

# Prospettiva Civitas



# Appunti per una democrazia post ideologica

## *Notes for a Post-ideological Democracy*

Maurizio Serio\*

Le trasformazioni delle forme democratiche contemporanee sono probabilmente l'oggetto di ricerca più frequentato oggi dalla letteratura politologica e dalla relativa pubblicistica. Questo studio, inserendo la democrazia in un campo di tensione concettuale tra la cultura politica e l'ideologia, tenta di chiarire i nessi tra queste due dimensioni e il sistema delle credenze che si trova alla base dell'orientamento politico degli individui.

*The transformations of contemporary democratic forms today are probably the most popular academic (and not-academic) topics on political issues. This study, by inserting democracy in a field of conceptual tension between the political culture and the ideology, attempts to clarify the links between these two dimensions, on one side, and the belief system that underlies the political attitudes of individuals.*

**Keywords: teoria democratica, cultura politica, ideologia, populismo.**

In un recente lavoro di taglio transdisciplinare, Dario Antiseri, Enzo Di Nuoscio e Flavio Felice hanno affrontato il tema del rapporto tra democrazia e verità, con particolare enfasi sui suoi presupposti epistemologici, ancor prima che etici<sup>1</sup>. Gli autori sembrano così suggerirci che la democrazia sia anzitutto una forma di conoscenza della realtà politica – e naturalmente una conoscenza imperfetta, parziale e dinamica. Ciò aiuta considerevolmente il ricercatore che voglia misurarsi con tali questioni a demistificare qualunque approccio sacralizzante verso le forme democratiche. La riduzione della democrazia ad etica politica esclusiva del nostro tempo, senza la minima concessione all'autocritica o alla perfettibilità del modello, da un lato fa il gioco degli antidemocratici, perché fornisce loro un idolo ingessato da contestare e da cercare di abbattere; dall'altro, ne rende problematica la sostenibilità per i suoi stessi fautori, perché inevitabilmente la priva di ogni difesa davanti alle prove e alle smentite della Storia. In definitiva, se quella democratica è una teoria non falsificabile, nel senso popperiano del termine, siamo davanti a un mero sistema di credenze ideologiche, più o meno compatto, utile a legittimare un assetto di potere, ma fragilissimo perché so-

\* È professore associato di Storia delle dottrine politiche presso l'Università degli studi Guglielmo Marconi.

stituibile da narrazioni che possono apparire più suadenti e pertinenti alla sensibilità comune. Come, del resto, è accaduto ormai un po' ovunque col populismo, che ha sfidato la democrazia sul piano delle credenze, e ha vinto spesso proprio in virtù della sua stessa impalpabilità e opacità ideologica<sup>2</sup>.

Piuttosto, occorre sforzarsi di inquadrare la democrazia, anche dal punto di vista teorico, come una cultura politica ancora in grado di fornire risposte alle domande del nostro tempo inquieto e contestatore. Pertanto, prima ancora di puntualizzare di quale tipo di democrazia stiamo parlando (rappresentativa o diretta, liberalcostituzionale o sociale, ecc.), occorre immaginarla inserita in un campo di tensione concettuale tra la cultura politica e l'ideologia. E tentare di chiarire i nessi tra queste due dimensioni e il sistema delle credenze che si trova alla base dell'orientamento politico degli individui.

### **Cultura politica, ideologia e teoria politica**

Come sappiamo da studi ormai divenuti classici<sup>3</sup>, la cultura politica è «l'insieme degli atteggiamenti e orientamenti dei membri di una società nei confronti della politica», inclusa la percezione che i soggetti del sistema politico hanno degli altri individui e di se stessi, in quanto attori del processo politico. Più precisamente, la cultura politica

comprende sia gli ideali politici che le norme operative di una comunità politica. [...] è quindi la manifestazione in forma aggregata delle dimensioni psicologiche e soggettive della politica. Una cultura politica è il prodotto sia della storia collettiva di un sistema politico che delle storie di vita dei membri di quel sistema, e quindi è radicata tanto negli eventi pubblici quanto nelle esperienze private<sup>4</sup>.

Dunque è un concetto al tempo stesso:

(i) esterno al meccanismo comunicativo razionale e critico proprio della sfera pubblica già descritto da Habermas<sup>5</sup>, in quanto lo precede (non vi può essere sfera pubblica se non vi è almeno una cultura politica che fornisca opzioni, preferenze, interessi e orientamenti di valore agli individui);

(ii) ma interno alla società civile, perché la cultura politica riguarda la dimensione anche psicologica dei sistemi politici e quindi riguarda gli attori individuali.

Infatti la cultura politica presuppone un'interiorizzazione, una soggettivazione dei fenomeni, proprio perché quel complesso di norme, credenze,

atteggiamenti, simboli<sup>6</sup>, valori<sup>7</sup> e opzioni<sup>8</sup> interpella direttamente l'individuo. Dunque, la cultura politica «è l'insieme di quegli elementi culturali che costituiscono una identità politica e, attraverso di essa, sostengono un'appartenenza politica»<sup>9</sup>, ovvero un insieme di rappresentazioni sociali attraverso cui

ogni gruppo sociale costruisce, allo stesso tempo, se stesso e il suo mondo [...] quel mondo che ci è familiare, quel mondo “nostro” nel quale ci muoviamo dando le cose per scontate [...] in sintesi, è il sapere politico condiviso da un determinato gruppo politico<sup>10</sup>.

Viceversa, per teoria politica si intende una produzione, fatta più o meno a tavolino da uno o più pensatori, e dotata di una propria struttura sistematica e di una propria coerenza; come gli altri prodotti dell'ingegno umano, essa può essere oggetto di interpretazione<sup>11</sup>.

Infine, con il termine ideologia ci riferiamo a una realtà che sta a mezza via tra la cultura politica (intesa appunto come rappresentazione sociale) e la teoria politica. Della cultura politica essa ha il fatto di essere il frutto di una elaborazione continua e diffusa – ma stavolta non dal basso, dalla vita quotidiana, quanto piuttosto dall'alto, perché, analogamente alla teoria politica, possiede la caratteristica di essere il prodotto di una riflessione di studiosi e teorici e di legare insieme i propri elementi interni (cioè le credenze) attraverso relazioni di tipo logico e apparentemente coerente, pur basandosi su una o più false premesse.

Questa coerenza e integrazione degli elementi interni non si ha ad esempio nella cultura politica, che può ricomprendere idee e valori molto diversi fra loro, elementi contraddittori e conflittuali, e tradizioni sociali e politiche differenti. Tra queste, l'ideologia, appunto, che è una riduzione razionalista di questi elementi plurali, però presentata come una verità integrata e coerente. Ancora, a seconda del grado di diffusione e incidenza su una cultura politica, l'ideologia può distorcere la sfera pubblica. Infatti

la sfera pubblica non è solo “spontaneità”: è esposta all'influenza di attori e soggetti rilevanti, che agiscono per orientarla e anche “distorcere” le sue forme di espressione: i mass media, innanzitutto; i gruppi di interesse, ma anche i partiti<sup>12</sup>.

Secondo Lucian W. Pye, il concetto di cultura politica rimane più utile di quello di ideologia per interpretare quegli atteggiamenti che provengono dal basso, cioè dalla comunità politica, mentre il concetto di ideologia non

aiuterebbe a distinguere fra “sistemi di credenza delle masse” e “sistemi di credenza delle élite” che cercano di condizionare le masse stesse<sup>13</sup>.

È stato il sociologo della politica Michael Rush a recuperare l'utilità del concetto di ideologia in ordine alla spiegazione scientifica su come si formano i valori nella società. Egli definisce i valori come le credenze di base, ovvero come la gamma dei punti di vista dell'individuo su argomenti come la libertà, il libero mercato, ecc. Tali credenze di base spesso maturano in noi su una base pre-scientifica, cioè senza un solido convincimento razionale di fondo. Tali credenze non sono idee scientificamente argomentabili o confutabili, perché appunto si sottraggono al giudizio della ragione attecchendo in noi attraverso una presa emotiva. Non è tanto una questione di irrazionalità, di “forze bestiali” che si impongono su di noi. Piuttosto, si tratta di «un sistema di credenze pre-scientifiche vissute come la realtà stessa. Donde la definizione di José Ortega y Gasset dell'uomo come “animale ideologico”»<sup>14</sup>. Ma che differenza c'è tra le credenze e le idee?

Per rispondere, dobbiamo anzitutto ricordare che al punto di vista storico, l'ideologia nasce col positivismo ottocentesco, come risposta al problema di sostituire le credenze religiose, i miti e le tradizioni con un sistema di idee fondate sulla ragione e il progresso della scienza. Agli albori del XIX secolo, è stato il filosofo francese Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy a coniare questo termine, ideologia, per riferirsi alla “conoscenza delle idee” (*idea e logia*, dal greco), meglio, alla “scienza che ha per oggetto le idee”<sup>15</sup>. E che dunque avversa le credenze.

Ma ben presto questa visione viene ribaltata. Infatti Karl Marx e Friedrich Engels, ne *L'ideologia tedesca* (opera postuma apparsa solo nel 1927), accusano l'ideologia di essere a sua volta una menzogna, perché frutto della società borghese e perché funzionale a sostenere il sistema di produzione capitalista del tempo. Per i marxisti l'ideologia è l'insieme delle idee prevalenti della classe dominante, la loro “falsa coscienza”, cui occorre contrapporre la coscienza di classe del proletariato. Nella prospettiva di Marx,

la classe che detiene il monopolio della produzione materiale detiene, *eo ipso*, il monopolio della produzione spirituale. Talché le idee della classe dominante sono, necessariamente e in ogni epoca, le idee dominanti. Infatti, la classe che dispone dei mezzi di produzione materiale dispone con ciò, in pari tempo, dei mezzi della produzione intellettuale [...] la produzione ideologica svolge una funzione di primaria importanza: legittima il dominio di classe dei detentori dei mezzi di produzione presentandolo come l'espressione di interessi generali<sup>16</sup>.

Ma lo stesso marxismo non s'avvede d'essere esso stesso un'ideologia, seppur di segno opposto rispetto a quella borghese. Il punto è che in definitiva «il marxismo presume di avere una verità con cui smascherare l'ideologia altrui»<sup>17</sup>. Ma questa verità è una menzogna essa stessa, anche perché si basa a sua volta su credenze. Nella magistrale lezione di Max Weber, qualsiasi potere riposa su una credenza di legittimità e dunque non esiste un potere politico terreno che possa basarsi su una verità metafisica e trascendente<sup>18</sup>.

Anche Vilfredo Pareto, nel suo *Trattato di sociologia generale* (1916), attribuisce all'ideologia una accezione negativa, considerandola come una falsa conoscenza della realtà. Riassumendo a questo proposito la riflessione di Mario Stoppino<sup>19</sup>, Fabio De Nardis ricorda che «il concetto di *falsità* può essere inteso in tre modi:

i) come *falsa rappresentazione*: una credenza ideologica è falsa perché non corrisponde ai fatti;

ii) come *falsa presentazione*: una credenza ideologica è falsa perché è presentata in modo tale che un giudizio di valore sia travestito da asserzione di fatto;

iii) come *falsa motivazione*: un'ideologia è falsa nella misura in cui, giustificando le asimmetrie di potere, offre motivazioni al comando e, specularmente, all'obbedienza»<sup>20</sup> – che è la concezione propria di Marx.

A differenza di Marx, però, nota sempre De Nardis, Pareto non riconduce l'ideologia alla struttura dei rapporti di dominio e ad una forma determinata di società, quella borghese (l'ideologia è per lui riscontrabile in tutti i partiti e in tutte le classi sociali), ma la riferisce direttamente alla coscienza individuale<sup>21</sup>. L'ideologia è un prodotto della psiche individuale, che si autoinganna: per questo Pareto più che di ideologia preferisce parlare di derivazione (o rivestimento) cioè di una tendenza a conferire apparenze logiche ad azioni non logiche. La derivazione è, per Pareto, un insieme di discorsi e di azioni utilizzate dagli uomini per dissimulare, mutare e spiegare i caratteri che presentano certe loro azioni, con la pretesa di conferire loro un senso oggettivo e incontestabile. Non sono le ideologie a generare le azioni, ma sono le azioni che impongono artifici logici per spiegarle.

Come osserva a questo proposito Paolo Terenzi,

l'uomo [...] agisce in molti casi mosso da forze extrarazionali, come fa l'animale, ma a differenza dell'animale sente il desiderio di ragionare e di coprire il suo modo di fare: «le derivazioni comprendono ragionamenti logici, sofismi, manifestazioni di sentimento adoperate per derivare; esse sono manifestazioni del bisogno di ragionare che prova l'uomo»<sup>22</sup>.

La derivazione comprende, pertanto, dei ragionamenti logici e dei sofismi, che:

(i) hanno forma di pseudo-teorie (“pseudo” perché poggianti sulla pretesa di oggettivare ciò che non è oggettivo);

(ii) sono enunciati in formule brevi di pochi termini, degli slogan, badando solo allo scopo e trascurando ogni precisazione accessoria;

(iii) derivano e fanno appello a sentimenti che possono rappresentarla e giustificarla.

È, questo, un elemento molto importante perché, come scrive Gustav Le Bon, il più celebre studioso della psicologia delle folle, «le lotte fra le idee non sono in realtà che lotte fra sentimenti: i popoli che sembrano combattere per delle idee, lottano per i sentimenti che da queste idee derivano».

Gli fa eco ancora Pareto, quando osserva il modo in cui gli uomini scelgano sempre le loro derivazioni non attraverso un calcolo razionale, ma preferendo sempre quelle che meglio si adattano ai propri sentimenti; una derivazione è accolta non tanto perché persuade la gente sul piano logico razionale, quanto perché esprime, in modo chiaro, concetti che questa gente ha già in modo confuso. Una volta accolta, questa derivazione accresce forza e vigore ai sentimenti che per tal modo trovano la via di esprimersi. Sicché Pareto non sbaglia quando afferma che coloro che pensano di modificare la realtà dimostrando la falsità di una derivazione si illudono nel credere che le loro disquisizioni possono giungere fino alla massa, la quale, fra l'altro, non potrebbe intenderle e perciò non fa alcun conto di tesi che non si presentano come articoli di fede e non poggiano su certi sentimenti (quanto questo sia tragicamente attuale lo possiamo osservare nei modi e nei toni della comunicazione politica dei nostri giorni quando, nel discorso politico, alcune parole divengono dei veri e propri simboli magici, funzionali alla propaganda, ma dietro i quali non c'è alcun concetto reale, pur mantenendo sempre una apparenza di obiettività).

Nondimeno, è necessario stigmatizzare la posizione errata di chi ritiene che le ideologie rappresentino sempre i fini di chi se ne serve. Dice il sociologo Carlo Mongardini che «occorre ridimensionare questa semplicistica rappresentazione dell'ideologia come di uno strumento in mano alla classe dominante, che se ne serve per far muovere le masse a suo piacimento». Piuttosto,

la classe dominante rimane sempre più o meno condizionata dagli strumenti che essa non ha creato ma che ha recepito da un certo ambiente storico e che, per di più, formano il suo stesso tessuto connettivo, almeno

per una certa parte della propria esistenza. Guardare all'ideologia esclusivamente come strumento di inganno è un'idea primitiva, simile alla credenza nei poteri soprannaturali delle streghe.

Del resto, egli continua,

la classe dominante non crea mai l'ideologia che adotta. Essa si limita piuttosto a far uso dei sentimenti delle teorie esistenti e fallisce qualora abbia la pretesa di crearne dei nuovi, proprio perché ne sarebbe incapace. Piuttosto che l'opera della classe dominante e l'espressione dei suoi interessi, le ideologie devono quindi essere *interpretate come una media o una risultante* di tutto il contesto sociale di cui un gruppo si fa interprete e portatore<sup>23</sup>.

L'ideologia, insomma, ha una funzione di autogiustificazione, diremmo di falsa coscienza:

- (i) sia dal lato dei governanti, legittimandone il diritto al comando;
- (ii) sia dal lato dei governati, giustificandone il dovere di obbedienza.

## Il sistema delle credenze

Dunque, continuando a rovesciare il significato originario di "ideologia", abbiamo visto come essa non si basi su idee ma su credenze. E, se le credenze non sono idee, come dice Sartori,

le ideologie *non sono più idee* – idee sottoposte alla giurisdizione della logica e al vaglio della verificabilità – ma, piuttosto, "idee convertite in leve sociali", idee convertite in ideali attesi all'azione. Potremmo anche dire così: in sede ideologica le idee non sono trattate logicamente (a fini conoscitivi) ma sono invece trattate *persuasivamente* (a fini prasseologici). Ma se le ideologie sono ex-idee, idee-non-più-idee, e cioè "idee che non sono più pensate", allora il collegamento che viene in evidenza è quello tra ideologia e credenza<sup>24</sup>.

Per giunta, analizzare così l'ideologia come una credenza (e non come un'idea) ci consente tra l'altro di non perdere per strada, nel nostro ragionamento, l'aspetto microsociologico, la prospettiva individuale di partenza nell'indagine dei fenomeni sociali che spesso viene sacrificata all'analisi costruttivista ricorrente di questi fenomeni.

Continua Sartori:

Mentre "il sistema di credenze-miscredenze di una persona è in effetti un sistema politico-religioso-filosofico-scientifico, eccetera", e cioè una strut-



tura totale e diffusa, l'ideologia denota soltanto la *parte politica* del sistema di credenze, che qui basterà definire come il sistema di orientamento simbolico che si trova in ciascun individuo. [...] L'ideologia definisce una struttura specifica, un particolare stato o modo di essere, dei sistemi di credenza politica. Dal che consegue che non tutti i sistemi politici di credenza sono ideologici<sup>25</sup>.

E ancora:

una credenza non è né una opinione né una idea. Le opinioni sono dette tali perché investono un livello epidermico e volubile di discorso. [...] Quanto alle idee, per essere davvero tali le dobbiamo pensare, il che equivale a dire che le idee appartengono al discorso ragionante e al livello della autoconsapevolezza. Per contro, le credenze sono credute, sono idee date per certe, date per scontate, e quindi largamente esonerate da ispezione e revisione [...]. Il che non toglie che questi elementi sono “legati assieme da una qualche forma di vincolo e di interdipendenza funzionale”<sup>26</sup>.

Dunque, le credenze si aggregano in sistemi, anche se non in sistemi caratterizzati da congruenza logica, da organizzazione razionale. Ne deriva che l'ideologia «è un *sistema* di credenze imperniato su i) elementi fissi caratterizzati da ii) alta intensità emotiva e iii) struttura cognitiva chiusa»<sup>27</sup>.

In quanto sistema di credenze, l'ideologia ci restituisce una visione del mondo, anzi, la nostra visione del mondo preferita, cioè del modo in cui vorremmo che il mondo fosse o diventasse. Come dice uno dei più importanti studiosi contemporanei delle ideologie, Michael Freeden, esse sono «sistemi ideali che ci permettono di scegliere di diventare quello che vogliamo diventare»<sup>28</sup>. L'ideologia, infatti, da un lato ci fornisce uno strumento di identità, permettendoci di collocarci all'interno della società (su basi di consenso o di contestazione del sistema), e dall'altro costituisce una

*mappa cognitiva*, premessa all'azione sociale [...]. Si tratta in altre parole di uno schema percettivo che viene utilizzato non solo per giustificare una determinata situazione sociale e politica [*funzione conservatrice o legittimante dell'ideologia*], ma anche per reagire a, o stimolare iniziative di cambiamento di una determinata situazione sociale e politica [*funzione trasformatrice o mobilitante dell'ideologia*]<sup>29</sup>.

«In breve – dice Rush – l'ideologia è uno strumento attraverso cui gli individui possono adattarsi al mondo e trovare in esso un posto adatto per se stessi, o, in alternativa per cambiarlo»<sup>30</sup>.

Infine, nella seconda metà del secolo scorso, Herbert McClosky ha cercato di riassumere tutto questo in una definizione: le ideologie sono

sistemi di credenze espliciti, integrati e coerenti, che giustificano l'esercizio del potere, spiegano e giudicano gli eventi storici, identificano ciò che è bene e ciò che è male in politica, definiscono i rapporti tra la politica e gli altri campi di attività e forniscono una guida per l'azione<sup>31</sup>.

## Democrazia e ideologia

A guardar bene, questa definizione potrebbe calzare senza troppa difficoltà a diverse concezioni della democrazia operanti nel nostro tempo, nella loro pretesa di infallibilità dogmatica e di occupazione esclusiva dello spazio politico. Eppure, oggi, la democrazia è qualcosa che ci scivola per le mani (come dimostrano i rigurgiti autoritari in tante parti del mondo, anche nei regimi democratici più consolidati) sicché è diventata quasi indecifrabile, se si ricorre alle vecchie lenti interpretative che ci trasciniamo dal Novecento, tra le quali naturalmente l'ideologia occupa un posto di supremazia.

Tuttavia, una prospettiva recente mira ad allentare questo abbraccio mortale tra democrazia e ideologia, guardando a quella democratica come ad una conoscenza fallibile e avanzando una concezione di democrazia che oserei chiamare post ideologica, perché la restituisce al suo campo semantico originario collegandola al diritto che un popolo ha di autogovernarsi e ai doveri o responsabilità che da ciò conseguono. Ragionando infatti su questi nessi, Rocco Pezzimenti ha argomentato che vera democrazia non vi può essere senza il combinato disposto di volontà politica e di forza morale, che non vi è potere realmente sovrano senza responsabilità verso il bene comune, e che la convivenza civile fra le parti impegnate in competizione politica (cioè in una lotta per assegnare la priorità ad alcuni valori in una società rispetto ad altri) richiede un ordine dinamico di adattamento delle istituzioni che «favoriscano il reciproco rispetto delle parti in competizione e delle norme che regolano la competizione stessa»<sup>32</sup>.

È questo un modello senz'altro normativo più che descrittivo, che tuttavia ha le sue basi nello studio attento dell'evoluzione delle forme del potere nella Storia e della stessa evoluzione delle idee *sul* potere. Si badi bene però: tale evoluzione non va intesa come costante e progressivo miglioramento o comprensione della realtà politica, quanto come costante accumulo e sedimentazione lungo i secoli di dati, esperienze, prove, successi parziali e

fallimenti clamorosi nell'autocomprensione dell'essere umano come animale politico.

Nel tentativo di mostrare la fallacia interpretativa di approcci che vorrebbero contrapporre drasticamente il sistema delle libertà degli antichi a quello dei moderni<sup>33</sup>, Pezzimenti, tra l'altro, scava a fondo intorno a una giuntura critica importante e spesso sottovalutata: quella del *limite*. Limite qui non significa mancanza o insufficienza, ma completamento. In altre parole, la democrazia si completa e si perfeziona nei suoi stessi limiti costituzionali, e non ne è affatto sminuita o mortificata, come vorrebbero tanti supporters della democrazia assoluta – cioè di quella “eresia della politica” che Jacob Talmon ci ha insegnato risiedere nello spirito giacobino e nelle sue successive epifanie<sup>34</sup>. Il limite, segnato da norme giuridiche fondamentali o da consuetudini morali o sociali, è infatti il segno più sicuro del fatto che siamo davanti a un costrutto di natura umana, essendo il carattere antropologico per antonomasia, e l'evidenza più chiara che possiamo osservare in natura. Questo aiuta a demistificare qualunque monumento politico, a desacralizzare qualsiasi pretesa di un potere assoluto, e dunque a preservarci dalla corruzione – come insegna Lord Acton. In una parola, aiuta – come la proverbiale mela – a “togliere di torno” l'ideologia. A ben guardare, ciò è ironico: una mela ci ha arrecato il limite del peccato originale, ma la stessa mela ci rende coscienti dei nostri limiti, di quel che possiamo e non possiamo fare, di quel che possiamo chiedere e di ciò che non possiamo pretendere dalla politica.

Anzitutto, non possiamo pretendere verità. Non perché la verità non possa esistere su questa terra o perché la politica sia in sé falsa o, meglio, costituisca un mero dispositivo di falsificazione ai fini della legittimazione del potere, come si è iniziato a pensare in maniera intensa qualche decennio fa da parte di alcune correnti intellettuali francesi che hanno poi trovato accoglienza in tanta parte dell'accademia. Ma perché la politica non crea verità, piuttosto la riceve dalla Storia, la sbircia attraverso gli eventi e non sempre in una luce chiara e distinta. Mi spiego meglio, fuor di metafora: la politica, come forma di organizzazione del potere entro una determinata contingenza spazio-temporale, produce codici, linguaggi e dà luogo a fenomeni costantemente in movimento. Non a caso, un sociologo americano, John Markoff, ha definito la democrazia a *moving target*, un bersaglio in movimento. Egli spiega che raggiungere il consenso su una definizione di “democrazia” si è dimostrato elusivo; che le istituzioni considerate essenziali per la democrazia sono cambiate radicalmente da quando la parola “democratico” ha cominciato a essere ampiamente utilizzata a cavallo tra XVIII e XIX secolo, come abbiamo visto; che le idee democratiche

e la pratica democratica generano conflitti che trasformano le istituzioni piuttosto che semplicemente riprodurle costanti a se stesse. Inoltre, il carattere trasformativo della democrazia si basa su alcuni attributi chiave: è un concetto interpretato da attori politici (governanti e cittadini) ma anche da studiosi; può suscitare sentimenti forti, di appartenenza o di ripulsa; unisce idee non sempre compatibili; dà potere al dissenso; comporta una miscela dinamica di inclusione ed esclusione. Inoltre, le storie democratiche degli Stati nazionali si sono intrecciate con i loro tentativi di dominio globale, come insegna la composita vicenda delle potenze coloniali, dalle antiche alle più recenti.

A fronte di ciò, continuava Markoff, due processi si combinano per generare molto dinamismo sociale. Primo, le entusiasmanti rivendicazioni di inclusione della democrazia sono state contraddette da una complessa struttura di esclusioni, come le discriminazioni nei diritti di piena partecipazione tra i cittadini, quelle nei diritti tra cittadini e non cittadini, e quelle nelle risorse tra cittadini pur uguali davanti alla legge. In secondo luogo, la pratica democratica è stata terreno fertile per lo sviluppo dei movimenti sociali. Nel suo insieme, la democrazia è un invito per i movimenti e per attori sociopolitici che operano dal basso (ma anche dall'alto), dall'esterno (come anche dall'interno) del sistema, a cercare di spostare i confini dell'inclusione e dell'esclusione, e così facendo a espandere o restringere la democrazia stessa<sup>35</sup>.

Se dunque l'inclusione è la nuova frontiera della democrazia post ideologica, può tornare senz'altro utile quello studio di Antiseri, Di Nuo scio e Felice che abbiamo citato in apertura, ove gli autori argomentano convintamente come questa partita per garantire inclusione si giochi sul piano della qualità delle istituzioni a presidio del processo democratico, ma anche su quello della quantità di meccanismi di bilanciamento, pesi e contrappesi, che ogni costituzione d'impianto liberaldemocratico può fornire per articolare le domande popolari e comporle con gli *output* provenienti dai diversi centri decisionali. In fondo, proprio qui sta il punto, in polemica contro ogni populismo: smascherare la pretesa di un popolo indifferenziato che supporti l'azione di un dato partito o di un determinato governo e la correlativa presunzione di questi ultimi di poter interpretare, in via "autentica", la voce del popolo sotto il manto di una democrazia più "vera" e immediata.

In questa visione della realtà, alla differenziazione progressiva delle società avanzate occorre rispondere con assetti politici adeguati, in cui cioè la logica monistica *top-down* di un comando calato dall'alto per unificare e controllare il corpo sociale venga sostituita da un esercizio poliarchico

delle prerogative di governo. Dividere cioè non per controllare meglio, come voleva un adagio della *Realpolitik* dai tempi degli antichi Romani, ma per meglio servire la complessità intrinseca della vita umana, cioè della persona e dei mondi vitali in cui essa è inserita. Non si tratta dell'argomento abusato della decostruzione dell'individuo come attore razionale e unitario, sul quale al massimo si può imbastire una filosofia della governamentalità che, a seconda dell'ispirazione politica, conceda o neghi legittimazione alla pretesa di sovranità dello Stato sui propri cittadini. Piuttosto, questo approccio post ideologico riconosce nel personalismo cristiano (e in quello che esso mutua dalla filosofia greca) ciò che valorizza al pieno la "vita politica": la trama di relazioni (interessi, valori, stili di vita) in cui ciascuno di noi è inevitabilmente intricato per il fatto stesso di appartenere a una famiglia, a un popolo, a una tradizione culturale.

Quindi, alla decostruzione dell'individuo conseguente alla socialità liquida dei social network (in cui si è darwinianamente o *followers*, seguaci, o *influencers*, cioè, di fatto, "predatori") e sulla quale oggi è imperniata non solo la comunicazione ma la stessa prassi politica, questa prospettiva oppone la decostruzione del populismo e delle sue debolissime premesse epistemologiche. Prima fra tutte, la concezione – ricordata da Flavio Felice, sulla scia di Alexis de Tocqueville e del suo autorevole interprete Nicola Matteucci – della democrazia come "valore" metastorico anziché come "fatto" tutt'altro che irreversibile, "sempre cangiante e in trasformazione", sempre a prova di confutazione. Da questo equivoco, intenzionale perché radicato e derivato dalla visione rousseuiana, nasce anche una cultura del dogma democratico arroccata su *fake news* e complottismo, in cui i colpevoli delle crisi sono sempre "gli altri". Contro tale meccanismo di ignoranza e chiusura, occorrerebbe approfondire i fondamenti di quella società aperta descritta da Karl Popper, ove l'incentivazione della capacità critica e dell'autonomia di giudizio individuali sono al tempo stesso il punto di partenza e uno degli esiti più felici della stabilizzazione delle forme democratiche.

Su queste basi è certamente possibile iniziare a teorizzare una cultura politica della democrazia affatto differente da quella oggi contestata a vario livello nel discorso pubblico. In altri termini, si tratta di portare a compimento il passaggio storico da un modello di democrazia che giustifica semplicemente il potere, a uno che spieghi e renda intellegibili le procedure decisionali di allocazione dei valori nella società. Non si tratta di mera "trasparenza" – un atto che rimette comunque in capo alle autorità politiche e ai loro corifei (intellettuali, comunicatori e fiancheggiatori a vario titolo, tra cui spesso esponenti religiosi o della società civile) l'iniziativa di inclusione

progressiva della cittadinanza in una cornice di rinnovata “sovranità popolare”. Questo meccanismo, in fondo paternalistico, è destinato a soccombere nella sua stessa autoreferenzialità. Includere significa infatti “aprire”, non cooptare – magari per silenziare. Come ha notato Alessandro Campi,

in anni recenti è invalsa l’idea secondo la quale per garantire un’ordinata convivenza civile e politica occorre neutralizzare i conflitti – sociali, economici, ideologici –, se non addirittura cercare di espungerli dalla sfera pubblica e dalla dimensione politica. Si tratta di una visione irenistica e sostanzialmente impolitica della democrazia, che non tiene conto del fatto che ciò che si è sempre chiesto a quest’ultima, come forma di governo e come modello di organizzazione del consenso, è piuttosto di comporre politicamente i conflitti, mediando tra le diverse istanze e volontà in campo, non di rimuoverli o di negarli alla stregua di un fattore disgregante. La democrazia andrebbe considerata come il governo politico dei conflitti, laddove questi ultimi [...] rappresentano un fattore di dinamismo sociale e di vitalità<sup>36</sup>.

Gli stessi valori, cui ci si appella quotidianamente nella retorica irenista qui denunciata, svolgono nella teoria democratica un ruolo tutt’altro che pacificante (o narcotizzante). Di contro alla posizione conservativa di Émile Durkheim e Talcott Parsons, secondo cui il sistema di valori condivisi è fattore propulsivo della società, perché integrandola – ossia generando al suo interno legittimazione e consenso – le procurano gli orientamenti e gli obiettivi dell’azione sociale e individuale attraverso svariati dispositivi di socializzazione, per Max Weber, viceversa, i valori sono più realisticamente elementi conflittuali dell’agire e sono distribuiti in modo eterogeneo nei diversi raggruppamenti sociali<sup>37</sup>. Negare questo pluralismo in nome di una pretesa unità che miri a omogenizzare le svariate aspettative e gli interessi naturalmente diffusi tra le varie componenti societarie entro il “vertice sintetico”<sup>38</sup> espresso da qualsivoglia regime politico, significa

stravolgere la sintassi della democrazia, se la nuova enfasi su valori e culture a fondamento della politica ha come conseguenza che il godimento dei diritti dei singoli dipende dal loro adempimento di doveri verso una comunità preesistente. Una politica che si fondi su valori creduti “veri”, ossia su un collante della società preteso naturale, tende a rifiutare la critica e il pluralismo delle opinioni come “relativismo etico” o “nichilismo”, e a divenire una democrazia affermativa, dell’appartenenza, orientata all’esclusione, o almeno alla limitazione dei diritti di libertà di coloro che sono estranei alle presunte “radici” della politica<sup>39</sup>.

In definitiva, allora, democrazia post ideologica significa cultura politica aperta e inclusiva, in una parola (che potrà non piacere a qualcuno): liberale. Che poi questo implichi un rinnovamento interno alla stessa forma liberal-democratica classica per far fronte alle nuove sfide della contingenza presente, in cui l'interpretazione data dal costituzionalismo alla triade popolo/territorio/governo è a volte giudicata come insufficiente<sup>40</sup> e poco *responsive* rispetto alle questioni più politicamente salienti, a livello domestico come sovranazionale<sup>41</sup>, non mi sembra modifichi punto né gli obiettivi né le strategie di fondo di un progetto più ampio di quello confinato da Foucault nei limiti polemici benché suggestivi della "governamentalità"<sup>42</sup>. La pretesa liberale di comporre dinamicamente entro – e non al di fuori – delle istituzioni democratiche e rappresentative il conflitto valoriale di cui abbiamo detto, si risolve in una garanzia di equità e di protezione dai disastri della "politica assoluta", che «mira alla totale trasformazione della società attraverso una prassi rivoluzionaria al fine di realizzare una società pacificata, nella quale – essendoci armonia – scompare la politica»<sup>43</sup>. La Storia, anche recente, sembra non offrire altre scorciatoie, pena il ritorno di (im)posizioni autoritarie che fino a ieri erano coralmemente stigmatizzate anche dalla maggioranza dell'opinione pubblica. Non appena, infatti, ci allontaniamo dalle procedure democratiche, ammoniva un trentennio fa Francis Fukuyama,

apriamo la porta ad infiniti abusi del principio democratico. Nel nostro secolo i maggiori nemici della democrazia hanno attaccato la democrazia "formale" in nome della democrazia "sostanziale". [...] È invece la democrazia formale a costituire la vera salvaguardia istituzionale contro la dittatura, ed è molto più probabile che alla fine essa produca anche una democrazia "sostanziale"<sup>44</sup>.

Certo, al giorno d'oggi la stessa difesa razionale di queste posizioni non appare un compito semplice, sebbene non manchino gli strumenti teorici per poterla condurre, come si è qui cercato brevemente di argomentare. Ad ogni modo, data la pervasività dei fenomeni ideologici nella cultura pubblica del nostro tempo, concordiamo ancora una volta con Terenzi quando osserva con la giusta dose di disincanto che

la lotta contro le false razionalizzazioni non avrà mai termine. La tendenza dell'uomo a cadere in una falsa coscienza rispetto alla società, è [...] un dato permanente della cultura e della storia: l'ideologia è un rischio permanente in quanto ha un'origine individuale che promana dalla natura umana<sup>45</sup>.

- <sup>1</sup> D. ANTISERI, E. DI NUOSCIO, F. FELICE, *Democrazia avvelenata*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018.
- <sup>2</sup> Sul punto mi permetto di rinviare a M. SERIO, *Le basi sociali del sovranismo populista*, in N. ANTONETTI (a cura di), *Discorsi sul "popolo"*. *Popolarismo e populismo*, Editoriale Scientifica, Napoli 2020, pp. 138-140.
- <sup>3</sup> Cfr. G. ALMOND, S. VERBA, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton University Press, Princeton 1963.
- <sup>4</sup> L.W. PYE, *Political Culture*, in D.L. SILLS (a cura di), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, MacMillan, New York 1968, p. 218.
- <sup>5</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 1984; ID., *Fatti e norme*, Guerini e Associati, Milano 1996.
- <sup>6</sup> Con simboli intendiamo «tutti quei fenomeni che coinvolgono gli aspetti più emotivi della politica (inni, bandiere, riti, ecc.)», F. DE NARDIS, *Sociologia politica. Per comprendere i fenomeni politici contemporanei*, McGraw-Hill, Milano 2013, p. 553.
- <sup>7</sup> Con valori ci riferiamo a «gli aspetti più riflessivi e di orientamento all'azione», *ibidem*.
- <sup>8</sup> Definiamo opzioni «le prassi politiche e le scelte più immediatamente operative», *ibidem*.
- <sup>9</sup> A. SANTAMBROGIO, *Identità e culture politiche*, in A. COSTABILE, P. FANTOZZI, P. TURI, *Manuale di sociologia politica*, Carocci, Roma 2015<sup>4</sup>, p. 241.
- <sup>10</sup> *Ivi*, p. 256.
- <sup>11</sup> Cfr. A. SANTAMBROGIO, *Sul concetto di cultura politica: una prospettiva sociologica*, in F. CRESPI, A. SANTAMBROGIO (a cura di), *La cultura politica nell'Italia che cambia*, Carocci, Roma 2001, p. 66.
- <sup>12</sup> L. FLORIDIA, *La democrazia deliberativa: teorie, processi e sistemi*, Carocci, Roma 2012, n. 24, p. 40.
- <sup>13</sup> Cfr. L.W. PYE, S. VERBA, *Political Culture and Political Development*, Princeton University Press, Princeton 1965.
- <sup>14</sup> L. PELLICANI, voce "Ideologia", in AA.VV., *Dizionario del liberalismo italiano. Tomo I*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, p. 531.
- <sup>15</sup> Cfr. A.L.C. DESTUTT DE TRACY, *Éléments d'idéologie*, 4 voll., Chez Courcier, Imprimeur - Libraire pour le Mathématiques, Paris 1801-1815.
- <sup>16</sup> L. PELLICANI, *op. cit.*, p. 528.
- <sup>17</sup> A. SANTAMBROGIO, *Identità e culture politiche*, in A. COSTABILE, P. FANTOZZI, P. TURI, *op. cit.*, p. 243.
- <sup>18</sup> M. WEBER, *Economia e società*, vol. 1, Edizioni di Comunità, Milano 1961, pp. 208-209.
- <sup>19</sup> Cfr. M. STOPPINO, *Le forme del potere*, Guida, Napoli 1974; ID., voce "Ideologia", in N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO (a cura di), *Il dizionario di politica*, UTET, Torino 2004, pp. 435-446.
- <sup>20</sup> F. DE NARDIS, *op. cit.*, p. 550.
- <sup>21</sup> *Ibidem*.
- <sup>22</sup> V. PARETO, *Trattato di sociologia generale*, Edizioni di Comunità, Milano 1964, par. 1401, cit. in P. TERENCEZI, *Ideologie. Uno studio su cultura, razionalità e politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, p. 31.
- <sup>23</sup> C. MONGARDINI, *Ideologia e società*, Bulzoni, Roma 1996, pp. 378-379.
- <sup>24</sup> G. SARTORI, *Ideologia*, in ID., *Elementi di teoria politica*, il Mulino, Bologna 1995<sup>3</sup>, p. 113.
- <sup>25</sup> *Ivi*, p. 114.
- <sup>26</sup> *Ivi*, pp. 115-116.
- <sup>27</sup> *Ivi*, p. 124.
- <sup>28</sup> M. FREEDEN, *Ideologie e teoria politica*, il Mulino, Bologna 2000, p. 653.
- <sup>29</sup> L. CECCARINI, I. DIAMANTI, *Tra politica e società. Fondamenti, trasformazioni e prospettive*, il Mulino, Bologna 2018, pp. 228-229.
- <sup>30</sup> M. RUSH, *Politica e società. Introduzione alla sociologia politica*, il Mulino, Bologna 2007, p. 213.
- <sup>31</sup> H. MCCLOSKEY, *Consensus and Ideology in American Politics*, in «American Political Science Review», LVIII, 1964, p. 362, cit. in M. STOPPINO, voce "Ideologia", in N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO (a cura di), *op. cit.*, p. 437.
- <sup>32</sup> R. PEZZIMENTI, *Le ancore della democrazia. Nuova divisione dei poteri, rappresentanza, senso del limite*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020, p. 40.
- <sup>33</sup> Contro una visione dicotomica tra la democrazia degli antichi e quella dei moderni cfr. anche G. DUSO (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004, pp. 15-18.
- <sup>34</sup> Cfr. J.L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna 1967.
- <sup>35</sup> J. MARKOFF, *A Moving Target: Democracy*, in «European Journal of Sociology», LII, n. 2, 2011, pp. 239-276.
- <sup>36</sup> A. CAMPI, *La democrazia nello specchio del populismo*, in «Rivista di Politica», x, n. 2, 2019, pp. 142-143.



<sup>37</sup> Cfr. M. TEBALDI, *Scienza politica e qualità delle democrazie. Epistemologia, teoria e ricerca*, in «Quaderni di Scienza politica», xx, n. 2, 2013, p. 179.

<sup>38</sup> Cfr. F. FELICE, *I limiti del popolo. Democrazia e autorità politica nel pensiero di Luigi Sturzo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020, p. 369.

<sup>39</sup> C. GALLI, *Democrazia: grandezza, miserie, prospettive*, in «il Mulino», LVII, n. 3, 2008, p. 495.

<sup>40</sup> Cfr. A. LUCARELLI, *Populismi e rappresentanza democratica*, Editoriale Scientifica, Napoli 2020.

<sup>41</sup> Cfr. V.A. SCHMIDT, *Politicization in the EU: between national politics and EU political dynamics*, in «Journal of European Public Policy», XXVI, n. 7, 2019, pp. 1018-1036.

<sup>42</sup> Cfr. M. FOUCAULT, *La Governamentalità*, in ID., *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei*

*corpi e l'elemento sfuggente*, Mimesis, Milano 1994, pp. 43-67; ID., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005; ID., *Nascita della Biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005.

<sup>43</sup> N. MATTEUCCI, voce "Politica", in *Enciclopedia delle scienze sociali*, vol. VI, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1996. Ed. on line: [www.treccani.it](http://www.treccani.it); A. PIZZORNO, *Le radici della politica assoluta e altri saggi*, Feltrinelli, Milano 1993.

<sup>44</sup> F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992, p. 64.

<sup>45</sup> P. TERENCE, *op. cit.*, p. 33.



Manifattura di Castelli d'Abruzzo, *Uccisione dell'orso* - sec. XVIII - 1740-1760 - maiolica dipinta a smalto, cm 20,50 x 27,50 - collocazione: Teramo-Palazzo Melatino piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas