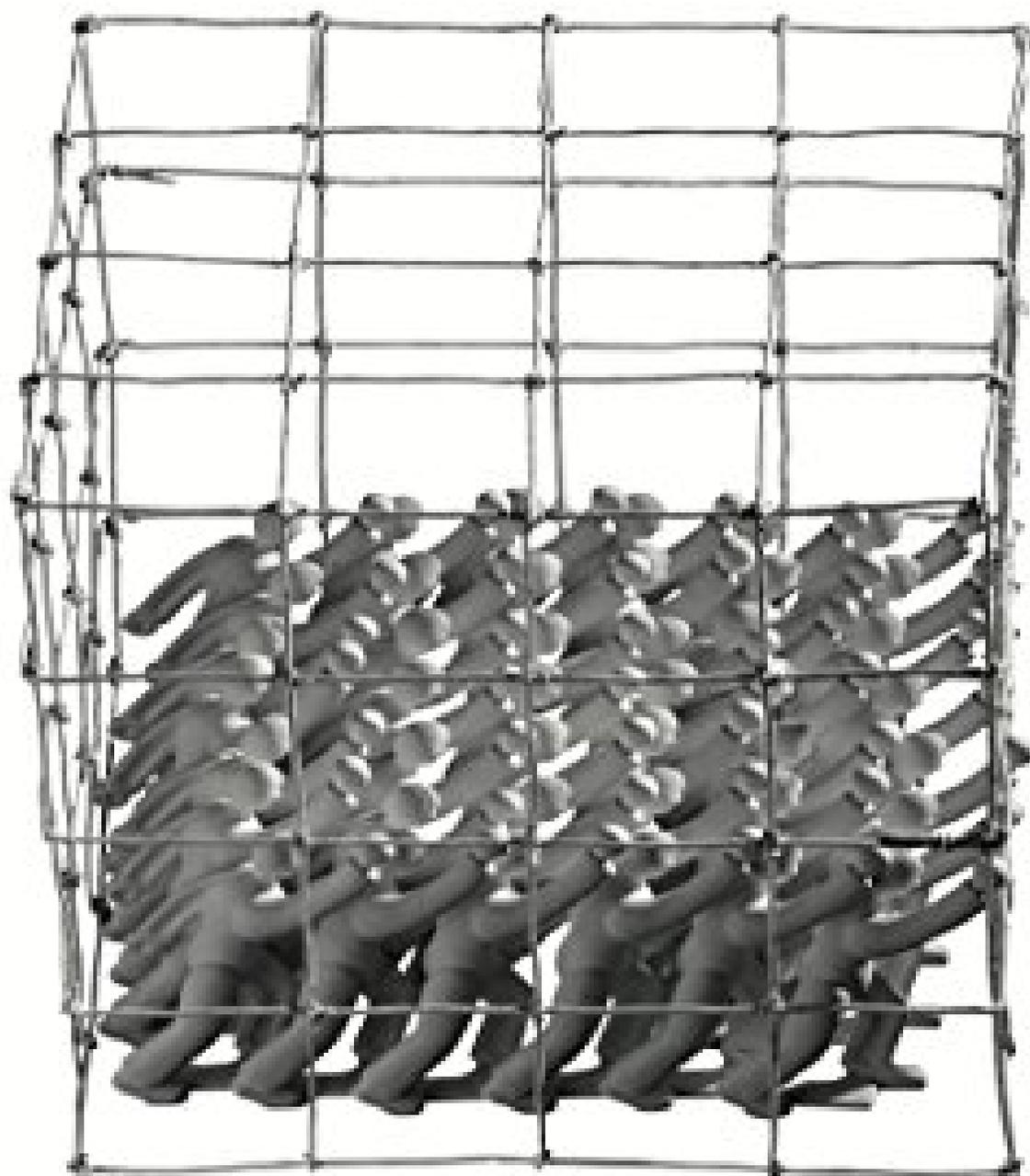


Giovanni Orsina

La democrazia del narcisismo

Breve storia dell'antipolitica



Marsilio NODI

Fino a pochi anni fa l'ascesa del populismo veniva interpretata quasi esclusivamente alla luce della crisi finanziaria. Ma se l'economia è tornata a crescere e il peggio sembra passato, perché i cosiddetti «partiti del risentimento» continuano a raccogliere consensi? Siamo forse di fronte all'epilogo di una storia che ha origini più profonde? Giovanni Orsina cerca queste origini all'interno della democrazia, ragionando sul conflitto tra politica e cittadini che ha segnato gli ultimi cento anni. Se alcune fasi di quel rapporto - il connubio inedito tra massa e potere a partire dagli anni trenta, la cesura libertaria del Sessantotto - sono comuni a tutto l'Occidente, Orsina individua la particolarità del caso italiano nella stagione di Tangentopoli. Il sacrificio simbolico di un'intera classe di governo conclude la repubblica dei partiti e allo stesso tempo inaugura un venticinquennio di antipolitica. Con la quale tutti hanno dovuto fare i conti - Berlusconi, Renzi, Grillo, i postcomunisti, la Lega -, ma della quale nessuno è riuscito a correggere o contenere le conseguenze nefaste.

GIOVANNI ORSINA (Roma, 1967) è professore di Storia contemporanea e vicedirettore della School of Government all'Università LUISS «Guido Carli» di Roma. Editorialista della «Stampa», con Marsilio ha pubblicato *L'alternativa liberale. Malagodi e l'opposizione al centrosinistra* (2010) e *Il berlusconismo nella storia d'Italia* (2013).

Giovanni Orsina
La democrazia del narcisismo

Breve storia dell'antipolitica

Marsilio

In copertina: Grisha Bruskin, *La gabbia* (2015), collezione dell'artista, Mosca

© 2018 by Marsilio Editori® s.p.a. in Venezia

Prima edizione digitale 2018

ISBN 978-88-317-0592-9

www.marsilioeditori.it

ebook@marsilioeditori.it

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.

È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.



[Seguici su Facebook](#)



[Seguici su Twitter](#)



[Iscriviti alla Newsletter](#)

Indice

Copertina

Abstract - Autore

Frontespizio

Copyright

Esergo

Introduzione

Il Novecento e le contraddizioni della democrazia

La democrazia e i suoi abitanti

L'iperdemocrazia dell'uomo-massa

L'età dell'equilibrio

La politica al tempo del narcisismo

L'avvento del narcisista

La decomposizione della politica

Il suicidio delle élite politiche

Il capro espiatorio

Comprendere Tangentopoli

La repubblica dei partiti e la sindrome di Erisittone

Le spine del potere. Tangentopoli secondo Elias Canetti

Massa, potere e democrazia

Le spine del comando nella repubblica dei partiti

La massa di rovesciamento

Da Tangentopoli alla repubblica bipolare

Epilogo

Ringraziamenti

Andrà meglio. Quando? Quando governeranno i cani?
ELIAS CANETTI, *La provincia dell'uomo* (1945)

Introduzione

Non è assolutamente questo il mondo che mi doveva essere consegnato, e nessuno mi può costringere a continuare a farne parte. È un incubo di problemi, privo di identità, privo di garanzie, privo di punti di riferimento, e privo ormai anche di prospettive [...] Non sono rappresentato da niente di ciò che vedo e non gli attribuisco nessun senso: io non c'entro nulla con tutto questo. Non posso passare la vita a combattere solo per sopravvivere, per avere lo spazio che sarebbe dovuto, o quello che spetta di diritto, cercando di cavare il meglio dal peggio che si sia mai visto per avere il minimo possibile. Io non me ne faccio niente del minimo, volevo il massimo, ma il massimo non è a mia disposizione [...] Io non ho tradito, io mi sento tradito, da un'epoca che si permette di accantonarmi, invece di accogliermi come sarebbe suo dovere fare [...] Questa generazione si vendica di un furto, il furto della felicità [...] Questo non è un insulto alle mie origini, ma un'accusa di alto tradimento¹.

Queste frasi sono tratte dalla lettera d'addio di un giovane precario che si è tolto la vita a Udine nel febbraio del 2017. La lettera ha avuto un'eco notevole, raccogliendo innumerevoli commenti sui quotidiani online e sui social network. Fra quanti sono intervenuti, alcuni hanno manifestato perplessità o avanzato critiche, talvolta aspre. Ma la larga maggioranza ha mostrato di condividere la sostanza del messaggio. L'ultima lettera del giovane friulano insomma, a quel che sembra, ha saputo condensare una frustrazione ampiamente diffusa e profondamente sentita: la convinzione di aver diritto a una vita di felicità, di meritare il massimo; la persuasione che chi doveva far sì che quel diritto fosse rispettato abbia fallito; e che al posto della felicità si sia materializzato infine un mondo da incubo. Un sondaggio pubblicato nel gennaio del 2018 conferma quanto robusto sia questo rancore: il 54% degli intervistati pensa di essere in credito con l'Italia - di averle dato più di quanto non ne abbia ricevuto -, a fronte del 7% che si sente in debito, e del 35% che ritiene di aver

avuto tanto quanto ha dato. Due anni prima, nel 2016, le cifre erano rispettivamente 49, 7, e 43%².

Che cosa dobbiamo pensare di tutto questo? Ha ragione chi crede di esser stato tradito nella sua sacrosanta aspettativa di felicità? Davvero gli italiani hanno dato al paese più di quanto non ne abbiano ricevuto? La generazione che è entrata nell'età adulta e nel mondo del lavoro dopo la grande recessione cominciata nel 2007 ha probabilmente più motivi per rispondere "sì" a queste domande di quanti non ne abbiano le generazioni precedenti. E proprio a quella generazione appartengono l'autore della lettera e molti di quelli che ne hanno commentato favorevolmente le parole. Se allarghiamo un po' lo sguardo, tuttavia, non possono che sorgerci delle perplessità. Chi vive oggi in Italia ha avuto pace, benessere e opportunità che non trovano precedenti nella nostra storia né corrispondenza in gran parte del globo. Se gli italiani non si sentono in debito con la propria terra oggi, viene da chiedersi quando mai ci si siano potuti sentire, o chi altri ci si possa sentire. Felicità, poi, è parola grossa e complicata, da maneggiare con molta cautela. Tanto più quando la si subordini alla conquista del massimo. Che chiaramente non potrà mai esser garantito a tutti. È lecito dubitare insomma che i nostri connazionali stiano chiedendo troppo, e dimentichino che la loro condizione odierna resta largamente migliore di quelle cui la si potrebbe paragonare - oltre a non essere né scontata né dovuta.

Che tanti italiani, forse addirittura la maggioranza, si sentano traditi e in credito resta però un dato di fatto. Possiamo dubitare che abbiano ragione, ma non possiamo fare a meno di interrogarci sulle loro ragioni. Se pensano che sia stato loro promesso e poi non garantito il massimo, è perché qualcuno ha preso quest'impegno con loro? E, se sì, chi? La lettera d'addio, come abbiamo visto, usa la forma passiva - «il mondo che mi doveva essere consegnato», «lo spazio che sarebbe dovuto» -, senza specificare chi avrebbe dovuto consegnare quel mondo e garantire quello spazio. Soltanto alla fine del testo, in un riferimento polemico a Giuliano Poletti, allora Ministro del lavoro, troviamo un primo indizio sul colpevole. Molti di quelli che hanno

commentato la missiva non hanno esitato a gettarsi su quest'indizio: il tradimento è stato senza alcun dubbio perpetrato dai politici, hanno affermato - e spesso gridato. Ma se costoro hanno ragione, se è vero che la classe politica ha promesso e poi tradito, dobbiamo chiederci allora come possa aver avuto l'idiozia sesquipedale di prendere impegni che - felicità essendo parola complicata, e non potendo il massimo esser garantito a tutti - sono con ogni evidenza impossibili da mantenere. Se invece non è vero, se quella promessa non è stata pronunciata, come mai allora così tanti italiani credono di averla udita? E perché il ceto politico non ha fatto e non fa tutto quello che può per contrastare l'illusione?

Le pagine che seguono tenteranno di rispondere a queste domande. Nel primo capitolo cercherò di mostrare - partendo da Alexis de Tocqueville - come la promessa che tutti abbiano il massimo, ossia gli strumenti per raggiungere la felicità realizzando interamente e in piena autonomia il proprio progetto di vita, sia connaturato alla democrazia intesa non soltanto come sistema politico, ma come modello di società. Allo stesso tempo, però, la pretesa che quella promessa sia mantenuta sottopone il regime democratico a tensioni insopportabili. Per conservarsi stabile e funzionale, allora, questo deve appoggiarsi a elementi strutturali o congiunture storiche che non soltanto non è in grado di produrre né controllare, ma che in molti casi contribuisce anzi a distruggere. La Prima guerra mondiale, così, disintegrando le strutture sociali e culturali dell'antico regime che erano riuscite a sopravvivere fino al Novecento, ha dato una spinta potente, negli anni venti e trenta, tanto all'affermarsi della democrazia quanto alla sua crisi. Al contrario, le contingenze storiche dei due decenni successivi al 1945 - la memoria dei due conflitti, la Guerra fredda, il miracolo economico - hanno contribuito a stabilizzare e irrobustire i sistemi rappresentativi in tutto l'Occidente.

A partire grosso modo dalla metà degli anni sessanta del secolo scorso, tuttavia, la promessa di felicità implicita nella democrazia si è divincolata dalle contingenze storiche che l'avevano fino ad

allora contenuta. Il secondo capitolo di questo libro considera in quale modo la riaffermazione poderosa di quella promessa, che all'inizio era stata formulata in termini altamente politici, abbia in breve tempo portato all'affacciarsi di un nuovo soggetto assai poco adatto alla politica: il narcisista. L'affermarsi di questo tipo umano contribuisce a far appassire cinque dimensioni fondamentali dell'agire politico: potere, identità, tempo, ragione e conflitto. E non solo. A partire dagli anni settanta le élite politiche, di destra come di sinistra, cercano di prendere le misure alla nuova situazione storica. Convinte di trovarsi davanti a un'ondata inarrestabile, blandiscono il narcisista, gli danno quel che cerca. Allo stesso tempo però, poiché è impossibile soddisfarlo del tutto, si sforzano di arginarlo, trasferendo il potere dalla politica verso istituzioni economiche, giudiziarie, tecnocratiche, spesso sovranazionali. L'operazione ha un senso, e forse in quella congiuntura non ci sono vere alternative. Ciò non toglie tuttavia che, così facendo, la politica col passare degli anni si vada rinchiudendo sempre di più in una tagliola micidiale: richieste crescenti da un lato, strumenti sempre più deboli e inefficaci con cui soddisfarle dall'altro. E in fondo alla trappola un'unica funzione residua da poter svolgere: quella del capro espiatorio.

Questo marchingegno ha agito e agisce in tutte le democrazie avanzate. Il terzo capitolo del libro, incentrato su Tangentopoli, cerca di spiegare perché in Italia esso abbia avuto effetti ancor più dirompenti di quanto non sia accaduto altrove. La fragilità della repubblica dei partiti, e in particolare la sua incapacità di dotarsi di una legittimità solida, fanno sì che nella Penisola il processo di degenerazione del politico sia particolarmente grave, e possono quindi dar conto in larga misura del collasso sistemico del 1992-1993. In quel frangente, d'altra parte, s'ingenera nei confronti della politica un'ostilità così profonda e violenta da apparire tutto sommato sproporzionata rispetto alle responsabilità storiche del ceto di governo, pure notevoli, e più in generale alle cause della crisi. Comprendere la vicenda di Tangentopoli significa almeno in una certa misura tentare d'interpretare quell'esplosione di emozioni collettive. Proporrò un primo abbozzo

di questa interpretazione utilizzando come guida un europeo del Novecento, Elias Canetti, che ai comportamenti di massa ha dedicato un'intera vita di riflessione.

Da qualche anno ormai le democrazie avanzate hanno a che fare con la crescita impetuosa di forze politiche cosiddette populiste: ostili all'establishment, più o meno radicali nelle proposte, abili a nutrirsi delle emozioni negative che circolano in abbondanza nello spazio pubblico. Le pagine che seguono non parlano in maniera diretta del populismo, e il termine non vi compare quasi mai. Ma non una di esse sarebbe mai stata scritta se questo fenomeno non si fosse presentato con così grande forza. Solo, l'assunto del libro è che i populismi non siano essi stessi una malattia, ma il sintomo dell'avvizzire patologico della dimensione politica, o meglio ancora il tentativo di reagire a quella patologia. Concentrarsi sul sintomo sarebbe allora un errore madornale, e peggio ancora sarebbe tarare su di esso la terapia. È il morbo che dobbiamo cercar di capire e, se possibile, curare.

Allo stesso modo, questo libro non si occupa delle vicende italiane degli ultimi anni. Ma se partiamo dall'assunto che il montare dei populismi è una conseguenza della crisi del politico, che questa crisi viene da lontano, e che è più grave nella Penisola di quanto non sia altrove, allora anche l'Italia contemporanea diventa meno difficile da comprendere. Gli eventi del 1992-1993 e l'esplosione di emozioni antipolitiche che li ha accompagnati hanno proiettato il nostro paese all'avanguardia dei processi di trasformazione che stanno segnando le democrazie avanzate. E i problemi che si sono manifestati in quel frangente non sono stati ancora risolti. Il sistema politico bipolare che ha preso forma nel 1994 è riuscito tutt'al più a congelarli per qualche tempo. Ma nel momento in cui, affidandosi ai tecnocrati di Mario Monti per far fronte alla crisi del debito sovrano, quel sistema ha ammesso la propria incapacità di sciogliere i nodi che stringono il paese, le questioni già manifestatesi nella stagione di Tangentopoli si sono ripresentate in tutta la loro drammaticità.

Le elezioni del 2013, con la grande affermazione del movimento fondato da Beppe Grillo, hanno fornito un primo, chiaro segnale sui processi in corso. La forza politica più strutturata dell'establishment politico, il Partito democratico, ha reagito allora affidando alla giovinezza, alla vitalità e al talento politico di Matteo Renzi la missione di riformare il sistema, così da drenare l'acqua nella quale nuotavano i pentastellati. Ma la missione, com'è noto, non è andata a buon fine. Quando, fra qualche anno, potremo riflettere a mente più fredda su questa fase storica, ci saranno forse più chiare le ragioni di quel fallimento: quanto abbia pesato la tenace sopravvivenza dell'antiberlusconismo, che ha limitato le possibilità di cooperazione fra i due protagonisti della repubblica bipolare ormai in crisi; quanto i macroscopici difetti caratteriali di Renzi; e quanto infine il sistema politico in se stesso fosse ormai irrimediabilmente deteriorato, al di là di qualsiasi possibilità di restauro.

A ogni modo, non solo dal 2013 ad oggi il Movimento 5 Stelle non è stato riassorbito. Più o meno nello stesso periodo altri fattori hanno portato la Lega a quadruplicare i propri consensi: il declino di Berlusconi, condannato in via definitiva ed espulso dal Senato; l'ascesa d'un nuovo, giovane leader a sinistra; il forte aumento dei flussi migratori, da poco più di quarantamila migranti nel 2013 a centosettantamila l'anno seguente; la trasformazione della Lega da partito del Nord in forza nazionale e nazionalista, sotto la guida anch'essa di un nuovo, giovane leader. I risultati elettorali del 4 marzo 2018 sono l'esito tutto sommato logico di questo percorso: il disgregarsi degli assetti politici consolidatisi a valle del cataclisma del 1992-1993, l'incapacità di quegli assetti di ricostruirsi e rinnovarsi e, più in profondità, i fattori di lungo periodo della crisi del politico, e in particolare della crisi del politico in Italia.

Se collochiamo lungo una linea gli eventi che hanno scandito la nostra vicenda pubblica dal 2011 al 2018, e poi prolunghiamo quella linea nel futuro, la conclusione ci appare assai chiara: il deperire ulteriore del Partito democratico e di Forza Italia, fino

magari alla loro scomparsa, e l'affermarsi del Movimento 5 stelle e della Lega come nuove forze egemoni del sistema politico. Non è affatto scontato che vada così, naturalmente: il fatto che la storia abbia marciato finora in una certa direzione non ci dà nessuna garanzia che continui a farlo, e in politica l'imponderabile e il fattore umano hanno ancora un peso rilevante. Se ciò dovesse accadere, d'altra parte, l'Italia sarebbe la prima democrazia occidentale a ricostruire la propria sfera pubblica intorno a due forze che si sono sviluppate al di fuori dell'establishment politico e contro di esso. Considerando che, con la crisi di Tangentopoli, è stata la prima democrazia occidentale a conoscere il collasso fragoroso della politica novecentesca, non sarebbe certo un esito sorprendente se si avvantaggiasse sulle altre democrazie pure nel completare la transizione verso un nuovo modello. Attenzione, però: se anche fosse, la storia sarebbe tutt'altro che conclusa. La crisi del politico che questo libro cerca di descrivere è profonda. Le nuove forze cosiddette populiste ne sono una conseguenza, e al contempo rappresentano un tentativo di risolverla. Uscirne è difficile, però. E non è affatto detto, allora, che nel breve giro di qualche anno essa non finisca per divorare anche i propri figli. Così come ha divorato Berlusconi, del resto - che in fondo è stato la sua prima creatura.

Un'ultima notazione, infine. La malattia della politica democratica affonda alcune delle sue radici più importanti in fenomeni che almeno in una certa misura sfuggono al controllo della politica: i processi di globalizzazione, le trasformazioni sociali prodotte dall'innovazione tecnologica e, naturalmente, lo sviluppo dei mass media prima e dei social media poi. Qui di tutto ciò s'è deciso di non parlare, per puntare piuttosto l'attenzione sulle cause endogene della crisi della politica: come essa sia nata e si sia sviluppata all'interno della democrazia. Quest'impostazione è il prodotto di una scelta analitica e narrativa, e non scaturisce da alcun pregiudizio sui pesi relativi delle cause esterne e di quelle interne. Può ben darsi, insomma, che l'avvento di Internet abbia messo in difficoltà la politica più ancora della promessa democratica di emancipazione soggettiva.

Chi si concentri soltanto sulle cause di origine non politica, che si sono presentate tutte con particolare forza negli ultimi decenni, d'altra parte, corre il rischio di ridurre il malessere democratico a un problema esclusivo della contemporaneità. E ancor di più lo corre chi s'illude che tale malessere sia stato causato, e non soltanto amplificato, dalla grande recessione apertasi nel 2007. Capire davvero, in questa maniera, diventa impossibile. Considerare invece quanto la crisi della politica affondi le proprie radici nel cuore della democrazia consente di riconnettere quel che ci sta accadendo oggi alle riflessioni e agli avvenimenti per lo meno degli ultimi duecento anni. Ne risulterà - o almeno, questo libro si fonda sulla speranza che ne risulti - una comprensione ben più ricca e articolata. Che poi questa migliore comprensione renda più agevole trovare soluzioni efficaci ai nostri problemi, naturalmente, è tutto da vedere.

¹ *La lettera d'addio di Michele, trentenne precario che si è tolto la vita. "Appartengo a una generazione perduta"*, in Huffington Post, 7 febbraio 2017, www.huffingtonpost.it/...

² R. Weber, *La lepre e il gambero. M5S corre, il Pd scende sotto quota 22*, in Huffington Post, 28 gennaio 2018, www.huffingtonpost.it/...

1.

Il Novecento e le contraddizioni della democrazia

Quello democratico è un disegno intrinsecamente contraddittorio. Chi pretenda di sviluppare tutti i principi cui esso si ispira fino alle loro estreme conseguenze finirà per aggravarne le contraddizioni, e rischierà di portare l'intero progetto al naufragio. Chi invece desideri salvaguardare la democrazia sul lungo periodo farebbe bene a pensarla non in una maniera lineare e astratta - come una cascata di sillogismi nella quale, con logica implacabile, le conseguenze siano dedotte dalle premesse -, ma in una maniera circolare e storica: come un complicato esercizio pratico di manutenzione delle contraddizioni, di costante correzione, di saggio bilanciamento.

Questo non è un libro di teoria politica ma d'interpretazione storica, perciò non mi addentrerò troppo sul terreno delle definizioni e concettualizzazioni della democrazia. È un terreno che hanno dissodato un'infinità di studiosi, per altro, e render conto del loro lavoro, anche solo per sommi capi, sarebbe un'operazione largamente superiore alle ambizioni di questo volume e alle forze del suo autore. Le pagine che seguono, tuttavia, sono costruite a partire da un assunto teorico che, per quanto sia piuttosto elementare, va illustrato e discusso. Lo presenterò nel primo paragrafo di questo capitolo appoggiandomi - proprio per cercare di semplificare al massimo il ragionamento - alla più classica e celebre fra le riflessioni sulla democrazia, quella di Alexis de Tocqueville¹.

Il secondo e terzo paragrafo del capitolo presenteranno poi alcune riflessioni su come questa democrazia e le sue contraddizioni abbiano viaggiato nel periodo fra i due conflitti mondiali e nei vent'anni successivi al 1945. Sia chiaro: non ho nemmeno lontanamente la pretesa di presentare un'analisi compiuta della vicenda politica europea nel segmento centrale del Ventesimo secolo. Quel che mi interessa, piuttosto, è mostrare come la crisi del politico che viene montando a partire dai tardi anni sessanta, e sulla quale si soffermerà il secondo capitolo, trovi almeno parte delle proprie origini non nelle contingenze del tardo Novecento, ma nelle contraddizioni strutturali della democrazia. A tal punto che quella crisi era stata prevista da Tocqueville già nella prima metà del Diciannovesimo secolo, e poi, all'indomani della Grande guerra, s'era presentata in carne e ossa all'attenzione di osservatori acuti della vita pubblica europea quali José Ortega y Gasset e Johan Huizinga.

1.1 LA DEMOCRAZIA E I SUOI ABITANTI

Che cosa s'intende qui per democrazia, innanzitutto? Non soltanto un sistema istituzionale, e neppure un patrimonio di valori politici, ma un qualcosa di più ampio e generale che si trova a monte dell'uno e dell'altro, e che ha segnato la moderna civiltà occidentale: la promessa che ciascun essere umano abbia pieno e assoluto controllo sulla propria esistenza, conducendola come e dove meglio crede; e la pretesa da parte degli esseri umani che quella promessa sia mantenuta. Malgrado nella sua opera egli usi la parola "democrazia" in varie accezioni differenti - ne sono state contate undici -, questa promessa-pretesa è senza alcun dubbio una delle conseguenze principali dell'«assetto sociale democratico» fondato sull'«uguaglianza delle condizioni»² che Tocqueville mette al centro de *La democrazia in America*:

L'uguaglianza, che rende gli uomini indipendenti gli uni gli altri, fa sì che essi prendano l'abitudine e sentano la voglia di non seguire, nelle loro azioni personali, altro che la loro volontà. Questa indipendenza assoluta, di cui godono continuamente nei confronti dei loro uguali e nella pratica della vita privata, li induce a guardare con scontentezza ogni autorità, e suggerisce loro l'idea e l'amore della libertà politica. Gli uomini che vivono in questi tempi, camminano dunque lungo una china che li porta naturalmente verso libere istituzioni³.

Perché una società fondata sulla promessa-pretesa di piena autodeterminazione soggettiva possa funzionare nel tempo, tuttavia, è necessario che quanti la compongono rientrino in una ben determinata categoria antropologica, dai confini ampi ma tutt'altro che illimitati. La democrazia, perciò, da un lato garantisce agli esseri umani ch'essi possono essere qualsiasi cosa desiderino, teoricamente senza alcun limite. Dall'altro, però, funziona unicamente se essi desiderano entro certi limiti. Non solo. La democrazia *spinge* gli individui a desiderare fuori da quei limiti, e così facendo mette costantemente in pericolo la sopravvivenza proprio di quel tipo di cittadino del quale non può fare a meno⁴. Se questa non è l'unica contraddizione della democrazia, con ogni probabilità ne è la principale. E, a ogni modo, rappresenta il punto di partenza di questo libro.

La meditazione di Tocqueville è incentrata in larghissima misura su quella contraddizione, della quale il pensatore normanno ha previsto le conseguenze con una lucidità sconcertante e in grande anticipo sui tempi. Fin dall'introduzione del primo volume de *La democrazia in America*, Tocqueville sottolinea come l'"assetto sociale democratico" influenzi profondamente quanti ne fanno parte: «crea opinioni, fa sorgere sentimenti, suggerisce usanze e modifica tutto ciò che non crea direttamente»⁵. Dedicò poi l'intero secondo volume dell'opera in primo luogo all'analisi di come la democrazia abbia cambiato le idee, le percezioni e i costumi degli americani, e in secondo luogo a come queste trasformazioni stiano mettendo in pericolo lo stesso principio democratico di orgogliosa e creativa autodeterminazione individuale - a tal punto che, verso la fine del libro, egli immagina la celebre visione distopica di «una folla innumerevole di uomini simili ed uguali che non fanno che ruotare

su sé stessi, per procurarsi piccoli e volgari piaceri con cui saziano il loro animo», sui quali veglia «un potere immenso e tutelare [...] assoluto, minuzioso, sistematico, previdente e mite»⁶. In terzo luogo, descrive i contrappesi che potrebbero impedire la degenerazione della democrazia, frenandone o controbilanciandone l'impatto pernicioso sulla psicologia degli individui che la abitano.

Ma quali sono dunque questi effetti nefasti della democrazia, quali i possibili contrappesi, e quale infine l'immagine del cittadino adatto a vivere in un regime democratico? Una prima categoria di conseguenze negative dell'«assetto sociale democratico» ha a che vedere col modo in cui si conosce la realtà. Chi vive in quelle società la conosce di fretta, innanzitutto, perché il richiamo della vita pratica, con la sua promessa di benessere materiale, non gli lascia il tempo di studiare e approfondire. Ama le generalizzazioni facili, che sembrano dischiudere rapidamente ogni porta. Ama le nozioni che hanno un'immediata ricaduta pratica, e tende a ignorare la conoscenza astratta. Eppure, malgrado questa sua superficialità, poiché non riconosce niente e nessuno al di sopra di sé e rifiuta qualsiasi autorità, il cittadino democratico confida unicamente nel valore delle proprie opinioni: «Ciascuno si chiude, dunque, strettamente in sé stesso e pretende, da qui, di giudicare il mondo»⁷. Poiché però né la vita individuale né quella sociale possono in alcun modo prescindere da una grande quantità di conoscenze e convinzioni accettate dogmaticamente, chi s'illude della propria assoluta autonomia intellettuale non fa altro, in realtà, che conformarsi inconsapevolmente al grande flusso maggioritario dell'opinione pubblica.

Una seconda categoria di conseguenze negative della democrazia è, in senso lato, di natura psicologica. L'uguaglianza democratica, la mobilità sociale e la provvisorietà delle fortune rendono gli individui materialisti e, di conseguenza, spiritualmente sterili:

Se si vuole cercare una passione, che sia naturale a uomini al contempo eccitati e limitati dall'oscurità della loro origine o dalla modestia dei loro beni, non c'è nulla di più appropriato dell'amore del benessere. La passione del benessere materiale è essenzialmente una passione da classe media: cresce e si estende con questa classe; diventa preponderante con essa⁸.

Dotati di risorse scarse, di per se generatrici di desideri limitati, e impegnati quotidianamente in una dura battaglia per il raggiungimento e la conservazione del benessere materiale, gli uomini delle democrazie saranno sì ambiziosi, ma potranno nutrire soltanto ambizioni mediocri. Difficilmente potrà nascere fra di loro chi persegua progetti elevati e di grande respiro⁹.

La via dell'autodeterminazione integrale, poi, non è affatto la via della felicità. In astratto ogni strada è aperta a ognuno. In concreto, però, gli individui isolati sono deboli e, in competizione gli uni con gli altri, si ostacolano a vicenda. La perfetta uguaglianza e la compiuta abolizione delle gerarchie sono impossibili da raggiungere. L'abitante d'una democrazia avrà quindi sempre qualcuno che lo sovrasta. E lo sopporterà tanto meno, quanto più egualitaria sarà la società nella quale vive:

per questo il desiderio di uguaglianza diventa sempre più insaziabile, a mano a mano che l'uguaglianza si fa più grande. Nelle democrazie gli uomini otterranno facilmente una certa uguaglianza; non possono però raggiungere quella desiderata: essa rincula ogni giorno davanti a loro, ma senza mai svelarsi ai loro occhi, e, ritirandosi, li alletta a inseguirla. Continuamente gli uomini credono di stare per afferrarla e continuamente essa sfugge alla loro presa: la vedono abbastanza da vicino, per conoscere il suo fascino, ma non le si avvicinano abbastanza, da poterne godere, e muoiono prima di averne assaporato pienamente le dolcezze¹⁰.

Insoddisfatto e irrequieto, chi vive in democrazia non avrà nemmeno la possibilità di sfogarsi di tanto in tanto con una bella, grande rivoluzione: con tutta la sua infelicità, non vorrà perdere il modesto benessere che è riuscito a raggiungere, e sarà perciò naturalmente portato alla conservazione¹¹.

La democrazia, infine, porta delle conseguenze negative di natura in senso lato sociologica: la grande livella dell'"assetto sociale democratico" isola gli individui gli uni dagli altri, limitandone le interazioni alle più immediate vicinanze e impedendo loro d'immaginare convergenze e solidarietà sociali

più ampie. «Ciascuno di questi uomini vive per conto suo ed è come estraneo al destino di tutti gli altri: i figli e gli amici costituiscono per lui tutta la razza umana; quanto al resto dei concittadini, egli vive al loro fianco ma non li vede; li tocca ma non li sente; non esiste che in sé stesso e per sé stesso, e se ancora possiede una famiglia, si può dire per lo meno che non ha più patria»¹². L'isolamento non è soltanto sincronico, ma anche diacronico - oltre che coi suoi contemporanei, l'individuo smarrisce il senso del legame con le generazioni precedenti e le successive: «Presso i popoli democratici nuove famiglie sorgono di continuo dal nulla, altre vi ricadono incessantemente, e quelle che restano cambiano faccia; la trama dei tempi si rompe ad ogni istante, e l'orma lasciata dalle generazioni scompare»¹³.

Quest'ultima constatazione si collega con le riflessioni più generali di Tocqueville sul tempo in democrazia, o meglio sulla perdita di profondità temporale che caratterizza le democrazie. All'affievolirsi della solidarietà intergenerazionale si affiancano infatti sia il gusto democratico per le generalizzazioni facili che già abbiamo menzionato, e che scoraggia lo studio approfondito dei fatti storici nella loro individualità; sia, soprattutto, il prevalere costante di un'ottica di breve periodo, incoraggiata dalla rapidità del mutamento sociale e dall'importanza che hanno acquisito i desideri più modesti nel motivare il comportamento umano. In democrazia, così, il successo effimero e immediato conta molto di più della gloria duratura¹⁴. Proprio per contrastare il drammatico accorciarsi della prospettiva temporale, sia detto per inciso, le democrazie secondo Tocqueville dovrebbe assolutamente evitare di dar spazio in politica a persone che «secondo il capriccio del caso» godano di un favore contingente e superficiale, e badare piuttosto a premiare la «scienza e [i] servizi effettivamente resi»¹⁵.

Con quest'ultima notazione siamo già entrati nel discorso sui contrappesi che secondo il pensatore normanno possono moderare gli effetti negativi dell'"assetto sociale democratico". Il primo e più importante è notoriamente la religione, capace di ricondurre chi abiti una democrazia dall'ossessione per il

benessere materiale all'attenzione per le cose dello spirito; di restituirgli ambizioni più alte, un senso più vasto della solidarietà umana, maggiore profondità storica; e di moderarne infine l'irrequieta frustrazione. «Dal canto mio» - questa la celebre conclusione cui giunge Tocqueville - «dubito che l'uomo possa mai sopportare contemporaneamente una completa indipendenza religiosa e una totale libertà politica; e sono incline a pensare che, se non ha fede, bisogna che serva e, se è libero, che creda»¹⁶.

Contrappesi di grande rilievo sono anche la partecipazione alla vita pubblica, soprattutto locale, l'associazionismo sia civile sia politico, e i giornali, che allargano gli orizzonti sociali e cognitivi degli individui e li mettono a più stretto contatto con la realtà. E contrappeso cruciale, infine, è «l'interesse bene inteso», ovvero mostrare ai singoli individui che, se la società funziona bene, anche loro ne trarranno beneficio, così da indurli con argomenti non etici ma utilitaristici a limitare i comportamenti antisociali e ad adottarne di favorevoli alla collettività. Un meccanismo, questo, che può funzionare a patto che chi vive in democrazia abbia sufficienti risorse intellettive e culturali da "ben" intendere il proprio interesse, poiché invece, «se i cittadini, diventando uguali, restassero ignoranti e rozzi, è difficile prevedere sino a quali sciocchi eccessi potrebbe arrivare il loro egoismo; e non si potrebbe dire in anticipo in quali vergognose miserie tufferebbero sé stessi, per paura di sacrificare qualcosa del loro benessere alla prosperità dei loro simili»¹⁷.

Qual è quindi il profilo del cittadino capace di sostenere il buon funzionamento d'una democrazia e di farla sopravvivere nel tempo? È quello di un individuo che rinuncia ad approfittare fino in fondo della promessa di autodeterminazione assoluta che gli vien fatta perché così gli impongono dei rigidi principi etico-religiosi, o utilitaristico-razionali, oppure di semplice buon senso dettato dall'esperienza. È seduto a una tavola imbandita d'ogni ben di Dio ma mangia poco, insomma - o perché l'abbuffata gli è vietata dalla religione, o perché gli preme la salute del fegato. L'assenza di limiti esterni si regge sulla presenza di limiti interni,

la promessa pubblica di autodeterminazione sulla capacità privata di autolimitazione.

1.2 L'IPERDEMOCRAZIA DELL'UOMO-MASSA

Questo era l'insegnamento di Alexis de Tocqueville all'alba della democrazia. Ma che ne è stato di questo insegnamento nel Ventesimo secolo? Negli anni compresi fra i due conflitti mondiali le contraddizioni della democrazia esplodono fragorosamente. Con la Grande guerra, innanzitutto, il processo di formazione di quell'"assetto sociale democratico" che Tocqueville aveva analizzato decenni addietro nella sua versione americana giunge a maturazione - anche se non certo a completamento - pure nel Vecchio continente. Fino ad allora in Europa era riuscito a sopravvivere molto dell'antica società aristocratica, e la persistenza di robusti elementi sociali, politici e culturali ereditati dall'ancien régime aveva almeno in parte arginato la marea montante del livellamento democratico. Un argine cui quella marea si era opposta con rabbia, naturalmente, che aveva cercato di superare - ma al quale nel contempo s'era pure appoggiata, e che aveva certamente svolto una funzione di contrappeso rispetto ad alcune delle possibili conseguenze negative della democrazia¹⁸.

Col primo conflitto mondiale l'argine, di colpo, cede: gli europei maturano la sensazione che le antiche gerarchie e gli equilibri tradizionali siano ormai collassati, e che le possibilità e gli spazi di movimento, tanto individuali quanto collettivi, si siano fatti infinitamente maggiori di quanto non siano mai stati, in positivo e in negativo. Il "mondo di ieri" che Stefan Zweig descriverà magistralmente nel 1941 insomma, con la sua noiosa e prevedibile stabilità, coi suoi vincoli polverosi, è affondato per sempre, e sulle sue macerie diventa possibile tentare di edificare tutto e il contrario di tutto¹⁹. Ma - notava Tocqueville pensando alla

Francia del 1789 – non importa soltanto che si arrivi a una condizione sociale di eguaglianza, importa anche come ci si arriva. Se la si raggiunge attraverso una rivoluzione, una «lotta prolungata tra le diverse classi», allora gli effetti negativi saranno ancora peggiori: maggiore l'isolamento degli individui; maggiore l'orgogliosa convinzione di ciascuno di poter confidare in se stesso; maggiore il disprezzo per il prossimo. Da questo punto di vista, tanto di per se quanto per le sue immani conseguenze politiche, la Grande guerra svolge la medesima funzione di acceleratore e amplificatore dei processi di dissoluzione delle strutture sociali che Tocqueville aveva attribuito alla Rivoluzione francese²⁰.

Se il livellamento democratico non trova più un confine nelle gerarchie sociali e nei valori aristocratici che dall'*ancien régime* erano riusciti a sopravvivere fino al Novecento, non può più trovarlo nemmeno nella razionalità utilitaristica dell'“interesse bene inteso”. Eccitati dalla carneficina bellica e dall'espandersi delle possibilità d'iniziativa politica, gruppi minoritari ma iperattivi rifiutano senz'altro qualsivoglia considerazione utilitaristica e razionale. Credono di non aver nulla da perdere; e anche se lo avessero, lo giudicherebbero assolutamente insignificante rispetto al moltissimo che possono conquistare. Il gioco della distruzione dell'esistente insomma, sia pure per il puro gusto di distruggere, e con esiti potenzialmente autolesionistici, si ritiene che valga la candela²¹.

I moltissimi ai quali non dispiacerebbe affatto conservare o recuperare quel che avevano, invece, nel clima sconvolto del dopoguerra durano gran fatica a capire dove sia la loro utilità. Seguendo Tocqueville, i liberali avevano in effetti difeso gli equilibri dell'anteguerra soprattutto su base utilitaristica: la libertà ben temperata va salvaguardata – dicevano – perché è inevitabilmente destinata a generare progresso morale e materiale. Già dalla fine del Diciannovesimo secolo, però, dal punto di vista culturale la fiducia nell'ineluttabilità del progresso comincia a vacillare. La Grande guerra la indebolisce fatalmente anche sul terreno politico – se pure non la uccide del tutto.

L'interpretazione del conflitto mondiale come ultimo e fatale scontro fra libertà e autorità, dal quale emergerà infine un pianeta pacificato, progressivo, compiutamente democratico e liberale, è duramente sconfitta dalle assai più plausibili interpretazioni illiberali, di segno in senso lato darwinista. In queste circostanze il nesso fra razionalità utilitaristica e conservazione non può che spezzarsi. Quanti pure vorrebbero tornare al "mondo di ieri" non sanno che cosa di quel mondo sia ancora vivo e possa esser salvaguardato, e se per tutelarlo o recuperarlo sia meglio tornare indietro e difendere le macerie, o non piuttosto abbandonare tutto e mettersi in marcia con le avanguardie, nella speranza di ricostruire altrove una nuova società²².

Che ne è dunque dell'individuo adatto a sostenere un regime democratico, in tutto questo caos? Sulle crisi degli anni compresi fra le due guerre sono state scritte biblioteche, tanto all'epoca quanto in seguito. E in questa sede non è possibile nemmeno cominciare a illustrare e commentare quest'immensa massa di materiale. Di nuovo, quindi, prendersi una guida resta la via più semplice. Due guide anzi, questa volta: il filosofo spagnolo José Ortega y Gasset, che nel 1930 pubblica il celebre *La ribellione delle masse*, e lo storico olandese Johan Huizinga, autore nel 1935 di *In de shaduw van morgen*, «Nelle ombre del domani» - proposto due anni dopo al pubblico italiano con un titolo assai meno bello, *La crisi della civiltà*²³.

Le riflessioni di Ortega y Gasset e Huizinga sulla democrazia, come vedremo, hanno toni molto cupi. In più, poiché essi ritengono che la malattia del loro tempo sia soprattutto spirituale, non sanno proporre altra cura che una difficilissima catarsi storica. Nessuno dei due può in alcun modo esser considerato un nemico della modernità o della libertà, tuttavia, o tantomeno un nostalgico delle epoche passate. Con accenti diversi, entrambi mostrano come la crisi sia scaturita dall'«ascesa del livello storico», per usare l'espressione di Ortega y Gasset: dal diffondersi della cultura, dallo sviluppo del pensiero, dal progresso tecnologico, dalla democratizzazione delle possibilità esistenziali. E vedono chiaramente gli straordinari effetti positivi

di quell'ascesa, dalla quale ritengono che non sia né desiderabile né possibile retrocedere. È proprio questa, se vogliamo, la drammaticità della loro riflessione: la faccia positiva e la faccia negativa della modernità, l'emancipazione e il nichilismo, non possono in alcun modo esser separate l'una dall'altra, e si può solo cercare di allertare gli esseri umani dei pericoli del "lato oscuro"²⁴. Al rifiuto teorico delle soluzioni reazionarie, infine, Ortega y Gasset e Huizinga non mancarono di far seguire anche qualche fatto. Il filosofo spagnolo trascorse in esilio gli anni della guerra civile e del primo franchismo, per poi tornare a stabilirsi in Spagna nel 1948, gravemente ammalato, e passare gli ultimi anni della sua esistenza (sarebbe morto nel 1955) sotto lo sguardo malevolo del regime. Lo storico olandese, che ne *La crisi della civiltà* demolì l'antisemitismo sul terreno culturale, lo contrastò pubblicamente con durezza a partire dal 1933, e non interruppe la sua battaglia nemmeno quando i Paesi Bassi caddero sotto la dominazione nazista.

La ribellione delle masse e *La crisi della civiltà* analizzano l'epoca interbellica muovendosi lungo tre diverse direttrici: intellettuale, psicologica e politica. La crisi intellettuale ha a sua volta un profilo doppio: la civiltà occidentale ha smarrito non soltanto i principi etici della tradizione che le consentivano di separare il bene dal male, ma pure i parametri di lettura della realtà grazie ai quali distingueva il falso dal vero. Il libro di Huizinga è in gran parte incentrato su questo aspetto, che Ortega y Gasset invece nella *Ribellione* dà più per scontato ma ha comunque ben presente, e tratta in maniera più approfondita in altre sue opere. Il progredire della conoscenza, scrive lo storico olandese, ha complicato e oscurato le idee invece di chiarirle:

Evoluzione? Sì, senza dubbio, ma bisogna usarne con cautela, ché il concetto s'è un po' arrugginito. Gli elementi? La loro immutabilità è cosa tramontata. Causalità? Eh via, con questo concetto c'è poco da fare ormai: esso ci si spezza tra le mani. Leggi naturali? Già, ma meglio non parlare di leggi senz'eccezione. L'oggettività: resta un ideale e un dovere, ma irraggiungibile, soprattutto per le scienze dello spirito²⁵.

Il ragionare umano, così, «diventa sempre più antinomico e ambivalente. Antinomico: cioè il pensiero si trova oggi come sospeso tra due oggetti che prima parevano escludersi. Ambivalente: cioè il giudizio valutativo, avendo coscienza della relativa desiderabilità delle due soluzioni opposte, resta indeciso nella scelta, come l'asino di Buridano»²⁶. In queste condizioni potrà magari darsi una vivace e ricca vita culturale, «una sovrapproduzione intellettuale, un perdurante eccesso di parole stampate o scagliate attraverso l'etere» - ma mai una vera e propria civiltà. Perché ci sia una civiltà, infatti, occorre che vi siano un ideale, una meta, un orientamento, «uno sforzo essenzialmente omogeneo» e collettivo. In mancanza d'un principio-guida, continua Huizinga, le diverse tendenze culturali dell'età contemporanea non possono confluire altro che nella triade «benessere, potenza, sicurezza»:

tutti ideali assai più fatti per dividere che per unire, e tutti procedenti solo dall'istinto naturale, non nobilitato dallo spirito. Già l'abitante delle caverne conosceva questi ideali [...] Così facendo, ricacciamo il concetto di cultura al livello animale, dove esso non ha più senso. Si dimentica infatti l'illusione paradossale, ma in conseguenza di quanto precede inevitabile, che il concetto di cultura si attua solo allorché l'ideale che ne determina l'indirizzo è più elevato degli'interessi rivendicati dalla comunità stessa. La cultura deve avere un indirizzo metafisico: altrimenti non esiste²⁷.

Nelle élite intellettuali, di conseguenza, si verifica un vero e proprio «tramonto del bisogno di verità»: «Come il puzzo dell'asfalto e della benzina sulle città, così incombe sul mondo un nuvolone di sofismi». Gli effetti della crisi di civiltà non si limitano affatto al regno dell'alta cultura, però, ma si fanno sentire con forza fin nella vita quotidiana delle persone qualunque. Che sono sempre più alfabetizzate, colte e informate, e persuase perciò di potersi formare una propria opinione personale su qualsiasi argomento. Ma la cui capacità di comprensione in realtà, in assenza d'un baricentro culturale forte, finisce per essere gravemente indebolita proprio dalla vastità dell'orizzonte che esse pretenderebbero di dominare. «Una sapienza non elaborata è d'ostacolo al raziocinio e sbarra la via alla saggezza», conclude il grande storico olandese. «L'istruzione rende sotto-istruiti. È un

orribile giuoco di parole; ma purtroppo contiene un senso profondo»²⁸.

Assalito su ogni lato da un mondo sempre più caotico, privo d'una bussola che potrebbe aiutarlo a rimettere un po' d'ordine e fornirgli qualche criterio di giudizio, l'individuo qualunque si trasforma in ciò che Ortega y Gasset chiama, con una formula rimasta celebre, l'«uomo-massa»²⁹: un personaggio non troppo differente da quel che secondo Tocqueville diverrebbe l'individuo se l'«assetto sociale democratico» producesse tutti i suoi effetti negativi, e ogni contrappeso venisse meno. Per cominciare a comprendere questo tipo umano giova partire da un'osservazione fondamentale del filosofo spagnolo:

La sovranità dell'individuo senza qualifica, dell'individuo umano generico e come tale, è passata, da idea o ideale giuridico qual era, ad essere uno stato psicologico costitutivo dell'uomo medio [...] I diritti livellatori della generosa ispirazione democratica si sono tramutati, da aspirazioni ideali, in appetiti e presunzioni inconsce³⁰.

In questo modo Ortega y Gasset da un lato collega in maniera inscindibile gli effetti negativi della democrazia ai suoi principi fondanti. Dall'altro stabilisce un rapporto fra la dimensione macro - ossia il quadro giuridico della democrazia liberale - e la micro: la psicologia di chi dentro quel quadro nasce e cresce. La promessa di assoluta autodeterminazione soggettiva, che nella dimensione macro è stata formulata per decenni come una meta ideale, nella dimensione micro si trasforma infine in una pretesa istintiva. Se alla liberazione dell'uomo da ogni vincolo civile aggiungiamo poi la sua emancipazione anche dal bisogno materiale, resa possibile dal progresso tecnico e dalla diffusione del benessere, eccoci allora davanti a una creatura storicamente del tutto inedita: un uomo nuovo, che il mondo «non costringe a limitarsi in nessun senso», ma di cui, «al contrario, eccita [gli] appetiti, che, per principio, possono crescere illimitatamente»³¹.

Una creatura cosiffatta però - prosegue lo spagnolo - non può che assumere i tratti psicologici del «bimbo viziato», del «signorino soddisfatto». Non capisce perché dovrebbe frenare i propri istinti; non ha alcun senso di quale enorme sforzo sia stato

e sia ancora necessario per costruire e preservare quel mondo che con lui è così generoso; non tiene in alcuna considerazione le esigenze altrui; non riconosce nessuna autorità. «Privi dalla nascita [della] funzione di guardare a ciò che è posto al di là di [loro], siano fatti, siano persone», gli “uomini-massa” rimangono chiusi dentro se stessi. Ermetici e indocili, «vorranno seguire qualcuno, e non potranno. Vorranno ascoltare, e scopriranno d’essere sordi»³². Non sanno conformarsi alle norme della civile convivenza, figurarsi ai principi del liberalismo, la «suprema generosità»³³ per cui il forte lascia spazio al debole. Pensano di aver capito tutto, dispensano con grande disinvoltura opinioni sugli argomenti più vari, tanto più se la loro sicumera è accresciuta dall’aver essi delle effettive competenze specialistiche in un qualche campo delimitato del sapere. Ma le loro idee non sono altro che «appetiti rivestiti di parole, come le romanze musicali»³⁴, perché manca loro la disciplina del pensiero. Viziati, egocentrici, abituati a dare tutto per scontato, gli “uomini-massa” non sanno più distinguere il serio dal faceto. «Una ventata di farsa generale soffia sul suolo europeo»³⁵, scrive Ortega y Gasset. Sostenuto con forza, su questo punto, dallo storico olandese:

L’uomo vive letteralmente nel suo mondo di prodigi come un fanciullo, è anzi un fanciullo di fiaba. Può viaggiare in velivolo, parlare con un altro emisfero, procurarsi delle leccornie mettendo pochi soldi in un automatico, portarsi a casa un pezzo di mondo colla radio. Preme un bottone, e la vita gli affluisce incontro. Può una tale vita renderlo emancipato? Al contrario. La vita per lui è diventata un giocattolo. C’è da stupire che egli vi si comporti come un bambino?³⁶

La civiltà più evoluta della storia umana, in conclusione, ha prodotto un cavernicolo: «l’uomo-massa attuale è, effettivamente, un primitivo, che dalle quinte è scivolato sul palcoscenico della civiltà»³⁷.

Tutto questo non può che avere delle conseguenze politiche. La crisi intellettuale, innanzitutto, priva anche la vita pubblica di qualsivoglia nozione condivisa del vero e del bene. «L’indifferenza alla verità», riscontrabile dappertutto», nota Huizinga, «tocca il suo apice nel fatto che l’inganno politico riscuote il plauso

universale»³⁸. L'«uomo-massa» in secondo luogo - convinto com'è delle proprie ragioni, e maldisposto a riconoscere che chicchessia possa saperne più di lui e sovrastarlo - non s'accontenta più di scegliere chi governa, ma pretende di governare direttamente, in prima persona, di «imporre e dar vigore di legge ai suoi luoghi comuni da caffè». Dalla democrazia liberale si passa così all'«iperdemocrazia»³⁹. La capacità di progettare politicamente il futuro d'una collettività, e poi di realizzare politicamente quel progetto, però, è cosa da élite, non da moltitudine. L'«uomo-massa» vive alla giornata, corre alla deriva, non può avere un programma. L'azione diretta, di conseguenza, è l'unico tipo di politica che davvero gli si addica: affermare con risolutezza le proprie opinioni effimere e superficiali senza nemmeno curarsi di argomentarle; usare la forza non più, com'era un tempo, quale *ultima ratio* cui ricorrere quando ogni ragione è ormai esaurita, ma come *prima ratio* - «a rigore come unica ragione»⁴⁰.

Nella *Ribellione delle masse* Ortega y Gasset non descrive esplicitamente quale sia la conclusione di questa deriva, ma possiamo farlo noi: la concentrazione ossessiva dell'«uomo-massa» sulla difesa integrale del proprio diritto soggettivo all'autodeterminazione mette gravemente in pericolo la capacità di autodeterminarsi politicamente della collettività cui egli appartiene. Ma può davvero determinare compiutamente se stesso un singolo individuo, se la collettività alla quale appartiene non è in alcun modo in grado di farlo? O, meglio ancora: possono davvero determinare compiutamente se stessi tutti i singoli individui che compongono una collettività, se quella collettività non è in grado di farlo?

Anche a motivo del titolo del suo libro, Ortega y Gasset viene spesso considerato un critico implacabile degli uomini qualunque e un elitista impenitente. Ma non occorre leggerlo con troppa attenzione per constatare come, se in effetti è fermamente convinto che nessuna società possa vivere senza aristocrazie, egli riconduca esplicitamente la crisi di cui è testimone al fallimento delle élite: «Al rovescio della ribellione delle masse» - scrive - c'è sempre «la diserzione delle minoranze direttrici». L'origine di tale

diserzione va ricercata nell'Ottocento: un secolo soddisfatto, pieno di se, persuaso che fosse stata finalmente raggiunta la «pienezza dei tempi». Cullate dal senso di sicurezza, le élite politiche liberal-progressiste, così come i socialisti di osservanza marxista, hanno smesso di vigilare sulla storia, contando sul fatto che la civiltà sarebbe ormai venuta da se, «con una necessità identica a quella astronomica». Purtroppo si ingannavano, però - e dal loro abbaglio sono scaturiti i problemi del secolo successivo. In un'altra opera Ortega y Gasset descrive con precisione come siano venute degenerando nel corso del Diciannovesimo secolo le élite politiche: a una prima generazione puritana che insisteva sui duri presupposti morali della democrazia ne è seguita una seconda che alle masse parlava sempre dei loro diritti ma mai dei loro doveri, e infine una terza che le masse ha cominciato ad aizzarle, sollecitandone le passioni. Le «minoranze direttrici» del Novecento non hanno fatto altro che portare a compimento questo processo involutivo⁴¹.

Come finisce la storia, dunque? Se diamo un minimo di credito a Huizinga e Ortega y Gasset, se pensiamo che le loro analisi avessero un fondamento, dobbiamo concludere allora che la storia finisce com'era destinata a finire: con le catastrofi degli anni trenta. L'«iperdemocrazia» non poteva che condurre al trionfo dell'iperpolitica: una forma di politica capace da un lato di blandire l'«uomo-massa», rassicurandolo sul suo valore e consentendogli di sfogare la vitalità attivistica; e che dall'altro, però, lo inquadra in una gerarchia ferrea, ristabilendo con un atto di violenza i parametri del buono e del vero.

Con una chiarezza pari solo alla sua brutalità, Joseph Goebbels avrebbe fissato i termini della questione in un discorso ai giornalisti del 15 marzo 1933. Il punto di partenza era la medesima crisi intellettuale denunciata da Huizinga: così come lo storico olandese aveva dichiarato l'oggettività un ideale irraggiungibile, il gerarca nazista liberava la stampa del timore d'essere faziosa affermando che «tutto è tendenzioso [...] E, in più, non esiste l'oggettività assoluta». La conclusione però era esattamente opposta. Per il grande umanista la crisi chiamava a

uno sforzo intellettuale ancora maggiore, alla ricerca del senso più recondito delle cose. Per Goebbels invece la crisi l'avrebbe risolta il potere totalitario: i giornalisti avrebbero scritto tutto quel che il regime diceva loro di scrivere, perché «potete star certi che un governo che nelle ultime due settimane ha risolto il problema della riforma del Reich non capitolerà infine davanti alla stampa, ma troverà i necessari modi e mezzi per farla finita con la stampa»⁴².

La forza come unica ragione, appunto. Del resto Ortega y Gasset - che, lo si ricordi, aveva pubblicato il suo libro tre anni prima dell'ascesa di Hitler al potere - aveva predetto quest'esito con notevole chiarezza: «Fra poco si udrà un grido formidabile in tutto il pianeta, che salirà, come l'ululato d'innomerevoli mastini, fino alle stelle, chiedendo qualcuno e qualcosa che "comandi", che imponga un obbligo o un impegno»⁴³.

1.3 LETÀ DELLEQUILIBRIO

All'indomani della Seconda guerra mondiale la democrazia liberale torna a essere il regime politico e istituzionale dominante in Europa occidentale. Non per una scelta convinta però, tantomeno entusiastica, ma perché le alternative sono state o disastrosamente e definitivamente sconfitte - com'è il caso del nazionalismo radicale -, oppure appaiono alla maggioranza dell'opinione pubblica ancora meno desiderabili - come il comunismo. La liberaldemocrazia s'impone insomma per mancanza di meglio. Oltre che, naturalmente, perché così vogliono gli americani.

Le lamentele che echeggiano negli ambienti del liberalismo politico subito dopo il 1945 danno ampia testimonianza di questo fenomeno. I liberali sono convinti, non senza fondamento, che la tragedia bellica e il catastrofico fallimento dei fascismi abbiano

rivendicato le loro ragioni, e che molte delle soluzioni adottate dopo la fine del conflitto siano sostanzialmente in linea con i loro principi. Non si vedono riconosciuti questi meriti, però, e osservano sconcertati gli elettori far confluire i propri voti su conservatori, democristiani e socialdemocratici, che a quelle soluzioni sono arrivati in ritardo e *obtorto collo*. Ne traggono l'avvilta conclusione che gli europei vivano la libertà come una pena da sopportare di malavoglia, e che, cercando di minimizzarne il più possibile le conseguenze, preferiscano affidarne l'esecuzione a "carnefici" pigri e riluttanti come i democristiani, piuttosto che convinti ed entusiasti come loro⁴⁴.

Rinata in questa forma depressa e rassegnata, la democrazia del dopoguerra soffre senz'altro, fin dalle origini, d'una marcata debolezza etico-politica⁴⁵. La sua fragilità, però, è in un certo senso compensata dalla presenza al suo interno di una serie di contrappesi, con ogni probabilità resi possibili proprio dall'assenza di riferimenti ideali forti, che ne fanno magari un regime scarsamente coerente sul piano teorico, ma tutto sommato ben funzionante su quello storico. Questi contrappesi sono soprattutto di tre tipi.

Il primo consiste nella chiara delimitazione fra una sfera pubblica che, seppure con limiti notevoli, è organizzata intorno al principio dell'autodeterminazione individuale - diritti di libertà e governo rappresentativo -, e le sfere del mercato e del privato nelle quali quei principi sono molto meno presenti. Malgrado siano l'epoca nella quale la democrazia liberale mette radici e si consolida, tanto nella storiografia quanto nell'opinione pubblica, gli anni cinquanta sono considerati un decennio repressivo e conservatore. Repressivo sui luoghi di lavoro, innanzitutto: il miracolo economico è costruito anche sull'obbedienza, il sacrificio e i bassi salari della manodopera⁴⁶. Ma repressivo pure nella sfera familiare, personale e sessuale. E conservatore perché quella repressione si appoggia al prevalere di valori tradizionali che, a loro volta, traggono forza dal prestigio del quale godono nell'immediato dopoguerra le chiese cristiane - e in particolare quella cattolica.

Per quanto sia certamente stata amplificata dal confronto con l'atmosfera libertaria dei due decenni successivi, oltre che dall'opera di distorsione polemica che quell'atmosfera ha alimentato⁴⁷, quest'immagine degli anni cinquanta non è comunque priva di fondamento. Il punto, però, è che l'irrigidirsi della disciplina nel privato e sui luoghi di lavoro non ha agito soltanto in contraddizione con il rilancio della democrazia liberale nella sfera pubblica, ma per certi versi gli è anzi stato strumentale, poiché ha contribuito alla riconversione (sebbene precaria e provvisoria) dell'"uomo-massa" in un cittadino funzionale alla democrazia. Questa riflessione è suffragata da una considerazione ulteriore: per quel che riguarda i comportamenti personali, i contestatori dei tardi anni sessanta sbagliavano a leggere il clima repressivo del dopoguerra come un segno di continuità col fascismo. Almeno in Germania, la morale sessuale degli anni trenta, per quanto rigorosamente costretta dentro il perimetro dell'ideologia nazista, era significativamente più permissiva di quella di vent'anni dopo⁴⁸. Un regime costruito su rigidi confini politici esterni, insomma, non aveva gran bisogno di confini morali interni - e viceversa.

Il secondo contrappeso alla liberaldemocrazia è generato da un'opera di depoliticizzazione, il cui fine ultimo è salvaguardare il governo della sfera pubblica dai potenziali danni del conflitto politico democratico. Innanzitutto, la politica potrà muoversi soltanto entro limiti rigorosamente definiti e sorvegliati da organismi non direttamente subordinati al controllo popolare. Si pensi soprattutto alle costituzioni rigide e ai loro organi di garanzia. Il ritorno della democrazia nel Vecchio continente, in secondo luogo, procede di pari passo con un processo d'integrazione sovranazionale, atlantica prima ed europea poi, che costringe sempre di più libera l'azione delle élite politiche nazionali, e di conseguenza pure quella dei loro elettori. Il dibattito di questi ultimi decenni sul deficit democratico nelle istituzioni europee e sull'esigenza di democratizzarle ha portato a dimenticare o trascurare questo dato di fatto essenziale: l'integrazione europea non nasce per accrescere il tasso di

democraticità del continente, ma per limitarlo - anche se, certo, con l'obiettivo di difendere la democrazia da suoi stessi limiti. Il principio insomma è quello di tenere insieme le democrazie nazionali attraverso vincoli reciproci, così da impedire loro di "impazzire" e prendere decisioni stupide, avventate e pericolose.

Il processo di depoliticizzazione, infine, passa per il tentativo d'innalzare il più possibile il tasso tecnico dell'attività di governo, a scapito, appunto, della discrezionalità politica. Da qui derivano lo sviluppo postbellico delle scienze sociali e della statistica e le teorie della modernizzazione, così come il conseguente coinvolgimento dei tecnici formati in quelle discipline nei processi di decisione pubblica. Un fenomeno che raggiunge il suo culmine fra la fine degli anni cinquanta e l'inizio del decennio successivo, per poi entrare però gravemente in crisi già nella seconda metà degli anni sessanta, come vedremo nel prossimo capitolo.

Il terzo contrappeso consiste nella rinuncia ad attivare il meccanismo che Ortega y Gasset aveva chiamato "iperdemocratico", ovvero quello per cui gli individui qualunque pretendono di esercitare il potere direttamente piuttosto che accettare di delegarlo a minoranze politicamente competenti. Le tre nuove costituzioni scritte in Europa occidentale fra il 1946 e il 1949, l'italiana, la tedesca e la francese, ad esempio, cercano di inserire più istanze di mediazione possibili fra l'elettore e i luoghi della decisione: dando vita a sistemi parlamentari, costituendo parlamenti bicamerali, non prevedendo figure monocratiche elette direttamente dal popolo, circoscrivendo e regolando il più possibile il ricorso al referendum. Al di là di quel che è scritto nelle carte costituzionali, poi, i primi due decenni del secondo dopoguerra rappresentano notoriamente l'età d'oro del partito politico - per altro nella sua forma più strutturata, quella del partito di massa. Una creatura bifronte, il partito, che per un verso si fa tramite della partecipazione dei cittadini alla vita pubblica - ossia li libera -, e per un altro ne irreggimenta la partecipazione subordinandola al rispetto di valori, vincoli e norme - ossia li disciplina⁴⁹.

Dove c'è delega, poi, ci sono delegati. Dopo il 1945 l'Europa è governata da élite di professionisti della politica robustamente convinte della propria funzione e dignità. Élite al cui vertice, per altro, troviamo molto spesso uomini diventati adulti prima della Grande guerra, ossia formati quando la marea democratica era ancora arginata dalle persistenze dell'Antico regime: Luigi Einaudi e Winston Churchill erano nati nel 1874, Konrad Adenauer nel 1876, Alcide De Gasperi nel 1881, Robert Schuman nel 1886, Harold Macmillan nel 1894, Ludwig Erhard e Anthony Eden nel 1897, solo per fare qualche esempio⁵⁰.

Se l'“iperdemocrazia”, ossia la pretesa dell'“uomo-massa” di governare di persona, prima riduce la capacità della collettività cui egli appartiene di autodeterminarsi politicamente, e poi degenera nell'«iperpolitica» totalitaria, gli assetti postbellici restituiscono invece alla politica un ruolo fisiologico. All'indomani della Seconda guerra mondiale essa svolge senza alcun dubbio un ruolo di primaria importanza: ha sia la capacità di progettare, sia il tempo e le risorse per realizzare i propri progetti, e incide in maniera concreta e rilevante sulla vita quotidiana delle persone⁵¹. Al contempo, però, non esorbita da un ambito chiaramente delimitato. Sa stare al suo posto, insomma.

Ricapitoliamo. La promessa di autodeterminazione individuale viene fatta valere nella sfera pubblica ma molto meno nei rapporti personali e di mercato: è il primo contrappeso alla liberaldemocrazia postbellica, e porta alla conferma delle gerarchie economiche e familiari tradizionali. All'interno della sfera pubblica, poi, quella promessa non viene fatta valere negli ambiti viepiù numerosi la cui gestione è affidata a organismi sovranazionali, oppure a istituzioni e logiche tecnocratiche: è il secondo contrappeso, e porta alla conferma delle gerarchie della competenza. Là dove quella promessa viene fatta valere, infine, lo è in una forma robustamente delegata: è il terzo contrappeso, e porta alla conferma delle gerarchie politiche. A questo punto c'è una sola domanda che ancora aspetta risposta: perché mai gli europei rinunciano alla piena autodeterminazione e accettano nuovamente le gerarchie?

Una prima risposta al quesito possiamo trovarla in Huizinga e Ortega y Gasset. Guardandosi intorno angosciato alla ricerca di possibili fonti d'energia per l'«indispensabile purificazione degli spiriti», verso la fine de *La crisi di civiltà* lo storico olandese si chiede: «Dovremo passare attraverso tenebre ancora più profonde, per divenire più malleabili?»⁵². Ben più apodittico, come di consueto, il filosofo spagnolo dichiara: «L'uomo-massa non bada a ragioni, e apprende solamente nella sua stessa carne»⁵³. Negli anni che seguono la pubblicazione di queste parole le tenebre si fanno assai profonde, e la carne dell'«uomo-massa» soffre duramente. È assai probabile, però, che la lezione non sia stata inutile: non è certo irragionevole ipotizzare che la catastrofe bellica abbia accresciuto in chi ne ha fatto esperienza la modestia, la pazienza, la capacità di accontentarsi. «Se la Prima guerra mondiale aveva avuto un effetto di politicizzazione radicale», ha scritto Tony Judt, «la Seconda produsse il risultato opposto: un profondo desiderio di normalità»⁵⁴.

Anche il revival religioso - il prestigio accresciuto delle chiese, il successo delle forze politiche d'ispirazione cristiana - può per tanti versi esser considerato una reazione alla carneficina. Negli anni fra i due conflitti l'Europa aveva dimostrato di non saper gestire i processi di secolarizzazione. E dopo il 1945 sceglie allora di seguire (con moderazione) il suggerimento che già alla fine della Grande guerra aveva dato Max Weber: «A chi non sia in grado di sopportare virilmente questo destino della nostra epoca bisogna consigliare di tornare in silenzio, senza la consueta conversione pubblicitaria, bensì schiettamente e semplicemente, nelle braccia delle antiche chiese, largamente e misericordiosamente aperte»⁵⁵.

Una seconda risposta al quesito va senz'altro cercata nella Guerra fredda. La presenza del blocco sovietico come avversario politico e del comunismo come alternativa di civiltà è utilizzata dalle élite postbelliche allo scopo sia di rafforzare lo scheletro etico-politico della democrazia liberale - che, come abbiamo visto, per lo meno in Europa era alquanto fragile -, sia di legittimare le gerarchie e, più in generale, le limitazioni imposte

all'autodeterminazione individuale. E dappertutto in Occidente, dove più dove meno, fino alla metà degli anni sessanta gli elettori in buona sostanza accettano questo schema.

Per la terza e ultima risposta, con ogni probabilità la più importante, dobbiamo rivolgerci infine al benessere. La democrazia liberale postbellica paga ricchi dividendi, e in certi casi - come quello, cruciale, della Germania occidentale - comincia a pagarli addirittura prima che la si sia finita di edificare⁵⁶. Lo sviluppo economico rimette così in moto il marchingegno tocquevilliano dell'"interesse bene inteso": gli individui non sostengono la democrazia, accettandone tutti i limiti e le incongruenze, per ragioni etiche o religiose, ma perché capiscono che è nel loro interesse personale farlo. Hanno raggiunto un livello di vita soddisfacente, prevedono di poterlo incrementare ulteriormente, e non vedono per quale ragione dovrebbero mettere in pericolo un buon presente e un futuro migliore.

Il benessere e la sua crescita apparentemente inarrestabile, inoltre, attenuano le frustrazioni che i limiti all'autodeterminazione individuale e il rigore delle gerarchie inevitabilmente generano. È vero che l'uomo qualunque non può fare tutto quel che vuole, e sopra di se trova persone che non solo godono di spazi di autodeterminazione ben maggiori dei suoi, ma per giunta gli danno ordini. Però è anche vero anche le sue possibilità di scelta crescono a vista d'occhio, e che la distanza da quelli che lo comandano - magari non altrettanto rapidamente - si va riducendo. Può addirittura sperare, con qualche fondamento, che suo figlio raggiunga il livello dei loro, e che quindi la promessa democratica di autodeterminazione integrale sia infine mantenuta.

Memoria della catastrofe bellica, Guerra fredda, benessere: la ricostruzione postbellica del cittadino adatto alla democrazia ha radici non strutturali ma congiunturali. E radici, inoltre, che affondano in un terreno utilitaristico assai più che etico. Anche il revival religioso è per tanti versi un fenomeno contingente, un

sussulto in controtendenza sulla linea del costante progredire della secolarizzazione - il che ha contribuito forse a lasciare nel ricordo degli anni cinquanta un certo sapore d'ipocrisia⁵⁷. Non c'è stata insomma nessuna vera catarsi, nessuna "purificazione degli spiriti". Quanto tempo può passare, allora, prima che gli individui smettano di ritenere utile autolimitarsi, e ricomincino a pretendere che la promessa democratica di autodeterminazione integrale sia integralmente mantenuta?

I decenni successivi alla Seconda guerra mondiale sono ricordati come un'età dorata di stabilità, libertà e benessere: in Francia si parla dei "trenta gloriosi", in Italia e Germania di "miracolo economico". Le generazioni nate e cresciute all'ombra di quegli anni sembrano aver maturato la convinzione psicologica che stabilità, libertà e benessere siano la normalità dell'Occidente. Quando quella "normalità" non è data - e a partire dai primi anni settanta è accaduto piuttosto spesso - prima restano stupefatte, poi s'infuriano, infine si danno a reclamare il ritorno dell'età dell'oro come fosse un loro diritto inalienabile. È evidente, però, che le cose stanno in maniera alquanto diversa: i "trenta gloriosi" non sono stati affatto "normali", ma sono invece una parentesi storica relativamente breve, dovuta a circostanze del tutto eccezionali, il cui impatto sulle coscienze è stato però così profondo da rendere inaccettabile anche solo l'eventualità che si potesse tornare a vivere come in passato. Se fino a qui si è cercato di vedere che cosa c'era prima di questa parentesi di benessere generale, e come essa si sia potuta aprire, il prossimo capitolo sarà dedicato interamente al suo chiudersi e al ripresentarsi, in forma ovviamente aggiornata, di molte delle questioni che essa aveva dato l'illusione di aver risolto.

¹ Tocqueville aveva ben chiare le contraddizioni del progetto democratico. A partire dalla sua riflessione, soprattutto in Francia, negli ultimi decenni sono state scritte pagine importanti sulla fragilità e storicità della democrazia. Si vedano ad esempio: R. Aron, *Les désillusions du progrès: essai sur la dialectique de la modernité*, Parigi, Calmann-Lévy, 1969; P. Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Parigi,

Éditions du Seuil, 2003; i quattro volumi di M. Gauchet su *L'avènement de la démocratie*, editi a Parigi da Gallimard: vol. I, *La révolution moderne*, 2007; vol. II, *La crise du libéralisme, 1880-1914*, 2007; vol. III, *À l'épreuve des totalitarismes, 1914-1974*, 2010; vol. IV, *Le nouveau monde*, 2017. Per una recente fine lettura delle innumerevoli tensioni presenti nella riflessione di Tocqueville cfr. L. Jaume, *Tocqueville: les sources aristocratiques de la liberté*, Parigi, Fayard, 2008. Un approccio simile, sul versante italiano, in N. Matteucci, *Il liberalismo in un mondo in trasformazione* (1972), Bologna, il Mulino, 1998. La più chiara e sintetica formulazione del dilemma della liberaldemocrazia, a ogni modo, viene dal mondo tedesco. È il cosiddetto "dilemma di Böckenförde", dal filosofo del diritto e giudice costituzionale tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde: «Lo stato liberale secolarizzato si fonda su presupposti che esso stesso non è in grado di garantire» (*The Rise of the State as a Process of Secularisation*, in id., *State, Society and Liberty: Studies in Political Theory and Constitutional Law*, New York e Oxford, Berg, 1991, pp. 26-46, p. 45).

² A. de Tocqueville, *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, vol. II, *La democrazia in America*, Torino, UTET, 1968, introduzione al libro primo, pp. 15 ss.

³ *Ibid.*, libro II, parte IV, cap. 1, p. 783. La nozione di democrazia come promessa radicale di autonomia è alla base della già citata riflessione di Marcel Gauchet.

⁴ Nel dilemma di Böckenförde il problema è sottovalutato, quindi: la liberaldemocrazia non soltanto vive di presupposti che non può garantire, ma si dà costantemente da fare per demolirli.

⁵ Tocqueville, *La democrazia in America*, cit., p. 15.

⁶ *Ibid.*, p. 812.

⁷ *Ibid.*, p. 492.

⁸ *Ibid.*, p. 620.

⁹ *Ibid.*, libro II, parte III, capitolo 19, pp. 736 ss. Si veda anche la parte IV, capitolo 21, p. 756: «Se i cittadini continuano a chiudersi sempre più strettamente nella cerchia dei piccoli interessi familiari e ad agitarvisi dentro senza requie, c'è da temere che finiscano col diventare come inaccessibili a quelle grandi e potenti emozioni, che travagliano i popoli, ma che pure li sviluppano e li rinnovano. Quando vedo la proprietà diventare così instabile e l'amore della proprietà così inquieto e acceso, non posso impedirmi di temere che gli uomini arrivino al punto di guardare ogni teoria nuova come un pericolo, ogni innovazione come un disordine increscioso, ogni progresso sociale come un primo passo verso una rivoluzione, e che rifiutino totalmente di muoversi per paura di venire trascinati. Tremo, confesso, che diventino alla fine talmente preda di un vile amore dei godimenti presenti, da non provare più interesse né per il loro futuro, né per quello dei discendenti, e che preferiscano seguire mollemente il corso del destino, piuttosto che fare al bisogno un immediato ed energico sforzo per raddrizzarlo».

¹⁰ *Ibid.*, p. 630.

¹¹ *Ibid.*, pp. 755-756: «Poiché gli uomini delle democrazie appaiono sempre inquieti, incerti, bramosi, pronti a cambiare parere e a cambiare posto, ci si immagina che debbano cancellare di colpo le vecchie leggi e adottare nuove idee e nuove abitudini. Non si pensa che, se è vero che l'uguaglianza spinge gli uomini ai cambiamenti, in compenso essa suggerisce loro interessi e aspirazioni che hanno bisogno della stabilità per potere essere soddisfatti: sicché al tempo stesso li sprona e li ferma, li pungola e li lega a terra, infiamma i loro cuori e limita le loro forze».

¹² *Ibid.*, p. 812.

¹³ *Ibid.*, p. 590.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 740-741.

¹⁵ *Ibid.*, p. 642: «Non c'è però nulla di più deleterio di esempi del genere, offerti allo sguardo di un popolo democratico: essi spingono definitivamente il suo cuore lungo una china verso cui tutto lo trascina [...] È auspicabile che ogni progresso appaia frutto di un vero sforzo, in modo che non vi siano grandezze troppo facili, e che l'ambizione sia costretta a puntare a lungo il suo sguardo verso il fine prefisso, prima di raggiungerlo».

¹⁶ *Ibid.*, p. 510.

¹⁷ *Ibid.*, p. 615.

¹⁸ Cfr. A.J. Mayer, *Il potere dell'Ancien Régime fino alla prima guerra mondiale*, Roma-Bari, Laterza, 1982, e Gauchet, *La crise du libéralisme*, cit. Una formulazione sintetica ed efficace della questione in A. Del Noce, *Rivoluzione, Risorgimento, tradizione. Scritti su «L'Europa» (e altri, anche inediti)*, Milano, Giuffrè, 1993, p. 456.

¹⁹ S. Zweig, *Il mondo di ieri. Ricordi di un europeo* (1941), Milano, Garzanti, 2014. Ma è impossibile non menzionare anche lo straordinario ritratto della civiltà europea prebellica dipinto dal capolavoro di Thomas Mann, *La montagna incantata*, pubblicato nel 1924.

²⁰ Tocqueville, *La democrazia in America*, cit., p. 495. Per una visione complessiva delle conseguenze della Grande guerra si veda F. Furet, *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo*, Milano, Mondadori, 1995, in particolare il cap. 2, *La prima guerra mondiale*, pp. 44-74.

²¹ Per una testimonianza notevole del clima spirituale postbellico si veda E. von Salomon, *I proscritti* (1930), Milano, Baldini&Castoldi, 1994.

²² Ho sviluppato qualche riflessione più approfondita su questi argomenti in: *Il liberalismo europeo nell'età dei totalitarismi*, in T. Piffer, V. Zubok (a cura di), *Società totalitarie e transizione alla democrazia. In memoria di Victor Zaslavsky*, Bologna, il Mulino, 2011, pp. 29-55; *Da un dopoguerra all'altro. Alcune considerazioni sui destini del progetto liberale nell'Europa del Novecento*, in M. Cau (a cura di), *De Gasperi, Adenauer e la sfida della ricostruzione (1945-1948)*, Bologna, il Mulino, 2012, pp. 23-49; *Il liberalismo eroico di Roberto Vivarelli*, in D. Menozzi (a cura di), *Storiografia e impegno civile. Studi sull'opera di Roberto Vivarelli*, Roma, Viella, 2017, pp. 13-43.

²³ Citerò da: J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, Bologna, il Mulino, 1984; J. Huizinga, *La crisi della civiltà*, Torino, Einaudi, 1938. Sulla vicenda della traduzione italiana del saggio di Huizinga, e del suo titolo, cfr. L. Endrizzi, *La Crisi della civiltà in Italia: l'epistolario Einaudi-Huizinga*, in «Laboratoire italien», 6/2006, [www.journals.openedition.org/...](http://www.journals.openedition.org/)

²⁴ Huizinga, *La crisi della civiltà*, cit., p. 19: «Ma questo sappiamo con certezza: un ritorno all'antico in generale non può darsi. Vi è solo un avanzare, anche se talora ci coglie la vertigine davanti a profondità e lontananze sconosciute; anche quando l'immediato avvenire ci si spalanca davanti come un abisso confuso di nebbia». Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, p. 74: «Un fenomeno così esuberante ci obbliga, se non vogliamo essere dementi, a trarre queste conseguenze: la prima, che la democrazia liberale fondata sulla creazione tecnica è il tipo superiore di vita pubblica finora conosciuto; la seconda, che questo tipo di vita non sarà il migliore immaginabile, però quello che potremo immaginare migliore dovrà conservare l'essenziale di quei principi; la terza, che è suicida ogni ritorno a forme di vita inferiori a quella del secolo XIX». E ancora, sempre *ibid.*, pp. 41-42: «Respingo, perciò, ugualmente ogni interpretazione del nostro tempo che non sappia scoprire il significato positivo nascosto sotto l'attuale impero delle masse e tutte quelle altre che lo accettano beatamente,

senza sentirsi stringere il cuore dallo spavento. Ogni destino è drammatico e tragico nella sua profonda dimensione. Chi non ha sentito nel suo polso palpitare il pericolo del tempo, non è arrivato alle segrete viscere del destino, e si è limitato soltanto ad accarezzarne la morbida epidermide. Nel nostro destino l'ingrediente terribile è posto dalla travolgente e violenta sollevazione morale delle masse, imponente, indomabile ed equivoca come ogni destino. Dove ci porta? È un male assoluto, o un bene possibile? Eccola qui, colossale, piantata sopra il nostro tempo come un gigante, cosmico segno d'interrogazione, che ha sempre una forma equivoca, con qualcosa, effettivamente, di ghigliottina o di forca, però anche con qualcosa che vorrebbe essere un arco trionfale».

²⁵ Huizinga, *La crisi della civiltà*, cit., p. 40.

²⁶ *Ibid.*, p. 43.

²⁷ *Ibid.*, pp. 33-34.

²⁸ *Ibid.*, citazioni nell'ordine alle pp. 52, 132, 51.

²⁹ Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, cit.

³⁰ *Ibid.*, p. 43. Nella stessa pagina si legge anche: «Non era questo ciò che si voleva? Che l'uomo medio si sentisse sufficiente, padrone, signore, signore di se stesso e della sua vita? Ora questo è stato ottenuto. Perché si vanno lagnando i liberali, i democratici, i progressisti, da trent'anni a questa parte? Oppure, come i bambini, vogliono una cosa, ma non le sue conseguenze?».

³¹ *Ibid.*, p. 78.

³² *Ibid.*, p. 86.

³³ *Ibid.*, p. 96.

³⁴ *Ibid.*, p. 93.

³⁵ *Ibid.*, p. 125.

³⁶ Huizinga, *La crisi della civiltà*, cit., p. 112.

³⁷ Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, cit., p. 101.

³⁸ Huizinga, *La crisi della civiltà*, cit., p. 136.

³⁹ Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, cit., p. 37.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 95.

⁴¹ Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, cit., citazioni alle pp. 51-53 e 66-67. Id., *Revés de Almanaque*, in id., *Obras Completas*, vol. II, Madrid, Taurus, 2005, pp. 807-827.

⁴² Citato in D. Welch, *The Third Reich. Politics and Propaganda*, Londra e New York, Routledge, 1993, p. 146.

⁴³ Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, cit., p. 160.

⁴⁴ Cfr. V. Samuel et al., *Spires of Liberty*, Swindon Wilts, The Swindon Press, 1948; J.H. MacCallum Scott, *Experiment in Internationalism. A Study in International Politics*, Londra, George Allen & Unwin, 1967. Si veda su questo G. Orsina, *La globalizzazione dal volto umano. L'ideologia dell'internazionalismo liberale, 1945-1989*, in id. (a cura di), *Culture politiche e leadership nell'Europa degli anni Ottanta*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012, pp. 65-168.

⁴⁵ Cfr. Matteucci, *Il liberalismo*, cit., pp. 187-189.

⁴⁶ Cfr. C.S. Maier, *The Two Postwar Eras and the Conditions for Stability in Twentieth-Century Western Europe*, in «*American Historical Review*», 1981, pp. 327-352.

⁴⁷ T. Judt, *Dopoguerra. Come è cambiata l'Europa dal 1945 a oggi*, Milano, Mondadori, 2005, pp. 468-469 («l'immagine stereotipa degli anni Cinquanta - noiosi, rigidi, sterili e asfissianti - è in gran parte soltanto un mito») e pp. 490-491.

⁴⁸ Si veda D. Herzog, *Sex after Fascism. Memory and Morality in Twentieth-Century Germany*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

⁴⁹ Sui limiti della democrazia postbellica cfr. in generale M. Conway, *Democracy in Postwar Western Europe: The Triumph of a Political Model*, in «European History Quarterly», 2002, pp. 59-84; id., *The Rise and Fall of Western Europe's Democratic Age, 1945-1973*, in «Contemporary European History», 2004/1, pp. 67-88; J.-W. Müller, *Contesting Democracy. Political Ideas in Twentieth-Century Europe*, New Haven, Yale University Press, 2011, cap. 4; P. Corduener, *The Problem of Democracy in Postwar Europe: Political Actors and the Formation of the Postwar Model of Democracy in France, West Germany, and Italy*, Londra, Routledge, 2017. Sull'integrazione europea come strumento di contenimento del politico, si veda H. Schulz-Forberg, B. Stråth, *The Political History of European Integration. The Hypocrisy of Democracy-Through-Market*, Abingdon, Routledge, 2010; A. Vauchez, *Démocratiser l'Europe*, Parigi, Éditions du Seuil e La République des Idées, 2014. Sul rapporto fra tecnocrazia e politica cfr.: K. Brückweh, D. Schumann, R.F. Wetzell, B. Ziemann (a cura di), *Engineering Society. The Role of the Human and Social Sciences in Modern Societies, 1880-1980*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012; Th. Mergel, *Il sogno della guida razionale. Scienza sociale empirica, democrazia e politica nell'Europa occidentale dopo il 1945*, in «Ricerche di storia politica», 3/2013, pp. 335-351; G. Bernardini, *Il "social engineering" come chiave di lettura del XX secolo: una proposta interpretativa*, in C. Cornelissen, P. Pombeni (a cura di), *Spazi politici, società e individuo: le tensioni del moderno*, Bologna, il Mulino, 2016, pp. 315-334.

⁵⁰ Cfr. Judt, *Dopoguerra*, cit., pp. 105-106.

⁵¹ Il ruolo della politica all'indomani della Seconda guerra mondiale è enfatizzato da Gauchet, *À l'épreuve des totalitarismes*, cit., parte III, *La démocratie réinventée*.

⁵² Huizinga, *La crisi della civiltà*, cit., p. 150.

⁵³ Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, cit., p. 103.

⁵⁴ Judt, *Dopoguerra*, cit., p. 107. Cfr. anche Conway, *Democracy*, cit.; id., *The Rise and Fall*, cit.; R. Bessel, D. Schumann (a cura di), *Life After Death. Approaches to a Cultural and Social History of Europe During the 1940s and 1950s*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

⁵⁵ M. Weber, *La scienza come professione - La politica come professione*, Torino, Einaudi, 1983, p. 42. Sul peso della religione nel dopoguerra si veda per l'Italia P. Scoppola, *La repubblica dei partiti. Profilo storico della democrazia in Italia (1945-1990)*, Bologna, il Mulino, 1991, pp. 97-113; per l'Europa M. Burleigh, *Sacred Causes. The Clash of Religion and Politics, From the Great War to the War on Terror*, New York, HarperCollins, 2007.

⁵⁶ Cfr. A.J. Nicholls, *The Bonn Republic. West Germany Democracy, 1945-1990*, Londra e New York, Longman, 1997.

⁵⁷ Cfr. Herzog, *Sex after Fascism*, cit., pp. 106-107.

2.

La politica al tempo del narcisismo

Se quel che ci interessa è la democrazia, e a maggior ragione se è la psicologia di chi ci vive, allora l'anno più ovvio per chiudere la parentesi postbellica sarebbe il 1968. Non è detto però che cedere alla tentazione di individuare nella nostra storia una cesura netta, e concentrarci soltanto su di essa, sia una buona idea. Il Sessantotto rimane controverso: molti di coloro che ne hanno scritto erano "reduci" interessati a difendere - quando non celebrare - la propria gioventù ben più che a comprenderla. Le letture agiografiche hanno generato per reazione opere fortemente critiche nei confronti degli eventi di quell'anno, alle quali hanno risposto altre pubblicazioni intente invece a rivalutarli. Per uscire da questo circolo vizioso di azioni e reazioni, forse è il caso di cambiare prospettiva.

Il Sessantotto non viene dal nulla. Se vogliamo adottare un'ottica di breve periodo, le tensioni che esplodono allora montano durante gli anni cinquanta e cominciano a farsi visibili già all'inizio dei sessanta. Ma la tesi di questo libro è ancora più radicale, la prospettiva più ampia: quelle tensioni sono consustanziali alla democrazia - sono le stesse che Tocqueville aveva previsto più di cent'anni prima, e di cui Ortega y Gasset aveva descritto l'emergere fra le due guerre. Proprio perché hanno radici profonde, inoltre, i processi di trasformazione che nel Sessantotto hanno assunto una forma tanto visibile continuano a dipanarsi lungo i decenni successivi, fino a oggi. Proviamo a rinunciare all'idea che la parentesi postbellica si chiuda di colpo,

allora, e a immaginare piuttosto un processo lento, che prende avvio grosso modo alla metà degli anni sessanta e prosegue almeno fino alla conclusione degli anni ottanta.

In questo capitolo cercheremo di capire perché in quel quarto di secolo sia stato rilanciato il progetto di autodeterminazione soggettiva; osserveremo come questo rilancio e il suo modificarsi abbiano trasformato la politica occidentale; e vedremo infine in quale modo le élite politiche occidentali abbiano affrontato tali trasformazioni.

2.1 L'AVVENTO DEL NARCISISTA

Abbiamo visto in precedenza come la parentesi postbellica inizi a chiudersi proprio verso la metà degli anni sessanta. Se all'indomani della Seconda guerra mondiale l'addomesticamento dell'"uomo-massa" era stato congiunturale e non strutturale, ossia dovuto a ragioni contingenti quali l'esperienza del conflitto, la Guerra fredda, il benessere, è sull'evolvere di quelle ragioni che dobbiamo allora concentrarci.

Vent'anni non bastano certo a cancellare la memoria dell'orrore bellico. Però quel lasso di tempo è sufficiente perché diventi adulta una generazione che non ha avuto esperienza diretta delle durezze della guerra. Ed è una generazione assai numerosa - tanto che i suoi esponenti sono detti, com'è ben noto, *baby boomers*. Le memorie non sono statiche e immutabili, poi, ma possono modificarsi ed essere modificate, e quella della Seconda guerra mondiale, quindici anni dopo la sua fine, comincia a cambiare colore. Tornano ad avere un peso le speranze di palingenesi politica e sociale che avevano segnato la prima metà degli anni quaranta, contribuendo alla vittoria dei laburisti e allo sviluppo del *welfare state* in Gran Bretagna, ispirando segmenti importanti dei movimenti di resistenza contro il nazifascismo, e portando un pezzo tutt'altro che irrilevante dell'elettorato

europeo occidentale – soprattutto in Italia e Francia – a sostenere con convinzione o a giudicare con simpatia l’Unione Sovietica¹.

Quelle speranze erano state messe da parte ma non del tutto eliminate con l’inizio della Guerra fredda, tanto da potersi risvegliare nel momento in cui – negli anni sessanta, appunto – il conflitto fra Occidente e Oriente entra nella fase del disgelo. Una volta che la Seconda guerra mondiale sia stata reinterpretata come conseguenza non delle contraddizioni interne di una democrazia che ha voluto rifiutare ogni limite, ma al contrario dei troppi limiti che le sono stati imposti, la sua memoria – fino ad allora un fattore di moderazione – non può che trasformarsi in un eccitante politico.

Le aspirazioni palingenetiche che vanno riprendendo forza negli anni sessanta sono alimentate pure dallo straordinario progresso economico e tecnologico del primo ventennio postbellico. Imponente a tal punto da generare l’illusione che la completa liberazione dell’individuo da qualsivoglia vincolo morale e materiale sia infine a portata di mano. E che quindi, se quella liberazione non si è ancora data, ciò avvenga perché qualcuno la sta malignamente ostacolando². Comincia così a mettersi in moto un altro dei meccanismi di cui Tocqueville aveva intuito l’importanza: «le nazioni democratiche [...] allargano a volte esageratamente» i «confini della perfettibilità umana». Ossia – il pensatore normanno non trae esplicitamente questa conclusione, ma il suo ragionamento la contiene –, hanno scarsi anticorpi contro le utopie perfezionistiche³.

Le radici utilitaristiche alle quali si era ancorata la democrazia limitata del dopoguerra, in queste circostanze, non possono più tenere. Da un lato un ventennio di crescita economica ha fatto maturare le condizioni perché – soprattutto nella generazione del *baby boom* – si riaffacci la sindrome orteghiana del “signorino soddisfatto”, convinto che il benessere sia un dato irreversibile, e indifferente perciò alla salvaguardia dei meccanismi che l’hanno generato. Dall’altro ci si è convinti che la perfezione politica e sociale sia ormai finalmente a portata di mano. Se indietro comunque non si può tornare, e davanti attendono le magnifiche

sorti e progressive, allora qualsiasi accelerazione, anche la più radicale, non potrà che avere un carattere integralmente positivo.

La conversione postbellica dell'“uomo-massa” in cittadino capace di autolimitarsi era funzionale a una triplice opera di compressione della democrazia, come si ricorderà: confinata nella sfera pubblica; dentro la sfera pubblica, esclusa da ampie aree appaltate a tecnocrati e logiche tecnocratiche; riempita infine di filtri e deleghe, così che il decisore non si trovasse mai a contatto diretto con l'elettore. Il rilancio della promessa di emancipazione soggettiva punta ora a distruggere queste limitazioni.

L'autodeterminazione dovrà valere in ogni ambito, a cominciare dalla famiglia e dal lavoro. Il privato - come recita un celebre slogan dell'epoca - è politico. La tecnocrazia, in secondo luogo, è accusata di aver invaso gli spazi della discrezionalità politica, arrogandosi surrettiziamente il diritto non soltanto di gestire gli strumenti dell'azione pubblica, ma anche di stabilirne gli scopi. Questa invasione va respinta: l'arida logica strumentale dei tecnocrati deve essere ricondotta entro i suoi giusti confini, e rimessa al servizio della creatività politica. I cittadini, infine, sono troppo lontani dal potere pubblico perché possa davvero parlarsi di autodeterminazione. Bisognerà quindi ripensare a fondo i meccanismi della democrazia: l'organizzazione dei partiti, le funzioni dei parlamenti, i processi di formazione delle élite, il ruolo del referendum, le forme della partecipazione, i rapporti fra centro e periferia⁴.

Ispirato anche dal desiderio di costruire una democrazia più autentica, lo sforzo di liberazione dell'individuo perseguito alla fine degli anni sessanta ha dunque un carattere politico: deve compiersi nella sfera pubblica; genera una potente ondata di mobilitazione collettiva; non può avere come obiettivo soltanto l'emancipazione dei singoli, ma la profonda trasformazione dell'intero sistema economico e sociale⁵. Questo poderoso soprassalto di politica, tuttavia, si esaurisce in tempi relativamente brevi. Già alla metà del decennio successivo la marea rifluisce, e la dimensione privata, da che era diventata pubblica e si era riempita di politica, diviene il luogo nel quale

rifugiarsi per proteggersi *dal* pubblico e *dalla* politica. Le ragioni storiche del riflusso sono molteplici⁶, e non è certo questo il luogo nel quale sia possibile analizzarle in maniera esaustiva. Nel prossimo paragrafo ne proporremo una spiegazione a partire dalla crisi (necessaria) del marxismo, che analizzeremo seguendo le orme del filosofo cattolico Augusto Del Noce. Prima di arrivarci, però, dobbiamo trovare risposta a un'altra domanda: il rilancio del progetto di liberazione integrale dell'individuo avviatosi in forma politica alla fine degli anni sessanta e segnato, a partire dalla metà del decennio successivo, dal riflusso nel privato, che tipo di soggetto ha contribuito a generare?

Nel secondo volume de *La democrazia in America* Tocqueville distingue con cura l'individualismo dall'egoismo. L'egoismo è un vizio istintivo che esiste da sempre ed è presente in ogni cultura: «un amore appassionato e sfrenato di se stessi, che porta l'uomo a riferire tutto soltanto a se stesso, e a preferire sé a tutto». L'individualismo è invece un frutto specifico della civiltà democratica, non è un «istinto cieco» ma «un sentimento ponderato e tranquillo», e non porta a mettere se stessi in cima a tutto, ma a trascurare la società nel suo complesso per appartarsi in piccoli gruppi di amici e consanguinei. Se l'egoismo «dissecca i germi di tutte le virtù», allora, l'individualismo «non inaridisce sulle prime che la sorgente delle virtù pubbliche». Soltanto sulle prime, però. Perché, se pure non nasce da un «sentimento depravato», l'individualismo proviene comunque da un «giudizio errato». E alla lunga non può che finire anch'esso per attaccare ogni virtù - ossia, in definitiva, per «cadere nell'egoismo»⁷. A partire dalla seconda metà degli anni settanta, accanto ai due concetti "classici" descritti da Tocqueville, studiosi e intellettuali prima americani e poi europei - Tom Wolfe, Richard Sennett, Christopher Lasch, Gilles Lipovetsky - cominciano a introdurne un terzo: il narcisismo⁸.

Che il narcisista sia centrato su se stesso è una constatazione ovvia, ma non sufficiente. Già per Tocqueville, come abbiamo visto, si può essere brutalmente egoisti oppure egoisti illuminati dalla consapevolezza di dover perseguire l'«interesse ben inteso».

Adam Smith, se vogliamo prendere un altro esempio, distingue fra l'amor proprio (*self-love*) e l'egoismo (*selfishness*), e considera necessario il primo e pessimo il secondo⁹. La specificità del narcisista consiste nel fatto che la sua ossessione di se è fondata su una distorsione cognitiva: l'incapacità di percepire la propria persona e la realtà come due entità separate e autonome l'una dall'altra - di distinguere il dentro dal fuori, l'oggettivo dal soggettivo. Questa distorsione fa sì che il mondo del narcisista sia «psicomorfo»¹⁰: «Il narcisismo trova il suo modello nella psicologizzazione del sociale, del politico, della scena pubblica in generale, nella soggettivizzazione di tutte le attività un tempo impersonali o oggettive»¹¹. Privato di consistenza e significato autonomi, il mondo può allora essere giudicato soltanto per quanto ostacoli o favorisca il benessere psicologico individuale di chi lo abita. Ossia per il suo valore psicoterapeutico¹².

Già Tocqueville, Huizinga e Ortega y Gasset avevano sottolineato gli aspetti in senso lato cognitivi della degenerazione dell'individualismo democratico: Tocqueville fin dai primi capitoli del secondo volume della *Democrazia*, benché senza sviluppare fino in fondo l'argomentazione; Ortega y Gasset e soprattutto Huizinga costruendo invece gran parte delle loro analisi proprio a partire da questa prospettiva. L'individuo democratico privo di contrappesi, l'"uomo-massa", è chiuso in se stesso; non ascolta; rifiuta le interpretazioni e valutazioni della realtà che gli provengono dall'esterno; si fida soltanto del proprio giudizio. Il suo rapporto col mondo è interamente determinato dal filtro di una prospettiva soggettiva non educata né maturata dal confronto. È intellettualmente una monade, insomma, prima ancora di esserlo socialmente e politicamente. Le riflessioni sul narcisismo si pongono in buona sostanza lungo questa stessa linea, spingendosi tanto più avanti nella denuncia quanto più ambizioso si presenta, a partire dagli anni sessanta, il rilancio della promessa di autodeterminazione individuale.

Il narcisista assomiglia al democratico "illimitato" tocquevilliano e all'"uomo-massa" orteghiano anche perché il suo isolamento non è soltanto sincronico, ma pure diacronico.

Soddisfare le proprie urgenze psicologiche immediate è l'unica cosa che gli interessa, perciò vive esclusivamente nel presente: ha perduto il senso del passato e, di conseguenza, non è più capace d'immaginare nemmeno il futuro. Il presentismo condiziona profondamente la sua esistenza personale, rendendola una congerie d'istanti isolati incapaci di allinearsi l'uno all'altro in un itinerario coerente e dotato di senso. Una congerie segnata per un verso da stati d'animo effimeri e istintivi piuttosto che profondi e duraturi, ossia dal prevalere delle emozioni sui sentimenti e le passioni, e per un altro dal nuovismo - «la ricerca incessante e inesausta di esperienze sempre nuove»¹³ - e al contempo dall'ossessione: il senso di soffocamento generato dalla convinzione di essere chiuso in un girotondo. Il presentismo condiziona inoltre il modo in cui il narcisista percepisce la propria esistenza personale in rapporto alla storia dell'uomo. Come nota Tom Wolfe nello straordinario *The "Me" Decade*, il narcisista ha perduto «l'antica fiducia umana nell'immortalità seriale»: non si sente più vincolato in una catena di generazioni, e perciò non pensa di dover custodire l'eredità degli antenati né tutelare alcun lascito per i discendenti¹⁴.

Chiuso nel suo bozzolo, si potrebbe pensare che il narcisista abbia almeno una vita intima soddisfacente, e che, non sfidato da una realtà che reinterpreta secondo le proprie urgenze psicologiche, illuso della propria onnipotenza, sia almeno contento. Ma non è così. Il narcisista non ha nessuna vita intima in senso proprio: la mancanza di confine tra il dentro e il fuori, oltre che di continuità temporale, porta alla dissoluzione non soltanto del mondo esterno, ma pure della personalità all'interno. «Assorbito in se stesso, nessuno può dire che cosa ci sia dentro». L'onnipotenza si converte così in impotenza: il narcisista può fare quel che vuole ma non sa che cosa volere - ha tutti i talenti meno il talento di usarli. Dall'impotenza alla paura, il passo è breve. E non si tratterà di una paura rielaborata culturalmente e affrontata da una personalità robusta, ma di una paura grezza e istintiva cui si reagirà con rassegnazione fatalistica¹⁵.

Cacciati dalla porta, infine, i vincoli alla piena autodeterminazione soggettiva rientrano dalla finestra. È vero che il narcisista non è più tenuto a osservare alcun codice etico, ma deve comunque sottostare alle regole che disciplinano la convivenza civile. È vero che nessuno può più imporgli dall'esterno alcun obiettivo esistenziale, ma è soltanto dall'esterno che possono venire la stima altrui e il successo sociale dei quali ha disperato bisogno - anche perché osserva con invidia i molti che, intorno a lui, riescono a raccogliarli. Il fatto che gli argini che ancora costringono l'individuo non siano più fondati su un sistema di valori che aspiri ad avere validità oggettiva non li rende meno opprimenti. Al contrario, li rende più incomprensibili, intollerabili e frustranti di quanto non siano mai stati. Il narcisista, in conclusione, è un disgraziato: rifugiatosi dentro un «sé minimo», il suo solo vero, modesto scopo è la pura e semplice sopravvivenza, in un mondo che trova ormai del tutto privo di senso¹⁶.

I caratteri che ho appena descritto, presi nella loro forma pura, disegnano il profilo di una psicopatologia. La riflessione strettamente psicologica sul narcisismo, del resto - come tratto della personalità, stadio dello sviluppo infantile, disturbo mentale -, ha più di un secolo di storia, ed è estremamente ricca. A noi però il narcisismo non interessa in quanto patologia individuale, ma come un insieme di tratti psicologici diffusi che hanno cominciato a farsi sempre più visibili nelle società occidentali a partire dagli anni settanta¹⁷. Quello che ho cercato di costruire, insomma, è un idealtipo: non un ritratto fedele della realtà, ma un modello astratto costruito esasperando tutti i profili di un fenomeno. Un modello che però - poiché è sì astratto, ma non arbitrario - può essere utilizzato come strumento per misurare una situazione storica e la sua evoluzione nel tempo.

2.2 LA DECOMPOSIZIONE DELLA POLITICA

Abbiamo già visto che se la si porta all'estremo la promessa di autodeterminazione individuale entra in conflitto con l'autodeterminazione collettiva. La politica può esistere solo quando gli individui cedano una quota della propria sovranità su se stessi - anche se la democrazia cerca di far sì che quella cessione sia per quanto possibile limitata, temporanea e revocabile¹⁸. Questa è una delle ragioni per cui i tentativi di realizzare la promessa di piena emancipazione soggettiva dei tardi anni sessanta riescono a conservare una forte carica politica solamente per pochi anni. Quando quella carica si attenua, la salvaguardia degli spazi di libertà prende ulteriormente il sopravvento sull'impegno pubblico, e nelle società occidentali cominciano a irrobustirsi i tratti narcisistici, si avvia allora un circolo vizioso per il quale la politica s'indebolisce progressivamente sempre di più.

Analizzare il soprassalto politico del Sessantotto e il riflusso nel privato del decennio successivo non è questione che possa agevolmente esser sbrigata in poche pagine. Gioverà quindi, ancora una volta, seguire una guida. Non certo delle più facili, in questo caso, e neppure delle più comuni per profondità e rigore intellettuali: Augusto Del Noce. La riflessione storico-filosofica che il pensatore cattolico sviluppa fra il 1968 e la metà degli anni settanta prende le mosse dal marxismo e dalla sua crisi¹⁹. Il progetto rivoluzionario marxista - argomenta Del Noce - mira a far guadagnare all'umanità la piena sovranità su se stessa, proiettandola dal regno della necessità a quello della libertà. Rappresenta insomma il tentativo più importante che mai sia stato fatto di superare le contraddizioni interne al tocquevilliano "assetto sociale democratico". La realizzazione del progetto prevede due fasi, una negativa e una positiva. Nella prima il materialismo storico fa piazza pulita dei valori esistenti con un atto di relativismo estremo: li disancora da qualunque sistema di riferimento assoluto dimostrandone la dipendenza da «particolari situazioni storiche, di cui rappresenterebbero la soprastruttura»²⁰. Nella seconda fase il materialismo dialettico ricostruisce per via rivoluzionaria un assoluto diverso dai

precedenti, questa volta vero, traghettando finalmente il genere umano, appunto, nel regno della libertà²¹.

Questo progetto, continua Del Noce, ha almeno due punti deboli. Il primo è la sua dipendenza dalla storia. Soltanto il concreto susseguirsi degli eventi, dipanandosi esattamente così come il marxismo ha previsto che si dipani, potrà dimostrare che il suo assoluto è quello giusto: «il marxismo si presenta come filosofia che diventa mondo, e che pone in questo “diventare mondo” e in null’altro il suo criterio di verità»²². Il secondo è la sua scarsa coerenza. È difficile accreditare un sistema di valori assoluti dopo aver dichiarato che tutti i valori sono storicamente relativi: «tra il momento della negazione di ogni principio eterno e la ricerca pratica dell’assoluto c’è un’evidente contraddizione»²³. Così, oltre che della direzione nella quale procedono le vicende umane, il marxismo si trova alla mercé pure del ritmo al quale esse marciano. Soltanto un cammino molto spedito – un esito rivoluzionario conseguito immediatamente dopo la distruzione dei valori preesistenti – può evitare infatti che il potere corrosivo del relativismo distrugga irrimediabilmente qualsiasi possibilità di ricostruire un assoluto.

Nei tardi anni sessanta Del Noce può constatare come tanto la direzione quanto il ritmo degli avvenimenti abbiano tradito il marxismo. Se la «molla dialettica della rivoluzione [...] per il Marx più maturo è [la] miseria crescente»²⁴, è evidente allora che la possibilità di una rivoluzione si sta allontanando: con lo straordinario boom del dopoguerra, quella molla dialettica è bella che andata. È vero che a vent’anni dalla fine del secondo conflitto mondiale le aspirazioni palingenetiche della prima metà degli anni quaranta vengono rilanciate. È vero che lo sviluppo economico e tecnologico lascia pensare che soluzioni finora considerate utopiche siano finalmente a portata di mano. Ed è vero infine che la generazione dei *baby boomers* tende a dare per scontato il benessere nel quale è cresciuta. Però tutto questo narra soltanto una parte della storia. L’altra parte è fatta della memoria personale delle durezze della guerra, ancora ben viva nelle generazioni più anziane, della consapevolezza degli esiti

catastrofici cui ha portato l'iperpolitica degli anni trenta, e del benessere conquistato, che non si vuole perdere. È fatta insomma del conservatorismo naturale delle democrazie, già visto con chiarezza da Tocqueville. Quest'altra parte, per fare un solo esempio, porta quasi tredici milioni di francesi, il 58% dell'elettorato, a votare a destra nel giugno del 1968. Ovvero fa sì che i fatti del maggio parigino producano una delle assemblee nazionali più conservatrici della storia di Francia. Addio, rivoluzione.

Se la democrazia liberale è per tanti versi messa in crisi dal troppo successo, il marxismo è indebolito insomma dalla palese incapacità di dar conto delle trasformazioni in corso - per non dire di anticiparle. Si può sempre pazientare e sperare che la storia si rimetta al passo con la teoria, naturalmente, ma «la mistica rivoluzionaria» è «misurata dal tempo»: non si può pretendere che rimanga viva per decenni²⁵. Tanto più che, nel frattempo, le radici della fede paligenetica vengono tenacemente rosicchiate dalla vecchia talpa del relativismo: «Al momento della riflessione, il marxismo si trova disarmato rispetto a un materialismo storico che distrugge l'idea stessa di verità»²⁶. Non è un caso che negli anni sessanta sia proprio il tempo a nutrire l'ostilità dei gruppi della sinistra radicale nei confronti dei partiti comunisti ortodossi: la convinzione, generata da un ventennio di vana attesa del collasso del capitalismo e dell'avvento del socialismo, che la filosofia marxista della storia sia diventata una semplice copertura per la pigrizia e l'immobilismo del sistema sovietico e dei suoi amici occidentali, e che sia finalmente giunta l'ora di agire.

Sconfitta dalla società del benessere, la tradizione marxista si mette allora a caccia di una molla rivoluzionaria alternativa. E, con Herbert Marcuse, la trova nella liberazione degli istinti individuali. «È su questo punto che si opera la curiosa contaminazione di motivi marxisti e di motivi freudiani», nota Del Noce - che altrove parla di una linea «psico-erotico-freudiano-marxista»²⁷. «Ma allora», prosegue, «la liberazione non potrebbe operarsi che sulla base dello scatenamento di forze primitive e in qualche maniera, per la loro estraneità alla civiltà, barbare; a una

liberazione che sorgerebbe dall'interno per la dialettica delle classi si sostituisce in Marcuse una liberazione che viene dall'esterno»²⁸. Se non che in questo modo le contraddizioni, lungi dallo sciogliersi, s'ingarbugliano ancora di più. Sulle forze primitive degli istinti non si ricostruisce certo una civiltà. Tanto meno una che sia capace di salvaguardare, anzi ampliare, gli spazi di emancipazione individuale. E come si può pensare di tener viva la tensione rivoluzionaria, se al contempo si dà licenza universale di cedere agli istinti?

Dunque, una rivoluzione antipuritana è quel che egli [Marcuse] sa proporre: un vero ferro di legno, per una ragione storica intrinseca, che la politica dei puritani fu il primo modello dell'azione rivoluzionaria, e che il motivo puritano è essenziale a ogni posizione rivoluzionaria seria: gli esempi della storia non sono certo difficili a trovare. Marcuse può perciò essere definito come il filosofo della *decomposizione della rivoluzione*²⁹.

Ricapitoliamo. Secondo Del Noce il marxismo punta a liberare l'umanità dalle sue catene, prima negando i valori esistenti, poi ricostruendo un patrimonio di valori assoluti la cui verità sia dimostrata dalla storia e la cui realizzazione sia promossa da un soggetto rivoluzionario. La storia cammina in una direzione opposta, però: gli avvenimenti del dopoguerra mettono pesantemente in dubbio la verità del marxismo, e col passare degli anni i possibili promotori della rivoluzione, ormai delusi, si disamorano e si disperdono. In un disperato tentativo di salvare la rivoluzione prende allora piede una rilettura del marxismo che abbandona la storia, ormai inservibile, per affidarsi a forze più profonde e (si spera) affidabili: gli istinti vitali degli esseri umani. Ma il calcolo è sbagliato: chi segue gli istinti non avrà mai la disciplina e la perseveranza necessarie a portare a termine una rivoluzione, né potrà mai costruire una società capace di mantenere la promessa di autodeterminazione soggettiva.

L'esplosione delle contraddizioni del marxismo spiega, secondo Del Noce, perché il filosofo più influente della contestazione sia Marcuse. E le contraddizioni del pensiero di Marcuse spiegano a loro volta perché la contestazione sia un'agitazione sterile, non certo una vera e propria rivoluzione: la natura caotica, incoerente

e frammentaria del tessuto ideologico su cui essa poggia; l'attivismo, il desiderio di azione, anche violenta, disgiunto da un programma coerente dotato di obiettivi chiari; l'irrazionalità e l'emotività. Le antinomie che Del Noce individua in astratto sono percepite con chiarezza, sul campo, anche da vari protagonisti del Sessantotto. Una delle più importanti organizzazioni della contestazione tedesca, ad esempio, la Lega degli studenti socialisti, si scioglie nel 1970 ritenendo di dover «almeno garantire democrazia ed emancipazione nel proprio ambito», «se la liberazione della società non è possibile qui e ora». Decide insomma di emanciparsi da se stessa³⁰. «Di fatto, non c'è un solo tema dell'estremismo studentesco che non sia ritrovamento di motivi del primo fascismo», rincara la dose Del Noce, riconducendo significativamente il Sessantotto al periodo successivo alla Grande guerra:

L'“io voglio” indeterminato; il diritto di potere che ha la giovinezza in quanto rappresenta la vita; il momento dialettico cercato nella giovinezza e nella generazione anziché nella classe; la pretesa di andare oltre, in posizione rivoluzionaria, alla borghesia e al comunismo; l'idea di una rivoluzione che parta dagli studenti; il negativismo e l'attivismo (ricordiamoci che il fascismo si presentò inizialmente come antipartito); l'antintellettualismo come avversione alla cultura libresco; il mito del nuovo a ogni costo³¹.

Che cosa resta, dunque, una volta che la rivoluzione, nelle sue incarnazioni prima marxista “classica” e poi “psico-erotico-freudiano-marxista”, abbia terminato di decomporsi? Poiché i valori sono stati sciolti nell'acido del relativismo, e la storia non ha generato le condizioni per una rivoluzione che li ricostruisca, l'unica forma di conoscenza che rimane possibile è quella scientifica. Della quale Del Noce non nega affatto l'importanza, ma vede benissimo il limite invalicabile: l'incapacità di affrontare il problema del senso dell'esistenza umana³². Svuotato di valori, privo di una prospettiva rivoluzionaria, immerso in una cultura scientifica tutta orientata alla razionalità strumentale e al materialismo, l'individuo della società tecnologica non troverà altra guida che la propria energia vitale, ossia la soddisfazione degli istinti primari - a cominciare da quello sessuale. Isolato dai

suoi simili a causa dell'assenza di un «vincolo ideale» che lo unisca a loro, «non potrà vedere nella natura e negli altri uomini che degli ostacoli o degli strumenti alla sua realizzazione»³³. L'esito finale di questo processo è il «culto dell'io»:

Nel descrivere, nella *Repubblica*, il processo di degenerazione spirituale, Platone distingue il tipo democratico, in cui domina la ricerca dei piaceri non necessari, ma non soddisfatti in patente violazione della legge morale, e il tipo tirannico in cui i piaceri di ogni specie sono ricercati e soddisfatti senza più nessun freno etico. Ora, la democrazia fondata sul sociologismo, è esattamente una democrazia formata da uomini di tipo tirannico. La tirannide non viene abolita ma, per così dire, moltiplicata all'infinito, e si presenta per ogni uomo la dialettica del tiranno³⁴.

Seguendo il ragionamento storico-filosofico di Del Noce sul suicidio della rivoluzione siamo così tornati al narcisismo. Come era del resto naturale che fosse: il marxismo è il più importante fra i tentativi di superare le contraddizioni dell'«assetto sociale democratico» attraverso la sostituzione di un assoluto storico e politico all'assoluto religioso ormai perduto. Il suo fallimento non può dunque che ricondurci nel pieno di quelle contraddizioni, ulteriormente aggravate nel frattempo dal marxismo stesso: prima dal suo corrosivo relativismo storico, poi dalla sua evoluzione psico-erotico-freudiana. «La società permissiva» che si afferma all'indomani della crisi del marxismo «si presenta dunque sotto l'aspetto cattivante della piena estensione «democratica» del liberalismo, nella sua versione illuministica». La rivoluzione novecentesca della quale il Sessantotto rappresenta l'ultima fase, in conclusione, «è, insieme, perfettamente riuscita e perfettamente fallita. Perfettamente riuscita, perché ha realmente trasformato radicalmente il mondo; completamente fallita rispetto al suo ideale di liberazione universale»³⁵.

Ma che ne è della politica, al termine di questo lungo cammino? La politica non appassisce certo dalla sera alla mattina. Per tanti versi, anzi, negli anni settanta vede il proprio campo d'intervento ampliarsi in misura considerevole³⁶. Sempre di più, però, deve imparare a maneggiare individui maldisposti a rinunciare a qualsiasi seppur minimo spazio di libertà, qualunque sia il meraviglioso futuro che viene loro prospettato in cambio di

quella rinuncia. Individui, per altro, fra i quali si vanno rapidamente diffondendo i tratti psicologici del narcisista. Sempre di più la politica deve assumere come proprio scopo prioritario - quando non esclusivo - la salvaguardia e l'ampliamento, tendenti alla perfezione, degli spazi di autodeterminazione soggettiva. E sempre di più si trova stretta in un circolo vizioso: più la frammentazione individualistica e il narcisismo progrediscono, anche col suo contributo attivo, più essa deperisce. Vedremo ora in quale modo questo circolo vizioso colpisca cinque aspetti fondamentali del politico: potere, identità, tempo, ragione, conflitto.

Il potere. È banale: più gli spazi di libertà degli individui si dilatano, più si restringe la possibilità che lo Stato imponga loro obblighi o divieti. Il soprassalto di politica dei tardi anni sessanta aveva attaccato tutti i poteri - "vietato vietare" -, ma illudendosi che una politica rinnovata avrebbe ricostruito un potere finalmente giusto, utile e legittimo. Oppure, meglio ancora, che il potere sarebbe diventato del tutto superfluo. Queste illusioni si rivelano per quel che sono: sebbene negli anni settanta e ottanta in alcuni paesi le istituzioni pubbliche siano effettivamente riformate, non si tratta tuttavia di modifiche sostanziali rispetto agli assetti consolidatisi nel secondo dopoguerra. Quel che rimane, allora, è la delegittimazione complessiva di qualsiasi forma di potere, a cominciare da quello politico. Negli Stati Uniti, per fare solo un esempio, nel 1976 la fiducia nel Presidente è all'11%, e nei confronti del Congresso al 9 - un crollo verticale rispetto al 41 e 42% di dieci anni prima³⁷.

Alla metà degli anni settanta la scienza politica comincia a prendere atto del collasso dell'autorità e della perdita di credibilità delle istituzioni e a misurarne l'impatto. L'opera più celebre e citata in proposito, spesso polemicamente, è il rapporto della Commissione Trilaterale, *The Crisis of Democracy*, pubblicato nel 1975 a firma di Michel Crozier, Samuel Huntington e Joji Watanuki. Il rapporto collega esplicitamente lo sviluppo delle «virtù democratiche dell'eguaglianza e dell'individualismo»

con l'incapacità crescente delle democrazie avanzate di preservare il rispetto dell'ordine e delle gerarchie. «Si guarda sempre più agli individui e ai loro diritti, interessi, e bisogni, e sempre meno alla comunità e ai suoi diritti, interessi, e bisogni», afferma nel suo capitolo conclusivo. Qualsiasi possibilità di azione collettiva ne viene disintegrata: «Ogni organizzazione sociale richiede, in una certa misura, ineguaglianze d'autorità e distinzioni di funzione. Quanto più il diffondersi del clima democratico, esercitando un'influenza livellatrice e omogeneizzatrice, corrode tutto ciò, tanto più distrugge le basi della fiducia e della cooperazione fra i cittadini»³⁸.

Al contempo, tuttavia, nelle democrazie avanzate sta montando una richiesta crescente di azione collettiva. Soltanto l'intervento del potere pubblico, infatti, potrà garantire il consolidamento e soprattutto l'ampliamento degli spazi di autodeterminazione soggettiva. Questa pretesa sta generando un problema di "sovraccarico": *overload*, è il termine utilizzato nel rapporto della Trilaterale e ripreso poi fra i tardi anni settanta e i primi anni ottanta in vari altri studi. Le contraddizioni interne al progetto democratico vengono così sempre più chiaramente alla luce: quel progetto non potrà esser realizzato se non facendo ampio uso di strumenti collettivi; ma l'azione collettiva richiede che gli individui accettino l'ordine e la disciplina - ossia rinuncino almeno in parte alla propria emancipazione. L'antinomia era ben presente a Michel Crozier: «I cittadini avanzano richieste incompatibili fra di loro. Insistono perché i loro problemi siano affrontati in maniera più efficace, e perciò chiedono più controllo sociale. Allo stesso tempo, si oppongono a qualsiasi forma di controllo sociale si associ ai valori gerarchici che hanno imparato a scartare e rigettare»³⁹.

L'identità. Una società che abbia la liberazione degli individui come proprio obiettivo predominante scoraggia la formazione di identità collettive robuste, ampie e durature. Tende innanzitutto a spezzarle e moltiplicarle, a teorizzarne l'intreccio e la giustapposizione. E poi minimizza o nega la loro pretesa di

oggettività, lo sforzo di radicarsi in sostanze presunte “dure” quali i caratteri etnici o gli interessi economici, interpretandole piuttosto come costruzioni culturali fluide, provvisorie e negoziabili⁴⁰. Prendiamo soltanto un esempio: come i non eterosessuali abbiano definito se stessi a partire dagli anni ottanta. In principio era la “comunità gay”. Poi, per includere individui che si ritenevano non rappresentati o rappresentati in maniera insufficientemente precisa dalla parola “gay”, si è passati all’acronimo LGB. Ma a quel punto è diventato impossibile fermarsi: LGBT, LGBTQI, LGBTQIAAP – e via seguitando. Una volta che si sia accettato il principio che le identità collettive possono, e devono, essere decostruite, il gioco della segmentazione può andare avanti all’infinito. O meglio: può andare avanti fino all’entità di base, ossia all’individuo⁴¹.

Ma nel momento in cui entra in campo il narcisismo si dissolve perfino l’identità individuale. Abbiamo visto come l’assenza narcisista di distinzione fra l’interno e l’esterno sgretoli non soltanto la realtà all’esterno, ma pure la personalità all’interno. E anche quando tenta di collegarsi con altri simili a se, il narcisista non lo fa in vista di un qualche scopo da raggiungere “nel mondo”, ma per ragioni psicologiche: cercare intimità e sentirsi meno solo. Così che, nascesse pure un aggregato sociale di narcisisti, sarebbe sterile e passivo⁴². Personalità vuote, identità collettive instabili e proteiformi e, quando ci sono, comunità introversive: con questo materiale la politica democratica, se non impossibile, diventa certo assai difficile.

Non possiamo meravigliarci troppo, allora, se nel tentativo di agglutinare il consenso gli attori politici ricorrono sempre di più a emozioni come la rabbia, la frustrazione, l’ostilità nei confronti di un non meglio precisato establishment. Soltanto queste emozioni grezze e negative possono infatti ricomporre – sia pure in modo effimero – il pulviscolo di identità differenti e divergenti. Rabbia, frustrazione e ostilità, del resto, sono presenti in abbondanza: sia perché, come abbiamo visto, il narcisista è un infelice; sia perché la frammentazione sociale trasmette una sensazione universale d’impotenza. Eugenio Montale, che di quanto stiamo dicendo in

tutte queste pagine aveva capito parecchio, per lo meno dalla fine degli anni cinquanta, aveva visto bene tanto le cause di questa “politica negativa” quanto la sua fragilità: «Quando la protesta diventa una proficua carriera la scintilla si spegne, il nostro delegato, il nostro eletto, l’uomo al quale avevamo affidato il coraggio che a noi mancava viene rapidamente sostituito da un altro. Inconfutabile rimane, in ogni modo, il fatto di una universale protesta che non colpisce questo o quel regime politico o sociale, ma l’innaturalità del nostro modo di vivere»⁴³.

Il tempo. Quasi tutto quello che abbiamo detto finora ha delle implicazioni temporali. La crisi postbellica del marxismo deriva dalla sua perdita di controllo sul tempo: smarrito in un presente che non ha saputo prevedere, ciò che dice sul futuro non è più credibile. Quanto al liberalismo, poi, quel controllo lo ha perduto fin dall’inizio del Novecento⁴⁴. Il prevalere dell’autodeterminazione individuale su quella collettiva, col conseguente appassire del potere pubblico, determina la privatizzazione del tempo: ciascuno ha il diritto di dettare i ritmi della propria esistenza, la collettività può al massimo provvedere la cornice entro cui quelle esistenze si autogestiscono⁴⁵. Il fluidificarsi delle identità collettive le rende mutevoli nel tempo. Il narcisista vive in un eterno presente: ha perduto il legame con le generazioni precedenti e, di conseguenza, non può che disinteressarsi di quelle successive; è vuoto dentro e vive in un mondo privo di durezza, perciò non ha alcuna capacità di immaginarsi un futuro e costruirlo; non può far altro che cercare di massimizzare, di momento in momento, il proprio benessere psichico. Anche «il dominio della sessualità libera», infine, «è [...] il puro *presente*»⁴⁶.

Il concetto di progresso è quello che più di ogni altro ha tenuto insieme tempo e politica nell’epoca moderna. Dimostrando che il presente era migliore del passato, dava - o meglio: ci si illudeva che desse - garanzia che il futuro sarebbe stato migliore del presente. Non è un caso, allora, se alla metà degli anni trenta Huizinga identificava nei destini di quel concetto una spia

significativa della crisi di civiltà: «Assai istruttivo sarebbe intanto il poter vedere espressa in una curva la rapidità con cui la parola “progresso” è sparita dall’uso, in tutto il mondo»⁴⁷. Ai tempi del grande storico olandese questa congettura non era facile da verificare, ma oggi basta un istante per analizzare la frequenza con la quale una parola compare nel corpus dei volumi digitalizzati da Google.

Possiamo così constatare come l’uso del termine, in effetti, conosca una flessione nel periodo fra le due guerre: marcata in italiano (*progresso*), meno pronunciata in inglese (*progress*), francese (*progrès*), tedesco (*Fortschritt*), quasi impercettibile in spagnolo (*progreso*). La parola incontra poi una rinnovata fortuna a partire proprio dalla metà degli anni trenta - un po’ più tardi in spagnolo e inglese -, e la sua frequenza aumenta in maniera considerevole dopo il secondo conflitto mondiale soprattutto in italiano, francese e tedesco. Quel che colpisce però è il crollo nell’uso del lemma che comincia nel 1962 in francese, 1964 in inglese e spagnolo, 1965 in italiano, 1976 in tedesco, e che continua costantemente fino al 2008 - anno al quale arrivano i dati esaminati da Google Ngram. Soltanto in inglese la curva discendente è meno ripida, e alla metà degli anni novanta torna orizzontale⁴⁸. Come sempre quando si tratta di questo tipo di strumenti, l’indicazione va presa *cum grano salis*. Per quel che vale, tuttavia, ci dà una conferma ulteriore di come, a partire dagli anni sessanta, il mutamento storico vada perdendo di senso. Tanto più perché, se compiamo la stessa operazione su un’altra fondamentale parola politico-temporale, “rivoluzione”, otteniamo più o meno gli stessi risultati: la frequenza del termine, che è andata crescendo fin dai primi anni del Novecento, crolla dall’inizio degli anni settanta in italiano, inglese, francese, spagnolo, e dal 1980 in tedesco⁴⁹.

L’incapacità di tenere sotto controllo il tempo devasta la politica. La manutenzione del consenso acquista un ritmo frenetico: va continuamente ricostruito mese dopo mese, se non giorno dopo giorno. Progettare sul lungo periodo, chiedendo pazienza, fiducia e sacrifici oggi a fronte di risultati domani,

diventa impossibile. E la politica non sa più assicurare la collettività sui suoi destini futuri, non sa più trasmettere la sensazione che in cabina di pilotaggio sieda qualcuno che abbia una sia pur pallida idea della direzione da prendere. La sensazione insomma che il futuro non sia soltanto nelle mani di Dio - il che, in una società secolarizzata, equivale a dire di nessuno⁵⁰.

La ragione. Emozioni e istinti hanno sempre avuto, e si può presumere che avranno sempre, un ruolo importante in politica. Più se ne circoscrive l'impatto, però - allargando lo spazio per un dibattito pubblico regolato e argomentato sugli scopi che la collettività vuol darsi, i mezzi che deve adoperare, i prezzi che deve pagare -, maggiori saranno le possibilità che la vita pubblica sia un po' più sensata, l'azione di governo un po' più efficace, i criteri di giudizio politico un po' più robusti. Ma come sarà mai possibile argomentare sugli scopi dell'azione pubblica, se la realtà nella quale questi scopi andrebbero perseguiti è diventata psicomorfa, sgretolandosi in tanti frammenti soggettivi quanti sono gli individui che, insieme, dovrebbero cercare di trasformarla? Se è venuta meno la mediazione di identità collettive stabili e robuste? Se niente e nessuno può più restituire un senso al trascorrere del tempo, costruendo un collegamento anche minimo fra ciò che si fa oggi e quel che si otterrà domani? E via via che in politica retrocedono le condizioni per l'esercizio della ragione, com'è ovvio, il ruolo degli istinti e delle emozioni non potrà che dilatarsi.

Giovanni Sartori lo nota già nel 1973, riflettendo in chiave pessimistica sulla politica all'epoca di quella che chiama «post-durezza» (*post-hardship*), ossia della pace e dell'abbondanza: «Una cultura della post-durezza, qualsiasi altro merito abbia, rischia di esser debole in realismo e in prudenza, e ancora di più nella capacità di calcolare le conseguenze delle proprie azioni»⁵¹. Due anni dopo, nel rapporto della Trilaterale sulla democrazia, Michel Crozier dedica varie pagine alla crisi della razionalità. Il nodo centrale, secondo lo studioso francese, è il venir meno dei

confini senza i quali la razionalità non può più funzionare. Confini dati dal passo ragionevolmente lento del mutamento sociale, dalla vischiosità delle strutture sociali, dalla persistenza delle tradizioni. «Se i limiti scompaiono, se insomma la razionalità vince troppo, se l'autorità stabilita - sia religiosa sia sociale - si sgretola, la razionalità esplode; in un certo senso, diventa irrazionale»⁵². Altri due anni dopo - nel suo celebre *The Silent Revolution*, in cui analizza in una prospettiva politologica come si stiano modificando le priorità individuali nelle democrazie avanzate - Ronald Inglehart risponde a Sartori, e implicitamente a Crozier, con toni decisamente più ottimistici: i nuovi elettori «post-materialisti» non sono in alcun modo irrazionali. Solo, rispetto agli elettori «materialisti», fanno più attenzione agli scopi che agli strumenti dell'azione pubblica⁵³.

A quarant'anni di distanza, il ragionamento che abbiamo svolto in queste pagine conferma i timori dello studioso italiano e del francese. L'ispessirsi delle lenti soggettive con le quali si giudica la realtà - perché è questo, in definitiva, che distingue l'elettore post-materialista dal materialista - non crea problemi alla politica perché sposta l'accento sui fini ultimi, ma perché moltiplica le visioni del mondo, ne rende difficile se non impossibile la ricomposizione, e fa delle urgenze psicologiche personali il principale criterio di valutazione e d'azione nella sfera pubblica. La ragione del post-materialista, insomma, lo porta a perseguire scopi diversi da tutti quelli che lo circondano, sulla base di una percezione della realtà che è anch'essa differente rispetto a quella di chi gli sta intorno. Ma la politica, che è attività pubblica e collettiva, che cosa se ne farà mai di una ragione così strettamente rinchiusa nella soggettività individuale?

Il conflitto. Non c'è bisogno di scomodare Carl Schmitt per riconoscere che la politica è conflittuale. In una democrazia, naturalmente, il conflitto politico dev'essere pacifico, disciplinato e istituzionalizzato, ma pur sempre conflitto resta. All'epoca dell'assoluta autodeterminazione soggettiva e della sua deriva narcisistica, ricondurre la babele di identità, tempi e ragioni negli

schemi di una competizione politica significativa e feconda non sarà affatto facile. Tanto più che la tendenza del narcisista a psicologizzare la realtà sortisce un duplice effetto. Da un lato le possibili ragioni di scontro che si trovano nel mondo vengono a tal punto filtrate dalle urgenze soggettive che si frammentano in mille schegge e infine si dissolvono. Dall'altro i conflitti ideologici che potrebbero creare disagio nella psiche individuale vengono accuratamente sterilizzati. Il diritto di ciascuno di cercarsi la propria felicità come meglio ritiene, infatti, non può esser messo in alcun modo in discussione. Liberi tutti di essere quel che credono e pensarla come vogliono, ma libero nessuno di far leva sul proprio modo di vivere per esprimere un giudizio negativo su quello di qualcun altro, offendendolo. L'interazione fra gli individui smette così di puntare alla costruzione di una conversazione franca e progressiva - e pacificamente conflittuale - sul vero e sul falso, il giusto e lo sbagliato, come vorrebbe la teoria liberale, per acquistare piuttosto uno scopo psicoterapeutico: lenire, rassicurare, confermare. La tendenza a rinchiudersi dentro comunità unanimi che caratterizza i social network non sembra essere altro che l'ultima manifestazione di questa deriva⁵⁴.

Se partiamo da queste premesse riusciamo a comprendere meglio da dove vengano i caratteri degenerativi che stanno rendendo il conflitto politico contemporaneo sempre meno ordinato e fecondo, e mettendo le democrazie avanzate sotto una pressione crescente. I processi di polarizzazione e radicalizzazione che in questi ultimi anni si sono fatti sempre più evidenti nei paesi occidentali sono alimentati per un verso dal moltiplicarsi delle comunità identitarie, per un altro dalla fragilità dei principi condivisi e delle istituzioni che dovrebbero metterle in comunicazione l'una con l'altra e mediare fra di esse. Poiché la competizione politica non riesce più a darsi una struttura ragionevolmente stabile e sensata, inoltre, acquistano sempre maggior rilievo le grandi coalizioni dei rabbiosi e dei frustrati che abbiamo già incontrato qualche pagina addietro: agglomerati costruiti intorno a emozioni a tal punto profonde e grezze da non poter essere attaccate da una critica razionale, che svolgono

egregiamente la funzione di valvola di sfogo dell'infelicità, ma che difficilmente saranno in grado di convertire queste energie negative in risorse politiche costruttive.

Privata della facoltà di utilizzare il potere nel tempo al fine di perseguire scopi collettivi identificati sulla base di identità sufficientemente stabili e ragioni condivise, la politica perde di senso e d'autonomia. E si apre all'invasione di logiche aliene: poiché quel che si fa nello spazio pubblico non può più esser valutato in base a criteri politici, lo sarà allora utilizzando parametri tecnocratico-manageriali (efficacia ed efficienza), giuridici quando non giudiziari (la legalità), o, infine, moralistici. Lo slogan sessantottino secondo cui il privato è pubblico, dopo essersi realizzato con la politicizzazione della famiglia e della sessualità, si realizza così anche nel suo rovescio: il pubblico diventa privato, e l'operato non soltanto degli attori politici, ma anche delle istituzioni, finisce per esser giudicato non per quanto sia politicamente opportuno, ma per quanto sia rispettoso dei medesimi parametri etici coi quali si giudicano le azioni dei cittadini qualunque.

2.3 IL SUICIDIO DELLE ÉLITE POLITICHE

Il rilancio della promessa di assoluta emancipazione individuale - avvenuto prima col soprassalto politico dei tardi anni sessanta, e poi, a partire dal riflusso della metà degli anni settanta, sospinto dal mutamento culturale - costringe le élite politiche tradizionali, tanto di destra quanto di sinistra, a un difficile e prolungato processo di adattamento. Per un verso cedono alla pressione, ampliando gli spazi di libertà individuale, per un altro cercano di ricostruire, difendere o irrobustire argini che contengano il dilagare della soggettività. Sul peso relativo delle due fasi di questo doppio movimento gli storici non convergono: c'è chi enfatizza maggiormente la resistenza, chi il cedimento⁵⁵. In

realtà, come vedremo, il soddisfare e l'arginare coesistono spesso nel medesimo atto politico, o sono l'uno conseguenza inevitabile dell'altro. Ma il punto che a noi interessa di più è un altro: valutare in quale modo l'establishment politico, tanto nel cedere quanto nel resistere, e sempre con l'intento di salvaguardare se stesso e il proprio ruolo, abbia invece contribuito nei fatti ad accelerare e aggravare la crisi della politica.

Le élite delle liberaldemocrazie occidentali reagiscono al cambiamento che ha preso avvio nei tardi anni sessanta muovendosi lungo cinque direttrici: modificano il quadro istituzionale nel quale agiscono; ampliano i diritti individuali; cedono potere, o quanto meno accettano che il potere sia trasferito, a organismi tecnocratici e giudiziari; cedono potere, o quanto meno accettano che il potere sia trasferito, a organismi sovranazionali; allargano gli spazi e rafforzano l'autonomia del mercato. Vediamo più da vicino questi cinque ambiti di intervento.

Le istituzioni. Le forze politiche tradizionali rispondono alla richiesta di una democrazia più autentica ricorrendo innanzitutto alla retorica. Divenuto cancelliere nel 1969, nel discorso parlamentare d'insediamento il leader della socialdemocrazia tedesca Willy Brandt promette così un «nuovo inizio», e di «osare più democrazia»:

cercheremo di raggiungere questo scopo non soltanto con le audizioni parlamentari, ma anche tenendoci costantemente in contatto con gruppi rappresentativi del nostro popolo, con la massima trasparenza sulla politica del governo, dando a tutti i cittadini l'opportunità di partecipare alla riforma dello stato e della società [...] La partecipazione nei vari ambiti della nostra società sarà una forza dinamica negli anni a venire. Non possiamo creare la democrazia perfetta. Vogliamo una società che offra più libertà e maggiore condivisione di responsabilità⁵⁶.

Chiamato alla guida del governo esagonale dal neoeletto Presidente della repubblica Georges Pompidou, in quello stesso 1969 Jacques Chaban-Delmas, pure lui nel discorso d'insediamento, lancia la politica della «Nuova Società»: per una Francia «prospera, giovane, generosa e liberata». Cinque anni

dopo, dalla Presidenza della repubblica, Valéry Giscard d'Estaing conierà lo slogan della «società liberale avanzata»⁵⁷.

Retorica a parte, in diversi paesi la richiesta di più democrazia emersa alla fine degli anni sessanta trova risposta nell'approvazione di riforme che, senza stravolgere le linee portanti dell'impianto istituzionale, hanno l'ambizione di rimuovere alcuni dei filtri fra la volontà popolare e i luoghi della decisione politica che erano stati interposti dopo il 1945 - o, nel caso dei sistemi politici non rifondati all'indomani del conflitto, erano stati lasciati al loro posto. Il maggiore e più frequente coinvolgimento dei cittadini nelle istituzioni passa soprattutto attraverso il decentramento e il rafforzamento dei meccanismi di democrazia diretta.

L'Italia, che nel 1970 introduce sia le regioni a statuto ordinario sia il referendum, è l'esempio più significativo e precoce dello svolgersi di questo processo. Quello italiano è un sistema politico particolarmente fragile, ed è quindi più sensibile e, a modo suo, più reattivo al cambiamento storico. Anche in Francia a partire dai tardi anni sessanta si comincia a lavorare su una nuova organizzazione del territorio. La vicenda è complessa e attraversa numerosi passaggi legislativi, ma qui sarà sufficiente ricordare tre tappe fondamentali: il 1969, quando De Gaulle convoca, e perde, un referendum per inserire le regioni nella Costituzione, con l'intento esplicito di dare risposta alle esigenze manifestatesi nel Sessantotto; l'istituzione delle regioni, per quanto in una forma debole, nel 1972; e infine il loro considerevole rafforzarsi a partire dal 1982, con lo svolgimento delle prime elezioni regionali nel 1986.

Nel Regno Unito, come ultimo esempio, il primo referendum della storia che coinvolga l'intero territorio nazionale si svolge nel 1975, sull'appartenenza britannica alla Comunità europea. E nel 1979 se ne svolgono due sul decentramento, in Scozia e in Galles rispettivamente, ma con esito negativo. Il tema dell'assetto territoriale dei poteri resta poi congelato lungo tutti i diciott'anni di dominio politico del Partito conservatore, ma si ripropone con forza nel 1997 col successo elettorale dei laburisti guidati da Tony

Blair. In quello stesso anno si tengono due nuovi referendum in Scozia e in Galles, e l'anno dopo se ne tiene uno in Irlanda del Nord. Sempre nel 1998 il parlamento britannico trasferisce i poteri alle assemblee locali, e in quello stesso anno e nel successivo sono eletti il primo parlamento scozzese, la prima assemblea legislativa nord-irlandese, e la prima assemblea nazionale gallese⁵⁸. L'elezione diretta del parlamento europeo, a partire dal 1979, conferma e rafforza la tendenza ad accrescere il coinvolgimento dei cittadini nei processi decisionali pubblici che prende avvio negli anni settanta.

Ciascuno degli episodi di politica istituzionale che ho menzionato è conseguenza di contingenze storiche e peculiarità locali. Nel suo complesso, però, il fenomeno è troppo visibile, coerente e geograficamente esteso per non poter essere spiegato anche come un frutto della convinzione delle élite politiche che la richiesta robusta e diffusa di maggior democrazia non possa rimanere senza risposta.

I diritti. Gli anni settanta sono il decennio dei diritti civili, politici e sociali: non c'è studio su quel periodo che non lo sottolinei con enfasi, spesso elencando a suffragio di questa constatazione una lunga lista di provvedimenti legislativi. In Germania si lavora sugli spazi di libertà per gli omosessuali e sulla parità uomo-donna nella famiglia, in caso di divorzio e nelle opportunità scolastiche; viene legalizzato l'aborto; le prestazioni erogate dal welfare sono accresciute e la protezione dei lavoratori dipendenti rafforzata. Anche in Francia è legalizzato l'aborto, ed è introdotto il divorzio per consenso di entrambi i coniugi; nasce il sottosegretariato per la condizione femminile e vengono eliminate varie cause di discriminazione fra i sessi; si abbassa l'età pensionabile; sono creati sussidi per i genitori single e per l'alloggio delle famiglie a basso reddito. Nel corso del decennio l'età per l'elettorato attivo scende a diciotto anni nel Regno Unito e in Canada, Germania, Paesi Bassi, Stati Uniti, Finlandia, Svezia, Irlanda, Australia, Francia, Nuova Zelanda, Italia, Danimarca. A

partire dalla fine degli anni sessanta, infine, l'uso dell'espressione "diritti umani" si fa sempre più frequente⁵⁹.

Il punto è chiaro, perciò mi limito ad aggiungere soltanto due brevi considerazioni. La spinta alla dilatazione degli spazi di autonomia soggettiva porta il campo d'azione della politica ad ampliarsi in misura considerevole. Da un lato questioni che fino alla metà degli anni sessanta erano rimaste ai margini della sfera pubblica - famiglia, sesso, riproduzione - sono prepotentemente risucchiate verso il suo centro, diventando oggetto di scontro e intervento legislativo. Si politicizzano, insomma. Dall'altro bisogna consentire che la quota di ricchezza nazionale controllata dallo Stato aumenti notevolmente, se si vuole far fronte alla crescita dei diritti sociali.

Fra il 1970 e il 1980, nelle economie avanzate, l'incidenza della spesa pubblica sul prodotto interno lordo sale dal 35 al 43%, e il deficit statale dall'1 al 5% - e questo proprio mentre il tasso di crescita medio scende al 2,5%, dal 4 del decennio precedente. Fra il 1960 e il 1973 i dipendenti pubblici in Germania occidentale aumentano del 60%: un milione e trecentomila unità in più. La spesa dello Stato non si limita soltanto a crescere in misura considerevole, poi, ma cambia pure radicalmente in composizione. Negli Stati Uniti fra il 1968 e la fine degli anni settanta l'esborso per la difesa si dimezza, calando dal 10 al 5% circa del PIL, mentre dal 1966 al 1976 quello per il welfare raddoppia, salendo dal 6 al 12% circa. In Italia la spesa sociale passa da ottomila miliardi nel 1965 a quarantamila nel 1976 - dal 40% al 75% della spesa pubblica totale -, mentre a partire dai tardi anni sessanta si gonfiano a dismisura le risorse investite nella sanità, nelle pensioni, nella pubblica istruzione⁶⁰.

Negli anni settanta il problema della difesa dei diritti si pone non soltanto all'interno delle singole democrazie, ma pure su scala globale. Anzi: secondo lo storico americano Samuel Moyn l'impatto di quel decennio consiste precisamente nell'aver distaccato i diritti individuali dallo Stato nazionale, al quale erano rimasti collegati fino ad allora per il tramite della nozione di cittadinanza, e nell'averli trasformati in un concetto astratto e

universale. Gli strumenti e le priorità sul livello locale e su quello planetario restano ovviamente molto differenti: un conto è l'aborto in Italia, tutt'altro la libertà di parola nel blocco sovietico. È evidente però che la presenza di un'importante dimensione globale contribuisce a rafforzare e al contempo assolutizzare la questione dei diritti nel suo complesso - oltre a sottrarla, almeno in parte, alla discrezionalità delle élite politiche nazionali⁶¹.

Giudici e tecnocrati. Se i diritti si ampliano e acquistano centralità, si sviluppa il welfare, lo Stato e la società s'intrecciano sempre più strettamente, allora il potere delle istituzioni giudiziarie non potrà che crescere. «Pretendiamo che i tribunali abbraccino la legge in tutta la sua ampiezza, e pretendiamo che la legge ci circonda nella nostra sfera terrena e viaggi con noi nella vastità aliena dello spazio profondo», notava nel 1971, con ironia notevole, Shirley Hufstедler, allora giudice, più avanti segretario di stato per l'istruzione sotto Jimmy Carter. E continuava:

Vogliamo che i tribunali difendano le libertà personali, scioglano le tensioni razziali, mettano la guerra fuorilegge e spazzino via dal globo gli agenti inquinanti. Chiediamo che i tribunali ci proteggano dalle malefatte pubbliche e dalle tentazioni private, ci puniscano se trasgrediamo e tengano sotto controllo quelli che vorrebbero trasgredire a nostro danno, trovino un compromesso se discordiamo, resuscitino le nostre aziende moribonde, ci proteggano prima della nascita, ci sposino, ci divorzino, e, se non proprio ci seppelliscano, quanto meno badino che le spese del funerale siano pagate⁶².

Questa citazione viene dagli Stati Uniti, dove la politicità del potere giudiziario è storia vecchia. La novità degli ultimi decenni consiste nell'emergere della «giuridificazione del politico» anche nei paesi dell'Europa continentale - che, diversamente da quelli anglosassoni, non sono abituati a gestirla, e non hanno anticorpi contro i suoi eccessi⁶³.

Guardiamo alle corti costituzionali, per esempio. In Francia il processo di espansione e rafforzamento della giustizia costituzionale attraversa una tappa fondamentale già all'inizio degli anni settanta, e proprio sulla questione dei diritti: con la *Décision* del 16 luglio del 1971 il *Conseil constitutionnel*

attribuisce valore costituzionale al preambolo della carta del 1958 - che rinvia tanto al preambolo del 1946 quanto alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789. Così facendo, il *Conseil* estende in un colpo solo la propria giurisdizione al vastissimo campo delle libertà individuali. La Legge Fondamentale tedesca attribuisce fin dal 1949 al *Bundesverfassungsgericht* di Karlsruhe poteri «di entità quasi incomparabile rispetto ad altri sistemi legali». Con gli anni, poi, quelle facoltà si sono venute consolidando, tanto che gli studiosi sono arrivati a parlare della Corte come di un «controgoverno». Ai cui servigi per altro il governo vero e proprio non sdegnava di ricorrere, quando ciò gli convenga: spesso il potere esecutivo «tende ad aspettare l'iniziativa della Corte piuttosto che a dare lui l'indirizzo, se lo ritiene politicamente opportuno». Ossia se «teme le conseguenze politiche di leggi impopolari»⁶⁴.

In Italia, per lo meno da un punto di vista culturale, il punto di svolta è collocato dagli studiosi intorno alla metà degli anni sessanta. La mozione finale del XII congresso dell'Associazione nazionale magistrati, svoltosi a Gardone nel 1965, teorizza in buona sostanza la necessità che il compito di attuare il dettato costituzionale sia trasferito dalla politica alla magistratura. Poiché i partiti si sono perduti nella ragnatela degli interessi particolaristici e non sanno più lavorare al completamento del grande progetto immaginato nel 1948, insomma, la Costituzione deve rendersi indipendente dalla politica e realizzarsi per altra via: «nella *giurisdizione*, e più precisamente nella *giurisprudenza*, che diviene così gradualmente il luogo istituzionale per eccellenza di interpretazione della Costituzione, che più di ogni altro, e dello stesso Parlamento, rende possibile la vita concreta della Costituzione». In questa maniera, però, il disegno di trasformazione sociale si modifica in profondità: il grande progetto politico collettivo nato nel dopoguerra si dissolve, mentre acquistano peso, come motore del cambiamento, i comportamenti giuridicamente protetti dei singoli individui⁶⁵.

Un potere pubblico impegnato ad ampliare gli spazi di autodeterminazione dei cittadini avrà poi bisogno di strutture

amministrative sempre più pesanti, articolate e competenti. E abbiamo già visto infatti che nel corso degli anni settanta sia i bilanci sia gli apparati statali si gonfiano notevolmente. Possiamo aggiungere ora che quei bilanci e quegli apparati sono governati sempre più da automatismi e sempre meno dalle libere scelte delle élite politiche: nei sette anni compresi fra il 1969 e il 1976 la quota di budget federale americano sul quale la politica conserva un controllo discrezionale si dimezza, scendendo dal 50 al 24%. E la medesima tendenza è ben visibile anche nelle altre democrazie liberali⁶⁶.

Non soltanto le istituzioni elettive fanno sempre maggior fatica a tenere sotto controllo macchine così complesse, ma scelgono consapevolmente di lasciar loro spazi di autonomia crescenti, così da poterle utilizzare per arginare le richieste sociali da un lato, e poter scaricare su di esse ogni responsabilità quando quelle richieste vengano frustrate dall'altro. A far da modello sono le banche centrali: organismi pubblici posti al riparo dalle pressioni politiche ed elettorali ma titolati a prendere decisioni rilevanti e, quando necessario, impopolari. A partire dal 1990 il numero delle banche centrali affrancate dal controllo politico cresce in maniera esponenziale. E nel frattempo, sulla base di quel modello, vengono costituite autorità indipendenti di regolamentazione nei più disparati settori economici e sociali: da quindici che erano nel 1980, nel 2002 in Europa son diventate più di novanta. La "rivoluzione manageriale" nella pubblica amministrazione, infine, contribuisce a rendere sempre più rilevanti le logiche tecnocratiche anche nei settori più tradizionali dell'apparato dello Stato⁶⁷.

Il processo prepotente di allargamento dei diritti, in conclusione, se da un lato asseconda e soddisfa la spinta all'emancipazione individuale che è venuta crescendo a partire dai tardi anni sessanta, dall'altro irrobustisce ambiti specialistici - giudiziari, amministrativi, tecnocratici - che conservano un alto grado di autonomia dalle istituzioni elettive preposte all'opera di emancipazione collettiva. Torniamo così a quel che dicevamo all'inizio di questo paragrafo: di fronte alla richiesta di maggiore

autodeterminazione soggettiva, il cedere e il resistere sono spesso le due facce contemporanee della stessa risposta.

Vedremo più avanti quale impatto abbia avuto sulla politica questo trasferimento di potere - in parte voluto e in parte no - dagli organismi elettivi alle istituzioni giudiziarie e tecnocratiche. Qui dobbiamo dire qualcosa sull'impatto che esso ha avuto proprio sulle istituzioni giudiziarie e tecnocratiche. Se la politica non ha la forza di assumersi le proprie responsabilità, e lascia ad apparati sedicenti neutrali l'incarico di prendere decisioni impopolari, è ben evidente che, in un periodo di tempo più o meno lungo, quegli apparati perderanno la loro aura di neutralità e verranno risucchiati nella polemica politica. Il tentativo di neutralizzare le istituzioni politiche, insomma, porta di necessità alla politicizzazione delle istituzioni neutrali. Troviamo descritto questo meccanismo già nel 1929 nelle pagine di Carl Schmitt:

L'umanità europea migra in continuazione da un campo di lotta ad un terreno neutrale, e continuamente il terreno neutrale appena conquistato si trasforma di nuovo, immediatamente, in un campo di battaglia e diventa necessario cercare nuove sfere neutrali⁶⁸.

Lo stesso accadrà se le istituzioni elettive, pur conservando il potere nelle proprie mani, cercheranno di rendere le proprie decisioni più convincenti appoggiandole alla presunta oggettività delle scienze sociali: il tentativo di rafforzare la politica con la scienza alla lunga non sortirà altro effetto che quello d'indebolire fatalmente la scienza, esponendola a contestazioni politiche⁶⁹. Tanto più che la modernità è segnata da una crisi gnoseologica profonda: «l'oggettività: resta un ideale e un dovere, ma irraggiungibile, soprattutto per le scienze dello spirito», scriveva, come si ricorderà, Huizinga. E tanto più che il cittadino democratico cui è stata promessa l'autodeterminazione integrale non ha la minima intenzione di vedersela limitare da un qualsivoglia esperto, le cui opinioni, in un'epoca priva di oggettività, saranno con ogni probabilità demolite da altri esperti, altrettanto se non più prestigiosi e qualificati, un istante dopo che

siano state pronunciate. Montale, ancora una volta, aveva colto assai bene il punto:

Oggi gli individui - a milioni, a miliardi - chiedono di rappresentarsi, di esistere, di esplodere individualmente, chiedono di vivere la propria vita sul piano che ad essi è possibile: quello delle emozioni e delle sensazioni. E su questo piano non sono possibili deleghe privilegiate: l'uomo qualunque ha gli stessi diritti dell'uomo di eccezione e può persino illudersi che la sua trivellazione della *couche* vitale sia più autentica di quella dell'uomo di studio, quasi sempre indurito e fossilizzato da vecchi pregiudizi e da cocciuto orgoglio di casta⁷⁰.

La dimensione internazionale. A partire dagli anni settanta i processi di globalizzazione accelerano in misura considerevole. In quale modo quei processi abbiano di per se sottratto potere agli stati nazionali è un altro di quei fenomeni storici di primaria importanza che in queste pagine abbiamo incrociato ma non possiamo nemmeno cominciare a discutere⁷¹. Quel che qui ci interessa è constatare come le élite politiche abbiano consapevolmente utilizzato anche risorse internazionali allo scopo da un lato di assecondare, e dall'altro di contenere, le richieste crescenti di emancipazione soggettiva.

Il discorso sui diritti che si sviluppa a partire dagli anni settanta, come si ricorderà, è globale. Questo suo carattere è visibile sul terreno culturale, e si traduce nello sviluppo esponenziale di organismi internazionali non governativi - a cominciare da Amnesty International, nata nel 1961 ma esplosa nel decennio successivo, e vincitrice del premio Nobel per la pace nel 1977. Trova però una traduzione concreta anche nella stipula di nuovi accordi internazionali, o in alcuni casi nel rafforzamento di impegni già esistenti, attraverso i quali gli stati vincolano sempre di più la propria sovranità. Negli anni settanta la più importante fra queste iniziative è rappresentata dalla Conferenza sulla sicurezza e la cooperazione in Europa che si svolge a Helsinki nell'estate del 1975, il cui atto finale impegna i trentacinque stati firmatari - trentatré europei più Stati Uniti e Canada - a rispettare i diritti dell'uomo e le libertà fondamentali. Nel 1978 entra in vigore la Convenzione americana sui diritti umani, il cui processo di approvazione era cominciato nel 1969.

Fra il 1979 e il 1986 si completa l'iter della Carta africana dei diritti dell'uomo e dei popoli. E fra la metà degli anni sessanta e il 1990 sono stipulate sette nuove convenzioni nell'ambito delle Nazioni Unite - sui diritti civili e politici, ad esempio, o su quelli economici, sociali e culturali, o contro la discriminazione delle donne⁷².

Le élite politiche non utilizzano i vincoli internazionali soltanto per assecondare la spinta alla liberazione individuale, ma ancor di più per contenerla - ossia per ricondurre al principio di realtà elettori la cui continua richiesta di maggiori diritti sembra non possa essere arginata in alcun altro modo⁷³. L'esempio più eclatante di questo fenomeno è con ogni probabilità costituito dall'integrazione monetaria europea. A partire dalla tarda estate del 1976, quando Raymond Barre sostituisce Jacques Chirac alla guida del governo, la Francia di Giscard d'Estaing s'imbarca in un programma di risanamento economico, aumentando la pressione fiscale e riducendo la spesa pubblica. Il processo d'integrazione delle valute - che porterà tre anni dopo alla creazione del sistema monetario europeo - è promosso anche in funzione di quel programma: oltre a frenare la tentazione di annacquare il rigore, deve fornire «al governo francese l'opportunità di presentare le dure misure di riforma come un sacrificio necessario»⁷⁴.

L'utilizzo delle regole europee al fine di riportare all'ordine un sistema politico al limite dell'ingovernabilità è particolarmente visibile nella vicenda italiana, a proposito della quale la storiografia è solita parlare della presenza di un «vincolo esterno». La decisione di aderire al sistema monetario europeo, nel 1979, ha per la Penisola motivazioni non dissimili da quelle che abbiamo appena visto per la Francia: il paese ha bisogno di una politica di austerità, ma i partiti non hanno la forza di imporla a un'opinione pubblica indisciplinata e riluttante. Lo SME consentirà allora di presentare queste scelte come «un sacrificio necessario, quasi imposto dai partner europei». Se vogliamo ascoltare la stessa musica suonata in un altro tempo e luogo possiamo spostarci di una decina d'anni in avanti e attraversare la Manica: il Regno Unito aderisce agli accordi europei di cambio

nell'ottobre del 1990 anche con l'obiettivo di legare l'azione del governo a una serie di regole internazionali, così da proteggere il partito al potere dalle conseguenze politiche negative della strategia di rigore economico⁷⁵.

Il cosiddetto "divorzio" fra Tesoro e Banca d'Italia, avvenuto nei primi mesi del 1981, esemplifica bene in quale modo e fino a che punto i vincoli internazionali e le tecnocratie nazionali abbiano compresso gli spazi di potere delle istituzioni elettive. La vicenda è nota: nell'intento di contrastare l'inflazione, salvaguardare l'adesione italiana al sistema monetario europeo e obbligare il ceto politico a limitare la spesa pubblica, il Tesoro consente alla Banca d'Italia di decidere a propria discrezione se finanziare o meno il debito pubblico - là dove la disciplina precedente prevedeva che la Banca avrebbe automaticamente acquistato i titoli del debito che non avessero trovato collocazione sul mercato, ai prezzi e ai tassi d'interesse prefissati. La politica rinuncia così alla possibilità di condizionare la leva monetaria, e soprattutto ha uno strumento automatico di calmieramento degli interessi. E poiché non ci sono le condizioni sistemiche per un intervento veramente incisivo sulla spesa pubblica, nel giro di pochi anni, con l'impennarsi dell'esborso per gli interessi - che nel 1991 supera il 10% del prodotto interno lordo -, finisce per perdere il controllo anche di quella fiscale. A dimostrazione di come la politica già nel 1981 non riuscisse più a contenere le spinte tecnocratiche, la decisione di "divorziare" viene presa dal Ministro del Tesoro Beniamino Andreatta e dal Governatore della Banca d'Italia Carlo Azeglio Ciampi con un semplice scambio di lettere, senza che la questione passi nemmeno per il Consiglio dei Ministri - per non dire il Parlamento o l'opinione pubblica⁷⁶.

La dimensione globale agisce dall'interno delle istituzioni tecnocratiche nazionali anche perché il personale che le abita appartiene spesso a un network transnazionale caratterizzato da una visione del mondo omogenea. È il caso ancora una volta delle banche centrali, i cui governatori, stando a una ricerca del 2001, oltre a essere per i quattro quinti laureati in economia o finanza, come era prevedibile, per ben più di metà hanno studiato nelle

università anglosassoni, e per circa un terzo hanno avuto un'esperienza di lavoro nel Fondo Monetario Internazionale o nella Banca Mondiale. Al di là di queste origini comuni, i governatori hanno molteplici opportunità di interagire gli uni con gli altri in numerosi luoghi d'incontro internazionali, e di consolidare così ulteriormente il network⁷⁷.

Il mercato. Osservato dal punto di vista dell'autodeterminazione soggettiva, anche il mercato appare una sorta di Giano bifronte. Grazie al mercato gli esseri umani possono realizzare i propri talenti professionali e imprenditoriali e accrescere le proprie possibilità esistenziali. Per avere successo sul mercato, però, devono sottoporsi alle sue regole e ai suoi vincoli. I Dioscuri anglosassoni della destra liberale Ronald Reagan e Margaret Thatcher, coi quali più che con ogni altro vengono identificati gli anni ottanta, impersonano ciascuno una faccia di Giano.

Benché la tendenza fosse stata timidamente anticipata da Carter, in particolare nella prima parte del suo mandato, è con l'elezione di Reagan alla guida degli Stati Uniti, nel 1980, che tanto le durezze e i pericoli della Guerra fredda quanto l'importanza del sacrificio e della disciplina scompaiono dalla retorica presidenziale, per far posto a un mondo di infinite possibilità di realizzazione personale, tutto opportunità e niente limiti, responsabilità o prezzi da pagare. Un mondo da gabbiano Jonathan Livingston nel quale basta volere per potere, perché i veri nemici non sono esterni ma interni, di natura psichica: il dubbio, la mancanza di fiducia in se stessi, il pessimismo. «La crisi che stiamo affrontando oggi», afferma Reagan nel suo primo discorso d'insediamento, ci impone «di credere in noi stessi e di credere nella nostra capacità di fare grandi cose, di credere che insieme e con l'aiuto di Dio possiamo risolvere i problemi che abbiamo davanti, e li risolveremo. E dopo tutto, perché non dovremmo crederlo? Siamo Americani». La retorica dell'autorealizzazione confluisce poi con l'apologia del mercato quale luogo dell'ordine spontaneo, dell'armonia naturale dei

comportamenti individuali. «“Sapete, c’è qualcosa di davvero magico nel mercato, quand’è lasciato di libero di funzionare”, dice Reagan alla nazione all’inizio del 1982, nel momento in cui il tema del potere illimitato dei sogni si fa sempre più frequente nei suoi discorsi. “Come dice la canzone: Potrebbe essere l’inizio di qualcosa di grande”»⁷⁸.

Dall’altro lato del Giano capitalista troviamo il volto severo - «gli occhi di Caligola», come ebbe a dire François Mitterrand - di Margaret Thatcher. «La libertà porta con sé molte difficoltà», afferma il leader conservatore nel 1978, prima ancora di diventare Primo ministro; «non dà sicurezza; crea dilemmi morali; richiede autodisciplina; impone grandi responsabilità»⁷⁹. Thatcher considera sì gli individui portatori di diritti - a cominciare da quello di proprietà -, ma a quei diritti fa corrispondere sempre dei doveri. E attribuisce al mercato la funzione etica e pedagogica di costituire un argine “oggettivo”, insuperabile e non negoziabile, al moltiplicarsi e all’espandersi irragionevole del desiderio soggettivo che ha preso avvio negli anni sessanta, e sui cui effetti esiziali lei non nutre il benché minimo dubbio. «L’economia è il metodo; l’obiettivo è cambiare il cuore e l’anima», afferma nel 1981⁸⁰. Se l’emancipazione individuale passa per il successo economico, insomma, il successo economico passa per la capacità di tenere sotto controllo la smania d’emancipazione individuale: l’accettazione della realtà così come è e non come si vorrebbe che fosse, il risparmio e il sacrificio, la consapevolezza delle conseguenze delle proprie azioni, la pazienza d’imparare dai propri fallimenti.

È evidente che le riflessioni appena presentate sul mercato e quelle svolte in precedenza sull’impatto sia delle tecnocrazie sia dei processi d’integrazione globale sono inestricabili le une dalle altre. La gran parte delle istituzioni tecnocratiche nazionali - a cominciare ovviamente dalle banche centrali - riporta all’interno dei singoli paesi limiti disciplinari la cui origine prima va cercata nel sistema economico internazionale. E quando i sistemi politici statuali cedono quote di sovranità a organismi sovranazionali, molto spesso - è il caso ad esempio dell’integrazione monetaria

europea - è perché si ritiene che quegli organismi abbiano dimensioni più adatte ad affrontare un mercato planetario sempre più unificato.

Le strategie che le élite politiche contrappongono al processo di trasformazione avviatosi alla fine degli anni sessanta possono essere analizzate, oltre che secondo le cinque direttrici che abbiamo appena considerato, anche da un punto di vista cronologico (quando viene fatto che cosa) e da uno ideologico (quali forze politiche fanno che cosa). Sia pure al prezzo di semplificare molto, dall'intreccio fra queste due prospettive emerge un quadro piuttosto chiaro: negli anni settanta governi di sinistra tendono a soddisfare la richiesta di emancipazione individuale ampliando in misura considerevole il campo dei diritti; negli anni ottanta governi di destra sia assecondano sia arginano quella richiesta facendo forza sul mercato. Osservare gli anni settanta e ottanta da questa angolazione può aiutare a ripensare il rapporto fra i due decenni, che per molti versi sono effettivamente l'un contro l'altro armato, come si tende comunemente a pensare e come afferma tanta storiografia, ma che condividono pure il punto d'origine nella rivoluzione individualistica, e hanno entrambi il problema di come la si possa governare combinando il cedere col resistere⁸¹.

Ai partiti tradizionali della sinistra conviene per varie ragioni aprire al discorso dei diritti. Innanzitutto quel discorso consente loro di fronteggiare il soprassalto politico dei tardi anni sessanta e le sue conseguenze: dà una risposta alla richiesta di emancipazione individuale e costruisce una linea di dialogo coi movimenti originati dalla contestazione. Fornisce poi un ancoraggio a forze politiche che non trovano più una sponda solida né in una tradizione socialdemocratica - classe operaia, keynesismo, *welfare state* - in crescente difficoltà, né tanto meno nella filosofia marxista della storia. E si tratta di un ancoraggio assai robusto, perché è di carattere etico prima ancora che politico: il linguaggio dei diritti consente di non descrivere l'espansione dell'autodeterminazione individuale come una scelta

discrezionale, discutibile, revocabile, ma come l'assoluta necessità morale di riconoscere e soddisfare prerogative che gli esseri umani già possiedono. Complice il clima storico, su una base così dura sarà facile costruire un'egemonia culturale, tanto più robusta poiché la via dei diritti - per lo meno di quelli che non entrano in conflitto con le esigenze del mercato - è a senso unico: non presentandosi essi come il frutto di discrezionalità politica, una volta che li si sia "riconosciuti" sarà pressoché impossibile revocarli.

Il carattere radicale che il discorso dei diritti può assumere, anche per questa sua natura etica, per un verso soddisfa il desiderio di cambiamento tipico dei partiti della sinistra, per un altro è particolarmente adeguato al clima storico degli anni settanta - intransigente, ostile alla tradizione, venato d'utopismo, impaziente di mediazioni organizzative e ritardi temporali. Una forza politica che utilizzi la leva dei diritti come strumento di trasformazione sociale, tuttavia, per quanto radicale possa essere non rischierà di essere delegittimata come accadeva di norma ai partiti marxisti. L'estremismo di quella forza politica non consisterà infatti nel suo dichiararsi estranea alle logiche politiche dell'Occidente, ma al contrario nell'averle accettate al punto da voler dare pieno sviluppo al loro nucleo più essenziale e profondo - la promessa di piena autodeterminazione individuale. Insistere sui diritti, infine, permette ai partiti progressisti di sopravvivere al prosciugarsi della tradizionale base operaia, e di andarsi a costruire un nuovo elettorato all'interno di un ceto medio eterogeneo e in rapida crescita⁸².

Da un punto di vista conservatore, il progetto di emancipazione individuale rilanciato nei tardi anni sessanta, portatore di una promessa dirompente di mutamento culturale, politico e sociale, non potrà esser considerato altro che con allarme e ostilità. Allo stesso tempo, però, le forze conservatrici tradizionali non possono o non vogliono opporvisi frontalmente. Per tante ragioni, molte delle quali sono state già menzionate: perché la spinta al cambiamento si appoggia ai valori della democrazia liberale; perché è talmente prepotente da lasciar pensare che chi osi

contrastarla a viso aperto sarà fatalmente destinato alla sconfitta; perché l'evoluzione storica postbellica ha messo in crisi le strutture sociali e religiose sulle quali i partiti di destra avrebbero potuto fare forza. «A sorprendere davvero», scrive ad esempio Daniel Rodgers parlando degli Stati Uniti degli anni ottanta e novanta, «è la rapidità con la quale gli intellettuali e i politici conservatori che in precedenza difendevano la necessità storica e sociale delle distinzioni razziali si appropriano del linguaggio delle pari opportunità individuali che tanto li spaventava»⁸³. Quanto al Regno Unito, con tutta l'inflessibilità ideologica e il radicalismo di Margaret Thatcher, e malgrado la sua antipatia dichiarata per la società permissiva, in diciott'anni il governo conservatore non torna indietro su nessuno dei diritti individuali la cui tutela era stata ampliata negli anni sessanta e settanta⁸⁴. In questa situazione il mercato diventa per i conservatori una risorsa politica perfetta - l'unica, forse, che rimanga loro. Come si è visto qualche pagina addietro, rispetto al tema dell'autodeterminazione individuale il mercato è bifronte: consente di legittimarla e darle soddisfazione, ma al contempo anche di porle un limite e disciplinarla. Così come i diritti a sinistra, infine, l'enfasi sulla libertà d'intrapresa e la crescita economica fornisce alle destre uno strumento ideologico utile a mobilitare un elettorato nel quale le strutture sociali e le parole d'ordine tradizionali contano sempre di meno.

Lo schema che ho appena proposto - anni settanta, sinistra e diritti contrapposti ad anni ottanta, destra e mercato - è semplicistico. In Francia, ad esempio, l'ampliamento dei diritti avviene sì negli anni settanta, ma ad opera di un presidente di centrodestra, Valéry Giscard d'Estaing. Se il conservatorismo inglese sotto la leadership thatcheriana abbraccia con grande convinzione il mercato, poi, altrove i partiti moderati mantengono un profilo assai più tradizionale. E pure a sinistra il passaggio dai temi "novecenteschi" della politica di classe all'enfasi sui diritti individuali è tutt'altro che universale, incontrastato e rapido. Quello schema, però, può esser considerato una rappresentazione

ragionevolmente approssimata della realtà storica, o quanto meno un'utile ipotesi di lavoro⁸⁵.

Sempre per approssimazione, ci aiuta a vedere come il lento ma inesorabile deperire della politica si sia declinato a destra e a sinistra. Messa in difficoltà dalla richiesta sempre più pressante di maggiore emancipazione individuale, la sinistra reagisce politicamente innalzando la bandiera dei diritti. Così facendo, però, accelera il processo storico che sta progressivamente corrodendo la possibilità stessa della politica. Il dilatarsi dei diritti contribuisce a far sì che il potere sia compresso e delegittimato, le identità disintegrate in mille frammenti, la ragione sciolta nel soggettivismo, la catena della continuità storica spezzata e, di conseguenza, la nozione di progresso resa inutilizzabile. Per rendere ancora più solida la propria posizione, poi, la sinistra sposta il discorso dei diritti sul terreno etico. E il rafforzarsi dei diritti accresce il potere delle istituzioni sia giudiziarie sia amministrative e tecnocratiche, nazionali e internazionali. Due dinamiche che contribuiscono ulteriormente all'appassire dell'autonomia e legittimità della politica⁸⁶.

Messa in difficoltà dalla richiesta sempre più pressante di maggiore emancipazione individuale, la destra reagisce politicamente innalzando la bandiera del mercato. Pure in questo caso nel giro di un paio di decenni l'operazione si ritorce contro i suoi promotori. Per convincere gli elettori britannici ad accettare la logica inesorabile dell'economia capitalistica, Margaret Thatcher coniò l'acronimo TINA, *There Is No Alternative*, «non ci sono alternative». Un acronimo divenuto celebre al punto che uno degli avversari conservatori dell'«Iron Lady», Norman St John-Stevas, la chiamava sarcasticamente, appunto, «Tina». Thatcher non è stata certo la prima né l'unica a trasformare la retorica della necessità in un'arma politica. Per fare un solo esempio fra i tantissimi possibili, alla svolta del secolo, in Italia, Giovanni Giolitti utilizzava argomenti analoghi di fronte all'affacciarsi delle classi popolari sulla scena pubblica: un «moto invincibile», «un fatale andare contro cui sarà vana qualunque resistenza»⁸⁷. La frequenza del fenomeno non rende tuttavia meno vero il fatto che,

quando ricorre alla retorica della necessità, la politica si suicida, poiché la sua essenza consiste precisamente nell'amministrare la scelta fra possibilità alternative. Più concretamente, la compressione della logica politica a opera di quella economica spinge le istituzioni elettive a cedere potere agli organismi tecnocratici, nazionali e internazionali, mentre la forza distruttiva del mercato coopera alla disintegrazione delle identità, e il compito di dettare i ritmi del divenire storico passa dalla politica allo sviluppo tecnologico e produttivo⁸⁸.

Il conflitto politico fra destra e sinistra deperisce perché le due parti sono venute convergendo sempre di più. Superati gli ultimi sussulti di radicalismo ideologico dei primi anni ottanta, le destre accettano in buona sostanza - più o meno esplicitamente, più o meno volentieri - la cultura dei diritti, e le sinistre il mercato. Del resto, come abbiamo visto, i diritti e il mercato affondano entrambi le radici nella promessa radicale di emancipazione individuale che tanto i conservatori quanto i progressisti decidono di fare propria. A tal punto che a rigore bisognerebbe smettere di chiamarli "conservatori" e "progressisti", visto che quelli non hanno più niente da conservare, e questi più nessun progresso da perseguire. La convergenza è favorita poi da vari altri fenomeni che abbiamo già descritto in questo paragrafo o nel precedente: la crisi e sterilizzazione delle identità collettive; la necessità tanto a destra quanto a sinistra di rivolgersi al medesimo ceto medio ipertrofico e destrutturato; il ridursi degli spazi di discrezionalità della politica, del suo potere e della sua autonomia; l'azzerarsi della sua dimensione temporale. Non potendo differenziarsi a sufficienza gli uni dagli altri, i partiti tradizionali faticano sempre di più a dare un senso alla competizione democratica. E allo stesso tempo lasciano spazio a nuovi attori politici che vengono detti in genere "populisti", ma la cui autentica ragion d'essere consiste molto spesso nel rifiuto del consenso consolidatosi intorno alla linea individualismo-diritti-mercato e nel desiderio di ridare spazio alla politica come impresa identitaria e collettiva⁸⁹.

Finora abbiamo considerato come le élite politiche tradizionali abbiano reagito al crescente narcisismo dei loro elettori. Ma il

narcisismo ha cambiato la vita pubblica anche in un altro modo, dando la propria impronta a quelle stesse élite. Se a partire dagli anni settanta gli abitanti delle democrazie liberali mostrano tratti narcisisti sempre più robusti ed evidenti, non si vede perché da questo germe debba essere immune proprio il ceto politico. Svolgere attività politica, e soprattutto amministrativa, contrasta per alcuni versi le propensioni narcisistiche. È un bagno di realtà, una grande scuola di senso del limite - come aveva già visto, con la consueta lucidità, Alexis de Tocqueville.

Per altri versi, però, l'attività politica è invece un potente amplificatore di narcisismo. Sia perché bisogna avere un'alta opinione di se per candidarsi a guidare una comunità - opinione che poi, se si avrà successo, s'innalzerà ulteriormente. Sia perché l'appassire della dimensione politica e della sua autonomia fa sì che i politici siano valutati sempre di più sulla base della loro personalità e dei loro comportamenti privati, che quindi acquisteranno un'importanza crescente sul proscenio pubblico. Sia, infine, perché il politico è di necessità un cantastorie: deve interpretare la realtà a proprio vantaggio, convincersi della veridicità della propria interpretazione, e convincerne poi anche gli altri. La finzione - come ha scritto Michael Oakeshott, con ogni probabilità il più scettico dei filosofi politici del Novecento - è intrinseca alla politica: «l'oscurità, la confusione, l'eccesso, il compromesso, il senso indelebile di disonestà, la pietà bugiarda, il moralismo e l'immoralità, la corruzione, l'intrigo, la negligenza, l'invadenza, la vanità, l'autoinganno, e infine la futilità»⁹⁰.

Se il confine fra "dentro" e "fuori", fra desiderio e realtà, già nel narcisista è labile, in chi fa politica al tempo del narcisismo non potrà che esserlo ancora di più, a maggior ragione perché gli strumenti a disposizione del politico per trasformare davvero la realtà - potere, tempo, ragione - sono diventati tutti assai fragili, e non resta molto altro da fare che lavorare sulle rappresentazioni, ossia raccontarsi e raccontar storie. E tanto più perché, con la fine delle identità collettive, è venuto meno anche il legame fra élite e popolo: il popolo non riconosce più alle élite il diritto di decidere e guidare; le élite hanno smesso di considerarsi

responsabili nei confronti del popolo⁹¹, e si sentono autorizzate ad abbandonarsi del tutto al narcisismo. Anche se, come abbiamo visto, la riflessione sulla deriva narcisista gli è di molto successiva, Tocqueville aveva tuttavia già intuito il rischio che, in democrazia, il politico finisse per essere più autoreferenziale ancora del comune cittadino:

Penso che gli ambiziosi delle democrazie siano quelli che si preoccupano meno di tutti gli altri del futuro: soltanto il momento attuale li occupa e li assorbe. Essi portano a termine velocemente molte iniziative, piuttosto di dedicarsi a qualche impresa duratura; amano il successo molto più della gloria. Ciò che desiderano soprattutto dagli uomini è l'obbedienza. Ciò che vogliono, innanzi tutto, è dominare. Le loro abitudini sono quasi sempre restiate meno elevate delle loro condizioni, il che fa sì che trasferiscano sovente in una grande fortuna gusti assai rozzi, e sembrano non essersi elevati al potere supremo, se non per procurarsi più facilmente piccoli piaceri volgari⁹².

2.4 IL CAPRO ESPIATORIO

Nella storia si è dato spesso che chi esercita il potere non sia chiamato a risponderne. Che sia chiamato a rispondere chi non ha potere, invece, mi pare sia accaduto più di rado. Ma dagli anni settanta in poi è proprio questo quel che è successo alla politica: le è stata attribuita la responsabilità di problemi che non aveva più la forza di risolvere.

Il progetto di emancipazione soggettiva, conseguenza dell'“assetto sociale democratico”, trascende i confini della sfera pubblica, ma la politica se n'è fatta carico a partire quanto meno dalla Rivoluzione francese. Anche nell'ultimo mezzo secolo, come abbiamo visto in questo capitolo, l'establishment politico si è ben guardato dall'opporvi a viso aperto alla richiesta di sempre maggiore autodeterminazione e alle sue derive narcisistiche. Non ha speso la propria credibilità e capacità di mobilitazione per mostrare ai governati che stavano chiedendo troppo, e che così facendo mettevano in pericolo il meccanismo stesso che consentiva loro di chiedere. Al contrario, ha accolto le loro

richieste come legittime e si è impegnato a soddisfarle. Ci sarebbe da chiedersi se la politica abbia mai davvero avuto alternative, o se la spinta all'emancipazione soggettiva sia stata così prepotente che la si poteva soltanto assecondare. E anche quanto la politica democratica sia stata indotta ad assecondarla dalla propria conformazione competitiva. Ci fossero o no altre vie, a ogni modo, nei fatti la politica ha accettato di farsi garante di quell'emancipazione.

E così facendo si è cacciata in una trappola che, da cinquant'anni a questa parte, la sta lentamente ma inesorabilmente stritolando. L'assoluta autodeterminazione individuale, innanzitutto, è incompatibile con la condizione umana, perciò è sempre stata e resterà sempre un'utopia⁹³. A partire dai tardi anni sessanta, in secondo luogo - fallito il progressismo liberale con la Grande guerra, fallito lo storicismo marxista nei due decenni successivi al 1945 -, la politica non ha più avuto gli strumenti ideologici necessari a inserire il progetto di emancipazione all'interno di una lettura coerente e credibile del tempo. E in assenza di pensiero utopico, dare garanzie che l'utopia sarà realizzata diventa ancora più difficile. Nell'ultimo mezzo secolo infine, tentando disperatamente di sopravvivere alla missione impossibile che si è data, la politica ha segato due volte e mezzo il ramo sul quale sta seduta.

Lo ha segato una prima volta perché, accettando di fare dell'ampliamento degli spazi di libertà l'obiettivo prioritario della propria azione, ha alimentato il circolo vizioso per il quale più avanzano i processi di emancipazione individuale, più si logorano le condizioni del fare politica: potere, identità, tempo, razionalità, conflitto. Una seconda volta perché, sottoposta a una pressione insopportabile dalla promessa che essa stessa ha fatto - o è stata costretta a fare -, per poterla tenere sotto controllo ha dovuto accettare di restringere il proprio ambito d'intervento e di sacrificare la propria logica specifica e la propria autonomia a vantaggio di istituzioni e logiche non politiche, privandosi così degli strumenti che soli avrebbero potuto permetterle di mantenere quella promessa, anche soltanto in parte. Lo ha segato

una terza volta, infine, sebbene in questo caso soltanto a metà, quando ha deciso di mettere i cittadini a più stretto contatto dei processi decisionali pubblici tramite il decentramento o il referendum. Se è indubbio che il più frequente coinvolgimento degli elettori conferisce alle istituzioni rappresentative maggiore legittimità, è vero anche che il moltiplicarsi delle tornate elettorali abbrevia le prospettive temporali della politica, e quello dei centri decisionali ne riduce l'efficacia e l'efficienza. La legittimazione rischia così di rovesciarsi in delegittimazione: gli elettori si renderanno conto di essere sì chiamati a votare sempre più spesso, ma per organismi che sono sempre meno capaci di soddisfare le loro richieste. Quanto al referendum, se in origine era stato immaginato come uno strumento complementare alla democrazia delegata e utile a rafforzarla, sempre più spesso è stato invece utilizzato per contestare le istituzioni rappresentative e l'establishment politico che le controlla.

Questa è dunque la trappola nella quale la politica viene a trovarsi: non soltanto è ritenuta responsabile della mancata realizzazione di un progetto irrealizzabile, ma con gli sforzi che ha compiuto sia per realizzarlo, sia per contenerne la spinta, si è anche privata sempre di più degli strumenti necessari a raggiungerne gli obiettivi. Gli effetti della trappola sono aggravati poi dall'affollarsi, sia al suo interno, sia al di fuori di essa, dei narcisisti. Gli elettori - i narcisisti esterni alla trappola - mirano a soddisfare il proprio bisogno immediato di benessere psichico scaricando le emozioni negative da cui sono assediati: paura, rabbia, senso d'impotenza. I politici - i narcisisti intrappolati - sono in bella vista al centro dello spazio pubblico, con la loro persona più che con le loro idee, e si sforzano di attrarre ogni sguardo. Fra elettori e politici è sempre più difficile costruire una relazione sensata, fondata su concezioni condivise della realtà, del tempo e della ragione, e gli elettori hanno perduto qualsiasi sentimento di deferenza.

Come potrà mai una politica già colpevole di una promessa mirabolante non mantenuta, difficile da valutare nei suoi risultati concreti passati e presenti e nei suoi progetti futuri a causa della

babele dei criteri di giudizio, sempre più palesemente impotente, e tuttavia illuminata a giorno dalle luci della ribalta e popolata di primedonne palesemente gratificate dall'attenzione del pubblico – come potrà questa politica non diventare il fantoccio di paglia contro il quale un elettorato deluso, sconcertato, instabile, emotivo sfoga tutta la propria frustrazione? Come potrà la politica, dopo aver perduto ogni sua funzione, non assumere infine quella del capro espiatorio?

¹ Cfr. J.-W. Müller (a cura di), *Memory and Power in Post-War Europe. Studies in the Presence of the Past*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; R.N. Lebow, W. Kansteiner, C. Fogu (a cura di), *The Politics of Memory in Postwar Europe*, Durham e Londra, Duke University Press, 2006.

² Espresso in linguaggio classista, questo è in buona sostanza il tema di fondo del più noto romanzo italiano sull'“autunno caldo” sindacale del 1969, *Vogliamo tutto* di Nanni Balestrini, pubblicato per la prima volta nel 1971: «Perché sapevano che loro le case le potevano avere e i loro bisogni potevano essere soddisfatti solo se questo Stato loro lo spazzavano via finalmente per sempre questa repubblica fondata sul lavoro forzato». (N. Balestrini, *Vogliamo tutto*, Milano, Mondadori, 2013, p. 125).

³ Tocqueville, *La democrazia in America*, cit., pp. 521-522.

⁴ Si vedano ad esempio, fra i tanti studi, M. Klimke, J. Scharloth, *1968 in Europe. A History of Protest and Activism, 1956-1977*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2008; Müller, *Contesting democracy*, cit., cap. 5, *The New Time of Contestation*.

⁵ Sulla politicità del Sessantotto si vedano: K. Ross, *May '68 and Its Afterlives*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002; G.-R. Horn, *The Spirit of '68. Rebellion in Western Europe and North America, 1956-1976*, Oxford, Oxford University Press, 2007; per l'Italia, A. Ventrone, *“Vogliamo tutto!”. Perché due generazioni hanno creduto nella rivoluzione*, Roma-Bari, Laterza, 2012. Per un'interpretazione degli anni sessanta come periodo di rivoluzione soprattutto culturale, invece, cfr. A. Marwick, *The Sixties. Cultural revolution in Britain, France, Italy and the United States, c.1958-c.1974*, Oxford e New York, Oxford University Press, 1998.

⁶ Si vedano ad esempio: Ross, *May '68*, cit., sulla depoliticizzazione della memoria del Sessantotto in Francia; Ph. Chassaigne, *Les années 1970. Fin d'un monde et origine de notre modernité*, Paris, Armand Colin, 2008; Th. Borstelmann, *The 1970s. A New Global History from Civil Rights to Economic Inequality*, Princeton, Princeton University Press, 2012; per l'Italia, *Il trionfo del privato*, Roma-Bari, Laterza, 1980.

⁷ Tocqueville, *La democrazia in America*, cit., p. 589.

⁸ Si vedano: T. Wolfe, *The Me Decade and the Third Great Awakening*, in «New York», 23 August 1976, pp. 26-40; R. Sennett, *The Fall of Public Man*, New York, Alfred A. Knopf, 1977; C. Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York e Londra, Norton, 1979; G. Lipovetsky, *L'ère du vide: essais sur l'individualisme contemporaine*, Parigi, Gallimard, 1983; C. Lasch, *The*

Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times, New York e Londra, Norton, 1984. Sul narcisismo, più in generale: J.M. Twenge, K.W. Campbell, *The Narcissism Epidemic. Living in the Age of Entitlement*, New York, Free Press, 2009; V. Cesareo, I. Vaccarini, *L'era del narcisismo*, Milano, Franco Angeli, 2012. Sulla fortuna del termine negli anni settanta, E. Lunbeck, *Narcissism: Social Critique in Me-Decade America*, in Brückweh, Schumann, Wetzell, Ziemann (a cura di), *Engineering society*, cit., pp. 198-223.

⁹ Cfr. R. Vivarelli, *I caratteri dell'età contemporanea*, Bologna, il Mulino, 2005, p. 93. Per un confronto fra l'individualismo dell'umanesimo moderno e il narcisismo si veda Cesareo, Vaccarini, *L'era del narcisismo*, cit., cap. 1, *Narcisismo ieri e oggi*.

¹⁰ Il termine «psychomorphic» è di Sennett, *The Fall of Public Man*, cit., p. 365.

¹¹ Lipovetsky, *L'ère du vide*, cit., p. 13.

¹² Sulle esigenze terapeutiche del narcisista insiste molto Lasch, *The Culture of Narcissism*, cit.

¹³ Cesareo, Vaccarini, *L'era del narcisismo*, cit., p. 33. Gli stessi autori a p. 23 ritengono che il "signorino soddisfatto" di Ortega y Gasset sia un protonarcisista.

¹⁴ Wolfe, *The Me Decade*, cit., p. 39. Sul tema si confronti anche Lasch, *The Culture of Narcissism*, cit., p. 5: «To live for the moment is the prevailing passion, to live for yourself, not for your predecessors or posterity. We are fast losing the sense of historical continuity, the sense of belonging to a succession of generations originating in the past and stretching into the future».

¹⁵ La citazione è da Sennett, *The Fall of Public Man*, cit., p. 17. «Avere tutti i talenti meno il talento di usarli» è una frase di Ortega y Gasset (*La ribellione delle masse*, cit., p. 65). Per l'impotenza e la paura del narcisista cfr. Cesareo, Vaccarini, *L'era del narcisismo*, cit., pp. 64 ss. e 89 ss.

¹⁶ Lasch, *The Culture of Narcissism*, cit., pp. 176-186; id., *Minimal Self*, cit.

¹⁷ Il fatto che le persone affette da patologie narcisistiche siano aumentate in misura considerevole negli ultimi decenni, tuttavia, non è un dato irrilevante per il discorso che sto facendo qui, ma ne rappresenta una conferma ulteriore. Cfr. Twenge, Campbell, *The Narcissism Epidemic*, cit., *Introduction*; Cesareo, Vaccarini, *L'era del narcisismo*, cit., p. 8.

¹⁸ Carl Schmitt, com'è ben noto, ha teorizzato l'incompatibilità fra individualismo liberale e politica: *Le categorie del politico: saggi di teoria politica*, Bologna, il Mulino, 1972. La tensione costante fra autodeterminazione individuale e autodeterminazione collettiva è al centro della fondamentale riflessione di Marcel Gauchet sulla democrazia, nei volumi già citati. Osservazioni interessanti su questo punto, da ultimo, in A. Rico, *Il risveglio del politico*, in L. Castellani, A. Rico, *La fine della politica? Tecnorazia, populismo, multiculturalismo*, Cesena, Historica, 2017.

¹⁹ Si vedano in particolare: A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano, Rusconi, 1978; id., *Rivoluzione, Risorgimento, tradizione*, cit.; id., *L'epoca della secolarizzazione* (1970), Torino, Aragno, 2015.

²⁰ Del Noce, *Rivoluzione*, cit., p. 367.

²¹ Sul rapporto fra marxismo e modernità cfr. *Le responsabilità della cultura di fronte al progresso del comunismo* (1969), *ibid.*, cit., pp. 9-25. Sul carattere prometeico del progetto marxista, id., *Il suicidio*, cit., pp. 163-164.

²² Del Noce, *L'epoca*, cit., p. 214.

²³ *Ibid.*, pp. 94-95.

²⁴ *Ibid.*, p. 215.

²⁵ *Ibid.*, pp. 94-95. Il passaggio continua così: «Perché essa [la mistica rivoluzionaria] può durare soltanto finché dura la lotta a morte contro un avversario che è *storico* e non eterno; normalmente quindi non più di una generazione; finito il periodo “mistico”, una parte di coloro che furono guide nella lotta, si associano a quelli che si sono schierati dalla parte dei vincitori dopo il successo, e si costituiscono in una nuova classe, eliminando come “anarchica” quella parte che è costituita dai rivoluzionari puri. I sopravvissuti vagheranno per il mondo, continuando sino alla morte a parlare di una rivoluzione tradita, incompiuta, sconosciuta, senza però trovare mai le condizioni sufficienti per costituire una forza politica».

²⁶ *Id.*, *Rivoluzione*, cit., p. 24.

²⁷ *Id.*, *L'epoca*, cit., pp. 10-11.

²⁸ *Id.*, *Rivoluzione*, cit., p. 59.

²⁹ *Id.*, *L'epoca*, cit., p. 27, corsivo nel testo. Sul rapporto fra la “società radicale” fondata sulla liberazione degli istinti individuali e la tradizione socialista cfr. anche G. Baget Bozzo, *Il partito cristiano, il comunismo e la società radicale*, Firenze, Vallecchi, 1976.

³⁰ In Corduener, *The Problem of Democracy*, cit., cap. 4. Cfr. anche P. Gassert, *Narratives of Democratization: 1968 in Postwar Europe*, in Klimke, Scharloth (a cura di), *1968 in Europe*, cit., pp. 307-324.

³¹ Del Noce, *L'epoca*, cit., p. 28. Evidenziano l'attivismo, il nuovismo e l'emotività della contestazione sessantottina, già a ridosso degli eventi, N. Matteucci, *Sul Sessantotto. Crisi del riformismo e insorgenza populistica nell'Italia degli anni Sessanta*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008; R. Aron, *La rivoluzione introvabile. Riflessioni sul Maggio francese*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008.

³² Insiste molto sugli effetti negativi dello scientismo anche Nicola Matteucci. Cfr. Matteucci, *Sul Sessantotto*, cit.; *id.*, *Il liberalismo*, cit.; *id.*, *La scienza politica*, in A. Babolin (a cura di), *Le scienze umane in Italia, oggi*, Bologna, il Mulino, 1971.

³³ Del Noce, *Rivoluzione*, cit., pp. 19-20. Cfr. anche *ibid.*, pp. 61-95 e 261-270, e Baget Bozzo, *Il partito cristiano*, cit., p. 19: «Il nuovo principio del bene del male non può essere altro che il principio della fuga dal dolore della ricerca del piacere. Il bene e il male etico vengono così compiutamente sostituiti dal bene e dal male fisico».

³⁴ Del Noce, *L'epoca*, cit., pp. 188-189.

³⁵ *Id.*, *Rivoluzione*, cit., pp. 345 e 456.

³⁶ Cfr. C.S. Maier (a cura di), *Changing Boundaries of the Political. Essays on the Evolving Balance Between the State and Society, Public and Private in Europe*, Cambridge e New York, Cambridge University Press, 1987.

³⁷ Chassaingne, *Les années 1970*, cit., cap. 4, par. *La crise du politique*.

³⁸ M. Crozier, S.P. Huntington, J. Watanuki, *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York, New York University Press, 1975, pp. 161-163. La Commissione Trilaterale è un *think tank* fondato nel 1973, ed è stata non di rado accusata di essere al servizio del capitalismo globale. Il rapporto sulla democrazia del 1975, con la sua richiesta di maggiore ordine e più disciplina, è stato spesso citato a dimostrazione di questo orientamento ideologico. Per un commento critico di Noam Chomsky al rapporto, cfr. www.youtube.com/...

³⁹ M. Crozier, *Western Europe*, in Crozier, Huntington, Watanuki, *The Crisis of Democracy*, cit., pp. 11-57, p. 21. Sulla fortuna del concetto di “sovraccarico” cfr. A.H. Birch, *Overload, Ungovernability and Delegation: The Theories and the British Case*, «British Journal of Political Science», 1984/2, pp. 135-160. Per un'analisi del dibattito

culturale sul potere, in generale, a partire dagli anni settanta, cfr. D.T. Rodgers, *Age of Fracture*, Cambridge, Belknap Press, 2011, cap. 3, *The Search for Power*. Si vedano infine le riflessioni di Richard Sennett (*The Fall of Public Man*, cit., pp. 470-474) su come l'«ideologia dell'intimità» abbia reso sempre più difficile pensare il potere.

⁴⁰ «La storia non avviene invano, non si scorda, tutt'al più si reprime. Si accesero i lumi, e non solo ad opera dei *philosophes* ma anche degli inventori di nuove macchine. Da allora è negato ammettere che un uomo sia immerso in una tradizione, poiché di fatto egli è posto oggettivamente nella posizione di chi può scegliere fra una tradizione e un'altra, o nessuna; quale che sia la sua scelta non può invocare l'attenuante dell'ingenuità, di chi è ciecamente calato e fuso in una tradizione»: E. Zolla, *Eclissi dell'intellettuale* (1959, Milano), in id., *Il serpente di bronzo: scritti antesignani di critica sociale*, Venezia, Marsilio, 2015, kindle edition, cap. 1, *Antropologia negativa*. Al posto di "tradizione" può leggersi "identità".

⁴¹ L'ultima sigla sta per: lesbian, gay, bisexual, transgendered, queer, questioning, intersex, asexual, allies, pansexual. Da ultimo, in Canada, è stato usato l'acronimo LGGBDTTTTIQQAAAPP: [www.louderwithcrowder.com/...](http://www.louderwithcrowder.com/) Si veda su questo Rodgers, *Age of Fracture*, cit., soprattutto il cap. 5, *Gender and Certainty*.

⁴² Vedi Sennett, *The Fall of Public Man*, cit., p. 365: «the more people conceive of the political realm as the opportunity for revealing themselves to each other through the sharing of a common, collective personality, the more are they diverted from using their fraternity to change social conditions».

⁴³ E. Montale, *Sul filo della corrente*, 19 febbraio 1963, in id., *Auto da fé*, Milano, Mondadori, 1995, pp. 248-252, p. 250. Sulla politica negativa resta fondamentale P. Rosanvallon, *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia*, Roma, 2012.

⁴⁴ Gauchet, *La crise du liberalisme*, cit.

⁴⁵ C.S. Maier, *The politics of time*, in id. (a cura di), *Changing Boundaries of the Political*, cit., p. 166: «We are tuned in to a standard repertory but immersed in a private universe». Cfr. anche Rodgers, *Age of Fracture*, cit., cap. 7, *Wrinkles in Time*.

⁴⁶ Del Noce, *Rivoluzione*, cit., p. 66, corsivo nel testo.

⁴⁷ Huizinga, *La crisi della civiltà*, cit., p. 14.

⁴⁸ Questo è il link relativo alla parola italiana: [www.books.google.com/...](http://www.books.google.com/) Da questa pagina, se è interessato, il lettore può controllare da se il destino del termine nelle altre lingue.

⁴⁹ Questo è il link relativo alla parola italiana: [www.books.google.com/...](http://www.books.google.com/)

⁵⁰ Cfr. Gauchet, *Le nouveau monde*, cit. Sul tempo della modernità si vedano M. Revault d'Allonnes, *Crisi senza fine. Saggio sull'esperienza moderna del tempo*, Milano, O Barra O, 2014; H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Torino, Einaudi, 2015.

⁵¹ G. Sartori, *Il potere del lavoro nella società postpacificata*, in G. Urbani (a cura di), *Sindacati e politica nella società postindustriale*, Bologna, Il Mulino, 1976, p. 92. Uno scritto con questa tesi Sartori lo aveva già presentato al Congresso di Montreal dell'International Political Science Association nel 1973.

⁵² Crozier, *The Crisis of Democracy*, cit., pp. 39-43, citazione a p. 42.

⁵³ R. Inglehart, *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles Among Western Publics*, Princeton, Princeton University Press, 1977, pp. 369-370. Nelle conclusioni del libro si tornerà ancora sull'"ottimismo" di Inglehart.

⁵⁴ Cfr. ancora Sennett, *The Fall of Public Man*, cit., e Lasch, *The Culture of Narcissism*, cit. Ma si vedano anche A. Bloom, *La chiusura della mente americana*. I

misfatti dell'istruzione contemporanea (1987), Torino, Lindau, 2009; R. Hughes, *La cultura del piagnisteo. La saga del politicamente corretto* (1993), Milano, Adelphi, 1994.

⁵⁵ Sul versante della resistenza si veda, ad esempio, J. Suri, *Power and Protest. Global Revolution and the Rise of Détente*, Cambridge, Harvard University Press, 2003. Su quello del cedimento, Marwick, *The Sixties*, cit.

⁵⁶ Corduener, *The Problem of Democracy*, cit., cap. 4.

⁵⁷ Per Chaban-Delmas e Giscard cfr. ad esempio J. Gaffney, *Political Leadership in France: From Charles De Gaulle to Nicolas Sarkozy*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010, pp. 98-103 e 120-123. Su tutto questo cfr. inoltre Chassaingne, *Les années 1970*, cit., cap. 8, par. *Les difficiles extensions de la démocratie*.

⁵⁸ Sullo sviluppo degli strumenti di democrazia diretta e sui processi di decentramento negli ultimi decenni si vedano in generale: M. Qvortrup (a cura di), *Referendums Around the World. The Continued Growth of Direct Democracy*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2014; M.S. Grindle, *Going Local. Decentralization, Democratization, and the Promise of Good Governance*, Princeton, Princeton University Press, 2007; J.M. Ruano, M. Profiroiu (a cura di), *The Palgrave Handbook of Decentralisation in Europe*, Cham, Palgrave Macmillan, 2017. Sul decentramento nel Regno Unito cfr. J. Burnham, *Fragmentation and Central Control: Competing Forces in a Disunited Kingdom*, *ibid.*, pp. 123-156; sulla Francia, A. Sauviat, *Decentralisation in France. A Principle in Permanent Evolution*, *ibid.*, pp. 157-200; P. Le Galès, G. Pinson, *Local/Regional Governments and Centre-periphery Relations in the Fifth Republic*, in S. Brouard, A.M. Appleton, A.G. Mazur (a cura di), *The French Fifth Republic at Fifty. Beyond Stereotypes*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009, pp. 208-225.

⁵⁹ Si vedano: Chassaingne, *Les années 1970*, cit., cap. 8; Nicholls, *The Bonn Republic*, cit., pp. 221-225; per la cronologia dell'abbassamento dell'età del voto: www.wikipedia.org/... Per l'uso dell'espressione "diritti umani" cfr. S. Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge, Belknap, 2010, appendice 1, oltre al consueto google ngram: <https://books.google.com/...>

⁶⁰ I dati generali sono tratti da L. Ricolfi, *Sinistra e popolo. Il conflitto politico nell'era dei populismi*, Milano, Longanesi, 2017, p. 72. Per un quadro complessivo e dettagliato si veda V. Tanzi, L. Schuknecht, *La spesa pubblica nel ventesimo secolo: una prospettiva globale*, Firenze, Firenze University press, 2007 (a partire dalla tabella a p. 8). Per la Germania occidentale cfr. Nicholls, *The Bonn Republic*, cit., p. 244. Sul mutamento di composizione della spesa pubblica negli USA, C.S. Maier, "Malaise": *The Crisis of Capitalism in the 1970s*, in N. Ferguson, C.S. Maier, E. Manela, D.J. Sargent (a cura di), *The Shock of the Global. The 1970s in Perspective*, Cambridge, Belknap Press, 2010, pp. 25-48, p. 40. Per l'Italia cfr. E. Galli della Loggia, *La crisi del «politico»*, in *Il trionfo del privato*, cit., pp. 5-45, p. 23. In generale, infine, si vedano i saggi pubblicati in Maier (a cura di), *Changing Boundaries of the Political*, cit.

⁶¹ Cfr. Moyn, *The Last Utopia*, cit. e J. Eckel, S. Moyn (a cura di), *The Breakthrough. Human Rights in the 1970s*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2014.

⁶² S.M. Hufstедler, *New Blocks for Old Pyramids: Reshaping the Judicial System*, in «Southern California Law Review», 1971/4, pp. 901-915, p. 901.

⁶³ Sull'espansione del potere giudiziario in generale e sulla «giuridificazione del politico» si veda C. Guarnieri, P. Pederzoli, *The Power of Judges. A Comparative Study of Courts and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

⁶⁴ Per la Francia cfr. S. Boyron, *The constitution of France. A Contextual Analysis*, Oxford e Portland, Hart, 2013, pp. 37 ss. e 141 ss. Per la Germania, W. Heun, *The*

Constitution of Germany. A Contextual Analysis, Oxford e Portland, Hart, 2011, pp. 170-188, citazione p. 170; L. Helms, *The Federal Constitutional Court: Institutionalising Judicial Review in a Semisovereign Democracy*, in id. (a cura di), *Institutions and Institutional Change in the Federal Republic of Germany*, Basingstoke, Macmillan, 2000, pp. 84-104, citazione a p. 92.

⁶⁵ M. Fioravanti, *La trasformazione del modello costituzionale*, in G. De Rosa e G. Monina (a cura di), *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Settanta*, vol. iv, *Sistema politico e istituzioni*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pp. 301-314, citazione a p. 308.

⁶⁶ Cfr. J. Pen, *Expanding Budgets in a Stagnating Economy: the Experience of the 1970s*, in Maier (a cura di), *Changing Boundaries of the Political*, cit., pp. 323-61, p. 335.

⁶⁷ Sul passaggio di potere da organismi politici a organismi tecnocratici a partire dai tardi anni settanta si veda in generale A. Roberts, *The Logic of Discipline. Global Capitalism and the Architecture of Government*, Oxford, Oxford University Press, 2011. Cfr. anche F. Vibert, *The Rise of the Unelected: Democracy and the New Separation of Powers*, Cambridge e New York, Cambridge University Press, 2007. Sulla rivoluzione manageriale nella pubblica amministrazione britannica cfr. ora L. Castellani, *The Rise of Managerial Bureaucracy. Reforming the British Civil Service*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2018.

⁶⁸ Schmitt, *Le categorie del politico*, cit., p. 177.

⁶⁹ K. Brückweh, D. Schumann, R.F. Wetzell, B. Ziemann, *Introduction: The Scientization of the Social in Comparative Perspective*, in Brückweh, Schumann, Wetzell, Ziemann (a cura di), *Engineering society*, cit., pp. 1-40.

⁷⁰ Montale, *Sul filo della corrente*, cit., pp. 248-249. Ma si veda pure *Il mercato del nulla*, 10 ottobre 1961, in id., *Auto da fé*, cit., pp. 239-242, p. 240: «Gli uomini autorizzati a pensare erano pochi; la bomba del pensiero era custodita da rari specialisti che non avevano alcun interesse a farla scoppiare. Oggi la bomba è scoppiata e anche l'analfabeta ha il sospetto che la sua ignoranza valga la più scaltrita dottrina». Sugli "esperti" e sul loro rapporto con la democrazia cfr. da ultimo T. Nichols, *La conoscenza e i suoi nemici. L'era dell'incompetenza e i rischi per la democrazia*, Roma, Luiss University Press, 2018 (ed. or. 2017).

⁷¹ Cfr. ad esempio Ferguson, Maier, Manela, Sargent (a cura di), *The Shock of the Global*, cit.; G. Rachman, *Zero-Sum World. Politics, Power and Prosperity After the Crash*, Londra, Atlantic Books, 2010. A partire dagli anni settanta, inoltre, aumentano a dismisura i discorsi sulla globalizzazione: [www.books.google.com/...](http://www.books.google.com/)

⁷² Cfr. ancora Moyn, *The Last Utopia*, cit. e Eckel, Moyn (a cura di), *The Breakthrough*, cit. Sulle convenzioni nell'ambito dell'ONU si veda [www.ohchr.org/...](http://www.ohchr.org/) Si veda infine P.G. Lauren, *The Evolution of International Human Rights. Visions Seen*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011, cap. 9, pp. 267 ss.

⁷³ È la tesi centrale di J. Suri, *Power and Protest*, cit.

⁷⁴ M. Gilbert, *Surpassing Realism. The Politics of European Integration Since 1945*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2003, pp. 140-141.

⁷⁵ Si vedano: per l'Italia, A. Varsori, *La cenerentola d'Europa. L'Italia e l'integrazione europea dal 1947 a oggi*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010, pp. 329-330; per il Regno Unito, P. Burnham, *New Labour and the Politics of Depoliticisation*, in «British Journal of Politics and International Relations», 2001/2, pp. 127-149.

⁷⁶ Si vedano: *L'autonomia della politica monetaria. Il divorzio Tesoro-Banca d'Italia trent'anni dopo*, Bologna e Roma, il Mulino e Arel, 2011; G. Garavini, F. Petrini, *Il*

“divorzio” tra Tesoro e Banca d’Italia. Il vincolo interno e le origini del problema del debito pubblico, in D. Caviglia, S. Labbate (a cura di), *Al governo del cambiamento. L’Italia di Craxi tra rinnovamento e obiettivi mancati*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014, pp. 39-71; P. Craveri, *L’arte del non governo. L’inesorabile declino della Repubblica italiana*, Venezia, Marsilio, 2016, pp. 375-402.

⁷⁷ Si veda M. Marcussen, *The Transnational Governance Network of Central Bankers*, in M. Djelic, K. Sahlin-Andersson (a cura di), *Transnational Governance: Institutional Dynamics of Regulation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 180-204.

⁷⁸ Rodgers, *Age of Fracture*, cit., cap. 1. Anche il riferimento al gabbiano Jonathan Livingston è di Rodgers.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.* Cfr. inoltre M. Freedman, *Ideologies and Political Theory. A Conceptual Approach*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 385-393; A. Masala, *Stato, società e libertà. Dal liberalismo al neoliberalismo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017, pp. 209-249.

⁸¹ L’individualismo come matrice al contempo dell’egualitarismo e dell’enfasi sul libero mercato è al centro della lettura che degli anni settanta dà Borstelmann, *The 1970s*, cit.

⁸² Sulle trasformazioni della sinistra europea a partire dal Sessantotto cfr. in generale G. Eley, *Forging Democracy. The History of the Left in Europe, 1850-2000*, Oxford, Oxford University Press, 2002, parte 4, *Future Imperfect*; G. Grunberg, *La cultura politica socialista in Europa negli anni Ottanta. Crisi e cambiamenti*, in Orsina (a cura di), *Culture politiche*, cit., pp. 187-201.

⁸³ Rodgers, *Age of Fracture*, cit., cap. 4.

⁸⁴ M. Grimley, *Thatcherism, Morality and Religion*, in B. Jackson, R. Saunders (a cura di), *Making Thatcher’s Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 78-94.

⁸⁵ Su Giscard si vedano: Chassaingne, *Les années 1970*, cit., cap. 8; J.-F. Sirinelli, *Les Vingt décisives. Le passé proche de notre avenir*, Parigi, Fayard, 2007, cap. 5; Baget Bozzo, *Il partito cristiano*, cit., p. 30. Sulle destre in Francia e Germania cfr. L. Bonfreschi, *Il néo-liberalisme del partito gollista tra il 1981 e il 1986: tra strategia del leader e “normalizzazione” del gollismo*, in Orsina (a cura di), *Culture politiche*, cit., pp. 203-33; J.Z. Muller, *German Neo-Conservatism, ca. 1968-1985: Hermann Lübke and Others*, in J.-W. Müller, *German Ideologies since 1945: Studies in the Political Thought and Culture of the Bonn Republic*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2003, pp. 161-84. Per i conflitti interni alla sinistra cfr. ancora Eley, *Forging Democracy*, cit.

⁸⁶ Cfr. Ricolfi, *Sinistra e popolo*, cit.; J.P. Le Goff, *La gauche à l’agonie? 1968-2017*, Parigi, Perrin, 2017.

⁸⁷ G. Giolitti, *Discorsi parlamentari*, Roma, Camera dei Deputati, 1953, pp. 510-511 e 633.

⁸⁸ Cfr. le critiche di John Gray al thatcherismo: *The Strange Death of Tory England* (1995), *Margaret Thatcher and the Euthanasia of Conservatism* (2007), *Thatcher’s Ghost* (2013), in J. Gray, *Gray’s Anatomy. Selected Writings*, Londra, Allen Lane, 2009. Per una riflessione sul rapporto fra thatcherismo e politica si veda anche A. Masala, *Margaret Thatcher e i paradossi di una leadership liberale*, in Orsina (a cura di), *Culture politiche*, cit., pp. 235-274.

⁸⁹ O. Knutsen, *Expert Judgements of the Left-Right Location of Political Parties. A Comparative Longitudinal Study*, in «West European Politics», 1998/2, pp. 63-94. Per il caso della Francia, S. Marthaler, *La course au centre: Policy Convergence and*

Partisanship in France, 1981-2002, in «French Politics, Culture & Society», 2010/2, pp. 75-95; Sirinelli, *Les Vingts décisives*, cit., cap. 8.

⁹⁰ M. Oakeshott, *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*, New Haven e Londra, Yale University Press, 1996, p. 19.

⁹¹ Cfr. C. Lasch, *La ribellione delle élite. Il tradimento della democrazia*, Milano, Feltrinelli, 1995.

⁹² Tocqueville, *La democrazia in America*, cit., pp. 740-741.

⁹³ «Non esiste, tranne casi patologici di deficiente sviluppo mentale, un sentimento d'alienazione di cui l'individuo non sia direttamente responsabile»; «Grazie all'alienazione ognuno può credere in buona fede di desiderare la libertà e di esserne privato da forze più grandi di lui. È risparmiata così all'uomo la sconcertante scoperta ch'egli non desidera affatto di esser libero». Montale, *Luomo alienato*, 29 aprile 1962, in id., *Auto da fé*, cit., pp. 223-227, pp. 225-226.

3.

Comprendere Tangentopoli

La crisi della politica è profonda in tutte le democrazie, ma in Italia lo è di più. Rispetto agli altri paesi, si è manifestata in tutta la sua gravità con più di un ventennio d'anticipo: col collasso del sistema partitico repubblicano avvenuto nel 1992-1993. Come mai? Perché nella Penisola i fenomeni che ho descritto sopra hanno avuto un impatto così violento? Tenterò di dare qualche risposta prima ragionando sulla fragile legittimità del sistema politico repubblicano, poi applicando al caso italiano le considerazioni che ho illustrato nella conclusione del capitolo precedente: se fra elettori ed eletti è sempre più difficile costruire una relazione dotata di senso, se i cittadini sono sempre più sconcertati e instabili, se alla politica non resta altra funzione che quella del capro espiatorio, allora la crisi del 1992-1993 non può essere spiegata soltanto razionalmente, elencandone con ordine le cause. Bisognerà cercare di coglierne anche gli aspetti emotivi, sia "in entrata" - le emozioni che hanno contribuito a generare il fenomeno - sia "in uscita": le emozioni che il fenomeno ha generato o amplificato, e che hanno alimentato nell'ultimo quarto di secolo il basso continuo dell'antipolitica. Dovremo quindi avventurarci in un difficile esercizio di psicologia collettiva, di cui cercherò di disegnare i contorni, con grande cautela, seguendo le orme di una guida acuta, suggestiva e irregolare: Elias Canetti.

3.1 LA REPUBBLICA DEI PARTITI E LA SINDROME DI ERISITTONNE

Le pagine che seguono analizzeranno i caratteri peculiari dell'antipolitica italiana concentrandosi sui tre decenni successivi al 1960. I difetti della nostra vita pubblica però - tanto se li consideriamo in assoluto, quanto se li paragoniamo con quelli delle altre democrazie avanzate - hanno radici ben più profonde. Il rapporto fra governanti e governati è stato faticoso lungo l'intera vicenda dell'Italia unita. E se la fragilità della connessione fra "paese legale" e "paese reale" trova in parte le sue origini proprio nel processo di unificazione, è ben evidente - basta scorrere ad esempio il *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799* di Vincenzo Cuoco -, che altre sue cause sono invece ancora più antiche. I problemi generati da questa fragilità sono stati aggravati inoltre dall'importanza particolare che nella Penisola hanno assunto la politica e lo Stato, considerati a lungo l'unico strumento capace di sostenere un processo di modernizzazione accelerata che mettesse l'Italia alla pari coi paesi dell'Europa settentrionale. Affrontare anche solo per sommi capi la questione della nostra infelicità pubblica in un'ottica di lungo periodo, a ogni modo, esula dagli scopi di questo libro¹. Possiamo però concentrarci su un obiettivo più limitato: sviluppare sul versante italiano alcune delle considerazioni sulla vicenda politica dell'ultimo mezzo secolo che abbiamo presentato nel secondo capitolo.

Nel momento in cui, alla metà degli anni sessanta, il compromesso sui confini della democrazia raggiunto dopo il 1945 comincia a vacillare, paesi che pure vengono da un passato politico burrascoso come la Francia e la Germania hanno già disegnato i contorni di un assetto istituzionale ragionevolmente robusto. I tempi e modi di questo processo di stabilizzazione sono diversi sulle due sponde del Reno. La Germania consolida il parlamentarismo razionalizzato iscritto nella Legge Fondamentale del 1949 anche grazie alla convergenza dei due partiti maggiori, democristiano e socialdemocratico, sui principi di fondo della

politica estera ed economica postbellica. Questa convergenza porta nel 1966-1969 alla prima Grande Coalizione, e poi consente, nel 1969, la formazione di un governo di socialdemocratici e liberali, col passaggio dei democristiani all'opposizione.

In Francia la Costituzione del 1946, che disegnava anch'essa un parlamentarismo razionalizzato, non sopravvive alla crisi algerina, e nel 1958 lascia il campo a una nuova carta la cui spinta verso il semi-presidenzialismo è ulteriormente accentuata, nel 1962, dall'introduzione dell'elezione diretta del Capo dello Stato. Il passaggio istituzionale è tutt'altro che pacifico, ma col tempo le nuove regole piantano radici sempre più robuste, dimostrandosi capaci, dal 1969, di funzionare in assenza del fondatore della Quinta Repubblica, Charles de Gaulle; dal 1974 di saper convivere con un presidente che non proviene dalla tradizione gollista; e dal 1981 di potersi mettere al servizio anche dei socialisti. Per vie differenti, dunque, la Germania prima e la Francia poi riescono ad addomesticare il conflitto politico. Da un lato l'elettore ha una reale possibilità di scelta fra proposte in competizione l'una con l'altra, e può ritenere quindi ragionevolmente mantenuta la promessa di sovranità che la democrazia gli ha fatto. Dall'altro lo scontro è contenuto entro i confini di un quadro istituzionale che gode di largo consenso.

Sulle due sponde del Reno le nuove sfide che vengono montando a partire dalla seconda metà degli anni sessanta sono affrontate perciò da sistemi politici maturi, o in via di maturazione. L'attacco alla democrazia rappresentativa nel nome della partecipazione immediata e diretta dei cittadini ai processi decisionali pubblici è respinto sia in Francia sia in Germania da un mondo politico ufficiale che condivide in maniera sufficientemente ampia un'idea sufficientemente coerente di quel che una democrazia rappresentativa dovrebbe essere. E che di fronte alla contestazione si raccoglie a difesa di quell'idea con convinzione ancora maggiore. È proprio negli anni settanta, ad esempio, che i socialisti francesi si riconciliano definitivamente con l'assetto istituzionale della Quinta Repubblica. L'alternanza al potere di forze politiche ideologicamente diverse trasmette la

sensazione che le istituzioni non siano del tutto impermeabili alle sfide della storia, e le aiuta ad assorbire almeno in parte l'impatto della protesta. E la gestione della pressione crescente che il riconoscimento di diritti sociali sempre più ampi esercita sull'amministrazione e sul bilancio dello Stato è affidata a burocrazie ragionevolmente efficienti, disciplinate e robuste. Tutto ciò non mette né la Francia né la Germania al riparo dagli effetti della democrazia del narcisismo, ma almeno ne ritarda il presentarsi e ne attenua l'impatto².

Anche in Italia a metà degli anni sessanta il sistema politico nato nel dopoguerra ha raggiunto ormai una sua stabilità, ma è labile e precaria. Causa prima di questa fragilità è l'impossibilità che il Partito comunista acceda apertamente al potere. Questa constatazione è tutt'altro che originale, ma non mi sembra per ciò meno vera. Può ancora essere di un certo interesse, inoltre, considerare in quale modo la presenza di quest'anomalia abbia impedito alle istituzioni repubblicane di consolidare la propria legittimità, e al conflitto politico di organizzarsi in maniera funzionale a quel processo di legittimazione. Là dove per consolidamento della legittimità istituzionale deve intendersi non soltanto l'accettazione da parte degli italiani dei valori democratici considerati in astratto, ma anche, e soprattutto, la loro adesione all'assetto che la democrazia ha assunto in concreto in Italia. Un assetto al quale può benissimo negare legittimità pure chi condivide appieno i principi della democrazia liberale.

Le mutazioni storiche che prendono avvio alla metà degli anni sessanta sono affrontate da una democrazia parlamentare saldamente incardinata sulla centralità dei partiti politici. Un assetto che si è consolidato all'inizio di quello stesso decennio con l'affermarsi del nuovo governo di centro sinistra, e che si collega da un lato all'ufficializzazione dell'antifascismo - anzi: di una ben precisa interpretazione dell'antifascismo - quale ideologia fondante della Repubblica, dall'altro all'emarginazione di qualsiasi ipotesi di riforma costituzionale che vada nella direzione di un semipresidenzialismo alla francese, o anche soltanto di un'ulteriore e più efficace razionalizzazione del parlamentarismo³.

Ma se la Germania di Bonn e la Quinta repubblica francese possono dichiararsi legittime in quanto incarnazioni differenti, però entrambe fedeli e funzionali, dei valori della liberaldemocrazia competitiva occidentale, la repubblica italiana dei partiti su che cosa fonderà la propria legittimazione?

L'Italia rispetta molti dei dettami della democrazia liberale, ma non tutti. È carente in almeno tre direzioni. Poiché in tempo di Guerra fredda i comunisti italiani non possono andare al governo, innanzitutto, i cittadini alle elezioni non hanno una vera possibilità di scelta. La legittimità liberaldemocratica, in secondo luogo, è una creatura delicata: pretende che si rispettino le forme, e soffre l'ipocrisia⁴. Invece i partiti italiani occupano in maniera sempre più pervasiva le istituzioni, lasciandone intatto il guscio formale ma subordinandone la sostanza alle proprie logiche e regole. Da Presidente del consiglio, Antonio Segni denuncia i pericoli di questa deriva già nel 1956: «Non è possibile» - scrive al segretario liberale Giovanni Malagodi - «accettare il criterio, che il Governo non faccia che avallare le proposte dei partiti, e si assuma le responsabilità di nomine, che riproducono nelle diverse amministrazioni il tri (o quadri) partito»⁵. L'allarme lanciato da Segni cade però nel vuoto, e vent'anni dopo il peso dei partiti nelle istituzioni è cresciuto enormemente. La legge 103 del 14 aprile 1975, ad esempio, richiede che il Consiglio d'amministrazione della RAI sia composto da dieci membri eletti dalla Commissione parlamentare di vigilanza, tre dei quali su indicazione delle Regioni, più sei nominati dall'azionista di maggioranza, l'IRI. Questa la forma, ma ben diversa la sostanza: il cosiddetto "Patto della Camilluccia" prevede che nel Consiglio siedano sette democristiani, tre socialisti, due socialdemocratici, due comunisti, un liberale e un repubblicano⁶. La mancanza di una vera possibilità di scelta elettorale da un lato e il fatto che i partiti vanifichino almeno in una certa misura le garanzie dello Stato di diritto dall'altro, in terzo luogo, rendono la Repubblica italiana ancora più lontana dall'ideale democratico di autodeterminazione individuale di quanto non lo siano le democrazie d'Oltralpe. Troppo spesso, insomma, gli italiani

scivolano, o si sentono scivolare, dalla cittadinanza alla sudditanza.

Questi limiti impediscono alla repubblica dei partiti di costruirsi una legittimità solida e convincente sulla base dei valori liberaldemocratici. Al contrario: quei valori vengono utilizzati per delegittimarla. Tanto più che nella sfera pubblica italiana i principi liberali non sono presenti soltanto in forma astratta, ma sono iscritti nella Carta del 1948 e si concretizzano in soluzioni istituzionali - dalla separazione dei poteri all'indipendenza della magistratura, dal controllo di costituzionalità al decentramento - che, consolidandosi nel corso dei decenni postbellici, entrano spesso in conflitto con le regole e logiche della partitocrazia. *La Storia del potere in Italia* di Giuseppe Maranini, pubblicata nel 1967, mostra con grande chiarezza quali siano i termini del conflitto fra l'ideale della democrazia liberale e il sistema politico italiano nella sua incarnazione concreta. La partitocrazia - argomenta Maranini - ha deviato la Repubblica su un sentiero che di liberaldemocratico non ha più nulla, e deve essere quindi condannata. Ma le logiche liberali iscritte nella carta fondamentale fanno sperare che un giorno «la costituzione scritta della repubblica e la costituzione di fatto non saranno più divise da un incolmabile abisso [...] Quel giorno l'operosa, vigorosa, equilibrata, onesta società italiana potrà finalmente riconoscere se stessa nelle sue istituzioni politiche»⁷.

La grande alleanza dei partiti antifascisti - e in particolare dei tre partiti di massa, democristiani, socialisti e comunisti - che ha governato l'Italia fino al maggio del 1947 e che è stata protagonista del processo costituente potrebbe forse trasformarsi in un modello di democrazia alternativo a quello d'ispirazione anglosassone indicato da Maranini, ma ugualmente capace di fondare la legittimità repubblicana. Potrebbe proporsi insomma come l'archetipo di una democrazia consensuale fondata sulla convergenza fra le grandi forze politiche del cosiddetto "arco costituzionale". La repubblica dei partiti, però, trova sbarrata anche questa strada. Un po' perché l'Italia ha da sempre preso esempio dai paesi dell'Europa nord-occidentale, i più importanti

dei quali sono democrazie maggioritarie consolidate o in via di consolidamento. Ma soprattutto, ancora una volta, perché la Guerra fredda non consente che i comunisti siano pienamente e apertamente coinvolti nella gestione del potere. Anche in questo caso lo strumento di legittimazione potenziale si converte in uno strumento di delegittimazione effettiva: i comunisti possono utilizzare la collaborazione antifascista dell'immediato dopoguerra come un modello ideale in nome del quale stigmatizzare l'assetto che il sistema politico italiano ha assunto in concreto, e denunciare l'incoerenza dei richiami alla memoria della lotta di liberazione e alla Costituzione coi quali, soprattutto dopo la nascita del centrosinistra, i partiti di governo tentano di puntellare la propria fragile legittimità.

Nell'Italia repubblicana è in circolazione un terzo modello di democrazia, infine, fondato sulla partecipazione attiva e diretta dei cittadini alla vita pubblica e sulla conseguente ostilità nei confronti della mediazione istituzionale. Durante la Resistenza e subito dopo la Liberazione questo modello svolge un ruolo di rilievo - anche se, con buona pace del mito della "rivoluzione tradita", non ha mai alcuna vera possibilità di successo -, e incontra poi la sua definitiva sconfitta simbolica nel dicembre del 1945 con la crisi del governo Parri. Rimane però vivo, per quanto minoritario, nella cultura della sinistra marxista e radicale. Per quanto commisto con elementi di liberaldemocrazia "classica" ispira la cultura goliardica che alla fine degli anni cinquanta dà la propria impronta alla politica studentesca universitaria, e si ripresenta infine in maniera prepotente nel Sessantotto⁸.

Benché non sia in grado di assumere una forma istituzionale concreta nemmeno dopo la contestazione, l'ideale della democrazia partecipativa mette in seria difficoltà la repubblica dei partiti per almeno due ragioni: innanzitutto perché, come si è già notato, la stabilizzazione partitocratica resta fragile, e fatica quindi a difendersi dall'assedio delle ipotesi alternative di organizzazione dello spazio pubblico; e poi perché la democrazia partecipativa e la repubblica dei partiti sono entrambe figlie del desiderio di palingenesi che ha segnato l'immediato dopoguerra -

raggiungendo il suo zenit, secondo Augusto Del Noce, nel 1946⁹. Il desiderio di palingenesi, per altro, è stato rilanciato proprio all'epoca del centro sinistra e del consolidamento definitivo della centralità dei partiti nello spazio pubblico, fra la fine degli anni cinquanta e l'inizio degli anni sessanta, con l'affermarsi di un'interpretazione robustamente progressista dell'antifascismo e della memoria della guerra di liberazione¹⁰.

Queste radici comuni consentono alla democrazia partecipativa di attaccare la repubblica dei partiti da dentro oltre che da fuori: di risvegliarne la cattiva coscienza, il senso di colpa per non essere stata all'altezza delle aspettative, per non aver mantenuto le promesse degli esordi. Non è un caso se nel corso degli anni sessanta la contestazione studentesca comincia a montare proprio dentro le associazioni giovanili dei partiti e nelle organizzazioni universitarie legate a doppio filo con loro. E mi pare infine che proprio la fragile legittimazione della repubblica dei partiti da un lato e la sua cattiva coscienza dall'altro contribuiscano a spiegare l'anomalia italiana del "lungo Sessantotto": nella Penisola la contestazione dura molto più a lungo che nelle altre democrazie avanzate¹¹.

Il sistema politico italiano, in conclusione, non riesce ad affermare la propria legittimità né adeguandosi al modello occidentale di democrazia maggioritaria e competitiva, né proponendosi in maniera convincente come un esempio di democrazia consensuale antifascista, e tanto meno rispettando i dettami della democrazia partecipativa. Al contrario, l'intelligenza modernizzante lo delegittima perché insufficientemente liberale, il Pci perché insufficientemente inclusivo, i movimenti sociali perché insufficientemente partecipativo. Alla repubblica dei partiti non restano altro che argomentazioni congiunturali: non il richiamo esplicito e conseguente a un insieme di principi politico-istituzionali in armonia con lo spirito del tempo - quelli che Guglielmo Ferrero chiamava i «genî invisibili della città» -, ma la capacità di rispondere, momento per momento, alle sfide storiche. Può sfruttare in primo luogo la Guerra fredda, dando garanzia di un

ancoraggio solido all'alleanza occidentale. Poi - accade soprattutto nel 1964 e nel segmento centrale degli anni settanta - può fare leva sui timori per la tenuta della democrazia. In terzo luogo, può giocare sulla promessa di riforme ambiziose che diano soddisfazione alle speranze di rinnovamento iscritte nei suoi cromosomi. Può vantare la capacità di generare benessere materiale attraverso sia il mercato sia la spesa pubblica. Infine può dichiararsi indispensabile per mancanza di alternative.

L'impatto positivo che hanno questi argomenti non deve essere sottovalutato. È alla loro forza che si deve la sostanziale stabilità dell'Italia postbellica, la sua capacità di rimanere una democrazia liberale, per quanto imperfetta, e di godere di un periodo di pace e benessere che non ha precedenti. Ma una legittimità congiunturale, poiché dipende per l'appunto dalle congiunture, resta fragile e provvisoria. Soluzioni politiche e istituzionali che non sappiano accreditarsi se non ricorrendo alla retorica dello stato di necessità potranno essere accettate e tollerate, ma mai amate. E se la loro durata si prolunga negli anni sono destinate a diventare prima un bersaglio per le critiche, poi un capro espiatorio per le frustrazioni, infine un oggetto di disprezzo. Tanto più che nell'Italia postbellica la paura di un collasso della democrazia è stata tutto sommato sporadica, almeno nella sua forma acuta. Il riformismo è stato intermittente, e comunque raramente così incisivo da soddisfare il pressoché insaziabile appetito palinogenetico della Repubblica. I processi di creazione e distribuzione della ricchezza sono stati resi sempre più faticosi, proprio a partire dalla fine degli anni sessanta, dal rallentare della crescita economica e dal moltiplicarsi dei vincoli europei e internazionali. E perfino la Guerra fredda a un dato punto si è conclusa.

Non affrettiamoci troppo a picconare il muro di Berlino, però, e torniamo ai tardi anni sessanta. Come affronta i processi di trasformazione che si avviano allora, questa repubblica dei partiti a legittimazione congiunturale? Sul terreno politico, coinvolgendo il Partito comunista nella gestione del potere, prima grazie all'introduzione delle regioni, la riforma dei regolamenti

parlamentari, l'approvazione dello statuto dei lavoratori¹²; e poi, fra il 1976 e il 1979, coi governi di solidarietà nazionale. Ma pure questa è una risposta congiunturale: utile senz'altro a superare l'emergenza, non tale da risolvere il deficit di legittimità. La situazione resta quella che ho illustrato sopra: ancora alla fine degli anni settanta il Pci per un verso continua a non rappresentare una possibile alternativa di governo, come pretenderebbe lo schema liberale della democrazia competitiva, e per un altro non riesce a conservare le forze dell'arco costituzionale unite in una grande alleanza permanente, come vorrebbe invece lo schema della democrazia consensuale¹³.

Sul terreno istituzionale l'Italia risponde all'esplosione del desiderio di emancipazione soggettiva ricorrendo agli stessi strumenti che utilizzano le altre democrazie: moltiplicando le strutture della rappresentanza, così da coinvolgere maggiormente i cittadini nei processi decisionali; allargando il campo dei diritti civili e sociali; demandando a istituzioni non elettive, o ai vincoli europei e internazionali, il compito di arginare la spinta verso ulteriori e ancor più costosi ampliamenti del welfare. Gestiti da un sistema debole, però, questi strumenti contribuiscono ad accrescere le difficoltà della politica più di quanto non accada altrove. Il referendum abrogativo - reso possibile soltanto a partire dal 1970 con l'attuazione dell'articolo 75 della costituzione - già dal 1978, col voto sul finanziamento pubblico dei partiti, comincia a essere utilizzato non a integrazione della rappresentanza, ma contro di essa. O ancora, lo sviluppo dell'apparato pubblico e dei suoi costi, a motivo tanto della fragilità e inefficienza tradizionali dello Stato nazionale quanto dell'occupazione partitocratica delle istituzioni, avviene in maniera caotica e sregolata. Mentre conferma il posto centrale che nella vicenda storica italiana occupano lo Stato e la politica, quello sviluppo finisce così per indebolire ulteriormente la già labile legittimità della repubblica dei partiti, anziché consolidarla¹⁴.

In Italia, infine, la contrapposizione tra gli effetti della spinta interna all'autodeterminazione soggettiva da un lato, e i limiti

imposti dal sistema economico internazionale e dall'integrazione monetaria europea dall'altro, è particolarmente aspra. L'esplosione del debito pubblico negli anni ottanta è per tanti versi un effetto dello scontro fra queste due forze. L'ampliamento dei diritti sociali e la militanza sindacale contribuiscono negli anni settanta ad aumentare la pressione inflazionistica, ben maggiore in Italia di quanto non sia ad esempio in Francia - per non dire in Germania. Anche al fine di riportare l'inflazione sotto controllo, all'inizio del 1981 avviene il già menzionato "divorzio" della Banca d'Italia dal Tesoro. E il tasso di inflazione nel corso del decennio cala drasticamente. Ma l'argine tecnocratico che la Banca d'Italia ha eretto nel nome della stabilità monetaria non è in grado di contenere una classe politica che ha bisogno della spesa pubblica per puntellare la propria precaria legittimità. Può soltanto deviare le conseguenze nefaste della sua indisciplina dall'inflazione al debito. Quando, fra la fine degli anni ottanta e l'inizio dei novanta, la politica riesce infine a riprendere il controllo del bilancio dello Stato, aumentando in misura considerevole la pressione fiscale e guadagnando con grande fatica un avanzo primario, ormai è troppo tardi¹⁵.

La stagione dell'emergenza si conclude alla fine degli anni settanta senza che la questione comunista sia stata risolta. Il deficit di legittimità della repubblica dei partiti riemerge allora in tutta la sua gravità. Da quel momento in poi gli attori politici - che già nel corso del quindicennio precedente si erano mostrati riluttanti a difenderla, e si erano dati piuttosto a evidenziarne i difetti - capiscono che la denuncia dell'inadeguatezza del sistema politico e istituzionale è diventata un potente strumento di mobilitazione del consenso popolare. Strumento al quale non possono rinunciare, anche perché fanno sempre più fatica a controllare e mobilitare una società italiana inquieta e proteiforme. Non si astengono dal criticare il sistema nemmeno le forze di governo, che pure ne rappresentano il cuore. La mitologia greca narra dell'empio re di Tessaglia Erisittone che, condannato da Demetra a una fame inesauribile, finì per divorare se stesso. Possiamo chiamare "sindrome di Erisittone" quella di cui cade

vittima la repubblica dei partiti, rinchiudendosi in un circolo vizioso dentro il quale la sua già fragile legittimità s'indebolisce sempre di più.

Della sindrome si danno molteplici versioni¹⁶. Qui ne consideriamo soltanto tre esempi, che presentiamo in ordine crescente d'intensità. Il Partito radicale attacca con veemenza la partitocrazia in nome dei principi della democrazia sia liberale sia partecipativa, ma rimane estraneo al sistema consociativo. In questo caso dunque la sindrome è presente in forma lieve, e soltanto perché i radicali possono fare forza su uno strumento che proprio il sistema dei partiti ha incautamente messo loro a disposizione: il referendum. Nel caso dei comunisti la sindrome si presenta invece in forma decisamente più grave: il Pci, se a partire dal 1979 torna all'opposizione, continua comunque a essere coinvolto nella gestione del potere, e appartiene dunque in larga misura a quel sistema partitocratico che pure delegittima. La storica intervista concessa da Enrico Berlinguer a Eugenio Scalfari e pubblicata su «la Repubblica» il 28 luglio del 1981 illustra bene i termini di questa delegittimazione¹⁷.

Dall'intervista emerge innanzitutto con chiarezza che il Pci è rinchiuso ormai in un vicolo cieco politico. Negli anni settanta aveva scommesso su un doppio processo riformistico che, coinvolgendo sia il blocco occidentale sia quello orientale, li avvicinasse fra di loro. Questo gli avrebbe consentito di trasformare la propria storica posizione di ambiguità da limite in risorsa, e di rendere compatibile l'acquisizione di una piena legittimità di governo con la conservazione di un ancoraggio identitario all'Unione Sovietica. La conclusione della solidarietà nazionale e l'avvio della "seconda" Guerra fredda, alla fine del decennio, segnano il fallimento di questo disegno: i due blocchi tornano ad allontanarsi, e il Pci si trova sospeso nella terra di nessuno. In queste condizioni diventa difficile giustificare la diversità comunista su base politica. «Onorevole Berlinguer, queste cose le dicono tutti»; oppure: «Non trovo grandi differenze rispetto a quanto può pensare un convinto socialdemocratico

europeo» - obietta Scalfari quando il segretario comunista si avventura sul terreno programmatico.

La diversità del Pci deve essere dimostrata allora con argomentazioni etiche più che politiche: la serietà, l'onestà, la sincerità, le rette intenzioni. L'intervista del luglio 1981, del resto, è ricordata proprio perché rappresenta una tappa fondamentale nella storia della questione morale. La critica comunista alla repubblica dei partiti si trasferisce così in uno spazio intermedio fra la dimensione politico-sistemica e quella dell'etica pubblica:

La questione morale non si esaurisce nel fatto che, essendoci dei ladri, dei corrotti, dei concussori in alte sfere della politica e dell'amministrazione, bisogna scovarli, bisogna denunciarli e bisogna metterli in galera. La questione morale, nell'Italia d'oggi, fa tutt'uno con l'occupazione dello stato da parte dei partiti governativi e delle loro correnti, fa tutt'uno con la guerra per bande, fa tutt'uno con la concezione della politica e con i metodi di governo di costoro, che vanno semplicemente abbandonati e superati. Ecco perché dico che la questione morale è il centro del problema italiano. Ecco perché gli altri partiti possono provare d'essere forze di serio rinnovamento soltanto se aggrediscono in pieno la questione morale andando alle sue cause politiche¹⁸.

Berlinguer non manca d'indicare una soluzione, ossia di disegnare un percorso di ricostruzione della legittimità repubblicana attraverso la piena integrazione del Pci nel gioco politico. «Le cause politiche che hanno provocato questo sfascio morale: me ne dica una», chiede Scalfari. «Le dico quella che, secondo me, è la causa prima e decisiva: la discriminazione contro di noi», risponde Berlinguer. «Col nostro ingresso si pone fine a una stortura, a una amputazione della nostra democrazia e della dialettica democratica, della vita dello Stato; dico che verrebbe a cessare il fatto che per trentacinque anni un terzo degli italiani è stato discriminato per ragioni politiche, che non è mai stato rappresentato nel governo, che il sistema politico è stato bloccato, che non c'è stato alcun ricambio della classe dirigente, alcuna alternativa di metodi e di programmi». Ma poiché l'integrazione piena dei comunisti non avviene - o almeno non fino a quando i comunisti restano tali -, del discorso di Berlinguer resta in piedi soltanto la *pars destruens*: al processo di delegittimazione non segue un'opera di cambiamento e, quindi, di rilegittimazione¹⁹.

Fra la fine degli anni ottanta e l'inizio degli anni novanta la critica dei comunisti, poi democratici della sinistra, nei confronti di quello che essi definiscono un regime si farà ancora più aspra. E tanto più perché all'indomani del collasso del blocco sovietico il partito si dibatte in una grave crisi politica e d'identità, e deve imbarcarsi in un lungo e doloroso processo di transizione. La questione morale resterà naturalmente uno degli elementi centrali della strategia d'attacco: Achille Occhetto, segretario del Partito comunista e poi del Partito democratico della sinistra dal 1988 al 1994, parlerà di «un sistema spartitorio e rampante, che faceva dello spregiudicato uso della politica per l'arricchimento personale e per l'accrescimento del proprio potere le pietre miliari della secolarizzazione, di una modernità incosciente, spensierata e arrogante». Un sistema, aggiungerà Occhetto, «di cui non solo non facevamo parte ma che era volto contro di noi». Alla questione morale si affiancherà tuttavia una denuncia ulteriore, ancora più grave: la democrazia italiana sarebbe stata svuotata e deviata da poteri oscuri, irresponsabili, criminali - il «doppio Stato, il convitato di pietra che torbidamente accompagnava, annidato dietro le quinte del consociativismo, il sorgere e il crollo del vecchio regime». «Sulla vita pubblica italiana gravano, come è a tutti evidente, non solo gli effetti devastanti della corruzione emersa dalle inchieste su Tangentopoli, ma anche l'intreccio perverso e le collusioni fra criminalità e politica», affermerà la segreteria del Pds nel marzo del 1993, all'indomani dell'avviso di garanzia ad Andreotti per concorso esterno in associazione mafiosa. E nel luglio di quello stesso anno Massimo D'Alema, allora presidente dei deputati del Pds, aggiungerà: «Un giorno scopriremo che ci sono stati nella Dc uomini di fiducia di questo "doppio Stato", legati a mafia e massoneria»²⁰.

Nel caso di Bettino Craxi la "sindrome di Erisittone" si presenta in una forma ancora più clamorosa. Anche il segretario socialista denuncia le insufficienze della democrazia dei partiti, «i pericoli di decadenza delle istituzioni, il crescente divario tra Stato e società». «Il contrasto» - afferma al congresso Psi di

Verona nel maggio del 1984, mentre è Presidente del Consiglio dei ministri - «sorge tra le esigenze della società, delle sue forze attive, produttive, dinamiche, e le lentezze del burocratismo, la farraginosità delle leggi, i rituali defaticanti, la mancanza o il ritardo nelle decisioni, le insufficienze e le corruzioni della Pubblica Amministrazione. Il cosiddetto “decisionismo”, che non ho inventato io, non è altro che il desiderio di contrastare e di modificare il regime dominante della “lentocrazia”»²¹. Anche per il segretario socialista, così come per quello comunista, questa denuncia rappresenta una risorsa politica irrinunciabile: Berlinguer deve trovare una via d’uscita all’impasse seguita al fallimento della solidarietà nazionale; Craxi deve rompere il duopolio fra Dc e Pci da posizioni di debolezza elettorale. Il leader socialista non manca nemmeno lui di proporre un percorso di ricostruzione della legittimità del sistema politico italiano, che dovrà passare per una profonda revisione delle istituzioni disegnate nel 1948. Ma pure in questo caso all’opera di delegittimazione non fa seguito il completamento di un percorso riformistico che restituisca alla repubblica dei partiti la legittimità perduta²².

Negli anni ottanta la repubblica dei partiti sembra essere arrivata a fine corsa. Non ha saputo proiettare la propria legittimità al di là delle congiunture, trasformandosi in una democrazia o competitiva o consensuale. Ma nel frattempo le congiunture sono cambiate, e non la sostengono più con la forza di un tempo. Almeno a cominciare dai tardi anni settanta, inoltre, i partiti dell’arco costituzionale l’hanno corrosa dall’interno, mettendosi in concorrenza fra di loro nel criticarla al fine di raccogliere consenso. Le critiche erano sì pensate come il preludio a riforme incisive che avrebbero reso il sistema politico italiano finalmente legittimo e funzionale, ma i partiti - interdicensi l’un l’altro - si sono rivelati incapaci di realizzarle. Erisittone è quel che è rimasto.

3.2 LE SPINE DEL POTERE. TANGENTOPOLI SECONDO ELIAS CANETTI

La crisi italiana del 1992-1993 scaturisce nel punto d'incontro fra il sistema politico a fine corsa che abbiamo appena descritto e le sfide storiche dei tardi anni ottanta e primi anni novanta. La fine della Guerra fredda, innanzitutto, che come si è detto aveva sostenuto per decenni la legittimità congiunturale del regime. Il serrarsi dei vincoli europei, poi, che priva le forze politiche di uno strumento essenziale di costruzione e conservazione del consenso com'era stata la spesa pubblica. Infine l'accelerazione dei processi di globalizzazione, che mette sotto pressione la capacità italiana di competere sui mercati internazionali. Non più costretti dagli schemi rigidi della contrapposizione fra Est e Ovest, allettati dalle nuove opportunità e spaventati dai pericoli emergenti, gli italiani cominciano a chiedersi se non sia giunta l'ora di disfarsi della repubblica dei partiti. Segmenti importanti della classe dirigente - all'interno del ceto imprenditoriale, nei media - paiono essersi convinti della necessità di un cambiamento politico profondo. E questa convinzione è diffusa anche fra i magistrati, i cui poteri d'indagine sono stati ampliati dal nuovo Codice di procedura penale entrato in vigore nell'ottobre del 1989. Dissoltosi il blocco comunista, gli attori internazionali che per antisovietismo sostenevano le forze di governo non dimostrano più alcun interesse ad appoggiarle. Mentre i soggetti politici che assaltano la cittadella partitocratica dall'esterno - a cominciare dalle leghe - sono cresciuti di numero e forza. Infine, in quegli anni ci s'illude che la politica nazionale non serva più a molto: un po' si pensa che la società civile, matura e virtuosa, sia in grado di far da sola; e un po' che il luogo delle decisioni non sia più Roma ormai, ma Bruxelles. Anche l'argomento dello stato di necessità, secondo cui la repubblica dei partiti doveva esser tollerata per mancanza di alternative, perde così di rilievo²³.

Chi s'interroghi sulle cause della crisi del 1992-1993 potrebbe naturalmente ragionare a lungo sul ruolo di questo o quel fenomeno specifico, o sul peso relativo dell'uno rispetto all'altro,

alla ricerca di interpretazioni sempre più precise e raffinate. Nel complesso, tuttavia, la costellazione di fattori che ho appena riportato appare in grado di rendere quegli eventi intellegibili. Queste stesse premesse possono anche render conto delle emozioni che attraversano in quell'occasione lo spazio pubblico italiano, a cominciare dall'animosità nei confronti del ceto di governo, accusato non certo ingiustamente di essersi preoccupato di salvaguardare il proprio potere, i propri privilegi e le proprie risorse più che di preparare il paese ad affrontare le difficili sfide dell'epoca. Quelle emozioni tuttavia, e in particolare quell'ostilità, sono estremamente violente. E se la nostra costellazione può spiegarne l'insorgere, è dubbio che possa spiegarne fino in fondo l'intensità. I dati demoscopici degli anni ottanta non restituiscono affatto l'immagine di un paese esasperato nei confronti di chi lo governa: gli italiani si dichiarano più soddisfatti del funzionamento della democrazia e meno insoddisfatti per i disservizi burocratici; nel 1986 soltanto l'8% degli intervistati ritiene che la disonestà dei politici sia un problema; la popolarità personale di figure emblematiche come Craxi e Andreotti è relativamente elevata; e rimane alta pure la partecipazione elettorale. L'ostilità verso i politici e la politica, inoltre, potrebbe esser temperata dalla presenza di fattori pesanti quanto quelli elencati sopra, ma di segno opposto. Con tutti i suoi limiti, il ceto di governo qualche merito lo ha. Il paese lo ha sostenuto in maniera ragionevolmente libera per decenni, e porta quindi una parte di responsabilità per gli errori compiuti. Il modo nel quale esso viene spazzato via è assai discutibile, e potenzialmente capace di generare almeno altrettanti problemi quanti ne risolve.

Nella congiuntura del 1992-1993, insomma, le emozioni contrarie alla politica sono sproporzionate rispetto alle cause e condizioni "oggettive" della crisi. O, per dirla altrimenti, alla classe politica vengono attribuite responsabilità maggiori di quelle che ha. Le pagine che seguono sono dedicate al tentativo di comprendere questa sproporzione. Stiamo parlando di un paese di sessanta milioni di abitanti, segmentato e diversificato al suo interno, e di qualcosa di assai difficile da afferrare come le

emozioni collettive: che i media manipolano, di cui le piazze manifestano unicamente i picchi più intensi, che i risultati elettorali e i sondaggi esprimono soltanto in maniera essenziale e grossolana. Consapevole di queste difficoltà, mi limiterò ad avanzare delle ipotesi interpretative. Già nel 1997, molto a ridosso degli avvenimenti, Pier Paolo Giglioli, Sandra Cavicchioli e Giolo Fele hanno considerato la crisi del 1992-1993 in una prospettiva simile a quella che adotto qui²⁴. Si sono però concentrati soltanto sul processo Cusani, e questo ha consentito loro di sviluppare un ragionamento circoscritto ed empiricamente fondato. La riflessione che propongo è più ambiziosa e, allo stesso tempo, più ipotetica.

La guida che seguirò in questo percorso è Elias Canetti²⁵. Per quattro ragioni. Canetti - che si considerava un poeta, certo non uno scienziato, ed era convinto che «la dimostrazione [fosse] la disgrazia ereditaria del pensiero»²⁶ - conserva un approccio in larga misura letterario, e per giunta da letterato degli anni trenta, ai fenomeni politici e sociali. Rifiuta schemi interpretativi troppo rigidi, perché «più d'uno crede che nelle scatole e nei cassetti di Aristotele le cose sembrino più chiare, mentre in realtà là dentro sono soltanto più morte»²⁷; non forza oltre un certo limite l'unicità dei fenomeni che porta ad esempio; spesso non scioglie le contraddizioni. Il suo libro di una vita, *Massa e potere*, è esso stesso per tanti versi una massa (di casi storici, ipotesi, riflessioni), e la discrezione con la quale Canetti vi si aggira costituisce di per se un rifiuto del potere - in questo caso del potere autoriale - in quanto irriducibile avversario della metamorfosi, creatore di ancoraggi fissi e incontrovertibili²⁸: di dimostrazioni, appunto. «La verità», scrive, «è un mare di fili d'erba che si piegano al vento; vuol essere sentita come movimento, assorbita come respiro. È una roccia solo per chi non la sente e non la respira; quegli vi sbatterà sanguinosamente la testa»²⁹. Tutto ciò rende Canetti un autore complesso e faticoso, ma anche una guida ideale per un ragionamento ipotetico.

La seconda ragione per la quale ho deciso di seguire Canetti è la sua attenzione per le componenti non soltanto pre-civili, ma per

tanti versi pre-umane, animalesche, dei comportamenti politici e sociali. È stato giustamente detto che quello compiuto da *Massa e potere* è un esercizio non tanto di sociologia, quanto piuttosto di storia naturale della società³⁰. Il quadro delle possibili spiegazioni sociologiche, politologiche, economiche, giuridiche della crisi del 1992-1993, come abbiamo visto sopra, è sufficientemente chiaro nelle sue linee generali. Fermo restando che c'è ancora tantissimo lavoro da fare per passare dall'abbozzo all'opera finita. Se vogliamo però cercar di comprendere le emozioni generate da quella crisi, allora può esserci utile spostare l'attenzione sulle componenti dell'azione umana che più interessano a Canetti. Le masse di cui tratta lo scrittore assomigliano da vicino a quelle dell'epoca di Tangentopoli: questa la terza ragione della scelta. Sia perché – pur avendo bisogno per condensarsi dell'azione di svariati «cristalli»³¹, come vedremo più avanti – possono formarsi e vivere in assenza di una leadership. Sia perché sono strutturalmente – ontologicamente, potremmo dire – contrapposte al potere. In Canetti la massa e il potere sono i due modi alternativi che gli umani hanno per sfuggire alla morte: collettivistica, egualitaria, vitalistica, metamorfica la massa, nella quale si sopravvive tutti insieme; gerarchico, individualistico, egoistico, pietrificante il potere, in virtù del quale sarà soltanto il potente a sopravvivere, e a spese di tutti gli altri.

Proprio perché non ci propone una sociologia ma una storia naturale della società, il mondo di Canetti è privo di colpe. Così come, per capirci, sono innocenti le belve della savana. Questo è il quarto e ultimo motivo per cui l'ho scelto: a venticinque anni di distanza dagli avvenimenti, il contributo di uno studioso alla comprensione della crisi italiana del 1992-1993 non può consistere nell'accusare e scagionare, ma deve consistere, appunto, nel comprendere.

Massa, potere e democrazia

Leggendo *Massa e potere* troviamo soprattutto tre riflessioni che possono aiutarci a comprendere la crisi italiana. La dicotomia fra «masse aperte» e «masse chiuse», innanzitutto. In Canetti la massa, come notavo sopra, è in buona sostanza un'esperienza mistica: «uno stato di ebbrezza [...] un'intensificazione delle possibilità di esperienza [...] un accrescimento della persona, che, superate le proprie limitazioni, incontrava altre persone in una condizione analoga e con esse formava un'unità superiore»³². La massa si costituisce con la «scarica», il momento nel quale l'ancestrale timore umano di esser toccati si capovolge nel desiderio di stare stretti e uniti tutti insieme, e le gerarchie e differenze sociali si dissolvono. Questa è la massa aperta, che per Canetti è *la* massa, quella che a lui interessa davvero: non si pone alcun limite, vuole crescere indefinitamente, «non riconosce case, né porte, né serrature», ma è anche estremamente fragile - esiste infatti proprio finché cresce, e non appena smette di crescere si disgrega. Per stabilizzare la massa nel tempo, la si chiude: le si danno dei confini anche fisici, la si disciplina, la si riaggrega nel tempo a intervalli regolari. La si istituzionalizza, insomma - Canetti non usa il termine, ma il senso del suo ragionamento è quello³³. «La massa», così, «guadagna in durata ciò che sacrifica in possibilità di crescita».

Delle masse virtuali che si formano attraverso i mezzi di comunicazione, e che qui c'interessano in modo particolare, Canetti parla soltanto in maniera incidentale al termine del paragrafo dedicato alla «massa aizzata». Da come le presenta - non istituzionalizzate, ma al contempo ragionevolmente stabili -, sembrano essere una sorta di *tertium genus* fra masse aperte e masse chiuse: «poiché non deve neppure radunarsi, tale forma di massa può anche evitare la propria disgregazione; il giornale, nella sua ripetizione quotidiana, si prende cura delle sue distrazioni». Canetti considera inoltre questa massa mediatica la «forma più spregevole» di massa aizzata, poiché gode del linciaggio da distanza di sicurezza («Il *disgusto* per l'uccisione collettiva è di recentissima data. Non bisogna sopravvalutarlo»), senza scomodarsi né assumersi alcuna responsabilità³⁴.

La «spina del comando», in secondo luogo. Ogni ordine che un essere umano esegua ubbidendo a chi ha potere su di lui lascia, secondo Canetti, una spina conficcata dentro. Questa spina «penetra profondamente» e «dura inalterabile»: «nessun comando trova fine nella sua esecuzione, bensì è immagazzinato per sempre». La spina è odiosa, è «un duro cristallo di rancore», e l'impulso a sbarazzarsene è «una delle grandi fonti di energia psichica dell'uomo»:

Fin dalla primissima infanzia, spine di ogni tipo si accumulano nel bambino: esse si trasformeranno poi nei limiti e nelle costrizioni della sua vita successiva. Egli deve quindi cercare altre creature nelle quali trasferire le sue spine. La sua vita diviene un'unica avventura del liberarsi-di-esse, del doverle-perdere. Egli non sa perché compie questa o quella azione inesplicabile, perché contrae questo o quel vincolo apparentemente senza senso³⁵.

Della spina ci si può liberare trasferendo su un sottoposto, anche a distanza di anni, il medesimo ordine che si è ricevuto da un superiore. Poiché per Canetti la condanna a morte è l'archetipo di tutti i comandi, il boia è allora «il più soddisfatto degli uomini, l'uomo più libero da spine», poiché scarica immediatamente sul condannato la spina dell'ordine di giustiziarlo che ha ricevuto. Ma della spina ci si può liberare anche, seppur provvisoriamente, nella massa: quando vi partecipa l'individuo «è, per così dire, sgattaiolato fuori di casa, lasciando in cantina tutte le spine che vi stanno ammassate». E soprattutto, ci si può sbarazzare delle spine nella «massa di capovolgimento» (o «rovesciamento», Canetti usa entrambe le parole). Giova citare per esteso:

La massa di capovolgimento viene costituita da molti, per lo scopo comune della liberazione dalle spine del comando cui ciascuno, da solo, non può sperare di sfuggire. Un gran numero di uomini si riuniscono insieme e insieme si volgono contro il gruppo di quegli altri in cui riconoscono coloro che per lungo tempo li hanno comandati [...] La classe inferiore che è insorta costituisce una massa ovunque congiunta, la classe superiore che si trova minacciata, circondata dalla maggioranza, forma una serie di mute piene d'angoscia e pronte alla fuga [...] Può anche darsi che non si tratti propriamente dei responsabili di questa o quella spina, ma, lo siano oppure no, essi vengono trattati come tali con il massimo rigore. Il capovolgimento che così ha luogo contro molte persone insieme riesce ad eliminare anche le spine più dure [...] anche se l'insurrezione fallisce e gli uomini non riescono ad emanciparsi dalle loro spine, essi conserveranno il ricordo del tempo in cui erano massa. Quando

si trovavano in quella condizione erano, per lo meno, liberi da spine: perciò continueranno sempre ad anelarvi³⁶.

Al terzo ragionamento sviluppato in *Massa e potere* del quale avremo bisogno nelle prossime pagine ho fatto già cenno in precedenza: il rapporto fra potere e metamorfosi. Canetti dedica grande attenzione alle capacità metamorfiche degli uomini, alle quali essi debbono «il meglio di ciò che sono». E interpreta il potere in radicale contrapposizione con queste capacità. Il potente, innanzitutto, non può né vuole mutare: «Il leone non deve *trasformarsi* per afferrare la sua preda: la afferra *in quanto è un leone* [...] Il potere nella sua intima essenza e al suo culmine sdegna le trasformazioni, basta a se stesso, vuole soltanto se stesso. In questa forma è sembrato agli uomini degno di ammirazione». L'unica forma di metamorfosi che si addica al potere, allora, è la simulazione - ossia la finzione a scopo d'inganno, che non è però una mutazione autentica. Ma soprattutto, il potente vuole controllare i cambiamenti altrui. «Il potente conduce una battaglia ininterrotta contro la metamorfosi spontanea e incontrollata»: i sottoposti dovranno mutare quando viene loro ordinato, e non mutare quando viene loro vietato. Una delle funzioni fondamentali del potere, secondo Canetti, è proprio quella di stabilizzare la natura umana, sconcertante e angosciata perché, appunto, metamorfica³⁷.

Canetti parla poco di democrazia. Per un verso si muove molto più in basso del livello sul quale si differenziano i regimi politici, molto più vicino alle fondamenta dell'umanità, per così dire. Per un altro - pure se era tutt'altro che indifferente alla sua epoca, e col suo studio si riprometteva anzi di «afferrare questo secolo alla gola»³⁸, e benché dal 1938 abbia vissuto in Gran Bretagna e nel 1952 sia diventato cittadino britannico - il Novecento che lo attirava davvero era quello di Hitler ben più che quello di Churchill. Infine sembra interessato a presentare la massa e il potere nelle loro forme pure, radicali, e perciò radicalmente contrapposte, ben più che a esplorare i modi di una loro possibile convivenza³⁹. In *Massa e potere*, d'altra parte, Canetti ha dedicato

qualche pagina a considerare in quale modo le sue riflessioni sulla massa potessero applicarsi al sistema parlamentare. La democrazia parlamentare si compone a suo avviso di due masse in guerra l'una con l'altra - due anche in un sistema multipartitico: maggioranza e minoranza. Ma questo tipo di guerra può funzionare, e perpetuarsi, unicamente perché da essa è stata radicalmente esclusa la morte:

All'interno del parlamento non ci devono essere morti. L'inviolabilità dei deputati esprime nel modo più chiaro questo intento [...] Il sistema parlamentare può funzionare fin tanto che sia garantita tale inviolabilità. Esso si sbriola non appena vi compare qualcuno che si permette di contare sulla morte di un membro del corpo parlamentare. Nulla è più pericoloso che vedere dei morti fra quei vivi. Una guerra è una guerra poiché comprende nel suo esito i morti. Un parlamento è solo un parlamento fin tanto che esclude i morti⁴⁰.

Canetti non ha invece esteso ai regimi democratici le riflessioni sulla spina del comando e sul rapporto fra potere e metamorfosi che ho presentato sopra. Con cautela, dovrò quindi provare a completare il suo ragionamento su questi punti. Mi pare ben possibile immaginare la democrazia come un sistema di rimozione periodica delle spine del comando. Alle elezioni i potenti - i "lanciatori professionali di spine" - si presentano davanti alla massa dei cittadini qualunque che hanno finalmente l'occasione di rilanciare le proprie spine contro di loro, pronunciando una sentenza di morte politica. Il voto nelle democrazie avanzate non è collettivo ma solitario e segreto, tuttavia possiamo estendere ad esso le considerazioni di *Massa e potere* sulla comunione nella Chiesa cattolica⁴¹: quella solitudine rimanda comunque a una massa astratta di esseri uguali, indifferenziati, appartenenti a una comunità unitaria. Le elezioni naturalmente non hanno soltanto la funzione che possiamo ascrivere loro estendendo le suggestioni di Canetti. Possiamo però ipotizzare in primo luogo che esse abbiano *anche* quella funzione. E in secondo luogo che quella funzione acquisti un'importanza tanto maggiore quanto più deperiscono gli altri contenuti del voto: condivisione razionale degli obiettivi perseguiti da un soggetto politico, ad esempio; tutela di interessi materiali; o espressione di un senso di appartenenza. Allo stesso

modo, possiamo ipotizzare che la democrazia sia un sistema di attenuazione dell'odio mortale che contrappone il potere alla metamorfosi. Secondo Canetti l'uomo di potere, se è un uomo di potere autentico, non può modificare la propria natura. In democrazia può però essere sostituito. Alle metamorfosi continue degli umani il potere democratico risponde con delle metamorfosi periodiche, incarnandosi di volta in volta in persone differenti.

Queste due "estensioni" delle riflessioni contenute in *Massa e potere* ci portano a due considerazioni ulteriori. La prima, che il potere democratico è al limite della nozione che lo scrittore ha del potere. E chissà, forse Canetti pensava proprio alla democrazia là dove - evento rarissimo in un libro "anatomico" come il suo - si è lasciato andare al sogno della fine del potere: «Si devono trovare mezzi e vie per liberare da esso la maggior parte degli uomini. Non gli si può permettere altro che di scalfire la pelle. Le sue spine devono diventare solo più lappole di cui ci si sbarazza con un gesto»⁴². La seconda considerazione è che Canetti - scrittore mitteleuropeo diventato adulto nel periodo fra le due guerre, ammiratore di Broch, Musil, Kafka - era quanto mai consapevole dell'accelerazione straordinaria che la modernità aveva impresso alle metamorfosi umane. E nonostante attribuisse alle metamorfosi un valore altamente positivo, quell'accelerazione gli sembrava però eccessiva:

Gli uomini non hanno mai saputo così poco di se quanto in questa "era della psicologia". Non possono star fermi. Corrono via dalle loro stesse metamorfosi. Non rimangono ad assistervi, se le anticipano, preferiscono essere tutto, tranne quello che potrebbero. Viaggiano in automobile attraverso i paesaggi della loro anima, e siccome si fermano solo ai distributori di benzina, credono che là non ci sia altro. I loro ingegneri non costruiscono altro: ciò che mangiano puzza di benzina. Sognano in pozzanghere nere⁴³.

Le spine del comando nella repubblica dei partiti

Dal 1948 al 1992, nel sistema politico italiano bloccato dalla Guerra fredda, il voto democratico non è stato in grado di svolgere la funzione che ho descritto nel paragrafo precedente:

consentire agli elettori di liberarsi, di tanto in tanto, delle spine del comando accumulatesi negli anni. Sono prevalse altre sue funzioni: soddisfare e rafforzare il senso d'appartenenza di masse chiuse; tutelare interessi materiali; esprimere consenso per un programma politico - o dissenso per i programmi alternativi a quello per il quale si votava. Le spine sono in gran parte rimaste dov'erano, però. Se si segue questo ragionamento fino in fondo, inoltre, si deve giungere alla conclusione che gli elettori maggiormente trafitti di spine erano quelli dei partiti di governo, non quelli delle forze d'opposizione. Chi votava per i comunisti o il Movimento sociale sapeva che questo non gli sarebbe valso a danneggiare più di tanto i detentori del potere, ma poteva almeno togliersi una soddisfazione simbolica, attenuando il fastidio delle spine. Chi dava invece il suffragio alla Democrazia cristiana e ai suoi alleati quel fastidio doveva tenerse lo tutto.

Non solo. Si può ipotizzare che, quanto più gli elettori dei partiti di governo si sentivano "costretti" a votarli, tanto più il voto, oltre a non consentire loro di liberarsi delle vecchie spine, gliene conficcava pure addosso di nuove. Questa ipotesi sembra particolarmente plausibile là dove la "costrizione" era di natura clientelare, poiché il clientelismo è una relazione di potere, ma potremmo avanzarla anche per l'elettorato d'opinione anticomunista. Spingendo oltre la congettura, immaginiamo insomma che coloro i quali votavano per anticomunismo - malgrado la loro fosse una scelta autonoma dettata da circostanze storiche oggettive, della quale non si può dire che avessero "colpa" né i comunisti né tanto meno le forze di governo - abbiano comunque maturato del rancore per quella che vivevano come una costrizione. E abbiano scaricato questo rancore da un lato sul Pci, facendosi ancora più anticomunisti, dall'altro sui partiti di maggioranza, concependo nell'ombra un'ostilità cupa e crescente nei loro confronti. Che di tanto in tanto alcuni di loro sfogavano nell'urna mettendo la croce sulla fiamma tricolore. Possiamo poi applicare soprattutto all'elettorato di clientela una riflessione di Canetti sull'adulazione che arricchisce le considerazioni sulla massa di rovesciamento contenute in *Massa e potere*:

Gli adulatori appassionati sono i più infelici degli uomini. Di tanto in tanto li coglie un odio selvaggio e imprevedibile per la creatura che hanno a lungo adulato. Quest'odio, non possono padroneggiarlo; a nessun prezzo riescono a domarlo; vi cedono come la tigre alla sete di sangue. È uno spettacolo sconcertante: l'uomo che prima aveva per la sua vittima solo parole della più cieca adorazione, revoca ciascuna di esse con altrettanto esagerate ingiurie. Non dimentica nulla di quanto potrebbe aver fatto piacere all'altro. Nella sua collera frenetica ripercorre l'elenco delle sue precedenti dolcezze e le traduce con precisione nella lingua dell'odio⁴⁴.

Nell'Italia postbellica il potere politico non ha saputo tenere sotto controllo le metamorfosi individuali e sociali. Non è stato capace di impedirle - al massimo è riuscito forse a rallentarle un po' -, e non le ha governate né indirizzate. Soprattutto, non è riuscito a trasformare se stesso per adattarsi a quelle metamorfosi, come avrebbe dovuto fare un potere democratico quale l'ho definito sopra. Al massimo ha simulato la metamorfosi - ha fatto finta di mutare. In due maniere: innanzitutto avviando un processo di rotazione vorticoso delle figure al comando - ma muovendosi sempre all'interno dello stesso gruppo di potenti, e facendo sì che nessuno ne fosse escluso in via definitiva. Poi tentando di passare "dall'altra parte", ossia di schierarsi con la massa di rovesciamento che iniziava a formarsi. Soprattutto a partire dai tardi anni settanta i detentori del potere hanno cominciato a rendersi conto dell'insostenibile accumularsi delle spine. Stando a Canetti, anzi, dovevano necessariamente rendersene conto, poiché l'«angoscia del comando» è connaturata al potere:

Il senso del pericolo - sapere che tutti coloro cui si sono impartiti comandi, tutti coloro che si sono minacciati di morte, *vivono e si ricordano* -, pericolo in cui ci si troverebbe se molti dei minacciati di morte si riunissero insieme contro chi li minacciò: questa sensazione profondamente radicata e tuttavia indeterminata, poiché non si sa mai quando i minacciati passeranno dal ricordo all'azione, questa tormentosa, invincibile e indefinita sensazione di pericolo è appunto l'angoscia del comando. Tale angoscia raggiunge l'apice in coloro che stanno più in alto⁴⁵.

Mettersi dalla parte dei "ricevitori di spine" e criticare il potere - criticarne ad esempio l'inefficienza, o la disonestà, o l'incapacità di adeguarsi alle metamorfosi del paese - è stato dunque per pezzi importanti della classe politica anche un modo per lenire

l'angoscia del comando, per costruirsi un'uscita di sicurezza nell'eventualità che i "minacciati di morte" si ribellassero. Seguendo le suggestioni di Canetti siamo così tornati, per un'altra via, alla meta che avevamo già raggiunto analizzando la labile legittimità della repubblica dei partiti: la "sindrome di Erisittone".

Chi cede a quella sindrome non trova una soluzione, ne insegue soltanto il fantasma. Non solo i tentativi del potere di camuffarsi da massa erano, appunto, un camuffamento, e non un'autentica metamorfosi, ma era una simulazione che non poteva ingannare nessuno - così come non lo poteva la circolazione continua delle figure al comando. Perché le simulazioni dei potenti abbiano successo, infatti, è necessario il segreto: «È caratteristica del potere una ineguale ripartizione del *vedere a fondo*. Il detentore del potere conosce le intenzioni altrui, ma non lascia conoscere le proprie. Egli dev'essere sommamente riservato: nessuno può sapere ciò che egli pensa, ciò che si propone». Il silenzio è un altro degli strumenti che il potere ha per conservarsi immutato e chiuso in se stesso, poiché «il tacere contrasta la *metamorfosi*». Ma è uno strumento indisponibile alle democrazie in generale - là dove «ciascuno chiacchiera di tutto, ciascuno si immischia in tutto, non succede nulla senza che già prima tutti lo sappiano» -, e in definitiva è stato disponibile in misura assai limitata anche alla democrazia italiana, per quanto imperfetta⁴⁶.

Poiché lo scontro elettorale fra le masse chiuse dei partiti non consentiva loro di sbarazzarsi delle spine del comando, infine, per renderne sopportabile il fastidio gli italiani hanno fatto ricorso alle masse aperte - partecipando alle quali, non lo si dimentichi, l'individuo «sgattaiola [...] fuori di casa, lasciando in cantina tutte le spine che vi stanno ammassate» - più di quanto in quegli anni non sia accaduto in altre democrazie. Così possiamo "spiegare" à la Canetti il movimentismo, l'attivismo, le pulsioni sovversive, il ruolo della piazza e l'intensità della violenza politica che hanno caratterizzato la democrazia italiana nel secondo dopoguerra. Per convinzioni politiche e collocazione sociologica, tuttavia, gli elettori dei partiti di governo, i più gravati di spine, ben difficilmente potevano accedere a una massa aperta per

liberarsene, anche solo temporaneamente. Per costoro, con l'eccezione del voto occasionale per il Movimento sociale, non c'era altra via che la sopportazione.

La massa di rovesciamento

L'odio per la politica e i politici che si sprigiona nella crisi italiana del 1992-1993, sproporzionato per intensità rispetto ai demeriti reali di quella classe dirigente, può dunque essere "spiegato" ipotizzando che in quell'occasione si sia formata una massa di rovesciamento. Trafitti da innumerevoli spine, impossibilitati per decenni a liberarsene con le elezioni, gli italiani colgono infine l'occasione per cacciarle tutte in gola a chi, secondo loro, ne è responsabile. Ciò vale per gli elettori dei partiti di governo più ancora che per gli altri: nessuno è gravato di spine tanto quanto loro. Questa "spiegazione" non ci dice nulla né sulle ragioni per le quali la massa di rovesciamento si è formata proprio in quel momento, né sul modo in cui si è sviluppata la crisi. Seguendo Canetti, credo che si possa tentare di dare qualche risposta anche a queste domande.

Si diceva prima che il voto democratico non ha come sua unica funzione quella di consentire agli elettori di sbarazzarsi delle spine del comando, e si avanzava l'ipotesi che vi sia un rapporto di proporzionalità inversa fra quella e altre funzioni, come esprimere un'opinione, soddisfare il senso d'appartenenza, tutelare un interesse materiale. Più la politica perde di senso, meno è in grado di mobilitare risorse collettive al servizio di un progetto ragionevole di costruzione del futuro, meno i detentori del potere possono dimostrare di svolgere un ruolo fondamentale per il benessere della comunità - e maggiore sarà la propensione degli elettori a utilizzare il voto per rigettare le spine contro di loro. Ma appartenenze, opinioni, interessi, senso, futuro sono proprio quelle componenti dell'agire politico delle quali abbiamo analizzato l'appassire, nelle democrazie avanzate in generale e in Italia in particolare, fin dai tardi anni sessanta.

Quale momento migliore potevano trovare allora gli italiani per liberarsi dei propri “duri cristalli di rancore”, scagliandoli addosso alla classe politica, se non i primi anni novanta? Quando la fedeltà ai partiti era in ritirata, le infelici condizioni della finanza pubblica avevano disseccato le fonti del clientelismo, la fine della Guerra fredda rendeva la difesa dal comunismo non più necessaria, e l’approfondirsi del processo d’integrazione europea dava da credere - erroneamente - che l’Italia fosse oramai governata da Bruxelles? I risultati dei tre voti nazionali del 1991, 1992 e 1993 - referendum nel primo e terzo caso, elezioni politiche nel secondo - rafforzano l’ipotesi che ho appena presentato. Gli elettori paiono considerare i referendum come una sorta di spazio libero nel quale ci si può sbarazzare in piena sicurezza delle spine. Si può «dare “un sano calcio nel sedere” alla partitocrazia», come dice Mario Segni⁴⁷. Nel 1991 la preferenza unica è approvata dal 95,5% dei votanti, con una partecipazione superiore al 60% degli aventi diritto; mentre nel 1993, con una partecipazione questa volta del 77%, il “sì” ottiene l’82,7% per quel che riguarda la modifica del sistema elettorale del Senato e il 90% sull’abolizione del finanziamento pubblico dei partiti. Alle elezioni politiche gli italiani rimangono invece assai più prudenti: malgrado il rancore, gli altri significati del voto conservano ancora un peso notevole. Se è vero allora che nel 1992 la Democrazia cristiana perde circa cinque punti rispetto al 1987 e la Lega salta a più dell’8%, è vero pure che il voto - con una Dc comunque vicina al 30% e un Psi sopra il 13 - restituisce l’immagine di un sistema politico ancora relativamente stabile.

Una seconda risposta alla domanda “perché allora?” possiamo trovarla nelle riflessioni che *Massa e potere* dedica al fenomeno dell’inflazione. Già nella prima parte del volume Canetti identifica nel tesoro un simbolo di massa. Più avanti si sofferma a lungo sulla Germania di Weimar e sulla crisi valutaria del 1923, del cui impatto aveva avuto esperienza diretta, poiché allora viveva a Francoforte⁴⁸. Lo scrittore lega strettamente la condizione spirituale di un popolo col valore del suo denaro: «Si può definire l’inflazione un sabba delle streghe della svalutazione, in cui

uomini e unità di denaro si confondono nel modo più singolare. Gli uni stanno al posto delle altre; l'uomo si sente scadente come il denaro, che diviene sempre più scadente; tutti insieme sono in potere di quel denaro scadente, e *insieme* si sentono altrettanto privi di valore». Un'esperienza così dolorosa non può essere dimenticata, aggiunge Canetti, e chi ne porta i segni dovrà cercare di trasmettere a qualcun altro l'umiliazione ricevuta. Hitler, «che aveva una chiara visione di ciò», portò la massa dei tedeschi, «umiliata nella caduta dei loro milioni», a rivolgersi contro gli ebrei⁴⁹.

L'Italia ha avuto un'inflazione in doppia cifra dai primi anni settanta fin verso la metà del decennio successivo: nel momento in cui la crisi politica è esplosa, l'indice era tornato sotto controllo già da qualche tempo. Non solo: l'esperienza italiana con l'inflazione, per quanto tutt'altro che felice, resta comunque incomparabile per drammaticità a quella della Germania di Weimar. Anche in questo caso dobbiamo estendere e adattare le riflessioni di Canetti, se vogliamo utilizzarle per comprendere le vicende della Penisola. La mia ipotesi è che, più che l'inflazione, sulle emozioni degli italiani dei primi anni novanta abbiano pesato la crisi valutaria dell'estate del 1992, con l'uscita della lira dal sistema monetario europeo - nel giugno 1992 un marco tedesco vale settecentocinquantasei lire; tre mesi dopo, il 17 settembre, ne vale novecento ottanta -, e soprattutto la massa del debito pubblico. In questo secondo caso, non tanto una massa di denaro con la quale la massa umana s'identifica, soffrendone sulla propria pelle la perdita di valore. Ma una massa di denaro estranea a quella umana e rivolta contro di essa, alla cui aggressione gli uomini cercano di sfuggire: «massa aizzata» da un lato, «massa in fuga» dall'altro⁵⁰.

Il peso psicologico che nella crisi del 1992-1993 hanno avuto la svalutazione della lira e il debito pubblico può forse essere riscontrato empiricamente. Sarebbe interessante ad esempio controllare da quale momento, con quale frequenza e con quanto allarmismo i media abbiano agitato lo spauracchio dell'insostenibilità del debito. Quando abbiano cominciato a dar

risalto alla quota che ne toccava a ciascun cittadino, trasformando una cifra astratta in una massa assai concreta: un esercito composto di tanti soldati, corpulenti e minacciosi, quanti erano gli italiani. O ancora, rileggere in che modo sia stata presentata la crisi valutaria dell'estate del 1992. Quel che è certo, è che già qualche anno prima del collasso del sistema politico il debito aveva smesso di essere una massa inerte, intenta unicamente a crescere nell'ombra, e si era fatto aggressivo. Dal 1988 al 1994 la pressione fiscale in Italia sale dal 37 al 43% del prodotto interno lordo⁵¹. Per non dire poi, più a ridosso della crisi, della finanziaria da novantatremila miliardi di lire del governo Amato, e soprattutto del prelievo forzoso del sei per mille sui conti correnti bancari nel luglio 1992. Il debito pubblico è diventato a quel punto una massa aizzata - e gli italiani, di conseguenza, una massa in fuga. Se la si osserva da questo punto di vista, l'insorgenza antipolitica appare allora come un tentativo disperato e vano d'identificare una terza massa - la "casta" - contro la quale possa essere deviata l'offensiva di quella massa aizzata. Gli italiani cercano insomma, senza riuscirci, di scaricare moralmente e materialmente il peso del debito pubblico sui politici e sui partiti.

Una terza spiegazione del perché la crisi italiana sia accaduta proprio allora possiamo infine avanzarla abbandonando per un istante Elias Canetti e aprendo una breve parentesi su un altro pensatore irregolare al quale Canetti viene talvolta accostato⁵², René Girard. La riflessione di Girard sul comportamento umano è ricca e articolata, e in questa sede non è possibile presentarla nemmeno per sommi capi. Fra le tante nozioni che scaturiscono dal suo ragionamento, a ogni modo, a noi può bastarne una: quella di «crisi sacrificale». In Girard la crisi sacrificale è il momento nel quale le regole e le istituzioni che garantiscono l'ordine in una determinata società collassano, e quella società precipita in uno stato di indifferenziazione. Ossia smarrisce i criteri sulla base dei quali distingue i propri membri l'uno dall'altro, inserendoli in strutture e gerarchie dotate di senso e legittimità. In queste circostanze la violenza che quelle strutture e gerarchie avevano tenuto sotto controllo rischia di esplodere. E l'unico modo per

scongiurarne l'esplosione è designare un capro espiatorio: una vittima che raccolga su di se tutta la violenza, e dal cui sacrificio possa scaturire un nuovo ordine. Questo capro espiatorio può essere scelto per la sua «marginalità dall'esterno» - membri di minoranze etniche e religiose, pazzi, deformati e minorati -, ma pure per la sua «marginalità dall'interno»: i ricchi e i potenti. Il potere per Girard è un tipico "segno vittimario": «È abbastanza regolare che le folle si rivoltino contro quelli che hanno esercitato su di loro un ascendente eccezionale»⁵³.

Se la si applica alla situazione italiana, questa riflessione aiuta a chiarire quale rapporto vi sia fra il 1989 e il 1992-1993. Ossia fra il senso di disorientamento, di fine di un mondo, che è stato generato dalla conclusione della Guerra fredda e dal venir meno delle regole con le quali lo scontro bipolare aveva disciplinato la vita pubblica italiana fin dal 1947, da un lato; e l'identificazione della classe di governo come capro espiatorio da sacrificare per ristabilire l'ordine, dall'altro. Per essere un paese democratico occidentale dell'ultima decade del Ventesimo secolo, l'Italia di Tangentopoli è stata segnata da un tasso elevato di violenza - che nel ragionamento di Girard, come detto, gioca un ruolo essenziale, se non altro come minaccia da scongiurare. Violenza istituzionale e simbolica, dagli arresti alle manifestazioni di piazza. Ma anche violenza vera e propria. Si pensi ai numerosi episodi di suicidio e agli attentati di matrice mafiosa: l'assassinio di Falcone nel maggio e Borsellino nel luglio del 1992; le stragi di via dei Georgofili a Firenze e via Palestro a Milano, e le autobombe di San Giorgio al Velabro e San Giovanni in Laterano a Roma fra la tarda primavera e l'estate del 1993. Ce n'è a sufficienza perché si possa ipotizzare che l'Italia di quegli anni abbia vissuto una crisi espiatoria: timore diffuso che la convivenza degenerasse in violenza; desiderio di esorcizzare quell'eventualità identificando una vittima. Non mi spingo oltre su questa strada, ma prima di riprendere con Canetti devo introdurre un elemento ulteriore sul quale avrò modo di tornare: secondo Girard le istituzioni giudiziarie nascono con l'obiettivo specifico di prevenire il circolo

vizioso della vendetta - che, se si avviasse, potrebbe poi essere spezzato soltanto scaricando la violenza su un capro espiatorio.

Che cosa possiamo trarre da Canetti, quando dal “perché” e dal “quando” della crisi italiana passiamo a interrogarci sul “come”? Tre suggestioni, mi pare.

I cristalli di massa. La massa aperta di Canetti è un’esplosione di animalità umana: proteiforme, acefala, incontrollabile. È catalizzata da «cristalli», però: dei «piccoli e rigidi gruppi di uomini, ben distinti gli uni dagli altri e particolarmente durevoli [...] addestrati nella loro attività o nel loro modo di concepire le cose», che per la loro compattezza e costanza risaltano nella «singolare irrequietezza» della massa, e non si disgregano con essa. Canetti dedica inoltre un intero capitolo del suo libro alle «mute»: nuclei umani che non hanno l’ampiezza e la densità della massa ma vorrebbero averle, e condividono con le masse la concentrazione ossessiva su una meta da raggiungere. La muta può essere di quattro tipi: di caccia, di guerra, del lamento, dell’accrescimento, e malgrado costituisca una modalità molto antica di azione collettiva si riproduce anche in «forme più complesse di civiltà», nelle quali può fungere appunto da cristallo di massa⁵⁴.

Nella crisi italiana del 1992-1993 agiscono svariati cristalli. Fino a che punto si muovano di conserva, o quanto invece non marcino in direzioni divergenti, catalizzando perciò non una ma più masse diverse, è uno dei tanti quesiti cruciali cui una storia di quella stagione dovrà dare risposta. I cristalli principali, a ogni modo, appartengono a tre categorie. I partiti dell’opposizione, innanzitutto: in forme e su livelli di aggressività differenti, ma in tutti i casi assai elevati, gli esponenti del Movimento sociale, della Lega, della Rete e dei Verdi contribuiscono a eccitare e agglutinare la massa di rovesciamento. Con dichiarazioni: «Per De Lorenzo e Gorla ci vorrebbe un processo di Norimberga. Abbiamo già detto che un piazzale Loreto non risolverebbe nulla», afferma il presidente della Lega Nord Franco Rocchetta in un’intervista alla «Stampa» del marzo del 1993; «Voglio vedere Craxi

consumare il rancio nelle patrie galere», aggiunge il verde Francesco Rutelli parlando con «la Repubblica» nel dicembre dello stesso anno. Con iniziative di piazza: sigillando la sede triestina del partito socialista e regalando ai passanti false banconote da centomila lire con l'effigie di Craxi, come fa il missino Roberto Menia; o distribuendo soldi di cioccolata per Craxi e Forlani e schiavettoni per il "parlamentare ignoto" davanti a Montecitorio, come fanno i Verdi. Sventolando le manette o un cappio in aula alla Camera. O anche cambiando diecimila lire in monetine così da poterle distribuire agli astanti in largo Febo a Roma, davanti all'hotel Raphaël, perché le lancino contro Bettino Craxi la sera del 30 aprile del 1993, come fa il missino Teodoro Buontempo⁵⁵.

Ci sono poi i cristalli di natura mediatica. Talk show televisivi come *Samarconda* di Michele Santoro su Rai Tre, *Mezzogiorno italiano* di Gianfranco Funari su Italia1, *Milano, Italia* di Gad Lerner sempre sulla terza rete del servizio pubblico. Ma anche i telegiornali - in particolare il Tg5 di Enrico Mentana, che nella fase più calda di Mani Pulite dedica alle inchieste in media quasi il 40% dell'intera puntata delle ore 20. E i quotidiani, naturalmente, che ben presto smettono di affrontare le inchieste come singoli eventi giudiziari da valutare per i loro contenuti specifici, e prendono a rappresentarle piuttosto come l'irrefutabile dimostrazione del marciume non più emendabile del sistema politico italiano. Da quel momento in poi il meccanismo del rovesciamento non potrà più essere arrestato. Non si tratta più di narrare gli avvenimenti, e nemmeno soltanto di sostenere i magistrati nelle indagini; non si tratta di portare i colpevoli alla condanna o prevenire la corruzione. L'obiettivo è l'espulsione definitiva del ceto di governo, nel suo complesso, dalla vita pubblica. Il sacrificio del capro espiatorio, insomma.

Da quel momento in poi qualunque argomento di merito gli inquisiti utilizzino nel vano tentativo di difendersi diventa irrilevante: che la questione del finanziamento è un problema politico e non la si può affrontare soltanto con strumenti giudiziari; che tutti sapevano e fino a ieri accettavano; che quel

sistema ha garantito all'Italia decenni di pace e benessere; che i magistrati violano la legge abusando della carcerazione preventiva. E qualsiasi ipotesi di soluzione negoziata si fa irricevibile: «leggendo i giornali viene male dappertutto» - nota nel suo reportage su Tangentopoli Mattia Feltri - «Quale rinnovamento? Il rinnovamento è un ditale d'acqua, per la sete della gente»⁵⁶. Il modo nel quale i quotidiani commentano la decisione della Camera di negare l'autorizzazione a procedere nei confronti di Craxi per quattro capi d'imputazione su sei, il 29 aprile 1993, mostra chiaramente come dal loro punto di vista il problema sia ormai politico e sistemico, non più giudiziario. L'ipotesi che i giornali fungano da cristallo di massa potrebbe essere suffragata infine dal «vero e proprio patto di consultazione» che in quei mesi si dice abbiano stretto «il Corriere della Sera», «la Stampa», «la Repubblica», e «l'Unità»: «ci si sentiva due o tre volte al giorno, si concordavano le campagne, le notizie, i titoli»⁵⁷.

I cristalli di massa del terzo tipo sono quelli generati dalla magistratura, i più importanti. Il pool di Milano, in particolare, può essere considerato non soltanto un cristallo, ma più precisamente una «muta di caccia». Sarebbe interessante ripercorrere in questa prospettiva sia la rappresentazione che del pool danno i media, sia l'autorappresentazione degli stessi magistrati milanesi. La metafora della caccia non pare esser lontana dai pensieri degli italiani, in quei mesi: «Ogni lunedì e venerdì rinuncio ai miei impegni e mi piazza davanti alla tv per guardarti. A volte mi incanto nel guardarti senza seguire i vari intrecci, mi basta sapere che sei lì, che li stai braccando», scrive Chiara B. ad Antonio Di Pietro. Il quale del resto è davvero un cacciatore appassionato - là dove Craxi è notoriamente soprannominato «il Cinghiale». La risposta che il procuratore capo Borrelli dà a un intervistatore nel pieno della crisi, «quando la gente ci applaude, applaude se stessa», lascia ritenere inoltre che la muta di caccia abbia chiarissima la consapevolezza del proprio ruolo quale cristallo di massa. E non ne sono consapevoli soltanto i magistrati: «Non sono i giudici che stanno processando

questi partiti: sono i cittadini», afferma Mario Segni nel dicembre del 1992.⁵⁸

Collocata alla testa della massa di rovesciamento, la muta di caccia dei magistrati sembra sapere assai bene che il bersaglio non è questo o quell'individuo sospettato d'aver commesso un reato, ma la massa in fuga dell'intero ceto di governo. «Prima arriviamo a voltare pagina, a dichiarare defunto questo sistema e a instaurarne un altro, e meglio è», afferma Gherardo Colombo già nel luglio del 1992. «Il fatto è che un'intera classe politica (o quasi) se ne deve andare», aggiunge in quello stesso lasso di tempo Felice Casson. «Una classe politica è scomparsa», dirà qualche anno dopo, all'inizio del 1996, Gerardo D'Ambrosio; «il grande merito del pool è quello di aver portato avanti le indagini così rapidamente che non c'è stato il tempo di arginarle, e la gente quando è andata a votare non ha più eletto quelle persone». O ancora: l'argomentare di Antonio Di Pietro nella veste di Pubblico ministero al processo Cusani è di natura morale ben più che legale. Sul banco degli imputati in quel processo non c'è soltanto Sergio Cusani, del resto, ma simbolicamente tutta la repubblica dei partiti. Allo stesso modo il democristiano Enzo Carra, quando il 4 marzo del 1993 viene portato in tribunale con gli schiavettoni, suscitando grande indignazione, sta impersonando un ruolo, e ne è ben cosciente: «Ero l'interprete di una rappresentazione. Mi stavano per fare il processo di Pasolini. Io non ero Enzo Carra: io ero Piazza del Gesù, la Democrazia cristiana, il partito-Stato»⁵⁹. Interpretare il rapporto fra magistratura e opinione pubblica ricorrendo all'idea canettiana del cristallo piuttosto che alla nozione di leadership, infine, può aiutarci a comprendere per quale ragione le avventure politiche dei magistrati - a partire da quella di Di Pietro - non abbiano incontrato grande successo.

Il panico. La seconda suggestione che possiamo trarre da *Massa e potere* sul "come" della crisi riguarda il comportamento del ceto politico sottoposto alle inchieste ed esposto alla riprovazione popolare. Canetti distingue fra «massa in fuga» e

«panico». Nel primo caso la fuga è unitaria, compatta e collettiva: «Si fugge insieme, perché così si fugge meglio. L'eccitazione è la stessa: l'energia degli uni accresce quella degli altri, gli uomini si spingono avanti nella stessa direzione». Se è presa dal panico, invece, la massa esplode in tanti frammenti quanti sono gli individui che ne fanno parte: «a partire dall'istante in cui si pensa solo a se stessi e si considerano i circostanti unicamente come ostacoli, il carattere della fuga di massa cambia completamente e si tramuta nel suo opposto: diviene *panico*, lotta di ogni singolo contro tutti gli altri che gli sbarrano la strada [...] Il pericolo che fino a quel momento esercitava un effetto animatore e unificatore, rende l'*uno* nemico dell'*altro*, e ciascuno cerca la salvezza unicamente per sé»⁶⁰.

Nella crisi del 1992-1993 il ceto di governo non si comporta come una massa in fuga, ma viene preso dal panico. L'offensiva della muta giudiziaria sembra fatta apposta per impedire una fuga di massa: sia per le specificità dell'azione penale, che come è noto identifica responsabilità individuali, sia perché «come tutti i buoni strateghi, i magistrati hanno cominciato attaccando i soldati semplici, per poi arrivare agli ufficiali e quindi a quello che secondo loro è il capo supremo»⁶¹. Pur essendo un bersaglio nel suo complesso, all'atto pratico il sistema è attaccato nei suoi singoli esponenti. Chi non è stato ancora aggredito e pensa o spera che non lo sarà, non ritiene di dover fuggire e quindi non fa massa. Al contrario: può illudersi di riuscire a occupare gli spazi di potere liberati dalle sventure altrui. I casi di membri del ceto di governo che abbandonano al loro destino i colleghi circondati dalla muta di caccia contando di trarne beneficio - salvo ritrovarsi poco tempo dopo circondati a loro volta - sono talmente numerosi e clamorosi che non avrebbe senso portare degli esempi. Come la sventurata rana del noto apologo, quando i politici si accorgono di essere tutti in pentola, e che la temperatura dell'acqua si sta facendo insopportabile, ormai è troppo tardi.

Si capisce allora per quale ragione le sollecitazioni al ceto di governo perché si difenda in solido - perché fugga in massa, appunto - cadano nel vuoto. Penso soprattutto ai due discorsi

parlamentari di Bettino Craxi del 3 luglio 1992 e 29 aprile 1993. Ma, in questa seconda data, anche all'intervento del presidente del gruppo democristiano Gerardo Bianco: «O si vince, onorevoli colleghi, tutti insieme, tutte le forze politiche, trovando tutti insieme le strade, o insieme si perde nel non saper restituire legittimità ai partiti e, quindi, alla politica»⁶². L'invito del luglio del 1992 giunge troppo presto: in tanti pensano ancora che non saranno costretti a fuggire, e che potranno anzi approfittare delle fughe altrui. Nell'aprile del 1993 invece è troppo tardi: la rana politica è bella che lessata, ormai.

Proprio il voto sull'autorizzazione a procedere nei confronti di Craxi che si tiene in quel 29 aprile ci mostra però come, in un caso almeno, il ceto parlamentare possa ancora comportarsi da massa in fuga: quando è coperto dall'anonimato. Travolti dalla massa di rovesciamento, braccati dalle mute, i politici non hanno altra via d'uscita che quella della salvezza individuale: cercare di non farsi notare, sgattaiolare in cantina, o addirittura mimetizzarsi fra gli assalitori. Questo impedisce loro di mostrarsi pubblicamente solidali coi colleghi che sono stati colpiti. In privato, però, è tutt'altra cosa. Allo stesso modo, sempre in quel dibattito del 29 aprile, il socialista Umberto Del Basso De Caro può denunciare l'ipocrisia di chi, «raggiunto dall'avviso di garanzia, si affretta come primo atto a rendere una dichiarazione all'Ansa nella quale si dichiara fiducioso dell'operato dei magistrati, mentre pensa esattamente il contrario»⁶³.

L'ipocrisia, del resto, la secessione patologica fra quel che si fa e quel che si dice, fra realtà e rappresentazione, è una delle cifre di fondo di tutta la lettura del sistema politico italiano che sto proponendo in queste pagine. La consociazione fra i partiti dell'arco costituzionale, in assenza di ricambio al governo, appare l'unica via possibile verso la stabilizzazione politica della Penisola, ma non trova modo di legittimarsi. I principi che potrebbero legittimarla vengono anzi utilizzati per attaccarla e dichiararla inadeguata, ma senza che questo porti alla ricostruzione di un assetto più funzionale e difendibile. I partiti si finanziano violando la legge: tutti lo fanno, ma tutti girano la testa dall'altra parte. In

questo castello di ipocrisie non possiamo certo sorprenderci se, nel momento in cui gli italiani decidono di non voltare più la testa, il ceto di governo dimostra di non sapersi difendere a viso aperto, ed è anzi costretto in pubblico a dichiarare sacrosanta l'ondata che lo sta travolgendo, malgrado nell'intimo la consideri profondamente iniqua.

«Bisogna mettersi sulla soglia del vecchio edificio che sta finalmente per crollare, senza negare le radici democratiche della prima Repubblica»: questa frase di Achille Occhetto illustra bene le ambiguità che caratterizzano il comportamento del Partito democratico della sinistra nelle contingenze del 1992-1993. Per quanto siano rimasti in una posizione relativamente defilata, col passare degli anni i comunisti si sono venuti integrando sempre più a fondo nel sistema di potere della repubblica dei partiti. Un processo d'integrazione che ha implicato senza alcun dubbio anche la compartecipazione alla raccolta e spartizione delle tangenti. Allo stesso tempo, tuttavia, i comunisti prima e postcomunisti poi attaccano con crescente veemenza il "regime" nel nome della questione morale, denunciandone non soltanto la corruzione, ma anche la permeabilità al crimine organizzato e la subordinazione a centri di potere irresponsabili e oscuri. Questa posizione liminare - questo stare, appunto, «sulla soglia» - fa sì che il Pds per un verso sia il cristallo partitico più importante della massa di rovesciamento, e per un altro condivide il panico di chi alle grinfie di quella massa sta cercando di sfuggire.

Schierarsi con gli assalitori contro il palazzo piuttosto che col palazzo contro gli assalitori è ovviamente anche un modo per ingraziarsi la massa aizzata, e soprattutto la muta giudiziaria, nella speranza di venirne risparmiati. Un modo insomma per esorcizzare l'angoscia. Occhetto illustra con precisione la natura ultimativa della scelta per la quale o si è vittime o si è carnefici, *tertium non datur*. Nel 1994 la giornalista Teresa Bartoli gli chiede se si sia mai pentito di aver coltivato l'idea di una "via giudiziaria al socialismo". Risponde:

No. Non mi sono pentito, per il semplice fatto che non l'ho coltivata. Tangentopoli era al di fuori del calcolo o della scelta di ciascuno di noi. Era un dato della realtà politica, ed i politici lavorano sui dati che si trovano sotto gli occhi. Di fronte a quel fatto, l'inchiesta ed il marcio che metteva in luce, la questione si poneva con nettezza: *o si stava con il processo avviato dai giudici ritenendo che la giustizia dovesse fare il proprio corso, o si stava con Bettino Craxi che apriva il processo ai giudici.* Tangentopoli, del resto, altro non era che la scoperta [...] della verità della questione morale denunciata da Enrico Berlinguer. Qualcuno mi dovrebbe dire perché noi, che per primi avevamo alzato il velo su quella realtà, all'improvviso avremmo dovuto passare dall'altra parte [...] *Avremmo iscritto nell'elenco dei reprobri anche il Pds ed il suo segretario.* Chi non capisce questo - e lo dico con durezza - o è un imbecille o è in malafede. Oltre ad essere ingeneroso verso quello che si è cercato di fare⁶⁴.

La decisione del Pds di essere carnefice piuttosto che vittima è politicamente più che comprensibile, anche se in seguito membri importanti del partito ne vedranno con chiarezza i pesanti risvolti negativi, non da ultimo in termini di moralità politica, e se ne pentiranno. E anche se possiamo sempre chiederci quanto gli stessi comunisti e postcomunisti abbiano contribuito a polarizzare lo spazio pubblico italiano, facendo sì che la questione fosse posta in maniera così manichea. Ragionando sul ruolo che i democratici della sinistra svolgono come cristallo partitico non dobbiamo dimenticare infine la posizione che il loro organo, «l'Unità», occupa fra i cristalli mediatici, in stretta collaborazione con «il Corriere della Sera», «la Stampa», «la Repubblica», se stiamo alla testimonianza di Sansonetti e Polito. La scelta compiuta dal Partito democratico della sinistra, a ogni modo, non riesce a eliminare del tutto il panico. Il terrore che la muta di caccia giudiziaria si rivolti contro il Pds, convertendolo da cristallo della massa aizzata in scheggia perduta fra i fuggiaschi, trasuda da pressoché ogni pagina del libro di Occhetto, rielaborazione in parte del suo diario di quell'epoca. «Una tensione, una nausea vaga e continua ci attanagliò per mesi, come quando si viaggia dentro una nebbia che sembra non finire mai», scriverà anche Claudio Petruccioli, che di Occhetto è allora il numero due⁶⁵.

Il monarca. Per la terza e ultima riflessione sulle modalità con le quali si svolge la crisi del 1992-1993 dobbiamo tornare alle pagine che Canetti dedica alla spina del comando e alla massa di

capovolgimento. Finora abbiamo trattato i potenti come un insieme indifferenziato. Non è così, naturalmente: il potere è distribuito in maniera disomogenea e gerarchica, e chi ne gode in massimo grado patisce con altrettanta intensità i suoi effetti collaterali. Il fenomeno della massa di rovesciamento, perciò, si presenta in forma particolarmente concentrata quando «il capovolgimento si compie a spese di un singolo capo, di un re». Allo stesso modo, l'angoscia del comando «raggiunge l'apice in coloro che stanno più in alto [...] in colui che impartisce il comando di sua iniziativa, senza averlo ricevuto da altri, quasi generandolo da sé»⁶⁶. La Repubblica italiana, com'è ben noto, ha sempre avuto in grande sospetto la leadership individuale, e ha fatto di tutto per evitarne l'emergere e lo stabilizzarsi. È piuttosto evidente d'altra parte che, in termini simbolici, Bettino Craxi ha ricoperto negli anni ottanta il ruolo del "monarca repubblicano". Se ne mostra consapevole, ad esempio, Umberto Bossi: «I re, quando scoppiano le rivoluzioni, non sono mai destinati alla galera» - afferma profeticamente il 26 luglio del 1993 - «O salgono sulla ghigliottina o muoiono in esilio. Craxi ha già scelto l'esilio»⁶⁷. Nel 1992-1993, allora, il segretario socialista non può che diventare il bersaglio principale della massa aizzata. La simmetria del capovolgimento in questo caso è palese. Ed è ugualmente palese, per tornare a Girard, come all'occorrenza il carisma e il potere - ma anche la malattia - possano trasformarsi in segni vittimari.

Il meccanismo che rovescia Craxi da leader nazionale in capro espiatorio è il frutto dell'intersezione fra tre processi involutivi: della strategia socialista, del regime repubblicano, dello stesso leader⁶⁸. L'attacco "antipolitico" che Craxi muove al sistema dei partiti deve servire a conseguire uno scopo immediatamente politico, anzi partitico: la crescita elettorale dei socialisti. Una volta rafforzatosi, il Psi potrà riformare il sistema, emendando i difetti che esso stesso ha denunciato. Il disegno non è affatto semplice - e infatti fallisce. Alle elezioni del 1987, dopo tre anni di governo del suo segretario, il partito alla Camera cresce quasi del 3% rispetto al 1983. Per gli standard dell'epoca è un risultato

notevole, ma per il progetto craxiano è del tutto insufficiente. Mentre la sua strategia complessiva si fa sempre più irrealistica, Craxi decide di porsi come obiettivo prioritario il ritorno a Palazzo Chigi, alla guida del governo, nella persuasione che soltanto da quella posizione sia davvero possibile incidere sul paese. Per raggiungere lo scopo deve però associarsi con le correnti democristiane più incistate negli ingranaggi del potere, mostrando così con sempre maggior chiarezza quanto a fondo si sia ormai integrato nei meccanismi partitocratici. Nel clima degli anni ottanta, inoltre, il progetto craxiano passa per la marcata personalizzazione della comunicazione politica: i congressi nazionali socialisti del 1987, 1989 e 1991, ad esempio, o anche la campagna elettorale del 1992 sono fortemente incentrati sulla figura del leader. Tutti questi elementi fanno sì che, nel momento in cui la repubblica dei partiti entra in crisi, le credenziali di Craxi come innovatore del sistema siano ormai scadute, e di quel sistema lui sia diventato invece l'emblema. Il celebre invito ad «andare al mare» in occasione del referendum del 1991 - al quale come si ricorderà partecipa più del 60% degli aventi diritto, e nel quale il sì vince col 95,5% - cristallizza l'associazione simbolica fra il segretario del Psi e la partitocrazia.

Un peso non irrilevante deve essere attribuito anche alla situazione personale e alle decisioni del segretario socialista. Le condizioni di salute, innanzitutto: Craxi soffre di diabete, e all'inizio del 1990 ha un principio d'infarto. Qualcosa di tutto questo traspare in pubblico: i primissimi piani del mini-film girato al naturale in occasione delle elezioni del 1992 «rivelano le rughe, i segni, le macchie di un uomo stanco»⁶⁹. I tratti psicologici, in secondo luogo, come l'apatia e il pessimismo, che alla fine degli anni ottanta, complici anche la cattiva salute e la solitudine del leader, tendono ad aggravarsi. E infine le scelte politiche. Al congresso socialista di Bari del giugno 1991 Craxi commenta così i risultati del referendum sulla preferenza unica svoltosi poche settimane prima:

In un libro-intervista di alcuni anni fa, Giovanni Spadolini ricorda e fa suo un significativo monito di Ugo La Malfa: "Se capeggiassi un movimento di rivolta al sistema - mi disse - avrei tre, quattro milioni di voti. Non li potrò mai avere questi voti. Sono un uomo del sistema, della democrazia, così come è nata dopo la liberazione, mi muovo nel quadro dei partiti. L'ansia antipartitica che sta investendo il Paese non può essere accarezzata. Il compito di noi politici, è di incanalarla, non di servirla od essere asserviti ad essa". Penso che questo sia anche il compito nostro⁷⁰.

Il discorso che il leader socialista pronuncia alla Camera il 3 luglio dell'anno successivo si pone lungo la stessa linea: un appello perché la classe politica affronti unita la crisi di sistema, ossia rinunci a usare gli eventi giudiziari come strumento di lotta intestina; riconosca le proprie responsabilità - e in questo lui fa il primo passo, con un atto di indiscutibile sincerità e coraggio -; e imbocchi un percorso di autoriforma. Abbiamo già menzionato questo discorso, e abbiamo già visto perché l'appello sia stato vano: troppi esponenti della classe di governo s'illudono ancora di poter sfuggire alla muta giudiziaria, e di potersi anzi avvantaggiare della sua azione. Che l'intervento cada nel vuoto non significa però che esso sia privo di effetti: la muta giudiziaria e l'opinione pubblica hanno già messo Craxi al centro dell'antico regime da abbattere; col suo discorso non soltanto accetta, ma ribadisce lui stesso quella centralità. Riconoscendo pubblicamente, per giunta, gli illeciti del regime e i propri.

Due mesi dopo il discorso del segretario del Psi, il deputato e dirigente socialista Sergio Moroni, cui sono stati recapitati due avvisi di garanzia, si toglie la vita. Nella lettera che invia al presidente della Camera Napolitano, Moroni scrive che la «ruota della fortuna» sta inchiodando i politici inquisiti al ruolo di «vittime sacrificali». E conclude augurandosi che il suo gesto possa «contribuire a una riflessione più seria e più giusta [...] servire a evitare che altri nelle mie stesse condizioni abbiano a patire le sofferenze morali che ho vissuto in queste settimane, a evitare processi sommari (in piazza o in televisione) che trasformano un'informazione di garanzia in una preventiva sentenza di condanna»⁷¹. Nella sua disperazione, non senza nobiltà d'animo, Moroni si offre come capro espiatorio, nella speranza di placare così la massa di capovolgimento. Ma quella,

evidentemente, considera l'offerta insufficiente: punta a un obiettivo ben più grosso.

Quando, mesi dopo, interviene nuovamente in aula, il 29 aprile del 1993, Craxi non può più sperare che la classe politica affronti unita la crisi. Quel giorno il leader socialista richiama dunque l'intervento del 3 luglio 1992 in apertura del suo discorso, ma soltanto per prendere atto di come la proposta di una «grande confessione» che aveva avanzato allora sia stata fraintesa e sottovalutata, e di come sia ormai divenuto inarrestabile, «con la forza di una valanga, un processo di criminalizzazione dei partiti e della classe politica». Data la premessa, questo suo secondo discorso non può allora che perseguire un obiettivo molto diverso dal primo: denunciare il tentativo degli italiani di esorcizzare le proprie responsabilità scaricandole per intero sul ceto di governo. Craxi rivendica così le molte cose positive che quel ceto di governo ha fatto, e che, accanto alle sue responsabilità negative, devono pur essere tenute in considerazione: «Davvero, onorevoli colleghi, siamo stati protagonisti, testimoni o complici di un dominio criminale? Davvero la politica e le maggioranze politiche si sono imposte ai cittadini attraverso l'attuazione ed il sostegno di disegni criminosi?». Chiama in correità le altre forze politiche e le istituzioni: «Il Parlamento avrebbe il dovere di farlo [promuovere un'inchiesta parlamentare] avendo esso stesso, nella sua storia, una montagna di dichiarazioni di bilanci di partiti certamente falsi, di organi di controllo che non hanno controllato e di revisori di conti che non hanno rivisto». Chiama in correità «tutti i maggiori gruppi industriali del paese, privati e pubblici», dei quali tutto può dirsi «salvo che siano state vittime di una prepotenza, di una imposizione, di un sistema vessatorio ed oppressivo di cui non vedevano l'ora di liberarsi!». E delegittima le «mute di caccia»: i media, che «andando ben al di là dei diritti e dei doveri propri dell'informazione» hanno creato «un clima infame che ha distrutto persone e famiglie e generato tragedie». E soprattutto la magistratura, colpevole in generale di aver forzato le norme, abusato della carcerazione preventiva, intimidito gli indagati, sfruttato la gogna mediatica, violato il segreto istruttorio

- e più in particolare di nutrire intenti persecutori nei confronti dello stesso Craxi.

Avendo accettato in pieno il ruolo del capro espiatorio, il leader socialista può prendersi infine la libertà di denunciare tutte le storture e iniquità che sempre appartengono a qualsiasi operazione di identificazione, persecuzione ed eliminazione di una vittima sacrificale. Oltre a quella di profetizzare l'insuccesso dell'intera operazione:

Una rivoluzione: così sono stati definiti e così molti concepiscono gli avvenimenti di casa nostra. Una rivoluzione; può darsi. Però allora è bene essere consapevoli che una rivoluzione è di per sé sempre una grande incognita ed una grande avventura. Ma soprattutto una rivoluzione senza un ceto organico di rivoluzionari è destinata solo a distruggere ed a preparare un fallimento certo. C'è stata violenza nell'uso del potere giudiziario, nell'uso dei sempre più potenti mezzi di comunicazione. C'è stato un eccesso di violenza nella polemica politica, nella critica, nel linguaggio e nei comportamenti. E la violenza non può far altro che generare violenza nei giudizi, nei sentimenti, nelle passioni, negli animi⁷².

Da Tangentopoli alla repubblica bipolare

Craxi aveva visto giusto: come ogni crisi sacrificale, quella del 1992-1993 rappresenta non soltanto una fine, ma anche un principio. Poiché qui non abbiamo modo di affrontare la vicenda politica successiva, mi sia consentito di introdurre soltanto due ordini di considerazioni. Il rapporto fra politica e magistratura, innanzitutto. Abbiamo visto quanta importanza Canetti attribuisca all'eliminazione della morte dallo scontro politico democratico, e di conseguenza all'invulnerabilità dei parlamentari: «Un parlamento è solo un parlamento fin tanto che esclude i morti». E abbiamo visto poi come Girard abbia fatto del sistema giudiziario e del meccanismo del capro espiatorio due modi alternativi di esorcizzare la violenza - il primo assai meno barbaro del secondo, e nato proprio per renderlo superfluo. Mi limito soltanto a formulare la domanda, lasciando la risposta ad altre occasioni: come poteva l'Italia sperare di costruire un sistema politico "normale", nel momento in cui reinseriva la morte (civile, non fisica: ma la morte civile non è certo poca cosa - e, come si è

visto, può portare a quella fisica) nel conflitto parlamentare, e affidava il compito di individuare e sacrificare un capro espiatorio all'istituzione nata per rendere superfluo quel sacrificio?

Il secondo ordine di riflessioni riguarda la condizione nella quale si è venuto a trovare lo spirito pubblico italiano all'indomani della crisi del 1992-1993 - e per tanti versi si trova ancora oggi. Una condizione d'insoddisfazione permanente, nella quale si sono intrecciati vari elementi differenti. Da parte degli elettori, la pretesa che la politica risolva problemi la cui soluzione è chiaramente al di là della sua portata. O che potrebbe magari risolvere, ma a un prezzo che gli elettori stessi non hanno la minima intenzione di pagare. Ancora, l'impazienza di fronte alla lentezza con la quale quei problemi vengono affrontati, e la tendenza quindi a cambiare di frequente le persone al comando. Il rifiuto infine di dare alla politica gli strumenti indispensabili a sciogliere quei nodi: il tempo, ma anche le risorse economiche necessarie ad attrarre una classe dirigente dignitosa, oltre a un minimo di protezione dalle invasioni di campo dei media e della magistratura. Da parte del ceto politico, l'assoluta incapacità di contrastare tutto questo. Al contrario, la scelta miope e autolesionistica di legittimare e amplificare l'insoddisfazione, così da poterla meglio cavalcare per raccogliere consenso. Sia chiaro: non sto affatto sostenendo che negli ultimi venticinque anni l'insoddisfazione degli elettori per le mediocri performance dell'élite pubblica sia stata del tutto ingiustificata. Sto affermando però, da un lato, che almeno una componente di quell'insoddisfazione è dipesa dalle richieste eccessive che sono state fatte alla politica. Dall'altro, che l'insoddisfazione ha ostacolato l'azione di governo, contribuendo così - come in una profezia che si autoavvera - a renderla insoddisfacente.

La massa aizzata, scrive Canetti, «si forma in vista di una meta velocemente raggiungibile [...] Essa si propone di uccidere, e sa chi ucciderà». L'omicidio serve alla massa «per liberarsi subitaneamente e per sempre della morte di tutti coloro che la compongono». Ma «ciò che poi veramente le accade, è l'opposto [...] la massa si sente più che mai minacciata dalla morte». E

«tanto più alta era la vittima, tanto più grande è l'angoscia». A questo punto la massa o si dissolve, e ciascun suo componente si porta l'angoscia a casa propria, oppure va a cercarsi un'altra vittima. Questa seconda condizione si dà in particolare quando la massa aizzata è anche una massa di capovolgimento: «Una volta iniziato, il rovesciamento non si arresta più. *Ognuno* cerca di raggiungere una condizione in cui possa sbarazzarsi delle proprie spine, e ognuno ne ha molte [...] Tanto velocemente si esaurisce una massa aizzata, che si trova alla superficie, quanto lentamente si compie il rovesciamento dal basso, in molti scatti successivi»⁷³.

La mia ipotesi è che il profondo senso d'insoddisfazione che ha segnato la nostra vita pubblica a partire dal 1992-1993 sia derivato anche dall'angoscia che ha generato nei cittadini l'aver sacrificato il ceto di governo - le vittime più elevate che possano trovarsi in una democrazia. Che l'insoddisfazione sia in qualche modo conseguenza, insomma, del bisogno necessariamente frustrato di raggiungere risultati commisurati alla gravità dell'atto compiuto. Come se gli italiani, convinti di averla fatta grossa, siano destinati a non ritrovare mai più la tranquillità fin quando non avranno ottenuto in cambio qualcosa di altrettanto grosso: un nuovo miracolo economico, magari, o la scomparsa del debito pubblico, o la conclamata maturità europea. L'irrequietudine dello spirito pubblico e la scontentezza per i magri risultati ottenuti col rovesciamento del 1992-1993 hanno fatto sì che la spinta al capovolgimento non si sia esaurita allora, ma sia proseguita pure negli anni successivi.

Il formarsi di una massa doppia, a partire dal 1994, ha consentito agli italiani di placare temporaneamente tanto l'insoddisfazione quanto la pulsione al rovesciamento. Scendendo in campo e conservandosi fino al 2011 al centro dello spazio pubblico, Silvio Berlusconi ha contribuito a generare un'aspra dialettica fra destra e sinistra che ha canalizzato il sentimento antipolitico entro confini partigiani. Dal 1994 al 2011 abbiamo dunque avuto un'antipolitica di destra e una di sinistra. La prima ha trovato compimento proprio nel berlusconismo: un leader mai passato dai tradizionali percorsi partitici si è proposto di mettere

una nuova classe dirigente politicamente vergine e una retorica volutamente impolitica al servizio di un programma di ridefinizione dei confini dello Stato. La massa aizzata di Tangentopoli in questo modo non è stata dissolta ma - per continuare a seguire Canetti - convertita in una «massa di accrescimento»: concentrata sulla produzione, sul consumo di beni materiali, e in generale sul successo economico.

L'antipolitica di sinistra è stata assai più complessa. A partire dal 1994 lo schieramento progressista è stato egemonizzato - nella cultura, nell'organizzazione, nella classe dirigente - dall'iperpolitica tradizione postcomunista. Non ha avuto perciò un decimo della libertà di giocare la carta dell'antipolitica della quale ha goduto Berlusconi. Non ha mancato di giocarla, però - se non altro perché, dato il clima storico, non poteva proprio farne a meno. L'antipolitica di sinistra ha così assunto le sembianze della subordinazione concettuale della politica o all'etica, attraverso la dialettica fra politica "buona" e politica "cattiva", oppure alle logiche giudiziarie, attraverso la contrapposizione fra onesti e disonesti. L'antiberlusconismo, nutrito proprio di considerazioni di natura etica e giudiziaria, ne ha rappresentato l'espressione più emblematica e rilevante.⁷⁴

Il meccanismo della massa doppia era destinato a incepparsi, prima o poi. Sia perché vi si continuava ad aggirare il fantasma della morte civile, sia perché non poteva tenere a bada a lungo un'insoddisfazione e una sete di capovolgimento troppo intense. Nel momento in cui il dualismo fra destra e sinistra si è spezzato - con la crisi del debito sovrano del 2011 e il venir meno della centralità di Berlusconi nello spazio pubblico - larga parte di quell'antipolitica che dal 1994 era stata non riassorbita ma soltanto incanalata, e nel frattempo legittimata e nutrita, è esondata dai confini partigiani, alimentando un fenomeno forse unico al mondo: il Movimento 5 Stelle, capace di transcendere la divisione fra destra e sinistra e di attingere all'antipolitica pura. Nell'Italia del 2018, così, la massa di rovesciamento è ancora attiva. La massa berlusconiana di accrescimento si è dissolta da

tempo. E molta dell'energia generata da un quarto di secolo di capovolgimenti sembra essersi convertita in autocommiserazione.

Ma anche sul passaggio dall'aggressione alla depressione, Canetti ha qualcosa da dirci:

la muta di caccia o la muta dei persecutori *si purifica* trasformandosi in muta del lamento. Gli uomini hanno vissuto come inseguitori, e sempre più come inseguitori essi continuano a vivere. Essi cercano la carne di altri, la straziano, e si nutrono del tormento delle creature deboli. Nei loro occhi si specchia lo sguardo straziante della vittima; l'ultimo grido, di cui si dilettono, si incide incancellabilmente nella loro anima. Forse la maggior parte di essi non si rende conto di nutrire insieme con il proprio corpo anche l'oscurità dentro di sé. Ma colpa e angoscia crescono inarrestabili in loro, senza lasciare speranza di redenzione. Così gli uomini si uniscono a chi muore per loro, e nel lamento su di lui si sentono essi stessi inseguiti e perseguitati. In quel momento, nonostante tutte le loro azioni passate, tutta la loro ferocia, essi si collocano dalla parte del dolore⁷⁵.

¹ Sugli aspetti di lungo periodo della politica italiana mi permetto di rimandare a G. Orsina, *Il berlusconismo nella storia d'Italia*, Venezia, Marsilio, 2013, cap. I, *La questione italiana*.

² Si vedano: Nicholls, *The Bonn Republic*, cit.; N. Atkin, *The Fifth French Republic*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2005; Sirinelli, *Les vingt decisives*, cit.; G. Quagliariello, *De Gaulle*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012; Corduener, *The Problem of Democracy*, cit.

³ Interpretano la nascita del centrosinistra come un momento cruciale di consolidamento della centralità dei partiti nel sistema politico italiano, fra gli altri: Scoppola, *La repubblica dei partiti*, cit., pp. 313-54; P. Pombeni, *I partiti e la politica dal 1948 al 1963*, in G. Sabbatucci, V. Vidotto (a cura di), *Storia d'Italia*, vol. 5, *La Repubblica, 1943-1963*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 127-251; Craveri, *L'arte del non governo*, cit., pp. 127-144. Ho approfondito questo passaggio storico in G. Orsina, *L'alternativa liberale. Malagodi e l'opposizione al centrosinistra*, Venezia, Marsilio, 2010.

⁴ Sulla legittimità restano sempre illuminanti le riflessioni di Guglielmo Ferrero in *Potere* (1942), Milano, SugarCo, 1981.

⁵ A. Segni a G. Malagodi, 5 maggio 1956, in Carte Malagodi, Fondazione Einaudi, Roma, busta 977, fascicolo 916.

⁶ F. Chiarenza, *Il cavallo morente: storia della RAI*, Milano, Franco Angeli, 2002, p. 195. Gli esempi di lottizzazione partitocratica delle istituzioni, ovviamente, potrebbero moltiplicarsi all'infinito.

⁷ G. Maranini, *Storia del potere in Italia, 1848-1967* (1967), Milano, Corbaccio, 1995; in particolare l'ultimo capitolo, *Sviluppi problematici e contraddittori della costituzione di fatto*, citazione a p. 515. Su Maranini cfr. E. Capozzi, *Il sogno di una costituzione. Giuseppe Maranini e l'Italia del Novecento*, Bologna, il Mulino, 2008. Le critiche liberali alla partitocrazia non cominciano nel 1967 e non sono mosse soltanto da Maranini. Si vedano ad esempio E. Capozzi, *Partitocrazia. Il regime italiano e i suoi critici*, Napoli,

Guida, 2009; A. Giordano, *Contro il regime. Panfilo Gentile e l'opposizione liberale alla partitocrazia (1945-1970)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010.

⁸ Uno dei principali luoghi di promozione di questo modello è stato com'è noto il Partito d'azione: cfr. G. De Luna, *Storia del Partito d'azione*, Torino, UTET, 2006. Sulla vicenda del governo Parri cfr. G. Orsina, *Translatio Imperii: la crisi del governo Parri e i liberali*, in G. Monina (a cura di), *1945-1946: le origini della Repubblica*, vol. II, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007, pp. 201-56. Sulla politica studentesca universitaria degli anni cinquanta e sessanta e sul suo rapporto col Sessantotto si veda G. Orsina, G. Quagliariello (a cura di), *La crisi del sistema politico italiano e il Sessantotto. Una ricerca di storia orale*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005. Sulla relazione fra contestazione e sinistra marxista cfr. D. Breschi, *Sognando la rivoluzione. La sinistra italiana e le origini del '68*, Livorno, Mauro Pagliai Editore, 2008.

⁹ Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 332. Cfr. anche id., *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, cit., pp. 368-369.

¹⁰ Cfr. G. Orsina, *Quando l'Antifascismo sconfisse l'antifascismo. Interpretazioni della resistenza nell'alta cultura antifascista italiana (1955-1965)*, in P. Craveri, G. Quagliariello (a cura di), *La seconda guerra mondiale e la sua memoria*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, pp. 237-288.

¹¹ Cfr. Orsina, Quagliariello, *La crisi del sistema politico italiano*, cit. Enfatizzano la «sfasatura tra attese e realizzazioni» come concausa della contestazione per l'Italia S. Lupo, *Partito e antipartito. Una storia politica della prima Repubblica (1946-78)*, Roma, Donzelli, 2004, p. 192 e a livello internazionale, Suri, *Power and Protest*, cit., capp. 2 e 3.

¹² Cfr. Craveri, *L'arte del non governo*, cit., pp. 251-280.

¹³ Cfr. *ibid.*, pp. 347 e ss.; Scoppola, *La repubblica dei partiti*, cit., pp. 372-378; A. Giovagnoli, *Il caso Moro. Una tragedia repubblicana*, Bologna, il Mulino, 2005, pp. 259-267.

¹⁴ Cfr. Galli della Loggia, *La crisi del «politico»*, cit. Facendo riferimento all'Università, sulla rivista «il Mulino» Nicola Matteucci e Luigi Pedrazzi davano nel 1968 una descrizione efficace del divario fra aspettative e risultati che caratterizza in Italia le politiche pubbliche: «abbiamo ormai delle attese di tipo americano-scandinavo, nei confronti di una organizzazione che, di fatto, per la sua pesantezza e inefficienza, ricorda piuttosto le strutture pubbliche che si danno nell'esperienza sovietica, mentre nel suo interno abbiamo, specie in certe facoltà, costumi e abitudini che potremmo dire di tipo borbonico» (ora in Matteucci, *Sul Sessantotto*, cit., p. 13). È facile immaginare quale possa essere l'impatto delegittimante di questo divario.

¹⁵ Su questi aspetti si vedano: M. Salvati, *Occasioni mancate. Economia e politica in Italia dagli anni Sessanta a oggi*, Bari-Roma, Laterza, 2000; P. de Ioanna, *Debito pubblico e classe politica: uno sguardo d'insieme sulla Prima Repubblica*, e F. Cavazzuti, *La Repubblica in transizione (1989-94). Debito pubblico e fiscalità: le scelte politiche*, in S. Colarizi, A. Giovagnoli, P. Pombeni (a cura di), *L'Italia contemporanea dagli anni Ottanta a oggi*. III. *Istituzioni e politica*, Roma, Carocci, 2014, pp. 141-158 e 159-181; Craveri, *L'arte del non governo*, cit., pp. 280-298 e 375-402.

¹⁶ La sindrome è diffusissima. Per la sua versione liberale si veda G. Nicolosi, *Il PLI nella crisi della Prima Repubblica*, in Colarizi, Giovagnoli, Pombeni (a cura di), *L'Italia contemporanea*, cit., pp. 289-306; per le versioni democristiane, A. Giovagnoli, *Cattolici e politica dalla prima alla seconda fase della storia repubblicana*, *ibid.*, pp. 185-204 e D. Saresella, *I cattolici democratici della fine dell'unità politica dei cattolici*, *ibid.*, pp. 205-

225. Ma si pensi naturalmente anche alle manifestazioni della sindrome di Erisittone che provengono dallo scranno più alto della Repubblica: «Il vertice del Sistema parla come il leader anti-sistema. Usa un linguaggio pieno di disprezzo e di sberleffi, come se non fosse il sovrano ma il buffone che dice la verità. La prima Repubblica agonizza con questo marchio di fabbrica [...] Il capo che si pone alla testa della rivolta. Il politico da sempre inserito nella foto di gruppo ministeriale, che esce dalla famiglia degli uomini in blu, si infila una maglietta, va in televisione. E come Cassandra lancia il sasso contro la sua stirpe». Così su Francesco Cossiga, presidente della Repubblica dal 1985 al 1992, M. Damilano, *Eutanasia di un potere: storia politica d'Italia da tangentopoli alla seconda Repubblica*, Roma-Bari, Laterza, 2012, p. 44.

¹⁷ La si può leggere al seguente indirizzo: www.enricoberlinguer.it/...

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Su questa fase della vicenda comunista cfr. S. Pons, *Berlinguer e la fine del comunismo*, Torino, Einaudi, 2006; A. Guiso, *Dalla politica alla società civile. L'ultimo PCI nella crisi della sua cultura politica*, in G. Acquaviva, M. Gervasoni (a cura di), *Socialisti e comunisti negli anni di Craxi*, Venezia, Marsilio, 2011, pp. 181-220.

²⁰ A. Occhetto, *Il sentimento e la ragione. Un'intervista di Teresa Bartoli*, Milano, Rizzoli, 1994, citazioni dalle pp. 14, 37-38, 48-49. Il comunicato della segreteria del Pds e la dichiarazione di D'Alema in M. Feltri, *Novantatré: l'anno del terrore di mani pulite*, Venezia, Marsilio, 2016, kindle edition, capp. 27 marzo e 27 maggio 1993. Il punto di riferimento intellettuale per la classe dirigente postcomunista sul tema del doppio Stato è F. De Felice, *Doppia lealtà e doppio Stato*, in «Studi Storici», 1989/3, pp. 493-563.

²¹ Relazione di Craxi al 43° Congresso del Psi, Verona, 11 maggio 1984, in Fondo Bettino Craxi, Fondazione Craxi, Roma, Sezione I, Serie 2, Sottoserie 1, UA 4, Sottofascicolo 4, pp. 33-34.

²² Cfr. S. Colarizi, M. Gervasoni, *La cruna dell'ago. Craxi, il partito socialista e la crisi della Repubblica*, Roma-Bari, Laterza, 2005; G. Acquaviva, L. Covatta (a cura di), *La grande riforma di Craxi*, Venezia, Marsilio, 2010; id. (a cura di), *Il crollo: il PSI nella crisi della prima Repubblica*, Venezia, Marsilio, 2012.

²³ Sulla crisi del 1992-1993 rimane un punto di riferimento imprescindibile L. Cafagna, *La grande slavina. L'Italia verso la crisi della democrazia*, Venezia, Marsilio, 1993. Fra le tante opere disponibili, si vedano inoltre: S. Colarizi, M. Gervasoni, *La tela di Penelope: storia della seconda Repubblica, 1989-2011*, Roma-Bari, Laterza, 2012; i tre volumi su *L'Italia contemporanea dagli anni Ottanta a oggi*, Roma, Carocci, 2014 (1: *Fine della guerra fredda e globalizzazione*, a cura di S. Pons, A. Roccucci, F. Romero; 2: *Il mutamento sociale*, a cura di E. Asquer, E. Bernardi, C. Fumian; 3: *Istituzioni e politica*, a cura di S. Colarizi, A. Giovagnoli, P. Pombeni); e due recenti ricostruzioni di taglio giornalistico: Damilano, *Eutanasia di un potere*, cit.; Feltri, *Novantatré*, cit.

²⁴ P.P. Giglioli, S. Cavicchioli, G. Fele, *Rituali di degradazione. Anatomia del processo Cusani*, Bologna, il Mulino, 1997. Qui, alle pp. 62-63, i dati demoscopici sul gradimento della politica negli anni ottanta.

²⁵ Oltre che sulle opere di Canetti, le considerazioni che seguono sono basate su: «Thesis Eleven», 45, 1996, numero monografico su Elias Canetti; M. Galli, M. Ricciardi, I. Fetscher, P.P. Portinaro, *Discussione su "Massa e potere" di Elias Canetti*, in «Contemporanea», 4, 2003; J.P. Árnason, D. Roberts, *Elias Canetti's Counter-Image of Society: Crowds, Power, Transformation*, Rochester, Camden House, 2004; Y. Ishaghpour, *Elias Canetti. Metamorfosi e identità*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005; R. Farneti, *A Natural History of Crowds, Rulers and Survivors: Elias Canetti as a Political*

Thinker, in «History of Political Thought», xxvii/4, 2006; E. Rutigliano, *Il linguaggio delle masse. Sulla sociologia di Elias Canetti*, Bari, Dedalo, 2007.

²⁶ E. Canetti, *La provincia dell'uomo* (1973), Milano, Adelphi, 1978, p. 20 (1942).

²⁷ *Ibid.*, p. 52 (1943). Vedi anche *ibid.*, p. 133 (1947): «Detesto la gente che costruisce rapidamente sistemi, e baderò che il mio non si chiuda mai del tutto». Ma nel 1943 Canetti scriveva pure, parlando di se stesso: «Dunque tu vivi come un accattone delle briciole dei greci [...] Puoi evocare a lungo le bufere dei barbari: pure, devi pensare nel chiaro, rinvigorente, sano vento dei greci» (*ibid.*, p. 58).

²⁸ «Ogni opera è un atto di violenza, già per la massa che ha. Si devono trovare anche mezzi diversi e più puri per esprimersi». *Ibid.*, p. 99 (1945).

²⁹ *Ibid.*, p. 69 (1943). «Al contrario di un filosofo idealista, un poeta non tenta di negare o sintetizzare il molteplice, e non ha l'ossessione dell'identico. Il suo lavoro consiste nel mettere in opera le contraddizioni, le possibilità plurime che lo costituiscono o che, più propriamente, lo dilaniano» (Ishaghpour, *Elias Canetti*, cit., p. 97).

³⁰ Farneti, *A Natural History of Crowds*, cit.

³¹ E. Canetti, *Massa e potere* (1960), Milano, Adelphi, 2015.

³² Canetti, *Il frutto del fuoco* (1980), Milano, Adelphi, 1982, p. 90. L'interlocutore del quale parla Canetti in queste pagine della sua autobiografia, Fredl Waldinger, studioso di buddismo, definisce l'esperienza della massa descrittagli dallo scrittore «pseudomistica».

³³ Cfr. Rutigliano, *Il linguaggio*, cit., pp. 38-39.

³⁴ *Ibid.*, pp. 17-27, pp. 19 e 20 per le citazioni, p. 62 sul disgusto per l'uccisione collettiva (corsivo nel testo). Sul rapporto fra l'istituzione per eccellenza e la massa aperta si veda il paragrafo *Cattolicesimo e massa*, pp. 186-190.

³⁵ *Ibid.*, pp. 365-403 in generale, e pp. 368-369, 375, 369, 384, nell'ordine, per le citazioni.

³⁶ *Ibid.*, citazioni alle pp. 400, 392, 398-399. Della massa di rovesciamento Canetti parla anche alle pp. 69-73.

³⁷ Sulla metamorfosi in generale, *ibid.*, pp. 407-465. Le citazioni sono alle pp. 407, 247-248 (corsivo nel testo) e 458. In *La provincia*, cit., p. 98 (1945), Canetti scrive di se di essere uno «che riconosce nella metamorfosi e nel gioco l'essenza dell'uomo». Sulla relazione fondamentale fra scrittore e metamorfosi, infine, cfr. *La missione dello scrittore*, in E. Canetti, *La coscienza delle parole*, Milano, Adelphi, 1984.

³⁸ Canetti, *La provincia*, cit., p. 245.

³⁹ Il procedimento, se vogliamo, è lo stesso che Canetti segue nel suo romanzo, *Autodafé*: per rappresentare un'epoca frammentata, invece di buttarsi nel flusso, contrappone i frammenti nelle loro forme più estreme.

⁴⁰ Canetti, *Massa e potere*, cit., pp. 224-227, citazione a p. 225. Canetti si sofferma sulla democrazia anche in un altro contesto, là dove tratta del rapporto fra potere e segretezza. Ci torneremo più avanti.

⁴¹ *Ibid.*, p. 188.

⁴² *Ibid.*, p. 403. Cfr. inoltre l'epilogo del libro, pp. 565-571.

⁴³ Canetti, *La provincia*, cit., p. 24 (1942). Su Canetti romanziere si veda W. Collins Donahue, *The End of Modernism. Elias Canetti's "Auto-da-Fé"*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2001.

⁴⁴ Canetti, *La provincia*, cit., pp. 40-41 (1943).

⁴⁵ Id., *Massa e potere*, cit., pp. 372-373, corsivi nell'originale.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 350-358 sul segreto in generale; citazioni alle pp. 353, 356, 357, corsivi nell'originale.

⁴⁷ Citato in Colarizi, Gervasoni, *La cruna dell'ago*, cit., p. 248.

⁴⁸ Canetti, *Il frutto*, cit., p. 61.

⁴⁹ Canetti, *Massa e potere*, cit., pp. 107-108 sul tesoro come simbolo di massa; 214-224 su Weimar e l'inflazione; 222 e 223-224 per le citazioni (corsivo nell'originale).

⁵⁰ Sulla massa aizzata e la massa in fuga cfr. *ibid.*, pp. 58-65.

⁵¹ Cavazzuti, *La Repubblica in transizione*, cit., p. 161.

⁵² Cfr. Ishaghpour, *Elias Canetti*, cit., p. 122. Ishaghpour, in realtà, paragona i due per distinguerli: diversamente da Girard, Canetti «non riduce mai il molteplice all'uno».

⁵³ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980, in particolare il capitolo II, *La crisi sacrificale*; id., *Il capro espiatorio*, Milano, Adelphi, 1987, in particolare il capitolo II, *Gli stereotipi della persecuzione*. La citazione è da quest'ultimo capitolo, p. 39. Si noti che per Girard non è affatto necessario che il capro espiatorio sia innocente perché possa parlarsi di meccanismo persecutorio: «le distorsioni persecutorie [...] non sono incompatibili con la verità letterale dell'accusa [...] Reale o no, la responsabilità delle vittime subisce lo stesso ingrandimento fantastico» (*ibid.*, p. 41). Per un'applicazione delle teorie di Girard alla politica contemporanea cfr. R. Farneti, *Mimetic Politics. Dyadic Patterns in Global Politics*, East Lansing, Michigan State University Press, 2015.

⁵⁴ Canetti, *Massa e potere*, cit., pp. 88 e 140. Sulle mute in generale: *ibid.*, pp. 111-149.

⁵⁵ Si vedano: Feltri, *Novantatré*, cit., capp. 15 e 19 febbraio 1993, 20 e 21 dicembre 1992. Sugli episodi nell'aula di Montecitorio, Damilano, *Eutanasia di un potere*, cit., pp. 230-233. Sulle monetine a Craxi, G. Orsina, *30 aprile 1993: il lancio delle monetine contro Craxi*, in D. Bruni, A. Ciampini (a cura di), *Istituzioni politiche e mobilitazioni di piazza*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2018. Del più importante fra i cristalli di massa di natura partitica, il Partito democratico della sinistra, parlerò più avanti.

⁵⁶ Feltri, *Novantatré*, cit., cap. 17 dicembre 1992.

⁵⁷ Piero Sansonetti, all'epoca condirettore de «l'Unità», citato *ibid.*, cap. 13 marzo 1993. La versione di Sansonetti sul patto di consultazione è stata confermata da Antonio Polito, allora caporedattore di «la Repubblica», ma smentita da Ezio Mauro e Paolo Mieli, che dirigevano rispettivamente «la Stampa» e «il Corriere della Sera». Si vedano anche: M. Ridolfi, «Tangentopoli»: storia e memoria pubblica nella crisi di transizione dell'Italia repubblicana, in Colarizi, Giovagnoli, Pombeni (a cura di), *L'Italia contemporanea*, cit., pp. 67-84; Giglioli, Cavicchioli, Fele, *Rituali di degradazione*, cit., pp. 28-29; Orsina, *30 aprile 1993*, cit.

⁵⁸ La lettera di Chiara B. e la frase di Segni sono citate in Feltri, *Novantatré*, cit., capp. 9 gennaio 1993 e 19 dicembre 1992. La frase di Borrelli è in Giglioli, Cavicchioli, Fele, *Rituali di degradazione*, cit., p. 27. Per la metafora venatoria cfr. inoltre Damilano, *Eutanasia di un potere*, cit., cap. 6, *La caccia*, pp. 114 ss.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 197-198. Le dichiarazioni dei magistrati in Feltri, *Novantatré*, cit., 19 e 21 dicembre 1992; 14 gennaio 1993. Sul processo Cusani si veda ancora Giglioli, Cavicchioli, Fele, *Rituali di degradazione*, cit.

⁶⁰ Canetti, *Massa e potere*, cit., pp. 62-5. Vedi anche p. 374. Corsivi nel testo.

⁶¹ M. Brambilla, G. Buccini, *Lassedio cominciò da Chiesa*, «il Corriere della Sera», 16 dicembre 92, p. 2.

⁶² Atti parlamentari, Camera dei deputati, XI legislatura, Discussioni, sedute del 3 luglio 1992, pp. 626-631, e 29 aprile 1993, pp. 13116-13122 per gli interventi di Craxi; *ibid.*, pp. 13094-13095 per il discorso di Gerardo Bianco.

⁶³ *Ibid.*, p. 13083.

⁶⁴ Occhetto, *Il sentimento e la ragione*, cit., citazioni alle pp. 23 e 122-123, corsivi miei. Sul coinvolgimento dei postcomunisti in Tangentopoli cfr. Damilano, *Eutanasia di un potere*, cit., pp. 219 ss.; Feltri, *Novantatré*, cit., capp. 28 febbraio, 1 marzo, 28 agosto, 5 e 22 ottobre 1993.

⁶⁵ Si pentirà di aver cavalcato Tangentopoli Massimo D'Alema (Damilano, *Eutanasia di un potere*, cit., p. 225). Se ne pentirà Claudio Petruccioli (*Rendi conto*, Milano, il Saggiatore, 2001, pp. 98-99 per l'“operazione trasparenza” che il Pds non seppe fare, e p. 106 per la citazione). E se ne pentirà Umberto Ranieri, *Napolitano, Berlinguer e la luna: la sinistra riformista tra il comunismo e Renzi*, Venezia, Marsilio, 2014.

⁶⁶ Canetti, *Massa e potere*, cit., pp. 398 e 373.

⁶⁷ Citato in Damilano, *Eutanasia di un potere*, cit., p. 186.

⁶⁸ Si vedano ad esempio: Colarizi, Gervasoni, *La cruna dell'ago*, cit.; L. Musella, *Craxi*, Roma, Salerno editrice, 2007; Acquaviva, Covatta (a cura di), *Il crollo*, cit.; Orsina, *30 aprile 1993*, cit.

⁶⁹ Damilano, *Eutanasia di un potere*, cit., p. 34.

⁷⁰ Relazione di Craxi al 46° Congresso del Psi, Bari, 27 giugno 1991, in Fondo Bettino Craxi, Fondazione Craxi, Roma, Sezione I, Serie 2, Sottoserie 1, UA 7, Sottofascicolo 3, p. 12.

⁷¹ www.ilpost.it/...

⁷² Atti parlamentari, Camera dei deputati, XI legislatura, Discussioni, seduta del 29 aprile 1993, pp. 13116-13122, p. 13120 per l'ultima citazione.

⁷³ Canetti, *Massa e potere*, cit., pp. 58-59 e 71; corsivo nel testo originario.

⁷⁴ Mi sono soffermato più diffusamente su questo argomento in G. Orsina, *Antifascism, Anticommunism, Antipolitics: Delegitimation in Berlusconi's Italy*, in «Journal of Modern Italian Studies», 22, 2017, pp. 7-26.

⁷⁵ Canetti, *Massa e potere*, cit., p. 175; corsivo nel testo originale.

Epilogo

Da qualche anno a questa parte, soprattutto nelle democrazie avanzate, la crisi della politica si è venuta facendo sempre più evidente. Studiosi e osservatori l'hanno descritta e analizzata in libri che si pongono domande analoghe alle nostre, e danno talvolta risposte simili. Se la lista dei sintomi è chiara, tuttavia, e ci stiamo forse approssimando a una diagnosi ragionevolmente precisa, la prognosi e soprattutto la cura restano ancora, in larghissima misura, avvolte nell'oscurità. Molti non provano nemmeno a proporre soluzioni. E chi ci prova non ne trova di convincenti¹.

Il labirinto di contraddizioni che abbiamo disegnato in queste pagine è letale. Rivediamone velocemente la mappa. La casella di partenza è che la democrazia promette a chiunque la abiti il pieno controllo sulla propria esistenza. Anche a prescindere dal fatto che questa promessa nella sua forma pura non può umanamente essere mantenuta, per far sì che gli individui controllino la loro esistenza - secondo passo - è necessario che la comunità alla quale essi appartengono governi la propria. La comunità potrà conservarsi in controllo di se stessa, in terzo luogo, soltanto se chi ne fa parte rinuncia a una quota della propria autonomia e si mette, in una certa misura, al suo servizio. Perché ciò accada - quarta tappa - occorre che si diano delle condizioni: che parole quali "rinuncia" e "servizio" abbiano un senso; che vi sia una visione condivisa del futuro; che identità, ragione e interessi non si rinchiudano esclusivamente dentro lo spazio isolato di ciascuna monade individuale. Ma quelle condizioni - quinta casella, e ritorno al punto di partenza - vengono progressivamente e

inevitabilmente corrose dalla promessa democratica di autodeterminazione soggettiva. Oggi, alla fine del secondo decennio del Ventunesimo secolo, sembra in effetti che esse siano state scarnificate fino all'osso, al punto da esser diventate ormai del tutto inservibili. Come ne usciamo, allora? Non ho nemmeno io una risposta. Posso soltanto presentare quattro possibili soluzioni, premettendo però l'avvertenza che sono tutte o deboli, o assai poco desiderabili.

La prima ipotesi passa per la convinzione che il processo di emancipazione individuale non sia destinato a generare dei narcisisti e a disintegrare tutti i punti di riferimento collettivi, rendendo impossibile l'attività politica, perché gli esseri umani sono adattabili e pieni di risorse, e non hanno bisogno di appoggiarsi a presupposti esterni a loro. Nello spazio vuoto della propria libertà sapranno costruirsi riflessivamente delle personalità solide e complete, trovando da se dei valori sui quali fondare la propria esistenza e in nome dei quali aprirsi altruisticamente ai propri simili, generando nuove forme sensate di azione collettiva. Abbiamo già visto un abbozzo di questa posizione nel secondo capitolo, presentando il noto studio di Ronald Inglehart del 1977, *The Silent Revolution*. Lo stesso Inglehart ha proseguito la propria riflessione lungo questa linea, anche in tempi molto più recenti, in collaborazione con Christian Welzel. E possiamo trovare conclusioni analoghe anche nelle opere che Anthony Giddens e Ulrich Beck hanno pubblicato negli anni novanta².

Questa ipotesi si fonda su un'antropologia ottimistica, mentre tutto il ragionamento che ho svolto finora muove dall'assunto che, nella loro grande maggioranza, gli esseri umani non siano in grado di appoggiarsi riflessivamente soltanto su se stessi - tanto meno se si pretende che al contempo diano pure vita a una convivenza pacifica e ordinata. Anche perché la loro capacità di desiderare è illimitata, e la loro propensione al conflitto, di conseguenza, incomprimibile: come scrive Canetti, «le guerre si fanno per amore della guerra»³. L'idea che si possa fuoruscire dal labirinto democratico a valle del processo di radicale

emancipazione individuale - ossia che la democrazia non sia un labirinto, in definitiva, ma un cammino lineare e progressivo - non mi convince, quindi. Né mi hanno convinto i libri che la sostengono, e che ho citato sopra: nel loro complesso, e senza che qui li si possa considerare in maniera approfondita come meriterebbero, le loro argomentazioni mi sembrano fondate in larga misura su degli assunti non dimostrati - se non su delle pie speranze.

L'ottimismo e il pessimismo, d'altra parte, dipendono da circostanze storiche. Non è un caso che la fiducia nella modernità individualistica abbia raggiunto il suo acme negli anni novanta, dopo la fine della Guerra fredda. Né è un caso che oggi, di fronte alla crescita dei partiti cosiddetti "populisti", all'ascesa di Donald Trump alla Casa Bianca, alla decisione del Regno Unito di uscire dall'Unione Europea, si rifletta invece sulla crisi della democrazia. Ma se le vicende odierne dovessero infine rivelarsi il frutto di una congiuntura storica passeggera, e il clima volgesse al sereno, le pagine pessimistiche di oggi - incluse queste - potrebbero fra qualche tempo essere giudicate un abbaglio intellettuale e messe fra parentesi. Proprio perché la modernità è riflessiva, inoltre, le analisi che se ne fanno non sono mai innocenti: ragionamenti che cerchino di dimostrare che una società incentrata sull'emancipazione soggettiva può stare in piedi l'aiutano a sorreggersi; ragionamenti che la dichiarino insostenibile rischiano al contrario d'indebolirla. Tanto più se non sono in grado di indicare una soluzione per i problemi che denunciano. Ho scritto questo libro perché dubito che le sfide possano essere riassorbite con facilità, e perché sono convinto che riconoscerle e comprenderle aiuti la democrazia più che negarle. Escludere del tutto l'opzione opposta sarebbe imprudente, però. Soprattutto in un'epoca di pensiero antinomico e ambivalente come la nostra.

Nella storia della democrazia, come abbiamo visto, l'espansione dell'autodeterminazione soggettiva è stata limitata soprattutto in due maniere: facendo forza sulle strutture sociali e sui valori tradizionali da un lato, e sulle circostanze storiche dall'altro. La restaurazione della tradizione e il presentarsi di una

catastrofe rappresentano la seconda e la terza ipotesi di soluzione del rompicapo democratico. Le due ipotesi sono distinte sul piano logico ma hanno cooperato spesso su quello storico - nel ventennio successivo al 1945, ad esempio. E hanno continuato a cooperare ancora in tempi più recenti, fino a oggi: George W. Bush ha cercato di fare leva sullo shock dell'11 settembre e sul pericolo del terrorismo islamico per rilanciare i valori dell'Occidente; le forze politiche sovraniste, sospinte dalla grande recessione, sfruttano e alimentano la paura di una catastrofe imminente - economica, migratoria, terroristica - per risvegliare le identità nazionali e restituire senso e autorevolezza agli organi di governo della collettività. Con ogni evidenza, né le sfide storiche che si sono presentate finora né il timore per l'insorgere di difficoltà ancora più drammatiche sono stati sufficienti a far uscire la democrazia dal suo labirinto. Non è che ci si possa augurare a cuor leggero sciagure ancora peggiori, tuttavia. Anche a prescindere dal fatto che comunque le catastrofi arrivano quando dicono loro, e non quando vogliamo noi. Quanto ai valori tradizionali, infine, Augusto Del Noce - che pure a quei valori non era certo ostile - ci ha già messo in guardia dall'illusione che possano esser risuscitati artificialmente, per via politica:

Se è verissimo che non si fa politica senza senso dell'autorità e del bene comune, e della patria, è anche vero che non è nella possibilità del politico (che riceve la realtà effettuale come materia su cui agire) farli rinascere nel loro luogo, cioè nelle coscienze. Chi pensa, ad es., a una restaurazione per via politica della religione, della patria, della famiglia [...] è destinato allo scacco perché cerca di restaurare come "miti", realtà il cui carattere primo è di non poter venir pensate come miti [...] Quando un valore è visto soltanto, o anche almeno soltanto inizialmente, nella sua funzione strumentale, sia pure in quella più alta di salvezza di una civiltà, perde di conseguenza il carattere di autorità⁴.

La quarta e ultima ipotesi di governo delle contraddizioni democratiche passa per il senso comune: per la speranza che quanti abitano le democrazie conservino un patrimonio sufficientemente consistente di realismo, ragionevolezza, pazienza e moralità. Anche quest'ipotesi ha bisogno di un certo ottimismo antropologico, come la prima che abbiamo presentato. In questo caso non si tratta di demolire tutto e poi ricostruire, bensì di

evitare che il processo di distruzione arrivi fino in fondo. Ma è pur sempre da dentro l'individuo che deve venire il confine - si tratta comunque di un processo di autolimitazione. Il senso comune è pericoloso: dall'altro lato della sua faccia buona ce n'è una cattiva, e gli è capitato di generare dei brutti mostri. Proprio per questa ragione lascio l'ultima parola sull'argomento a Eugenio Montale. Perché Montale, come Ortega y Gasset e Huizinga, si guarda bene dal rinnegare la modernità: «Io amo l'età in cui sono nato perché preferisco vivere sul filo della corrente anziché vegetare nella palude di un'età senza tempo: quella che, certo per nostro errore, ci appare l'età dei nostri antenati», scrive. «Preferisco vivere in un'età che conosce le sue piaghe piuttosto che nella sterminata stagione in cui le piaghe erano coperte dalle bende dell'ipocrisia». Eppure il poeta genovese vede con chiarezza i pericoli e le antinomie del vivere sul filo della corrente. «Dopo tutto, e senza negare le infinite imposture che ci sommergono, si ha l'impressione che oggi gli uomini abbiano aperto gli occhi come non mai prima, neppure nel tempo di Pericle. Ma i loro occhi aperti ancora non vedono nulla. Forse si dovrà attendere, a lungo, e per me e per tutti noi vivi, il tempo si fa corto»⁵. È proprio nel tentativo di arginare quei pericoli, di limitare quelle antinomie, non per uccidere la modernità, che Montale immagina di affidarsi alla modestia e al senso del limite degli uomini della strada:

L'uomo della strada ha appreso da secoli che c'è un bene e un male e che l'uomo, anche se ignora quasi tutto di sé, può essere il primo giudice del proprio comportamento; e sa pure che il giudizio ch'egli dà di se stesso lo qualifica ai propri occhi, lo rende diverso, lo muta e lo muta in meglio. L'uomo della strada sa che prima di lui sono esistiti i suoi antenati, che non possedevano la televisione e l'aeroplano ma che penetravano il tessuto del mondo con facoltà oggi totalmente atrofizzate. L'uomo della strada sa o intuisce confusamente di avere ben poca libertà di pensiero e d'azione, ma sa pure che qualche rara volta egli si è sentito libero di prendere una decisione, ed ha avuto orrore di quel vuoto e si è tirato indietro seguendo la via del facile tornaconto, portando poi con sé vergogna e rimorso. Tutto questo ha ben poco peso nel corso degli eventi. L'uomo della strada non produce opinioni, non fonda partiti, non dirige giornali, non frequenta i festival, non conosce la critica del linguaggio, ignora i problemi centrali del cinematografo e non dispone di termini filosofici per definire la sua condizione di povero diavolo che lavora per vivere e suppone che sia cosa degna vivere da uomini ragionevoli in un serraglio di pecore

laureate. L'uomo della strada, insomma, non fa la storia ed ha anche il vago sospetto che sia altamente dignitoso non farla [...] Eppure la vera storia, quella che conta e che non si trova nei libri, è proprio questa, fatta dagli uomini semplici; ed è la sola che regge ancora il mondo. Forse domani sparirà anch'essa e allora la scienza potrà registrare un uomo davvero inedito, un nuovo esemplare zoologico di cui per fortuna ignoro i connotati. Non sono affatto certo che nei microsolchi del disco questo portentoso individuo non sia già nascosto⁶.

¹ Oltre ai quattro volumi che Marcel Gauchet ha dedicato alla democrazia, e che abbiamo citato più volte, si vedano ad esempio, pur nelle loro diverse impostazioni e conclusioni: J. Brennan, *Contro la democrazia* (2016), Roma, LUISS University Press, 2018; D. Goodhart, *The Road to Somewhere: The Populist Revolt and the Future of Politics*, Londra, Hurst & company, 2017; P. Mishra, *Age of Anger: A History of the Present*, Londra, Penguin Books, 2017; P.J. Deneen, *Why Liberalism Failed*, New Haven e Londra, Yale University Press, 2018; Y. Mounk, *The People vs. Democracy: Why Our Freedom Is in Danger and How to Save It*, Cambridge, Harvard University Press, 2018. Con un taglio differente, affronta questi argomenti anche R. Calasso, *L'innominabile attuale*, Milano, Adelphi, 2017.

² Inglehart, *The Silent Revolution*, cit.; R. Inglehart, C. Welzel, *Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005; C. Welzel, *Freedom Rising: Human Empowerment and the Quest for Emancipation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013; A. Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press, 1991; id., *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*, Cambridge, Polity Press, 1994; U. Beck, *The Reinvention of Politics. Rethinking Modernity in the Global Social Order*, Cambridge, Polity Press, 1997. A Giddens e Beck muove critiche in larga misura condivisibili Chantal Mouffe: *The Return of the Political*, Londra e New York, Verso, 1993; id., *On the Political*, Abingdon e New York, Routledge, 2005. Quando passa dalla *pars destruens* della propria argomentazione a quella *construens*, tuttavia, enfatizzando la capacità della politica di ricostruirsi da se stessa, anche Mouffe si rivela assai poco convincente.

³ Canetti, *La provincia*, cit., p. 36 (1942). Sulla natura illimitata del desiderio e sul conflitto come componente strutturale della convivenza umana si veda anche la riflessione di René Girard.

⁴ Del Noce, *Rivoluzione*, cit., p. 353.

⁵ Montale, *Sul filo della corrente*, cit., pp. 251-252.

⁶ Montale, *L'uomo nel microsolco*, 9 ottobre 1962, in id., *Auto da fé*, cit., pp. 253-257, pp. 256-257.

Ringraziamenti

Ringrazio Eugenio Capozzi, Marco Gervasoni, Lucien Jaume, Sebastiano Maffettone, Marcello Messori, Leonardo Morlino e Roberto Pertici per l'aiuto prezioso che mi hanno dato leggendo e discutendo con me parti di questo libro. Ringrazio gli storici dell'*International Center on Democracy and Democratization* della LUISS «Guido Carli», coi quali ho avuto la fortuna di potermi confrontare quotidianamente durante la preparazione e la stesura del volume.

Ho presentato alcune delle tesi illustrate in queste pagine nel convegno *Le trasformazioni dello spazio pubblico nell'Italia degli anni Settanta* (in memoria di Gloria Gabrielli, Roma Sapienza, ottobre 2017); nel seminario *Narratives of Democracy* (Odense, Syddansk Universitet, ottobre 2017); nell'incontro *Europa 2017. Una rivoluzione elettorale?* (Trento, Istituto storico italo-germanico, dicembre 2017); e in tre seminari svoltisi nel corso della mia *visiting fellowship* a Sciences Po, Parigi, nel marzo del 2018. Ringrazio Sciences Po per l'ospitalità, gli organizzatori di questi eventi, e quanti in quelle occasioni hanno discusso i miei interventi - in particolare Simona Colarizi, Mark Gilbert, Andrea Guiso, Marc Lazar, Tim B. Müller, Jeppe Nevers, Paolo Pombeni.

Il secondo paragrafo del primo capitolo di questo libro è basato sul saggio *La crisis de la democracia liberal. Rasgos de una interpretación histórica*, che ho pubblicato sui «Cuadernos de Pensamiento Político» (52, 2016) su invito di Jorge del Palacio Martín. Il secondo paragrafo del terzo capitolo è stato pubblicato in una versione differente ma con lo stesso titolo, *Le spine del potere. Tangentopoli secondo Elias Canetti*, sulla rivista

«Ventunesimo Secolo» (xv, dicembre 2016). L'idea del libro è venuta al Direttore editoriale della saggistica Marsilio, Ottavio Di Brizzi, proprio leggendo il saggio su Canetti. Lo ringrazio per questo e per non avermi fatto mancare incoraggiamento e consigli - oltre che, naturalmente, sollecitazioni - lungo tutta la stesura del volume.

Il libro è dedicato a Livio e Giulio, con l'augurio che sappiano limitare il proprio narcisismo.