritti inalienabili" [...]»<sup>87</sup>.

La giustizia non è sempre compatibile con la libertà, infatti «la libertà è il valore supremo dell'individuo rispetto al tutto, mentre la giustizia è il bene supremo del tutto in quanto composto da parti. In altre parole, la libertà è il bene individuale per eccellenza e la giustizia è il bene sociale per eccellenza»<sup>88</sup>. È quindi necessario distinguere l'eguaglianza giusta dall'eguaglianza ingiusta<sup>89</sup>.

Finché si tratta dell'eguaglianza dei diritti o delle leggi non ci sono problemi, dato che eguali leggi equivalgono a eguali libertà nella legge<sup>90</sup>.

---

<sup>84</sup> Cfr. Ivi, p. 171: Sartori prende in considerazione le "autonomie locali" ma le definisce più come indipendenze, che vere e proprie autosufficienze.

<sup>85</sup> Ivi, p.178.

<sup>86</sup> Cfr. Bobbio, *Eguaglianza*, p. 8 «un rapporto di eguaglianza è un fine desiderabile nella misura in cui è considerato giusto, ove con 'giusto' s'intenda che tale rapporto ha in qualche modo a che vedere con un ordine da istituire o da restituire [...], cioè con un ideale di armonia delle parti di un tutto, perché, tra l'altro, solo un tutto ordinato si ritiene abbia la possibilità di durare».

<sup>87</sup> Cit. *The Collected Works of A. Lincoln*, Rutgers Univ. Press, 1953, vol. II, pp. 406-407, in DD, p. 214.

<sup>88</sup> Bobbio *Eguaglianza*, cit., p. 8. Si veda anche Norberto Bobbio, *Liberalismo e democrazia*, Simonelli, Milano, 2006, p. 55: «libertà ed eguaglianza sono valori antitetici, nel senso che non si può attuare pienamente l'uno senza limitare fortemente l'altro».

<sup>89</sup> Cfr. Ivi, pp. 10-11. I criteri possono essere vari: «'a ciascuno secondo il merito', 'secondo la capacità', 'secondo il talento', 'secondo lo sforzo', 'secondo il lavoro', 'secondo il risultato', 'secondo il bisogno', 'secondo il rango' e via enumerando».

<sup>90</sup> Cfr. DC, p. 179.

Una difficoltà risiede invece nel caso delle eguali opportunità. Se si intende l'eguale opportunità come eguale accesso, la libertà non viene messa in discussione. In questo caso si intende eguale accesso per eguale merito, nel senso che tutti coloro che dispongono di determinate capacità hanno le medesime opportunità.

Il problema sorge, secondo Sartori, se si intende l'eguale opportunità come eguaglianza dei punti di partenza<sup>91</sup>. Infatti, se la prima concezione si basa sul merito, per la seconda quest'ultimo è motivo di disparità e quindi di diseguaglianza<sup>92</sup>.

Lo si vedrà meglio nei prossimi capitoli, ma se per quanto riguarda l'eguale accesso per merito non occorre affidarsi a nulla se non al diritto, per creare eguali condizioni di partenza è necessario affidarsi a interventi dello Stato che necessariamente limitano, almeno in parte, la libertà. Non solo, secondo Sartori «le politiche egualitarie, gli interventi attesi a promuovere maggiore eguaglianza, sono tutti “discriminanti”: non trattano mai egualmente ma invece disegualmente»<sup>93</sup>. Difatti

allo scopo di mettere individui diseguali [...] nelle stesse condizioni di partenza, può essere necessario favorire i più disagiati o sfavorire i più agiati, cioè introdurre artificialmente, ovvero imperativamente, discriminazioni altrimenti non esistenti, come avviene del resto in certe gare sportive in cui ai concorrenti meno provetti viene assicurato un certo vantaggio nei riguardi dei più provetti. In tal modo una diseguaglianza diventa strumento di eguaglianza per il semplice motivo che corregge una diseguaglianza precedente: la nuova eguaglianza è il risultato del pareggiamento di due diseguaglianze<sup>94</sup>.

È chiaro dunque, che se «corridori lenti e veloci debbono arrivare al traguardo insieme, i veloci debbono venire penalizzati e i lenti avvantaggiati. Non più, allora, eguali opportunità. Al contrario [...] al fine di essere eguagliati in arrivo occorrono in partenza “opportunità diseguali” [...]»<sup>95</sup>.

Il problema dell'“eguaglianza delle partenze” è, secondo Sartori, che sotto all'obiettivo dell'eguale trattamento può nascondersi in realtà l'obiettivo dell'eguale esito<sup>96</sup>. Fare in modo che una serie di individui disponga di eguali partenze significa annullare le specifiche

---

<sup>91</sup> Cfr. Ivi, p. 181. Si veda anche Bobbio, *Eguaglianza*, p. 26: «il principio dell'eguaglianza delle opportunità elevato a principio generale mira a mettere tutti i membri di quella determinata società nella condizione di partecipare alla gara della vita [...] partendo da posizioni eguali».

<sup>92</sup> A differenza di John Rawls, Sartori trascura il fatto che anche il merito individuale sia un prodotto storico-sociale. Sul tema si vedano John Rawls, *Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999, p. 24; e Mauro Boarelli, *Contro l'ideologia del merito*, Laterza, Roma-Bari, 2019.

<sup>93</sup> Ivi, p. 187.

<sup>94</sup> Bobbio, *Eguaglianza*, cit., p. 26.

<sup>95</sup> DC, cit., p. 187.

<sup>96</sup> Cfr. *Ibidem*.

possibilità di un individuo che le possiede, oppure crearne a un individuo che ne è privo. Questo livellamento implica che a nessuno sia reso possibile distinguersi, portando quindi tutti verso un eguale esito.

## 1.2 Definire la democrazia *a contrario*

Finora si è fatta luce intorno ai malintesi che impediscono la comprensione della democrazia reale. Per poter giungere a una buona definizione è utile però analizzare prima di tutto che cosa la democrazia *non* è. Sartori scrive infatti che un «concetto resta indefinito se si mostra illimitato, e cioè quando non ha un “contrario” che lo circoscriva dall’esterno»<sup>97</sup>.

Delimitare la democrazia è quindi il primo passo da compiere anche per capire effettivamente quanta democrazia c’è. Come si è visto all’inizio del capitolo, la quantificazione può avvenire solo dopo che la base della sostantivizzazione è stata gettata. Per Sartori è necessario distinguere tra “democrazia” e “democraticità”.

Il sostantivo induce a chiedere *cosa* è, e *cosa non* è, democrazia. L’aggettivo induce a graduare: democratico in che misura, *di quanto*. Lo sviluppo quantitativo delle scienze sociali ha diffuso l’idea che la domanda «cosa è democrazia?» sia obsoleta e superata dalla domanda «quanta democrazia?». Ma [...] «cosa è» e «di quanto» sono quesiti diversi [...]. Chi non affronta il primo lascia il concetto di «democrazia» senza definizione, [...] siamo pregiudizialmente tenuti a stabilire che cosa democrazia *non* è: qual è il confine o criterio che la divide dai suoi opposti, e ancor più dal suo negativo. Dopodiché va benissimo passare a misurare [...]»<sup>98</sup>.

Quello che Sartori riscontra, però, è che non mancano difficoltà e inesattezze anche quando si ricerca il contrario della democrazia. In questo paragrafo verranno illustrate le forme di regime che nel corso della storia le sono state contrapposte, per capire se siano effettivamente dei contrari.

La contrapposizione ancora oggi più forte è quella fra democrazia e totalitarismo, ma Sartori ritiene sbagliato pensare che il totalitarismo sia, sotto tutti gli aspetti, contrario della democrazia. La contrapposizione può venire spontanea se si pensa al totalitarismo come alla massima estensione e organizzazione del controllo, credendo erroneamente che lo stesso, seppur in forme diverse, non accada anche in democrazia<sup>99</sup>. Infatti

la pressione demografica, la sempre maggiore interdipendenza di tutti gli aspetti della vita economica, il sapere tecnologico e con esso la ricerca di ordinamenti e soluzioni sempre più razionali,

---

<sup>97</sup> DD, cit., p.106.

<sup>98</sup> Sartori, *Logica*, cit., pp. 234-235.

<sup>99</sup> Cfr. DD, p. 107.

tutti questi motivi [...] portano gli Stati contemporanei, *bon gré mal gré*, a occuparsi sempre di tutto o di tutti<sup>100</sup>.

Sartori riconosce che la differenza di questo “potere sul tutto” risiede nelle modalità di esercizio dello stesso, che nel totalitarismo risultano essere di carattere assolutistico e autoritario<sup>101</sup>.

Tuttavia, la democrazia non può dichiararsi estranea nemmeno all’autoritarismo e all’assolutismo.

Per quanto riguarda il primo, è necessario distinguere l’autorità in senso negativo dal senso positivo. In italiano ciò è permesso dalla distinzione fra i termini “autorevole” e “autoritario”, ma in realtà, nel concetto stesso di autorità è compreso un significato apprezzativo<sup>102</sup>. Il termine autorità deriva infatti da *auctoritas*, dal verbo *augeo*, e indica un accrescimento o un aumento. In esso infatti è implicito il senso del valore, di un prestigio riconosciuto. Si tratta di quella che in inglese viene definita *leadership*, virtù che, come vedremo, è necessaria in una società democratica<sup>103</sup>.

Per quanto riguarda l’assolutismo, invece, il caso è particolare. Il termine “assolutismo” descrive infatti quei regimi politici ai quali le democrazie si sono da sempre opposte. L’assolutismo indica generalmente sistemi in cui il potere è concentrato nelle mani di un singolo, come appunto le monarchie assolute o le dittature. Secondo Sartori, però, il fatto che la democrazia si sia sempre contrapposta all’assolutismo non esclude la possibilità che il potere, una volta ottenuto democraticamente, possa degenerare in forme assolutistiche. Infatti, se

la democrazia non è assolutismo non è perché, in ipotesi, non possa diventarlo: piuttosto è perché, resa consapevole di questo pericolo, ha cura di scansarlo. [...] Giova ricordare che la legittimazione democratica limita il potere solo finché contrasta un potere autocratico. Una volta abbattuto l’avversario la sovranità popolare può acquistarne tutti gli attributi: limitatrice del potere in quanto opposta ad altro potere, ridiventa a suo modo un potere illimitato quando venga a mancare il contro-potere che combatteva<sup>104</sup>.

L’errore di indicare come contrari della democrazia concetti che non lo sono risulta nell’incapacità di riuscire a limitare adeguatamente la definizione di democrazia, privando la

---

<sup>100</sup> *Ibidem*.

<sup>101</sup> Cfr. Ivi, p.108.

<sup>102</sup> Cfr. Ivi, p. 109.

<sup>103</sup> La questione verrà affrontata nel capitolo quarto.

<sup>104</sup> Ivi, p. 112.

stessa di caratteristiche che la contraddistinguono o, peggio, facendo in modo che diventi un concetto-contenitore di proprietà che non le appartengono.

L'unica definizione che si contrappone nettamente alla democrazia, e che pertanto può essere considerata come suo effettivo contrario, è il concetto di autocrazia, di potere auto-concessosi. Come spiega Sartori, infatti, se «l'alternativa è “democrazia o autocrazia” l'indicazione semantica è precisa e preziosa, e siamo subito avviati per l'itinerario esplicativo che mette davvero a fuoco i confini che separano recisamente la democrazia da altro»<sup>105</sup>.

La democrazia, quindi, *non* è un regime in cui vige l'autoproclamazione, in cui il potere non sia necessariamente frutto di consenso. La definizione negativa, la «definizione per differenza di democrazia è dunque questa: in democrazia nessuno può scegliersi da sé, nessuno può auto-investirsi del potere di comandare, e quindi, nessuno può avocare a sé il potere senza condizioni né limiti»<sup>106</sup>.

### 1.3 Dimostrare la democrazia

Finora ci si è posti il problema di trovare una definizione della democrazia. Prima di proseguire è necessario porsi due domande: perché non impegnarsi prima di tutto a giustificare la democrazia, visto che è il sistema che si intende proporre? Per quale ragione dovremmo scegliere la democrazia?

Ebbene, secondo Sartori, la democrazia, così come qualsiasi altro sistema politico, non è dimostrabile, se con “dimostrazione” ci si riferisce al senso logico-deduttivo del termine<sup>107</sup>.

Come è emerso precedentemente, alla base della democrazia vi sono delle prescrizioni. Ugualmente, qualsiasi altro ordinamento politico trova il suo fondamento nel *dover essere* in un determinato modo. Ciò che giustifica qualsiasi organizzazione politica è pertanto un paradigma, un ideale, il quale, per la sua stessa natura, non può essere provato né empiricamente, da accertamenti di fatto, né razionalmente, attraverso dimostrazioni logiche<sup>108</sup>.

Empiricamente la democrazia non si dimostra “più vera” di un altro sistema politico. Infatti, in «un senso empirico diciamo vero ciò che è *verificabile*»<sup>109</sup>, ovvero ciò la cui esistenza può essere accertata o meno. Nella storia ci sono diversi esempi di democrazie; allo stesso modo

---

<sup>105</sup> Ivi, p. 119.

<sup>106</sup> Ivi, p. 120.

<sup>107</sup> Cfr. Ivi, p. 121.

<sup>108</sup> Cfr. Ivi, p. 122.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

però sono esistite altrettante realizzazioni di autocrazie. La dimostrabilità empirica della democrazia perciò non dimostra che, stando ai rispettivi criteri, un sistema politico sia più verificabile di un altro.

La democrazia non è nemmeno dimostrabile razionalmente. Essa, così come ogni altro sistema politico, proprio perché si tratta di un ideale «non ha fondamenta razionali»<sup>110</sup>. Sartori indica che il fondamento della democrazia, la «sua regola ultima»<sup>111</sup>, è che il potere è in mano al popolo, e ciò implica che il popolo, o per lo meno la maggioranza, abbia sempre ragione, o meglio, che abbia «il diritto di compiere i propri errori»<sup>112</sup>. Questo è il principio che, se rispettato, rende la democrazia funzionante.

Tale principio però è solo la regola del gioco che si è deciso di adottare<sup>113</sup>. «Evidently this is not a true rule, either empirically or rationally. If we try to verify it empirically, observation will show how often the voice of the people is wrong»<sup>114</sup>. E ancora «along the rationalistic tradition we rarely come across theories of democracy. The rationalistic ideal, from Plato on, has been sophocracy or “noocracy”, the aristocracy of the wise, and not the irrational, unreasonable, and fickle democracy»<sup>115</sup>.

Avvalorare la democrazia è questione molto più semplice, ma più che di dimostrazione risulta più consono parlare di *preferenza*. Nel corso della storia, le democrazie non si sono realizzate in seguito a rigorose analisi razionali, ma semplicemente perché ritenute migliori rispetto ai sistemi che le precedevano<sup>116</sup>. Secondo Sartori

non si arriva a dimostrare [...] che la democrazia è vera e che la democrazia è falsa, oppure che la ragione sta per la democrazia e non per il suo opposto, e nemmeno che un paradigma è assolutamente buono e l'altro assolutamente cattivo; si arriva però ad addurre argomenti in pro e in contro alle alternative etico-politiche tra le quali siamo chiamati a scegliere. Si può cioè arrivare a *convalidare*, e diciamo pure a dimostrare, una preferenza<sup>117</sup>.

---

<sup>110</sup> Ivi, p. 126.

<sup>111</sup> *Ibidem*: «Il fondamento di ogni sistema politico è la regola-base alla quale si ricorre per dirimere le divergenze e disciplinare la vita di rapporto. In tanto c'è società, in quanto si prestabilisca un criterio ultimo e senza appello che ne risolva i conflitti».

<sup>112</sup> Cfr. DR, p. 269.

<sup>113</sup> Cfr. DD, p. 127.

<sup>114</sup> DR, cit., p. 269.

<sup>115</sup> *Ibidem*. Si veda anche nota 25.

<sup>116</sup> Cfr. DD, p. 132- 134. La democrazia risulta essere migliore perché, attraverso la tecnica del confronto, si vede che, rispetto all'autocrazia, «il processo potestativo [è] provvisto di innumerevoli freni e correttivi interni; [di] una serie di dispositivi di sicurezza; [nell'autocrazia] tutto il potere, [...] un potere assoluto e incondizionato, [è affidato] ad una pura incognita». Si veda anche DR, p. 272: la democrazia è migliore perché al suo interno sono garantiti certi livelli di uguaglianza, di sicurezza e di libertà individuali.

<sup>117</sup> DD, cit., p. 132.

## CAPITOLO SECONDO

### *I rischi di una democrazia letterale*

#### 2.1 La democrazia degli antichi

Sebbene il termine “democrazia” sia rimasto invariato dalla prima formulazione antica a oggi, ciò non significa che mantenga anche lo stesso significato.

Come si è visto nel precedente capitolo, la parola “democrazia” nel suo significato letterale non ha più un referente: il termine viene utilizzato per mantenere vivo il significato prescrittivo.

È quindi necessario prestare attenzione all'utilizzo della parola “democrazia”, perché come spiega Sartori, utilizzando la stessa parola per indicare cose diverse «we are easily misled into believing that we are referring to a same or similar thing»<sup>118</sup>, correndo il rischio di trascurare fondamentali cambiamenti di interpretazione avvenuti nel corso della storia.

Per riuscire a comprendere che cosa la democrazia debba essere, può sembrare una tentazione allettante guardare alle sue origini, quasi con la volontà di ritrovarne l'essenza, di scoprire una democrazia incontaminata. Secondo Sartori infatti, «a considerable literature currently recalls the Greek experiment as if it were a lost and somewhat recuperable paradise»<sup>119</sup>.

Ma si tratta di un grave errore.

Per quanto gli ideali classici abbiano assunto per noi – con l'umanesimo prima e con il neoclassicismo poi – un valore esemplare, resta sorprendente che ancora nella età del «senso storico» ci avvenga così spesso di sorvolare su due millenni di acquisizioni storiche, sino al punto di proiettare avanti a noi quasi fosse una finalità avvenire quel che è soltanto una esperienza scontata di un mondo che non è più<sup>120</sup>.

Prendere come riferimento le origini della democrazia senza tenere in considerazione le trasformazioni che ha subito nel corso della storia è un approccio ingenuo. Difatti, se oggi si continua a parlare di democrazia è solamente perché si è venuto operando un netto distacco dalla democrazia letterale<sup>121</sup>.

Esistono profonde differenze che dimostrano chiaramente quanto la democrazia dei moderni abbia ben poco a che spartire con quella degli antichi. La democrazia antica era

---

<sup>118</sup> DR, cit., p. 278.

<sup>119</sup> Ivi, p. 279.

<sup>120</sup> DD, cit., p. 155.

<sup>121</sup> Cfr. DC, p. 153.

partecipativa, mentre la democrazia moderna si basa sulla rappresentanza. Si parla quindi della differenza che sussiste tra la democrazia diretta e la democrazia indiretta. Come spiega Norberto Bobbio, se

noi parliamo di democrazia la prima immagine che ci viene alla mente è la giornata delle elezioni, lunghe file di cittadini che aspettano il loro turno per gettare la scheda nell'urna. [...] Un seggio elettorale e l'uomo qualunque, o il primo cittadino, che esercitano il proprio diritto o compiono il proprio dovere di eleggere chi dovrà rappresentarli. [...] Per gli antichi l'immagine della democrazia era completamente diversa: parlando di democrazia essi pensavano a una piazza oppure a un'assemblea in cui i cittadini erano chiamati a prendere essi stessi le decisioni che li riguardavano<sup>122</sup>.

Se ci si lascia trasportare da una ingenua nostalgia è chiaro che a «prima vista la partecipazione può sembrare più soddisfacente, e [...] più sicura che non la rappresentanza, dal che si può ricavare che la democrazia diretta sia più autentica e migliore di quella indiretta»<sup>123</sup>.

Attraverso il controllo diretto del potere il popolo è protagonista attivo del processo decisionale. Pertanto, se si isola l'attività politica in un universo a sé stante, questo sistema può risultare senz'altro più democratico di uno in cui il compito del cittadino è filtrato dalla rappresentanza, di un sistema in cui il popolo non esercita il potere ma lo limita e lo controlla<sup>124</sup>.

Tuttavia, ciò che accadeva nelle antiche *poleis* era possibile grazie a due principali condizioni: «non solo le dimensioni della città antica erano piccolissime, ma i cittadini vivevano in simbiosi con la loro città, una città nella quale erano avvinti da un comune destino di vita e di morte»<sup>125</sup>.

Un primo aspetto da tenere in considerazione è che la democrazia antica nasceva in un microcosmo, in una contenuta comunità economica e culturale<sup>126</sup>.

Sartori indica infatti erronea la scelta di definire le *poleis* come “città-Stato”, affermando che è più corretto definirle “città-comunità”: parlare di Stato significa sottintendere ciò che con la parola indichiamo oggi, ovvero un «complesso e vastissimo insieme di strutture di comando, di amministrazione e di legislazione sostenuto da una varietà di apparati»<sup>127</sup>. Nelle città greche

---

<sup>122</sup> Bobbio, *Teoria generale della politica*, cit., pp. 323-324.

<sup>123</sup> DC, cit., p. 141.

<sup>124</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>125</sup> *Ibid.*

<sup>126</sup> Cfr. Stefano Petrucciani, *Democrazia*, Einaudi, Torino, 2014, p. 7: «la nascita della democrazia antica [...] presuppone infatti la diffusione di un nuovo tipo di insediamento residenziale, la città, la *polis* [...], la peculiarità della forma-città sta nel fatto che anche i coltivatori stabiliscono in essa il loro luogo di residenza [...]. Gli abitanti delle città si riconoscono in una comunità di stirpe e di culto (il tempio ne è il punto di riferimento)».

<sup>127</sup> DC, cit., pp. 142-143: Sartori spiega che la parola “Stato” per come la intendiamo noi oggi, viene alla luce solo nel XIX secolo.

invece, il vivere politico era caratterizzato da un'assenza di verticalità: non vi era separazione tra titolarità ed esercizio del potere essendo la gestione della *polis* riassorbita in tutto e per tutto nelle mani di quello che era considerato essere il popolo<sup>128</sup>.

Fu proprio l'amministrazione progettata per realtà di piccole dimensioni che non permise alla democrazia di espandersi: la concentrazione delle comunità comportò che «la *polis* democratica fiorì, ma alla stessa stregua però, perché incapace di ingrandirsi, perché condannata allo spazio che la istituiva e la rendeva possibile. Insomma, senza Stato comporta *senza estensione*»<sup>129</sup>.

La dimensione della comunità greca era innanzitutto imposta da una questione di protezione: la città era circondata da cinta murarie per impedire attacchi esterni<sup>130</sup>. La dimensione contenuta era poi dovuta a una questione di organizzazione interna: la necessità di dover partecipare direttamente e attivamente alla democrazia non avrebbe mai consentito un ampliamento.

È chiaro infatti che in una realtà di piccole dimensioni la partecipazione attiva è sicuramente di più facile riuscita rispetto a un'organizzazione più ampia. Come spiega Sartori, infatti, la

partecipazione sta in ragione della prossimità e dei piccoli numeri. Più aumentano le distanze, altrettanto diminuisce la partecipazione: poiché questa non può essere *presunta*, richiede una presenza effettiva. E dunque la partecipazione è possibile solo [...] nell'ambito di limitatissime estensioni territoriali, tra presenti. Non ci può essere partecipazione a distanza, tra assenti<sup>131</sup>.

Se la democrazia ateniese fallì fu quindi per l'incapacità di estendere i propri caratteri fondamentali oltre la *polis*. La *polis* era una realtà basata sull'autonomia e sull'autosufficienza della gestione politica, ed è proprio per questo che non fu possibile dare vita a una più estesa realtà, a un sistema sufficientemente stabile e duraturo.

La limitazione del numero non era condizione imposta alla comunità solamente per una questione di estensione territoriale: il popolo stesso era di dimensioni contenute, perché non tutti i membri della comunità erano considerati cittadini, facenti parte del *demos*.

Il *demos* greco era composto solamente da coloro che avevano la possibilità di dedicarsi completamente, come primaria occupazione, alla partecipazione richiesta dalla democrazia diretta. Secondo Sartori quindi «we must not take the notion of direct democracy (and of self-

---

<sup>128</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> Cfr. Petrucciani, *Democrazia*, p. 14.

<sup>131</sup> DD, cit., pp. 162-163. Si veda Rousseau, *Il contratto sociale*, III, 4, p. 93.

government) too literally and assume that in the ancient city the rulers and the ruled were identical»<sup>132</sup>. Erano infatti considerati cittadini solamente i maschi adulti, con la conseguente esclusione di donne, minori, stranieri e schiavi<sup>133</sup>.

Se si può affermare che nella democrazia antica il potere si trovava nelle mani del popolo, si deve tenere presente che in realtà quel popolo era una minoranza.

Riprendendo Aristotele, Sartori osserva che «le cariche pubbliche erano attribuite, di regola, per sorteggio e in rapidissima rotazione. Il che dispiegava un vivere politico senza politici»<sup>134</sup>. Può sembrare che questa rotazione facesse da garante alla democrazia diretta. In realtà, l'elezione e il sorteggio dimostrano che anche la democrazia antica si avvaleva della rappresentanza<sup>135</sup>.

Sebbene l'*ekklesia* fosse aperta a tutto il *demos*, grazie alle maggiori disponibilità economiche e culturali, essa era frequentata per lo più da quei cittadini che non erano costretti a lavorare per vivere, e quindi in grado di abbandonare la propria occupazione appoggiandosi sul lavoro degli schiavi.

L'autogoverno della democrazia ateniese comportava che il cittadino si dedicasse completamente alla vita politica. Di conseguenza si veniva a creare «un profondo squilibrio tra le varie funzioni della vita associata. Il cittadino era tale a tempo pieno. Ne risultava una ipertrofia della politica in corrispondenza a una atrofia dell'economia. Il “cittadino totale” produceva una società malformata»<sup>136</sup> e impoverita.

A questo punto risulta chiaro che sperare in una nuova democrazia letterale significa avere nostalgia di qualcosa che, se si facesse tesoro della storia, non si vorrebbe mai che si realizzasse.

---

<sup>132</sup> DR, cit., p. 280.

<sup>133</sup> Cfr. Petrucciani, *Democrazia*, p. 13.

<sup>134</sup> DC, cit., p. 143.

<sup>135</sup> A questo proposito si veda Bernard Manin, *The Principles of Representative Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, cit., pp. 8-24: «Representative government gives no institutional role to the assembled people. That is what most obviously distinguishes it from the democracy of the ancient city-states. However, an analysis of the Athenian regime, the best-known example of classical democracy, shows that a further feature (one less often commented on) also separates representative democracy from so-called direct democracy. In the Athenian democracy, many important powers were not in the hands of the assembled people. Certain functions were performed by elected magistrates. But what is particularly remarkable is that most of the tasks not done by the Assembly were entrusted to citizens selected by a drawing of lots. [In ancient] democracy we usually imagine that [...] all important political powers were exercised by the assembled people. Closer examination of the institutional system used in ancient Athens shows this image to be false». Yves Sintomer, in *Il potere al popolo*, Dedalo, Bari, 2019, p. 50, sottolinea come anche nell'antica Atene, per ricoprire alcune cariche, fosse richiesto di «disporre di conoscenze specifiche». Per questo motivo, in alcuni casi l'elezione era preferita al sorteggio, anche se considerata meno democratica.

<sup>136</sup> Ivi, p. 145.

La preferenza per una democrazia diretta è quindi frutto di ingenuità: significa ignorare completamente i sacrifici della libertà che la renderebbero possibile, come l'intero assoggettamento del cittadino alla vita politica e il presupposto del suo sostentamento basato sul lavoro della schiavitù.

La principale differenza che sussiste tra noi e gli antichi, e che impedisce l'applicazione della democrazia nel suo senso originario, è quindi la diversissima concezione della libertà.

Sartori si rifà all'introduzione del tema da parte di Benjamin Constant e spiega come nel «vivere politico i greci non vedevano una parte o un aspetto della vita: ne vedevano la pienezza e l'essenza. L'uomo non-politico era per i greci un [...] essere incompleto [...] la cui insufficienza stava, appunto, nella sua debolezza di *polis*»<sup>137</sup>. Secondo Constant,

noi non possiamo più godere della libertà degli antichi, che era fatta della partecipazione attiva e costante al potere collettivo. La libertà che ci è propria, deve esser fatta del godimento pacifico dell'indipendenza privata. [Nell'antichità la] volontà di ciascuno aveva una reale influenza: l'esercizio di tale volontà era un piacere vivo e ripetuto. Di conseguenza, gli antichi erano disposti a fare molti sacrifici per conservare i loro diritti politici e la parte che avevano nell'amministrazione dello Stato. Ciascuno, sentendo con orgoglio tutto il valore del suo suffragio, trovava in tale coscienza della propria personale importanza un ampio risarcimento. Quel risarcimento per noi oggi non esiste più. Perso nella moltitudine, l'individuo non avverte quasi mai l'influenza che esercita. [...] Ne segue che noi dobbiamo essere ben più attaccati degli antichi alla nostra indipendenza individuale; difatti gli antichi, quando sacrificavano tale indipendenza ai diritti politici, sacrificavano il meno per ottenere il più; mentre noi, a fare il medesimo sacrificio, daremmo il più per ottenere il meno<sup>138</sup>.

Nel mondo classico, il valore di un uomo era strettamente legato alla città e alla vita politica. Non vi era alcun riferimento a quella forma di libertà che oggi consideriamo imprescindibile, la libertà *individuale*, intesa come libertà nel rispetto dell'individuo-persona<sup>139</sup>. La democrazia antica era quindi un sistema collettivo in cui l'individuo veniva riassunto<sup>140</sup>.

È chiaro come tutto ciò si opponga nettamente a quanto occorre nelle democrazie moderne. Oggi la democrazia è tale proprio perché «è chiamata a fungere da garanzia e da presidio di una libertà dell'individuo-persona che non intende per nulla risolversi, come diceva Constant, nella “soggezione dell'individuo al potere dell'insieme”»<sup>141</sup>.

---

<sup>137</sup> Ivi, p. 147.

<sup>138</sup> Benjamin Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Einaudi editore, Torino, 2005, cit., pp. 15-16.

<sup>139</sup> Cfr. DR, p. 285. Si tratta di una concezione della libertà di origine successiva, effetto del Cristianesimo, del Rinascimento e del Giusnaturalismo.

<sup>140</sup> Cfr. DD, p. 169.

<sup>141</sup> Ivi, p. 170.

Secondo Sartori, «per capire l'idea greca di democrazia dobbiamo cancellare dalla nostra mente tutto ciò che vi è stato aggiunto dopo»<sup>142</sup>.

Se si guarda all'origine della democrazia è necessario farlo con il dovuto distacco fornitoci dal processo storico, evitando di assimilare l'inassimilabile. Se ci si rende conto dei progressi compiuti nel campo dei diritti della libertà individuale, la democrazia originale non può che risultare inapplicabile e addirittura antidemocratica per i valori attuali.

Che la democrazia non sia più diretta ma rappresentativa può sembrare una perdita, ma si tratta di un sacrificio necessario che concede una maggiore libertà<sup>143</sup>. Oggi nessuno più accetterebbe di vivere in una società in cui il valore dell'individuo non è riconosciuto, in cui la schiavitù è cosa naturale: per noi «uccidere è male; male perché la vita di ogni uomo conta, vale, è sacra»<sup>144</sup>.

Sartori spiega come il termine “democrazia” sia stato recuperato dopo un lungo periodo in cui fu considerato inadeguato. Successivamente al fallimento della democrazia antica infatti, si è preferito parlare di “Repubblica” fino al XIX secolo: si preferiva quindi indicare l'interesse generale riferendosi alla “cosa di tutti” piuttosto che parlare di “potere popolare”<sup>145</sup>. Il termine venne recuperato solo nel momento in cui ne fu evidenziato il significato liberale.

Si potrà continuare a pensare – se così ci piace – che i moderni, per realizzare la democrazia in grande, si sono dovuti contentare di meno democrazia. Ma [...] se i moderni pretendono meno dalla democrazia letterale – e cioè dal potere popolare – essi pretendono infinitamente di più dalla *liberal-democrazia*, [...] la democrazia moderna [...] è istituita dal superamento liberale della democrazia letterale [...]<sup>146</sup>.

Sebbene Sartori riconosca che fra democrazia antica e moderna una certa «continuità ci sia»<sup>147</sup>, egli ritiene necessario enfatizzare soprattutto la frattura esistente tra le due. Si utilizza la stessa parola non per indicare la comunanza, bensì la differenza tra le due.

Nei processi potestativi dei regimi liberal-democratici lo stretto elemento «democrazia» – come tale – è solo il più vistoso, il più appariscente: ma di per sé non è certo il più importante. Non è il «potere popolare», comunque inteso e sviluppato, che fa funzionare a dovere i meccanismi di un regime libero, ma tutta una serie di apporti e di elementi senza i quali il principio democratico

---

<sup>142</sup> *Ibidem*.

<sup>143</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>144</sup> DC, p. 149.

<sup>145</sup> Cfr. Ivi, p. 151.

<sup>146</sup> Ivi, pp. 146-153.

<sup>147</sup> DD, cit., p. 171.

non apporterebbe a nessun risultato democratico, se per questo si intende un regime di libertà grazie al quale il potere popolare esercita davvero il suo potere<sup>148</sup>.

Sartori spiega che sebbene la deontologia della democrazia faccia puntare l'attenzione sulla sovranità popolare «nessuno di noi pensa fino in fondo che la democrazia sia tutta qui [...]. Altrimenti dovremmo accettare per democratico qualsiasi regime al quale il popolo mostra di consentire»<sup>149</sup>.

La tendenza è quella di dare maggiore prevalenza al termine “democrazia” rispetto al termine “liberale”, quando in realtà l'importanza è invertita: il fatto che la nostra democrazia sia una democrazia liberale passa troppe volte sottinteso<sup>150</sup>.

È quindi necessario guardarsi dall'errore di effettuare una cattiva comparazione, che consiste nel concentrarsi esclusivamente sull'etimologia, senza guardare al significato che la storia ha attribuito alla parola<sup>151</sup>. È fuorviante «restare abbacinati dal vocabolo. [...] Non è la brevità delle formule semplicistiche che le rende erranee: è il fatto che dietro a quella laconicità non c'è niente, c'è il vuoto. E, nel nostro caso, c'è la cancellazione di duemila e cinquecento anni di prove ed errori, di innovazioni e di conservazioni e di aggiunzioni»<sup>152</sup>.

Pertanto, per lo Stato moderno non vi è alternativa: «chi richiede [...] la formula della democrazia diretta opera una scelta in un vuoto storico, optando per un'alternativa fittizia e inesistente»<sup>153</sup>.

## 2.2 Il perfezionismo democratico

Riferirsi esclusivamente alla democrazia in senso letterale può portare a un'ulteriore problematica conseguenza per la democrazia, il perfezionismo democratico.

Sartori spiega come il perfezionismo e il cattivo realismo siano i limiti della «deontologia male intesa»<sup>154</sup>.

I due estremi si rinforzano l'un l'altro: il cattivo realismo alimenta, in reazione, il perfezionismo e, viceversa, il perfezionismo attizza la polemica realistica. Il problema diventa di fermare la

---

<sup>148</sup> Ivi, pp. 176-177.

<sup>149</sup> *Ibidem*.

<sup>150</sup> Cfr. Ivi, p. 178.

<sup>151</sup> Cfr. Ivi, p. 179-180.

<sup>152</sup> *Ibidem*.

<sup>153</sup> *Ibid.*

<sup>154</sup> Cfr. DC, p. 44.

distinzione fra ideali bene intesi e ideali male intesi, e quindi, tra ideali bene impiegati e ideali male impiegati: dove “perfezionismo” sta per il modo sbagliato di intenderli e di impiegarli<sup>155</sup>.

Nel precedente capitolo si è sottolineata l'importanza della distinzione tra la democrazia prescrittiva e la democrazia descrittiva. Si è visto come le prescrizioni servano al *dover essere* della democrazia, all'ideale.

Ebbene, il perfezionismo democratico consiste nel perdere di vista ciò che distingue l'ideale dal reale. Il perfezionista «frintende la natura degli ideali, [...] non considera il dislivello tra ideale e reale come un dislivello costitutivo. Il perfezionismo risolve tutto nella massimizzazione dell'ideale»<sup>156</sup>.

Sartori spiega come sia la logica stessa della deontologia a sviare da una corretta interpretazione dell'ideale «poiché è massimizzando l'ideale che più e meglio ci riesce di premere sul reale»<sup>157</sup>. La democrazia infatti è tale perché è fondata su una spinta di valore, e se la si vuole giustificare, è necessario premere sull'ideale, enfatizzando l'istanza che ne è implicita.

È nella natura dell'ideale quindi proporsi in maniera radicale, senza mezzi termini: il problema consiste nell'ignorare il divario che lo contrappone al reale, in altre parole, nell'aver prospettive distorte che fomentano un'aspettativa irrealistica che non si traduce poi in qualcosa di reale.

Sartori spiega che proprio per tale prospettiva estrema, molti democratici, che «i concetti di uguaglianza, sovranità popolare e autogoverno siano delle direttrici deontologiche, degli ideali prescrittivi, [...] non sono disposti a concederli, soprattutto perché non ci hanno mai pensato»<sup>158</sup>.

Sebbene quindi la tendenza a massimizzare l'ideale crei una deontologia più forte, essa porta con sé il rischio di provocare la nascita di un «utopismo democratico»<sup>159</sup> consistente nella «pretesa di realizzare alla lettera una deontologia, di forzare letteralmente un ideale nel *factum*»<sup>160</sup>.

Ma cercare di rendere reale l'ideale è l'errore di chi non ha compreso la natura e la funzione dell'ideale. Secondo Sartori infatti, «la *forma mentis* utopica sottintende, all'origine, un

---

<sup>155</sup> *Ibidem*.

<sup>156</sup> Ivi, p. 46.

<sup>157</sup> DD, cit., pp. 47-48.

<sup>158</sup> *Ibidem*.

<sup>159</sup> Ivi, p. 48.

<sup>160</sup> *Ibidem*.

fondamentale equivoco sulla natura del discorso deontologico e sulla ragion d'essere del dislivello tra ideali e realtà»<sup>161</sup>.

La funzione degli ideali, spiega Sartori, è quella di fornire una possibilità di reazione, di rispondere a una insoddisfazione causata dalla realtà: ma «un ideale può essere definito come uno stato di cose desiderabile che non coincide *mai* con uno stato di cose esistenti»<sup>162</sup>. Proprio perché *ideale*, esso non è destinato a realizzarsi.

Un dover essere non è fatto per fare le veci dell'essere; è fatto per esserne il contrappeso [...]. Il dover essere è una dismisura, un eccesso, un'esagerazione [...]. Ne viene che il dover-essere è calibrato in funzione delle resistenze che è destinato a incontrare, segue cioè la regola per la quale bisogna chiedere di più per ottenere quel meno che davvero importa. E dunque gli ideali deontologici non sono concepiti per essere commutati in realtà. Starei per dire che sono fatti, piuttosto, *per non riuscire*. L'ufficio della pressione deontologica è un ufficio controbilanciante [...] La riprova del fatto che gli «ideali» sono irreali, e che sono fatti per restare tali, è che se per assurdo ci riuscisse di convertire quelle «irrealtà» ideali in realtà, assai probabilmente non le vorremmo<sup>163</sup>.

Da sempre, chi maneggia gli ideali è il filosofo. Secondo Sartori, i problemi sono iniziati nel momento in cui si è verificata una rottura nella tradizione contemplativa della filosofia, nel momento in cui si sono voluti far entrare in contatto gli ideali della filosofia con la realtà<sup>164</sup>.

L'artefice di questo cambio di rotta è Karl Marx, che immette la filosofia hegeliana nella storia. Secondo Marx se «il razionale è reale» spetta al filosofo rivoluzionario fare in modo che il reale diventi razionale<sup>165</sup>.

---

<sup>161</sup> Ivi, p. 55.

<sup>162</sup> *Ibidem*.

<sup>163</sup> *Ibid.* «Torniamo all'esempio della eguaglianza, che è tipicamente una di quelle idealità che riscaldano i nostri cuori finché sono tenute a distanza, sul filo dell'orizzonte. Non è forse vero che più la guardiamo da vicino, più ci si avvede che essa elimina certe ingiustizie per crearne delle altre, e che una egualità "letterale" sarebbe tanto ingiusta quanto quella disuguaglianza "naturale" che combatte?»

<sup>164</sup> Per una riflessione sui rapporti tra filosofia e politica si veda Bobbio, *Teoria*, pp. 7-8: «Quando per filosofia politica s'intende la teoria dell'ottima repubblica, il rapporto con la scienza politica è di netta opposizione. Mentre la scienza politica ha una funzione essenzialmente descrittiva o esplicativa, la filosofia come teoria dell'ottima repubblica ha una funzione essenzialmente prescrittiva: l'oggetto della prima è la politica quale è (la «verità effettuale»), l'oggetto della seconda, la politica quale dovrebbe essere. In altri termini, si tratta di due modi diversi di considerare il problema politico, di due punti di vista rispettivamente autonomi, o se si vuole di due strade che non sono destinate ad incontrarsi. La proiezione verso il futuro della filosofia come teoria dell'ottima repubblica è l'utopia; la stessa proiezione verso il futuro della scienza politica assume l'aspetto del "futuribile". [Lo] stato utopico è desiderabile ma potrebbe anche non realizzarsi; lo stato futuro potrebbe anche non essere desiderabile ma è quello che deve necessariamente realizzarsi se la previsione è scientificamente esatta. Nel passaggio dall'atteggiamento filosofico a quello scientifico, l'utopia si risolve in futurologia».

<sup>165</sup> Cfr. DC, p. 46.

Con Marx, «la città ideale diventa una “città realizzabile” e da realizzare. Così da qui nasce il perfezionismo che caratterizza il nostro secolo. Prima il perfezionismo era soltanto [...] contemplativo; ora diventa *attivismo perfezionistico* che entra in politica e fa politica»<sup>166</sup>.

L’utopia «assume un portato intrinsecamente contraddittorio: di immaginare una realtà ineffettuale *a fini di effettuazione*»<sup>167</sup>.

A questo proposito si vede come ancora una volta emerge una difficoltà risultante da un cattivo utilizzo del linguaggio. Sartori spiega come si sia persa ogni possibilità di individuare l’impossibile quando si è confuso il significato della parola “utopia”.

“Utopia” significa “non luogo”, indica non solo l’inesistente, ma anche e soprattutto l’impossibile. Fu Karl Mannheim che secondo Sartori annebbiò del tutto la parola, facendone un sinonimo di ideologia<sup>168</sup>. Per Sartori, il risultato di queste «manipolazioni definitorie è di “disutopizzare l’utopia”, di rendere incapaci di distinguere il possibile dall’impossibile. In questo modo «la città ideale non è più un parametro, un termine di confronto: diventa un paradiso da realizzare in terra»<sup>169</sup>.

Ma uccisa la parola – utopia per dire impossibilità – le impossibilità rimangono. Ce ne siamo accorti quando la promessa del paradiso comunista è subitaneamente franata rivelando una truffa, e rivelando che l’«uomo nuovo» sul quale puntava non è mai nato. Ma ce ne potevamo accorgere da tempo. Non occorre – per stabilire che il comunismo era un non-possibile (una utopia in senso proprio) – decine di milioni di morti e mezzo secolo e passa di inaudite sofferenze e crudeltà. È importante stabilirlo a futura memoria<sup>170</sup>.

Secondo Sartori è possibile sapere *ex ante* se qualcosa è possibile o impossibile, anche nella pratica. Si tratta della «contraddittorietà di azioni contrarie»<sup>171</sup>, l’impossibilità di «ottenere più di due cose che richiedono azioni contrarie. Più ubriachezza e più vino sono un’impossibilità. È dunque falso che l’utopico, il non-realizzabile, non sia determinabile *ex ante*»<sup>172</sup>.

---

<sup>166</sup> Ivi, p. 47. L’antimarxismo di Sartori riflette un’epoca, quella della guerra fredda, in cui la definizione stessa di democrazia era oggetto di una contesa significativa. Si veda a proposito David Held, *Models of democracy*.

<sup>167</sup> *Ibidem*.

<sup>168</sup> Si veda Sartori, *Democrazia in trenta lezioni*, cit., p. 15: «Oggi l’utopia non è più una finzione mentale senza luogo né tempo, non è più inattuabile. Invece si dice che “le utopie sono spesso verità premature [...]”, che il progresso è realizzazione di utopie, che le utopie di oggi sono le realtà di domani». Sartori cita Karl Mannheim, *Ideologia e utopia*, il Mulino, 1956.

<sup>169</sup> DC, cit., p. 48.

<sup>170</sup> Ivi, p. 48-49.

<sup>171</sup> *Ibidem*.

<sup>172</sup> *Ibid.*

Sartori propone di considerare come utopia l'autogoverno letterale del comunismo realizzato di Marx<sup>173</sup>.

Come si è visto in precedenza parlando della democrazia antica, se si parla di autogoverno bisogna tenere in considerazione anche gli aspetti dell'intensità e dell'estensione.

Sartori afferma che la regola numero uno è che l'«intensità di un autogoverno sta in relazione inversa alla estensione alla quale si applica»<sup>174</sup>. L'intensità dell'autogoverno della polis in cui, come si è visto, le piccole dimensioni e la concentrazione del *demos* consentivano ai cittadini di autogovernarsi per rotazione, non è possibile per le dimensioni di uno Stato, composto da milioni di persone<sup>175</sup>.

Sartori evidenzia poi una seconda regola: l'«intensità di un autogoverno sta in relazione inversa alla durata alla quale si applica»<sup>176</sup>. L'intensità massima di autogoverno quindi può essere condizione tipica dei momenti di guerra o di rivoluzione, ma non è destinata a durare nel tempo.

Marx ricavò dall'esperienza della Comune di Parigi del 1871 il modello per il governo del popolo da parte del popolo da lui vagheggiato. In tal modo Marx esternizzava un attimo (la Comune di Parigi durò esattamente due mesi e dieci giorni) e bellamente ignorava il problema della durata. [...] Aggiungi che Parigi non è la Francia, e dunque che la città ideale viola anche la prima regola, anche il rapporto inverso tra intensità ed estensione<sup>177</sup>.

---

<sup>173</sup> Cfr. *Ibid.* Si veda Bobbio, *Teoria*, p. 56. «La dottrina di Marx appartiene senz'ombra di dubbio al genere delle dottrine realistiche. Se mai c'è in Marx un momento utopico, per dirla con Hegel "un al di là che sa Dio dove dovrebbe essere", non è da cercarsi nell'ottimo stato, nello stato giunto alla sua massima perfezione (come avviene di solito negli scrittori utopistici), ma nella negazione, nella fine, nell'estinzione, nella scomparsa dello stato. Un'idea, questa, che è parte di una filosofia della storia, dominante nel secolo scorso, secondo cui il corso storico procede dallo stato verso il non-stato, quasi che l'esaltazione dello stato, giunta alla sua massima espressione nella filosofia di Hegel, avesse generato per contraccolpo un modo opposto di pensare». A proposito si tenga presente anche Bobbio, *Scritti su Marx*, Donzelli, Roma, 2014.

<sup>174</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>175</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>176</sup> *Ibid.*

<sup>177</sup> *Ivi*, p. 52.

Attraverso queste regole, si capisce che l'impossibile autogoverno proposto da Marx sarebbe stato dimostrabile a priori<sup>178</sup>. L'errore è stato quello di non considerare l'ideale della città come, appunto, un ideale<sup>179</sup>.

Come si è visto, l'ideale svolge un'importante funzione di contrasto alla realtà, ma come spiega Sartori, «l'ufficio avversativo degli ideali è diversissimo dal loro ufficio costruttivo. La *pars destruens* non è la *pars costruens*. Mettiamola così: l'ideale come forza d'urto, in assalto è destinato a *non riuscire*»<sup>180</sup>. L'ideale può quindi essere realizzato solo in parte, solamente se passa attraverso il filtro del reale, se «si trasforma da ideale avversativo a ideale capace di applicazione»<sup>181</sup>.

L'ideale quindi non esaurisce la sua funzione nell'aspetto negante: l'ideale ha una funzione anche all'interno della democrazia, non più come forza contrastante ma come ideale critico.

Anche all'interno della democrazia «il dover-essere è pur sempre chiamato a controbilanciare l'essere. Difatti l'ideale resta un parametro atteso a commisurare e a sospingere il reale “verso il meglio”. La differenza è che ora ci occorre una *critica costruttiva*»<sup>182</sup>.

Ebbene, all'interno della democrazia, non è più necessario che l'ideale venga massimizzato, poiché appunto, in un contesto costruttivo l'estremizzazione è destinata a fallire. L'ideale quindi non deve più essere nettamente contrapposto al reale ma interagire con esso<sup>183</sup>.

---

<sup>178</sup> Si veda DC, P. 201. Sartori distingue Marx dal marxismo in quanto il secondo non è risultato nella realizzazione del primo: «Oggi i partiti che si dicono socialdemocratici sono i partiti socialisti che hanno ripudiato, sia in dottrina che in retorica, il marxismo [...]». È evidente qui l'anti-comunismo di Sartori. Esso viene evidenziato in *Giovanni Sartori e la politica degli analfabeti*, in «Libertà e giustizia», 05/04/18, di Gianfranco Pasquino <<http://www.libertaejustizia.it/2018/04/05/giovanni-sartori-e-la-politica-degli-analfabeti/>>: «Ai comunisti rimproverava, nella sua veste non soltanto di politologo, ma di liberale, l'uso della teoria marxista, per quanto ridefinita da Gramsci, inadeguata alla comprensione di tematiche come la Costituzione e lo Stato. Soprattutto, però, la critica [...] riguardava in particolare il cattivo uso dei concetti e la manipolazione talvolta persino inconsapevole che ne facevano gli intellettuali [...]». Altro testo dedicato a Marx è Giovanni Sartori, *Da Hegel a Marx: la dissoluzione della filosofia hegeliana*, Università degli Studi di Firenze, Firenze, 1951.

<sup>179</sup> Si veda DC, cit., pp. 55-57. «Prendiamo il principio “tutto il potere al popolo” [...]. A fini rivoluzionari, per abbattere una dittatura, va bene così. Ma dopo, a dittatura abbattuta, sappiamo che quel principio pone in essere soltanto una titolarità, e che il problema del potere è problema di esercizio. [...] Affinché il popolo «abbia potere» (sul serio) la condizione irrinunciabile è che il popolo impedisca qualsiasi potere illimitato. [Questo] vuol dire che il principio “tutto il potere al popolo” si deve man mano trasformare nel principio “tutto il potere a nessuno”. [...] Se questo grido di battaglia non viene riconvertito nel principio che *nessuno* deve avere *tutto* il potere, allora distruggiamo un potere assoluto per ricrearne un altro».

<sup>180</sup> Ivi, p. 54.

<sup>181</sup> *Ibidem*.

<sup>182</sup> *Ibid.*

<sup>183</sup> Cfr. Ivi, p. 55.

Se questa interazione non avviene il rischio in cui corre l'ideale è quello di «operare *contro* la democrazia [...] incappando e inciampando in effetti invertiti, contrari agli effetti desiderati»<sup>184</sup>.

---

<sup>184</sup> *Ibid.*

## CAPITOLO TERZO

### *La reazione realistica*

#### 3.1 Il rifiuto dell'ideale

Finora si sono chiariti quali sono i fraintendimenti dovuti a un'interpretazione eccessivamente letterale della democrazia. Si tratta di valutazioni che comportano l'esaltazione dell'ideale e che fanno sì che la democrazia si trasformi invece in utopia.

Si è precedentemente accennato al fatto che il perfezionismo democratico rappresenta solo uno degli estremi di una deontologia mal interpretata; la controparte consiste in un eccesso di prospettiva realistica.

Così come lo è la prescrizione, anche la descrizione è un elemento fondamentale al corretto funzionamento della democrazia. Se l'ideale funge da contropinta rispetto a ciò che delude della realtà, il realismo serve a tornare coi piedi per terra, a inquadrare le possibilità e le modalità per riuscire a mettere in pratica ciò che nelle idee è contenuto solamente in astratto. La dimensione descrittiva, realistica, serve quindi a bilanciare le aspirazioni ideali, ad ancorarle a un terreno applicativo. Se la prescrizione serve a capire che cosa la democrazia dovrebbe essere, la descrizione indica che cosa può effettivamente realizzarsi.

Il peccato di eccedere quindi non spetta solo all'ideale. Ma se da una parte l'interpretazione perfezionistica ha fatto dell'ideale democratico un obiettivo impossibile da raggiungere, l'erronea interpretazione del realismo ha avuto come conseguenza il suo allontanamento dalla democrazia.

Sebbene infatti il realismo sia una componente fondamentale alla buona riuscita della democrazia, resta il fatto «che a tutt'oggi e da gran tempo realisti e democratici si fanno la guerra schierati su opposte sponde: i primi irridendo all' "idealismo democratico", e i secondi dichiarando "antidemocratiche" le tesi della cosiddetta scuola realistica»<sup>185</sup>. Ma questa contrapposizione, spiega Sartori, deriva in realtà da un malinteso, da una cattiva interpretazione del realismo.

L'errore consiste nell'interpretare il realismo come fosse una posizione politica, così come si intendono la democrazia, il liberalismo oppure il socialismo<sup>186</sup>. Ma il realismo, come lo è l'idealismo, è componente necessaria alla riuscita di ogni sistema politico, «ne è il

---

<sup>185</sup> Ivi, p. 35.

<sup>186</sup> Cfr. *Ibidem*.

presupposto informativo: qualsiasi proposizione descrittiva – se esatta – è difatti una proposizione “realistica”»<sup>187</sup>.

Il realismo guarda all'applicazione della democrazia, come si venga a formare e a stabilizzare nella realtà e pertanto la sua funzione è quella di controbilanciare la spinta ideale. Ma se descrizione e prescrizione occupino poli opposti, questo non significa che le due dimensioni per controbilanciarsi debbano restare fra loro nettamente separate.

Un eccesso di prescrizione senza un ancoraggio al reale porta verso un approccio perfezionistico che spinge la democrazia verso il fallimento. Allo stesso modo non è possibile che la descrizione possa essere strumento utile alla democrazia, se non sussiste un presupposto valoriale.

Sartori spiega come una politica che si serva solo della descrizione non può realizzarsi.

Per comprendere questo punto occorre precisare che parlare di “politica realistica” non significa parlare di “politica pura”<sup>188</sup>. Se si considera la politica realistica come una politica amorale significa che si sta parlando di «un frainteso realismo»<sup>189</sup>. Tale fraintendimento deriva, secondo Sartori, da un equivoco che riguarda la teoria politica di Niccolò Machiavelli.

La nozione di “politica pura” si fa risalire a Machiavelli, alla volontà di *descrivere* la politica del Principe. Secondo Sartori infatti

Machiavelli fonda l'autonomia della politica proprio perché il segretario fiorentino è il primo *descrittore* dell'età moderna. Badare, come egli raccomandava, alla «verità effettuale» è ricorrere all'osservazione diretta e registrare senza deformazioni quanto accade: e quel che accade è che la politica non obbedisce alla morale. Tuttavia nell'interpretare Machiavelli, o meglio a renderlo a noi contemporaneo, bisogna tener presente che le spassionate registrazioni machiavelliche avevano come referente la formazione dei principati rinascimentali, vale a dire un microcosmo politico del tutto incommensurabile al nostro: tra l'altro perché mentre ai tempi del Machiavelli il politico era anche una politica, oggi direi che la politica sopravanza i politici.<sup>190</sup>

Occorre distinguere il politico e la politica. Il politico è un “tipo di persona” che si può riconoscere in una prospettiva realista o idealista<sup>191</sup>.

Nel principato di Machiavelli, il potere si trova interamente nelle mani del principe; in questo caso quindi, è possibile dire che la politica rispecchia interamente la prospettiva del politico, e quindi che il politico coincide con la politica.

---

<sup>187</sup> *Ibid.*

<sup>188</sup> Cfr. Ivi, p. 33.

<sup>189</sup> DD, cit., p. 29.

<sup>190</sup> Ivi, pp. 29-30. Si veda Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, Einaudi, Torino, 2013.

<sup>191</sup> Cfr. *Ibidem*

Tuttavia, da come si evince da quanto riportato, il principato è un microcosmo. Nelle realtà politiche più complesse, la politica non può coincidere col politico perché in tali contesti la «politica è [...] un processo che coinvolge moltissime persone e che – almeno al giorno d’oggi – richiede la loro adesione e partecipazione»<sup>192</sup>.

Quando l’organizzazione politica si fa più complessa non è nelle mani di uno solo: è necessario quindi che essa abbia come presupposto un accordo. Ebbene, se una politica richiede adesione, difficilmente può essere mero calcolo dell’utile e privo di qualsiasi presupposto ideale. Perlomeno una giustificazione alle azioni è resa necessaria, ed è per questo che per Sartori «il vero politico sa che le idee sono forze, che anche gli ideali sono armi»<sup>193</sup>.

Secondo Sartori quindi, se si esclude l’esempio del principato machiavellico, una politica pura non può esistere «se per questa s’intende una politica tutta impostata in termini di forza, di cruda spregiudicatezza e di mero tornaconto utilitario»<sup>194</sup>.

Infatti il politico realista, se avveduto, si guarda bene dal cadere nell’errore di sottovalutarne gli elementi «impuri» (dal suo punto di vista) che fanno il successo della sua politica [...]. Lo stesso è vero per la politica di forza. *Machtpolitik* non è solo una cruda politica di potenza, è anche una politica alimentata da un *ethos*. Difatti la *Machtpolitik* nasce sulla scia della *Sittlichkeit*, della «superiore moralità» hegeliana [...]. Non è che le politiche di forza prescindano da valori; la differenza sta nei valori (o disvalori) che professano<sup>195</sup>.

Nessuna politica è quindi «“pura politica” perché nessun uomo agisce politicamente senza che idee, ideali, affetti e aspirazioni lo inducano all’azione»<sup>196</sup>.

La lezione impartita da Machiavelli consiste nel guardare a quella che è la realtà della politica, alla sua «verità effettuale»<sup>197</sup>. Da questo insegnamento non vanno però tratte conclusioni affrettate: che la politica sia cosa diversa dalla morale, non significa che esista politica priva di qualsiasi presupposto ideale.

Aver fatto del realismo un rivale della democrazia ne ha inficiato la funzione: esso quindi non viene considerato come parte di un processo di analisi utile alla democrazia stessa, ma come un’alternativa antidemocratica. Il realismo non è un’alternativa politica ma, come

---

<sup>192</sup> *Ibid.*

<sup>193</sup> Ivi, p. 31.

<sup>194</sup> *Ibidem.*

<sup>195</sup> DC, cit., p. 34.

<sup>196</sup> DD, cit., p. 32.

<sup>197</sup> DC, cit., p. 34.

l'idealismo, è un "ingrediente" necessario al funzionamento di qualsiasi sistema politico<sup>198</sup>. La democrazia per poter funzionare deve racchiudere in sé entrambi gli elementi, il reale e l'ideale.

Secondo Sartori quindi «pure politics is as *unreal* as its opposite, a wholly ideal politics. Every policy is a mixture of idealism and realism; and if either element becomes overwhelming, if too much idealism eliminates realism, or vice versa, than a policy is likely to fail»<sup>199</sup>.

Per questo motivo «difendere la democrazia scomunicando il realismo è difenderla male, è anzi danneggiare la democrazia [perché] *accertare il fatto* è indispensabile anche per il democratico»<sup>200</sup>.

L'erronea contrapposizione fra realismo e democrazia è dunque accaduta a causa di un realismo mal interpretato. Secondo Sartori, nel «'20-'24 molte personalità di sentimento liberale e democratico si sono trovate – quasi senza avvedersene – aggregate alla formazione cui non appartenevano, e cioè nelle fila di coloro che operavano a disgregare il sistema democratico»<sup>201</sup>.

Il caso esemplare che Sartori riporta riguarda Benedetto Croce: «Croce fu sempre ammiratore di Machiavelli e assertore della *Realpolitik* impersonata da Bismarck, il che lo indusse a una spietata polemica contro la "retorica" e l'"ipocrisia" democratica [...]»<sup>202</sup>.

Croce ha abbracciato la filosofia idealistica, per la quale «essere e dover-essere sono da dialettizzare e quindi da pareggiare. E nella penombra dialettica [...] mal distinse, e poi mal unificò, essere e dover-essere; e questo finisce per essere il punto debole di tutta la sua filosofia politica»<sup>203</sup>.

Nel primo Croce, il realismo opera al di fuori della democrazia, le si contrappone. Si tratta di un realismo, che sembra avere le stesse caratteristiche della funzione dell'ideale al di fuori della democrazia, una funzione di reazione e di rifiuto.

In seguito però, tale realismo estremo ha avuto come conseguenza la contrapposizione a un idealismo altrettanto muto. Spiega Sartori infatti che il risultato finale

is that the whole of his political philosophy hovers between too much realism first and too much ideality later [...]. In Croce's antidemocratic phase, which ended in 1924, his failure to distinguish

---

<sup>198</sup> Cfr. Ivi, p. 35.

<sup>199</sup> DR, cit., p. 41.

<sup>200</sup> DC, cit., p. 38.

<sup>201</sup> DD, cit., p. 33. In DR p. 44 Sartori spiega come la cattiva interpretazione del reale e dell'ideale abbiano reso la democrazia italiana fragile facendola precipitare nel fascismo.

<sup>202</sup> DC, cit., p. 35. Sartori si è formato su Croce; si veda a proposito Giovanni Sartori, *Studi Crociani*, il Mulino, Bologna, 1997.

<sup>203</sup> Ivi, p. 36.

between the is and the ought brought him to cancel the *sollen*, the deontology. The only thing that mattered, in this period, was politics “as it really is”. Instead of using realism in order to find a solution for the problems of a liberal-democratic order, he made the former the antithesis of the latter, and refuted the norms and values of democracy by adducing facts. In the next phase, Croce switched to a liberalism that was entirely reduced to a moral ideal of Freedom [...]. So, after 1924, Croce did become aware of the importance of the “ought” dimension, of those ideals that he previously neglected; but in doing so he went to the other extreme<sup>204</sup>.

Nonostante la rivalutazione della morale, Sartori sottolinea come Croce non abbia mai escluso che in politica si dovesse prediligere l’approccio realistico<sup>205</sup>. In questo modo «in Croce’s philosophy the realistic and the ethical elements are [...] merely juxtaposed; facts and values proceed independently of each other, like a world and a superworld»<sup>206</sup>.

Per mantenere entrambe le posizioni, estremo idealismo ed estremo realismo, il liberalismo prescrittivo crociano fu confinato al di fuori della politica, proprio per non compromettere e contaminare tale elevato ideale di libertà con elementi reali<sup>207</sup>.

Croce rimane quindi, per Sartori, l’esempio rappresentativo di un cattivo connubio di idea e realtà, di descrizione e prescrizione. In Croce, reale e ideale rimangono due campi troppo separati, perché una politica pura non è coniugabile con un’«etica extra-politica»<sup>208</sup>. Per questo motivo «Croce never found a way of connecting what is and what ought to be. The lesson yet to be learned from the exemplary case of Croce is, thus the centrality of the fact-value relation. [...] Briefly put, no polity can be construed only realistically or only idealistically»<sup>209</sup>.

---

<sup>204</sup> DR, cit., p. 45. Si veda Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, Einaudi, 2005, cit., p. 78: «Il pensiero politico di Croce si muove tra due poli: l’affermazione, da un lato, dell’attività politica come attività economica o forza vitale, e in quanto tale autonoma rispetto alla morale, avente le proprie ragioni e le proprie leggi; l’identificazione, dall’altro, della libertà con la forza morale, che dirige in ultima istanza la politica e con la quale ogni buona politica deve fare i conti. Egli accentuò, a seconda dei tempi, or l’una or l’altra posizione, tanto da essere, con scandalo dei moralisti, fautore dello stato-potenza durante la prima guerra mondiale, e, al contrario, esaltatore, a dispetto dei tiranni, tirannelli e loro servitori dell’epoca del fascismo, dell’ideale della libertà».

<sup>205</sup> Si veda ad esempio Benedetto Croce, *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1945, cit., p. 213: «È irragionevole [...] ripugnare [...] alla dottrina che l’azione politica non sia altro che azione guidata dal senso dell’utile, indirizzata a un fine di utilità, e che per sé non possa qualificarsi né morale né immorale».

<sup>206</sup> DR, cit., pp. 45-46. Si veda Croce, *Etica e politica*, cit., p. 228 «la politica, che è e non può non essere che schietta politica, non distrugge ma anzi genera la morale, nella quale è superata e compiuta. Non c’è nella realtà una sfera dell’attività politica o economica che stia da sé, chiusa e isolata; ma c’è solo il processo dell’attività spirituale, nel quale all’incessante posizione delle utilità segue l’incessante risoluzione di esse nell’eticità» [corsivo mio].

<sup>207</sup> Cfr. Ivi, p. 45.

<sup>208</sup> DD, cit., p. 38.

<sup>209</sup> DR, cit., p. 46.

### 3.2 L'elitismo

Secondo Sartori anche gli esponenti dell'elitismo come Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto e Robert Michels sono esempi utili a dimostrare come il realismo non sia nemico della democrazia.

In quanto elitisti, Mosca, Pareto e Michels vengono considerati «autori anti-democratici»<sup>210</sup>. Secondo Sartori tuttavia, sebbene non fossero ammiratori della democrazia, tale antipatia non è da ricondurre all'esigenza di adottare una prospettiva realistica<sup>211</sup>.

Come si è visto precedentemente, il realismo è ingrediente fondamentale alla pratica democratica: essere realisti quindi non significa necessariamente essere antidemocratici e, allo stesso modo, questi autori non possono essere considerati antidemocratici perché realisti<sup>212</sup>.

Detto ciò, questi autori possono rappresentare esempi utili anche per mostrare, ancora una volta, che l'osservazione dei fatti non preclude l'esistenza di un *ethos*. Nel caso specifico, l'elitismo, sebbene possa descrivere adeguatamente alcune dinamiche politiche e sociali, non preclude che alla base vi possa essere un fondamento democratico.

Secondo Gaetano Mosca «al comando c'è sempre una minoranza [...], per la legge di Mosca tutti i governi sono, sempre e ovunque, oligarchie»<sup>213</sup>.

Sebbene l'osservazione renda chiaro come l'esercizio del potere risulti essere effettivamente in mano a pochi, questo accertamento non esclude, a prescindere, un fondamento democratico.

Secondo Sartori ciò manca nella tesi di Mosca è la necessaria giustificazione di questa organizzazione. È chiaro che se si parla di Stato e dell'organizzazione che necessita, è indubbia la presenza di verticalità, che presuppone quindi una certa «stratarchia»<sup>214</sup>.

Tuttavia, Sartori afferma che «stratarchia non è oligarchia. Per passare dalla prima alla seconda occorre una «legge» che ne stabilisca la invariabile caratteristica oligarchica. Questo

---

<sup>210</sup> DC, cit., p. 37.

<sup>211</sup> Si veda DR, cit., p. 47: «Nonetheless, it is equally certain that Mosca was no admirer of democracy, that Pareto did not believe in parliamentary democracy (though admiring Swiss, direct democracy), and that Michels abandoned democracy. Thus the question is: Were they antidemocratic because they were realists? And the complementary question is: Should we dismiss their realism because of their antidemocratic bent?»

<sup>212</sup> Cfr. DC, p. 37.

<sup>213</sup> DC, cit., p. 102. Si veda anche Gaetano Mosca, *Elementi di scienza politica*, Laterza, Bari, 1939, p. 83: «Fra le tendenze ed i fatti costanti, che si trovano in tutti gli organismi politici, uno ve n'è la cui evidenza può essere facilmente e a tutti manifesta: in tutte le società [...] esistono due classi di persone, quella dei governanti e l'altra dei governati. La prima, che è sempre la meno numerosa, adempie a tutte le funzioni politiche, monopolizza il potere e gode i vantaggi, che ad esso sono uniti; mentre la seconda, più numerosa, è diretta e regolata dalla prima [...]».

<sup>214</sup> Cfr. Ivi, p. 103.

passaggio in Mosca non c'è»<sup>215</sup>. La presenza dell'oligarchia deve essere dimostrata «on the same grounds on which it was built – on a fact-finding basis»<sup>216</sup>. È chiaro dunque, che se manca tale metodo, la presenza effettiva di un'oligarchia rimane tutta da accertare.

Vilfredo Pareto proponeva di osservare scientificamente quello che vedeva accadere nella società e, come Mosca, osservava che in ogni società ci sono sempre i governati e i governanti<sup>217</sup>.

Secondo Pareto la storia è caratterizzata da una circolazione di élites<sup>218</sup>; anche la democrazia, così come ogni altro sistema politico, si fonda sull'istituzione di una élite dominante in grado di mantenere i propri interessi, a cui ne susseguirà un'altra, una volta che la prima avrà perso potere. Sartori spiega che la teoria di Pareto, sebbene intendesse denunciare l'ipocrisia della democrazia, non fu «né democratica né anti-democratica, e deve essere giudicata sul terreno della sua validità descrittiva»<sup>219</sup>.

Un altro esempio è dato dall'analisi della società americana di Charles Wright Mills. Secondo Mills indipendentemente che si trattasse di politica o di economia «gli Stati Uniti erano dominati da una “élite di potere” [...]: il viluppo coesivo “militare-industriale” tra grandi ricchi, managers delle grosse corporazioni, capi militari, e un piccolo gruppo di politici chiave»<sup>220</sup>.

Ciò su cui dubita Sartori è la verificabilità di quello che Mills riteneva di osservare. Ancora una volta, se si tratta di descrizione, ciò che viene affermato deve essere verificato puntualmente per poter essere ritenuto valido.

Per chiarire questo punto Sartori riprende quanto argomentato da Robert Dahl. L'esistenza di una *ruling élite* deve essere dimostrata:

il potere si rivela solo quando una decisione è controversa [...]. Dunque la «prova» proposta da Dahl è che per dimostrare l'esistenza di una classe di comando occorre stabilire che, per una sequela di decisioni controverse, prevale sempre uno stesso gruppo identificabile come tale. Per contro, se questo gruppo varia, [...] e non prevale regolarmente, allora sono Mosca, Mills e i loro

---

<sup>215</sup> *Ibidem*.

<sup>216</sup> DR, cit., p. 47.

<sup>217</sup> Cfr. Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, Vol. II, Edizioni di comunità, Milano, 1964, p. 535, §2047.

<sup>218</sup> Cfr. Pareto, *Trattato*, p. 526, §2025.

<sup>219</sup> DC, cit., p. 37.

<sup>220</sup> Ivi, cit., p. 103. Si veda anche Charles Wright Mills, *The Power Elite*, Oxford University Press, New York, 2000, pp. 276-77. «The power elite is composed of political, economic, and military men [...]. Today all three are involved in virtually all widely ramifying decisions. Which of the three types seems to lead depends upon 'the tasks of the period' as they, the elite, define them».

seguaci che hanno torto: la democrazia non è sconfitta dall'oligarchia, ma esiste e funziona, nella dizione di Dahl, come «poliarchia»<sup>221</sup>.

Di Robert Michels è invece “la legge ferrea dell'oligarchia”, secondo la quale «di tanto una organizzazione diventa più organizzata, di altrettanto diventa sempre meno democratica: l'organizzazione snatura la democrazia e la trasforma in oligarchia. [...] Dal che Michels ricava la conclusione che “l'esistenza di capi è un fenomeno congenito a qualunque forma di vita sociale»<sup>222</sup>.

Michels osservava quindi una sempre maggiore tendenza all'organizzazione e «chi dice organizzazione dice tendenza all'oligarchia»<sup>223</sup>. Giorgio Sola spiega come ampliando tale affermazione si possano individuare al meglio gli elementi che ne sono impliciti. Secondo Michels «chi dice democrazia dice organizzazione; chi dice organizzazione dice oligarchia; chi dice democrazia dice oligarchia»<sup>224</sup>.

Sartori spiega come, rispetto agli altri autori visti precedentemente, risulta più difficile smentire Michels, in quanto non si può fare a meno di osservare la continua tendenza all'organizzazione che prevale in tutti i campi e in qualsiasi tipologia di associazione.

In particolare, ciò che secondo Michels riesce a smentire la democrazia è l'organizzazione del partito politico. Il partito nasce difatti come associazione volontaria, e quindi come massima espressione del principio democratico, che tuttavia viene meno nel momento in cui si rende necessaria l'organizzazione. Osservando il fenomeno dei grandi partiti di massa della socialdemocrazia tedesca, Michels indica che i partiti «tendono a conseguire in forza della loro stessa natura il più gran numero possibile di aderenti; ma poiché il potere del capo si accresce in proporzione alla misura nella quale l'organizzazione si rende indispensabile, ogni organizzazione di partito tende all'oligarchia»<sup>225</sup>.

Anche per il partito democratico quindi l'organizzazione è l'unico strumento per trasformare in forza politica la volontà dei partecipanti<sup>226</sup>. Ma l'organizzazione «finisce col generare una solida struttura di potere, che a sua volta divide ogni partito [...] in due parti: una minoranza che ha il compito di decidere e una maggioranza diretta dalla prima»<sup>227</sup>. Pertanto

---

<sup>221</sup> Ivi, pp. 103-104.

<sup>222</sup> Ivi, p. 105.

<sup>223</sup> Robert Michels, *La sociologia del partito politico*, il Mulino, Bologna, 1966, cit., p. 56.

<sup>224</sup> Giorgio Sola, *La teoria delle élites*, il Mulino, Bologna, 2000, cit., p. 96.

<sup>225</sup> DD, cit., p. 101.

<sup>226</sup> Cfr. Sola, *La teoria delle élites*, p. 96.

<sup>227</sup> *Ibidem*.

«l'organizzazione del partito, anche se ispirata a principi democratici e a ideali socialisti, genera comunque una nuova *élite*»<sup>228</sup>.

Un'associazione che si basa su principi democratici dovrebbe garantire un certo ricambio dei capi. Quello che invece Michels osserva all'interno del partito tedesco è una radicata tendenza all'inerzia creata da una serie di elementi: il «bisogno di essere comandati, l'apatia, il misoneismo, la riconoscenza, la tendenza alla venerazione dei capi, il culto della personalità. [II] gruppo dirigente diventa stabile e inamovibile. Ciò si verifica quando per i capi si afferma un vero e proprio diritto consuetudinario alla delegazione che prevale sulla revocabilità e sul ricambio»<sup>229</sup>.

Il prevalere degli stessi capi è poi dovuto a una serie di cause «tecniche», prime fra tutte «il cumularsi delle cariche nelle loro mani, la capacità di valersi dell'apparato organizzativo, una competenza di carattere tecnico-amministrativo»<sup>230</sup>.

Le osservazioni di Michels risultano difficili da smentire<sup>231</sup>. Secondo Sartori tuttavia, non è detto che ciò che Michels osserva all'interno del partito debba accadere anche al suo esterno. Nonostante la tendenza all'organizzazione sia innegabile, è affrettato traslare quanto accade nella democrazia in piccolo alla democrazia in grande, dando per scontato che se nel partito vi sono certe dinamiche, le stesse debbano necessariamente ripresentarsi anche all'esterno<sup>232</sup>.

Sartori considera riduttivo identificare l'*élite* come organizzazione antidemocratica: «non tutte le *élite* sono un gruppo organizzato e solidale. Le *élites* governanti di un sistema democratico certo non lo sono, ed è ben per questo che esse vengono dette «democratiche»: perché la loro configurazione è poliarchica, antagonistica ed aperta. E dunque non è vero che chi parla di *élites* coltivi delle nostalgie antidemocratiche»<sup>233</sup>.

---

<sup>228</sup> Ivi, p. 97.

<sup>229</sup> *Ibidem*.

<sup>230</sup> Ivi, p. 98.

<sup>231</sup> Si veda DC, pp. 105-106: le obiezioni comunemente rivolte a Michels sono infatti facilmente risolvibili: «l'obiezione è [...] che non basta dire “sistema di capi” per inferire che si tratta di una oligarchia incompatibile con la democrazia. In secondo luogo come si fa a generalizzare dall'esperienza interna di un partito a tutto quanto? [...] Alla prima obiezione si può rispondere che l'argomento di fondo sull'organizzazione pur sempre esprime una legge di tendenza raramente smentita. E alla seconda obiezione si controbatte che se moltiplichiamo e estendiamo l'indagine a tutti i settori organizzati della vita politica, è molto probabile che in nessuno degli organismi esaminati [...] troveremo più democrazia di quanta Michels ne abbia riscontrata nelle organizzazioni di partito».

<sup>232</sup> Cfr. DD, p. 103

<sup>233</sup> Giovanni Sartori, *Il significato del termine élite*, in *Le élites politiche*, Laterza, Bari, 1961, cit., pp. 97-98.

Secondo Sartori, «è sbagliato soppesare la democrazia politica con la tecnica del “raffronto al modello»<sup>234</sup>: ciò che accade in quella associazione volontaria che sono i partiti non può essere trasferito alla cieca alla democrazia nella sua interezza.

Il punto è che la democrazia in grande, di insieme, non è una *somma* statica delle organizzazioni che la compongono; è, invece, il *prodotto* (dinamico) delle loro *interazioni*. Michels cercava la democrazia *dentro* le singole organizzazioni. Ma perché lì? Non si organizza per creare un organismo democratico; si organizza, in primo luogo, per creare un organismo ordinato ed efficiente. Non è per niente la stessa cosa. Il discorso si apre esattamente dove Michels lo chiude. Invece di guardare all'interno di ciascuna organizzazione, osserviamo i *rapporti tra* le singole organizzazioni in concorrenza<sup>235</sup>.

È chiaro dunque che il realismo non è un limite alla democrazia. L'instabilità che accomuna gli autori affrontati non è dovuta al fatto che essi abbiano deciso di offrire una lettura descrittiva della politica, ma dal fatto che essi abbiano tutti «underplayed [...] the role of ideals and failed to perceive that a value of choice is independent from [...] a state of fact»<sup>236</sup>.

È anche chiaro tuttavia, che all'interno della democrazia la fondamentale funzione della descrizione sembra incorrere spesso in una sorta di rifiuto, cosa che non accade alla prescrizione.

Secondo Sartori infatti, nella

mentalità di molti sinceri democratici vi sono parole e temi proibiti: esaminarli è sacrilegio, osservarli a distanza ravvicinata è profanazione. [Chi] tocca il problema delle *élites*, dell'esistenza di minoranze dirigenti o di una classe politica, rischia, se non sta attento, di essere guardato con sospetto, se non addirittura di venire squalificato. Evidentemente si paventa che l'osservazione descrittiva possa smentire la democrazia: laddove l'errore è appunto di legare il «realismo» ad una posizione politica, e il difetto è di chi si illude di salvaguardare la democrazia con scomuniche e fobie<sup>237</sup>.

Ma la democrazia senza realismo è caratterizzata da una continua instabilità e fumosità.

Secondo Sartori, la tendenza al rifiuto caratterizza maggiormente le democrazie continentali. Frutto di una lunga tradizione razionalistica, esse «sono insidiate da questo profondo squilibrio interno: che difettano di *realismo democratico* [...] senza l'ausilio del quale la

---

<sup>234</sup> DD, cit., p. 102.

<sup>235</sup> DC, cit., p. 106. Per il tema della concorrenza si rimanda al capitolo quarto.

<sup>236</sup> DR, cit., p. 48.

<sup>237</sup> DD, cit., p. 41.

democrazia finisce per correre la sua avventura storica al lume di candela, vagando in una infida penombra»<sup>238</sup>.

Sartori spiega come la contrapposizione fra realisti e democratici sia venuta a crearsi all'interno della mentalità razionalistica che si distingue dalla mentalità empirico-pragmatica<sup>239</sup>.

La mentalità empirico-pragmatica è tipica dei paesi anglosassoni: l'empirismo si basa sul motto "wait and see"; il pragmatismo può esserne considerato l'evoluzione e si basa sul motto "try and see"<sup>240</sup>. Entrambe sono *forma mentis*

in *medias res*, in the middle of things, and thereby close to what can be seen, and tested, whereas the rationalistic mentality soars to a far higher level of abstraction, to a level that is far removed from the facts. Thus, while the empiricist is inclined to work back from reality, the rationalist tends to remake reality as a reflection of "reason". [...] While the empirical tenet is that if a program does not succeed in practice there must be something wrong with the theory, the rationalist tenet is that what is true in theory must also be true in practice. Therefore, if or when things go wrong, it is the practice, not the theory, that must be wrong<sup>241</sup>.

L'approccio razionalistico deriva invece, secondo Sartori, dalla filosofia hegeliana, dall'idea che "il razionale è reale" e "il reale è razionale". In particolare, la mentalità tipica si sviluppa all'interno della sinistra hegeliana, che pretende che il motto venga seguito alla lettera, movimento in cui si racchiude la teoria di Marx<sup>242</sup>. Difatti, «[the] victory of Marx and the Hegelian left over the Hegelian right is, at the same time, a victory of rationalism»<sup>243</sup>.

Secondo Sartori, nonostante vi siano state eccezioni e ibridazioni, le due correnti di pensiero si sono distinte nettamente, creando così «two mental patterns [that] clearly characterized the Anglo-American world vis-à-vis continental Europe»<sup>244</sup>.

Sartori spiega come la mentalità empirica affronti i problemi partendo da un punto di vista pratico, realistico; la mentalità razionalistica è invece meno predisposta ad affrontare il mondo «as it really is»<sup>245</sup>, e predilige un approccio che tenti di ricostruire la realtà a immagine e somiglianza della ragione, sottolineando inevitabilmente «an unrealistic attitude»<sup>246</sup>.

---

<sup>238</sup> Ivi, p. 42.

<sup>239</sup> Cfr. Ivi, p. 51.

<sup>240</sup> Cfr. Ivi, p. 49.

<sup>241</sup> *Ibidem*.

<sup>242</sup> Cfr. Ivi, p. 50.

<sup>243</sup> *Ibidem*.

<sup>244</sup> *Ibid.*

<sup>245</sup> Ivi, p. 51.

<sup>246</sup> *Ibidem*.

Se la contrapposizione viene tradotta all'interno della democrazia, si viene a creare una distinzione tra democrazia razionalistica e democrazia empiristica.

La democrazia razionalistica nasce dalla Rivoluzione francese in netto contrasto alla precedente monarchia assoluta. La democrazia francese è quindi nata *ex novo*<sup>247</sup>.

Per quanto riguarda invece la democrazia inglese e la democrazia americana, non si dovette partire da zero, da un vuoto totale di valori e di diritti.

Come spiega Sartori,

The English Revolutions did not vindicate, politically, a fresh start but the restoration of the Englishman's "birthright" [...] in Magna Charta [...]. As for the American Revolution, it was not, in truth, a revolution – it was a secession. The American Declaration of Independence of 1776 was, in essence, a claim for the right to advance along the path of the liberties already existing in England. The French Revolution was, instead, a very deliberate break with, and rejection of, the past<sup>248</sup>.

Per esemplificare la differenza tra le mentalità, si guardi al principio della sovranità popolare, principio fondante di entrambe le interpretazioni della democrazia<sup>249</sup>. Come si è visto precedentemente, la parola inglese "people" è un concetto plurale. «The English people are *concrete* people; the French *peuple* (and equivalents) is an abstract entity, a *one* resulting from the abstractive elaboration that is congenial to the rational *Gestalt*»<sup>250</sup>.

È dunque evidente come già il fulcro della democrazia, "il popolo", è inteso dall'interpretazione razionalistica come un'unità astratta, a differenza dal concreto insieme di individui della mentalità empirica<sup>251</sup>.

Lo stesso accade per quanto riguarda la differenza fra "governo" e "Stato". Secondo Sartori «[the] empiricist, even when he switches from the concept of government to the concept of State, is likely to keep in mind that behind the entity there are still concrete persons. The rationalist, instead, has in mind a depersonalized, impersonal juridical form»<sup>252</sup>.

Mentre gli effetti della mentalità empirica sfociano immediatamente nella pratica, la mentalità razionale tende ad astrarre, operando attraverso concetti. «That is to say that rational democracies are constructed deductively and rigorously from premisses to consequence [...]

---

<sup>247</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>248</sup> Ivi, pp. 51-52.

<sup>249</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>250</sup> *Ibid*.

<sup>251</sup> Cfr. *Ibid*.

<sup>252</sup> *Ibid*.

whereas the construction of empirical democracies largely results from feedbacks and, in this sense, from inductive elements»<sup>253</sup>.

Esposte le differenze fra le due mentalità, Sartori ritiene che una *forma mentis* non sia preferibile all'altra. Entrambe dovrebbero essere presenti e cooperare, al fine di idealizzare e applicare una migliore democrazia, difatti

the empirical mind often manifests itself into a “practicalism” [...] that makes a point of being able to do without ideas. To the extent that this is so, the Anglo-American culture may well train a formidable *homo faber*, but is in danger of not being able to live up to its responsibility to educate the *homo sapiens* needed to nourish and complement him. Thus, if the rationalist is not trained to solve practical problems, practicalism lacks an adequate intellectual grip and, indeed, intellectual force. It would be much to the advantage of both sides if the rationalistic and empirical approaches could meet halfway. This is the path I attempt to pursue in this work<sup>254</sup>.

---

<sup>253</sup> *Ibid.*

<sup>254</sup> *Ivi*, p. 55.

## CAPITOLO QUARTO

### *La democrazia possibile*

Dai precedenti capitoli si evince l'importanza di comprendere i fondamenti e le giustificazioni della democrazia, ma finché non si compie uno studio della "democrazia verticale" non è possibile comprenderne il funzionamento<sup>255</sup>.

È grazie alla dimensione descrittiva della democrazia, in particolare alla «dimensione verticale della politica [che si osserva] chi sta sopra e chi sotto, chi comanda e chi è comandato. *Democrazia verticale* è dunque la democrazia come sistema di governo»<sup>256</sup>.

Ebbene Sartori ritiene che «la sola teoria *completa* della democrazia che è congiuntamente I) descrittiva e prescrittiva e anche II) conversione della teoria nella pratica, è ad oggi la teoria dello Stato liberal-democratico»<sup>257</sup>.

Si vedranno quindi ora le caratteristiche della liberal-democrazia, che Sartori considera l'unica democrazia possibile.

#### 4.1 L'importanza della dimensione verticale

Nel precedente capitolo si è compreso che la presenza di élites non riesce a contraddire l'esistenza della democrazia. La realtà di un sistema di comando strutturato verticalmente non è di impedimento alla creazione di un sistema democratico, in quanto

democracy is not anarchy – lack or absence of command. Public opinion, elections, participation, and a deciding *demos* (in some form or other) represents the foundation of the edifice; but foundations, essential as they are, are something that support a superadded construction. It is time, then, to look to democracy as a system of government, and, more generally, to the vertical structuring of democracy – *vertical democracy*, for short.<sup>258</sup>

Il rapporto di «comando-obbedienza»<sup>259</sup> è sottinteso anche in democrazia. Non accettare che anche la democrazia sia subordinata a «strutture verticali della vita associata»<sup>260</sup> significa non affrontare il problema del comando in modo corretto<sup>261</sup>.

---

<sup>255</sup> DR, cit., p. 131.

<sup>256</sup> DC, cit., p. 91.

<sup>257</sup> Ivi, p. 17.

<sup>258</sup> DR, cit., pp. 131-132.

<sup>259</sup> DD, cit., p. 81

<sup>260</sup> Ivi, p. 83.

<sup>261</sup> Cfr. Ivi, p. 81.

Difatti, democrazia «è comando della maggioranza se per maggioranza si intende che la democrazia si sottopone, nel decidere, alla *regola maggioritaria*. Ma non è comando della maggioranza se per questo si intende e pretende [...] che il maggior numero governi e che il minor numero sia governato. Pretendere questo è pretendere una sciocchezza»<sup>262</sup>.

Se dal punto di vista orizzontale le moderne democrazie si riassumono bene sotto la definizione di “democrazie elettorali”, democrazie elette dal *demos*, in verticale si parla di democrazie rappresentative<sup>263</sup>. Ma in che modo si può passare dal fondamento orizzontale della democrazia, dalla regola della maggioranza, al comando in mano a una minoranza?<sup>264</sup>.

Ebbene Sartori spiega che l'accusa di mettere in dubbio il principio maggioritario che si rivolge di solito alla democrazia verticale è frutto di un paralogismo, dell'utilizzo della parola “maggioranza” per indicare il maggior numero e non il criterio maggioritario<sup>265</sup>. Secondo Sartori infatti, tra principio di maggioranza e comando della minoranza non sussiste una contraddizione<sup>266</sup>. Per spiegare questo punto, Sartori illustra i diversi stadi che portano dalla maggioranza al comando della minoranza.

Primo stadio: le maggioranze elettorali eleggono i loro candidati, le minoranze elettorali (coloro che non arrivano al quoziente richiesto) li perdono. Va bene, nessuna contraddizione. Secondo stadio: gli eletti sono di fatto una minoranza, un minor numero, rispetto ai loro elettori [...]. Se non va bene, mi sfugge perché. Terzo stadio: gli eletti eleggono a loro volta un governo, che è di nuovo un piccolo numero rispetto al parlamento che lo vota. Va bene? Immagino di sì. Alla fine, compare un primo ministro: una minoranza di «uno solo» rispetto all'inizio di tutto un processo che ha coinvolto dieci, cento, persino cinquecento milioni di elettori. Democrazia capovolta e tradita? Ovviamente no<sup>267</sup>.

---

<sup>262</sup> DC, cit., p. 92. Sartori si riferisce a Rousseau, *Il contratto sociale*, III, 4, p. 97. A proposito si veda anche Bobbio, *Teoria*, pp. 383-384: «nonostante l'opinione comune che un sistema democratico sia caratterizzato dalla regola della maggioranza rispetto ai sistemi autocratici, quasi che democrazia e principio maggioritario siano due concetti della medesima estensione e quindi sovrapponibili, non è vero che: a) solo nei sistemi democratici valga la regola della maggioranza; b) in essi le decisioni collettive vengano prese solo mediante la regola della maggioranza. Ne viene che democrazia e regola della maggioranza, anziché essere due concetti di eguale estensione, hanno soltanto una parte della loro estensione in comune, e quindi sovrapponibile, potendosi dare da un lato sistemi politici non democratici che conoscono la regola della maggioranza sia per l'elezione del supremo organo decisionale sia per la formazione delle supreme decisioni collettive, dall'altro decisioni collettive di sistemi democratici non prese in base alla regola della maggioranza, senza che per questo tali sistemi cessino di essere annoverati tra i sistemi democratici. Questa sovrapposizione deriva dall'errata interpretazione della definizione classica, e sulla scia dei classici diventata corrente, della democrazia come governo della maggioranza.

<sup>263</sup> Cfr., DR, p. 132.

<sup>264</sup> *Ibidem*.

<sup>265</sup> Cfr., DC p. 91.

<sup>266</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>267</sup> DC, cit., p. 92.

Per Sartori quindi, il processo di elezione e selezione di minoranze che finiscono al comando non mette in discussione i principi della democrazia. Se la si ripercorre «passo passo si vede che è proprio la regola maggioritaria che di volta in volta trasforma una maggioranza sostantiva in un minor numero»<sup>268</sup>.

Il passaggio dalla maggioranza alla minoranza è quindi necessario e funzionale alla democrazia. A differenza dell'anarchia, in cui il potere è nettamente rifiutato, e dell'autarchia, in cui il potere è sinonimo di «diritto della forza»<sup>269</sup>, la democrazia «è invece quella formula politica che si propone il problema sentendosi in grado di risolverlo [...]: il suo proposito non è quello di abbattere le strutture verticali ma di giovarsene, rendendole allo stesso tempo efficienti e inoffensive»<sup>270</sup>.

## 4.2 L'elezione

### 4.2.1 Il valore della regola maggioritaria

Constatata l'importanza e la necessità dei rapporti fra maggioranza e minoranza, si veda ora, nel dettaglio, la funzionalità del processo di elezione. «Chi viene eletto? Per la fabbrica verticale della democrazia è una domanda importante»<sup>271</sup>.

Nel precedente capitolo si è visto come l'intento degli elitisti, sebbene non equilibrato dal punto di vista della prescrizione, mettesse in luce chiaramente l'esigenza di *eligere*, di scegliere rappresentanti validi e capaci.

La scelta spetta alla maggioranza. Prima di analizzare il processo di elezione della minoranza è quindi necessario chiarire una questione: perché si dà valore alla decisione della maggioranza, perché il maggior numero vale?

Sartori spiega che «il principio di maggioranza non risale ai greci ma soltanto a [John] Locke»<sup>272</sup>. Ciò che accadeva presso le civiltà greche e romane era sì una «acclamazione dei più»<sup>273</sup>; ma si trattava di un criterio per trovare l'unanimità, di un criterio di maggioranza che non era ancora sostenuto dal «diritto della maggioranza di prevalere su minoranza e minoranze»<sup>274</sup>.

---

<sup>268</sup> *Ibidem*.

<sup>269</sup> DD, cit., p. 82.

<sup>270</sup> Ivi, pp. 81-82.

<sup>271</sup> DC, cit., p. 96.

<sup>272</sup> *Ibidem*.

<sup>273</sup> *Ibid*.

<sup>274</sup> *Ibid*.

Lo stesso accadeva durante il Medioevo e il Rinascimento, fino ad arrivare alla Rivoluzione francese, periodi durante i quali il criterio quantitativo era associato al criterio qualitativo, in cui la *melior pars* coincideva prerogativamente alla *major pars*<sup>275</sup>.

Fino alla fine del XVII secolo la regola della maggioranza era quindi la regola dell'unanimità, regole «maggioritarie sì, ma diritto di maggioranza no. [...] La svolta avviene con Locke perché con lui il diritto della maggioranza si inserisce in un sistema costituzionale che lo disciplina e lo controlla»<sup>276</sup>.

Ma collocata la nascita del diritto della maggioranza, il problema «resta: perché mai una quantità dà diritto? Qual è il valore del maggior numero?»<sup>277</sup>.

Al quesito è possibile dare due preliminari risposte. La prima risposta consiste nel considerare di valore la parte maggiore perché insieme di voti eguali: «siccome ogni voto “vale” quanto ogni altro, tanto più alta è la somma di eguali voti, e tanto è maggiore ne è il peso di valore»<sup>278</sup>. Il problema di questa risposta, spiega Sartori, è che si tratta pur sempre di un criterio quantitativo, non qualitativo. In questo modo si afferma che «è una *somma* di cose eguali [...] che produce maggior diritto. Al che si può continuare a opporre che i numeri danno forza, non legittimità»<sup>279</sup>.

La seconda risposta propone invece un netto cambio di prospettiva: «il principio di maggioranza [...] non esprime, e non pretende di esprimere, alcun “valore”. È solo una tecnica, un metodo, uno strumento, al quale ci sottomettiamo perché è migliore di altri»<sup>280</sup>. Migliore, ad esempio, del criterio dell'unanimità che potrebbe creare situazioni di stallo, nel caso in cui la stessa non venisse raggiunta<sup>281</sup>. Secondo Sartori tale risposta «è ineccepibile e taglia la testa al toro. Ma forse la taglia troppo»<sup>282</sup>.

La regola della maggioranza è un criterio, un metodo, una soluzione tecnica. Tuttavia, questa definizione è minima e lascia da parte l'aspetto che indica il motivo stesso per il quale il metodo viene adottato. Se è quindi ragionevole la tesi che vede nella maggioranza un metodo, uno strumento, è anche vero che «instruments are instruments for something»<sup>283</sup>.

---

<sup>275</sup> Cfr. DR, p. 137.

<sup>276</sup> DC, cit., p. 96.

<sup>277</sup> *Ibidem*.

<sup>278</sup> Ivi, p. 97.

<sup>279</sup> *Ibidem*.

<sup>280</sup> *Ibid.*

<sup>281</sup> Cfr. DR, p. 139.

<sup>282</sup> DC, cit., p. 97.

<sup>283</sup> DR, cit., p. 139.

La maggioranza non è di per sé detentrica di valore. Sartori cita in proposito Royer Collard: «la volontà di uno, la volontà di molti, la volontà di tutti, sono soltanto una forza che può risultare più o meno potente. Ma non dobbiamo né obbedienza né alcun rispetto a queste volontà in quanto pure e semplici volontà»<sup>284</sup>. La volontà della maggioranza pertanto non dà valore alla maggioranza: ciò che ha valore è il fine del criterio maggioritario. Sartori spiega che la democrazia

trova alimento in questa rivendicazione: sostituire all'ingiusto dominio dei «non eletti» – di coloro che esercitano il potere per diritto ereditario o di conquista – il comando di coloro che vengono riconosciuti migliori. Si voleva *scegliere* chi dovesse comandare, e cioè si rivendicava il diritto di mettere la capacità – criterio di valore – al posto del caso, criterio senza valore. [II] principio democratico è che nessuno può decidere da sé stesso di essere «migliore»: devono essere gli altri a investirlo. E il metodo per accertare chi è «più riconosciuto» è appunto il metodo di eleggerlo, lo strumento elettorale<sup>285</sup>.

Pertanto, il criterio maggioritario non è soltanto uno strumento. O meglio, si tratta di uno strumento che trova valore nel suo fine: «uno strumento quantitativo adibito a un fine di selezione qualitativa»<sup>286</sup>.

#### 4.2.2 Minoranze ed élites

Si veda ora il vero e proprio meccanismo di elezione. Si è anticipato che il frutto dell'elezione è la salita al potere di minoranze. «Eletti a che titolo? L'intento, sappiamo, era di selezionare i migliori»<sup>287</sup>.

Il processo elettivo, spiega Sartori, fu utilizzato dagli ordini monastici già a partire dall'VIII secolo: i monaci, non possedendo linee generazionali, dovevano decidere i propri capi per elezione<sup>288</sup>.

Sartori spiega come sia stato Vilfredo Pareto a sottolineare la carica valoriale dell'élite.

Pareto avrebbe detto volentieri – in luogo di «classi elette» (élites) – classi aristocratiche, dal momento che in greco *áristoi* sono i migliori. Ma per noi «aristocrazia» è parola sciupata che ha perduto il suo significato originario. Quindi, in mancanza di altro, «élite». E importa sottolineare

---

<sup>284</sup> DC, cit. p. 97. Sartori fa riferimento a Royer Collard, in Bertrand de Jouvenel, *Du Pouvoir*, Bourquin, Ginevra, 1947, cit., p. 310.

<sup>285</sup> Cfr. Ivi, p. 98.

<sup>286</sup> *Ibid.*

<sup>287</sup> DC, cit., p. 101.

<sup>288</sup> Cfr. DR, p. 140.

che la teoria paretiana della circolazione delle élites è tutta fondata sulla loro *qualità*: le élites al potere cadono quando diventano incapaci, e le élites capaci diventano le élites al potere<sup>289</sup>.

Ma secondo Sartori, «se Pareto diceva élites perché aristocrazia era parola sciupata, noi siamo lestamente riusciti a sciupare “élites”»<sup>290</sup>. Con élite si intende oramai soltanto “avere potere”; difatti, oggi si guarda al concetto di élite con sospetto, ed è considerato come un’imperfezione del sistema democratico<sup>291</sup>.

Questo secondo Sartori è un peccato, «perché se il termine élite viene neutralizzato (privato della sua connotazione valutativa), allora perdiamo la parola che ci induce a *valutare* i potenti in ragione dei loro meriti o demeriti»<sup>292</sup>.

Alla teoria delle élite e all’aspetto verticale si è da sempre contrapposta la teoria della partecipazione, quella che Joseph Schumpeter ha chiamato “teoria classica della democrazia”.

Tuttavia, una teorizzazione ufficiale della teoria classica non è mai esistita. Per “classica”, spiega Sartori, può sembrare intuitivo che ci si riferisca alle origini della democrazia. Ma la democrazia ateniese non può essere un corretto riferimento, in quanto per l’anti-elitista

accettare questa riconduzione lo metterebbe in guai insuperabili. Intanto, quando si dice teoria della democrazia si intende in *pro* della democrazia, laddove la teoria degli antichi è tutta una *critica* della democrazia. Inoltre, la nozione di democrazia degli antichi finisce dove finisce la democrazia di tipo diretto. Che ne è della democrazia rappresentativa? Sarebbe post-classica, anti-classica, o che cosa<sup>293</sup>?

Sartori spiega inoltre che se si guarda alle teorie degli autori presentati come capisaldi della teoria partecipazionista, si può vedere che tali interpretazioni non sono mai prive della dimensione verticale.

Rousseau, ad esempio, sa che, in un certo senso, quella del popolo non è una partecipazione propriamente attiva: egli parla infatti di una subordinazione alla volontà generale<sup>294</sup>. Inoltre, «Rousseau era smaccatamente elitista. Per lui la migliore forma di governo era la repubblica “aristocratica” fondata su elezioni perché, diceva, “la migliore e più naturale sistemazione è che i più saggi governino la moltitudine, quando sia assicurato che governino nell’interesse della moltitudine”»<sup>295</sup>.

---

<sup>289</sup> DC, cit., p. 101.

<sup>290</sup> *Ibidem*.

<sup>291</sup> Cfr. DD, p. 93.

<sup>292</sup> DC, cit., p. 102.

<sup>293</sup> Ivi, p. 110.

<sup>294</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>295</sup> Ivi, p. 111. Sartori cita Rousseau, *Il contratto sociale*, III, 4, 5.

Anche John Stuart Mill non può essere considerato un modello per l'anti-elitista: era «strenuo assertore della democrazia rappresentativa»<sup>296</sup> e proponeva il voto plurimo per i più istruiti<sup>297</sup>.

Secondo Sartori, l'elitismo è passato dalla parte del torto quando agli anti-elitisti

degli anni Sessanta occorreva un'etichetta demonizzante, demonizzante di tutti coloro che a loro vedere disprezzavano (o non apprezzavano abbastanza) le masse. Senonché la caccia alle streghe degli-anti elitisti si fonda su scarse e frettolose letture, ricorre a vistose distorsioni polemiche, e infilza mostri immaginari [...]. Ma un costrutto può essere intellettualmente debole, anzi debolissimo, e trionfare in pratica. Sta di fatto, infatti, che «elitismo» è oggi in bocca a tutti. Cosa voglia dire non si sa; ma si sa benissimo a cosa serve: serve ad attaccare la «selezione» travestendola e denunciandola come «discriminazione»<sup>298</sup>.

#### 4.2.3 Competizione, prescrizione, descrizione

Si è visto che la prospettiva degli elitisti delineata nel precedente capitolo non era sufficiente a comprendere come le oligarchie agiscano in democrazia. Ciò che può spiegare come le minoranze siano strumento democratico è il principio della concorrenza<sup>299</sup>.

Se si guarda alla concorrenza tra i partiti ad esempio, si intende che essi competono

in cerca di appoggi esterni, perché la loro forza viene [...] dalle maggioranze che li seguono. E come competono? Evidentemente promettendo vantaggi e benefici ai governati. Ne viene che la maggioranza disorganizzata dei politicamente inerti è arbitra della contesa tra le minoranze organizzate dei politicamente attivi. E dunque, per quanto ciascuna minoranza possa essere organizzata al suo interno in maniera oligarchica, anche così il risultato del loro incontro competitivo è una democrazia: cioè l'attribuzione di quel grandissimo «potere» al *demos* che è il potere di essere il giudice della sorte dei competitori<sup>300</sup>.

Chi ha proposto una “teoria competitiva della democrazia” è Joseph Schumpeter.

La teoria della democrazia di Schumpeter si è presentata come un'alternativa alla teoria classica. Per Schumpeter infatti, a differenza della cosiddetta “teoria classica”, lo scopo della maggioranza non è di decidere attivamente delle questioni politiche ma di eleggere rappresentanti in grado di decidere<sup>301</sup>.

---

<sup>296</sup> *Ibidem*.

<sup>297</sup> Cfr. *Ibid.* Sartori fa riferimento a John Stuart Mill, *Consideration on Representative Government*, Londra, 1946.

<sup>298</sup> Ivi, p. 112-113. Sartori fa riferimento a Peter Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism: A critique*, Little, Brown and Co., Boston, 1967.

<sup>299</sup> Ivi, p. 106.

<sup>300</sup> Ivi, p. 107.

<sup>301</sup> Cfr. *Ibidem*.

Sartori spiega come nel corso degli anni Sessanta Schumpeter fu ritenuto continuatore della teoria elitista iniziata da Mosca e Pareto: fu così presentato come un autore non pienamente democratico<sup>302</sup>.

In realtà Schumpeter si opponeva alla teoria classica della democrazia intesa come la «la teoria che finiva per ricondurre tutta la fabbrica della democrazia alla pura e semplice volontà della maggioranza e che copriva le sue omissioni – il mal descritto – con prescrizioni. Con Schumpeter arriva la descrizione che spiega come la democrazia funzioni»<sup>303</sup>.

Schumpeter quindi propone un nuovo approccio all'interno della teoria democratica: per la prima volta ne viene infatti sottolineato il fondamentale aspetto descrittivo. Schumpeter quindi «non può essere visto in alcun modo come continuatore di Mosca e Pareto. Questi ultimi negavano la possibilità della democrazia, mentre Schumpeter spiega come sia possibile»<sup>304</sup>.

La definizione di democrazia che Schumpeter propone è descrittiva e procedurale<sup>305</sup>. Per lui «il metodo democratico è quell'accorgimento istituzionale per arrivare a decisioni politiche, nel quale alcune persone acquistano il potere di decidere mediante una lotta competitiva per il voto popolare»<sup>306</sup>.

Si parla quindi di un metodo che descrive la democrazia «in fabbricazione, non in attuazione»<sup>307</sup>. Ma da questo inizio, spiega Sartori, si può intuire che gli eletti ricercano il consenso degli elettori, e pertanto «la “lotta competitiva” produce [...] “responsività”. E la responsività è la rotella che fa girare tutta la macchina dell'interesse del *demos*»<sup>308</sup>.

Il principio della “responsività” è suggerito a Sartori

by Friedrich's principle or rule of “anticipated reactions”. In the case at hand the rule can be spelled out as follows: Elected officials seeking reelection (in a competitive setting) are conditioned, in their deciding, by the anticipation (expectation) of how electorates will react to what they decide. The rule of anticipated reactions thus provides the linkage between input and output, between the procedure (as stated by Schumpeter) and its consequences<sup>309</sup>.

---

<sup>302</sup> Ivi, p. 109.

<sup>303</sup> *Ibidem*.

<sup>304</sup> *Ibid.*

<sup>305</sup> Cfr. Ivi, p. 107-108.

<sup>306</sup> *Ibidem*. Sartori cita Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York Harper, 1947, p. 269.

<sup>307</sup> *Ibid.*

<sup>308</sup> Ivi, p. 108. Sartori cita Carl Friedrich, *Constitutional Government and Democracy*, Ginn, Boston, 1941, cap. 25.

<sup>309</sup> DR, cit., p. 152.

Proprio grazie alla lotta competitiva quindi, si comprende come la maggioranza «possa essere affidabilmente affidata al potere di minoranze»<sup>310</sup>.

Sartori conclude quindi che la democrazia è sì una poliarchia, così come affermato da Robert Dahl, ma una poliarchia caratterizzata dalla competizione e dall'elezione; e sono proprio questi aspetti a evidenziarne il tratto democratico. La competizione, basata sulla "responsività" del popolo, è ciò che garantisce che il volere del titolare del potere venga rispettato. «Dal che deriva che il sistema dei capi della democrazie è un sistema di *leadership*: di capi *guidanti* che sono anche, in varia misura, *guidati*»<sup>311</sup>.

Sartori definisce quindi così la democrazia: «il meccanismo che genera una poliarchia aperta la cui competizione nel mercato elettorale attribuisce potere al popolo, e specificamente impone la responsività degli eletti nei confronti degli elettori»<sup>312</sup>.

Questa definizione, si badi, è la definizione descrittiva, la definizione minima di democrazia che «stabilisce la condizione necessaria e sufficiente ai fini della messa in opera di un sistema che può a buon diritto essere considerato democratico»<sup>313</sup>.

Resta ora da definire la definizione prescrittiva.

Sartori chiarisce che la giustificazione prescrittiva, una volta constatata l'importanza dell'aspetto verticale, non può riguardare solo la dimensione orizzontale della politica, la giustificazione del potere del popolo<sup>314</sup>.

Ebbene, è proprio a livello della giustificazione della dimensione verticale della democrazia che emerge l'importanza della presenza di élite: il fattore fondamentale che giustifica in modo prescrittivo la democrazia è che a capo vi sia una *leadership*.

L'osservazione di Sartori è infatti la seguente:

Nei media e in bocca al comune cittadino lo scadimento della democrazia e la povertà dei suoi *leaders* è lamentela quotidiana. Ma nella *teoria* della democrazia è soltanto lecito – se si vuole giocare sul sicuro – discettare di *massimizzazione*. La parola d'ordine diventa *più* democrazia. E chiedere se più democrazia aggiunga anche alla qualità della democrazia – se più sia anche *meglio* – è domanda pericolosa (in odore di elitismo)<sup>315</sup>.

---

<sup>310</sup> DC, cit., p. 108.

<sup>311</sup> *Ibidem*.

<sup>312</sup> *Ibid.*

<sup>313</sup> *Ibid.*

<sup>314</sup> Cfr. Ivi, p. 113.

<sup>315</sup> Ivi, p. 114.

Sartori spiega dunque che, per quanto riguarda la deontologia, la democrazia non ha fatto progressi: siamo ancora fermi all'antichità in quanto assiologicamente la democrazia trova giustificazione solamente a livello orizzontale<sup>316</sup>. La repulsione contro le élite dimostra quanto la democrazia verticale sia «stata costruita, o comunque lasciata, *senza sostegno di valore*»<sup>317</sup>.

Si è visto come la democrazia descrittiva possa trovare definizione adeguata grazie al concetto di poliarchia elettiva<sup>318</sup>. Trovare la definizione prescrittiva non è altrettanto facile, perché i termini che servirebbero per descriverla - «elezione, selezione e élites»<sup>319</sup> - hanno perso parte del loro valore. «Tutti e tre sono stati per lungo tempo termini che denotavano un *vaglio qualitativo* [...]. Non più»<sup>320</sup>.

Tuttavia, Sartori indica che la definizione prescrittiva più adeguata a indicare la democrazia è “poliarchia selettiva”:

intendo che la «buona» democrazia dovrebbe essere una *meritocrazia elettiva*. Detto in un modo o nell'altro, suona sempre male; un suonare male che sta a dimostrare quanto sia lunga la china sul quale siamo scivolati e che dobbiamo risalire. Non facciamo finta di non vedere: chi combatte il merito alleva il demerito, chi obietta alla selezione ottiene disselezione. È questa la società ottimale? No, secondo me no<sup>321</sup>.

#### 4.3 Libertà ed eguaglianza nella democrazia liberale

Sartori osserva che il valore che dovrebbe sostenere la democrazia verticale, la libertà politica, ha raggiunto un buon livello di realizzazione attraverso l'incorporazione «nelle proprie strutture costituzionali»<sup>322</sup>.

Tuttavia, questo ha fatto in modo che l'ideale della libertà passasse per scontato, regalando importanza all'eguaglianza «che oggi fa da contro-valore, che oggi opera come ideale ostante e ostile, alla democrazia come sistema di governo»<sup>323</sup>.

Ancora una volta emerge dunque il rapporto conflittuale che sussiste fra libertà ed eguaglianza.

---

<sup>316</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>317</sup> *Ibid.*

<sup>318</sup> Cfr. Ivi, p. 116.

<sup>319</sup> *Ibidem*. Si veda anche DR, cit., p. 166: «Election is reduced to one meaning only: the mere act of voting. Selection means little more than a mere preference of the will – when it is not distorted and debased as “discrimination”. Consequently, in our language “the elected” are simply the persons voted into office; and to say that the elected should be “selected” strikes us more as a redundancy than as an axiological specification».

<sup>320</sup> *Ibid.* p. 116.

<sup>321</sup> Ivi, p. 117. Anche qui si nota come nella riflessione di Sartori manchi una considerazione critica rispetto al tema del merito.

<sup>322</sup> Ivi, p. 115.

<sup>323</sup> *Ibidem*.

L'eguaglianza viene considerata un ideale che pertiene alla sola dimensione orizzontale della democrazia, e quindi rivale alla dimensione verticale. Ma secondo Sartori questo accade perché risulta ancora prevalente l'interpretazione del concetto di eguaglianza in senso aritmetico.

Sartori riprende Aristotele spiegando che "eguaglianza aritmetica" significa «lo stesso a tutti»<sup>324</sup>. All'eguaglianza aritmetica si oppone l'eguaglianza ottimale per un sistema verticale, l'"eguaglianza proporzionale", che si può intendere come «cose eguali a eguali, e diseguali a diseguali, e quindi: lo stesso agli stessi»<sup>325</sup>. Sartori sottolinea come soltanto

l'eguaglianza aritmetica *appiattisce*, mentre l'eguaglianza proporzionale è convertibile in eguaglianza verticale e quindi [...] *valore* nella fabbrica verticale della democrazia. Difatti dall'eguaglianza proporzionale discende il principio dell'«eguaglianza di opportunità»: l'offrire a tutti eguali occasioni (di salire). E, si avverta, eguali opportunità è un principio di valore: sostituisce la promozione per merito al trovarsi altolocato senza merito, per diritto di nascita o consimile fortuna. Senza eguali opportunità vince e prevale il privilegio [...]»<sup>326</sup>.

Per Sartori, come si è visto, l'unica democrazia possibile è la democrazia liberale. Si è già visto che al giorno d'oggi si può continuare a parlare di democrazia solo perché ne viene sottolineato il principio liberale. Ma che rapporto esiste fra democrazia e liberalismo?

Ebbene Sartori spiega che in epoca moderna il liberalismo precede la democrazia. Ma nel XIX secolo i due ideali «sono confluiti l'uno nell'altro, e [...] fondendosi si sono confusi»<sup>327</sup>.

Per evitare quindi di «lavorare inavvertitamente per una democrazia illiberale e di erodere il liberalismo illudendosi di incrementare la democrazia»<sup>328</sup> è bene riflettere accuratamente intorno a questi valori e al rapporto che intercorre fra loro.

Sartori spiega che il ruolo di Alexis de Tocqueville fu importante per avvalorare la democrazia. Come si è visto precedentemente, durante il viaggio in America compiuto nel 1831 egli poté osservare la differente interpretazione del concetto di eguaglianza rispetto alla Francia: da un lato un'eguaglianza sociale, dall'altro un'eguaglianza socialista<sup>329</sup>.

Da questa osservazione Tocqueville elabora la conclusione per la quale la «democrazia e il socialismo sono congiunti da una sola parola, l'eguaglianza; ma si noti la differenza: la

---

<sup>324</sup> *Ibidem.*

<sup>325</sup> *Ibid.*

<sup>326</sup> *Ibid.* Si veda anche Aristotele, *Politica*, Rizzoli, Milano, 2002, 1301 b.

<sup>327</sup> *Ivi*, p. 203-204.

<sup>328</sup> *Ibidem.*

<sup>329</sup> *Ibid.*

democrazia vuole l'eguaglianza nella libertà, il socialismo vuole l'eguaglianza nel disagio e nella servitù»<sup>330</sup>.

Queste sono le parole pronunciate da Tocqueville nel 1848, durante l'Assemblea costituente sul diritto del lavoro, in cui appunto, in contrasto con il socialismo, Tocqueville si esprime a favore del liberalismo. «Tocqueville registrava [...] l'atto di nascita di una nuova alleanza»<sup>331</sup> un'alleanza fra liberalismo e democrazia, fra eguaglianza e libertà.

Secondo Sartori tuttavia, sebbene il connubio fra liberalismo e democrazia fosse avvenuto e felicemente, esso accadde a scapito di un prezzo da pagare: in

*sostanza* ha prevalso il liberalismo nel senso che i democratici hanno acceduto alla tesi che la libertà è il fine e la democrazia ne è lo strumento. Ma in apparenza, o meglio *ufficialmente* è stata la democrazia a prevalere. I liberali si erano appena trovati un nome; ed era un nome sospetto di «liberismo», di crudeltà industriale. Per meglio reggere la concorrenza (dopotutto «democrazia» possiede un richiamo demagogico che la parola liberalismo non possiede), e probabilmente per non radicalizzare e polarizzare con il socialismo, furono i liberali che rinunciarono alla loro identità e che finirono per presentarsi come democratici<sup>332</sup>.

Ancora una volta, il problema di interpretazione che subisce la democrazia consiste nell'utilizzo impreciso del linguaggio per indicare la realtà dei fatti.

Gli equivoci proseguono ancora oggi, e «nascono per il fatto che talvolta diciamo democrazia per dire “liberal-democrazia”, e talvolta per dire soltanto “democrazia”: nel primo caso finiamo per riversare nella democrazia tutti gli attributi del liberalismo, mentre nel secondo democrazia e liberalismo tornano a fare due»<sup>333</sup>.

Per Sartori quella che può sembrare come «una piccola concessione di convenienza [...] fu una concessione destinata ad avere, alla distanza, conseguenze di grande portata. Alla lunga, quello che non è nominato, quel che resta *senza nome*, non viene ricordato, e il dimenticato diventa inavvertito»<sup>334</sup>.

Da quanto detto fin qui si comprende che «il liberalismo da solo si riconosce nel principio della libertà, e la democrazia da sola si riconosce nel principio dell'eguaglianza; la liberal-democrazia attende a conciliare la libertà con l'eguaglianza; e se o quando questa conciliazione fallisce arriviamo al dilemma tra libertà o eguaglianza»<sup>335</sup>.

---

<sup>330</sup> *Ibid.*

<sup>331</sup> Ivi, pp. 204-205.

<sup>332</sup> *Ibidem.*

<sup>333</sup> DD, cit., p. 227.

<sup>334</sup> DC, cit., p. 206.

<sup>335</sup> *Ibidem.*

La liberal-democrazia, spiega Sartori, «è come una matassa a due capi»<sup>336</sup>. Se

tiriamo il capo liberale non è che qualsiasi eguaglianza sparisce: ma l'eguaglianza liberale è soprattutto intesa ad allevare, tramite la libertà, aristocrazie qualitative. Il liberalismo poggia sull'eguaglianza giuridico-politica, approda all'eguale merito, ed è risolutamente contrario ad ogni egualità elargita o regalata dall'alto. [...] Se invece cominciamo a tirare il filo democratico della matassa si profila un'eguaglianza che frena ogni spontaneo processo di differenziazione. [...] La differenza è che il liberalismo fa perno sull'individuo, la democrazia sulla società. [...] L'insieme sta assieme finché si intende che la liberal-democrazia poggia su due principii e che li richiede entrambi<sup>337</sup>.

Sartori spiega che per quanto riguarda l'organizzazione dello Stato si può dire che «il liberalismo è soprattutto la tecnica dei limiti del potere dello Stato, mentre la democrazia è l'immissione del potere popolare nello Stato»<sup>338</sup>.

Per quanto riguarda la società invece, per «il liberale la priorità è il metodo di creazione dell'ordine sociale; per il democratico è la creazione di un ordine sociale giusto. Che è come dire che il liberale dà priorità alla democrazia in senso politico, il democratico alla democrazia in senso sociale ed economico»<sup>339</sup>.

Il liberalismo, spiega Sartori, è un presupposto della democrazia<sup>340</sup>. Senza liberalismo, senza rispetto del diritto alle libertà fondamentali, la democrazia non può essere istituita. Per questo nel senso politico, non potrà mai essere istituita una maggiore democrazia che detiene l'intento di scavalcare il liberalismo<sup>341</sup>. Più democrazia può nascere nel momento in cui si tiene in mente la funzione della democrazia, che è quella di aggiungere al liberalismo. «Ma aggiungere cosa? Rispondo: la democrazia è più del liberalismo (economico); ma non è più del liberalismo in senso politico»<sup>342</sup>.

Di fatto «lo *Stato* democratico [...] è lo Stato liberal-costituzionale»<sup>343</sup>. Secondo Sartori, è necessario tener presente questo aspetto quando si chiede maggiore democrazia: perché a livello strutturale democratizzare lo Stato significa privarlo di costituzionalità e quindi rimuovere la limitazione del potere dello Stato<sup>344</sup>.

---

<sup>336</sup> *Ibid.*

<sup>337</sup> *Ivi*, pp. 207-208.

<sup>338</sup> *Ivi*, p. 209.

<sup>339</sup> *Ivi*, p. 210.

<sup>340</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>341</sup> *Cfr. Ibid.*

<sup>342</sup> *Ibid.*

<sup>343</sup> *Ibid.* [corsivo mio].

<sup>344</sup> *Cfr. Ivi*, p. 211.

Difatti, «quando la richiesta di democratizzare lo Stato diventa seria e produce costituzioni che sono tanto democratiche da non essere più costituzioni – da non essere più limitative del potere – allora l’operazione è tutta in perdita».<sup>345</sup>

Secondo Sartori, quindi, la richiesta di “più democrazia” non deve essere rivolta alla forma politica ma a quella sociale ed economica, che consiste nel richiedere più giustizia sociale ed economica, attraverso interventi redistributivi<sup>346</sup>.

Da quanto sopra risulta che *più* democrazia non comporta *meno* liberalismo. La parola d’ordine «democratizzare lo Stato» è un cattivo surrogato della corretta parola d’ordine «democratizzare la società». Criticare lo Stato costituzionale in nome del progresso democratico equivale a cercare la cosa sbagliata nel posto sbagliato. In quanto forma politica, la nostra democrazia non può essere molto più di un ordine giuridico imperniato su un complesso di tecniche di libertà. [...] La democrazia *senza* liberalismo nasce morta. Vale a dire, assieme alla liberal-democrazia muore anche la democrazia comunque la si voglia intendere [...]»<sup>347</sup>.

Nel precedente capitolo si è parlato della “libertà da”, della libertà politica. Ebbene la «libertà liberale è [...] la soluzione elaborata dal liberalismo»<sup>348</sup>. La libertà politica è la libertà nella legge, in quanto «siamo liberi quando obbediamo a leggi e non a padroni»<sup>349</sup>.

Ebbene, Sartori spiega che è solo con la nascita del costituzionalismo, del *rule of law* anglosassone, che diritti liberali, di limitazione al potere pubblico, vedono la luce.

La liberal-democrazia intende quindi il diritto come limite. Come notava Hans Kelsen, una democrazia «senza quella autolimitazione che rappresenta il principio della legalità si autodistrugge»<sup>350</sup>.

Per Sartori quindi, la libertà di cui oggi godiamo è garantita dal liberal-costituzionalismo, dall’idea di non poter essere sottoposti a un comando arbitrario, e non dalla democrazia, la quale si basa su valori quali «equality, isocracy, and self-government, but not the idea of liberty»<sup>351</sup>.

---

<sup>345</sup> *Ibidem*.

<sup>346</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>347</sup> Ivi, p. 211-212. Si veda anche DD, cit., p. 243: «le democrazie moderne sono rese intelligibili da un rapporto di libertà-eguaglianza non reversibile, a senso unico, che va dal primo termine al secondo, dalla libertà all’eguaglianza. Quando lo si inverte [...] la libertà non si recupera più. Il liberalismo è strumento di democrazia, ma la democrazia non è di per sé strumento del liberalismo. La formula della liberal-democrazia è l’eguaglianza attraverso la libertà, e non la libertà a mezzo dell’eguaglianza».

<sup>348</sup> Ivi, p. 159.

<sup>349</sup> *Ibidem*.

<sup>350</sup> Cfr. *Ibidem*. Sartori cita Hans Kelsen, *I fondamenti della democrazia*, il Mulino, Bologna, 1966, p. 84.

<sup>351</sup> DR, cit., p. 309.

Oggi, spiega Sartori, non siamo liberi perché facitori delle leggi, ma perché «i legislatori che le fanno non sono liberi di farle a loro arbitrio»<sup>352</sup>.

Si torni ora all'eguaglianza nel liberalismo. Sartori sottolinea l'importanza di specificare che l'eguaglianza giuridica non è, come indicato talora da una certa teoria marxista, un'eguaglianza puramente formale e illusoria, che si contrappone alla reale eguaglianza economica<sup>353</sup>.

L'eguaglianza giuridica è formale e reale allo stesso tempo, perché è da considerarsi come base di partenza in forma di legge, un presupposto tecnico a cui poi viene ad ancorarsi il contenuto reale<sup>354</sup>. L'eguaglianza giuridica è pertanto fondamento di tutte le altre eguaglianze di ordine sociale e economico.

Detto questo, si vedano ora i rapporti che sussistono tra le diverse eguaglianze nell'ambito di un sistema liberal-democratico.

È da considerare che non sempre diverse eguaglianze sono compatibili. «Sarebbe bello, ma il fatto è che alcune eguaglianze si sommano, [...] altre si cancellano e si negano tra loro»<sup>355</sup>.

Ad esempio, il criterio che prevede «quote eguali a tutti» è compatibile con i criteri che prevedono «quote tanto sproporzionate da neutralizzare le differenze» e «a ciascuno in ragione del bisogno»; è invece in netta contrapposizione al criterio «a ciascuno in ragione delle capacità»<sup>356</sup>. Pertanto, i criteri che promuovono eguali trattamenti non sono sempre compatibili coi criteri che promuovono eguali esiti.

«Allora come si arriva a più eguaglianza?»<sup>357</sup>. Per Sartori, dato che non è detto che diversi criteri di eguaglianza si sommino tra loro, non è possibile trovare un'eguaglianza “totale”, e quindi «non c'è una singola eguaglianza onnicomprensiva che “invera in sé” tutte le altre»<sup>358</sup>.

Per Sartori, ottenere maggiore eguaglianza significa controbilanciare le diseguaglianze, in «un sistema di reciproca compensazione e neutralizzazione tra diseguaglianze»<sup>359</sup>.

In concreto la domanda è sempre: eguale rispetto a che cosa e/o eguale rispetto a chi? E bisogna stare attenti, quando si arriva alla seconda domanda, a non attivare un vortice perverso di eguaglianze contro (che privilegiano un gruppo a danno di altri), e cioè a trattamenti parziali la cui

---

<sup>352</sup> DC, cit., p. 172.

<sup>353</sup> Cfr. Ivi, p. 188.

<sup>354</sup> Cfr. *Ibidem*. Si veda anche DR, cit., p. 353: «To call them formal is not to say that they leave us defenseless in the face of inequality of privilege or that we are dealing with empty semblances of equality. Formal is the method, not the result. It is therefore totally beside the mark to disparage the formal conditions [...] that promote equal opportunities, or to say that these equalities are fictitious or scarcely important».

<sup>355</sup> Ivi, 189.

<sup>356</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>357</sup> Ivi, p. 190.

<sup>358</sup> *Ibidem*.

<sup>359</sup> *Ibid*.

conseguenza non intesa è di moltiplicare *i diseguali*. Si deve consentire – prescrittivamente – che la corsa verso l’eguaglianza sia e debba essere senza fine. Però non deve essere *senza fini*. Fini che sono sì di eguali esiti, ma anche di eguali trattamenti. Se l’equilibrio tra questi elementi si rompe, se l’uno non riequilibra l’altro, allora la corsa è perduta<sup>360</sup>.

Sartori spiega che «la libertà è il presupposto dell’eguaglianza. La prima non può dare la seconda, non è *condizione sufficiente* della seconda; ma senza libertà restiamo anche senza eguaglianza: la libertà è *condizione necessaria dell’eguaglianza*»<sup>361</sup>.

L’errore che commette l’egualista è di ridurre la libertà all’eguaglianza: la «sua tesi è che i) la libertà non produce eguaglianza, ma che, invece, ii) eguaglianza è libertà»<sup>362</sup>. In questo modo però si finisce per ammettere che «la libertà non occorre»<sup>363</sup>. Sartori spiega: gli «schiavi sono eguali, egualissimi. Ma sono schiavi. Come mai? É la domanda alla quale l’eguaglianza non dà risposta. Eppure la risposta è di tutta evidenza: gli schiavi sono eguali in schiavitù perché la loro eguaglianza salta il primo anello della catena, perché non è preceduta e sostenuta dalla libertà»<sup>364</sup>.

L’egualista quindi elude il problema: egli contrappone e antepone l’eguaglianza alla libertà, senza spiegare come in quest’ordine si origini la libertà<sup>365</sup>. Il fatto su cui Sartori insiste è che «il rapporto tra eguaglianza e libertà è *procedurale*: va, proceduralmente, dalla libertà all’eguaglianza; e quest’ordine procedurale *non è reversibile*»<sup>366</sup>.

#### 4.4 La sfortuna del liberalismo

Si è già anticipata la sfortuna che, da un certo punto di vista, ha subito storicamente il liberalismo.

Nato tardivamente, il termine ha poi acquisito importanza in momenti in cui o lo stesso liberalismo decadeva, come nel caso francese in cui l’opera di importanti autori quali Benjamin Constant, Tocqueville e Montesquieu venne offuscata dalla rivoluzione del 1848; in Inghilterra dove venne percepito come sinonimo di utilitarismo, e ancora negli Stati Uniti in cui, sebbene il sistema politico fosse profondamente liberale, non veniva identificato come tale ma come “democrazia madisoniana”<sup>367</sup>.

---

<sup>360</sup> Ivi, pp. 190-191.

<sup>361</sup> Ivi, p. 193.

<sup>362</sup> Ivi, p. 192.

<sup>363</sup> *Ibidem*.

<sup>364</sup> *Ibid.*

<sup>365</sup> Cfr. Ivi, p. 193.

<sup>366</sup> *Ibidem*.

<sup>367</sup> Cfr. Ivi, pp. 196-197.

Per Sartori il «succo è questo: che mentre un liberalismo innominato – e quindi non identificato – ha costituito per quasi quattro secoli l’esperienza fondamentale dell’uomo europeo, “liberalismo” come denominazione apprezzativa intesa a compendiare quella esperienza ha trionfato solo per pochi decenni, per poi sfortunatamente passare in sottordine a “democrazia”»<sup>368</sup>.

La sfortuna del termine è stata poi causata dal suo principale utilizzo nell’epoca della prima rivoluzione industriale, in cui il liberalismo prevalente era quello economico, diventando quindi sinonimo di “capitalistico” o “borghese”<sup>369</sup>. Ma secondo Sartori, se fosse nato un secolo prima nessuno gli avrebbe attribuito «le colpe economiche che non ha»<sup>370</sup>.

Il “liberalismo classico” non è «certo l’economia di mercato. È, invece, la teoria e la prassi della libertà individuale, della protezione giuridica, e dello Stato costituzionale»<sup>371</sup>.

Ma la debolezza del concetto liberale ha fatto in modo che dirompesse la controrivoluzione socialista e comunista.

Il punto è questo: «com’è che l’esistenza di un’altra democrazia – la democrazia comunista – è stata argomentata e difesa nel nostro secolo?»<sup>372</sup>. Secondo alcune interpretazioni questo è avvenuto perché era considerata una democrazia migliore, una democrazia più giusta perché una democrazia popolare, una migliore alternativa rispetto alla democrazia liberale e borghese<sup>373</sup>.

Ma la democrazia, spiega Sartori, «vuol già dire “potere popolare”»<sup>374</sup>; “democrazia popolare” è pertanto una tautologia.

Inoltre, Sartori osserva che non si può considerare nemmeno questa presunta «democrazia popolare del popolo»<sup>375</sup> come una democrazia diretta. Come si è già visto precedentemente,

pianificazione di Stato e democrazia diretta fanno a pugni. La democrazia diretta postula che le mansioni dirigenti siano di natura così limitata e elementare che chiunque sia in grado di fare da sé quello che c’è da fare; laddove l’avvento della pianificazione staliniana creava un immenso sistema di esclusiva burocratica [...]. Dunque, «democrazia popolare» fu un puro e semplice camuffamento. Lasciamolo riposare nel cimitero degli imbrogli al quale appartiene<sup>376</sup>.

---

<sup>368</sup> *Ibidem*.

<sup>369</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>370</sup> *Ivi*, p. 198.

<sup>371</sup> *Ibidem*.

<sup>372</sup> *Ivi*, p. 248.

<sup>373</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>374</sup> *Ibidem*.

<sup>375</sup> *Ibid.*

<sup>376</sup> *Ivi*, pp. 248-249.

La dittatura del proletariato non può essere nemmeno considerata democratica attraverso la giustificazione che sia “del proletariato”: se si guarda alla sua applicazione infatti, la rivoluzione di Lenin «teorizzava la dittatura del proletariato come il coesistere simultaneo di una dittatura esterna (che usa la violenza contro la minoranza degli oppressori) e di una democrazia interna, e cioè esercitata dalla maggioranza (il proletariato) che si autogoverna. Ma poi, a rivoluzione compiuta, la dittatura “esterna” restò; l’autogoverno del proletariato non venne mai»<sup>377</sup>.

L’idea della dittatura del proletariato come fase transitoria verso una più giusta democrazia non regge, è fondata su una promessa che non può essere mantenuta<sup>378</sup>. Questo perché quello Stato che avrebbe dovuto garantire il proprio scioglimento era in realtà lo Stato «più mastodontico e totalitario tra tutti gli Stati mai esistiti»<sup>379</sup>. Ed è chiaro che uno Stato tanto potente quanto illimitato non può essere, appunto, limitato.

Per Sartori, l’esperienza novecentesca dell’Unione sovietica dimostra che l’alternativa della democrazia comunista non può essere difesa in nessun modo attraverso argomenti democratici.

L’alternativa comunista, ad avviso dello studioso fiorentino, non può quindi essere considerata un’alternativa alla democrazia liberale: supportare un’alternativa che si basa su una diversa interpretazione della democrazia non è difendere la democrazia<sup>380</sup>.

---

<sup>377</sup> *Ibidem*. «Man mano la linea di difesa divenne che per dittatura si doveva intendere l’egemonia di una classe; e l’argomento divenne, di conserva, che – dittatura per dittatura – è più democratica quella del proletariato che non la «dittatura della borghesia». Ma, intanto, il proletariato-dittatore non c’è mai stato. [...] La società dell’avvenire sarà libera – sostiene il marxista – *dopo* la fase della dittatura del proletariato: e dunque finché perdura quella fase transitoria è in questione proprio una dittatura».

<sup>378</sup> Cfr. Ivi, p. 250.

<sup>379</sup> *Ibidem*.

<sup>380</sup> Cfr. Ivi, p. 252.

## CAPITOLO QUINTO

### *Questioni aperte*

L'impossibilità dell'esistenza e del funzionamento di alternative è provata dalla storia: l'unica democrazia possibile, l'unico sistema di gestione del potere destinato a perdurare, la migliore forma di governo mai esistita è la democrazia liberale. Per Sartori quindi l'alternativa comunista è un falso «in bella vista e per tutti da vedere [...] la sola democrazia "reale" che si sia mai realizzata in terra è la liberal-democrazia»<sup>381</sup>.

Svelata l'impossibilità di un'alternativa, la liberal-democrazia risulta quindi essere una «democrazia senza nemico»<sup>382</sup>.

Ma non essere minacciata dall'esterno, non rende la democrazia priva di pericoli e di difficoltà: non avere minacce esterne rende solo più vigili riguardo alle problematiche interne<sup>383</sup>. Se la liberal-democrazia è il miglior sistema politico mai realizzato, questo non significa che sia privo di difetti, che lo stato attuale della democrazia non sia migliorabile.

A questo proposito Sartori afferma che la liberal-democrazia ha vinto finora come «principio di legittimità» ma il suo consolidamento è ancora lontano<sup>384</sup>.

La vittoria della liberal-democrazia risulta quindi essere una «vittoria a metà»<sup>385</sup>. Nei fatti, la democrazia liberale resta geolocalizzata prevalentemente in Occidente, in quanto altrove è arrestata da impedimenti derivanti da tradizionalismi e nazionalismi, come nel caso dei paesi islamici o della Cina<sup>386</sup>.

Un altro impedimento consiste nella vittoria schiacciante del mercato sulla pianificazione<sup>387</sup>.

«La democrazia ha vinto come principio di legittimità: è molto ma non è tutto. Invece il sistema di mercato vince in tutto: è una vittoria completa. I regimi comunisti che non si arrendono – soprattutto la Cina – restano tali come sistemi politici; ma cercano anch'essi di

---

<sup>381</sup> DC, cit., p. 267.

<sup>382</sup> *Ibidem*.

<sup>383</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>384</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>385</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>386</sup> Cfr. Ivi, pp. 269-270.

<sup>387</sup> Cfr. Ivi, p. 271.

trasformarsi in sistemi economici non-pianificati, e cioè pilotati e stimolati da meccanismi di mercato»<sup>388</sup>.

In questo capitolo si vedranno quindi le questioni in sospeso, le battaglie contro le quali la liberal-democrazia deve continuare a confrontarsi.

Le problematiche e le difficoltà che ancora non hanno trovato soluzione possono essere divise a seconda che si parli della questione organizzativa della democrazia, e quindi della dimensione verticale, oppure delle difficoltà che riguardano la sua legittimazione, la dimensione orizzontale e quindi il rispetto della volontà popolare.

## 5.1 I problemi della democrazia verticale

### 5.1.1 La qualità degli eletti

Nel precedente capitolo, trattando del meccanismo di elezione, si è visto che il principio di maggioranza è strumento necessario al fine di eleggere degni rappresentanti del volere del popolo. Si tratta quindi di uno strumento, ma di uno strumento a fine qualitativo.

Il fatto, spiega Sartori, è che troppo spesso nella realtà tale fine viene subordinato al principio quantitativo, perdendo quindi la sua ragione d'essere. Il processo elettivo viene quindi stravolto nel suo inverso. Se

le elezioni dovevano essere uno strumento quantitativo adibito a un fine di selezione qualitativa, l'esigenza di far numero ha subordinato a sé l'esigenza della qualificazione. Il meccanismo ha preso la mano ai macchinisti, e se l'intenzione era di contare per scegliere, le odierne democrazie funzionano contando molto e scegliendo poco. La tirannide dei numeri «avvalora la quantità» e cioè svaluta la qualità<sup>389</sup>.

---

<sup>388</sup> Ivi, pp. 271-72. Si veda anche DC, cap. 12. In particolare, a pag. 236 Sartori illustra il rapporto tra democrazia e mercato. La democrazia, spiega Sartori, non produce benessere. Se alla democrazia è associato uno stato di benessere «è probabilmente perché le democrazie non disturbano i processi economici più di tanto, e cioè lasciano fare il mercato [...]: la vittoria del mercato è schiacciante». Il mercato, spiega Sartori, «non è condizione sufficiente di democrazia, [...] il quesito [è] se la democrazia trovi nel mercato una sua *condizione necessaria*». Ebbene secondo Sartori, per «quanto sistema politico e sistema economico siano o diventino strettamente interconnessi, le due cose non sono mai la stessa, e il requisito *politico* della liberal-democrazia è la diffusione del potere: una diffusione-dispersione atta a consentire spazio e tutela alla libertà individuale. Non è che la liberal-democrazia rifiuta una economia pianificata di Stato perché la democrazia capitalistico-borghese nasce e sussiste per difendere la proprietà privata; è pregiudizialmente, perché qualsiasi *concentrazione di potere* [...] crea un potere sovrachiantante contro il quale all'individuo non resta possibilità di difesa. Dunque, la tesi è che i sudditi diventano cittadini con diritti e voce solo all'interno di strutture politiche, economiche e sociali che spezzino il potere concentrato [...]. Ma [...] l'accoppiata democrazia-mercato è ottimizzante; non è ancora dimostrato, a rigore, che sia obbligata e obbligante». Si veda anche Bobbio, *La democrazia realistica*: per Sartori, uno dei rischi maggiori che corre la democrazia oggi è quello di essere schiacciata dalle regole del mercato, venendo quindi erosa da «una visione puramente economicistica della politica».

<sup>389</sup> Ivi, p. 99.

Ma perché manca la qualità? Prima di tutto ciò accade perché, come si è visto nel precedente capitolo, alla democrazia verticale mancano valori, manca una base prescrittiva.

«Negli ultimi decenni il “coro dei valori” è stato vivacissimo. Come è che è stato del tutto afono in materia di *melior pars*? Se è vero che la democrazia poggia sulle elezioni, come non preoccuparsi di elezioni che non selezionano, e che anzi selezionano al rovescio?»<sup>390</sup>.

Ancora una volta dunque, anche per quanto riguarda la democrazia liberale, ciò che crea problemi è la mancanza di equilibrio fra prescrizione e descrizione, fra ideali e fatti.

La democrazia verticale risulta essere priva di qualsiasi giustificazione. Gli ideali della democrazia quali sovranità popolare, eguaglianza e autogoverno sono infatti rimasti gli stessi dal IV secolo a.C, dalla democrazia antica<sup>391</sup>. Ma questi ideali giustificano la democrazia diretta, non la democrazia rappresentativa; «ancor oggi la deontologia e la pressione dei valori democratici si rivolgono soltanto alla dimensione orizzontale della politica»<sup>392</sup>.

Quello che manca è dunque un valore che giustifichi la verticalità della democrazia e la presenza di figure capaci, di élite in grado di gestirla. Valdimer Orlando Key ritiene che «il punto critico per la buona salute di un ordine democratico sta nelle credenze, negli standards e nella competenza di quanti rappresentano, nell'ordine, la classe influente, i *leader* d'opinione, gli attivisti politici [...]. Qui stanno le responsabilità quando una democrazia tende alla decadenza e al crollo»<sup>393</sup>, e per queste responsabilità, non esiste giustificazione, non esiste un sostegno di valore.

Anche nella liberal-democrazia dunque, prevale ancora l'aspetto orizzontale della politica. Ma se si vuole dare importanza al suo funzionamento è irrazionale che la questione qualitativa passi in secondo piano. Se il volere del *demos* deve essere rispettato tramite le elezioni, al *demos* deve essere garantita anche una certa qualità<sup>394</sup>. Invece,

discutiamo come se il problema fosse soltanto di quale sistema sia il «più democratico». Che cosa vuol dire? Si vuol quasi sempre dire che la proporzionale è giusta e l'uninomiale ingiusta, e che il problema è di «esatta rappresentazione», di esatta proporzione tra voti e seggi. Sarà. Resta che a questo modo si perde interamente di vista che l'elezione dovrebbe anche essere una *selezione* e che, alla fin fine, la richiesta più chiesta del cittadino è il buon governo. Dal che

---

<sup>390</sup> *Ibidem.*

<sup>391</sup> Cfr. Giovanni Sartori, *Democrazia competitiva e élites politiche*, in «Rivista Italiana di Scienza Politica», 12/77, Vol. 7 (3), p. 327;

<sup>392</sup> *Ibidem.*

<sup>393</sup> Ivi, p. 328. Sartori cita Valdimer Orlando Key, *Public Opinion and American Democracy*, Knopf, New York, 1961, p. 558.

<sup>394</sup> Sul tema della qualità delle élite si veda anche R. Dahrendorf, *Mediocre Élités Elected by Mediocre Peoples*, in J. Hayward, *Élitism, Populism, and European Politics*, Clarendon Press, Oxford, 1996, pp. 1-9.

risulta che l'essenziale non sono le «esatte proporzioni» tra paese eleggente e paese degli eletti, ma è che la parte maggiore sia indirizzata a cercare la *valentior pars*, la parte più valente. Pertanto il sistema elettorale che più conviene alla democrazia è, prima di tutto, quello che meglio predispose la scelta qualitativa dalla quale dipende il buon esito degli esperimenti democratici. Se si elegge per stabilire chi ci dovrà comandare, il miglior metodo sarà quello che attende a selezionare una buona *leadership*<sup>395</sup>.

### 5.1.2 La professionalizzazione del politico

La mancanza di qualità in verticale implica inevitabilmente un problema di *leadership*.

Per affrontare la questione è necessario riflettere intorno al mestiere della politica, per comprendere quali siano le qualità e le competenze che il politico deve possedere per poter svolgere al meglio il proprio compito. Sartori spiega come stabilire tali caratteristiche non sia facile, in quanto

non è molto chiaro che cosa si debba intendere in politica per «esperto». Una competenza *rationae materiae*, cioè l'effettiva conoscenza del contenuto dei problemi di cui il legislatore sia investito? Oppure un talento formale, quale la capacità di decidere, la rapidità di percezione o un alto grado di abilità negoziale e transattiva? Non è nemmeno chiaro, d'altra parte, quali possano essere i criteri oggettivi che consentano di rilevare se la professionalizzazione implichi o meno una specializzazione<sup>396</sup>.

Sartori spiega che al governo è importante che siano presenti dei *decision-maker*, persone di iniziativa e capacità di decisione e negoziazione<sup>397</sup>. Per quanto riguarda il parlamento invece è utile che i membri si specializzino, in quanto «si richiede – specie quando il lavoro è sbrigato sempre più in commissione e sempre meno in aula – una competenza *rationae materiae* che li metta in grado di controllare il merito e la sostanza della legislazione di cui sono investiti»<sup>398</sup>.

In parlamento la stabilizzazione dei membri è da pregiare se essa comporta lo sviluppo di una competenza specifica, che può crescere grazie a una certa esperienza sul campo<sup>399</sup>.

La permanenza dei parlamentari è quindi giustificata dalla necessità di disporre di referenti sempre più specializzati ed esperti.

Ma per Sartori, quello che invece accade troppo spesso è che «l'assegnazione segue [...] criteri che non hanno nulla a che vedere con il titolo di studio, il mestiere o la precedente esperienza, e se [...] i cambiamenti di commissione sono frequenti, tanto da diventare una prassi

---

<sup>395</sup> DC, cit., p. 99.

<sup>396</sup> Giovanni Sartori, *Elementi di teoria politica*, il Mulino, Bologna, 1987, cit., p. 220.

<sup>397</sup> *Ibidem*.

<sup>398</sup> Ivi, pp. 220-221.

<sup>399</sup> Cfr. *Ibidem*.

normale, allora è chiaro che l'esigenza della specializzazione non è sentita e che la professionalizzazione non trasforma l'uomo politico in un esperto»<sup>400</sup>.

Questo, ad esempio, è quel che accade nel parlamento italiano, in cui «il problema della specializzazione non è avvertito»<sup>401</sup>.

Sartori spiega che ciò che caratterizza la scelta dei ministri italiani non risiede nel fatto che essi siano specialisti, bensì versatili<sup>402</sup>. Difatti, «l'aspetto saliente della professionalizzazione del nostro universo parlamentare non è quello *funzionale* (del parlamentare inteso come esperto, o comunque come persona che, professionalizzandosi, accumula esperienze), ma quello dell'assenza di *professione alternativa*»<sup>403</sup>.

Il problema risiede quindi nella figura del “politico di professione”, che non è tale perché specializzato, ma perché la professione politica è ed è stata la sua unica o principale occupazione.

Ebbene, per Sartori è inevitabile che la presenza di politici di professione comporti una serie di conseguenze.

Innanzitutto, viene meno la rappresentatività perché la professionalizzazione rende la politica una categoria a sé, che allontana il parlamentare da quella base economica e sociale che lo accomunerebbe all'elettore.

Inoltre, la professionalizzazione del politico «equivale a una sistemazione»<sup>404</sup> che genera meccanismi di dipendenza e di opportunismo.

Per la grandissima maggioranza la situazione è dunque questa: che il politico professionale esercita una professione estremamente insidiata e precaria, la cui alternativa non è di cambiare datore di lavoro ma di restare disoccupato. E, in molti casi, l'assenza di un mestiere di ricambio, di una professione privata, lo pone di fronte all'angoscioso dilemma di salvare il posto o di trovarsi sul lastrico. [...] Come stupirsi, quindi, se l'attaccamento al posto diventa, a volte, spasmodico? [...] Sorpresa o no, la politica come «professione-sistemazione» è destinata a incoraggiare un crescendo di opportunismo, e anche a consolidare oggettivi rapporti di dipendenza tra il rappresentante e il suo partito<sup>405</sup>.

---

<sup>400</sup> *Ibid.*

<sup>401</sup> *Ibid.*

<sup>402</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>403</sup> *Ibid.*

<sup>404</sup> *Ivi*, p. 222.

<sup>405</sup> *Ivi*, pp. 222-223.

### 5.1.3 La funzione del parlamento e la qualità delle leggi

I parlamenti, spiega Sartori, «non devono soltanto rappresentare: devono anche “fare”»<sup>406</sup>.

Il problema è che non sempre le due funzioni sono compatibili: il parlamento può rappresentare al meglio i cittadini, e dunque avere «tutte le carte in regola *sub specie repraesentationis*, e funzionare malissimo; o viceversa non soddisfare le esigenze proiettive della rappresentanza e non di meno servire benissimo i rappresentati»<sup>407</sup>.

Si tratta, spiega Sartori, di una questione di natura costituzionale: le costituzioni, dal dopoguerra in poi, non hanno mai subito una revisione, e alcuni principi risultano “fossilizzati” in norme che non trovano corrispondenza coi tempi<sup>408</sup>.

Ad esempio, la regola costituzionale per la quale la legislazione spetta ai rappresentanti si fonda su principi di diritto che, come si vedrà, sono mutati; lo stesso accade per quanto riguarda la funzione di controllo del parlamento sul governo, in quanto i compiti dei rispettivi organi non risultano più nettamente distinti, e pertanto la funzione controllo sembra quasi non sussistere più<sup>409</sup>.

Il ruolo controllante del parlamento è difatti cambiato ed è sfociato nello sviluppo di una funzione «direttiva e propulsiva»<sup>410</sup>. Il parlamento assume quindi una funzione “governante” che sta cancellando man mano i confini e la differenza di ruolo con il governo<sup>411</sup>.

Ebbene, la confusione fra i ruoli del parlamento e del governo ha una serie di ripercussioni.

Una volta che parlamento e governo si disputano una stessa collocazione, e quindi si contendono mansioni e attribuzioni non ben differenziate, ne derivano [...] bizzarri mescolamenti di idee: soprattutto la strana e impasticciata idea che governare equivalga, grosso modo, a legiferare. Dal punto di vista legislativo, ciò significa che il parlamento si arma del diritto e del dovere di legiferare su una miriade di provvedimenti [...]. Da punto di vista dell'esecutivo ciò significa che il governo si sente tenuto a governare legiferando, e cioè a rendere esecutive le sue decisioni politiche (anche se non tutte, beninteso) sotto forma di norme giuridiche. Ora, sia chiaro che la prassi del governare legiferando, e viceversa, equivale a mal governare e al mal legiferare; che

---

<sup>406</sup> Ivi, p. 229.

<sup>407</sup> *Ibidem*.

<sup>408</sup> Cfr. Ivi, pp. 231-232.

<sup>409</sup> *Ibidem*.

<sup>410</sup> *Ibid.*

<sup>411</sup> Si veda Ivi, p. 237: «È accaduto, in sostanza, questo: [...] i parlamentari si trovano addirittura a ridosso, a strettissimo ridosso del governo. [...] Difatti vorrebbero governare, o competono con il governo, o governano a mezzo, o s governano. In ogni caso il ruolo del parlamento e quello del governo – almeno nei sistemi assembleari – non sono più ben differenziabili: si sono anzi intrinsecamente aggrovigliati».

essa scredita il diritto e finisce anche per esautorare, di fatto, il parlamento; e che a questo modo il principio di un governo controllato dalle leggi e sottomesso alle leggi si è trasformato nel ben diverso principio del governare sotto forma di legge, moltiplicando e inflazionando le leggi<sup>412</sup>.

Si guardi ora quindi alla qualità delle leggi.

Un altro problema che riguarda la dimensione verticale della democrazia è la perdita del nesso fondamentale tra libertà e legge. In particolare, si assiste al fenomeno del «rifluire della *rule of law* nella *rule of legislator*, del comando del diritto nel comando dei legislatori»<sup>413</sup>.

In particolare, il problema del governare legiferando sottolinea una «concezione volontaristica della legge [che] si sostituisce alla ricerca del diritto, al *law finding*, che caratterizza – nel diritto comune – la produzione giudiziaria del diritto»<sup>414</sup>. In questo modo le leggi vengono create a comando e in modo inflazionato, a discapito del fondamento dei precedenti diritti.

Vi sono quindi troppe leggi e leggi di cattiva qualità, che non vengono formulate da giurisperiti ma da «una maggioranza vittoriosa che impone la propria politica»<sup>415</sup>.

Secondo Sartori, la concezione volontaristica del diritto dei parlamenti odierni cancella quindi «ogni chiara demarcazione fra diritto e politica»<sup>416</sup>.

Si tratta [...] di un passo relativamente recente. Tanto recente che forse, per questo, ce ne sfugge ancora l'eccezionale gravità. Le assemblee legislative non sono tali perché siano, o siano mai state, assemblee di «competenti» in scienza della legislazione. L'implicazione è che l'intermediazione del giurisperito [...] è necessaria. Finché questa intermediazione c'è, anche nella riforma più innovatrice di un ordinamento giuridico la fase teoretica della ricerca del diritto, del *law finding*, precede sempre il momento pratico della fabbricazione della legge, del *law making*. Ma nella misura in cui questa intermediazione viene meno, e al momento nel quale un parlamento prende sul serio la propria competenza e capacità di legiferare, la fase del *law finding* viene saltata a piè pari, cosicché resta solo un estemporaneo *law making*. Va via insomma il «saper fabbricare», e resta il crudo atto di fabbricare [...] in virtù del principio che chi detiene la maggioranza ha il diritto di fare quel che vuole, di «dettar legge» come vuole<sup>417</sup>.

---

<sup>412</sup> Ivi, pp. 238-239.

<sup>413</sup> DC, cit., p. 174

<sup>414</sup> *Ibidem*.

<sup>415</sup> Ivi, pp. 174-175.

<sup>416</sup> Sartori, *Elementi*, cit., p. 239.

<sup>417</sup> *Ibid.*

#### 5.1.4 Rappresentanza e responsabilità

Si è visto che la professionalizzazione può portare alla perdita della rappresentanza.

Sartori spiega che quando si parla di rappresentanza, la si intende prevalentemente secondo il suo significato di appartenenza, di rappresentatività, trascurando invece il significato di responsabilità.

Accade quindi che il parlamento possa essere «un perfetto specchio di somiglianze di estrazione e che tuttavia non recepisca affatto i *desiderata* della società che rispecchia. E questo spiega perché *rispondere responsabilmente* abbia – quanto meno in politica – priorità sulla somiglianza»<sup>418</sup>.

La responsabilità, spiega Sartori,

ha due facce; a) la responsabilità *personale* verso qualcuno, vale a dire l'obbligo del rappresentante di «rispondere» al titolare del rapporto; b) la responsabilità *funzionale*, o tecnica, di soddisfare un adeguato livello di prestazione in termini di capacità ed efficienza. La prima è una responsabilità *dipendente*; la seconda è una responsabilità *indipendente*. Nel primo caso il rappresentante fa capo a qualcun altro; nel secondo caso si pretende dal rappresentante una «condotta responsabile», il che equivale a dire che il suo comportamento è affidato, in ultima analisi, alla propria coscienza e competenza<sup>419</sup>.

Il parlamento e il governo dovrebbero garantire il rispetto di entrambe le responsabilità; tuttavia si tratta di due aspetti che molto spesso mirano in direzioni differenti, se non opposte.

Difatti, attraverso la responsabilità funzionale il governo «ha titolo per subordinare gli interessi settoriali al perseguimento degli interessi collettivi. Per converso, di tanto la responsabilità funzionale cede il passo alla responsabilità dipendente, di altrettanto è probabile che l'interesse generale venga sacrificato a interessi parziali»<sup>420</sup>.

I sistemi rappresentativi, spiega Sartori, appartengono prevalentemente a due categorie: il sistema uninominale di origine inglese e il sistema proporzionale di origine francese.

Il sistema uninominale inglese «attribuisce un limitato margine di scelta all'elettore e favorisce un sistema bipartitico; mentre il tipo francese [...] consente all'elettorato un largo margine di scelta e facilita i sistemi multipartitici»<sup>421</sup>.

---

<sup>418</sup> Ivi, p. 298.

<sup>419</sup> Ivi, p. 299.

<sup>420</sup> Ivi, p. 300.

<sup>421</sup> *Ibidem*.

Il tipo inglese, spiega Sartori, sacrifica la rappresentatività alla governabilità, «laddove il tipo francese sacrifica l'efficienza del governo alla rappresentatività del Parlamento»<sup>422</sup>.

Nei sistemi maggioritari, spiega Sartori, i seggi non corrispondono al numero dei voti, la rappresentanza non è specchio della rappresentatività, ma allo stesso tempo questa mancanza è compensata da una maggiore responsabilità tecnica: «per tutta la legislatura la responsabilità è del partito di governo»<sup>423</sup>.

Nei sistemi proporzionalistici invece vi è maggiore rappresentatività, in quanto i seggi corrispondono grosso modo alle votazioni, tuttavia viene a essere sacrificata l'efficienza del governo, dato che la responsabilità funzionale viene ridistribuita fra rappresentanti che possono avere vedute diverse<sup>424</sup>.

Beninteso, possiamo pensare a soluzioni intermedie, più bilanciate, atte a conciliare un governo efficiente e una rappresentanza rappresentativa. Nondimeno, dal punto di vista della ingegneria costituzionale non possiamo costruire strutture rappresentative che massimizzano allo stesso tempo la funzione di funzionare e la funzione di rispecchiare. A un certo punto dobbiamo scegliere, e l'alternativa realistica è tra responsabilità indipendente e responsabilità dipendente assai più che tra democrazia governata e governante oppure tra un autogoverno vero e fittizio<sup>425</sup>.

## 5.2 I problemi della democrazia orizzontale

La mancanza di qualità riguarda anche l'opinione pubblica. Questa, secondo Sartori, è afflitta dall'impovertimento della razionalità nell'essere umano. Ciò che viene meno è il pensiero critico per effetto della presenza di mezzi che ne rendono superfluo l'utilizzo, *in primis* la televisione.

Ma il «nesso tra opinione pubblica e democrazia è costitutivo: la prima è il fondamento sostantivo e operativo della seconda»<sup>426</sup>. Come chiarisce Nadia Urbinati, per Sartori

---

<sup>422</sup> *Ibid.*

<sup>423</sup> Ivi, p. 301.

<sup>424</sup> Cfr. *Ibidem*: «le coalizioni governative sono diverse [...] e la cortina fumogena prodotta dalle alchimie parlamentari rende difficile l'identificazione delle responsabilità».

<sup>425</sup> Ivi, p. 302. Si veda Giovanni Sartori, *La corsa verso il nulla*, Mondadori, Milano, 2015, cit., pp. 34-35, dove Sartori propone la propria soluzione: «il sistema maggioritario a doppio turno è al primo turno, come un sistema proporzionale: ogni elettore esprime liberamente la propria preferenza e, così facendo, immette la sua scelta nel meccanismo elettorale. [...] Al secondo turno [...] toccherà invece scegliere un candidato di [...] seconda preferenza [...]. La premessa [...] è che debbano essere vietate le coalizioni. Ogni partito si deve presentare da solo, indicando un solo candidato. In questo modo, ogni partito ha interesse a presentare il suo candidato migliore o, comunque, il candidato ritenuto elettoralmente il più forte [...] Al ballottaggio, i designati saranno quattro o poco più. E al secondo turno, i candidati – diciamo – minori hanno la scelta di ritirarsi, e in tal caso otterranno un diritto di tribuna, oppure di restare in lizza, ma in tal caso perderanno il diritto di tribuna». Si veda a proposito anche Giovanni Sartori, *Ingegneria costituzionale comparata*, il Mulino, Bologna, 1994, cap. IV.

<sup>426</sup> DC, cit., p. 63. Si veda anche DR, pp. 86-87: «Electoral power per se is the mechanical guarantee of democracy; but the substantive guarantee is given by the conditions under which the citizen gets the information and is exposed

«democrazia procedurale non significa solo selezione di un'élite e computo dei voti; significa anche che l'ambito informale ed extraistituzionale (la libertà di stampa, parola e associazione – ovvero il mondo articolato delle opinioni) è una componente altrettanto fondamentale del governo e della libertà politica»<sup>427</sup>.

È dunque chiaro che se manca una vera opinione pubblica, viene meno anche una vera democrazia.

Il discorso di Sartori sulla crisi dell'opinione pubblica si inserisce all'interno di un dibattito ampio e articolato. Si pensi soprattutto a Jürgen Habermas, il quale ha parlato di una “opinione non-pubblica” manipolata dagli interessi di *marketing* dei mezzi di comunicazione<sup>428</sup>; oppure a Bernard Manin, che ha evidenziato il passaggio da una democrazia della competizione tra partiti a una “democrazia del pubblico”, in cui tra il pubblico spettatore e i rappresentanti politici si instaura un rapporto diretto favorito dai media<sup>429</sup>.

In *Homo Videns*<sup>430</sup>, Sartori afferma che ciò che caratterizza l'essere umano è il fatto di essere un animale pensante e parlante, e quindi un animale simbolico.

Ma l'essenza simbolica dell'essere umano ha iniziato a venir meno «alla metà del nostro secolo, con la televisione»<sup>431</sup>. Attraverso la televisione il valore del linguaggio viene meno, e viene soppiantato dall'immagine:

nella televisione il *vedere* prevale sul parlare, nel senso che la voce in campo [...] è secondaria, sta in funzione dell'*immagine*, commenta l'immagine. Ne consegue che il telespettatore è più un animale *vedente* che non un animale simbolico. Per lui le cose raffigurate in immagini contano e pesano di più delle cose dette in parole. E questo è un radicale rovesciamento della direzione, perché mentre la capacità simbolica distanzia l'*homo sapiens* dall'animale, il vedere lo riavvicina alle sue capacità ancestrali, al genere di cui l'*homo sapiens* è specie<sup>432</sup>.

Il problema risiede dunque nell'«informarsi *vedendo*»<sup>433</sup>. Esiste infatti una profonda differenza tra l'informazione simbolica è quella visiva. Caratteristica della parola è che rimanda

---

to the pressure of opinion makers. [...] If this is so, elections, are the means to an end – the end being a “government of opinion”, that is, a government responsive to, and responsible toward, public opinion».

<sup>427</sup> Nadia Urbinati, *Una guida alla critica degli entusiasti*, in «Rivista di Politica», 03/17, cit., p. 37;

<sup>428</sup> Cfr. Jürgen Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari, 1974.

<sup>429</sup> Cfr. Bernard Manin, *The Principles of Representative Government*, Cambridge University Press, New York, 1997.

<sup>430</sup> Giovanni Sartori, *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

<sup>431</sup> Ivi, p. 7.

<sup>432</sup> Ivi, p. 8.

<sup>433</sup> Ivi, p. 13.

ad altro, mentre l'immagine è fine a sé stessa è «pura e semplice rappresentazione visiva. L'immagine si vede e basta; e per vederla basta la vista [...]»<sup>434</sup>.

Con la televisione cambia dunque radicalmente il mondo dell'informazione: la televisione non si pone più in continuità con i mezzi di informazione che l'hanno preceduta, ma rappresenta una rottura, un mezzo che «ribalta il rapporto tra il capire e il vedere»<sup>435</sup>.

L'avvento della televisione ha provocato, secondo Sartori, una metamorfosi nella capacità di comprensione dell'essere umano: basti pensare al fatto che «i nostri bambini guardano la televisione, per ore e ore, prima di imparare a leggere e a scrivere»<sup>436</sup>.

In questo modo l'essere umano di oggi viene formato dall'immediatezza dell'immagine, e ciò che viene meno è l'evolversi della sua capacità astrattiva<sup>437</sup>.

Sartori spiega che parole come “democrazia” o “Stato”, e ancora “libertà” o “egualianza” sono parole astratte, parole che non trovano immediato trasferimento in una immagine chiara e definita. Si tratta di concetti comprensibili solo se elaborati da processi mentali astrattivi.

Ebbene, per Sartori «la televisione [...] produce immagini e cancella i concetti; ma così atrofizza la nostra capacità astrattiva e con essa tutta la nostra capacità di capire»<sup>438</sup>.

Il mezzo di telecomunicazione sviluppatosi successivamente alla televisione è Internet: questo, a differenza della televisione, è uno strumento interattivo ed è inesauribile contenitore di informazione anche scritta<sup>439</sup>. Il problema maggiore risiede nel fatto che colui che ne fa uso è un uomo ormai impigrito dal tele-vedere<sup>440</sup>.

Difatti, secondo Sartori, le potenzialità di Internet sono «e saranno positive quando l'utente userà lo strumento per acquisire informazioni e conoscenze, e cioè quando sarà ispirato [...] dalla voglia di sapere e capire. Ma il grosso degli utenti di Internet non è, e prevedo nemmeno sarà di questo tipo»<sup>441</sup>.

---

<sup>434</sup> *Ibidem*.

<sup>435</sup> Ivi, pp. 14-15.

<sup>436</sup> *Ibid*.

<sup>437</sup> *Ibid*.

<sup>438</sup> Ivi, p. 22.

<sup>439</sup> Cfr. Ivi, pp. 27-28.

<sup>440</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>441</sup> Ivi, p. 30.

### 5.2.1 La video-politica

L'informazione per immagini è quindi ormai ciò che influenza e plasma maggiormente l'opinione pubblica. È proprio questo il pericolo che riguarda anche la cultura politica, che si trasmuta in questo caso in «video-politica»<sup>442</sup>.

Ebbene, se la democrazia si basa sul volere del *demos*, è chiaro come essa si debba fondare sul suo consenso, e quindi sulle sue opinioni.

Prima di procedere e analizzare le ripercussioni che la video-politica provoca sulla democrazia, è necessario comprendere come nasce e come si forma la pubblica opinione.

Per pubblica opinione, spiega Sartori, si intende «l'insieme di opinioni che si trovano *nel pubblico*»<sup>443</sup>, che sono opinioni *del pubblico* anche perché il pubblico «*ne è davvero soggetto*»<sup>444</sup>.

Perché si formi, l'opinione pubblica dev'essere esposta a flussi di informazione che riguardano la cosa pubblica<sup>445</sup>. Ma per poter essere davvero rappresentativa, in democrazia dovrebbe essere garantito che la formazione dell'opinione pubblica avvenga in modo autonomo.

Ed è proprio questo il punto, perché «quanto più una pubblica opinione si apre ed espone a flussi di informazione esogeni [...] tanto più l'opinare dei pubblici rischia di diventare [...] “etero-diretto”»<sup>446</sup>. Ebbene, la televisione e il tele-vedere, comportando l'atrofizzazione della capacità critica e astrattiva, non fanno che aggravare il fenomeno della direzione dell'opinione.

Sartori spiega infatti che

finché l'opinione pubblica è stata prevalentemente plasmata dai giornali, l'equilibrio tra opinione autonoma e opinioni eteronome (etero-dirette) era garantito dall'esistenza di una stampa che fosse libera e molteplice, a mille voci. L'avvento della radio non ha sostanzialmente alterato questo equilibrio. Il problema sorge con la televisione e nella misura in cui il vedere soppianta il discorrere<sup>447</sup>.

Tramite l'informazione scritta e uditiva, l'opinione viene a formarsi da fonti diverse, come «in una successione di cascate interrotte da vasche nelle quali le opinioni si rimescolano»<sup>448</sup>.

---

<sup>442</sup> Ivi, p. 37.

<sup>443</sup> Ivi, p. 41.

<sup>444</sup> *Ibidem* [corsivo mio].

<sup>445</sup> Cfr. Ivi, p. 42. Si veda anche G. Sartori, *Mala Tempora*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 406, dove Sartori spiega che la televisione non sempre può dichiararsi un servizio pubblico. Se la televisione è privata, essa è in mano a un imprenditore che mira come prima cosa al profitto e a cui ben poco interessa la cosa pubblica.

<sup>446</sup> *Ibidem*.

<sup>447</sup> Ivi., pp. 42-43.

<sup>448</sup> *Ibidem*.

È solo con la televisione che l'informazione cade dall'alto, ed è chiaro che una notizia data per immagini è per natura poco opinabile, in quanto «l'occhio crede in quello che vede»<sup>449</sup>.

Se la molteplicità dei mezzi di comunicazione precedenti aveva come conseguenza la formazione e lo scambio di opinioni differenti, la televisione, attraverso la perentorietà dell'immagine, tende a riassumere in un tutt'uno l'opinione pubblica<sup>450</sup>.

Questo riassunto sommario dell'interesse comune viene poi accumulato attraverso i mezzi di raccolta d'opinione utilizzati dai media, i sondaggi. I sondaggi, spiega Sartori, «non sono strumento di demo-potere – uno strumento che rivela la *vox populi* – ma sono soprattutto espressione del potere dei media *sul* popolo; e la loro influenza spesso blocca decisioni utili e necessarie, oppure porta a decisioni sbagliate sostenute da meri “rumori”, da opinioni deboli [...] manipolate, e anche disinformate»<sup>451</sup>.

Ma perché la maggioranza è disinformata? Per rispondere a questa domanda è necessario distinguere tra informazione e conoscenza. «Di per sé l'informazione non fa capire: si può essere informatissimi di molte cose, e anche così non capirle. Si dice bene, quindi, quando si dice che l'informazione dà soltanto nozioni»<sup>452</sup>.

È poi necessario distinguere informazione e informazione. Spesso si viene a conoscenza di notizie di natura poco rilevante, come notizie di spettacolo o di cronaca; ma le notizie utili alla formazione di un'opinione pubblica cosciente riguardano, appunto, questioni pubbliche, questioni politiche<sup>453</sup>.

Ebbene, se il pubblico dei sondaggi risulta dis informato sulle questioni di rilevanza pubblica è proprio perché la televisione, la fonte più accessibile di informazioni, non informa adeguatamente.

La cattiva informazione, spiega Sartori, si suddivide in “sotto-informazione” e vera e propria disinformazione<sup>454</sup>.

---

<sup>449</sup> *Ibid.* Si veda Habermas, *Storia e critica*, cit., pp. 204-205: «Con i nuovi mezzi, la forma della comunicazione stessa si trasforma; essi sono molto più “penetranti”, nel senso stretto del termine [...]. Il comportamento del pubblico assume nuove forme sotto la costrizione del *Don't talk back* (“Non replicare”). In confronto alle comunicazioni stampate, i messaggi diffusi dai nuovi mezzi di comunicazione riducono singolarmente le reazioni del ricevente. Essi avvincono il pubblico come ascoltatore e come spettatore, privandolo allo stesso tempo della distanza della “maggiorità”, della possibilità, cioè, di poter parlare e ribattere».

<sup>450</sup> Per Ilvo Diamanti, nonostante il ruolo di Internet sia sempre più influente, per quanto riguarda la campagna elettorale la televisione assume ancora un ruolo preponderante, proprio per la capacità di arrivare al grande pubblico in generale. Per Diamanti, l'informazione è oggi contesa tra vecchi e nuovi media. Si veda a proposito anche Ilvo Diamanti, *Oltre la democrazia del pubblico*, in «Comunicazione politica», 03/14, p. 581.

<sup>451</sup> Sartori, *Homo videns*, cit., p. 48.

<sup>452</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>453</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 51-52.

<sup>454</sup> Cfr. *Ibidem*.

Per “sotto-informazione” si intendono tutte quelle notizie che offrono un’informazione scarna, che riduce la notizia all’osso e che non ne enuncia tutti gli aspetti fondamentali.

La disinformazione è invece una vera e propria distorsione dei fatti che induce «l’ascoltatore in inganno»<sup>455</sup>.

In quanto la televisione funziona per immagini, è chiaro che il criterio di selezione delle informazioni da proporre predilige le notizie per le quali è possibile offrire delle riprese: l’informazione che conta risulta quindi essere «la più filmabile; e se non c’è filmato non c’è nemmeno notizia»<sup>456</sup>.

Tuttavia, succede spesso che sono le notizie di maggiore interesse pubblico a non essere filmabili. Questo significa che quando va bene, esse sono presentate velocemente e superficialmente, per dare spazio invece a notizie di poco conto di cui invece sono disponibili immagini.

Finisce [...] che le elezioni in Inghilterra o in Germania ci vengono raccontate in fretta in 30 secondi. Dopodiché arriva un filmato da un paesino che deve giustificare il proprio costo stando in onda per 2-3 minuti; un filmato di una qualche storia strappa-lacrime o truculenta il cui valore informativo e formativo di opinione è virtualmente zero. Per 20 minuti della loro mezz’ora i notiziari della nostra più recente televisione imbottiscono di trivialità cronistiche e di notizie che esistono solo perché scelte inventate dalla cucina dei notiziari<sup>457</sup>.

Per Sartori, l’origine del disinteresse del pubblico è da ricercare quindi nei meccanismi stessi dell’informazione visiva: lo spettatore è disinteressato dalle questioni di pubblica rilevanza non per una questione di gusti, ma perché di tante notizie fondamentali non viene nemmeno a conoscenza.

Ciò che prova questo fatto, secondo Sartori, è che «fino all’avvento della televisione il pubblico si interessava di notizie internazionali, tanto è vero che i giornali le pubblicavano. Ora se ne interessa sempre meno. Perché? Il cittadino si è atrofizzato da solo? Ovviamente no. Ovviamente la stampa scritta alimentava interessi e curiosità che la video-politica ha spento»<sup>458</sup>.

Si venga ora a quella che è la vera e propria disinformazione.

La disinformazione, spiega Sartori, avviene in buona parte involontariamente: all’informare per immagini sono posti dei limiti, se si pensa infatti che la «telecamera entra facilmente e liberamente nei paesi liberi; entra poco e con circospezione nei paesi pericolosi; e non entra

---

<sup>455</sup> *Ibid.*

<sup>456</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>457</sup> *Ivi*, p. 54.

<sup>458</sup> *Ivi*, p. 57.

per nulla nei paesi illiberali. Ne consegue che tanto più regime è tirannico e sanguinario e tanto più la televisione lo ignora e quindi assolve»<sup>459</sup>.

In questo caso, per Sartori la responsabilità della televisione non risiede nel «non far vedere quel che non può far vedere»<sup>460</sup>, ma nel fornire una percezione del mondo ingiusta e distorta, che esclude una notizia importante perché non dispone di immagini.

Ma perché il potere distorto della TV è tanto forte?

Ebbene Sartori spiega che una mezza verità o una menzogna visiva sono molto più potenti di una menzogna per iscritto. All'immagine si crede perché l'immagine è potente, perché è presunto che sia testimonianza evidente e incontrovertibile<sup>461</sup>.

In generale, e genericamente, la visione di un video è sempre un po' falsante nel senso che *decontestualizza*, che si fonda su primi piani fuori contesto. Chi ricorda la prima guerra vista (e persa) in televisione, la guerra del Vietnam, ricorderà l'immagine di un colonnello sudvietnamita che sparava alla tempia di un prigioniero vietcong. Il mondo civile ne restò inorridito. Ma quella immagine non faceva vedere i morti tutti intorno, che erano poi i corpi orrendamente mutilati non solo di soldati americani, ma anche di donne e bambini. Dunque, l'immagine della esecuzione alla tempia era vera, ma il messaggio che lanciava era ingannevole<sup>462</sup>.

La disinformazione creata dall'immagine è tipica anche nel mondo della video-politica. I programmi di informazione politica trasmessi in televisione sono generalmente i *talk show*, nei quali, appunto, si parla e pertanto la funzione dell'immagine passa in secondo piano<sup>463</sup>. Nonostante ciò, questi programmi sono comunque risultati di tempi televisivi stringenti, che ricercano comunque, per questione di brevità, la presentazione di notizie per immagini e slogan.

Si pensi, ad esempio, al periodo che precede le elezioni: di fatto «la televisione *personalizza* le elezioni. Sul video vediamo persone, non programmi di partito; e persone costrette a parlare con il contagocce»<sup>464</sup>.

La televisione tende quindi a spettacolarizzare «video-leader»<sup>465</sup>. Difatti, la

personalità dei candidati è ormai preponderante rispetto alla loro appartenenza a un partito e al programma che propongono agli elettori. [...] La democrazia d'opinione è il regno dell'esperto di comunicazione. Un'élite formata dai sondaggisti, i giornalisti, e gli uomini politici, le cui qualità mediatiche diventano essenziali, ha sostituito l'élite della fase precedente della democrazia,

---

<sup>459</sup> Ivi, p. 59.

<sup>460</sup> Ivi, p. 60.

<sup>461</sup> Cfr. Ivi, p. 67.

<sup>462</sup> Ivi, p. 68.

<sup>463</sup> Cfr. Ivi, p. 67.

<sup>464</sup> Ivi, p. 75.

<sup>465</sup> *Ibidem*.

formata dagli uomini di partito. [...] Il voto, così come l'opinione pubblica, diventa più reattivo ed emotivo. L'elettorato reagisce come il pubblico a un'offerta<sup>466</sup>.

Si pensi ad esempio a Berlusconi che «ha catturato un quarto dei voti degli italiani senza nessun partito organizzato alle spalle (ma con le spalle ben coperte dal proprio impero televisivo)»<sup>467</sup>.

Come osservato da Manin, quando l'elettorato era abituato a votare programmi di partito era anche più propenso a votare con prospettiva, in base alle promesse incluse nelle proposte dei partiti; oggi invece, votando l'immagine del *leader*, il pubblico risulta essere meno informato su ciò che il programma politico prevede<sup>468</sup>. In sostanza, proprio perché la politica per immagini è riduttiva e superficiale, il votante conosce meno ciò per cui sta votando.

Per Sartori quindi, la video-politica non fa che dare spazio alle malattie interne alla democrazia, la demagogia e il populismo<sup>469</sup>.

Come spiegato da Tzvetan Todorov, la demagogia è antica tanto quanto lo è la democrazia, e questo spiega come essa ne sia il nemico più evidente, ma allo stesso tempo più subdolo<sup>470</sup>. Ma se la democrazia è sempre stata accompagnata dalla demagogia, oggi quest'ultima è più forte che mai proprio a causa dell'incisiva rilevanza dei nuovi media. Per Todorov, il *leader* populista e demagogo è un personaggio seducente e carismatico, che sfrutta a pieno la pigrizia che la televisione induce comunicando attraverso *slogan*; e se la televisione produce una campagna in termini più moderati, Internet è invece luogo senza restrizioni, in cui si

---

<sup>466</sup> Dominique Schnapper, *La democrazia provvidenziale*, Vita e Pensiero, Milano, 2004, cit., p. 252. Su questo tema si veda anche Habermas, *Storia e critica*, cit., p. 257: «I partiti e le loro associazioni ausiliarie si vedono [...] costretti a influenzare le decisioni elettorali pubblicisticamente, come fa la réclame per le scelte di acquisto; nasce l'industria del *marketing* politico. [...] Le resistenze di vari partiti, superate soltanto dopo ripetute sconfitte elettorali, non solo prendono atto del deperimento di un'autentica sfera pubblica politica, ma anzi lo sollecitano con piena consapevolezza». Secondo Manin, *The Principles*, cit., pp. 219-220 «Voters tend increasingly to vote for a person and no longer for a party or a platform [...]: through radio and television, candidates can, once again, communicate directly with their constituents without the mediation of a party network».

<sup>467</sup> *Homo Videns*, cit., p. 77. Cfr. Sartori, *Mala tempora*, p. 335: il caso di Berlusconi dimostra per Sartori quanto la video-politica comporti una concorrenza sleale fra i partiti, privilegiando chi ottiene più visibilità mediatica. La visione severa della video-crazia di Sartori è elemento saliente del suo antiberlusconismo. A proposito si veda anche p. 351.

<sup>468</sup> Cfr. Manin, *The Principles*, p. 233.

<sup>469</sup> Si veda G. Sartori, *Il sultanato*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 76, dove Sartori distingue fra demagogia e populismo. La prima è «l'arte di trascinare e incantare le masse [...], il termine indica un agire e un "mobilitare" dall'alto» che porta alla degenerazione della democrazia. Con populismo si intende invece oggi una degenerazione democratica che, a differenza della demagogia, parte dal basso, facendo leva sull'«infantilismo politico [...] incapace di costruire alcunché. Le sue proposte "al positivo" sono, appunto, puerili e inconsistenti».

<sup>470</sup> Cfr. Tzvetan Todorov, *The Inner Enemies of Democracy*, Polity Press, Cambridge, 2014, p. 143.

raccogliono estremismi che riguardano sia le proposte politiche, sia lo scambio di opinioni del pubblico<sup>471</sup>.

Per quanto riguarda Internet infatti, in molti ne hanno sottolineato le potenzialità in merito democratico, rievocando, ancora una volta, il fantasma della democrazia diretta. Essa sarebbe realizzabile questa volta proprio grazie all'immediatezza del partecipazionismo reso possibile dai nuovi media. Ma per Sartori l'opinione tele-diretta non ha nulla a che fare con la democrazia diretta.

*Il direttismo elettronico mobilita la folla solitaria, una miriade di individui isolati e inerti che si rapportano solo al video, e che decidono in solitudine, premendo bottoni, di cose di cui non sanno né minimamente capiscono. In questo direttismo sparisce, allora, la discussione, la deliberazione e, insomma, il «decidere insieme»; siamo all'esatto rovescio della democrazia diretta, intesa – come è sempre stata intesa dai suoi fautori – come un concreto «prendere parte», come una democrazia attivamente partecipata. La cyberdemocrazia sarà, o potrà essere, una democrazia nella quale una aggregazione detta *demos* conta ancora qualcosa? Io ne dubito assai. La videocrazia porta soltanto a un populismo plebiscitario che è tutto demagogia e niente democrazia<sup>472</sup>.*

Democrazia «vuol dire, alla lettera, “potere del popolo”, sovranità-comando del *demos*»<sup>473</sup>. Nei precedenti capitoli si è visto come questo principio fondante sia sempre risultato solido; il principio che, a differenza della dimensione descrittiva della democrazia, non è stato mai messo in discussione.

Ma la titolarità del potere del sovrano, è davvero garantita in un contesto in cui l'opinione viene direzionata, in cui il cittadino risulta troppo impigrato per informarsi davvero sui fatti che riguardano la cosa pubblica?

La visione di Sartori può sembrare eccessivamente pessimistica. Rimane pur sempre un punto di vista critico da tenere in considerazione in merito alle conseguenze ancora non chiare del progresso tecnologico nel campo dell'informazione e della politica.

---

<sup>471</sup> Cfr. B. Manin, *La democrazia del pubblico è in pericolo?*, in «Comunicazione Politica», 03/14, p. 575: i recenti sviluppi di Internet e della televisione digitale si propongono come nuove fonti di informazioni differenziate. Si tratta, tuttavia, di una trasmissione di contenuti di interesse specifico, che causa la frammentazione del pubblico. Se una volta l'interesse pubblico era reso omogeneo dalla proposta televisiva esistente, oggi si è in presenza di “segmenti di pubblico” indirizzati dalle proprie preferenze. Secondo Manin, se da un lato la specificità dell'interesse può portare a un nuovo ricircolo di opinioni, dall'altro, in contesti ristretti quali blog e social network, l'opinione tende a perdere di oggettività e a radicalizzarsi, non essendoci riscontro di opinioni contrarie. Si veda anche B. Manin, *La democrazia minacciata*, in «Comunicazione Politica», 02/15, p. 163.

<sup>472</sup> Sartori, *Mala Tempora*, cit., p. 392. Si veda anche p. 349: per Sartori, «il direttismo sta creando, in nome del popolo, un potere popolare più vuoto e più fasullo di quanto non sia mai stato. Se vogliamo salvare la democrazia dobbiamo salvare la rappresentanza e rimettere in sesto la democrazia rappresentativa; o così almeno sembra a me».

<sup>473</sup> *Homo videns*, cit., p. 89.

## CONCLUSIONI

Questo lavoro è stato affrontato con l'obiettivo di riflettere intorno al concetto di democrazia. Si è cercato di comprendere il significato della democrazia nel contesto contemporaneo, prestando attenzione a cosa si possa effettivamente pretendere dalla democrazia, e che cosa invece si possa ancora richiedere al fine di migliorarla.

Nel primo capitolo si è vista l'importanza di un corretto utilizzo delle parole. Si è capito che, per comprendere che cosa sia la democrazia, è necessario rifuggire dalla "Torre di Babele" accordandosi sul significato dei termini utilizzati e rendendo quindi il linguaggio più preciso. Questo perché senza un linguaggio in comune non si possono raggiungere obiettivi comuni. Si è poi visto come la definizione letterale della democrazia, "potere del popolo", non riesca a illustrare come la democrazia venga a realizzarsi: se è importante tenere ferma la definizione letterale per il suo valore, per la spinta deontologica intrinseca, è anche necessario rendersi conto che la democrazia reale non può esaurirsi nella sua definizione. Infine, sono stati analizzati i concetti chiave della democrazia, ricavando i referenti di popolo e maggioranza, guardando inoltre alla differenza che sussiste tra la titolarità e l'esercizio del potere e ai diversi significati di libertà ed eguaglianza.

Nel secondo capitolo si sono compresi i rischi del rifarsi a una interpretazione eccessivamente letterale della democrazia. In partenza si è visto come la tendenza a guardare ingenuamente alla democrazia antica e alla democrazia diretta comporterebbe il dover accettare compromessi che sacrificerebbero libertà fondamentali, arrivando poi a comprendere le conseguenze di uno squilibrio nel rapporto fra aspettative ideali e realtà che portano al perfezionismo democratico.

Nella terza parte si è affrontata invece la reazione realistica: la volontà di guardare esclusivamente ai fatti escludendo qualsiasi presupposto deontologico. Si è vista quindi l'impossibilità dell'esistenza di una "politica pura", l'erronea contrapposizione che è venuta a crearsi fra realismo e democrazia, comprendendo quindi che la dimensione descrittiva non è ostile alla democrazia, ma un ingrediente fondamentale che ne permette l'efficace funzionamento.

Nel quarto capitolo si sono illustrate le caratteristiche dell'unica democrazia che Sartori ritiene possibile, una democrazia che incorpori sia la dimensione prescrittiva che descrittiva, la liberal-democrazia. Insieme, si sono visti i meccanismi che ne permettono il funzionamento, la verticalità, la competizione e la responsività. Si è compresa, in proposito, l'importanza della

meritocrazia e della qualità della *leadership*, anche se, come osservato da Norberto Bobbio, Sartori non esplicita in che modo si possa effettivamente raggiungere una democrazia meritocratica<sup>474</sup>.

Infine, nell'ultimo capitolo sono state illustrate le "questioni aperte", le difficoltà ancora non risolte all'interno della liberal-democrazia. Esse sono dovute sia a una mancanza di qualità verticale, riguardo la responsabilità degli eletti, sia a livello orizzontale, trattandosi invece della qualità dell'opinione pubblica e dell'influenza negativa che Sartori vede nei mezzi di comunicazione visivi.

La teoria della democrazia di Giovanni Sartori rappresenta quindi una lettura fondamentale al fine di comprendere al meglio la democrazia contemporanea. Si tratta infatti di un'importante fonte di riflessione su temi che passano troppe volte inosservati, perché nascosti dietro un linguaggio non chiaro e talmente radicato da passare per scontato, e da non riuscire quindi a essere messi facilmente in discussione.

Così come affermato da Giovanni Pasquino, allievo di Sartori, la lettura della sua teoria della democrazia è indispensabile per comprendere che cos'è la democrazia; è una previsione riuscita di molti fenomeni che si sono effettivamente verificati, come la costante sfida imposta dal crescente populismo, lo squilibrio ancora presente fra descrizione e prescrizione, e il prevalere dell'ottica perfezionistica<sup>475</sup>.

In Sartori sono contenuti gli «strumenti essenziali»<sup>476</sup> a garantire una corretta impostazione dei futuri problemi.

Il tentativo di andare oltre è facilitato dall'esistenza di giganti sulle cui spalle qualcuno riesce a salire. Troppo spesso, però, molti dimenticano che, per salire sulle spalle di qualsiasi gigante [...] bisogna attrezzarsi. [E] attrezzarsi significa imparare a utilizzare le scale, a cominciare da [quella] più importante e più affidabile [...] quella alla quale danno forma e altezza i libri, gli scritti, le teorizzazioni dei giganti stessi»<sup>477</sup>.

Detto questo, è certamente possibile "andare oltre" Sartori. È necessario continuare a riflettere intorno al tema dell'eguaglianza nella liberal-democrazia: Sartori stesso ha affermato che più eguaglianza deve essere richiesta in senso sociale ed economico, perché in senso politico l'unica eguaglianza necessaria è quella giuridica. Sembra mancare quindi una riflessione

---

<sup>474</sup> Cfr. Bobbio, *La democrazia realistica*.

<sup>475</sup> Cfr. Giovanni Pasquino, *La democrazia di Sartori, ieri e oggi*, in «Rivista di Politica», 03/17, pp. 19-25;

<sup>476</sup> *Ibidem*.

<sup>477</sup> *Ibid.*

intorno alle diseguaglianze “sostanziali”: profonde diseguaglianze economiche possono inficiare il funzionamento dei meccanismi della liberal-democrazia? Se sì, le nuove teorie democratiche dovrebbero riuscire a offrire, sull’onda dell’insegnamento sartoriano, delle risposte realistiche al problema. Si è visto che la forza dirompente del mercato ha vinto, per il momento, sulla democrazia: le democrazie reali riusciranno a gestire le forti pressioni del mercato? Tali questioni sono fondamentali e necessitano il trasferimento degli *input* dati da Sartori nel dibattito contemporaneo.

La grande questione aperta, quindi, riguarda ancora il difficile rapporto tra eguaglianza e libertà, e l’obiettivo sul quale deve concentrarsi la nuova teoria politica è interrogarsi su come intervenire «sulle diseguaglianza senza limitare/sacrificare la libertà e il funzionamento della democrazia»<sup>478</sup>.

---

<sup>478</sup> Ivi, p. 30.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Opere di Giovanni Sartori

- Sartori G., *Da Hegel a Marx: la dissoluzione della filosofia hegeliana*, Università degli Studi di Firenze, Firenze, 1951;
- Sartori G., *Democrazia competitiva e élites politiche*, in «Rivista Italiana di Scienza Politica», 12/77, Vol. 7 (3), p. 327;
- Sartori G., *Democrazia: cosa è*, Rizzoli, Milano, 1993;
- Sartori G., *Democrazia e definizioni* (1957), il Mulino, Bologna, 1985;
- Sartori G., *Democrazia in trenta lezioni*, a cura di L. Foschini, Mondadori, Milano, 2008;
- Sartori G., *Elementi di teoria politica*, il Mulino, Bologna, 1987;
- Sartori G., *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Laterza, Bari, 1997;
- Sartori G., *Il sultanato* (2009), Laterza, Roma-Bari, 2010;
- Sartori G., *Le élites politiche*, Laterza, Roma-Bari, 1961;
- Sartori G., *Logica, metodo e linguaggio nelle scienze sociali*, trad. it di M. Valbruzzi, il Mulino, Bologna, 2011;
- Sartori G., *Mala Tempora*, Laterza, Roma-Bari, 2004;
- Sartori G., *Studi Crociani*, il Mulino, Bologna, 1997;
- Sartori G., *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham House Publishers, New Jersey, 1987.

### 2. Fonti secondarie

- Abraham L., *The Collected Works of A. Lincoln*, Vol. II, Rutgers Univ. Press, New Jersey 1953;

- Aristotele, *Politica*, a cura di C. A. Viano, Rizzoli, Milano, 2002;
- Azzolini G., *Dopo le classi dirigenti*, Laterza, Roma-Bari, 2017;
- Bachrach P., *The Theory of Democratic Elitism: A critique*, Little, Brown and Co., Boston, 1967;
- Boarelli M., *Contro l'ideologia del merito*, Laterza, Roma-Bari, 2019;
- Bobbio N., *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino, 1995;
- Bobbio N., *La democrazia realistica di Giovanni Sartori*, testo riveduto e corretto dell'introduzione all'incontro, organizzato dal Centro di scienza politica della Fondazione Feltrinelli, a Milano il 17 novembre 1987, sull'opera di Giovanni Sartori, *Theory of Democracy Revisited*;
- Bobbio N., *Liberalismo e democrazia* (1988), Simonelli, Milano, 2006;
- Bobbio N., *Politica e cultura* (1995), a cura di F. Sbarberi, Einaudi, Torino, 2005;
- Bobbio N., *Scritti su Marx*, a cura di C. Pianciola e F. Sbarberi, Donzelli, Roma, 2014;
- Bobbio N., *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino, 1999;
- Canovan M., *The People*, Polity Press, Cambridge, 2005;
- Constant B., *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni* (1874), a cura di G. Paoletti, Einaudi, Torino, 2005;
- Croce B., *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1945;
- Cunningham F., *Theories of Democracy* (2001), Routledge, New York, 2002;
- Dahl R. A., *A Preface to Democratic Theory* (1956), The University of Chicago Press, Chicago and London, 2006;
- Diamanti I., *Oltre la democrazia del pubblico*, in «Comunicazione politica», 03/14, p. 581.
- Friedrich C., *Constitutional Government and Democracy*, Ginn, Boston, 1941;

- Habermas J., *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), trad. it. di A. Illuminati, F. Masini e W. Perretta, Laterza, Roma-Bari, 1974;
- Hayward J., *Élitism, Populism, and European Politics*, Clarendon Press, Oxford, 1996;
- Held D., *Models of democracy* (1987), Polity Press, Cambridge, 2006;
- Jouvenel B., *Du Pouvoir* (1945), Bourquin, Ginevra, 1947;
- Kelsen H., *La democrazia* (1920), il Mulino, Bologna, 1984;
- Key V. O., *Public Opinion and American Democracy*, Knopf, New York, 1961;
- Machiavelli N., *Il Principe* (1532), a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino, 2013;
- Manin B., *La democrazia del pubblico è in pericolo?*, in «Comunicazione Politica», 03/14, p. 575;
- Manin B., *La democrazia minacciata*, in «Comunicazione Politica», 02/15, p. 163;
- Manin B., *The Principles of Representative Government* (1995), Cambridge University Press, Cambridge, 1997;
- Mannheim K., *Ideologia e utopia* (1929), il Mulino, 1956;
- Michels R., *La sociologia del partito politico*, il Mulino, Bologna, 1966;
- Mill J. S., *Consideration on Representative Government* (1861), Londra, 1946;
- Mills C. W., *The Power Elite* (1956), Oxford University Press, New York, 2000;
- Mosca G., *Elementi di scienza politica*, Laterza, Bari, 1939;
- Pareto V., *Trattato di sociologia generale*, Vol. II, Edizioni di comunità, Milano, 1964;
- Pasquino G., *La democrazia di Sartori, ieri e oggi*, in «Rivista di Politica», 03/17, p. 19;
- Pasquino G., *La scienza politica di Giovanni Sartori*, il Mulino, Bologna, 2005;

- Passigli S., *La politica come scienza. Scritti in onore di Giovanni Sartori*, a cura di S. Passigli, Passigli editori, Firenze, 2015;
- Petrucciani S., *Democrazia*, Einaudi, Torino, 2014;
- Rawls J., *Theory of Justice* (1971), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999;
- Ruocco G., Scuccimarra L., *Il governo del popolo*, Vol. I-II-III, Viella, Roma, 2014;
- Rousseau J.-J., *Il contratto sociale* (1762), trad. it. di M. Garin, Laterza, Roma-Bari, 2010;
- Schnapper D., *La democrazia provvidenziale* (2002), trad. it. di E. Abate, Vita e Pensiero, Milano, 2004;
- Schumpeter J., *Capitalism, Socialism and Democracy* (1942), New York Harper, New York, 1947;
- Sintomer Y., *Il potere al popolo* (2009), trad. it. di Davide Frontini, Dedalo, Bari, 2019;
- Sola G., *La teoria delle élites*, il Mulino, Bologna, 2000;
- Tarchi M., *Il popolo nella teoria democratica di Giovanni Sartori*, in «Rivista di Politica», 03/17, p. 43.
- Tocqueville A., *La democrazia in America* (1835/1840), trad. it. di S. Tosi, Cappelli, Bologna, 1971;
- Todorov T., *The Inner Enemies of Democracy* (2012), trad. en. A. Brown, Polity Press, Cambridge, 2014;
- Urbinati N., *Una guida alla critica degli entusiasti*, in «Rivista di Politica», 03/17, p. 33.

## SITOGRAFIA

- <<http://www.gioannisartori.it>>
- <[https://www.huffingtonpost.it/marco-plutino/la-democrazia-di-giovanni-sartori\\_a\\_22025693/](https://www.huffingtonpost.it/marco-plutino/la-democrazia-di-giovanni-sartori_a_22025693/)>
- <<http://www.libertaegiustizia.it/2018/04/05/giovanni-sartori-e-la-politica-degli-analfabeti/>>