

## VARIA

---

### **Il consenso e la politica: come un apparente idillio può ospitare dilemmi**

#### **(Consensus and Politics: How an Apparent Idyll Can Host Dilemmas)**

Ivan SCARCELLI

***Abstract:** You can not address the issue of political obligation, and therefore the very root of the notion of politics, without deepening the concept of “consensus”. Its meaning seems at first glance simple, intuitive, but centuries of political thought have indeed highlighted the complex, sometimes ambivalent, character of the idea of “consensus”. First of all, there are several levels or spheres of consensus in relation to the political system: there can be therefore consensus about the constitutional bases of the state, that is, consensus on the rules of the game, but it must be distinguished from consensus on the policies of governments, which are tendentially more “divisive”. Consensus can also be understood as a natural or spontaneous tendency of human communities, and as such it can be assimilated to the tendency to balance and order; or it can be interpreted as the result of the very work of politics, parties and institutions in their task of problem solving. Political consensus is sometimes assimilated to rational, free and conscious consensus, typical of the contract: while the ideal scheme of the contract does not explain the real origin of the states, it is also true that the model of the contract, once introduced into the political discourse, changes the terms of the latter one, and induces decision-makers to behave as subjects bound by a contractual agreement signed with citizens. Another important theme is the role that trust or distrust play in the various political theories since it affects the role attributed by the same theories to consensus. Even more important is to distinguish the “consensual” theories of democracy from the “agonistic” ones, which in turn may be liberal or radical. However, the crucial reflection to be made concerns the relationship between “existential” or “basic” consensus (expressed, inter alia, by Renan in the famous metaphor of*

*the everyday plebiscite) and formal or “rationalizable” consensus: the former is a necessary but not sufficient condition of the latter; democracy cannot do without the latter but can not even be established in the absence of the former.*

**Keywords:** *Consensus, Democracy, Political Obligation, Legitimation, Order, Pluralism, Political Philosophy.*

## **Il consenso e l’obbligazione politica**

Ancora oggi non si può spiegare compiutamente la politica senza fare i conti con il nesso “consenso / protezione” teorizzato da Hobbes. Esso non spiega certamente in modo esaustivo in cosa consista la politica; tuttavia troppi aspetti della politica sfuggono (risultano difficilmente comprensibili, perlomeno) se lo si sottovaluta o se addirittura lo si ignora.

A ben guardare, il nesso “consenso / protezione”, che genera a sua volta il nesso “sicurezza / obbedienza” (e che si può forse leggere, alla luce delle pagine hobbesiane, come un vero e proprio scambio sinallagmatico), benché rimanga valido tuttora come paradigma di analisi della realtà, si può declinare in forme diverse nella contemporaneità.

Il discorso politico, dovendo confrontarsi con tensioni che non può risolvere e che anzi ne costituiscono il tessuto (come quella rappresentata dalla compresenza di consenso e obbedienza, o di potere e libertà), è continuamente attraversato e caratterizzato dall’ambivalenza. Quest’ultima si rivela in maniera esemplare proprio nell’utilizzo del concetto di *consenso*. Il termine in

apparenza è chiaramente decifrabile, ma a uno sguardo attento mostra di potersi adattare a usi discorsivi molteplici.

Nella democrazia, ad esempio, vi sono diversi àmbiti di consenso: tralasciando questioni di minore importanza, possiamo dire in linea di massima che vi sono un consenso sulle regole generali (o “regole del gioco”) che si presume generale, e un consenso verso il governo, che invece non è necessariamente generale<sup>1</sup>. È tuttavia il consenso sulle “regole del gioco” (ovvero sulla Costituzione) che consente al governo di ottenere – in via presuntiva – la legittimazione da parte della generalità dei cittadini: se cioè il governo è legittima espressione della volontà degli elettori – in quanto nominato secondo i criteri stabiliti dalla Costituzione, nel rispetto dei risultati elettorali – esso rispetta le “regole del gioco” e per così dire “vince” legittimamente (benché non sia diretta espressione del consenso di *tutti*, ma soltanto di una maggioranza) la partita per il possesso del potere (che è potere di agire in nome della generalità dei cittadini)<sup>2</sup>. Ma la questione del consenso non è complessa soltanto in virtù della molteplicità degli àmbiti alla quale il concetto è applicabile; in realtà sono

molteplici anche, e anzi *soprattutto*, i suoi significati.

Il consenso va costantemente valutato in rapporto al *dissenso*; se infatti presumiamo di poter registrare la presenza del consenso in una data realtà politica, o addirittura di poterne misurare l'intensità, senza occuparci di individuare le *opportunità di dissenso* (la possibilità di articolarlo, manifestarlo, ecc.) in quella stessa realtà, rischiamo di definire come *consenso tout court* qualcosa che, per evitare confusioni concettuali, andrebbe definito in modo più preciso o più adeguato.

Tale problema si presenta non solo in rapporto alla *vexata quaestio* del "consenso" verso i regimi autoritari o totalitari, ma anche in relazione a talune problematiche tipiche delle democrazie (o dei regimi in cui sono presenti elezioni), come ad es. l'astensionismo.

La "non espressione" di un esplicito dissenso va interpretata necessariamente come *consenso "tout court"* nei confronti di un determinato ordinamento politico? E tale "non dissenso" si può equiparare senza alcun problema al "consenso verso le regole del gioco" o addirittura al "consenso verso il governo" che registriamo nelle democrazie? Possiamo ipotizzare che la confusione tra i due (ben diversi) casi sia favorita proprio dall'ambivalenza concettuale del termine "consenso", se adoperato senza ulteriori specificazioni?

Sono, come si comprende, questioni importanti, che tuttavia non saranno sviluppate né affrontate qui,

poiché ci soffermeremo su un tema che si colloca a monte rispetto ad esse, ovvero si cercherà di analizzare con attenzione il concetto di *consenso* nella sua costitutiva *molteplicità di senso* (espressione più adatta di *ambivalenza* a dar conto di ciò di cui qui si discorre).

Un esempio caratteristico dell'uso che vien fatto del concetto di *consenso* nell'ambito della teoria politica è offerto da un celebre discorso di Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, risalente al 1882, ma per molti versi ancora utile per interrogarsi su alcune categorie politiche della contemporaneità (fra cui, ovviamente, l'idea di nazione, a sua volta controversa e sfuggente, ma non per questo di scarsa importanza nella storia degli ultimi secoli).

Renan non dà una definizione precisa del consenso, ma si serve di questo concetto *en passant* – si tratta però di un passaggio chiave del suo discorso, sicché il riferimento è di chiara rilevanza; l'idea di consenso viene in un certo senso introdotta nella sua riflessione dandone per acquisito il significato, ma essendo l'autore ben cosciente della difficoltà di precisarne i contorni. Il ricorso deciso ma sfumato al concetto di consenso sembra essere dunque frutto di una specifica volontà: la contraddizione è quindi voluta, e non a caso; essa non è che il tentativo di razionalizzare ciò che risulta più complesso di ogni possibile categorizzazione, e anzi di suggerire questa difficoltà, questa "eccedenza" del reale rispetto alla sua "chiara visibilità".

Afferma infatti lo storico francese: “Una nazione è un’anima, un principio spirituale. Due cose, che in realtà sono una cosa sola, costituiscono quest’anima e questo principio spirituale; una è nel passato, l’altra nel presente. Una è il comune possesso di una ricca eredità di ricordi; l’altra è il consenso attuale, il desiderio di vivere insieme, la volontà di continuare a far valere l’eredità ricevuta indivisa”; e ribadisce poco dopo: “La nazione è dunque una grande solidarietà, costituita dal sentimento dei sacrifici compiuti e da quelli che si è ancora disposti a compiere insieme. Presuppone un passato, ma si riassume nel presente attraverso un fatto tangibile: il consenso, il desiderio chiaramente espresso di continuare a vivere insieme.”<sup>3</sup>

L’uso del termine consenso sembra qui garantire armonia e coerenza al discorso, tuttavia suscita più interrogativi che sicurezze. I popoli sono equiparati a persone (singole) che ricevono un’importante eredità dai loro avi e scelgono di farla propria; ma il paragone, per quanto suggestivo e accattivante, appare, ad un’analisi più attenta, fallace e fuorviante. L’idea di consenso presuppone infatti la presenza di una scelta; in altri termini, l’idea di libera scelta è insita nel concetto stesso di consenso; tuttavia sappiamo bene che i popoli, o meglio le generazioni che si susseguono nel tempo e ricevono “l’eredità” delle nazioni, non *scelgono* ogni volta e da capo (con un atto solenne e formale che dia atto di una libera scelta effettivamente avve-

nuta) di appartenere a quella determinata nazione (o a quel determinato Stato). Quindi, perché parlare di *consenso*? In quale senso?

Nel discorso di Renan vengono accostati una realtà già data (il “passato”, la “ricca eredità di ricordi”, il “sentimento dei sacrifici compiuti”) che si costituisce per accumulo, e una decisione ipotetica, fatta volta per volta da chi riceve “in eredità” quella stessa realtà; quel consenso garantisce la prosecuzione della storia (della nazione), perché ciò che intimamente non si accetta non può far parte di una vera e propria “eredità”, ma è un consenso necessitato e implicito – dunque non “libero”, perlomeno non alla stessa stregua del consenso che un singolo può dare in merito all’eredità che riceve da un proprio avo.

Certo Renan intende polemizzare nel suo testo con coloro che sostengono un’origine o una base “etnica” o razziale (o anche linguistica o religiosa) delle nazioni, e preferisce perciò mettere in luce come le nazioni discendano da una storia complessa, non riassumibile in pochi schematici caratteri scelti *a priori*, come del resto è evidente quando scrive: “L’uomo, signori, non si improvvisa. La nazione, come l’individuo, è il punto d’arrivo di un lungo passato di sforzi, di sacrifici e di dedizione.”<sup>4</sup>

Ma per illustrare ciò che in effetti appare indecidibile (e per certi aspetti indecifrabile, specie per chi voglia far derivare realtà complesse come le nazioni da pochi elementi di partenza, in maniera deterministica e a-

storica, o fanta-storica), Renan ricorre al paradosso del “consenso necessitato”, che si richiama implicitamente peraltro a un’illustre tradizione, quella del contrattualismo.

L’organizzazione di aggregati umani complessi, come le nazioni o gli Stati, non segue schemi rigidi e prevedibili (sulla base di poche astratte variabili): questo Renan sembra comprenderlo, ma per indicare in maniera sintetica e suggestiva (dunque immediatamente comprensibile da parte di chiunque) questa nozione, egli si serve della “metafora-paradosso” della “eredità accettata liberamente *ma* necessariamente” e quindi del concetto di consenso, che funge però, a ben guardare, da schermo; attraverso il ricorso all’idea di consenso, infatti, scompare dall’orizzonte la contraddizione, o meglio essa viene mimetizzata, si perde sullo sfondo del discorso stesso e della sua “fascinazione”.

D’altra parte, in quelle stesse righe, Renan introduce una celebre costruzione metaforica per definire la nazione (in termini non-deterministici): “L’esistenza di una nazione è (mi si perdoni la metafora) un plebiscito di tutti i giorni, come l’esistenza dell’individuo è una affermazione perpetua di vita.”<sup>5</sup>

Fa notare Silvio Lanaro: “Il contrappunto regolare fra l’idea del “plebiscito quotidiano” e quella della nazione come manufatto storico di lunga durata, e così pure il richiamo parallelo alla natura pattizia del *consentement* e alla vigoria antropologica delle radici, non possono

nascondere uno squilibrio di fondo: la nazione “si sceglie” tutti i giorni *perché sostanzialmente si è costretti*, se resta vero che essa non è un’*addition* di individui [...] ma un’*âme*, una *conscience*, una *personne*.”<sup>6</sup>

Il consenso è quindi fittizio anche per un altro profondo motivo: nessuno può prescindere dalla cultura, dall’ambiente nei quali si è formato, giacché ciascuno è individuo, con una propria irripetibile specificità, anche in quanto prodotto di una specifica storia.

L’idea che Renan esprime nella metafora del “plebiscito di tutti i giorni” cattura in ogni caso un’intuizione che si rivela importante, specialmente quando riflettiamo, in questi decenni, sul tema dei *failing states*, e quindi sui limiti tanto dei processi di *nation building* quanto di quelli di *state building*.

Se è vero – come ipotizza Lanaro – che “tutti i giorni” è un’espressione con la quale Renan vuole indicare il succedersi delle epoche storico-politiche<sup>7</sup>, e che quindi il “plebiscito”, l’adesione unanime e tacita di cui parla, si riferisce al rinnovarsi della nazione ad ogni svolta cruciale della sua storia (nazione ogni volta confermata nella sua esistenza e necessità, sia pure con vesti istituzionali mutate, più adatte ai tempi), si può ritenere che – stando al discorso di Renan – proprio i momenti di crisi<sup>8</sup> mettano alla prova tanto la forza dell’idea-nazione quanto la realtà del consenso che la sostiene. Quest’ultimo, insomma, non viene

esibito letteralmente “ogni giorno”, ma è decisivo (e la sua presenza effettiva nient’affatto scontata) ogni volta in cui la nazione viene di fatto *rimessa in questione*. Un discorso analogo si può fare per gli Stati.

Quando una situazione di crisi – sconfitta sul piano militare, guerra civile, rivoluzione, improvvisa caduta di un regime, ecc. – consegna improvvisamente ad una popolazione un panorama devastato, nel quale i precedenti punti di riferimento valoriali e istituzionali sembrano d’un tratto indeboliti e compromessi, o screditati, non è detto – come ci insegnano cronache recenti – che lo Stato, e perfino la nazione, ricevano il consenso di cui in quel momento hanno effettivamente bisogno per potersi rigenerare. È nel momento della crisi di un sistema politico che la risorsa della legittimazione appare indispensabile, insostituibile e decisiva: se il consenso si manifesta realmente, la nazione viene confermata nella sua esistenza (si tratta di un “plebiscito” a tutti gli effetti) e lo Stato può rinnovarsi per affrontare e superare la crisi; in caso contrario, si imbrocca la strada accidentata della disgregazione che porta uno Stato a trasformarsi in *failing state* e una nazione, talora, a scomparire come tale.

Il consenso, nell’ambito al quale qui ci riferiamo, non è necessariamente formalizzato ed esplicitato ad es. in un voto, e non va neppure confuso col consenso di natura contrattuale o pattizia: è un consenso che, per così dire, si ricava per deduzione osservando l’atteggia-

mento diffuso nella popolazione; può essere utile, a questo scopo, richiamarsi alla celebre tripartizione di Hirschman (*loyalty, voice, exit*)<sup>9</sup>: laddove prevale *mediamente* un atteggiamento di *loyalty*, si verifica quella situazione ideale sintetizzata nella metafora di Renan del “plebiscito” rinnovato (e vi sono buone probabilità che i punti di riferimento collettivi rimangano saldi); se invece vi è *mediamente* una propensione per l’opzione “exit”, si innescano processi che possono condurre alla dissoluzione della nazione e dello Stato (per “mancanza di plebiscito”, si potrebbe dire, utilizzando in negativo la medesima metafora). Si tratta in ogni caso sempre di *tendenze*, ovvero di *processi* il cui esito non è mai predefinito o predeterminabile con certezza – giacché non siamo in presenza di un consenso (o di un dissenso) espresso formalmente mediante un atto specifico e ben individuabile di volontà, sul modello del “consenso contrattuale”. Il contratto infatti è un processo che prevede una conclusione certa, quale che essa sia, sicché il momento dell’espressione della volontà ha in esso una rilevanza decisiva, che sovrasta le altre fasi del processo stesso, sino ad assorbirle in sé idealmente; il consenso politico diffuso al quale alludono tesi come quella di Renan non è invece riassumibile in un punto unico e privilegiato del processo al quale dà vita la dialettica governanti-governati.

Si tratta dunque di due realtà diverse, benché affini, alle quali

diamo però lo stesso nome: consenso – e usiamo questo *escamotage* forse perché la metafora del contratto sembra rendere intelligibile un processo che, essendo molecolare, non si lascia afferrare ordinariamente dall'immaginazione (perché non è schematizzabile, dunque non lascia immagini nitide di sé, e appare evidente solo nel momento in cui produce esiti destabilizzanti).

Lo schema ideale del contratto non vale a spiegare l'origine dei sistemi politici, degli Stati; quella che viene definita "obbligazione politica" non nasce tramite un vero e proprio contratto. È l'ordine politico che inizialmente genera consenso (i primi detentori del potere si adoperano per ottenerlo), non è vero il contrario – e per consenso intendiamo qui qualcosa di diverso dal "consenso consapevole, razionale ed esplicito" che è necessario per aderire a un contratto (è assimilabile piuttosto alla *loyalty* cui si accennava poc'anzi<sup>10</sup>). Questo tipo di consenso è probabilmente condizionato dal comportamento "medio" della cerchia familiare, locale, sociale, in cui ciascuna persona è rispettivamente inserita e quindi non risponde se non in maniera ridotta al modello di consenso individuale, libero e indipendente presupposto dall'idea di contratto.

È vero tuttavia che il modello del contratto, una volta introdotto nel discorso politico, muta i termini di quest'ultimo e può influire sul rapporto fra "governanti" e "governati", tanto da indurre i primi a comportarsi come soggetti vincolati da un patto di tipo contrattuale stretto con i secondi.

Quando il "plebiscito di tutti i giorni" (ovvero, in questo caso, il "consenso iniziale" e tacito sul quale sembra reggersi l'"obbligazione politica" in un determinato Stato) viene a mancare per un grave perturbamento sociale o politico (le crisi cui si accennava prima), per ripristinarlo talvolta i detentori del potere debbono far ricorso all'idea del contratto, che a quel punto può diventare la vera base di un "patto di legittimazione" del nuovo assetto istituzionale. In questo caso il consenso dei cittadini può assumere la forma solenne del voto (si pensi al referendum istituzionale del 1946 e alla contestuale elezione dell'Assemblea Costituente, che fu la base del nuovo "contratto costituzionale" fra lo Stato italiano e i suoi cittadini), e si può dire che l'idea ha lasciato la propria impronta sulla realtà.

### **L'ideale del contratto e il consenso razionale**

Nell'idea-guida del contratto sociale dunque si rivela, anche grazie all'analogia imperfetta che essa istituisce (fra contratto e società), l'importanza della nozione del consenso come perno essenziale, nella modernità, del rapporto fra sovrano e cittadino, o fra sovrano e suddito – la figura del contratto cerca in sostanza di fondare razionalmente ciò che non è razionalmente comprensibile di primo acchito ma dev'essere tuttavia giustificato nel *linguaggio politico*

della modernità, ovvero la cesura fra governanti e governati come dato non arbitrario della politica e strumento essenziale della sua funzione specifica di protezione.

Come suggerisce Hobbes, ci si sottomette al sovrano perché si riconosce in lui la raffigurazione della volontà di tutti (inesistente o inverificabile prima del *pactum subiectionis*), alla quale non si può non aderire<sup>11</sup>.

Il problema del consenso non si pone esplicitamente nel quadro della teoria hobbesiana, al di fuori del momento del “patto” originario. Le decisioni del sovrano non possono definirsi atti di potere (inteso come pura forza, imposizione senza ragione), perché non mirano ad annullare la persona e la volontà del suddito, ma sono finalizzati a indicargli la strada dell’affrancamento dagli errori e dall’incoscienza che impedisce alla volontà del singolo di conoscere limpidamente e costantemente il proprio stesso “vero” interesse. Se non c’è potere che opprime, non vi è neppure necessità, da parte del sovrano, di ricercare e di ottenere consenso<sup>12</sup>.

L’unico consenso presente nella teoria di Hobbes è assimilabile a quello sulle “regole del gioco”, che coincidono essenzialmente col “patto” originario. Quest’ultimo però è, da un lato, ben più di una costituzione sul piano dell’assetto dei poteri, perché autorizza *una volta per tutte* il sovrano ad agire come rappresentante e gli fornisce tutto il consenso di cui ha bisogno con un

atto singolo e istantaneo, che non deve essere ribadito o ripetuto (né ad intervalli temporali prestabiliti né saltuariamente), ma dall’altro è al di sotto degli *standard* costituzionali che oggi riteniamo accettabili sul piano della garanzia dei diritti dei cittadini.

È evidente che l’idea di un sovrano che prescindere completamente dalla necessità di ricercare consenso nel popolo per le proprie decisioni è un’idea-limite, che può coincidere soltanto in parte con le dinamiche reali del potere: questa totale autosufficienza del potere sovrano (rispetto a ciò che viene espresso dalla sua “base materiale” o sociale) è una pura astrazione, che serve come modello di riferimento da contrapporre a un potere che “non salva” (dalla guerra civile, dall’insicurezza, ecc.), come quello che Hobbes ha potuto vedere all’opera nel proprio tempo.

L’ipotesi contrattualistica di John Locke parte da premesse che sono in parte simili a quelle di Hobbes, ma al tempo stesso se ne discosta su questioni rilevanti e significative<sup>13</sup>. In particolare, Locke, a differenza di Hobbes, nei *Trattati sul Governo* assegna un valore positivo alla rivoluzione (quella che nella sua epoca si è concretamente realizzata in Inghilterra, certamente, ma anche quella che le circostanze possono astrattamente rendere necessaria qualora il governo violi la legge naturale, tradendo così la fiducia del popolo); inoltre in Locke non vi è traccia del *bellum omnium contra*



*omnes* che è uno dei pilastri su cui si fondano le tesi hobbesiane: “Lo stato di guerra è da lui definito come lo stato instaurato dall’uso illegittimo della forza da parte di qualcuno su qualcun altro, il che comporta la necessaria presupposizione di diritti e di una legge che vengono appunto violati, e il conseguente prodursi, in seguito alla violazione, di un diritto di guerra nell’agredito.”<sup>14</sup>

La guerra “di tutti contro tutti” è un costrutto ipotetico, o meglio un’iperbole che non trova spazio nelle pagine di Locke, il quale concepisce la guerra non come una condizione primigenia e devastante dell’umanità nel suo insieme, ma come una possibilità, per quanto dolorosa, che coinvolge comunità ben determinate quando vi è un’aggressione alla quale è giusto reagire, o quando vi è un’ingiustizia da sanare: compito primario dei governi è quello di dare attuazione alla legge naturale che esiste prima dello Stato e indipendentemente da esso, e perciò se un governo viene meno a questo compito, il popolo ha il diritto/dovere di riprendersi, anche con la forza se necessario, il potere che ha *condizionatamente* concesso al sovrano: “La guerra e il disordine, che ne conseguono, non sono il massimo dei mali proprio perché la pace e l’ordine, presi come valori assoluti, non sono il massimo dei beni. [...] Chi governa non secondo la legge ma secondo la sua privata volontà non mette infatti per ciò stesso in pericolo la valenza di pacificazione dell’ordine, bensì ne viola il contenuto normativo.”<sup>15</sup>

La pace insomma, per Locke, quando si regge sull’iniquità e sull’oppressione, può essere un atto di violenza al pari della guerra.

Si può dunque fondatamente asserire che nell’autore dei *Trattati sul Governo* l’idea del patto politico tra sudditi e sovrano, ancora più che in Hobbes, si avvicina al modello del contratto razionalmente stipulato fra soggetti eguali, giacché in questo caso la possibilità di sciogliere i vincoli derivanti dal contratto medesimo, quando ricorrano circostanze gravi, è esplicitamente prevista a favore del popolo. Al sovrano non vengono concessi privilegi irreversibili, proprio perché non è possibile accordargli un *Trust* incondizionato<sup>16</sup>: il suo potere è legittimo *solo finché* obbedisce alla sua funzione originaria, ossia a quella che il Patto precisamente disegna e delimita.

Sono gli individui, come agenti liberi e razionali, a sottoscrivere il Patto che dà origine alla *Community*, e nel far ciò si collocano in una situazione eccezionale rispetto a quella nella quale ordinariamente si trovano nello stato di natura: in quest’ultimo infatti essi sono soggetti in misura notevole alle loro passioni<sup>17</sup>. Tuttavia, una volta costituita la *Community*, il singolo non potrà mai più tornare in possesso della sua libertà originaria: al suo posto agirà ora, sul piano politico, la comunità; l’individuo sarà da ora in poi parte del popolo, e solo come parte di quest’ultimo ciascuno potrà rivendicare presso il sovrano il rispetto del Patto.

Il Patto si costituisce grazie al *consenso* unanime dei contraenti; esso comporta la sottomissione di ciascuno alla totalità, non al potere di un singolo individuo – poiché la legge naturale vieta la “volontaria sottomissione di un individuo al potere di un altro”. La totalità, una volta costituitasi, diventa rappresentabile, ed è attraverso la sua rappresentanza che essa si contrappone ai singoli e pretende da questi obbedienza: in tal modo “[...] la soggezione del singolo alle decisioni della totalità coincide formalmente con la soggezione a se stesso, il che, appunto, non contraddice alla legge naturale”<sup>18</sup>.

Locke cerca in tal modo di conciliare la pienezza dei poteri del governo legittimamente costituito con il principio secondo cui esso possiede in ultima analisi quei medesimi poteri in virtù del consenso dei “governati”; e di conseguenza egli cerca di tenere insieme consenso e obbedienza e di farli coesistere *nello stesso soggetto*, ossia nel popolo: l’obbedienza dei sudditi/cittadini è legittima e a buon diritto pretesa da parte delle autorità perché è obbedienza nei confronti della *totalità* del popolo – di cui, al tempo stesso, il sovrano è rappresentante e ogni cittadino è parte.

Il singolo è l’unità costitutiva fondamentale del Patto politico, ma è anche parte della totalità alla quale ha dato volontariamente luogo; e poiché *ciascuno* ha *ugualmente* contribuito a fondare, per un *unico scopo comune*, il soggetto collettivo al quale ha

trasferito il potere di governare e di decidere, nessuno può ritenersi estraneo a quella totalità che è stata costituita e dunque nessuno può sottrarsi alla sua autorità.

La “totalità” avrà una volontà propria, che si determinerà e si renderà manifesta attraverso il principio di maggioranza: non bisogna infatti intendere “totalità” come sinonimo di “*tutti*”, bensì come “*un tutto*” (*the Whole*), un corpo “che strutturalmente solo come intero può muoversi [e non può] lasciare fuori di sé nessuna delle sue parti costitutive (ciascuno dei molti) ma appunto deve muoversi secondo la dinamica complessiva delle forze di ognuna delle sue parti, ossia il necessario prevalere della spinta maggiore.”<sup>19</sup>

Con questa costruzione concettuale, Locke arriva a far coincidere unanimità e maggioranza<sup>20</sup>: politicamente e convenzionalmente la seconda è perfettamente equivalente alla prima. La totalità dei cittadini è letteralmente un “corpo” che non può che avere un’unica volontà e un’unica direzione di movimento. Il consenso *dei più* equivale pertanto integralmente al consenso di *tutti*; non vi è alcun contrasto né alcuna tensione fra queste due possibilità, perché l’una vale esattamente quanto l’altra.

Il cittadino, preso singolarmente, nel discorso politico di Locke assume un ruolo solo come parte essenziale ma infinitesima del *tutto* (dunque del popolo), che è l’unico interlocutore politico del governo: il rapporto di fiducia, il *Trust*, su cui si regge

l'edificio politico disegnato dal filosofo inglese, s'instaura esclusivamente fra popolo (come corpo unico) e governo. Ciò non significa tuttavia che l'individuo non abbia alcuna consistenza nel ragionamento di Locke; il suo spazio inviolabile di autonomia esiste ed è fondamentale, ma appartiene a quella che oggi chiameremmo "sfera privata". John Locke in effetti è fra i "padri fondatori" del liberalismo nella storia del pensiero politico moderno, dal momento che – affermando come prioritario il diritto di proprietà<sup>21</sup> – delinea i contorni di quella che in anni recenti Isaiah Berlin definirà "libertà negativa": una zona franca a disposizione degli individui, che lo Stato, le autorità pubbliche, non possono violare se non in casi eccezionali.

Locke sembra voler conciliare la *fondazione* dell'idea di individuo in senso moderno e liberale con l'ancoraggio del cittadino (il risvolto pubblico del singolo) alla comunità della quale fa parte; si tratta, in altre parole, della conciliazione o della convivenza – in un medesimo spazio, l'orizzonte di vita dei singoli – di libertà ed obbedienza. La libertà di ciascuno, intesa come libertà "privata", può esistere *nei fatti* (e non solo come chimerica possibilità) solo se la libertà *politica* viene assoggettata ad una forma; rappresentabili non sono i cittadini come singoli (la loro volontà nello *spazio pubblico* non può equivalere *sic et simpliciter* alla legge); può essere infatti rappresentato ed assumere quindi il ruolo di soggetto politico solo il

*popolo*, ossia la totalità dei cittadini intesa come corpo unico. Ma questa "totalità" non è una forza ostile all'individuo; anzi costituisce la protezione della "libertà negativa" di ciascuno: consente insomma agli individui di tirar fuori la parte pacifica e produttiva della propria personalità, rinunciando alla parte asociale che si manifesta nella paura quasi-paranoica dell'altro percepito a priori – in mancanza di un ordine garantito, di un Patto largamente condiviso – come un probabile nemico. Se c'è completa sfiducia negli altri, non è detto che ci sia la "guerra universale" hobbesiana, ma comunque non c'è *Community* e non si avvia perciò il percorso virtuoso e razionale che conduce al Patto.

Il consenso interviene a più livelli, nel discorso lockeano. Vi è certamente consenso nel momento in cui viene stipulato, fra soggetti razionali liberi ed eguali, il Patto che crea la *Community*; ma esso si manifesta anche nelle deliberazioni nelle quali il corpo politico, il popolo, esprime la propria volontà: ciò che decide la maggioranza è a tutti gli effetti il consenso del popolo.

Si tratta sempre però di un consenso *convenzionale*, espresso in maniera esplicita, nella cornice della *fictio* contrattuale, e dunque ha la forma ideale del consenso razionale. Qui vediamo all'opera individui razionali che freddamente valutano il proprio interesse (e non vi sono margini di errore né interferenze esterne o "rumori di fondo" nel loro calcolo) e agiscono di conseguenza,

con una perfetta connessione fra intenzioni e risultati, fra scelte e scopi (chiari e ben determinati). Non vi è traccia di umori plebiscitari o di sentimenti di appartenenza, nella teoria lockeana; essa costituisce un'ottima matrice per la costruzione delle successive teorie della scelta razionale.

D'altronde tutte le tesi contrattualistiche, e specialmente quelle classiche, si fondano su un presupposto che sembra un assioma incontrovertibile ma si rivela in definitiva abbastanza fragile, e che si può riassumere in questi termini: l'origine di un fenomeno è anche la spiegazione delle sue finalità, o almeno le racchiude in sé. Il termine "origine", però, si presta a fraintendimenti: non è in questione una pura ricostruzione storica, che si limiti a descrivere il succedersi di eventi che ha portato alla nascita della politica. Né Hobbes né Locke né Rousseau (per fermarci solo a questi tre illustri esempi), infatti, si sono preoccupati di compiere un'indagine storica accurata circa la nascita degli Stati<sup>22</sup> (o meglio, dei primi sistemi politici meritevoli di tale nome), e hanno piuttosto ricavato l'origine ipotetica o simbolica dell'obbligazione politica dal ruolo che essa sembrava svolgere nel loro tempo. Si sono messi idealmente nei panni delle prime comunità umane e hanno elaborato le loro teorie partendo dall'idea che la natura dell'obbligazione politica si può spiegare ricostruendo con precisione i *processi logici* (non gli eventi storici nella loro successione

fattuale) che hanno portato alla sua comparsa sulla scena della storia. L'obbligazione politica rispondeva a un bisogno delle collettività, e i contrattualisti hanno cercato di spiegare quale fosse questo bisogno e, di conseguenza, quale fosse la maniera più adeguata per soddisfarlo.

In sostanza, il loro scopo non era quello di "ricostruire i fatti" per meglio conoscere la storia politica della remota antichità delle civiltà umane, bensì quello di parlare ai propri contemporanei intorno alle questioni politiche del *loro* tempo. Dietro la facciata della presunta "vera origine" dell'obbligazione politica essi cercavano di sostenere la necessità di una *nuova (e più autentica) origine* della "politica dei moderni". Ciò li ha portati, tuttavia, a dare un risalto particolare al nesso di stampo contrattuale fra consenso e volontà (come atto razionale e libero), quindi all'idea di una costruzione puramente razionale della politica e delle sue dinamiche specifiche.

Oggi siamo coscienti di questa strategia dei "classici politici" della modernità, ma ciononostante il nesso da loro istituito fra consenso e ragione (come strumento privilegiato della libertà dei singoli) ha tuttora un forte influsso sul nostro modo di pensare la politica.

### **Il consenso in questione nelle teorie contemporanee**

Bisogna sottolineare come il concetto di consenso in politica non

sia identificabile soltanto con il consenso verso l'ordine politico in quanto tale, verso i princìpi costituzionali o verso l'assetto istituzionale di una collettività; oltre a questi che potremmo definire àmbiti del consenso sistemico, vi sono ulteriori significati – politicamente anch'essi rilevanti – del termine.

Come dichiara un politologo statunitense: “Consensus is the product of adjustment among conflicting values within a society”<sup>23</sup>. E Horace Kallen, nella voce “Consensus” della *Encyclopedia of the Social Sciences*, afferma: “Every consensus is a won agreement; to realize it as such requires a background of awareness of disagreements from which the harmony has emerged. This has a very different quality from the agreements set up by conformity or coercion. The latter presuppose a relatively weak and plastic minority and a relatively powerful and rigid majority. Agreement by conformity comes about as the voluntary adjustment to a social environment over which the conformer has no control. Coerced agreements, *per contra*, are involuntary”<sup>24</sup>.

Ci si riferisce dunque qui al consenso *fra* i cittadini (all'interno della dialettica fra gruppi maggioritari e minoritari), che non sorge spontaneamente, ma che la politica, con la propria azione, può realizzare. È un consenso che presuppone il *valore* del dissenso e della pluralità di idee e visioni del mondo.

Negli Stati Uniti – rileva Thomas Payne – i partiti politici da tempo

svolgono un'azione preziosa di mantenimento di un clima di consenso nel (e verso il) sistema politico, e operano su diversi piani (nel selezionare senza pregiudizi la classe dirigente, nel rivolgersi a ogni settore della società, nell'impostare le loro politiche) in modo da evitare “divisioni e spargimento di sangue”<sup>25</sup>.

L'uso di tale espressione (*bloodshed*) non è casuale: i partiti americani “non hanno sempre operato come forze unificatrici contribuendo al consenso e alla riduzione del conflitto nella società. Quando hanno sostituito la “politica dottrinarina” (*doctrinaire politics*) alla “politica del consenso” (*consensus politics*), i risultati sono stati ripugnanti per tutti. Non si può trovare immagine che illustri il collasso del consenso e le sue disastrose conseguenze meglio della Guerra Civile Americana”<sup>26</sup>.

Ciò spiega perché la cultura politica americana rifugge dall'atteggiamento “dottrinario”, che si distingue per la sua tendenza a imporre disegni teorici astratti alla politica senza tenere in alcuna considerazione la complessità delle situazioni reali. L'esperienza del dramma della Guerra civile sembra aver immunizzato la società americana dal pericolo di cedere al richiamo di politiche “divisive”<sup>27</sup>, che facciano appello ai contrapposti interessi e visioni del mondo presenti nella società per spingerli al conflitto senza mediazioni né compromessi. C'è un “prezzo da pagare” per conservare il bene dell'unione (politica e sociale), e consiste nel “process of accommo-

dation, compromise, and consensus within the party system.”<sup>28</sup>

Il consenso quindi, inteso in questa accezione, non nasce di per sé, da una ipotetica “volontà dei cittadini”, o del popolo, o dell’opinione pubblica, ma è il risultato di un *processo*, la cui attivazione è affidata principalmente ai partiti politici. Questi ultimi, e i *decision makers* che scaturiscono dalle loro fila, svolgono un *lavoro* importante sul piano pratico, perché danno luogo ad una *possibilità* che altrimenti non si darebbe; il compromesso, per quanto costituisca quasi sempre per tutte le parti in gioco una “seconda scelta” o addirittura un ripiego (e non esaltato mai apertamente come mèta ideale della politica, della partecipazione, ecc.), è frutto del lavoro svolto da partiti e *decision makers* che, prima di essere attori della decisione sovrana, sono mediatori – dunque propongono in vista di una mediazione e decidono poi sulla base del consenso che sono riusciti a ottenere dalle diverse forze attive nella società (gruppi, movimenti, *lobbies*, categorie sociali, ecc.).

Il processo tipico della “politica del consenso” (il lavoro mediante il quale tale consenso si ottiene e si mantiene) svela d’altra parte quanto la regola della maggioranza (*majority rule*) sia certo una convenzione di cruciale importanza per assumere in maniera non autoritaria decisioni in situazioni che vedano contrapposte diverse opzioni, ma non corrisponda in genere a reali rapporti di forza nitidamente presenti nella società

prima che sia attivato il processo in esame: “[...] we have found from years of public opinion polling and from countless studies of interest groups that majority groups or publics simply do not exist. Disagreement over policy questions is disagreement among minorities. Thus, adjustment and accommodation among groups grows out of the need to find majority support for policy decisions.”<sup>29</sup>

In altri termini, è il processo tipico della “politica del consenso” a creare le condizioni che determinano il formarsi di una maggioranza, dunque di un “consenso trasversale” (rispetto ai vari gruppi minoritari in gioco) che prima del processo medesimo non esisteva e in sua assenza non sarebbe stato neppure concepibile. I conflitti non potrebbero essere risolti in via convenzionale, dunque pacifica (mediante il ricorso alla regola della maggioranza), in assenza del lavoro politico che porta al coagularsi del consenso, giacché la regola risolutiva (quella della maggioranza, appunto) potrebbe con tutta probabilità essere inapplicabile e risultare non-dirimente.

Inoltre l’efficacia e l’indispensabilità del ruolo di mediazione/compromesso/ricomposizione svolto dai partiti politici e dai *decision makers* dimostra come le scelte politiche non si possano compiere sulla base di “valori” astratti, dal momento che questi ultimi non si prestano ad alcun compromesso e ad alcuna “ricomposizione”, e possono soltanto confrontarsi nella forma del conflitto

senza quartiere e senza tregua, che facilmente può portare a sovrapporre sino a far coincidere, con tragiche conseguenze, l'obiettivo di sconfiggere il "valore" o il principio dogmatico ritenuti ingiusti con l'obiettivo di annientare fisicamente i sostenitori di quel valore o di quel principio dogmatico (in nome dei propri).

Scrivono Thomas Payne: "La politica pubblica non scaturisce quindi dal sostegno dato ad un sano principio o ad un dogma, ma dalla riconciliazione di interessi di gruppo fra loro in conflitto. Viene raggiunta una tregua, un equilibrio nel quale gli interessi colpiti possono sopravvivere e continuare a prosperare. La superiorità della politica del consenso rispetto alla politica dottrinarista deriva dal fatto che essa si fonda sulla realtà della situazione. E il consenso che emerge da tale contrattazione e da tale compromesso, benché sgradevole per i puristi dediti a una nobile causa, è infinitamente preferibile alle alternative disponibili che la storia registra – anarchia e caos, conflitto selvaggio e distruzione, o dittatura totalitaria."<sup>30</sup>

Posto che bisogna distinguere – specialmente quando ci si riferisce a regimi non democratici – il concetto di consenso da quello di obbedienza<sup>31</sup>, anche in regimi autocratici, in realtà, i detentori del potere cercano attivamente di costruire consenso attorno al regime e alle sue politiche<sup>32</sup>. Qui la tattica del *divide et impera* sembra essere particolarmente efficace<sup>33</sup>: se ad es. un governo autoritario/totalitario decreta un seve-

ro divieto di sciopero, viene incontro – sia pure sotto il pretesto di garantire genericamente l'ordine – ai *desiderata* di una notevole parte di datori di lavoro, e potrà presumibilmente contare, da quel momento in poi, sul loro consenso. E così, regimi (solitamente teocratici o tradizionalisti) che pongono in essere una legislazione che sistematicamente discrimina le donne in vari ambiti della vita familiare, sociale, ecc., puntano al consenso dei cittadini maschi, con l'implicita postilla: "Senza di noi non avreste gli stessi privilegi. Pensateci bene". Ma gli esempi possono essere numerosi.

Le divisioni e le rivalità sociali rappresentano – a seconda dei casi – un problema o una risorsa per i regimi autoritari, ma più di frequente la seconda cosa: infatti essi possono utilizzare le divisioni e le fratture sociali per indirizzare le tensioni verso un gruppo o un soggetto sociale individuato opportunamente (e opportunisticamente) come "nemico pubblico" e quindi responsabile autentico delle disfunzioni e degli squilibri del sistema politico e sociale – e più in generale di ogni sua imperfezione, e dunque di ogni minima discrepanza fra la realtà e le narrazioni della propaganda di regime. I regimi autoritari sviluppano una vera e propria "scienza" della selezione del "nemico" più adatto a rappresentare il "colpevole sociale e politico" a cui addossare il male, ogni volta che esso si presenta, sotto qualsiasi forma (crisi economica, disoccupazione, inflazione, corru-

zione di esponenti del potere pubblico, abusi commessi dalle autorità, errori giudiziari, ecc.). In un certo senso, nella politica dei regimi autoritari e totalitari si manifesta il principio enunciato da Carl Schmitt: compito della politica è la distinzione fra amico e nemico; tale principio tuttavia viene per così dire portato alle sue estreme conseguenze (ovvero sino al suo “punto di falsificazione”, oltre il quale non v’è più politica ma arbitrio puro), trasformandosi in un mero strumento che l’élite al potere usa per mantenere il proprio ruolo, senza preoccuparsi di distinguere le minacce reali allo Stato e all’ordine pubblico da quelle inventate di sana pianta, e anzi confondendo accuratamente le une con le altre (le mezze verità sono di solito più facilmente difendibili, e più insidiose, delle menzogne integrali).

La peculiare “ricerca del consenso” tipica dei regimi autocratici si intreccia quindi paradossalmente con la coltivazione meticolosa dei conflitti latenti. I dissensi e i dissidi spontanei e incontrollabili presenti inevitabilmente in una società vengono addomesticati, resi controllabili e “canalizzabili”, o almeno questo è il tentativo che i regimi non democratici in genere fanno – maggiore è il grado di successo di questa strategia e più stabile è la loro presa sul potere.

C’è chi comunque, studiando la democrazia (in particolare quella statunitense), mette in dubbio il ruolo che in essa rivestirebbe il consenso: a detta di Carl J. Friedrich, ad esempio,

non è il consenso sui “fundamentals” a caratterizzare la democrazia e a garantirne la stabilità e l’attività politica<sup>34</sup>; è piuttosto l’esistenza al suo interno di un “concorde dissenso” a spiegare il suo peculiare funzionamento.

In altre parole, la democrazia dimostra di essere l’unico ordinamento politico in grado di perdurare e mantenere la propria stabilità pur senza porre come proprio fondamento alcun tipo di accordo o consenso intorno a quelli che per Friedrich sono i principali *cleavages* di una società, ovvero quello religioso, quello nazional-culturale e quello socio-economico.

A suo giudizio, “ciò che tiene insieme un popolo libero non è l’accordo sui fondamenti, ma un comune modo di agire nonostante il disaccordo sui fondamenti”<sup>35</sup>.

La democrazia appare insomma una specie di caos organizzato, o di miracolo realizzato pur senza l’intervento di alcun ente sovranaturale – un miracolo interamente umano e politico, dunque.

L’ordine politico qui non si costituisce con un atto intenzionale, ovvero ricomponendo i contrasti presenti nella società riguardo ai valori morali, ai gusti personali, alle priorità e alle scelte di vita, alle opinioni politiche, ecc.; la democrazia funziona lasciando esistere intatti questi contrasti, queste differenze (giacché ritiene gli uni e le altre inevitabili e al tempo stesso vitali), e mostrando che l’unico accordo collettivo che veramente conti è



quello che si stabilisce di volta in volta nell'affrontare singole decisioni, singole *issues*. Il successo pratico, che la democrazia ottiene in questa sua attività di scioglimento dei nodi attraverso la cooperazione fattuale di soggetti fra loro non simili e (al di fuori del perimetro della singola decisione) non necessariamente concordi, decreta il suo "vantaggio competitivo" rispetto ad ogni altro regime politico. Non le è richiesto (a differenza di quanto avviene ad altri regimi) lo sforzo supplementare consistente nella ricerca di un "consenso diffuso preliminare" fra i cittadini per poter agire con efficacia.

La democrazia, secondo questa lettura, non ha bisogno neppure di ipotizzare un consenso preventivo formale intorno alle "regole del gioco" (e con ciò liquida alla radice il problema della propria legittimazione "originaria"): l'accettazione dello stato di cose prende il posto dell'accettazione del "patto", nel senso che può fare letteralmente a meno di quest'ultimo, e avviene tacitamente, venendo poi rinnovata *nei fatti* ogni volta che si manifesta la cooperazione pratica necessaria a prendere decisioni collettivamente vincolanti (e una forma di cooperazione è anche la partecipazione ai dibattiti dell'opinione pubblica) – e, con essa, l'adesione di fatto alle decisioni assunte dalle autorità.

La democrazia è quindi soprattutto un territorio garantito di dissenso (non di consenso), e come tale lo percepiscono i suoi cittadini.

In democrazia non è richiesto alcun accordo fra i cittadini su principi fondamentali (di natura etica, religiosa, politica, ecc.), ma si fa assegnamento su un "common behavior", un comportamento (medio) comune che – laddove venga pragmaticamente individuata in casi specifici la necessità di intervenire – garantisce la leale cooperazione dei cittadini.

Ciò implica anche che in democrazia il consenso non viene concesso incondizionatamente dai "governanti"<sup>36</sup>. Il loro intervento e il loro criterio di giudizio assumono un ruolo centrale in questa ipotesi interpretativa del contenuto dell'"obbligazione politica".

Questa considerazione si collega peraltro alla riflessione sul nesso fra *consenso e fiducia* (o *trust*) che taluni autori reputano cruciale. A detta di alcuni, la fiducia (intesa come dato pre-politico, come attitudine sociale e culturale) è un presupposto essenziale del consenso verso la politica e verso le istituzioni; secondo queste tesi, nessun ordine politico (tranne probabilmente uno "Stato di polizia"<sup>37</sup>) può reggersi sulla *sfiducia* e qualora questa prevalga all'interno di una data società, non esistono le basi minime per la democrazia, sicché quest'ultima, in una "società della sfiducia", rischia di essere effimera per carenza di "consenso attivo" da parte della cittadinanza.

Anche la teoria di C.J. Friedrich, benché non fondata essenzialmente sul rapporto fra consenso e fiducia, presuppone in qualche modo una società che abbia risolto a monte,

ovvero al di fuori della formalizzazione dell'ordine politico, il problema della fiducia, del *trust*, come risorsa irrinunciabile per l'esistenza stessa e la qualità dei rapporti sociali e interpersonali. In altri termini, le teorie che enfatizzano il ruolo della fiducia e perciò della *civic culture* ritengono che l'ordine politico non sia la premessa, ovvero la "causa prima", dell'assetto dei rapporti sociali, del set cultural-valoriale esistente in una società, ecc., ma sia invece una *conseguenza* della cultura diffusa o prevalente all'interno della società<sup>38</sup>. Le condizioni entro le quali i decisori politici debbono muoversi per acquisire o mantenere consenso sono dunque già date, il sistema politico le riceve già "formate" in un certo senso e, per quanto possa agire comunque per modificarle in parte, non può mutarne gli elementi essenziali<sup>39</sup>.

Altre teorie danno valore alla sfiducia, qualora si tratti di "sfiducia mirata", e la pongono anzi a fondamento dello Stato moderno di diritto. Nutrire una sorta di "sfiducia costruttiva" nei confronti delle istituzioni politiche non significa, in questo quadro, negare consenso al sistema politico. Vi è infatti in ogni caso, qui, consenso diffuso nei confronti dei principi costituzionali dello Stato (e di *fundamentals* come la libertà di pensiero), ed è proprio la presenza di questo consenso ad autorizzare – ed anzi a incoraggiare come virtù civile – il *distrust*, che si può tradurre forse meglio qui come "diffidenza"<sup>40</sup>. Il livello, il grado e la modalità stessa di

questa *diffidenza* sono mutati nel tempo, e oggi presentano in larga misura i tratti che Rosanvallon raffigura nella sua teoria della *Controdemocrazia*. A suo giudizio, "La dissociazione tra legittimità e fiducia ha costituito un problema centrale nella storia delle democrazie"<sup>41</sup>; e il problema della sfiducia non è stato analizzato con sistematicità, ma solo in alcune delle sue manifestazioni occasionali. Esiste invece, secondo Rosanvallon, un vero e proprio "universo della sfiducia", che rappresenta una dimensione fondamentale della democrazia, accanto a quella istituzionale (l'unica ad essere stata finora studiata in modo approfondito)<sup>42</sup>.

Ma esistono due modalità differenti per dare spazio politico alla sfiducia: una è quella liberale, ed è la più conosciuta (nonché l'unica ad essere stata incorporata da tempo nell'architettura costituzionale dello "Stato di diritto")<sup>43</sup>; essa comunque "si iscrive in una prospettiva cauta e pessimista della democrazia"<sup>44</sup>. Il secondo modo di intendere e di articolare la sfiducia è invece senz'altro democratico, secondo Rosanvallon, e "in un'epoca post-totalitaria è quello che si manifesta maggiormente"<sup>45</sup>. Esso si organizza in contro-poteri, che concorrono a determinare i contorni di una vera e propria *contro-democrazia*, che "non è il contrario della democrazia; è piuttosto la forma di democrazia che contrasta l'altra, la democrazia dei poteri indiretti disseminati nel corpo sociale, la democrazia della sfiducia organizzata

di fronte alla democrazia della legittimità elettorale”<sup>46</sup>.

Rosanvallon registra l'emergere di un “cittadino negativo”, che “non è un cittadino passivo. Proprio esprimendo il suo scetticismo e il suo smarrimento afferma infatti la sua forte presenza nello spazio pubblico”, al punto che a suo parere bisogna parlare di una *sovranità negativa*<sup>47</sup>.

Essa ha un duplice modo di manifestarsi: da un lato, come potere di interdizione (rientrante nell'ambito delle forme della “controdemocrazia”) e dall'altro come “consenso per difetto”<sup>48</sup>.

Secondo l'autore francese, questo peculiare consenso *per difetto* può avere diverse motivazioni, ma una delle più rilevanti politicamente nel momento attuale scaturisce da una sorta di afasia “epocale” del cittadino: “[...] spesso il consenso negativo deriva dalla difficoltà di formulare una critica verso chi ha preso una decisione. Così, dei potenziali contestatori si astengono dall'opporci ai governanti quando avvertono di non poter argomentare con loro ad armi pari, o quando sentono che i loro argomenti rischiano di essere percepiti a dir poco come troppo semplici dal tribunale dell'opinione pubblica.”<sup>49</sup>

L'analisi di Rosanvallon mette in luce quindi un tipo di consenso che costituisce una forma ulteriore rispetto a quelle finora enumerate, e soprattutto spiega come talora il consenso possa scaturire paradossalmente da un'afasia politica, ovvero dalla consapevolezza di non avere

alternative da esprimere; non è un consenso che nasce da reale convinzione, anzi è contraddetto – anche una volta formulato e persino formalizzato – dall'insoddisfazione del soggetto che lo esprime, il quale non si identifica né si riconosce nell'oggetto stesso del proprio consenso.

Probabilmente indagando più a fondo sulla natura e sulle caratteristiche di questo “consenso per difetto”, si potrebbero comprendere meglio le dinamiche vischiose del consenso nei regimi non democratici.

In questo caso la diffidenza paralizza l'azione, non è motore attivo di espressione (della critica o del dissenso, ad es.), di intervento o di cambiamento; si subisce una situazione che non si è in grado di fronteggiare, perché fondamentalmente si diffida non tanto dei *decision makers*, delle autorità e del sistema politico, quanto dei propri mezzi e delle proprie possibilità. O, in taluni casi, si decide semplicemente di cedere alla convenzionale “forza sovrana” dello Stato, davanti alla quale – si potrebbe dire – “non è disdicevole capitolarci”. Qui, davanti all'incapacità di scegliere e alla difficoltà “amletica” di comprendere (i complessi dati della realtà, i rischi collaterali connessi alle varie opzioni, ecc.) che si manifesta nei singoli o nei gruppi di cittadini, questi ultimi decidono di scaricare interamente l'onere dell'azione – e specialmente dei suoi rischi – ancora una volta sul “Leviatano”, i cui doveri di protezione emergono apparentemente intatti in situazioni come questa.

Tuttavia il credito concesso al Leviatano medesimo non deriva dalla fiducia – come si è detto – e pertanto non comporta – contrariamente agli assiomi hobbesiani – il silenzio perenne e definitivo del “suddito”.

Il “consenso per difetto” non va confuso con l’acquiescenza, perché non è un puro cedere alle ragioni del più forte, e neppure un “lasciar fare” indifferente, bensì il plateale gesto di chi si fa da parte, non per scomparire dalla scena, ma per restare in un angolo, nell’ombra, pronto a balzare di nuovo al centro dell’azione al primo manifestarsi di una debolezza da parte del soggetto deputato ad agire. La “capitolazione” alle ragioni dell’autorità, quando ci si trova di fronte a questo tipo di consenso, è sempre e soltanto una ritirata strategica, che prelude a una riorganizzazione del proprio spazio di intervento.

La crisi che il consenso per difetto rivela, però, può anche divenire man mano più profonda – il che è del resto implicito nella riflessione dello stesso Rosanvallon. Se ciò avviene, la diffidenza, per così dire, si fa radicale, sino a erodere – al limite – le stesse basi della legittimità democratica. Laddove lo stato di afasia politica del cittadino insoddisfatto sembra farsi insormontabile, il consenso per difetto si converte in autentica alienazione; e i segni di questa mutazione non sono sempre immediatamente percepibili.

In sostanza, comunque, la lezione che si può trarre dalle teorie che riflettono sul rapporto fra consenso e *distrust* – tanto quelle liberali classi-

che quanto quella di Rosanvallon – è che ci si può affidare alla politica se si hanno ben presenti i pericoli che il potere comporta, e dunque se la si riduce ad una funzione sociale che deve essere contenuta entro precisi argini affinché non metta in pericolo lo stesso ordine che avrebbe il compito di garantire. Questo tipo di *distrust*/diffidenza richiede al cittadino di mantenere una distanza “di sicurezza” rispetto alla politica; questa distanza non implica soltanto una riconsiderazione critica del tradizionale valore della partecipazione<sup>50</sup>, ma anche la rinuncia ad ogni residua tentazione di mantenere in vita (o riproporre) una relazione tra governanti e governati che si ispiri al modello del *patronage*.

In realtà, nonostante l’attualità dell’analisi di Rosanvallon, la teoria della *consensus politics* come più genuina sostanza della democrazia ha tuttora importanti sostenitori: fra questi spicca, per la qualità della ricerca e delle argomentazioni, Arend Lijphart. Egli, com’è noto, pone a confronto (e in contrapposizione) due modelli di democrazia, che definisce rispettivamente *modello Westminster* (o *maggioritario*) e *modello consensuale*. Essi rappresentano due modi diversi di rispondere a un quesito fondamentale: come attuare nella maniera migliore possibile il mandato democratico, ovvero il “governo del popolo per il popolo” e come regolarsi rispetto alle divergenze che inevitabilmente emergono in seno al popolo “reale”?<sup>51</sup> Il modello *Westminster*, di ascendenza

fondamentalmente “lockeana”, ritiene che la soluzione ideale consista nell’attribuire alla maggioranza il potere di rappresentare in maniera certa e inequivocabile il “governo del popolo per il popolo”; è un modello che punta alla chiarezza della suddivisione dei ruoli (tra maggioranza e opposizione), alla semplificazione delle procedure decisionali e alla concentrazione del potere. Il modello *consensuale*, invece, si basa sull’idea che, per rispettare il mandato sintetizzato nel suddetto quesito, il potere debba essere attribuito a “quanta più gente possibile”; tale modello non rifiuta la regola della maggioranza, ma ne ridimensiona la portata, giacché essa viene intesa “soltanto come un requisito *minimo*”. Suo obiettivo insomma è quello di “massimizzare le dimensioni della maggioranza”<sup>52</sup>, non accontentandosi della maggioranza “sufficiente” a prevalere sulle minoranze, o – in altri termini – quello di allargare i confini del consenso sino agli estremi limiti del possibile.

Non si tratta soltanto di una differenza nelle dimensioni della maggioranza (o di una diversa soglia di accettabilità della medesima), come una lettura affrettata delle considerazioni introduttive di Lijphart tenderebbe a suggerire, ma di un diverso modo di intendere il rapporto fra decisione e consenso: il modello consensuale infatti presuppone anche un modello peculiare di esercizio del potere, che deve essere diviso, disperso e limitato “in una varietà di modalità”. In definitiva, “il modello maggioritario è esclusivo, competitivo e avversariale, mentre quello consen-

suale è caratterizzato da inclusività, negoziazione e compromesso”<sup>53</sup>.

Lijphart sostiene la validità (e la preferibilità) del secondo modello, in antitesi a una tradizione anglosassone e lockeana che predilige il modello maggioritario, ma è prudente nella sua analisi, e ammette che in alcune società possa essere ritenuto preferibile – o almeno ammissibile senza grandi inconvenienti – il modello Westminster. D’altro canto però, egli sostiene, vi sono società nelle quali soltanto il modello consensuale può ritenersi adeguato: “Specialmente nelle *società pluralistiche*, divise in modo netto da fratture di carattere religioso, culturale, etnico o razziale, che determinano sottogruppi praticamente separati, organizzati attraverso partiti, gruppi di interesse e mezzi di comunicazione, manca la flessibilità necessaria per la democrazia maggioritaria”<sup>54</sup>.

In tali casi – afferma nettamente Lijphart – un sistema politico improntato al modello maggioritario è in primo luogo pericoloso ma anche, in effetti, *non democratico*<sup>55</sup>. L’esclusione delle minoranze risulterà qui un arbitrio (il governo “esclusivo” della maggioranza equivarrà – nel sentire comune – alla *dittatura* della maggioranza<sup>56</sup>) e potrà portare a una delegittimazione del regime per carenza di consenso.

Il modello maggioritario, in sostanza, è incompatibile con *società divise*, nelle quali la democrazia è possibile soltanto nella forma di “democrazia consensuale”: “Ciò di cui ha bisogno questo tipo di società

è un regime democratico che ponga l'accento sul consenso più che sull'opposizione, che includa più di escludere e che tenti di allargare al massimo le dimensioni della maggioranza di governo, anziché accontentarsi di una maggioranza risicata"<sup>57</sup>.

Lijphart svolge un'analisi abbastanza dettagliata e accurata di dati relativi alle *performance* di alcune democrazie e arriva a concludere che le democrazie che più si avvicinano al "modello consensuale" appaiono orientate a una gestione della cosa pubblica "più mite e serena". E la "mitezza" e la "serenità", assunte esplicitamente come valori positivi, derivanti nello specifico da "un forte orientamento comunitario e una coscienza sociale"<sup>58</sup>, vengono collegate a un insieme di caratteristiche tipiche delle "democrazie consensuali": "esse sono più adatte a mettere in funzione i moderni sistemi di welfare, hanno un miglior rendimento per ciò che concerne la protezione dell'ambiente, determinano la carcerazione di un minor numero di persone, e usano in misura inferiore la pena di morte. Infine, le democrazie consensuali che fanno parte del mondo tecnologicamente avanzato sono più generose per quanto riguarda l'aiuto ai paesi in via di sviluppo"<sup>59</sup>.

Bisogna comunque sottolineare come – in base alla stessa analisi che Lijphart compie – le democrazie "maggioritarie", benché presentate come un modello alternativo rispetto alle democrazie "consensuali", non siano affatto democrazie "senza consenso"; e tantomeno possono essere ritenute

democrazie illegittime o inappropriate (non sono in ogni caso prive dei requisiti "minimi" previsti dalla forma di Stato contemporaneo rispondente al nome di "Stato di diritto").

Quindi il "consenso" che le democrazie "consensuali" mirano a raggiungere nelle loro procedure decisionali non coincide col consenso di fondo sulle "regole del gioco", o sui *fundamentals*, che è invece presente anche nel modello Westminster di democrazia. Tuttavia in alcuni (non secondari) casi, ossia nelle *società divise* di cui parla Lijphart, non vi può essere consenso sui *fundamentals* (o perlomeno esso si affievolisce a lungo andare) se le istituzioni, nelle procedure di scelta e decisione, non puntano al consenso "inclusivo" o "rinforzato" tipico del modello consensuale di democrazia.

Da tali considerazioni si ricava che il consenso di fondo in assenza del quale una democrazia (di qualunque specie) non può reggersi o durare non si può ritenere acquisito una volta per tutte (la sua mera presenza, registrabile in ipotesi in un dato momento, non comporta di per sé la sua capacità di conservarsi indefinitamente). Per conservare intatto il "patrimonio" costituito dal consenso verso le istituzioni democratiche (che potremmo definire *consenso primario*), il modello "consensuale" adotta procedure decisionali improntate alla "serenità" e alla "mitezza" (ovvero all'inclusione, alla negoziazione, al dialogo) descritte da Lijphart, ovvero *esibisce* la ricerca stessa di consenso intorno alle scelte

politiche (o *consenso secundario*) come un *valore in sé*.

Il consenso “secondario” ha tra l’altro (anche se non necessariamente *soltanto*) come fine, in un simile contesto, l’ottenimento del consenso “primario” che permette all’ordinamento democratico di perpetuarsi; e d’altro canto – dal punto di vista dei “governati” – il consenso “secondario” inteso come consenso “plurale” e “partecipato” da raggiungere sulle singole *issues* in campo è la *conditio sine qua non* affinché venga dato il consenso “primario” verso la democrazia in sé.

Se ciò è vero, siamo in presenza di un consenso politico “primario” *condizionato*, che contraddice gli assunti hobbesiani, per i quali il consenso che è alla base del “patto” politico (dunque il consenso “primario”, che riguarda i fondamenti stessi dell’ordine politico) è per definizione incondizionato. La condizione alla quale è subordinato il consenso “primario” è però individuabile *soltanto a posteriori*; essa emerge infatti in tutta chiarezza solo all’interno del processo decisionale e *grazie alla forma* che questo assume.

La *ricerca attiva* di consenso (il più ampio possibile) *nei* (e intorno ai) processi decisionali caratterizza il modello democratico prediletto da Lijphart. Presupposto di questo modello “consensuale”, è l’idea che il conflitto non solo *si debba evitare*, ma soprattutto che sia *sempre evitabile*, perlomeno in astratto (particolari situazioni contingenti possono in effetti impedire il raggiungimento del consenso ottimale, ma si tratta di

meri “accidenti” che non mutano la sostanza della tesi).

Il consenso come risorsa essenziale, del quale parla Lijphart, è ottenuto all’interno del circuito democratico che s’instaura fra istituzioni, opinione pubblica e organismi rappresentativi della società civile, grazie a pratiche virtuose favorite dagli stessi *decision makers*; vi sono tuttavia anche altri modelli di “democrazia consensuale” (anche se non denominati espressamente così), per alcuni versi più esigenti sotto il profilo teorico del modello di Lijphart (ma anche più problematici), nei quali assume un ruolo centrale lo scambio di argomentazioni fra cittadini/interlocutori razionali, o la nozione rawlsiana di *ragione pubblica* (e dunque in sostanza il concetto di consenso razionale), che per ragioni di spazio non esamineremo qui da vicino.

A tutte queste concezioni riconducibili all’ideale di una “democrazia consensuale”, comunque, si oppone la teoria della *democrazia agonistica*, proposta in primo luogo da Chantal Mouffe. Tale teoria parte da presupposti del tutto in antitesi rispetto a quelli di Lijphart e delle teorie “consensuali” in genere: il consenso (perlomeno quello che qui abbiamo definito come “secondario”) non è un bene fondamentale per la democrazia, non deve essere quindi raggiunto ad ogni costo; inoltre il conflitto non è evitabile, anzi è connaturato alla democrazia.

Secondo Ch. Mouffe, il liberalismo, e l’idea di democrazia ad esso

propria, ammettono l'esistenza e il valore del pluralismo, ma ne fraintendono il senso e la natura: ritengono infatti che la divergenza fra le idee, gli interessi e le concezioni del mondo, che il pluralismo comporta, sia un mero accidente, sotto la cui apparenza si nasconde "un tutto armonioso e non-conflittuale"<sup>60</sup>, e che dunque essa possa essere ricomposta in qualche modo, con qualche meccanismo virtuoso.

Ciò che l'idea liberale di democrazia si rifiuta di comprendere è che il pluralismo è *in sé* conflitto, essendo la manifestazione della sua costante presenza in seno alla società e ai rapporti che da essa scaturiscono: non tutti i differenti punti di vista che le società pluralistiche esibiscono possono trovare un punto di conciliazione, rigenerando l'armonia ideale che le teorie "consensuali" postulano come necessaria<sup>61</sup>.

In definitiva, per Chantal Mouffe, la politica, con la sua necessità di creare un ordine, deve incessantemente confrontarsi con il politico (concetto apertamente mutuato da Schmitt), "legato alla dimensione di antagonismo che esiste nei rapporti umani"<sup>62</sup>; di conseguenza la politica non può svolgere effettivamente il proprio compito, se si sottrae al confronto con la realtà del politico, ovvero con la sua natura "agonistica".

L'identità collettiva, presupposto di qualsiasi azione politica, consiste essenzialmente nel costruire un "noi"; ma, come fa notare la pensatrice francese, "pour constituer un nous, il faut le distinguer d'un eux", giacché quel "nous", quel "noi", si

costituisce necessariamente in una situazione di diversità e di conflitto<sup>63</sup>.

La politica democratica non può dunque avere per obiettivo "un *consensus sans exclusion*", ma deve invece individuare un modo per far convivere la discriminazione fra "noi" e "loro" con il pluralismo<sup>64</sup>, ovvero per dare una *forma* al conflitto, che lo renda compatibile con la persistenza del "confronto plurale" (e non ne cancelli l'ulteriore possibilità, sancendo in modo definitivo e *decisivo* la presenza di vincitori e sconfitti, con la quale il conflitto verrebbe concluso e il suo risultato cristallizzato e tesaurizzato).

Ch. Mouffe in sostanza, nel porre le basi di ciò che definisce "pluralismo agonistico"<sup>65</sup>, ribadisce la necessità di tenere distinti un consenso di tipo "primario" (per richiamare la terminologia usata in questo saggio), riguardante tanto i "valori etico-politici" che rappresentano i principi di legittimità della democrazia quanto le istituzioni in cui essi si inscrivono<sup>66</sup>, consenso che non può mancare senza che venga a mancare la stessa democrazia, da un consenso "secondario" che invece non solo è inessenziale, ma è soprattutto incompatibile con il pluralismo che caratterizza la democrazia.

Se la stessa comunità politica rappresenta fundamentalmente un *nous*, un "noi", l'oppositore che si colloca entro la cornice della comunità stessa e al pari di noi ne riconosce la legittimità, lungi dall'essere un *nemico*, sarà in effetti piuttosto un *avversario*<sup>67</sup>; nemico sarà invece colui che rifiuta i principi stessi della



democrazia pluralista. Da questa distinzione deriva la necessità di non confondere il concetto di *antagonismo* (che si iscrive nella dimensione dell'antitesi amico/nemico) con quello di *agonismo* (che rimanda al rapporto fra "avversari")<sup>68</sup>.

Tuttavia, dal momento che qualsiasi ordine politico si costituisce in assenza di un fondamento ultimo, l'azione essenziale del *politico*, ovvero la dimensione dell'antagonismo, non è mai del tutto eliminabile dall'orizzonte della politica, neppure entro una cornice formalizzata e apparentemente retta dal mutuo riconoscimento fra "avversari".

Infatti, un ordine privo di fondamenti ultimi, dunque edificato a partire dal *vuoto*, non può che reggersi su pratiche *egemoniche*, che occultano quel vuoto, agendo come se un fondamento vi fosse e fosse conoscibile ed esprimibile attraverso esse, e dunque come se l'ordine di volta in volta esistente rispondesse a un dato naturale, e come se esso fosse in definitiva l'unico *ordine naturale* possibile. Commenta Ch. Mouffe: "Tale prospettiva rivela che ogni ordine deriva dall'articolazione temporanea e precaria di pratiche contingenti. Le cose sarebbero potute essere sempre differenti e ogni ordine è instaurato attraverso l'esclusione di altre possibilità"<sup>69</sup>.

Ogni ordine che si dà in un dato momento storico in un determinato Paese (o in una determinata parte del mondo) appare "naturale" (e con esso appare naturale il "senso comune" che lo accompagna e lo sostiene) solo

in virtù di "pratiche egemoniche sedimentate"<sup>70</sup>.

Dietro la "lotta agonistica" che vediamo realizzarsi sulla scena della politica, si nasconde di fatto "un confronto tra progetti egemonici opposti che non possono mai essere riconciliati razionalmente". L'antagonismo si manifesta di norma, nei processi democratici, sotto l'aspetto di una contesa formalizzata "le cui procedure sono accettate dagli avversari"; ma proprio perché le costruzioni egemoniche sono – nonostante la potenza dei loro effetti – elaborazioni contingenti e prive di fondamenti solidi e stabili, "esse possono sempre essere disarticolate e trasformate dalla lotta agonistica"<sup>71</sup>. La contesa formalizzata del confronto democratico le mette comunque in gioco.

Lo spazio pubblico non è il luogo deputato alla riconciliazione, per il tramite della razionalità, dei diversi punti di vista e degli interessi "plurali", e non è perciò il luogo che genera la possibilità del consenso inteso come superamento delle opposizioni e della "disarmonia collettiva" (a differenza di ciò che sostengono le teorie "consensuali" della democrazia deliberativa alla Habermas); è invece "il campo di battaglia in cui i progetti egemonici si affrontano, senza alcuna possibilità di riconciliazione finale"<sup>72</sup>.

Chantal Mouffe tutto sommato fa del consenso "primario" mediante il quale i diversi contendenti del "gioco" democratico concordano sulle sue regole, lo strumento che, ammettendo la contingenza di ogni configurazione dei rapporti sociali e della specifica

cultura cui essi danno luogo, consente poi di accettare l'avvicinarsi dei "progetti egemonici" e, prima ancora, l'idea stessa della loro *sostituibilità*<sup>73</sup>. In quest'ottica, il consenso sui *fundamentals* della democrazia appare strategico (posto che si tenga presente la necessità di collocarsi coscientemente entro il conflitto), ma è l'unico consenso veramente necessario e possibile; ogni altro tipo di consenso (specificamente quello postulato da Lijphart o da Habermas, come "consenso convergente", che realizza il sogno della *complexio oppositorum* qui ed ora, dentro il progetto "terreno" della politica) risulta a priori impossibile se non come apparenza che nasconde la capacità di un particolare progetto egemonico di dominare il discorso pubblico e gli spazi comunicativi al punto di assorbire i progetti avversari e imporre ad essi il proprio modello (in termini di obiettivi, di immaginario, di lessico, ecc.), riducendoli all'afasia o alla subalternità.

### Un tentativo di sintesi

Analizzando le diverse tesi sul consenso, si comprende come, nei discorsi che coinvolgono tale concetto, o che ne fanno uso, si intreccino continuamente diversi piani e diverse sfumature che rivelano la molteplicità di senso del termine "consenso", e insieme la frequenza con cui esso ricorre nelle riflessioni sulla politica (una frequenza che ne certifica l'ineludibilità).

Il consenso dunque, per quel che si è osservato, rinvia in primo luogo all'idea di volontà e di scelta – sicché l'immagine del contratto o del patto compare sempre sullo sfondo di ogni discorso politico in cui il consenso venga chiamato in causa. Eppure la teoria politica (specialmente se essa scaturisce dall'osservazione della "politica praticata") attesta anche la scissione fra consenso e ragione, fra consenso e scelta volontaria.

Si riconosce quasi unanimemente la necessità di un "consenso minimo" o basilare – che può vertere sulle regole del gioco costituzionali o sui valori essenziali della cultura politica, o su entrambe le cose – ma d'altro canto si fa fatica a individuare un'origine volontaria, contrattuale (o comunque razionale) proprio relativamente a questo tipo di consenso, che funge da collante della collettività.

Una volta assicurato questo consenso indispensabile (che qui abbiamo definito "primario"), secondo alcuni bisogna fornirgli una base più solida, trasformandolo in una forza che procede per inclusioni successive e che allontana indefinitamente il rischio del conflitto e della lacerazione<sup>74</sup>: secondo queste tesi, insomma, la politica democratica è in grado di realizzare il miracolo di un pluralismo armonioso, che attraverso la ragione (che può configurarsi come dialogo onni-inclusivo e paritario fra i cittadini o come attività incessante di negoziazione gestita dalle istituzioni) estingue il rischio stesso del conflitto. La possibilità di far lavorare la volontà si

colloca in questa attività incessante di allargamento del consenso: ciascuno conta e dice la propria, nessuna voce è esclusa, ciascuno può collaborare al raggiungimento dell'accordo consensuale che dà luogo alla decisione; in tal modo si realizza appieno la "speranza democratica" secondo la quale *tutti* dovrebbero essere posti in condizione di obbedire soltanto a norme realizzate attraverso il contributo e dunque il *consenso di ciascuno*.

Alcuni di coloro che sostengono queste tesi indicano come unica (e inammissibile) alternativa al compromesso e alla negoziazione (e quindi alla politica del consenso) un atteggiamento di tipo dottrinario, che in nome di uno o più principi giudicati in astratto come irrinunciabili e prioritari, ritiene accettabile il conflitto – ma si tratta di un conflitto realmente pericoloso, in quanto non contenibile entro forme prestabilite, giacché la "difesa dei principi", la lotta per preservarli e modellare la società a loro somiglianza, prevale su ogni altra considerazione.

Altre tesi respingono l'approccio "consensuale" e quello "deliberativo" partendo dalla constatazione che non può esistere pluralismo senza contrasto, senza divergenza di idee, varietà di punti di vista e di visioni del mondo. Se si prende sul serio il pluralismo, quindi, non si può sostenere il principio, caro alle teorie consensuali e deliberative, secondo il quale un consenso inclusivo è sempre e in ogni caso realizzabile e ogni conciliazione (di opposte visioni del mondo, di opposti interessi, ecc.) è

possibile. Le teorie "agonistiche" ritengono in diversa misura inevitabile la compresenza, all'interno della democrazia, di consenso e conflitto. L'agonismo di tipo liberale si concentra essenzialmente sui benefici della *competizione*, che si svolge fra coloro che aspirano a cariche politiche – dunque è competizione fra élite – e della *sfiducia mirata*, che comporta la divisione fra i poteri (in maniera che questi si controllino a vicenda e si limitino reciprocamente). Si tratta qui in ogni caso di conflitti esercitati all'interno di una rigida cornice di regole di garanzia. Secondo alcuni (Rosanvallon), alla "sfiducia liberale" si è aggiunta ultimamente la sfiducia o *diffidenza motivata* di tipo democratico, che si manifesta nella costruzione di contro-poteri "dal basso" (di sorveglianza, di veto e di giudizio), e tende ad espandersi, seguendo i movimenti di rapida evoluzione sociale, culturale e comunicativa degli ultimi decenni – dunque non è condensabile nelle "regole del gioco" classicamente garantite dalle costituzioni liberali.

La teoria agonistica democratica più radicale (che è espressa da Ch. Mouffe) riporta al centro dell'attenzione un dato che sembrava quasi scomparso dall'orizzonte della teoria democratica: ogni scelta in politica è *decisione*, dunque non può non generare divisioni, esclusioni, disparità. Ma ogni scelta a sua volta si spiega in base al contesto della *pratica egemonica* nella quale è inscritta e della quale è frutto. Dietro ogni orizzonte di consenso vi è quindi un particolare

“progetto egemonico”; dunque il consenso non è mai ciò che appare, non è armonia “naturale”, ma è una costruzione funzionale al mantenimento di una determinata egemonia. Solo chi ha ben presente la natura contingente e arbitraria, e dunque l’artificialità e l’assoluta reversibilità, di ogni progetto egemonico, può superare l’insidia dell’armonia apparente che domina la scena politica in determinate fasi – e che porterebbe chi la osserva superficialmente ad esaltarne i benefici dimenticandone i costi (ovvero essenzialmente il sacrificio di altre possibilità ugualmente legittime) – e di conseguenza può porsi come antagonista di tale progetto.

Quello richiamato da Chantal Mouffe è un conflitto che avviene all’interno delle “regole del gioco”, ma che punta a determinare un equilibrio di forze diverso da quello esistente in partenza; non è semplice “gioco agonistico” (in senso sportivo) fra *gentlemen* che aspirano al “trofeo” di una carica di potere, ma un conflitto che mira a riconfigurare radicalmente posizioni, ruoli, assetti sociali, modi di definire categorie di soggetti, ecc.; e la democrazia è un ordinamento che, in quanto strutturato sul fatto del pluralismo (ovvero sulla coesistenza di consenso e conflitto), e contenendo perciò in sé molteplici potenzialità di mutamento (dagli esiti non preventivabili), può accogliere questa dinamica esattamente come accoglie quella puramente elettorale-formale.

I sostenitori del modello ideale della democrazia deliberativa (che

possiamo definire anche una sorta di progetto *in fieri*) ritengono che sia possibile arrivare, attraverso le argomentazioni razionali, un’informazione priva di distorsioni e una comunicazione inclusiva, a un consenso talmente ampio e consapevole da eliminare la necessità del conflitto: si tratterebbe di una sorta di contratto politico incessantemente rinnovato, nel quale ciascun cittadino-contrante avrebbe modo di far pesare in modo soddisfacente la propria *volontà*. Si avvererebbe così l’utopia della *perfetta coincidenza* fra governante e governato e il problema stesso del “politico” (schmittianamente inteso) verrebbe liquidato una volta per tutte.

Tuttavia, come ben si comprende, tale progetto presenta diversi lati problematici: innanzitutto, è sempre rischioso basare un modello politico (o economico) sull’assoluta trasparenza e disponibilità dei dati informativi<sup>75</sup>: l’informazione distorta o comunque lacunosa (com’è quella del “mondo reale”) non consente, per definizione, di giungere a un consenso “perfettamente informato” e dunque realmente fondato sulla consapevolezza dell’agente; inoltre i processi politici non possono essere interamente “razionalizzati”, ovvero le loro dinamiche, la loro ragion d’essere e le motivazioni degli attori coinvolti non sono tutti esaustivamente riconducibili (o riducibili) al modello dell’argomentazione razionale. Anche qualora si riesca a confutare in maniera incontrovertibile, attraverso l’uso della razionalità e della logica, l’argomen-

tazione di uno degli attori coinvolti ad es. in un dibattito elettorale o in una procedura complessa di concertazione, non per questo quell'argomentazione viene politicamente delegittimata. D'altra parte, le *ragioni* dei soggetti (intese sia come posizioni sostenute nel dialogo e nell'interazione con altri, sia come moventi delle azioni), in politica, non sono tutte "ragioni" in senso letterale, ovvero non sono (necessariamente o soltanto) argomentazioni razionali, ma anche motivazioni di altra natura<sup>76</sup>.

A queste obiezioni, facendo appello alle tesi di Ch. Mouffe, se ne può aggiungere un'altra, forse persino più importante: se dietro ogni "consenso allargato" (tale da aver appianato apparentemente ogni conflitto) si nasconde una "pratica egemonica" ben funzionante, ciò vuol dire che non si dà nella realtà un consenso interamente collocato "in campo neutro"; non esiste meccanismo politico che possa creare *in vitro* (cioè in un ambiente completamente sterilizzato dalle influenze politiche, sociali, culturali esterne) le condizioni di un dialogo o di un confronto che coinvolga *soltanto* l'intelletto "puro" dei cittadini e si alimenti soltanto di argomentazioni "disinteressate" e perfettamente razionali. D'altra parte, i concetti che eventualmente saranno utilizzati nei dibattiti della *agorà* imparziale immaginata dalle teorie deliberative da dove proverranno, se non dalla cultura circostante? E tale cultura (politica, sociale, ecc.) nasce in una realtà fatta solo di ragionamenti

disinteressati e neutrali oppure è impregnata dei principi e delle priorità stabiliti dalla pratica egemonica che l'ha prodotta?<sup>77</sup>

Inoltre, se, come ragiona Chantal Mouffe, "ogni ordine è instaurato attraverso l'esclusione di altre possibilità"<sup>78</sup>, il consenso non può mai essere talmente "ottimale" (superinclusivo, verrebbe da dire, o addirittura miracoloso) da non richiedere alcun sacrificio alle "parti contraenti" che, per così dire, arrivano a sottoscriverlo. Ciò significa che, a meno che non si ponga l'ipotesi (talmente remota da potersi definire irrealistica) di un accordo che preveda sacrifici tra loro *perfettamente uguali* rispetto alle istanze di partenza dei contraenti-cittadini, vi sarà sempre qualcuno che dovrà sacrificarsi (per il bene del consenso generale) *in misura maggiore rispetto agli altri*. Non è solo una questione di *quantità* o di *entità*: se l'ordine politico, e il consenso che esso riesce ad organizzare, è inscindibile da una determinata configurazione egemonica, la scelta del soggetto al quale si richiede di sopportare il "maggiore sacrificio" non sarà di fatto imparziale, anche se potrà essere presentata attraverso apparenti canoni di "oggettività" (ad es. sostenendo che le ragioni del "maggior perdente" sono risultate troppo deboli, alla luce di un'analisi basata sul criterio del rapporto costi/benefici).

Vi sono però diverse forme di conflitto, così come diversi tipi, o meglio diverse modalità, di pluralismo. Ciò significa che, se certa-

mente l'eccessiva enfasi posta da talune teorie sul ruolo del *consenso* (specie se inteso come una sorta di "dovere di adesione razionale") rischia di lasciare in ombra (e di sottostimare) la realtà ineludibile del conflitto, è anche vero che quest'ultimo a sua volta può presentarsi sotto diverse vesti, non tutte politicamente equivalenti e compatibili con la tenuta della democrazia, o per meglio dire non tutte in grado di salvaguardare il rapporto di fiducia fra cittadini e istituzioni (e dunque il "patto costituzionale") e perfino la sopravvivenza dello Stato.

Fra le obiezioni che John Dryzek, importante sostenitore del modello "deliberativo" di democrazia, muove alle tesi di Ch. Mouffe, vi è la constatazione che "[...] Mouffe's interpretation of the main task of democracy has no obvious place for collective decision making and resolution of social problems. She scorns consensus as a cover for power, but at least consensus implies that decisions can get made. When agonistic pluralism does attend to collective decisions, it is only to point to the need for them to be open to further contestation."<sup>79</sup>

Sembra, secondo quanto nota Dryzek, che in questa impostazione "agonistica" della democrazia, la decisione, pur invocata come base del "politico", secondo la lezione schmittiana, venga immediatamente dopo ridimensionata, per far posto al conflitto, che dev'esser lasciato libero di esprimersi, per così dire, senza imporgli una cornice istituzionale – col che, però, il ruolo della politica come *decision making*, o almeno

come attività per antonomasia volta al *problem solving*, viene meno<sup>80</sup>.

Va anche aggiunto, d'altronde, che non tutti i teorici della democrazia deliberativa ignorano il problema del conflitto e la realtà del pluralismo: proprio Habermas, che è uno dei bersagli polemici di Ch. Mouffe, non fa del consenso razionale uno strumento capace di assorbire o di annullare in sé ogni tensione ed ogni conflitto<sup>81</sup>.

Come nell'ambito dell'economia spesso si tende a dimenticare che la "competizione" può generare effetti positivi e diffusi soltanto se non fa venir meno la "cooperazione" che contribuisce a formare il senso stesso del rapporto di identificazione fra individui e collettività di appartenenza<sup>82</sup>, così nell'ambito politico il conflitto ha almeno due strade davanti a sé: può rinforzare il pluralismo e rendere perciò la democrazia il luogo in cui tutte le "voci" e le ragioni possono farsi sentire e valere *per quel che effettivamente esse sono e dicono* (anziché una maniera di mascherare con la solennità della messa in scena giochi già decisi in partenza), oppure può tendere a sottrarsi ad ogni forma, ritenendosi lo strumento *assoluto* del confronto politico – e come tale in diritto di dettare a se stessa la propria misura e la propria legge – e con ciò rischiare di annichilire la stessa possibilità di esprimere politicamente la realtà del pluralismo.

Quest'ultimo inoltre si può intendere, secondo quanto suggeriva il filosofo Giuseppe Rensi, come mani-

festazione pubblica del *pluriverso* caratteristico delle moderne società complesse; tale pluriverso è costituito dalle *ragioni* molteplici (e non riconducibili a una sintesi soddisfacente, a un unico chimerico “centro unificante”) dei soggetti<sup>83</sup>. E, se interpretiamo bene le suggestioni del filosofo italiano, le “ragioni” non sono tali perché fondate su un modello standard di razionalità (non sono modellate secondo i rigorosi criteri del “discorso razionale pubblico”), ma perché ciascuna di esse racchiude in sé una *domanda politico-esistenziale composita* in cui convivono – nella forma di un *unicum* originale e irripetibile – più livelli, che corrispondono a interessi individuali e di gruppo, esperienze biografiche, aspirazioni personali e rivendicazioni sociali, esigenze identitarie, scelte culturali e valoriali, ecc.

Il concetto di pluriverso, enunciato da G. Rensi, evoca in effetti la presenza di più ambiti di pluralismo: ciascuna ragione soggettiva esprime molteplici istanze, rinvia a molteplici esperienze ed è espressione di molteplici esigenze, non necessariamente fra loro connesse in modo chiaro e coerente; se poi osserviamo la società, registriamo che vi è una pluralità di gusti e di tendenze artistiche, ma anche di modelli di consumo, e al tempo stesso vi è pluralità di idee, di usi, di schemi discorsivi e ideologici, ecc. Questo insieme difforme e tendenzialmente dissonante di “ambiti di pluralismo” si sovrappone, senza coincidere, al coacervo di ragioni

soggettive cui si accennava; la politica democratica deve confrontarsi con questa apparentemente caotica “metropoli” affollata e, se suo compito distintivo è quello di permettere al pluralismo di affermarsi compiutamente nel discorso pubblico e nelle procedure decisionali, non può ignorare la natura potenzialmente inestricabile del “pluriverso” cui deve dare parola e riconoscimento. In altre parole, la pluralità (non solo delle ragioni soggettive, ma anche *degli stessi ambiti di pluralismo*) non è interamente esprimibile attraverso mappe precostituite, ma deve avere la possibilità di esprimersi *per quello che effettivamente è* nello spazio pubblico, nel percorso di *decision making*. Un concetto semplificato (monodimensionale) e generico di “pluralismo”, insomma, non è sufficiente allo scopo<sup>84</sup>, né tantomeno è accettabile una “graduatoria” precostituita degli ambiti di pluralismo, che li classifichi secondo un presunto livello maggiore o minore di rilevanza politica (tale graduatoria potrebbe infatti configurarsi già in sé come una *decisione politica*, tesa ad escludere il diritto di alcuni ambiti ad essere rappresentati nello spazio pubblico come pluralistici).

In sostanza, a parere di chi scrive, tanto il concetto di conflitto quanto quello di pluralismo, se utilizzati in un’accezione generica, non attenta al loro spessore complesso, lungi dal fare chiarezza e dall’arricchire la riflessione sulla democrazia, possono apportare ambiguità e contraddizioni.

### **Ritornando a Renan (e andando oltre)**

L'idea del consenso come volontà razionale ed effettivamente espressa – ovvero il modello del “consenso contrattuale” – si affianca e convive con un consenso inespresso e anzi *inesprimibile* che non è tuttavia inessenziale, giacché tiene insieme le comunità, le nazioni, gli Stati, consenso la cui natura è stata colta – anche se non esaurientemente spiegata – da autori come Renan.

Probabilmente nell'agire politico coesistono più forme di consenso, che rispondono a esigenze diverse: non è necessario dunque stabilire quale consenso sia *più* vero degli altri, o addirittura se vi sia un *unico vero* consenso che delegittimi tutti gli altri.

Il consenso che fa da collante delle collettività politiche (che si sovrappone a quello che qui abbiamo chiamato “consenso primario”, pur senza coincidere completamente con esso), ossia quello il cui funzionamento Renan sintetizzava come *plebiscito di tutti i giorni*, non si manifesta come scelta o come adesione ad una proposta (politica, istituzionale, ecc.): fatto salvo il caso degli immigrati, infatti, generalmente non si sceglie di appartenere ad una comunità politica, ad una nazione, ad uno Stato, ma vi si nasce.

Per spiegare la natura complessa di questo consenso “basilare” o “esistenziale”, sono adatte, più che le costruzioni teoriche liberali o democratiche, alcune riflessioni riconducibili all'alveo del pensiero poli-

tico conservatore più critico della modernità – il che non vuol dire che se ne debbano condividere gli orientamenti politici. È vero infatti che, come non scegliamo la famiglia in cui nasciamo, così non scegliamo neppure di venire al mondo ad una determinata latitudine, in uno Stato con determinate leggi piuttosto che altre. Non si può insomma eliminare del tutto l'arbitrio dal mondo; non tutto della nostra vita è frutto di nostre libere scelte – o perlomeno non dipende dalla nostra scelta, e dunque dall'ambito della nostra libertà, un elemento fondamentale, ovvero l'inizio stesso della nostra vita, con tutto quello che questo limite comporta (non scegliamo il secolo in cui vivere, né il luogo in cui verremo alla luce, né i geni che comporranno il nostro DNA, ecc.).

La cultura moderna, e la politica che ad essa è connaturata, ha fra i suoi obiettivi primari quello di ridurre il più possibile il ruolo dell'arbitrio, ovvero di ciò che pur condizionando le nostre vite è sottratto alla nostra capacità soggettiva di intervento e di libera scelta. È vero che l'ambito della nostra libertà si può allargare di molto, e che di conseguenza si può ridurre l'ambito di ciò che è arbitrario, come tutta la storia moderna dimostra, ma lo spazio delle scelte libere non può espandersi a tal punto da far scomparire integralmente lo “spazio dell'arbitrario”. Quest'ultimo, almeno in un punto (in effetti decisivo), come quello della nostra origine, non è eliminabile.



Il “consenso” che diamo al fatto di essere cittadini dello Stato X (anziché di qualsiasi altro Stato esistente nel mondo) non è mai apertamente espresso, ma non è *neppure* irrilevante; trasformiamo il caso in un’opportunità e, per così dire, diamo un senso al limite che ci è stato dato.

L’unica “razionalità” di questo particolare consenso non è di tipo logico, ma consiste nell’acceptare le “coordinate” culturali, sociali, ecc., che ci sono state consegnate con la nascita e la cittadinanza.

Non si tratta affatto di un esito scontato, ma di un patrimonio delicato da custodire, come dimostrano i casi drammatici dei *failing states*.

Il consenso “originario”, ovvero il “plebiscito di tutti i giorni” di cui parla Renan, rimane un dato ineliminabile dall’orizzonte della politica, ma come vedremo tra poco nasconde qualche insidia.

Il consenso “originario”, poiché non traducibile nel discorso razionale, si presta ad essere trasposto sul piano del consenso politico formalizzato, ma non si annulla mai completamente in esso. Probabilmente non dobbiamo immaginare le diverse modalità di consenso come strati separati e sovrapposti, ma piuttosto come un sistema “planetario” in cui ruotano “sfere” di differente grandezza, e quella che è posta al centro – detta “originaria” – non può essere sostituita; il consenso basilare cui si riferisce l’intuizione di Renan è condizione necessaria (ma non sufficiente) dell’ordine politico, e si può definire come consenso non perché

espresso mediante una libera scelta razionale, ma in quanto atto di pura accettazione di una condizione data. A questo atto – che non si esprime in una forma particolare (il “plebiscito” di cui parla Renan è una metafora) né risponde a uno schema rigido – rinvia sempre implicitamente l’adesione razionale o meglio razionalizzabile, che è rivolta all’assetto istituzionale (e che abbiamo distinto in consenso “primario” e “secondario”), la quale cerca di salvaguardare il ruolo della scelta rispetto allo spazio dell’arbitrario, politicizzandolo, ossia facendone oggetto di discussione e al tempo stesso rimuovendo il problema dell’origine, in quanto estraneo alla ragione (intesa sempre politicamente, come strumento e insieme condizione della libertà dei soggetti).

Il consenso “originario” non si pone necessariamente come antecedente cronologico del consenso argomentabile razionalmente in termini di scelta; quest’ultimo, però, non si dà in assenza del primo, come si è detto<sup>85</sup>. È anche vero, tuttavia, che il consenso “originario” non è di per sé *sufficiente* a legittimare una qualsiasi forma politica. Infatti è solo nella sfera del consenso “razionalizzabile” che è possibile operare delle *scelte*, e dunque manifestare forme di *dissenso*.

Vi è qui una divaricazione netta tra forme democratiche di potere e forme non democratiche: anche queste ultime cercano di esibire consenso, per potersi dichiarare legittimate dall’appoggio implicito dei “governati”. Ma in realtà, stante l’impossibilità per i cittadini, nei regimi

autocratici, di *formalizzare una scelta*, il consenso che viene loro attribuito dai pubblici poteri è sempre solo presunto, ovvero è l'arbitraria trasposizione in positivo di un "consenso in negativo", ricavato di fatto soltanto dall'assenza di aperta disponibilità a ribellarsi in forma collettiva e plateale; il consenso "razionalizzabile" è interdetto oppure squalificato in varie forme (ad es. come una forma di individualismo "deteriore" o egoistico) e il consenso "originario" esaltato sino al punto di essere tradotto in termini politici come "destino", "missione storica da compiere", ecc. Chi esprime dissenso – o chi è considerato estraneo al "destino" della comunità – viene equiparato a colui che tradisce (e in effetti la categoria del tradimento è tipica della retorica autoritaria o totalitaria: laddove non può esserci che consenso, l'unica alternativa è una "estraneità colpevole"). La comunità (nazionale, etnica, ecc.) alla quale

*non per scelta* si è legati diventa in sé *valore politico* nel discorso pubblico autocratico, sicché viene stabilita la forzata equivalenza fra accettazione dell'esistente e consenso politico, e in tal modo quello che qui abbiamo chiamato consenso "originario" diventa in sé l'unica forma politica di consenso<sup>86</sup>.

Il fatto che con uno stesso termine – consenso – in politica si possano indicare più realtà distinte, tra l'altro, segnala certo da un lato la trasformazione del discorso politico nel tempo, ma dall'altro che tale trasformazione è costantemente influenzata dal "lavoro della polemica" che si appropria di concetti tradizionali per cambiarne il senso, oppure (all'occorrenza) gioca sull'accostamento fra i diversi sensi che nel tempo si sono prodotti per far precipitare il nuovo nel vecchio, facendo di quest'ultimo una sorta di contenitore atemporale.

## Note

<sup>1</sup> L'esistenza di questi due ambiti e sensi fondamentali del consenso politico, pur se con talune varianti, viene evidenziata da più fonti; ed un esempio autorevole è costituito dalla voce "Consenso" del *Dizionario di politica*, curato da Bobbio, Matteucci e Pasquino, nella quale tra l'altro si dice: "Dal punto di vista della politica, possiamo [...] utilmente distinguere tra consenso relativo alle regole fondamentali che presidono al funzionamento del sistema (cioè

quelle che gli anglosassoni designano con l'espressione: *rules of the game*), dal consenso avente per oggetto certi fini o strumenti particolari. Così in regimi democratici l'accettazione su larga scala delle norme che regolano i rapporti tra potere legislativo ed esecutivo, rientra nel primo tipo di consenso, mentre l'accordo su alcuni particolari indirizzi di politica, interna od estera, rientra nel secondo tipo" (cfr. G. Sani, voce "Consenso", in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino,

*Dizionario di politica*, UTET-De Agostini, Torino-Novara 2014, p. 166).

<sup>2</sup> Si tratta di una rappresentazione schematica ma non infedele della concezione “agonistica” della democrazia rispondente ai canoni tracciati da autori come Schumpeter: soltanto i supporter-elettori della “squadra-partito” che ha ottenuto la vittoria nella “partita elettorale” sono pienamente soddisfatti per quest’ultima; i supporter-elettori delle altre “squadre-partito”, benché delusi, accettano il risultato e di conseguenza lo legittimano perché il “trofeo” (ovvero il diritto a formare il governo) è stato ottenuto nel pieno rispetto delle regole del gioco. Soltanto se c’è consenso sui criteri stessi del campionato, la coppa che il campionato medesimo assegna ha valore, perché quest’ultimo esiste soltanto se i perdenti sono i primi a riconoscerne il senso. Bisogna poi d’altronde precisare che esistono più concezioni *agonistiche* della democrazia, e quella elaborata da Schumpeter rientra nel modello liberale di “agonismo”, il quale prevede che la competizione si svolge essenzialmente fra le *élite*. Su una importante concezione “agonistica” radicale della democrazia, ovvero quella di Ch. Mouffe, si vedano le considerazioni svolte *infra*, in questo stesso saggio.

<sup>3</sup> E. Renan, *Che cos’è una nazione?* (1882), trad. it. di G. De Paola, Donzelli, Roma, 2004, p. 16.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> S. Lanaro, *Introduzione* a E. Renan, *Che cos’è una nazione?*, cit., p. XXII.

<sup>7</sup> Cfr. *Ibidem*: “Probabilmente la metafora del *plébiscite de tous les jours* ha ingigantito anziché diradare

gli equivoci. Un interprete attento di *tutto* il testo non può infatti non accorgersi che qui *jour* equivale a “epoca”, “stagione”, “generazione”, e comunque a tutto fuorché a un lasso di tempo “breve”; del pari il *plébiscite* non è un voto o un atto deliberativo, ma un rito di compiacimento periodico celebrato di fronte al miracolo dell’appartenenza”. È un’interpretazione quasi interamente condivisibile; il concetto di “plebiscito”, però, non va necessariamente tradotto come “rito di compiacimento”, anche se in ogni caso non è adoperato in senso letterale, come voto formale: come si spiega più in là nel testo, è assimilabile piuttosto a un sentimento di rinnovata concordanza generalizzata intorno alla presenza di un terreno di riferimento comune, prodottosi nel passato, che genera senso di appartenenza (nel presente), giustificando anche prospettive di azione comuni (in relazione al futuro).

<sup>8</sup> In passato anche gli Stati e le nazioni europei hanno conosciuto, com’è noto, momenti del genere: Renan, quando pronuncia il suo discorso, ha presente la crisi che la Francia dovette attraversare nel 1870-71, con la sconfitta nella guerra contro la Prussia e i conseguenti rivolgimenti istituzionali. L’Italia ha attraversato una crisi di sistema altrettanto profonda nel periodo 1943-1947. Probabilmente il caso più recente, in riferimento al continente europeo, è rappresentato dal processo di crisi e disgregazione della Federazione Jugoslava negli anni Novanta del XX secolo (laddove è sembrato franare di colpo il processo di *nation-building* relativamente all’entità “Jugoslavia”) e si è pervenuti con un trapasso drammatico al rinnovato consenso

verso vecchie identità statal-nazionali, come la Croazia, la Slovenia, ecc., ma anche a tormentati e nuovi processi di *nation-building*, come il caso della Bosnia-Erzegovina documenta).

- <sup>9</sup> Ci si riferisce alle tesi espresse in un notissimo testo di A.O. Hirschman, *Lealtà, defezione, protesta. Rimedi alla crisi delle imprese, dei partiti e dello stato*, trad. di L. Trevisan, intr. di A. Panebianco, Il Mulino, Bologna, 2017 (nuova ediz. italiana).
- <sup>10</sup> In situazioni in cui peraltro spesso il costo da pagare per rifiutarla e attivare quindi strategie di *voice* o di *exit* risulta talmente alto da scoraggiare i “governati” e rendere le alternative di fatto impraticabili.
- <sup>11</sup> Come scrive acutamente A. Biral (cfr. il suo *Hobbes: la società senza governo*, in G. Duso [a cura di], *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, F. Angeli, Milano, 1998, p. 83): “Non esiste altra volontà conforme all’interesse della ragione diversa dalla volontà del rappresentante, perché ogni altra volontà è sicuramente, necessariamente, viziosa” (giacché è mera volontà del singolo, del privato, e sostituirla a quella del sovrano, una volta che il patto sia stato stretto, equivale a contraddire la volontà comune). “Obbedire al rappresentante non significa pertanto sottomettersi ad una volontà estranea, ma alla propria volontà, resa, in tal modo, pura. Il rappresentante-sovrano non comanda mai in base ad un *sic volo, sic jubeo*, sebbene sempre in base al principio “voi non potete non volere”, “voi non potete volere diversamente”, “siete voi stessi a comandarvi”.”
- <sup>12</sup> “Se il potere non è mai potere, cade pure il problema stesso del consenso,

della ricerca di leggi che trovino e suscitino il riconoscimento positivo dei sudditi. Il consenso è infatti procedura di una società irregolare: che spazio può trovare laddove la volontà che comanda e la volontà che obbedisce sono sempre identiche tra loro? laddove la volontà del sovrano in sé risolve la volontà dei sudditi e laddove il vero interesse di ciascuno è identico all’interesse generale?” (Ivi, p. 84).

- <sup>13</sup> Si veda in proposito A. Cavarero, *La teoria contrattualistica nei “Trattati sul Governo” di Locke*, in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, cit., pp. 149-153 e *passim*.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 151.

- <sup>16</sup> Il *Trust* è, nei *Trattati* di Locke, il “rapporto di fiducia fra società e governo”; con esso, in sostanza, “la società affida al governo una razionalità incontaminata e solo a questa si obbliga ad obbedire, ma nel governo stesso tale razionalità riattraversa veicoli umani che possono nuovamente inficiarla con le loro passioni, riproponendo quello stato di guerra che erano demandati ad arginare” (*Ibidem*, p. 186).

<sup>17</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 164.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 165.

- <sup>20</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 186. Locke, in ogni caso, non è il solo pensatore dell’età moderna (agli albori dell’era della rappresentanza, per così dire) a ritenere vincolanti, nel corpo politico, le decisioni della maggioranza, e quindi a sostenere la “regola della maggioranza”: già Grozio e Pufendorf si erano espressi in questo senso (cfr. in merito C.A. Viano, *Il pensiero politico di Locke*, Editori Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 94-95).

- <sup>21</sup> Sul ruolo ambivalente della nozione di *Property* in Locke, si veda A. Cavarero, *La teoria contrattualistica nei "Trattati sul Governo" di Locke*, cit., pp. 167-176. Una tesi classica, benché controversa, sul ruolo della proprietà nella filosofia politica di Locke, è quella di C.B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. L'individualismo possessivo da Hobbes a Locke* (1962), Mondadori, Milano, 1982.
- <sup>22</sup> Com'è noto, d'altra parte, sono gli stessi teorici del contrattualismo a sostenere il carattere puramente ipotetico delle loro riflessioni sulle origini dei governi (o del "Leviatano") e dell'obbligazione politica: "Ciò che si poteva dire sullo stato di natura era per Locke frutto di ipotesi: come si può supporre che gli uomini del passato, della cui infanzia non sappiamo nulla, siano stati bambini, così si può parlare di uno stato naturale che precede la formazione di qualsiasi società. [...] Hobbes [...] sostenendo che gli stati sovrani sono tra loro nella condizione di guerra totale e perciò costituiscono casi parziali di stato di natura, attribuiva anche lui alla propria dottrina dello stato di natura il valore di un'ipotesi, ricavabile dalla supposizione di annullare del tutto la società civile: perciò ammetteva che non era mai esistito uno stato di guerra totale, che avesse coinvolto tutta l'umanità" (C.A. Viano, *Il pensiero politico di Locke*, cit., p. 78).
- <sup>23</sup> Th. Payne, *The Role of Consensus*, in "The Western Political Quarterly", vol. 18, n. 3, Supplement (1965), p. 21.
- <sup>24</sup> H.M. Kallen, "Consensus" in *Encyclopedia of the Social Sciences*, Macmillan, New York 1930, IV, p. 228 (cit. in Th. Payne, *The Role of Consensus*, cit., pp. 21-22).
- <sup>25</sup> Th. Payne, *The Role of Consensus*, cit., p. 24.
- <sup>26</sup> *Ibidem*.
- <sup>27</sup> Cfr. *Ibidem*.
- <sup>28</sup> *Ibidem*, p. 25.
- <sup>29</sup> *Ibidem*.
- <sup>30</sup> Ivi, pp. 25-26.
- <sup>31</sup> Può esserci obbedienza senza consenso: si pensi agli abitanti di zone di guerra occupate militarmente dal nemico, che sono tenuti a obbedire ai bandi emanati da quest'ultimo pur senza ritenere legittimo il suo potere; oppure ai deportati nei campi di prigionia o nei *lager*, che obbediscono – per poter restare vivi – a ordini di cui pure non riconoscono la legittimità. Obbedienza e consenso possono quindi convivere nell'ambito dei rapporti fra cittadini e pubbliche autorità sino a sovrapporsi occasionalmente, dando luogo a "zone d'ombra"; su questo punto dissento parzialmente da quanto sostiene Hannah Arendt (si veda il suo saggio *La responsabilità personale sotto la dittatura* [1964], in Id., *Responsabilità e giudizio*, trad. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino, 2010, p. 39, ove si sostiene che l'uso del concetto di "obbedienza" è inappropriato in riferimento alla politica, benché tale uso derivi da una tradizione autorevole di pensiero, e che pertanto il concetto di "consenso" è l'unico che possa essere utilizzato sensatamente in ragionamenti che si riferiscono al "politico": secondo H. Arendt, chi dice di aver semplicemente "obbedito" a un ordine che non condivideva, emanato da un soggetto dotato di pubblica autorità, in realtà ha dato attivo sostegno, dunque *consenso politico*, a quel soggetto e ai fini che

egli intendeva raggiungere. Ciò può essere senz'altro vero in molti casi, a parere di chi scrive, ma non necessariamente lo è sempre e in ogni circostanza; affermare, quasi si tratti di una "legge ferrea", che dietro *ogni* atto di obbedienza si celi *sempre* il consenso – o che ogni atto di obbedienza presupponga consenso "politico" effettivo da parte di chi lo compie – è eccessivo, oltre che indimostrabile).

<sup>32</sup> Si veda del resto quanto si è detto *supra* riguardo al consenso che si manifesta visibilmente come conformismo nei regimi autocratici.

<sup>33</sup> Ma non è l'unica: accanto ad essa, si possono citare la *damnatio memoriae* e il delirio di potenza, che sono però soprattutto strategie per scoraggiare il dissenso. Con la prima, si toglie agli oppositori del regime e ai "nemici pubblici" (anche solo fittizi) che il regime di volta in volta seleziona il diritto alla perpetuazione della loro memoria, imponendo l'oblio sulle loro azioni e perfino sulla loro esistenza. Ciò anche allo scopo di togliere ogni senso al "gesto eroico" isolato: infatti, se l'azione di un singolo "eroe" che contrasta la violenza del regime rischiando la propria vita viene cancellata e anzi estirpata dalla memoria collettiva, essa viene vanificata, proprio come se non fosse mai esistita. Il *delirio di potenza* si manifesta ogni volta in cui i detentori del potere esibiscono l'impunità delle loro azioni di sopraffazione: l'impunità non viene infatti celata, perché è proprio la sua *ostentazione* che nell'ambito della logica autoritaria o totalitaria sancisce la distanza incolmabile fra il "governante" e il "governato" e lo squilibrio fra l'infinita libertà del

primo e l'assoluta sottomissione del secondo. Si veda la riflessione che un fine studioso come Pier Paolo Portinaro svolge intorno al rapporto fra *damnatio memoriae*, prassi totalitaria e mentalità genocidaria: cfr. P. P. Portinaro, *L'imperativo di uccidere. Genocidio e democidio nella storia*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2017, pp. 244-245. Sulla funzione politica del *divide et impera*, derivante dalle massime della ragion di Stato ricordate da Kant, si veda *Ibidem*, pp. 245-246.

<sup>34</sup> Asserisce infatti C.J. Friedrich (*The New Image of the Common Man*, Beacon Press, Boston 1950, p. 186): "Constitutional democracy is possibly the only form of government which does *not* require agreement on fundamentals."

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 180-181.

<sup>36</sup> Su questo punto, si vedano le riflessioni svolte nel séguito del testo, e specificamente in relazione alle tesi di Lijphart.

<sup>37</sup> Essendo la forma politica più attrezzata per capitalizzare la sfiducia generalizzata presente in una società e anzi per mantenerla in vita, utilizzandola a proprio vantaggio.

<sup>38</sup> Cfr. G. Parry, „Trust, Distrust and Consensus” in *British Journal of Political Science*, vol. 6, n. 2 (1976), pp. 133-134, secondo cui i sostenitori dell'approccio della *civic culture* ritengono in sostanza che "government may be entrusted with power because its members, drawn from society at large, can be trusted. They in turn are to be trusted because most citizens in that society can be trusted. Political trust is an epiphenomenon of social trust. Where consensus is lacking, social trust and consequently political trust will be lacking and the

political system will be less stable". In particolare, Lucian Pye sostiene che "the presence of 'diffuse distrust' undermines the growth of the co-operative organizations essential to political development" (Ivi, p. 134) e dal canto suo Sidney Verba sottolinea: "[...] those societies which are low on trust are unlikely to have strong democratic practices since these depend on confidence that one's political friends and opponents are agreed on the rules of the game" (*Ibidem*).

<sup>39</sup> È anche vero tuttavia che Gabriel A. Almond e Sidney Verba, nel loro classico *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1963, p. 35, non descrivono come rigidamente unilaterale, o "unidirezionale", il rapporto fra culture e istituzioni.

<sup>40</sup> Questa impostazione è tipica in genere del liberalismo e della sua teoria del potere: così, ad es., secondo Madison, "Mutual animosity is rooted in the nature of men. One cannot trust to enlightened statesmen to remove the resultant conflicts. Nor are moral and religious considerations effective. The only cure must lie in the mechanisms of a federal constitution which will prevent minorities tyrannizing majorities and majorities oppressing minorities" (G. Parry, *Trust, Distrust and Consensus*, cit., p. 137); e l'analisi del potere politico in James Mill "is built on the assumption that all men, and therefore all rulers, are self-interested and will misuse the power with which they are entrusted. The sole remedy is to ensure that this power is checked in such a way as to make it impossible for it to be misused. This

is best achieved by limiting the duration of office" (Ivi, p. 138).

<sup>41</sup> P. Rosanvallon, *Introduzione a Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia* (2006), trad. di A. Bresolin, Castelvecchi, Roma, 2012, p. 11.

<sup>42</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 12.

<sup>43</sup> *Ibidem*: "Montesquieu le ha fornito la sua formulazione canonica e i Padri fondatori del regime americano le hanno dato forma costituzionale."

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 13. Emerge dal discorso di Rosanvallon come questa tipologia di sfiducia (basata sui *checks and balances*, sull'equilibrio fra i poteri, ecc.) sia anche ormai insufficiente, in quanto assorbita essa stessa dentro il meccanismo della rappresentanza e dunque dei "poteri distanti" dal cittadino.

<sup>45</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 14, ove Rosanvallon specifica altresì: "La contro-democrazia fa in tal modo sistema con le istituzioni democratiche legali. Mira a prolungarne e a estenderne gli effetti; ne costituisce il contrafforte."

<sup>47</sup> P. Rosanvallon, *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia*, cit., p. 129.

<sup>48</sup> *Ibidem*; l'autore specifica: "A questo proposito, la rinuncia, l'astensione o il silenzio sono vere forme di espressione politica. Sono onnipresenti e hanno un ruolo che non può essere trascurato". Il significato dell'astensione deve probabilmente essere ancora adeguatamente approfondito, specialmente in rapporto al concetto di consenso: può trattarsi in taluni casi di una "fuga dalla scelta", che però può avere effetti indiretti sulle scelte elettorali. Talora l'elettore che sceglie di non votare, in realtà rifiuta di mobilitarsi esclusivamente in base

alla logica del “male minore”: posto di fronte ad alternative comunque sgradite, esprime con l’astensione, in un certo senso, un dissenso nei confronti di un orizzonte di scelte dal quale si sente escluso in partenza. Ragionare in termini di “scelta del male minore” è ai suoi occhi già una sconfitta – è un’opzione che non offre alcuna contropartita (o ne offre una estremamente incerta), fa vincere le “ragioni di altri” e in più, certificando formalmente la propria (forzata, fittizia, ma in quanto formale non revocabile) adesione a quelle ragioni, attesta anche l’irrelevanza della propria identità politica (che non può essere conservata come tale nel voto, ma riformulata nei termini graditi ai soggetti che dominano la competizione elettorale – si pensi ad es. alla questione del “voto utile” specialmente nel ballottaggio).

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>50</sup> La figura del cittadino come valutatore “terzo” dell’operato dei *decision makers* non si concilia con l’idea del cittadino “implicato” nella politica attraverso la partecipazione. In realtà Rosanvallon non sottovaluta l’importanza di quest’ultima (giacché scrive, tra l’altro: “La democrazia partecipativa corrisponde in primo luogo a una richiesta sociale. I cittadini accettano sempre meno di limitarsi a votare dando carta bianca a chi li rappresenta. Vogliono che le loro opinioni e i loro interessi siano presi in considerazione in modo più concreto e continuo”: cfr. Ivi, p. 211), ma ritiene che essa non riesca a trovare concreta realizzazione al di là dell’amministrazione locale, perché fondamentalmente risponde all’imperativo di gestire in maniera efficiente le problematiche territoriali; la

democrazia partecipativa è quindi soprattutto una soluzione tecnica che rientra nella tendenza – vista con sfavore da Rosanvallon – alla spolticizzazione e può avere un impatto positivo soltanto per la sua funzione *pedagogica*. “Dunque – egli sostiene – non possiamo sacralizzarla né vedere in lei la chiave necessaria per il progresso democratico” (*Ibidem*).

<sup>51</sup> Cfr. A. Lijphart, Introduzione a *Le democrazie contemporanee* (2012), a cura di L. Verzichelli, Il Mulino, Bologna, 2014, p. 23.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> A. Lijphart, *Le democrazie contemporanee*, cit., p. 56.

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

<sup>56</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 57.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 318.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 305.

<sup>60</sup> Ch. Mouffe, *Politique et agonisme*, in “Rue Descartes”, n. 67 (2010), p. 19.

<sup>61</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>64</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 20.

<sup>67</sup> Distinzione che chiaramente si richiama alle tesi di Carl Schmitt sul “politico”, anche se giunge a conclusioni differenti (postula infatti la convivenza fra ordine politico democratico e conflitto formalizzato, che Schmitt avrebbe messo seriamente in dubbio).

<sup>68</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 19.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>70</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 21.



<sup>73</sup> Le peculiari *rules of the game* di regimi diversi da quello democratico non contemplan questa sostituibilità; si pensi ad es. ai regimi di tipo tradizionale, che non ammettono la natura contingente del loro “progetto egemonico”, anzi sono macchine discorsive costruite appositamente per dissimularla.

<sup>74</sup> Sceglendo però allo scopo – *ça va sans dire* – una strada diversa da quella tipica dei regimi autocratici o dell’assolutismo “hobbesiano” puro, la quale prevede che il consenso, inteso come armonia universale e come uniformità assoluta della massa-popolo, si possa e si debba ottenere negando legittimità al dissenso, e imponendo quindi a tutti i cittadini/sudditi l’obbligo di una “fedeltà conformistica” nei confronti delle teorie, delle “verità” e delle ideologie elaborate dal regime (quasi si trattasse di verità di fede, davanti alle quali ogni opinione tace).

<sup>75</sup> O meglio (e in senso più ampio), è sempre un azzardo proporre una teoria che abbia fra i suoi presupposti fondamentali e irrinunciabili l’ipotesi di un mondo *perfetto*, anziché semplicemente *perfezionabile* – non è una differenza da poco, anche perché *se* una teoria è valida *solo* nell’ipotesi che il mondo in cui opera sia perfetto, allora è praticamente inutilizzabile; se invece essa suppone un mondo perfettibile, indica già con questo il suo compito (possibile, in questo caso, anche qualora non sia pensato in maniera del tutto soddisfacente o corretta).

<sup>76</sup> Il che ovviamente non vuol dire che lo studio razionale, ovvero la riflessione argomentata (politologica, filosofica, ecc.) intorno alle “ragioni” delle parti, e quindi intorno ai loro

pregi e limiti, non sia utile; non può però sempre e in ogni circostanza essere fatta valere *direttamente* come argomento politico *decisivo*, specialmente quando si parte dal presupposto (politicamente debole) che le ragioni “degli altri” non debbano argomentate sul piano logico-razionale non debbano neppure essere prese in considerazione (giacché non sono ritenute, per così dire, “degne di cittadinanza”).

<sup>77</sup> Probabilmente i sostenitori della democrazia deliberativa potrebbero obiettare che questa argomentazione è affetta da un pregiudizio: essa esclude infatti che la razionalità del singolo, se messa nelle condizioni ideali per operare (l’agorà ideale cui si accennava), possa svincolarsi dai condizionamenti posti in essere dalla cultura dominante. Tuttavia il problema sta proprio – come si diceva – nell’ipotesi che possano darsi nella realtà quelle “condizioni ideali” che, ponendo il singolo in un virtuoso isolamento, lo liberino da ogni condizionamento e ne facciano un “cittadino rousseauiano” in grado di tirar fuori dalle profondità del proprio sé un tesoro nascosto di “ragioni disinteressate”.

<sup>78</sup> Cfr. *supra*, nota 69.

<sup>79</sup> J.S. Dryzek, „Deliberative Democracy in Divided Societies: Alternatives to Agonism and Analgesia”, in *Political Theory*, vol. 33, nr. 2 (2005), p. 221.

<sup>80</sup> Sembra che, per questa via, la decisione, pur invocata come centro del “politico” che distingue amico e nemico, venga tuttavia lasciata indefinitamente in sospeso, per non comprimere autoritativamente lo spazio del conflitto.

<sup>81</sup> Cfr. A. Florida, *Un’idea deliberativa della democrazia. Genealogia e*

*principi*, Il Mulino, Bologna, 2017, p. 119: “Non si può [...] attribuire a Habermas una visione *armonicistica, a-conflittuale*, della democrazia e della politica, o la visione idealizzante di una società futura che si autogoverni attraverso il discorso razionale: a fronte di una società e di una politica in cui oramai domina “un particolarismo generalizzato” [...], e di una teoria della democrazia che si limiti a registrare questo dato empirico, Habermas afferma la necessità di cogliere democrazia e politica come il campo in cui si dipana, appunto, un conflitto fra logiche dell’azione sociale profondamente diverse, ma in cui tali logiche anche convivono e si intrecciano”. Floridia, nello stesso ben articolato saggio, evidenzia giustamente come sia importante anche distinguere le varie fasi del pensiero di Habermas, e come sia pertanto necessario non attribuire ad alcuni concetti habermasiani come quello di “situazione discorsiva ideale” (elaborato negli anni Sessanta) un rilievo politico che non compete loro (cfr. *Ibidem*, pp. 85-88, 113-123).

<sup>82</sup> La competizione sregolata e intesa come valore assoluto capace di dare a se stesso le proprie norme di condotta, ignorando e comprimendo il tessuto cooperativo della società, rappresenta di fatto una precondizione ideale per il riproporsi del rischio del *bellum omnium contra omnes* ipotizzato da Hobbes: un’ideale-limite, insomma, che sta ad indicare il punto di rottura dell’equilibrio delicato che regge l’“obbligazione politica” moderna.

<sup>83</sup> Sul concetto di pluriverso nel pensiero politico di Giuseppe Rensi, e

sul tema, da lui sviluppato, del rapporto fra ragione e molteplicità, mi permetto di rinviare al mio saggio *Ragione e non ragione. La maturità politica di Giuseppe Rensi*, Liberaria Editrice, Bari, 2010, in particolare alle pp. 1-9.

<sup>84</sup> Anche se potranno darsi, di volta in volta, àmbiti di pluralismo meno problematici da rappresentare, o politicamente non decisivi (se si ritiene in democrazia valida ogni espressione artistica, ad es., il pluralismo delle correnti artistiche non rappresenterà un problema da affrontare in sede politica; in un regime totalitario, invece, anche *questo* pluralismo potrebbe essere considerato politicamente inaccettabile perché sospetto, come la prassi di determinati regimi ha dimostrato).

<sup>85</sup> Oggetto del consenso “originario” non è però una sorta di “stato di natura originario” che preesiste ad ogni costruzione storico-culturale, sociale e istituzionale; con consenso “originario” si intende l’accettazione della *condizione data* nella quale di volta in volta ciascun soggetto, al momento della propria nascita, o comunque negli anni della propria formazione di base, si trova immerso. Tale condizione non è invariabilmente la stessa per tutti: muta a seconda delle epoche, delle latitudini, ecc., ed è comunque un costrutto culturale, politico, sociale, un prodotto della storia umana, e non una “condizione di natura”. È una nozione di cui si danno in questa sede solo alcune coordinate sommarie, e che meriterebbe di essere ulteriormente approfondita.

<sup>86</sup> Ovviamente anche i regimi autocratici hanno *supporter* convinti e

consapevoli, e non soltanto “aderenti loro malgrado” o sostenitori forzati; ma questo dato non muta la sostanza del discorso: tutti i cittadini che vivono sotto un regime autocratico sono iscritti “d’ufficio” fra i sostenitori entusiasti del regime medesimo – tranne coloro che vengono, se non

perseguitati, in qualche modo posti sotto attenta osservazione o sorveglianza dalle autorità – pertanto questo consenso “ufficiale e unanime” è perlopiù un “consenso senza alternativa”, per nulla assimilabile al consenso che può esprimersi e registrarsi nelle democrazie.

## Bibliografia

- ALMOND, Gabriel A.; Verba, Sidney, *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1963.
- ARENDET, Hannah, *La responsabilità personale sotto la dittatura* (1964), in Id., *Responsabilità e giudizio*, trad. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino, 2010, pp. 15-40.
- BIRAL, Alessandro, *Hobbes: la società senza governo*, in Giuseppe Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, F. Angeli, Milano, 1998, pp. 51-108.
- CAVARERO, Adriana, *La teoria contrattualistica nei “Trattati sul Governo” di Locke*, in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, cit., pp. 149-190.
- DRYZEK, John S., „Deliberative Democracy in Divided Societies: Alternatives to Agonism and Analgesia”, in *Political Theory*, vol. 33, n. 2 (2005), pp. 218-242.
- FLORIDIA, Antonio, *Un’idea deliberativa della democrazia. Genealogia e principi*, Il Mulino, Bologna, 2017.
- FRIEDRICH, Carl Joachim, *The New Image of the Common Man*, Beacon Press, Boston, 1950.
- HIRSCHMAN, Albert O., *Lealtà, defezione, protesta. Rimedi alla crisi delle imprese, dei partiti e dello stato*, trad. di L. Trevisan, intr. di A. Panebianco, Il Mulino, Bologna, 2017 (nuova ediz. italiana).
- KALLEN, Horace M., “Consensus” in *Encyclopedia of the Social Sciences*, Macmillan, New York 1930, IV, p. 228.
- LANARO, Silvio, *Introduzione a E. Renan, Che cos’è una nazione?* [v. sotto], pp. VII-XXIX.
- LIJPHART, Arend, *Le democrazie contemporanee* (2012), a cura di L. Verzichelli, Il Mulino, Bologna, 2014.
- MACPHERSON, Crawford B., *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. L’individualismo possessivo da Hobbes a Locke* (1962), Mondadori, Milano, 1982.
- MOUFFE, Chantal, „Politique et agonisme”, in *Rue Descartes*, n. 67 (2010), pp. 18-24.
- PARRY, Geraint, „Trust, Distrust and Consensus”, in *British Journal of Political Science*, vol. 6, n. 2 (1976), pp. 129-142.
- PAYNE, Thomas, „The Role of Consensus”, in *The Western Political Quarterly*, vol. 18, n. 3, Supplement (1965), pp. 21-31.
- PORTINARO, Pier Paolo, *L’imperativo di uccidere. Genocidio e democidio nella storia*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2017.

- RENAN, Ernest, *Che cos'è una nazione?* (1882), trad. it. di G. De Paola, Donzelli, Roma, 2004.
- ROSANVALLON, Pierre, *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia* (2006), trad. di A. Bresolin, Castelvechi, Roma, 2012.
- SANI, Giacomo, voce "Consenso", in N. Bobbio; N. Matteucci; G. Pasquino, *Dizionario di politica*, UTET-De Agostini, Torino-Novara, 2014, pp. 166-168.
- SCARCELLI, Ivan, *Ragione e non ragione. La maturità politica di Giuseppe Rensi*, Libreria Editrice, Bari, 2010.
- VIANO, Carlo Augusto, *Il pensiero politico di Locke*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1997.