

OCLOCRAZIA BORGHESE

I.

«Non è democrazia», dice Polibio nel VI libro delle *Storie*, «quella in cui il popolo sia arbitro di fare qualunque cosa desideri, ma quella presso la quale vigano per tradizione la venerazione degli dèi, la cura per i genitori, il rispetto degli anziani, l'obbedienza alle leggi, e infine quella nella quale prevalga l'opinione della maggioranza»¹.

Dove invece questi valori siano calpestati dall'anarchia, la democrazia, secondo Polibio, degenera in demagogia e in oclocrazia (potere della folla, diciamo pure modernamente, della massa).

In queste famose parole dello storico e teorico della politica greco-romano, c'è un inapparente ma colossale cavallo di Troia della democrazia, il principio interno di quella sua dissoluzione che la trasforma in oclocrazia. Polibio dice sostanzialmente che non esiste vera e sana democrazia se non fondata su *valori* universali: religione, *pietas*, legalità. Ma poi aggiunge qualcosa che sembra a prima vista ragionevolissimo, e che invece Platone, nella sua teoria dello Stato (*Repubblica*) non si era neppure sognato di prendere in considerazione: il criterio di maggioranza.

Ora, le istituzioni moderne della democrazia sono fondate proprio su questo criterio-diritto. Inoltre, affinché il criterio di maggioranza venga considerato non solo un diritto, ma esplicitamente il fondamento (come lo è nelle democrazie moderne) della

¹ Traduzione di C. Schick, Mondadori, Milano 1955.

vita democratica, deve essere esplicitamente ammessa e difesa l'*uguaglianza*. E siamo alla Rivoluzione francese: *liberté, égalité, fraternité*.

Ma perché è aggiunta la *fraternité*? Si sa che i primi rivoluzionari volevano realizzare la fratellanza evangelica (che raccoglie, superandola, l'eredità storica di quella religione e di quella *pietas* considerate da Polibio fondamenti della vita democratica). Dunque: *valori*, garantiti a sua volta da quell'uguaglianza che si afferma nell'esercizio del criterio di maggioranza. Ma se cinquantuno ignoranti, o malvagi, o corrotti prendono una decisione pubblica, questa dovrà essere accettata da quarantanove saggi, buoni, onesti.

Polibio però non voleva certamente dire questo; per lui era logico che in una democrazia fondata su valori i cinquantuno prendessero decisioni più sagge e buone dei quarantanove, o almeno altrettanto sagge e buone, o accettabili, di quelle che questi avrebbero preso. Non lo sfiorava neppure l'idea che i valori potessero dissociarsi dalla maggioranza; a meno di una degradazione, appunto nell'oclocrazia. Il discorso di Polibio è, in fondo, molto ingenuo: se ci sono i valori fondamentali, la maggioranza sceglie per il bene, perché, è sottinteso, i cittadini sono *tutti uguali* e tutti rispettano i valori fondamentali.

Platone, che vive prima di lui ma la sa più lunga, non è neppure toccato dalla tentazione di pensare che i cittadini siano tutti uguali; *pari*, forse, che è ben diverso; e solo in un senso, nel senso che ciascuno deve svolgere il proprio compito; ma, appunto per questo, non-uguali. Perciò Platone non è affatto democratico: «Forse, ripresi, tra le varie costituzioni questa [democratica] è la più bella. Come un variopinto mantello ricamato a fiori di ogni sorta, così anche questa, che è un vero mosaico di caratteri, potrà apparire bellissima. E bellissima, continui, saranno forse molti a giudicarla, simili ai bambini e alle donne che contemplan gli oggetti di vario colore [...] sarà una costituzione piacevole, anarchica e varia, dispensatrice di uguaglianza indipendentemente a uguali e ineguali» (*Rep* 557c e 558c)². In essa prevalgono l'«in-

² Cito la traduzione di F. Sartori in Platone, *Opere complete*, 6°, Laterza, Bari 1982, pp. 273-282.

dulgenza» (noi diremmo: la tolleranza) e la «mancanza di meticolosità», insieme alla «mitezza», dice Platone ironicamente, «delle sentenze giudiziarie» (558a-b).

L'individuo, il «tipo» democratico, è fatto come la società — anzi, vedremo, questa è fatta come lui. È «bello e variopinto [...] per la sua vita molti uomini e donne potrebbero invidiarlo, perché porta in sé numerosissimi modelli di costituzioni e di indoli umane» (561e), tra le quali si può scegliere a piacimento. I governanti «sono simili ai governati» e i governati «simili ai governanti», «il padre si abitua a rendersi simile al figlio e a temere i figli, e il figlio simile al padre e a non sentire né rispetto né timore dei genitori [...] il maestro teme e adula gli scolari, e gli scolari s'infischiano dei maestri [...] in genere i giovani si pongono alla pari degli anziani [...] mentre i vecchi accondiscendono ai giovani» (563d-e). Perché la società è lo specchio dell'anima umana, la tripartita anima platonica; e la democrazia rispecchia il prevalere anarchico dell'anima inferiore, noi diremmo della parte inferiore dell'anima.

La *Repubblica* di Platone è la proclamazione dello Stato ideale, non l'analisi paziente e prudente dello Stato reale condotta dal medesimo nelle *Leggi*. Ciò non toglie che Platone, da vero e puro filosofo, non contemplasse in ogni caso l'assurdità logica del criterio di maggioranza, nell'anima come nello Stato che la rispecchia. Polibio, parlando da politico, lascia consapevolmente, ma anche inconsapevolmente — nella misura in cui non è filosofo — irrisolto il problema logico-etico della maggioranza; che l'Illuminismo risolve poi con infantile ottimismo, declinando la Rivoluzione francese come se *maggioranza* e *valori* idealmente e realmente coincidessero, e il problema fosse unicamente la convergenza *pratica* di ideale e reale.

Così ci troviamo, nelle democrazie moderne, a costatare amaramente che i valori fondanti, e la pratica del criterio di maggioranza, sono istituzionalmente paralleli, indipendenti, spesso divergenti nel reale percorso storico, e comunque non affatto legati da alcuna necessità sociale riconosciuta, da alcuna garanzia «politica». Così deperisce la «carne» dei valori e si scopre lo «scheletro» del puro funzionalismo (quando pure funziona) maggioritario. Come abbiamo potuto illuderci tanto?

II.

Se Platone avesse tematicamente preso in esame l'«idolo» della maggioranza, ne sarebbe venuto fuori, penso, un dialogo piú o meno cosí configurato, tra il suo maestro e portavoce Socrate e un incerto interlocutore (potremmo chiamarlo il «variopinto democratico»):

— Pensi tu che dieci uomini, su cento, possano agire secondo giustizia?

— SÍ, certo.

— E venti, trenta, o cinquanta?

— Naturalmente.

— E ottanta, o persino cento?

— Anche se mi pare improbabile, potrebbe accadere, o Socrate, secondo le tue stesse parole.

— Ma se noi rovesciassimo questo *logos*, e facessimo l'ipotesi che venti, o cinquanta, o ottanta, possano essere privi di giustizia?

— È possibile, Socrate.

— E cento?

— Tutti questi numeri mi danno alla testa. Ma non dicevi tu stesso che dieci potrebbero agire secondo giustizia? Dunque, i restanti ne sarebbero privi.

— Ragioni opportunamente. Ma ascoltami. Se cento, sui cento ipoteticamente presi in esame, sono senza giustizia, chi mai sarà capace di essa, la giustizia?

— Non so, Socrate; altri, penso.

— Ma noi abbiamo questi cento, non altri. Chi dunque possiederà la giustizia?

— Nessuno, dunque?

— Cosí a me pare. E questo mi sembra mostrare secondo scienza, e non secondo opinione, che ha la giustizia solo chi la persegue. E se quei cento raffigurano per noi l'intera *polis*, dovremo rassegnarci a dire che in quella *polis* non c'è giustizia, se non c'è chi la persegua. Non ti pare che siamo caduti in una grande aporia politica?

Scusandomi per questa supponente mimesi, non posso però non trarne una conseguenza per comprendere l'attualità: in regime democratico gli uomini (parlo di *media* e di *tendenza*) sono portati a credere che le funzioni contengano i valori, e cioè che il criterio di maggioranza stabilisca cosa è bene e cosa è male; come sono portati a credere, con ingenuità non meno rovinosa, che basti nascere nella specie per essere uomini. Il problema è collocato ben visibile sulla soglia che divide il *diventare* uomini dal *diventare* disumani, che è anch'esso fondamentalmente una scelta.

III.

A quando risale, in tempi moderni, il problema di fondo della democrazia? Alla cultura rinascimentale, non credo ci sia dubbio: perché la cultura rinascimentale ha elaborato per la prima volta, nell'Europa moderna, l'idea di una pura natura — dunque anche di una natura umana — separata e quindi autonoma da ciò che la supera, la *persona*, e da cui essa è chiamata a sopraelevarsi.

La religione orizzontale, mondana, del Rinascimento, ha tentato di formulare l'uomo immanente, valore in se stesso, sufficiente a se stesso. Con il risultato di intendere i valori non più come tensioni, vocazioni, virtù faticose e trasformanti, ma come doti e possessi e diritti. Cambia infatti, rispetto al Medioevo, il significato stesso della parola virtù (*virtus*); girando di 180 gradi verso l'antichità precristiana (oltretutto idealizzata e perciò male interpretata); basta leggere sinotticamente Machiavelli e Dante.

Dunque, se i valori sono *dati*, la società cessa di disporsi nella figura di un *itinerarium*, di un luogo necessario ma provvisorio e preliminare alla città eterna, e anche in senso secolare il suo sviluppo perde significato; diventa, essa stessa, il mondo, l'immobile natura, indefinitamente riprodotta e ripetuta, anche nelle sue prevedute e volute «novità». Non è il luogo purgatorio della speranza ma quello infernale del desiderio. E la più triste sorte dei desideri, avverte Léon Bloy, è che si realizzino.

Le democrazie moderne realizzano il desiderio che l'uomo ha di sé come tale: scoprendone, nell'orgoglio tecnico, la miseria spirituale.

Affinché le democrazie moderne funzionassero davvero, oltre i buoni o mediocri funzionalismi delle istituzioni, occorrerebbe che la verità (cioè la *giustizia* della mia piccola finzione platonica) fosse questione di maggioranza; o di minoranza; comunque di numero: se tutti sono «uguali». Ma la verità più inquietante, che le democrazie moderne non vogliono guardare, come una paralizzante testa di Medusa, è che non solo gli uomini non sono uguali, ma pari — e pari proprio nel non essere uguali —; ma che nessun uomo è *uguale a se stesso*; che, cioè, uomini si diventa e non si è mai definitivamente, nel tempo.

IV.

La scoperta dolorosa di Pier Paolo Pasolini, quella che realmente lo ha ucciso, e che suonava vent'anni fa profezia molesta ed eccessiva ai suoi sprovveduti interlocutori, è che la società italiana (ma tutto il mondo in quanto discepolo della cultura europea) diventa borghese, *vuole* diventare borghese. È la fine della storia, diceva Pasolini, è il «dopostoria» o la «nuova preistoria». La «cultura» comune, l'aspirazione comune, appare la mèta conformistica del benessere, della ricchezza, del consumo, della *sufficienza*.

Oggi, che è ben difficile non riconoscergli ragione e acutezza, da parte di chiunque, possiamo meglio integrare la sua profezia con il discorso politico-filosofico di cui ho tentato prima la traccia essenziale.

La borghesia (*burgenses*, abitanti delle città) è stata una classe storica in ascesa dal XIII secolo all'inizio del XIX, poi egemone e vittoriosa in questo e nel nostro secolo. Ma nel nostro secolo si è manifestato in modo impreveduto e in larga parte imprevedibile l'effetto della sua egemonia, tendenzialmente, e ormai quasi effettivamente, mondiale. L'effetto di non essere, la sua vittoria, semplicemente quella di una classe sulle altre, ma la *me-*

*tamorfo*si delle altre classi in assimilazione a quella borghese. Che tutto il mondo diventi borghese, è e significa la più tragica delle vittorie, perché se l'egoismo rampante aveva un senso nella lotta storica per l'esistenza e l'affermazione di una classe, diventa pura entropia sociale nell'estensione e nell'identificazione di quella classe alla società intera; vinto il nemico, ogni solidarietà si allenta, e gli individui («tutti uguali») si scoprono rivali e dunque reciprocamente nemici. Così la visione borghese del mondo rivela, nell'uso e nella difesa dell'uguaglianza, un'antropologia, un'idea dell'uomo assolutamente generica e vuota, disponibile e insieme chiusa, come una cassetta di sicurezza o una cassaforte che vale per ciò che vi è dentro depositato. Al posto dell'uomo, che scompare, nascono individui titolari, cioè riconosciuti in quanto portatori di titoli socialmente commerciabili (denaro, potere, successo, prestigio). Gli ex poveri, gli ex diseredati, o i nuovi poveri, i nuovi diseredati, aspirano non a una società diversa, ma a *questa* società, e così la convalidano. Perciò siamo oltre il politico e oltre il filosofico: siamo nello spirituale, dove l'uomo può modificarsi davvero profondamente e davvero irreversibilmente.

Pasolini la chiamava mutazione, mutazione antropologica, massificazione edonistico-consumistica di tutta la società italiana: scomparsa del mondo povero e umano, vitale e umile, sostituito da un modello unico di potere e di obbedienza meccanici, regolati dalla ragione economica e dal principio del piacere. Ma a monte del principio del piacere sta, sua sorgente ideologica, il principio di uguaglianza, apparentemente democratico, effettivamente de-umanizzante.

Oggi possiamo misurare quanto avesse torto Marx a sperare nella scomparsa della borghesia attraverso il trionfo del proletariato, araldo di una società di lavoratori liberi e uguali. È accaduto il contrario; e le antiche virtù borghesi che avevano storicamente giustificato l'identità e la lotta della borghesia per affermarsi, si sciolgono nel mare del desiderio edonistico, confermando l'analisi di Platone ben più di quella di Polibio.

Il tallone d'Achille della democrazia è la sua fede nel numero (la maggioranza; ma anche per la minoranza il discorso è qualita-

tivamente analogo); l'idea ingiustificabile, e solo imponibile, che il numero, anche un «magico» cinquanta piú infinitesimi per cento, costituisca con la sua forza la verità. E che le unità che compongono qualsiasi numero (di maggioranza o di minoranza) diano significato a quel numero in quanto *tutte uguali*. Se gli uomini si potessero sommare, sottrarre o dividere, questo sarebbe vero. Ma è così?

Poiché non è così, viviamo nel malessere di un ibrido quantitativo-qualitativo che non può omologarsi, come olio e acqua non possono compenetrarsi. Sappiamo che il nostro essere pubblico è regolato dalla meccanica del numero, partecipiamo noi stessi al funzionamento di questa macchina, ma siamo contestualmente irriducibili (per natura e per vocazione) all'addizione quantitativa delle nostre individualità. La ricerca di emozioni di massa (musica, televisione, sport) è lo specchio contraddittorio, e perciò fedele, di questa impossibilità. Lo spavento di Pasolini derivava dall'aver in parte compreso (in parte, perché le categorie della sua ideologia marxista, per quanto anomala, non gli permettevano una comprensione interamente non-borghese, essendo il marxismo nato dallo spirito borghese) quale tragica visione del mondo stava per abbracciare tutta l'umanità.

Pasolini aveva, sia pure non immediate, radici contadine. La visione borghese — e marxista — del mondo è l'opposto di quella contadina pre-tecnologica; questa obbedisce alla natura, ne segue i ritmi creativi e mutevoli, è, almeno in parte, necessariamente *umile*; quella è fondata sul pre-giudizio: crede di sapere come è la natura, il mondo, come sono gli uomini, come è la storia; tende alla ripetizione infinita (determinando la «fine della storia»), noiosa e disperata delle cose, dei rapporti, dei pensieri.

L'orizzonte della visione borghese del mondo, estesa a tutta la società, è la paralisi del pensiero non utilitaristico, dei rapporti umani non edonistici, dell'esistenza non economica. Qualcosa di mostruoso aldilà di ogni fantasia piú agghiacciante.

Una società senza spirito, sedicente ugualitaria e democratica, una umanità senza umanità, sedicente progressiva e moderna.

V.

La democrazia non può realmente esistere priva del proprio *spirito*. Lo spirito autentico della democrazia è la *parità* degli uomini, che è il contrario dell'uguaglianza, e richiede attività di pensiero, senso della bellezza, stima della cultura, apertura al nuovo e all'ignoto. Questo, Marx l'aveva intuito, sia pure in forma impoverita («Da ciascuno secondo le sue possibilità, a ciascuno secondo le sue necessità»); ma, ben prima di lui, il diritto romano: *unuique suum*. L'intuizione di Marx era, sia pure celatamente, ebraico-cristiana; quella giuridica romana traduceva la circoscritta intuizione della *paideia* greca nella universale *humanitas* latina, non a caso matura per l'innesto evangelico.

Non può esistere, nonostante sogni e polemiche, alcuna democrazia reale *laica* (nel senso che si dà in Italia a questa parola rinnegandone l'antico significato cristiano), più di quanto il barone di Münchhausen possa sollevarsi in aria tirandosi i capelli. Può esistere una società democratica solo se, esplicitamente, religiosa e perciò morale. Si è discusso molto, recentemente, in Italia, di morale «laica». Ma si è dimenticato, credo, che mentre in una visione «laica» (come la si intende comunemente) tutto è storico, e perciò mutabile, una morale è una morale — e non un'etologia o una istituzione provvisoria di costumi — se in essa qualcosa, che sia il suo fondamento, è non storicizzabile, è immutabile; e ciò pone inaggirabilmente la questione della radice religiosa della morale.

Si può parlare più o meno ipoteticamente di una democrazia tribale, buddhista, cristiana (ovviamente, senza alcun riferimento a partiti), o altra; ma una democrazia cosiddetta pluralistica, se la sua pluralità non è precisamente la convivenza (possibile) delle religioni e dunque delle morali che la alimentino, è illusione o comodo calcolo di egoismi; diventa accampamento provvisorio e turbolento di turisti dell'esistenza; insopportabile piagnisteo di scontenti; riserva di caccia di violenti.

Diventa, in altre parole, oclocrazia borghese, potere confuso di masse alla ricerca delle felicità individuali; perse in un linguaggio e in un'espressione sempre più infantili (pessimismo, ottimi-

smo; destra, sinistra; conservazione, rivoluzione) che non comunicano e non *dicono* più nulla di reale; solo fantasmi, sogni, desideri inappagabili perché moltiplicati, paure diffuse e impadroneggiabili.

GIOVANNI CASOLI