

Andrea Favaro

La legge del bene comune, tra “pretese democratiche” e “doveri privati”

In this paper the author, by means of an analysis which makes both use of a legal-theoretical and a legal-historical insight, argues that “common good” can be assumed as the very symbolic starting point of the decay of the legal democracy. Such a legal acceptance of what the authors clearly defines as “killing” is stressed even further, as in the second part of the paper another motive is analyzed: the “ambiguity of the majority”. This one topic in particular perfectly shows what can be highlighted – in the author’s view – as the legal (and false) equality of each citizen. In conclusion, this paper, after having provided several examples and scholar declarations supporting the fallacy of the modern “democratic system”, makes the strong claim of reconsidering the existential differences between citizens, particularly with respect to the many opinions about “Good” and so about “common good”.

Il tema del “bene comune” è tra quelli che provocano lo scorrere di fiumi di inchiostro verso un mare troppo esteso perché ne possa recepire una tonalità definita, riconoscibile *ictu oculi*.

Difatti, specie sotto la lente giuridico-politica che in questa sede si tenterà di adottare, il riconoscimento in comune del bene¹ è investito da una storia recente costellata di elementi problematici, che emergono soprattutto a causa della modalità tramite la quale, almeno dall’età moderna ad oggi, il “bene comune” ha rinvenuto i suoi tasselli di concretezza giuridica (leggi, costituzioni, norme positive in genere).

Il carattere che maggiormente ricorrerà nei paragrafi che seguono sarà quello della “ambiguità” mentre il paradigma oggetto di molteplici ragionamenti sarà, e non poteva essere altrimenti, il “regime democratico”.

Fin dal principio, quindi, il carattere e il paradigma abbisognano di una disamina abbinata, che partirà dalla teoresi rousseauiana.

In pensiero del ginevrino più che difficile, è stato riconosciuto come fondamentalmente *ambiguo*.

L’atteggiamento di Rousseau è ambiguo anzitutto nei confronti dell’illuminismo. Apparentemente vi partecipa, collabora alla stesura di alcune fondamentali

1 Su questa direttrice la disamina muoverà alcuni passi mutuando e volendo finanche rinnovare il magistero tuttora fecondo di A.M. Quintas, *Analisi del bene comune*, Bulzoni, Roma 1979.

voci dell'*Encyclopédie*: tuttavia i motivi ispiratori rappresentano alcune tendenze, alcuni fermenti che sono già un oltrepasamento dell'illuminismo razionalistico, un vago presentimento di quello che sarà il grande movimento anti-illuministico, il romanticismo. Questa ambiguità è particolarmente sensibile nella sua opera politica. Anche Rousseau, come del resto Hobbes e Locke, è autore che si interessa di svariati campi del sapere: ma, indubbiamente, il taglio della sua opera è essenzialmente politico.

Il punto di partenza è fornito dallo stato di natura: anche per Rousseau esso costituisce quello scenario, a partire dal quale soltanto è possibile interpretare l'azione della storia. Ora, nello stato di natura si radica la prima ambiguità rousseauiana.

La rappresentazione rousseauiana dello stato di natura ne delinea una versione ottimistica. Lo stato di natura è buono; ma è una bontà diversa da quella tratteggiata dal Locke. Non è un ottimismo determinato da una concezione sostanzialmente razionale dell'individuo. L'uomo è buono, secondo Rousseau, nello stato di natura, perché e finché vive *isolato* dagli altri uomini, senza commettere e senza ricevere torti. È una bontà ambigua, una bontà puramente negativa, è la bontà del non fare il male, più che la bontà positiva del fare il bene.

Tuttavia questo stato di natura è destinato a degenerare nella misura in cui l'isolamento cessa, e *cominciano ad intrecciarsi i rapporti sociali*. L'intrecciarsi dei rapporti sociali costituisce l'inizio di una degenerazione: inizia la vita di società, ma si fonda su un *patto iniquo*. L'uomo è buono fino a che resta solo, ma rientra in sé meno buono dopo essere stato in rapporto con gli altri: è questo uno dei motivi ricorrenti della pedagogia dell'*Emile*. Questa degenerazione trova a un certo punto una specie di consacrazione formale. Se genericamente l'approccio dell'uomo agli altri uomini è un segno del distacco dallo stato di natura, esiste un momento preciso che segna la definitiva consolidazione della degenerazione: questa svolta nella storia dell'umanità Rousseau individua nell'introduzione della *proprietà*: «Il giorno in cui un uomo ha piantato un palo ed ha detto “questo è mio”, e gli altri uomini sono stati così ingenui da non strappare quel palo, dicendo “non c'è né mio né tuo”, in quel momento è cominciata la degenerazione della Storia».

La storia viene interpretata come il passaggio da un'età felice ad una infelice attraverso una caduta; ma questa caduta non è più il peccato originale. È una caduta che non inerisce all'uomo, come il peccato.

In Rousseau c'è la caduta, ma è una caduta non intrinseca, bensì estrinseca all'uomo. L'uomo non è decaduto interiormente. La caduta è determinata dall'*associarsi dell'uomo e dall'introduzione della proprietà*; quindi è una caduta di natura politica. Questo discorso sta alla base della moderna cultura secolarizzata, la quale ripudia il peccato *nell'uomo* e quindi vede il problema del male come un problema *fuori dell'uomo*. Il male è nelle strutture politiche, non nell'uomo; ed ecco quindi il tentativo costante di espellere il male dalla storia, non attraverso una conversione morale, ma attraverso una trasformazione delle strutture politiche.

La seconda considerazione discende logicamente dalla prima: se il male è un problema di strutture, per combattere questo male non resta che incidere sulle strutture stesse. È un problema squisitamente politico. La proposta rousseauiana

di un contratto sociale come strumento di redenzione dell'umanità, è la conseguenza dell'aver proiettato il male fuori dell'uomo.

Si apre adesso un altro problema: qual è la struttura del contratto sociale di Rousseau? Egli stesso riconosce che l'essersi associati è un dato irreversibile; sarebbe un'utopia pensare di ritornare alla vita del «buon selvaggio». Si tratta di soddisfare allora l'aspirazione a un ritorno ai valori dello stato di natura, senza disconoscere che il fatto associativo è ormai avvenuto. Il contratto sociale deve riuscire a garantire i valori originari, non attraverso la disintegrazione degli atomi sociali, ma tenendo presente il fatto associativo come dato irreversibile.

Per poter far questo Rousseau afferma che nel contratto sociale *gli individui devono cedere tutti i diritti naturali*, ma devono cederli *alla comunità* costituita dagli individui stessi.

Questa somma di forze può nascere solo dal concorso di parecchi uomini; ma, essendo la forza e la libertà di ciascun uomo i primi strumenti della sua conservazione, come potrà impegnarli senza nuocersi o senza trascurare le cure che deve a se stesso? Tale difficoltà, riportata al mio argomento, si può enunciare nei seguenti termini: «Trovare una forma di associazione che protegga e difenda con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, mediante la quale ognuno unendosi a tutti non obbedisca tuttavia che a se stesso e resti libero come prima». Ecco il problema fondamentale di cui il contratto sociale dà la soluzione [...] Queste clausole, beninteso, si riducono tutte ad una sola, cioè all'alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità: infatti, in primo luogo, dando ognuno tutto se stesso, la condizione è uguale per tutti, e la condizione essendo uguale per tutti, nessuno ha interesse a renderla gravosa per gli altri [...] Se dunque si esclude dal patto sociale ciò che non rientra nella sua essenza, vedremo che si riduce ai seguenti termini: *Ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi, come corpo, riceviamo ciascun membro come parte indivisibile del tutto*².

Ecco che il paradigma del bene comune, se visto nella prospettiva politico-giuridica e così istituzionale, non può che riconoscere in questo preambolo rousseauiano una incisione forte, scolpita nelle viscere della libertà dei consociati.

Quindi cedono i diritti naturali *uti singuli*, ma per riacquistarli *uti cives*, come cittadini. In questo apparentemente semplicissimo meccanismo logico sta il nocciolo dell'ideologia *democratica*.

È un discorso pervaso da una profonda ambiguità; è vero infatti che astrattamente *tutti* gli individui hanno la possibilità di esercitare *tutti* i diritti, ma non è poi detto, dal punto di vista storico oltre che logico, che gli individui siano sempre concordi nel manifestare le loro volontà. Si tratta di vedere quindi come concretamente avviene l'esercizio di questi diritti e l'estrinsecazione di queste volontà; qui il meccanismo del contratto sociale si lega indissolubilmente ad un altro concetto-chiave, quello di «volontà generale». Rousseau infatti distingue tre tipi di volontà: *volontà di tutti*, *volontà della maggioranza*, *volontà generale*. Sono apparentemente

2 Rousseau, *Il contratto sociale*, L. I, cap. 6, pp. 74-77.

concetti analoghi, ma in realtà nascondono quella ambiguità che sta alla radice delle opposte interpretazioni date al pensiero di Rousseau.

La volontà generale ha ricevuto poi di fatto, storicamente, due interpretazioni: o facendo coincidere automaticamente (contro lo spirito della filosofia del Ginevrino) «volontà della maggioranza» e «volontà generale»: è il caso della liberal-democrazia. Oppure affermando la possibilità che il vero bene della comunità è intuito, in certi frangenti, da personalità di eccezione, o da una classe carismatica; e allora il discorso di Rousseau è servito a fondare ideologicamente la dittatura o il totalitarismo.

Infatti al pensiero di Rousseau si sono ispirati tanto i rivoluzionari francesi, quanto poi, nella fase controrivoluzionaria, Napoleone, autoproclamatosi interprete della volontà generale della nazione francese (e più tardi pensiamo alla volontà del proletariato, come classe carismatica, in Marx).

Seguendo una rilettura dell'istanza "democratica" del ginevrino, dopo l'uscita di scena dei sistemi totalitari che hanno insanguinato il XX secolo, in Occidente nessuno sembra mettere più seriamente in dubbio la presupposta superiorità del modello democratico. Un politologo statunitense (particolarmente entusiasta) Francis Fukuyama³ ha addirittura ravvisato nell'affermazione globale della democrazia liberale la fine hegeliana della storia, perché oggi non sarebbe più proponibile alcun sistema politico alternativo. All'umanità quindi non rimarrebbe altro da fare che perfezionare questo modello vittorioso, ed estenderlo in quelle periferie del pianeta dove ancora manca anche attraverso operazioni belliche, come teorizzano gli attuali ideologi statunitensi legati alla corrente politico-filosofica neoconservatrice.

Pur essendo stata criticata da più parti per i suoi aspetti deterministici, la tesi di Fukuyama riflette tuttavia un'opinione largamente diffusa tra le *intelligènzie* culturali-politiche e il grande pubblico occidentale: quella secondo cui gli attuali regimi democratici rappresentano il grado più elevato raggiunto dalla politica nel suo dipanarsi storico della "individuazione e applicazione" del "bene comune", e che ogni altro possibile sistema costituisca qualcosa di sorpassato o di deteriore.

La questione fondamentale della individuazione del "bene comune", e soprattutto sulla sua attuazione nel panorama della convivenza sociale, non può non essere riconosciuta, in una prospettiva politico-giuridica, nella sua interrelazione costante, fondativa e significativa con l'azione posta in essere in questa duplice fase.

La questione, quindi, verte sul "potere".

Se assumiamo come valida tale premessa, si tratta di verificare i mezzi tramite i quali il potere si svolge in un regime democratico.

Per taluni, in estrema sintesi, la regola di maggioranza che "decide il bene comune" è *sic et simpliciter* la legge del numero, dal momento che «in realtà secondo i sostenitori della regola di maggioranza ugual peso significa soltanto che ogni votante può essere addizionato a ogni altro votante che vota nello stesso modo,

3 Ci si riferisce alle seguenti opere: F. Fukuyama, *The End of History*, in «The National Interest» n. 16, 1989; Id., *The End of History and the Last Man*, Avon Books, New York 1992.

proprio come i numeri cardinali possono essere addizionati l'uno all'altro secondo regole elementari di aritmetica. Ma da questa proprietà aritmetica dei votanti, considerati come numeri cardinali, non possiamo dedurre alcuna conclusione sulla presunta posizione di privilegio dei suddetti votanti quando la loro somma è rappresentata da un certo numero, per esempio 51, invece di, per esempio, 50 o 49»⁴.

Dalla costruzione diremmo "aritmetica" del principio democratico della maggioranza, pare non si riesca ad uscire, convinti come si è che proprio in questo procedimento per somme e sottrazioni si celi il vizio delle decisioni democratiche. D'altronde, anche di recente giuristi del calibro di Galgano «Alla domanda, che cosa renda legittimo il potere, non [si] esita a rispondere che è il sostegno della maggioranza a legittimarlo (...). Il sostegno della maggioranza è quanto occorre, ed è, al tempo stesso, quanto basta: non c'è potere legittimo senza il consenso del maggior numero; ma nient'altro è necessario perché il potere sia legittimo, se non il voto dei più. Il maggior numero è, per dirla con una parola, la misura della legittimità del potere»⁵.

Basando le analisi anche sugli studi di Buchanan e Tullock⁶, si può sostenere che la regola di maggioranza semplice, tanto fondamentale per il regime democratico, può produrre nel suo seno il potere della minoranza sulla maggioranza.

Difatti, la regola di maggioranza semplice, in maniera molto più immediata ed efficace rispetto alle maggioranze qualificate, è quantomeno in astratto l'alveo del sorgere di minoranze scaltre ed organizzate che impongono la loro volontà a tutti i membri del gruppo.

Di fronte alla concreta realtà del riconoscimento giuridico del "bene comune", la cifra critica nella sua sostanza potrebbe mutuare quanto già suggerito: «è possibile dedurre la dichiarazione della volontà generale dal suffragio della maggioranza, risultato della somma algebrica dei voti espressi in assemblea, a condizione di supporre che il riconoscimento del bene comune abbia illuminato ogni votante al momento del voto»⁷. Difatti, dato che tale presupposto è privo di fondamento ipotizzi il lettore un ordine sociale a due individui, A e B. Il loro voto ha uguale peso, ma i loro paradigmi di "bene comune" sono incompatibili. Che fare? Sia nel caso che prevalga la volontà di A che in quello opposto, non potremo mai dire che l'uno e l'altro elettore hanno avuto uguale peso nelle decisioni. Il prevalere di A su B, in definitiva, si configura come un'aggressione inaccettabile. Dunque, viene

4 B. Leoni, *Decisioni politiche e regole di maggioranza*, in "Il Politico", 4, XXV, 1960, p. 42. Il riferimento che il Leoni opera circa la letteratura scientifica sul principio di maggioranza è tutto dedicato a A. Downs, *In Defense of Majority Voting*, University of Chicago, Chicago 1960 (cfr. B. Leoni, *op. cit.*, p. 41, nota 1).

5 F. Galgano, *La forza del numero e la legge della ragione. Storia del principio di maggioranza*, Mulino, Bologna 2007, p. 13.

6 L'esito delle ricerche di Buchanan e Tullock sfoceranno in una monografia pubblicata solo nel 1965 – ma già autorizzata nel 1962 – (J.M. Buchanan– G. Tullock, *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1965; tr. it., *Il calcolo del consenso. Fondamenti logici della democrazia costituzionale*, Il Mulino, Bologna 1998).

7 F. Gentile, *Politica aut/et statistica*, Giuffrè, Milano 2003, p. 171.

ipotizzato un sistema sociale “a tre soggetti”: A, B e C. Due di loro, A e C, hanno la stessa opinione, la quale così prevale (democraticamente). Va sottolineato, però, che B finisce per trovarsi esattamente nella medesima situazione in cui si trovava nell’ipotesi a due soli attori. E se prima l’avevamo definito vittima di un’azione coercitiva, perché mai dovremmo esprimere un giudizio diverso ora che A si impone grazie al sostegno di C? L’attore denominato A continua ad imporsi su B ed il fatto che ora possa godere della ‘complicità’ elettorale di C non dovrebbe modificare – dal punto di vista etico – la natura della sua azione aggressiva.

Per giunta, appare evidente che i tre attori (A, B e C) non hanno affatto un ugual peso⁸ e non sono ugualmente in grado di raggiungere i loro obiettivi. Il peso congiuntamente esercitato da A e C è infinitamente superiore rispetto a quello di B, che subisce la volontà altrui. Ciò che nel gioco democratico appare chiaro è che i 51 vincenti (o anche la somma di A e C nel caso sopra ipotizzato) ottengono 100 e quindi l’intera posta in gioco, mentre i 49 perdenti (nel caso precedente B) non ricevono nulla.

D’altro lato, a guisa di conclusione interlocutoria, la dinamica della mera somma algebrica nella individuazione giuridico-politica del “bene comune” rinvia alla lucida denuncia del Meneghelli: «se mettiamo da parte le linee logiche della dottrina e fissiamo l’attenzione sul meccanismo reale in virtù del quale la maggioranza acquista, di fatto, il diritto di comandare, si scoprirà che questo diritto è assai più modesto di quello proclamato dalla dottrina e attiene, più che alla nobiltà del fine da essa perseguito, alla miseria dei limiti che essa incontra nel perseguirlo»⁹.

8 Qui si cela una certa contrapposizione, non solo teorica, nei confronti di un egualitarismo in ambito giuridico-politico. Critica che per certi versi può essere connessa con quella espressa da Platone nei confronti della democrazia. Nella sua riflessione, Platone coniuga gli elementi della polemica aristocratica tradizionale sulla capacità del *demos* a governare e sulla legittimità, appunto, dell’egualitarismo con un giudizio del tutto svalutativo dell’adeguatezza della classe politica passata e presente a realizzare il “bene” della città (cfr. Platone, *Gorgia*, 503b-c, 515-16; ID., *Menone*, 93-94. Per le critiche tradizionali alla democrazia vedasi: A.H.M. Jones, *Athenian Democracy*, Basil Blackwell, Oxford 1978, pp. 41 ss.). Nella lettura platonica del sistema democratico la distinzione di ruoli tra *prostatai* e *demos* si trasforma in un fattore di instabilità e di disordine, in quanto i “governanti” e i “ricchi” si trasformano in detentori dispotici del potere o in “nemici del popolo”, con la conseguente divisione del corpo politico in due “città” ostili e contrapposte (vedasi, ad esempio, Platone, *Repubblica*, 463; 547b; 551). Non esiste alcuna concessione, nell’analisi platonica, all’equilibrio dinamico, fondato sul ricambio dei ruoli politici, tra *leadership* e base del potere (*demos*). Un’unica caratteristica li accomuna: la mancanza di competenza (cfr., ancora, *Repubblica*, 448). L’esperienza della città reale suggerisce solo un modello conflittuale di politica in quanto l’*archè* si fonda su valori tra loro intercambiabili (potenza, ricchezza, eguaglianza, libertà), ma di segno opposto e, soprattutto, il governo della città reale assume come principio la regola non del bene pubblico, ma dell’interesse privato. In generale sul giudizio di Platone riguardo alla democrazia e all’agire politico, vedansi: M. Gentile, *La politica di Platone*, Cedam, Padova 1939; e R. Maurer, *Platons ‘Staat’ und die Demokratie*, De Gruyter, Berlin 1970.

9 R. Meneghelli, *Stato e democrazia visti dall’alto*, Cedam, Padova 1999, p. 65 dove l’autore prosegue con deduzioni che lo avvicinano molto al Rosmini che di seguito analizzeremo: «Questo, di dover ricorrere ad una conta per stabilire che la volontà della maggioranza ha il diritto di prevalere su quella della minoranza, è la prova di quanto sia smisurata la nostra

La "miseria dei limiti", piuttosto che la "nobiltà del fine", verrebbero così a prescrivere un orizzonte di non facile giustificazione quando ad essere deciso per la comunità politica è il "bene comune", qualcosa quindi di assiologicamente determinato, teleologicamente indicato, antropologicamente garantito.

La problematizzazione in questo ambito è schiacciante. Le soluzioni finora rinvenute, del tutto ambigue come già visto. Sarà opportuno approfondire l'ambiguità di queste ultime per sostenere almeno con lo sguardo dell'intelletto il peso della prima.

Peraltro, come è risaputo, nel contributo dedicato a *I limiti della democrazia*, Schmitt ci insegna che l'ambiguità deve essere "anticipata" affermando che «la maggioranza numerica dei voti espressi decide solo eccezionalmente. La decisione oggettiva si trova spesso già nel modo di formulare la domanda»¹⁰. D'altra parte, fatta salva l'ipotesi della cd. "acclamazione"¹¹, che da sola manifesta senza contraddizioni la volontà del "popolo", il suffragio segreto «trasforma il cittadino elettore in un privato isolato e gli consente di manifestare la sua opinione senza lasciare la sfera del privato. Un conteggio totale di ciò che i privati pensano *privatim* non dà né una vera opinione pubblica né una vera decisione politica». Il giurista tedesco giunge ad affermare che «può essere addirittura ingiusto aspettarsi dai privati queste decisioni»¹², proprio perché assunte, esplicitamente, *privatim*.

Quel che maggiormente rileva ai fini della presente disamina è però l'esplicita critica alla espressione generalmente accolta per la quale "la maggioranza decide" su un bene "comune" senza poter procedere se non "privatamente".

È doveroso a questo punto riportare il ragionamento di Schmitt per esteso: «Nemmeno numericamente si può dire semplicemente che la "maggioranza decide", se la maggioranza dei voti espressi deve dare la spinta decisiva. È piuttosto frequente che in realtà dia la spinta decisiva una piccola parte. Se in una votazione di 100 in tutto, una parte di 48 vota con "sì", un'altra parte di 48 con "no", queste due parti si annullano aritmeticamente e decide la parte aggiuntiva di soli 4 su cento. In una popolazione frazionata in molti partiti ciò è di grande importanza oggettiva, poiché non tutti i partiti hanno lo stesso interesse alla questione posta in decisione. (...) La "maggioranza decide" quindi, in realtà, solo nella completa omogeneità di tutti i votanti»¹³.

incapacità di far trionfare la giustizia. Incapaci di attuare il governo dei migliori, perché tutti pretenderebbero di esserlo, siamo costretti ad accontentarci del governo dei più».

10 C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin 1928, p. 367.

11 A dire il vero, per Schmitt il fenomeno della "acclamazione" è un elemento originario, *rectius* fondante, e sostanziale delle forme di espressione politica a tal punto che non è dato "stato" o "forma di governo" senza questa. In questo senso il giurista giunge ad affermare che «l'acclamazione è un fenomeno eterno di ogni comunità politica. Nessuno Stato senza popolo, nessun popolo senza acclamazioni» (C. Schmitt, *Referendum e iniziativa popolare. Un contributo all'interpretazione della costituzione weimariana ed alla dottrina della democrazia diretta*, in Id., *Democrazia e liberalismo*, ed. it., Giuffrè, Milano 2001, p. 62).

12 C. Schmitt, *Verfassungslehre*, cit., p. 370.

13 C. Schmitt, *Verfassungslehre*, cit., pp. 370-371. Resosi conto del portato di una tale affermazione, il giurista non si capacita delle conseguenze e preferisce chiudere l'argomento con una espressione, se possibile, ancora più forte. Difatti, egli, che aveva tentato di

Si potrebbe affermare che la procedura non è semplicemente un espediente qualsiasi per la decisione, perché è la conseguenza della natura delle alternative politiche, del fatto che nel dominio delle scelte politiche siamo costretti, limitati dalla nostra possibilità di articolare le scelte. La politica richiede procedure di voto proprio perché presenta situazioni di questo genere: decisioni di gruppo come scelte di alcuni che valgono per tutti, opzioni, cioè, nelle quali la procedura si associa alla coazione. Ed ecco il punto: la coazione al “bene comune” è elemento necessario della procedura.

Recuperando il profilo critico espresso da Schmitt nei confronti dei partiti, pare stimolante introdurre un filosofo-teologo del XIX secolo: Antonio Serbati Rosmini.

Il sacerdote roveretano ha ben presente il limite insito in certe visioni giuridico-politiche, cioè la volontà di voler ridurre tutto a diritto sociale o a scelta collettiva in virtù del principio di maggioranza. Il ragionamento del Rosmini sui limiti della democrazia è per certi versi lontano e per altri vicino a quello espresso da Schmitt e con questo permette di dipanare il velo dell’ambiguità nel giuridico riconoscimento in comune del Bene.

Lontano, perché non si pone in una mera visione “contabile” della procedura democratica; vicino, perché parrebbe indicare il principio di maggioranza come intrinsecamente falso.

A prescindere dai motivi ideologici che allontanano il roveretano dalla concretizzazione massima della democrazia che è incarnata dal suffragio universale, di maggior interesse è la sua posizione secondo la quale «La democrazia pura, la qual chiama ciascuno a influire egualmente col suo voto nelle deliberazioni pubbliche, in parte è fondata sul preteso principio che “tutte le intelligenze sono uguali”. Or questa è una supposizione evidentemente falsa, smentita dalla natura universale delle cose: ed un governo che si fonda sopra un errore di fatto, ha pure in sé un vizio radicale: perocché egli è impossibile all’uomo di oppugnare artificiosamente la natura, o di fingersi essa natura diversa da quella che è. Di qui avviene che *il governo democratico puro, che sembra in apparenza il governo di tutti, non è mai nel fatto altro che il governo di un partito*, cioè del partito dei meno intelligenti, (...). E tutto ciò è pienamente vero, senza contare l’altro inconveniente della democrazia, che la maggioranza de’ meno intelligenti che governa, vien facilmente maneggiata a proprio particolar profitto *da pochi demagoghi più intelligenti e più avveduti di essa*»¹⁴.

principiare una materia del tutto innovativa, appunto, la “Dottrina della Costituzione”, che avrebbe dovuto costituire la via di mezzo tra la “Dottrina generale dello Stato” (Allgemeine Staatslehre) ed il “Diritto pubblico” (Staatsrecht), si trova obbligato ad uscire dall’empasse affermando che «la frase “la maggioranza decide” appartenerrebbe già agli *arcana* di un determinato sistema politico, la cui trattazione esce dall’ambito di una “dottrina della costituzione”» (*ibidem*).

14 A. Rosmini, *Filosofia della politica*, Città Nuova, Roma 1997, p. 347 nota 136 (*corsivo nostro*). Il Piovani esprime una sua considerazione sul tema che a ben vedere è espressione piena di un certo atteggiamento critico del roveretano: «Tendenzialmente antidemocratico è infatti il liberalismo del Rosmini, il quale è tra i pochi pensatori politici, che abbiano saputo evitare la indistinzione di liberalismo e democrazia, che abbiano tempestivamente denunciato l’inevitabile

Alla problematicità che (im)pone anche la crisi, *rectius* falsità, della democrazia, il Rosmini giudica che l'errore di stabilire finanche il bene comune "a pluralità di voti" «è specioso (...), altrettanto falso. Ad esso si ricorse come ad un cotal spediente necessario a finire le discussioni, expediente che pare equo in teoria, perché s'intende per teoria una dottrina che prescinde dal mettere a calcolo le passioni degli uomini. Non v'ha forse una forma sola di governo o democratica, o aristocratica, o monarchica, che non sia stata scelta volentieri dagli uomini come il migliore spediente di unificare le volontà sociali. Ma egli è manifestamente migliore a questo scopo la forma monarchica dell'aristocratica e della democratica»¹⁵.

Ecco il *punctum dolens* della questione: le forme di governo, in quanto tali, non sono elette "volentieri" perché ad ogni buon conto esprimono sempre una limitazione della libertà sociale, epperò se proprio una forma di governo deve esserci in una società, è preferibile che questa assuma la natura monarchica.

Il problema delle "decisioni di gruppo" sorge nel momento in cui alcune persone singole vengono a forza trasformate in una qualche unità sovraindividuale, che deve necessariamente decidere ad una sola voce.

L'*escamotage* di quella pretesa uguaglianza tra elettori, che implica l'invenzione della "nazione" come entità unitaria e della *volontà generale* come sua sola interprete autorizzata, si converte immediatamente in un dominio di alcuni uomini su altri, attraverso l'ipotesi del gruppo-lobby.

Il risultato è che gli elettori avversano il sistema lobbistico in termini molto astratti, ma sono costantemente portati a difenderlo ogni volta che si tratta di salvaguardare i loro specifici interessi. In questo modo saranno le minoranze (i piccoli gruppi di interesse e, soprattutto, le loro organizzazioni in senso lato 'sindacali') a controllare il gioco democratico.

Di fronte a tale trionfo degli interessi coalizzati e a dispetto dell'inevitabilmente conseguente moltiplicarsi delle logiche parassitarie, si potrebbe avanzare una proposta finanche ragionevole e pragmatica, suggerendo di cercare non una, ma varie regole (a seconda dei casi di "ricerca in comune del Bene").

Alla maggioranza semplice si possono infatti accostare la maggioranza qualificata e anche l'unanimità¹⁶.

conclusione socialista di ogni moto, coerentemente democratico, e che abbiano visto, con lungimiranza, *nell'adozione del suffragio universale la causa certa della fine del liberalismo*» (P. Piovani, *Rosmini e il socialismo risorgimentale*, in «Rivista internazionale di Filosofia del diritto», XXVIII, 1951, pp. 87-88 – *corsivo nostro*). Sulle tendenze anti-democratiche del Rosmini, vedasi M.F. Sciacca, *Interpretazioni rosminiane*, Epos, Palermo 1997.

15 A. Rosmini, *Filosofia del diritto* [1841-1843], Cedam, Padova 1967, vol. III, p. 789 nota 1.

16 Sul punto, è necessario ricordare come il principio di maggioranza sia stato declinato in ambito politico a partire da un criterio regolativo privatistico tramite una interpretazione a tacer d'altro "singolare". Con Edoardo I nell'Inghilterra del 1295 si cominciò, infatti, ad invocare la regola romanistica del *quod omnes similiter tangit ab omnibus comprobetur* per imporre a *Lords e Commoners* di riunirsi per deliberare a maggioranza. La regola, rinvenuta nel Digesto dove normava la co-tutela, era difatti invocata a sproposito. Alla stessa si era peraltro già ispirato Marsilio da Padova nel *Defensor pacis*, XII, 7. Ecco che dal principio di unanimità di passa,

Se le decisioni collettive implicano coercizione e se una società è tanto più libera quanto minore è il tasso di coercizione, la soluzione consiste nel minimizzare quel tipo di decisioni. Per questo è necessario strappare quella maschera (che nasconde la “coercizione”), che è «il punto di vista giuridico», tendente a giustificare con semplici argomentazioni formali la legittimità degli ordini democratici di natura “violenta”.

Tra ignoranza, asimmetrie informative, *log rolling* e scontro tra minoranze e maggioranze, è l'intero sistema democratico che svela le sue deficienze, perché non ha mai ammesso scopertamente che il suo presupposto dell'«ugual peso» per ogni voto sarebbe meramente convenzionale.

In tal senso l'impegno giuridico-politico nel risolvere le citate ambiguità al fine di problematizzare correttamente la tematica, potrebbe spendersi nell'evidenziare l'esistenza di differenze ineliminabili tra il processo di votazione e la vita in società. Anche se ci si può servire di diverse regole, rimarrà sempre e comunque non eludibile la coercizione in ambito politico. In questo modo, rimane insoluta la *quaestio* di come preservare la libertà individuale, intesa come assenza di coercizione, in un ambito, quello delle decisioni politiche, caratterizzato proprio dal fenomeno della costrizione.

Per tentare una uscita dall'aporia del monopolio maggioritario e ri-conoscere la fondamentale importanza della comunità nella formulazione del “bene comune” è indispensabile, anche secondo l'ambito giuridico, comprendere le potenzialità di un ordine sociale policentrico, in cui vi sia ampia competizione tra tutti i soggetti. Altrimenti il cittadino medio non è in grado di sciogliere una contraddizione che sperimenta quotidianamente: da un lato, afferma di essere “libero”, perché obbedisce soltanto alle leggi che si è dato (assieme a tutti gli altri), dall'altro lato, ha l'impressione di essere alla mercè di volontà (superiori), talvolta impercettibili¹⁷, comunque estranee, che non riesce neppure a ben identificare nel ruolo che dovrebbero rivestire per il Bene comune e, ancor peggio, alle voci suadenti delle quali non è in grado di affidarsi se non per il fatto di sentirsi non “sicuro”, ma perlomeno “assicurato”. Ecco che la già ripresa volontà del maggior numero non può essere la sola misura della legittimità. Dal momento teleologico dell'“ordine” è facile individuare il limite della ragionevolezza di ciò quest'ordine prescrive.

Ferocemente fecondo anche in questa disamina torna il monito, in tutta la sua potente laconicità, di un sovrano (si direbbe illuminato, ma non per questo più

tramite lo stesso brocardo, a quello di maggioranza. Per una descrizione di questo “curioso” ma quantomai importante momento giuridico-politico si rinvia a P.S. Leicht, *Un principio politico medievale*, in Id., *Scritti vari di storia del diritto italiano*, Giuffrè, Milano 1943, I, pp. 129 ss..

17 Ulteriori sviluppi in M.N. Rothbard, *Per una nuova libertà. Il Manifesto libertario*, Liberilibri, Macerata 1995; M.N. Rothbard, *L'etica della libertà*, Liberilibri, Macerata 1995; B. Benson, *The Enterprise of Law: Justice Without the State*, Pacific Research Institute, San Francisco 1990; R.E. Barnett, *The Structure of Liberty: Justice and the Rule of Law*, Clarendon Press, Oxford 1998.

democratico): «quantunque la nostra maestà sia sciolta da ogni legge, non si leva tuttavia essa al di sopra del giudizio della ragione, che è la madre del diritto».¹⁸

Andrea Favaro
Università degli Studi di Padova
andrea.favaro@unipd.it

Andrea Favaro insegna Filosofia del diritto presso la Facoltà di Diritto Canonico dello Studium Generale Marcianum di Venezia, è avvocato e assegnista di ricerca presso l'Università di Padova e Direttore della Rivista “L'Ircocervo. Rivista elettronica italiana di metodologia giuridica, teoria generale del diritto e dottrina dello stato” (www.filosofiadeldiritto.it – www.lircocervo.it). Membro di vari comitati scientifici per Fondazioni, Istituti e Riviste, ha svolto studi e ricerche presso l'Università di Padova, l'Università di Torino, la Pontificia Università Gregoriana, la Pontificia Università della Santa Croce, la Grand State Valley University, l'Université Paris 1 Panthéon – Sorbonne e la Katholieke Universiteit Leuven. Le sue ricerche si muovono negli ambiti della epistemologia giuridica, della teoria generale del diritto e del diritto canonico con particolare attenzione alle questioni teorico-pratiche legate alla crisi della sovranità e della democrazia e ai paradigmi della razionalità e della autonomia.

18 È la preclara affermazione di Federico II di Svevia che si rinviene in uno dei classici della storiografia del XX secolo: E. Kantorowicz, *Federico II Imperatore*, tr. it., Garzanti, Milano 2005, p. 233.