

---

# ANNALI DI STORIA MODERNA E CONTEMPORANEA

---

DIPARTIMENTO DI STORIA MODERNA E CONTEMPORANEA  
UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

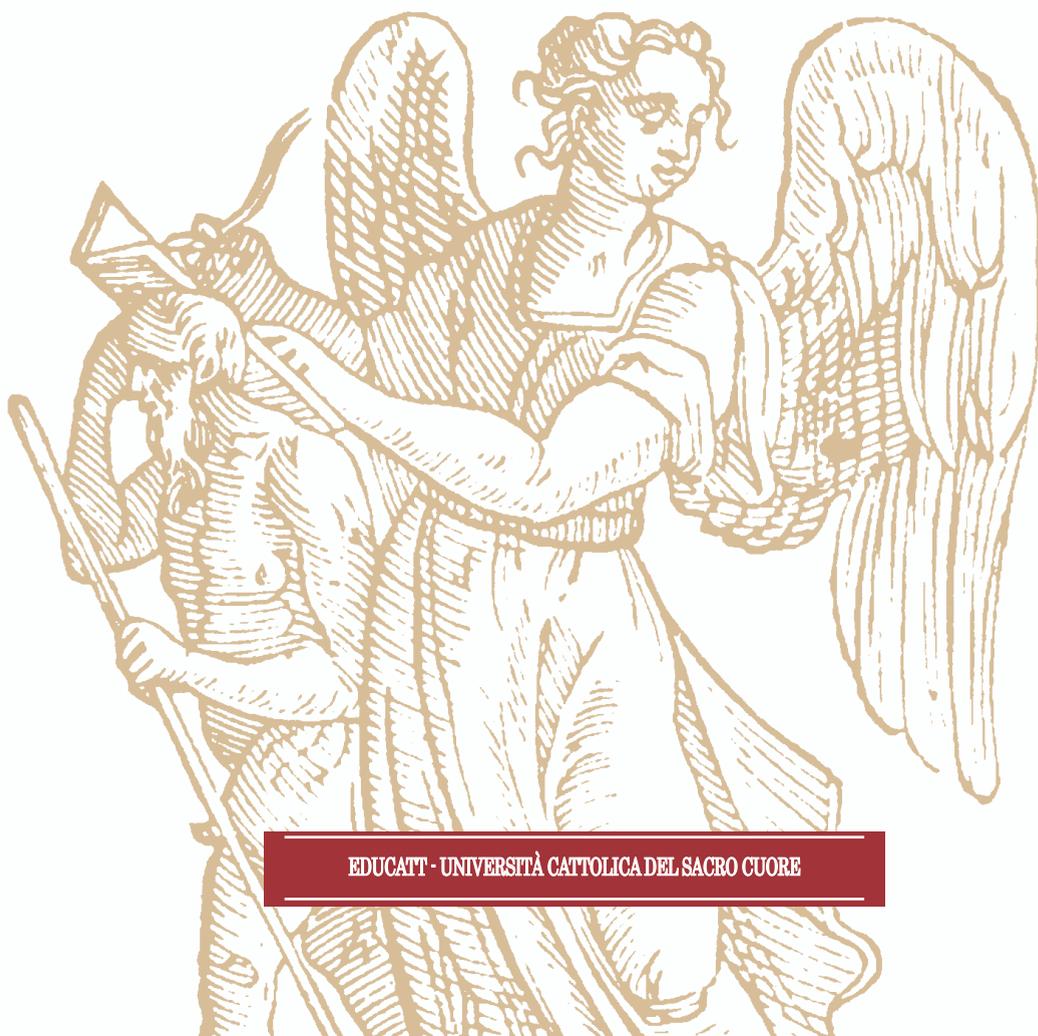
---

3

---

NUOVA SERIE - ANNO III 2015

---



EDUCATT - UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

---

# ANNALI DI STORIA MODERNA E CONTEMPORANEA

---

DIPARTIMENTO DI STORIA MODERNA E CONTEMPORANEA  
UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

---

Fondati da CESARE MOZZARELLI

## 3

---

NUOVA SERIE - ANNO III 2015

---

Milano 2015

---

EDUCATT - UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

---

# ANNALI DI STORIA MODERNA E CONTEMPORANEA

Dipartimento di Storia Moderna e contemporanea

Università Cattolica del Sacro Cuore

Nuova Serie - Anno III - 3/2015

ISSN 1124-0296

---

## **Direttore**

ROBERTINO GHIRINGHELLI

## **Comitato scientifico**

CESARE ALZATI - GABRIELE ARCHETTI - GILIOLA BARBERO -

PIETRO CAFARO - LUCA CERIOTTI - EMANUELE COLOMBO -

CHIARA CONTINISIO - CINZIA CREMONINI - MASSIMO FERRARI -

ROBERTINO GHIRINGHELLI - DANIELE MONTANARI - IVANA PEDERZANI -

ELENA RIVA - PAOLA SVERZELLATI - PAOLA VENTRONE

## **Segreteria di redazione**

ANDREA BRAMBILLA

Per la selezione dei contributi da pubblicare la rivista segue il metodo della revisione tra pari basata sull'anonimato, avvalendosi dei membri del Comitato scientifico e di studiosi esterni italiani e stranieri.

© 2016 **EDUCatt - Ente per il diritto allo studio universitario dell'Università Cattolica**

Largo Gemelli 1 - 20123 Milano - tel. 02.7234.2234 - fax 02.80.53.215

*e-mail:* editoriale .dsu@educatt.it (*produz.*) - librario.dsu@educatt.it (*distrib.*)

*web:* www.educatt.it/libri/ASMC

*questo volume è stato stampato nel mese di dicembre 2016*

*presso la Litografia Solari - Peschiera Borromeo (Milano)*

*con tecnologia e su carta rispettose dell'ambiente*

ISBN 978-88-9335-102-7

## INDICE

Nota editoriale	5
-----------------	---

### SAGGI

FRANCESCA RUSSO Politics, power and republicanism in Florentine Renaissance: Donato Giannotti. History of the edition and of the European circulation of his essay upon venetian constitution	9
--	---

ROBERTO QUIRÓS ROSADO Patronato regio y clientelismo cortesano. La provisión de dignidades y beneficios eclesiásticos en la Italia de Carlos III de Austria, 1706-1714	33
---	----

ADELINA BISIGNANI Persona-valore e libertà dei moderni nella riflessione di Norberto Bobbio (1934-1965)	67
---	----

### PERSONAGGI DEL NOVECENTO ITALIANO

MARCELLO SAIJA Gaetano Martino	95
-----------------------------------	----

ALFREDO CANAVERO Filippo Meda	107
----------------------------------	-----

### OIKONOMICA

PIETRO CAFARO Local banking systems on both sides of the border: High Lombardy and Ticino between the nineteenth and twentieth century	131
---	-----

ANGELO MOIOLI Capitali e imprenditori svizzeri a Bergamo tra Ottocento e Novecento	145
--	-----

## MATERIALI

CARLO CARINI Pensieri paralleli sul cittadino: Bodin e Constant	169
--	-----

GIANFRANCO BORRELLI Dall'evanescenza del cittadino moderno alle nuove pratiche della cittadinanza di prossimità	177
---	-----

GUSTAVO GOZZI Cittadinanza e diritti	193
---	-----

BARBARA PISCIOTTA L'evoluzione della democrazia Dallo Stato nazionale al cosmopolitismo	209
---	-----

DAMIANO PALANO «Homo democraticus». Note per un ripensamento del rapporto tra cittadinanza e democrazia	229
---	-----

STEFANO PETRUCCIANI Cittadinanza e diritti sociali tra dimensione nazionale e prospettiva europea	265
---	-----

MARINA CALLONI Quale <i>identità</i> per l'Unione Europea? Per la costruzione di una cultura politica e di una politica culturale comune	279
--	-----

## ARGOMENTANDO

ANNA RITA GABELLONE Cosimo I. Dalla ragion di stato all'assolutismo	301
--	-----

Scritti scelti	329
----------------	-----



## «Homo democraticus» Note per un ripensamento del rapporto tra cittadinanza e democrazia

DAMIANO PALANO

### 1. *Il volto dell'homo democraticus.*

Al di là di ogni considerazione sul suo valore artistico, la cinematografia di Frank Capra può essere senza dubbio considerata come uno dei più nitidi esempi delle strategie con cui l'industria di Hollywood contribuì a plasmare il mito dell'*american dream* negli anni della Grande Depressione e della Seconda Guerra Mondiale. Le pellicole del regista italo-americano – con l'immane *happy end*, che Capra riteneva addirittura un elemento «necessario alla nostra visione del mondo»<sup>1</sup> – riproponevano infatti con indiscutibile efficacia i motivi della cultura politica americana che la crisi degli anni Trenta aveva in parte offuscato. Se nel pieno dello sforzo bellico i suoi documentari propagandistici *Why We Fight* avevano offerto alla società americana buone motivazioni per combattere, i suoi film procedevano in fondo nella medesima direzione, perché profilavano uno stile di vita e un modo di intendere le relazioni sociali diametralmente opposti a quelli proposti dalla Germania nazionalsocialista. E da questo punto di vista soprattutto il suo film più famoso, *It's a Wonderful Life* (1945), una sorta di compendio del mondo di Capra, può essere considerato come davvero emblematico. Nella figura di George Bailey, e nel volto rassicurante di James Stewart, si può infatti ritrovare quasi il paradigma dell'*homo democraticus* americano. Perché la sagoma dello sfortunato protagonista di *It's a Wonderful Life*, che nella notte di Natale decideva di togliersi la vita, esibiva effettivamente tutte le qualità di quel tipo umano che molti scienziati sociali nord-americani avrebbero considerato da quel momento come il più solido baluardo dei regimi democratici, e cioè lo spirito di iniziativa, l'ottimismo, l'intensa partecipazione alla vita comunitaria, la disponibilità ad aiutare i concittadini, oltre che naturalmente il rispetto per l'autorità.

<sup>1</sup> F. CAPRA, *Il nome sopra il titolo. La vita meravigliosa di un maestro del cinema*, Minimum Fax, Roma 2016 (ed. or. *The Name Above. The Title An Autobiography*, MacMillan, New York 1971).

Se i protagonisti dei film di Capra erano stati quasi sempre «uomini qualunque» non molto diversi da George Bailey, in realtà *It's a Wonderful Life* venne però a sancire una cesura nella cinematografia del regista italo-americano. Proprio nel momento in cui – prima con l'ingresso nella Seconda guerra mondiale e poi con il profilarsi della Guerra fredda – la causa della democrazia veniva a saldarsi con l'idea che gli Stati Uniti dovessero assumere il ruolo di baluardo del mondo libero contro ogni totalitarismo, il cinema di Capra sembrava infatti smarrire molto del suo realismo<sup>2</sup>. La precedente filmografia di Capra aveva infatti delineato un quadro ben più fosco di quanto la soluzione consolatoria potesse far ritenere, e soprattutto le pellicole della seconda metà degli anni Trenta avevano fornito una raffigurazione molto inquietante e molto critica della società americana. Film come *Mr. Deeds Goes To Town* (1936), *Mr. Smith Goes to Washington* (1939) e *Meet John Doe* (1941) avevano in particolare riproposto molti dei classici motivi della vecchia tradizione populista, perché per esempio avevano raffigurato le oligarchie economiche come una fatale insidia per le istituzioni democratiche e la classe politica come una vorace casta di professionisti corrotti, o perché avevano contrapposto la piccola cittadina di provincia, custode degli autentici valori democratici, alla metropoli tentacolare, nella quale si concentravano vizi e ricchezze<sup>3</sup>. Ma era soprattutto in *Meet John Doe* che le vecchie critiche si sposavano con un cupo pessimismo e col presentimento – non esorcizzabile neppure con l'*happy end* – che la battaglia dell'«eroe populista» contro la ferrea logica del sistema fosse destinata alla sconfitta<sup>4</sup>. Dopo la guerra,

<sup>2</sup> In corrispondenza con *It's a Wonderful Life*, come è stato scritto, sembra addirittura che la fine della guerra recida «quel cordone ombelicale esistente tra il regista e le zone più profonde e più radicate della società» (V. ZAGARRIO, *Frank Capra. Il cinema americano tra sogno e incubo*, Marsilio, Venezia 2009, p. 131).

<sup>3</sup> Cfr. per esempio G.A. PHELPS, *The «Populist» Films of Frank Capra*, in «Journal of American Studies», (1979) 3, pp. 377-392, e M.P. ROGIN - K. MORAN, *Mr. Capra Goes to Washington*, in «Representations», (2003) 1, pp. 213-248.

<sup>4</sup> Questo film infatti, come è stato scritto, «non solo non riesce a conciliare un'ormai inconcepibile dicotomia, ma mostra un ben più fosco specchio di società, popolato di zombie alla mercé di un sistema aberrante», tanto che «il sogno americano tipico di tutti i film di Capra assume in *Meet John Doe* i connotati di un incubo». Come nota nitidamente Zangarrio: «Non è solo lo spettacolo della guerra che si agita in Europa, ma anche il crollo inconsapevole dell'impalcatura ottimistica del suo discorso, l'esplosione di più vaste, lancinanti contraddizioni che stanno dentro il sistema – quanto a meccanismi di controllo di massa, sistemi di manipolazione dell'informazione, forme della stratificazione sociale – nordamericano. Nella storia di John Doe, che vive né più né meno la stessa favola ricorrente (quella della «signora per un giorno», della felicità per un attimo), l'*American Dream* si trasforma in *American Nightmare*, un brutto sogno agitato di fantasmi. I fantasmi di quel «fascismo» dello spirito di cui parlavano Nolte e Fromm; un fascismo

questi motivi sarebbero tornati nuovamente anche in *It's a Wonderful Life*, e d'altronde la piccola cittadina di Bedford Falls non era altro che il grande teatro in cui si svolgeva la battaglia tra l'entusiasmo di George Bailey e la potenza corruttrice del denaro simboleggiata dal perfido Potter. In questo film (e non solo per la conclusione) le ombre che aleggiavano nei precedenti film «populisti» tendevano però a sfumarsi, fino a perdere qualsiasi riferimento con la realtà della società americana e a diventare raffigurazioni metastoriche della malvagità umana. E così l'«eroe populista», che nei film precedenti era stato impegnato in una guerra senza quartiere (e in *Meet John Doe* perfino senza speranza) contro un sistema politico corrotto, contro le logiche di un'informazione senza scrupoli e contro l'onnipotenza del denaro, assumeva tratti molto più rassicuranti: non tanto perché la vicenda si concludesse positivamente, con l'intera cittadina stretta intorno al protagonista, ma perché la battaglia di George Bailey appariva come ormai quasi totalmente *destoricizzata* e *depoliticizzata*.

Se nella cinematografia di Frank Capra la fine della guerra segnò una svolta nel rapporto con la realtà, e dunque nel modo di raffigurare quell'«uomo della strada» che il regista italo-americano aveva eletto a protagonista delle proprie pellicole, l'impegno bellico e poi la conquista di un ruolo di *superpotenza globale* da parte di Washington comportarono anche una significativa trasformazione dell'immaginario americano. Come notava molti anni fa Henry Steele Commager, l'esperienza della Seconda guerra mondiale modificò notevolmente il «carattere americano», rendendo l'opinione pubblica e gli intellettuali molto più conformisti di quanto non fossero stati in passato<sup>5</sup>. E in quegli anni mutò anche il modo in cui la democrazia, i suoi obiettivi e le sue istituzioni venivano concepiti. Nella sua polemica indagine sulle origini del «totalitarismo rovesciato», Sheldon Wolin ha ritrovato proprio negli anni in cui gli Stati Uniti furono impegnati nella Seconda guerra mondiale il momento in cui cominciò a prendere forma un nuovo «immaginario americano, incentrato sulla proiezione di un potere nazionale senza precedenti»<sup>6</sup>. Il nuovo immaginario, secondo la lettura di Wolin, si sarebbe poi consolidato con la Guerra

dai molti volti, un desiderio di morte, un bisogno di fuggire dalla libertà che apparenta i modi in cui i singoli e la folla sono raffigurati, in questo film, ai meccanismi di massa del nazionalsocialismo» (V. ZAGARRIO, *Frank Capra*, cit., pp. 127-128).

<sup>5</sup> Cfr. H.S. COMMAGER, *The American Mind. An Interpretation of American Thought and Character Since the 1880's*, Yale University Press, New Haven 1950.

<sup>6</sup> S. WOLIN, *Democrazia S.p.A. Stati Uniti: una vocazione totalitaria?*, Fazi, Roma 2011, p. 30 (ed. or. *Democracy Incorporated. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton University Press, Princeton 2008).

fredda, e proprio in quella fase la «democrazia», con i suoi valori e le sue istituzioni, sarebbe andata a coincidere pienamente con la difesa della sicurezza nazionale e dunque con quella lotta contro il nemico (esterno ed interno) verso cui andavano indirizzate tutte le energie del Paese (anche a scapito del rispetto del pluralismo e della libertà di espressione). E probabilmente – per quanto la lettura di Wolin possa apparire segnata da un eccesso polemico – fu proprio in quella fase cruciale che anche la fisionomia dell'*homo democraticus* iniziò a modificarsi. In quella stagione prese forma infatti – grazie alle riflessioni di John Plamenatz, Giovanni Sartori, William Kornhauser, David Truman e Robert Dahl – l'«elitismo democratico» che Peter Bachrach avrebbe biasimato energicamente sul finire degli anni Sessanta<sup>7</sup>. E, più o meno contemporaneamente, incominciò a delinearci anche una linea di ricerca volta non solo a portare alla luce i rapporti problematici tra cultura e democrazia, ma soprattutto a chiarire quali fossero le caratteristiche non tanto dell'ideale cittadino democratico, quanto del cittadino capace di rendere più stabile il governo della democrazia e di costituire così un baluardo contro le seduzioni dei totalitarismi.

La convinzione di fondo della discussione intorno alla fisionomia dell'*homo democraticus* condotta dopo la fine del conflitto e soprattutto negli anni Cinquanta era naturalmente che la «cultura» di un popolo – l'insieme dei suoi atteggiamenti, delle sue opinioni e, persino, quello che un tempo veniva definito come lo «spirito» o il «carattere nazionale» – fosse un aspetto decisivo per determinare la stabilità delle istituzioni democratiche e per consentire un'equilibrata dinamica fra le diverse componenti del sistema politico. Se le radici più profonde di questa lettura potevano essere naturalmente ritrovate nelle pagine di Tocqueville e in altri grandi classici del pensiero politico, nel campo degli studi politologici la sua

<sup>7</sup> P. BACHRACH, *La teoria dell'elitismo democratico*, Guida, Napoli 1974 (ed. or. *The Theory of Democratic Elitism: A Critique*, Boston, Little Brown and Company, 1967). I pilastri dell'«elitismo democratico», o meglio della nuova teoria realistica della democrazia che si delineò a partire dagli anni Quaranta, erano soprattutto J.A. SCHUMPETER, *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Etas, Milano 2001 (ed. or. *Capitalism, Socialism and Democracy*, George Allen & Unwin, London 1954; I ed. 1942); R.A. DAHL, *Prefazione alla teoria democratica*, Ed. di Comunità, Milano 1994 (ed. or. *A Preface to Democratic Theory*, University of Chicago Press, Chicago 1956); C.J. FRIEDRICH, *Man and his Government*, McGraw-Hill, New York 1963; F.A. HERMENS, *La democrazia rappresentativa*, Vallecchi, Firenze 1968 (ed. or. *The Representative Republic*, University of Notre Dame Press, Notre Dame - Ind., 1958); S.M. LIPSET, *Political Man. The social bases of politics*, Doubleday, New York 1960; G. SARTORI, *Democrazia e definizioni*, Il Mulino, Bologna 1957; ID., *Democratic Theory*, New York, Praeger, 1965; ID., *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham, Chatham House 1987.

formulazione più coerente e fortunata fu probabilmente proposta dalle ipotesi teoriche e dalle ricerche empiriche di Gabriel A. Almond, uno dei padri della «rivoluzione comportamentista» e, soprattutto, uno dei più influenti artefici della ‘rinascita’ della *political science* post-bellica<sup>8</sup>. Nel suo classico *The Civic Culture*, pubblicato insieme a Sidney Verba nel 1963, Almond introdusse infatti in modo estremamente convincente e autorevole la nozione di «cultura politica» nel dibattito del periodo, ottenendo, insieme a critiche talvolta piuttosto severe, un successo tale da orientare una cospicua mole di ricerche empiriche per circa due decenni<sup>9</sup>. L’idea di base di Almond e Verba – poi ripresa da un intero filone di studi – non consisteva soltanto nella tesi secondo cui la «cultura politica» è un elemento che consente di spiegare le modalità di partecipazione politica e la struttura dei conflitti in un determinato paese. La tesi di fondo, ben più ambiziosa, consisteva proprio nell’idea secondo cui il «buon governo» non dipende tanto dall’assetto formale delle istituzioni, quanto da una serie di presupposti ‘culturali’, principalmente ereditati dalla storia e dalle tradizioni di un popolo. E, più precisamente, per Almond e Verba la stabilità e l’efficienza della democrazia dipendevano dall’esistenza di quel tessuto culturale che identificavano con l’espressione *civic culture*, e cioè un tipo specifico di cultura politica che riproponeva molti – se non proprio tutti – i tratti che Capra aveva assegnato a George Bailey<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. G.A. ALMOND - S. VERBA, *Civic culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton University Press, Princeton, 1963; una parziale traduzione italiana è stata pubblicata, con il titolo *La cultura civica*, in G. URBANI (a cura di), *La politica comparata*, Il Mulino, Bologna, 1973, pp. 89-104.

<sup>9</sup> Si vedano per esempio G.A. ALMOND - J.S. COLEMAN (eds.), *The Politics of Developing Areas*, Princeton University Press, Princeton 1960; G.A. ALMOND - G.B. POWELL, *Politica comparata*, Il Mulino, Bologna 1970 (ed. or. *Comparative Politics. A Developmental Approach*, Little, Brown and Co., Boston 1966); G.A. ALMOND (ed.), *Comparative Politics Today*, Little, Brown and Co., Boston 1974; G.A. ALMOND - G.B. POWELL, *Politica comparata. Sistemi, processi e politiche*, Il Mulino, Bologna 1988 (ed. or. *Comparative Politics. Systems, Process and Policy*, Little, Brown and Co, Boston 1978); ID. (eds.), *Comparative Politics Today. A World View*, Little, Brown and Co, Boston 1980; G.A. ALMOND - S. VERBA (eds.), *The civic culture revisited*, Little, Brown and Co, Boston 1980. Per una sintesi, cfr. G. SANI, *Cultura politica*, in N. BOBBIO - N. MATTEUCCI - G. PASQUINO (a cura di), *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1986, pp. 275-277.

<sup>10</sup> Per un’utile rilettura che mette in luce come la ricerca sulla *civic culture* fosse influenzata dal clima della Guerra fredda, cfr. I. OREN, *Is Culture Independent of National Security? How America’s National Security Concerns Shaped ‘Political Culture’ Research*, in «European Journal of International Relations», 6 (2000) 4, pp. 543-573, e ID., *Our Enemies and Us. America’s Rivalries and the Making of Political Science*, Cornell University Press, Ithaca 2003.

Nel corso dei decenni, gli studi sulla cultura politica hanno attraversato naturalmente fasi differenti, e si sono così modificati sensibilmente tanto gli strumenti analitici, quanto molte delle ipotesi di fondo. A partire dagli anni Settanta, anche Almond e i suoi collaboratori accettarono inoltre, almeno in parte, i numerosi rilievi avanzati nei confronti della loro proposta. Abbandonando i presupposti forti che le avevano sostenute soprattutto negli anni Cinquanta e Sessanta, le indagini sulla cultura politica si sono così indirizzate verso obiettivi meno ambiziosi e si sono concentrate, per esempio, sull'impatto della «rivoluzione silenziosa» del post-materialismo, sulle trasformazioni della partecipazione politica e sulla relazione tra cultura politica e rendimento delle istituzioni. Proprio su quest'ultimo terreno, l'ipotesi al cuore delle vecchie indagini di Almond e Verba sulla *civic culture* ha conosciuto però una nuova fortuna, legata soprattutto alle ricerche dedicate da Robert Putnam alla «tradizione civica» delle regioni italiane<sup>11</sup>. Naturalmente gli strumenti e gli obiettivi di Putnam sono molto diversi da quelli che indirizzavano i vecchi studi sulla cultura politica, ma non è certo difficile ritrovare al fondo di entrambe le operazioni alcuni presupposti in comune, costituiti innanzitutto dall'idea che il «civismo» di un popolo sia principalmente una dotazione (più o meno cospicua) ereditata dal passato e, inoltre, dalla convinzione secondo la quale un determinato tipo di «cultura» – sostanzialmente indipendente dalla configurazione istituzionale e dal livello di sviluppo economico – può favorire l'efficienza e la vitalità di una democrazia. E sono invece proprio questi i presupposti comuni che le prossime pagine intendono discutere criticamente, pur riconoscendo il merito che le ricerche sulla *civicness* avevano (e hanno ancora) nell'indicare il nesso tra il tessuto culturale di un paese e la realtà di un regime democratico.

Partendo da una rilettura della discussione condotta intorno alla *civic culture*, queste brevi note si propongono infatti di sviluppare una critica dell'immagine dell'*homo democraticus* su cui (più o meno implicitamente) quelle vecchie ipotesi si reggevano, e così di fornire un contributo al ripensamento della relazione tra democrazia e cultura. Più in particolare, in vista di una ridefinizione 'culturale' della teoria democratica, queste note puntano a riesaminare la visione della relazione fra un determinato tipo di cultura politica e il regime democratico che Almond e Verba assu-

<sup>11</sup> Cfr. R.D. PUTNAM, *La tradizione civica nelle regioni italiane*, con R. LEONARDI e R.Y. NANETTI, Mondadori, Milano 1993 (ed. or. *Making Democracy Work*, Princeton University Press, Princeton 1993), ma, per uno sviluppo ulteriore, relativo al caso americano, si veda naturalmente anche ID., *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, New York 2000, e T.H. SANDER - R.D. PUTNAM *Still Bowling Alone? The post-9/11 Split*, in «Journal of Democracy», (2010) 1, pp. 9-16.

mevano come presupposto all'interno della loro indagine. La convinzione è infatti che in quella idea del rapporto fra *cultura* e *struttura* si celassero implicitamente alcune distorsioni che neutralizzavano l'obiettivo di un'analisi culturale della politica<sup>12</sup>.

## 2. Una cultura «civica»?

L'idea che la «cultura» di un popolo influisca sulle sue istituzioni non venne naturalmente formulata per la prima volta negli anni Cinquanta e Sessanta dai politologi americani, e d'altronde lo stesso Almond, ricostruendo la storia intellettuale della nozione di «cultura politica», si spinse a ritrovarne le più lontane radici nel pensiero di Platone e Aristotele<sup>13</sup>. Gli esempi più influenti che indirizzarono le ipotesi sulla *civic culture* furono probabilmente rappresentati dallo *Spirito delle leggi* di Montesquieu e, in modo ancora più evidente, dalla *Democrazia in America* di Tocqueville. Mentre ricercava le cause che potevano spiegare la varietà delle istituzioni politiche e delle forme di governo, Montesquieu considerava infatti – oltre a fattori come l'ambiente geografico, i rapporti fra i diversi gruppi sociali, le caratteristiche della struttura economica – l'influenza determinante dello «spirito generale» di una nazione, e, più in particolare, individuava una corrispondenza tra forme di governo e sentimenti politici dominanti. Ma era soprattutto Tocqueville a mettere in luce l'importanza dei «costumi» per comprendere l'eccezionalità, oltre che il successo, dell'esperimento politico degli Stati Uniti. Secondo la lettura avanzata dall'intellettuale francese, a contrassegnare la peculiarità del sistema americano era infatti soprattutto l'identificazione del cittadino con la patria e con le sue istituzioni di governo, nelle quali il singolo vedeva

<sup>12</sup> Le note sviluppate in queste pagine sintetizzano un percorso di rilettura svolto negli ultimi anni in alcuni testi cui, per un'articolazione più completa delle tesi qui esposte, mi permetto di rinviare: D. PALANO, *La democrazia e il nemico. Saggi per una teoria realistica*, Mimesis, Milano 2012; ID., *Capitalismo, crisi, democrazia. Appunti sulla «distruzione creatrice» contemporanea*, in A. SIMONCINI (a cura di), *Una rivoluzione dall'alto. A partire dalla crisi globale*, Mimesis, Milano 2012, pp. 269-307; ID., *La democrazia senza qualità. Le «promesse non mantenute» della teoria democratica*, Mimesis, Milano 2015 (II edizione); ID., *La democrazia dei pochi. L'eredità dell'anti-elitismo e le sfide alla teoria democratica*, in «Quaderni di Scienza Politica», 2015, n. 2, pp. 173-234.

<sup>13</sup> Cfr. G.A. ALMOND, *La cultura politica: storia intellettuale del concetto*, in «Rivista Italiana di Scienza Politica», 7 (1977) 3, pp. 411-431. Cfr. anche, ID., *Communism and Political Culture Theory*, in «Comparative Politics», 13 (1983), pp. 127-138, e ID., *The Study of Political Culture*, in ID., *A Discipline Divided*, Sage, Newbury Park 1990, pp. 138-156.

rispecchiata la forza della legge<sup>14</sup>. Oltre agli esempi di Montesquieu e Tocqueville, le ricerche sulla *civic culture* recepiamo anche molte sollecitazioni provenienti dalla sociologia politica europea dei primi decenni del Novecento, dalla psico-antropologia, dalla psicologia sociale degli anni Quaranta e Cinquanta<sup>15</sup>, oltre che soprattutto dalle ipotesi avanzate da Freud in opere come *Totem e Tabù* e *Psicologia di massa e analisi dell'io*, o da testi come *Psicologia di massa del fascismo* di Wilhelm Reich e *Fuga dalla libertà* di Erich Fromm, nei quali le idee di fondo alla base della psicoanalisi erano state estese in direzione di un'interpretazione delle grandi dinamiche storico-sociali<sup>16</sup>. A cavallo della Seconda guerra mondiale, diverse indagini antropologiche e politologiche avevano d'altronde già preso le mosse dalle ipotesi freudiane, per spiegare per esempio la genesi degli autoritarismi a partire dalle inclinazioni psicologiche delle differenti popolazioni occidentali<sup>17</sup>. E lo sviluppo della psicologia sociale contri-

<sup>14</sup> Ed era proprio questa base di fiducia che spiegava il successo dell'esperienza americana: «L'abitante si sente legato ad ognuno degli interessi del suo paese come ai propri. Si gloria della gloria della nazione; nei successi di questa crede di riconoscere la propria opera e se ne esalta; gode del benessere generale da cui trae profitto. L'americano nutre per la sua patria un sentimento analogo a quello che prova per la sua famiglia, e, per una sorta di egoismo, si interessa dello Stato» (A. TOCQUEVILLE, *La Democrazia in America*, a cura di N. Matteucci, Utet, Torino 1968, p. 118)

<sup>15</sup> Almond sottolineava in effetti l'influenza di tre differenti ma collegate correnti teoriche come il marxismo, la sociologia di Max Weber e la riflessione di Talcott Parsons: cfr. G.A. ALMOND, *La cultura politica: storia intellettuale di un concetto*, cit., pp. 412-413.

<sup>16</sup> Cfr. S. FREUD, *Totem e tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, Milano, Mondadori 1993 (ed. or. *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Heller, Leipzig - Wien 1913); ID., *Psicologia della massa e analisi dell'io* (1921), in ID., *Opere. 1917-1923. L'Io e l'Es e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1977, pp. 257-330 (ed. or. *Massenpsychologie und Ich-Analyse* Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig - Wien - Zürich 1921); W. REICH, *Psicologia di massa del fascismo*, Einaudi, Torino 2002 (ed. or. *Die Massenpsychologie des Faschismus*, Kopenhagen - Prag - Zürich 1933); E. FROMM, *Fuga dalla libertà*, Mondadori, Milano 1994 (ed. or. *Escape from Freedom*, Farrar & Rinehart, New York 1941).

<sup>17</sup> Cfr. per esempio B. SCHAFFNER, *Fatherland. A Study of Authoritarianism in the German Family*, Columbia University Press, New York 1948, e M. MEAD, *Soviet Attitudes Toward Authority*, McGraw Hill, New York 1951. Le ipotesi di Freud avevano d'altronde esercitato un'influenza profonda sulle scienze sociali degli anni Venti e Trenta, in particolare sulla ridefinizione dell'antropologia struttural-funzionalista di Bronislaw Malinowski e sulla ricerca psico-culturale condotta da studiosi come Margaret Mead, Ruth Benedict e Harold Lasswell: cfr. B. MALINOWSKI, *Sex and Repression in Savage Society*, Harcourt, New York 1927; M. MEAD, *Coming of Age in Samoa*, Morrow, New York 1928; R. BENEDICT, *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, Boston 1934; H. LASSWELL, *Psychopathology and Politics*, University of Chicago Press, Chicago 1930. Sul punto si vedano le annotazioni di G.A. ALMOND, *La cultura politica: storia intellettuale di un concetto*, cit., p. 414.

bui inoltre a dissodare notevolmente il terreno in seguito coltivato dagli studi sulla cultura politica, per esempio con alcune importanti ricerche sperimentali sul morale delle forze armate, sugli atteggiamenti politici e, in special modo, sulla genesi e sulle caratteristiche della «personalità autoritaria»<sup>18</sup>.

Per effetto di queste influenze intellettuali, le scienze sociali americane si trovarono a recepire un'immagine delle «masse» probabilmente molto meno ottimistica di quella coltivata a lungo dall'immaginario democratico del Nuovo Mondo. Gli studi sulla cultura politica erano d'altronde anche il riflesso di una sorta di disillusione intellettuale nei confronti di una concezione 'illuminista' dello sviluppo politico, secondo la quale la democratizzazione doveva scaturire 'spontaneamente' dallo sviluppo economico e dalla modernizzazione. Dopo la crisi degli anni Trenta e l'avvento dei regimi autoritari e totalitari, le scienze sociali statunitensi avevano cioè iniziato a prendere atto del fatto di la «cultura politica» non si limitasse a registrare i mutamenti nella struttura sociale e nello sviluppo economico, ma fosse una sorta di sedimento capace di resistere nel tempo, anche dinanzi a profonde trasformazioni istituzionali. Le prime tracce di questo ripensamento possono essere rinvenute già all'inizio del Novecento, nella psicologia sociale di William McDougall<sup>19</sup>, oppure nel classico studio di Walter Lippmann sull'*Opinione pubblica*<sup>20</sup>, ma un esempio ancor più significativo delle indagini che partivano da questa disillusione era probabilmente costituito dalla *Folla solitaria*, nelle cui pagine David Riesman e i suoi collaboratori si soffermavano sul nesso tra le dinamiche politiche e il *carattere sociale*, per mostrare come nella società americana fosse in atto una transizione dall'«autodirezione» all'«eterodirezione»<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Particolarmente importanti erano stati, in questo campo, le ricerche di W. ADORNO, *The Authoritarian Personality*, Harper, New York 1950, e S.A. STOUFFLER, *The American Soldier*, Princeton University Press, Princeton 1949.

<sup>19</sup> Cfr. per esempio W. MC DOUGALL, *The Group Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1920. Sul punto si veda anche J. ALLETT, *Crowd Psychology and the Theory of Democratic Elitism: The Contribution of William McDougall*, in «Political Psychology», 17 (1996) 2, pp. 213-227.

<sup>20</sup> Cfr. W. LIPPMANN, *L'opinione pubblica*, Donzelli, Roma 1999 (ed. or. *Public Opinion*, Harcourt - Brace, New York 1922); ID., *The Phantom Public*, Macmillan, New York 1925. Per un inquadramento generale, si vedano gli interventi di G. DESSI, Il giovane Lippmann e l'età progressista, in «Annali della Fondazione Ugo Spirito», 2003, pp. 13-51, e ID., *Opinione pubblica e democrazia: il contributo di Walter Lippmann*, in F. RIMOLI - G.M. SALERNO (a cura di), *Conoscenza e potere. Le illusioni della trasparenza*, Roma, Carocci 2006, pp. 27-48.

<sup>21</sup> Più precisamente, Riesman individuava tre «tipi» sociali: un carattere diretto dalla tradizione, un carattere «auto-diretto» (proprio delle persone che hanno maturato un

Proprio a partire da queste premesse teoriche – cui si aggiunsero anche delle significative innovazioni metodologiche, dovute dall'affinamento di nuove tecniche di indagine empirica<sup>22</sup> – la nozione di «cultura politica» iniziò a essere utilizzata da Almond già alla metà degli anni Cinquanta, in un lavoro che si prefiggeva l'obiettivo di una macro-comparazione dei sistemi politici<sup>23</sup>. A dispetto di un'ambizione tanto elevata, il modello che Almond costruiva era estremamente semplice, per molti versi addirittura schematico. Il cuore dell'analisi era però già qui occupato, oltre che dalla «cultura politica», dal rendimento che essa garantiva all'interno di un sistema politico. In altre parole, ciò che caratterizzava la sua proposta era l'idea della «cultura politica», definita come «l'orientamento all'azione politica», che, seguendo Parsons e Shils, era «suddivisa in tre componenti: 1) la percezione (*cognition*); 2) la preferenza o affetto (*cathexis*); 3) la valutazione, ossia la scelta mediante l'applicazione di standard di valori alle componenti affettive e cognitive»<sup>24</sup>. In relazione alla nozione di «cultura politica», Almond precisava inoltre che essa non coincideva con il sistema politico e neppure con la cultura in generale, perché ne rappresentava piuttosto una specificazione, dotata di una certa autonomia. D'altronde, l'adozione della nozione di cultura politica non aveva finalità puramente descrittive, ma si proponeva un obiettivo molto più ambizioso, e cioè dimostrare che, da un lato, «gli Stati Uniti, l'Inghilterra, e diversi dei paesi del Commonwealth hanno una cultura politica comune», pur in presenza di differenti tipi di sistema politico, e che, dall'altro, «i tipici paesi dell'Europa Occidentale continentale, mentre costituiscono sistemi politici individuali, includono svariate culture politiche differenti che si estendono oltre i loro confini», e sono dunque «sistemi politici con

complesso di fini interiorizzato) e infine un carattere «etero-diretto» (proprio di chi viene essere influenzato dalle opinioni altrui): cfr. D. RIESMAN - N. GLAZER - R. DENNEY, *La folla solitaria*, Il Mulino, Bologna 1956 (ed. or. *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*, Yale University Press, New Haven, 1950).

<sup>22</sup> Come osserva Almond, riferendosi proprio a questo aspetto, «era allora divenuto possibile stabilire se esistevano veramente 'segni' distintivi per ogni nazione, e caratteri nazionali», «se e sotto quali aspetti e in quale grado le nazioni fossero divise in sotto-culture caratteristiche», «se le classi sociali, i gruppi funzionali e determinate élites avessero particolari orientamenti nei confronti della politica, in generale, e della politica governativa, e quale ruolo fosse giocato, e da quali agenti di socializzazione, nello sviluppo di queste tendenze» (G.A. ALMOND, *La cultura politica: storia intellettuale di un concetto*, cit., p. 416).

<sup>23</sup> Cfr. G.A. ALMOND, *Comparative Political Systems*, in «Journal of Politics», 18 (1956), pp. 391-409. Oltre che in G.A. ALMOND - S. VERBA, *The Civic Culture*, cit., le ipotesi erano ulteriormente rafforzate anche nell'articolo di G.A. ALMOND, *Political Systems and Political Change*, in «The American Behavioral Sciences», 6 (1963), pp. 3-10.

<sup>24</sup> Cfr. G.A. ALMOND, *Comparative Political Systems*, cit., p. 396.

culture politiche frammentate»<sup>25</sup>. Almond costruiva così una tipologia dei sistemi politici centrata su quattro voci: sistemi politici anglo-americani; sistemi politici pre-industriali; sistemi totalitari; sistemi europei continentali (con esclusione della Scandinavia e dei Paesi Bassi, rientranti con qualche eccezione fra i sistemi anglo-americani). Ma, a dispetto di uno spettro analitico così ampio, il focus del discorso era rivolto a una comparazione tra i *sistemi anglo-americani* e quelli *europei continentali*. Era infatti a proposito della comparazione fra questi due differenti sistemi che Almond aveva modo di esplicitare l'ipotesi che, già allora, stava al fondo del suo progetto. Secondo il politologo, i sistemi politici anglo-americani erano infatti contrassegnati da una cultura politica secolarizzata, pragmatica, ma omogenea rispetto ai valori e agli orientamenti politici fondamentali: in questi paesi, la differenziazione dei ruoli politici di governo e amministrativi era diffusa e consolidata, il sistema politico assumeva la fisionomia della democrazia anglosassone, e la competizione politica si svolgeva nell'atmosfera di un «gioco», il cui esito non poneva a rischio il rispetto delle regole. Al contrario, i sistemi politici europei continentali – tra cui erano inseriti Francia, Germania e Italia – risultavano caratterizzati da una cultura politica frammentata: in questi Paesi rimanevano infatti sopravvivenze del passato preindustriale, mentre esistevano anche elementi culturali secolarizzati e tendenze prodotte dal processo di industrializzazione. Tali subculture avevano prospettive e valori mutuamente esclusivi e il mercato politico risultava in tal modo caratterizzato da una «generale alienazione». E il punto chiave era che la cultura politica non risultava adeguata al sistema politico. Per quanto avessero sistemi elettivi e avessero introdotto assemblee rappresentative, tali paesi non erano adeguatamente orientati alle istituzioni democratiche perché la loro cultura politica, frammentata e divisa sui valori di fondo, non consentiva che la competizione avvenisse in modo davvero pacifico. Proprio per questo, la dinamica democratica non poteva acquistare quella sorta di fluidità che invece contrassegnava i sistemi anglo-americani. E questi caratteri favorivano allora, da un lato, le soluzioni 'cesaristiche', in grado di superare la situazione di stallo, o, dall'altro, le pratiche trasformistiche, capaci di surrogare – a livello di élite politica – l'assenza di mobilità fra i blocchi subculturali<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> *Ibi*, p. 397.

<sup>26</sup> Come scriveva Almond: «gli attori politici non vengono al mercato politico per scambiare, per giungere a compromessi, e adattarsi, ma per pregare, esortare, convertire, e trasformare il sistema politico in qualcosa d'altro che un'agenzia di contrattazione» (*ibi*, pp. 398). Dato che la cultura politica risultava stabilmente strutturata in subculture reciprocamente antagoniste, e dato che il mercato elettorale non poteva che risultare bloccato,

Com'è noto, le ipotesi formulate nel 1956 da Almond furono in seguito sviluppate nell'importante progetto di ricerca sulla «cultura civica», condotto fra il 1958 e il 1963 in collaborazione con Sidney Verba<sup>27</sup>. In questa indagine, in cui venivano esaminati cinque paesi (USA, Gran Bretagna, Italia, Germania e Messico), l'obiettivo di fondo era, ancora una volta, comprendere perché in alcuni paesi il regime democratico avesse dato risultati migliori, in termini di stabilità, efficacia, rendimento. E la convinzione era, naturalmente, che la spiegazione dovesse essere rinvenuta nel tipo di «cultura politica» di ciascun paese. In particolare, Almond e Verba definivano la «cultura politica» come l'insieme degli *atteggiamenti*, delle *credenze*, degli *orientamenti* nei confronti della politica caratteristici di un sistema politico in un determinato periodo. In questa direzione formulavano inoltre la nota classificazione di tre tipi di cultura politica (provinciale, suddita e partecipante), ognuno dei quali identificava diversi atteggiamenti da parte dei cittadini nei confronti del sistema politico. Secondo Almond e Verba, la cultura politica di una determinata società era allora definita dalla distribuzione tra la popolazione dei tre tipi di orientamento. In un paese con prevalente orientamento al localismo, la cultura politica si sarebbe presentata come frammentata e i cittadini non avrebbero mostrato atteggiamenti partecipativi, se invece risultavano prevalenti gli orientamenti sudditi (propri dei paesi in via di sviluppo, ma anche dell'Antico Regime), allora i cittadini avrebbero intrattenuto un rapporto di tipo passivo con le istituzioni (temendo sanzioni o confidando in aiuti o favori), mentre in caso di orientamento prevalente alla partecipazione, i cittadini avrebbero ritenuto di detenere un ruolo rilevante all'interno del sistema, riconoscendone dunque i valori ma mobilitandosi anche per farlo funzionare<sup>28</sup>.

Dal punto di vista operativo, la ricerca prevedeva che, in ognuno dei cinque paesi considerati, fosse somministrato un questionario a un campione stratificato di mille individui, che doveva riflettere la composizione

le possibili conseguenze rimanevano principalmente due: da un lato, il ricorso a pratiche trasformistiche da parte delle élite, con la conseguente sostituibilità dei ruoli politici e spostamento del 'centro di gravità' della dinamica politica non verso le istituzioni legali, ma verso le strutture di ruolo radicate nelle sub-culture; dall'altro lato, era sempre presente il rischio di una rottura 'cesaristica', in grado di giungere a una soluzione (provvisoria) della polarizzazione mediante una trasformazione in senso autoritario del regime.

<sup>27</sup> Cfr. G.A. ALMOND - S. VERBA, *The Civic culture*, cit.

<sup>28</sup> All'interno di un paese, si potevano inoltre individuare delle sub-culture, ossia la presenza di gruppi con orientamenti particolari spesso concorrenti o incompatibili tra loro: tali sub-culture possono essere classificate, in primo luogo, in base all'accettazione/ri-fiuto delle strutture politiche esistenti, e, in secondo luogo, sulla base dell'attenzione prevalente agli *inputs* o agli *outputs*.

della popolazione<sup>29</sup>. I risultati affermavano che l'istruzione e una posizione vantaggiosa in un'economia moderna risultavano legate alla competenza e alla partecipazione civica; ma, al tempo stesso, che l'istruzione non produceva necessariamente le componenti affettive e valutative di una cultura politica: in altri termini, apparivano ben più importanti fattori come l'appartenenza di gruppo e l'esperienza nazionale. In particolare, l'Italia risultava contrassegnata dalla presenza di due sub-culture, la prima proiettata verso l'*input* e la seconda contraddistinta invece da sottomissione e localismo, e dunque predisposta quasi esclusivamente alla fase degli *output*. In Gran Bretagna e negli USA, invece, la situazione risultava differente, non tanto perché questi paesi non presentassero divisioni subculturali, quanto per i caratteri di queste subculture, che consentivano che la competizione politica assumesse i caratteri di un «gioco»<sup>30</sup>. Ma un ruolo chiave, nella ricerca di Almond e Verba, aveva soprattutto quella che veniva definita come *civic culture*. L'ipotesi principale era infatti che esistesse una correlazione strettissima fra la stabilità di un regime democratico e la presenza di «cultura civica». Un simile legame dipendeva da motivazioni psicologiche, ossia dalle caratteristiche di quella che Lasswell, grazie alle sollecitazioni della psicoanalisi, aveva identificato come «personalità democratica»: una personalità caratterizzata da un «ego aperto», da un'attitudine inclusiva nei confronti degli altri, dalla ca-

<sup>29</sup> Molto importante era la scelta del *metodo*, perché, come osservarono diversi anni più tardi Renato Mannheim e Giacomo Sani, «gli autori decisero infatti di ricorrere alla tecnica del sondaggio multiplo, o parallelo, che viene designato forse un po' enfaticamente col termine di "cross-cultural survey". In sostanza venne deciso di intervistare in ciascuno dei cinque paesi un campione il più possibile rappresentativo della popolazione adulta, ponendo a tutti gli intervistati le stesse domande indipendentemente dal loro contesto nazionale. Il questionario predisposto dai due ricercatori e tradotto con gli opportuni aggiustamenti nelle altre tre lingue, era costituito in massima parte da domande con risposta bloccata (o meglio, con alternative di risposta pre-costituite). La somministrazione del questionario venne affidata a istituti specializzati nello studio dell'opinione pubblica in ciascuno dei cinque paesi e circa mille interviste, della durata media di circa un'ora, vennero condotte in quattro dei cinque paesi nell'estate del 1959 e negli Stati Uniti nella primavera del 1960». Cfr. R. MANNHEIMER - G. SANI, *Cultura politica e identificazione di partito*, in «Il Politico», 53 (1988) 2, p. 203.

<sup>30</sup> In altre parole, come ha sintetizzato Sola, in questi due contesti ci si trova di fronte a «una cultura politica le cui sub-culture non mettono in discussione la struttura e il tipo di regime esistente, in quanto la differenza destra-sinistra riguarderebbe solo una diversa valutazione delle questioni di indirizzo politico ed esprimerebbe solo una diversa valutazione delle questioni di indirizzo politico ed esprimerebbe una divergenza nelle preferenze per questo o quel gruppo di leader politici, senza mettere in discussione il sistema nel suo complesso (G. SOLA, *I paradigmi della scienza politica*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 273).

pacità di condividere i propri valori, da un orientamento multi-valoriale piuttosto che monovaloriale, da una significativa fiducia nell'ambiente umano e, infine, da una relativa libertà dell'ansia<sup>31</sup>. Ma in realtà Almond e Verba si concentravano sull'analisi delle attitudini esistenti nei sistemi politici contemporanei.

Fin dalle prime pagine del libro, la *civic culture* era identificata come «una cultura politica che combina modernità e tradizione», e la sua esemplificazione principale era fornita dalla Gran Bretagna, in cui l'incontro fra modernizzazione e tradizionalismo si era realizzato in un lungo periodo di tempo, in modo tale da evitare gli effetti della disintegrazione o della polarizzazione. In altri termini, la secolarizzazione politica era avvenuta gradualmente, dapprima grazie al riconoscimento della tolleranza religiosa e in seguito mediante la fusione di classe mercantile e aristocrazia. Da questo insieme di fattori storici era emerso un tipo peculiare di cultura politica, una cultura né tradizionale, né moderna, ma che combinava elementi di entrambe: una cultura *pluralistica*, basata su *comunicazione* e *persuasione*, una cultura del *consenso e della diversità*, capace di consentire il mutamento moderandolo<sup>32</sup>. Questo tipo di cultura si era esteso nei paesi del Commonwealth, e soprattutto negli USA, dove aveva avuto modo di svilupparsi senza l'ostacolo delle istituzioni tradizionali. Un punto fondamentale nella raffigurazione che Almond e Verba fornivano della *civic culture* consisteva però nel ruolo che assegnavano alla passività dei cittadini. La *civic culture* non coincideva infatti con quella che definivano come «cultura partecipante», perché si trattava piuttosto di una cultura politica mista, in virtù della quale, accanto a cittadini effettivamente orientati alla partecipazione, si trovava una consistente quota di popolazione passiva e apatica, che però risultava fortemente attaccata ai valori di fondo del sistema e che nutriva una marcata fiducia nelle istituzioni e nella leadership. E proprio per questo la figura dell'*homo democraticus* finiva con l'allontanarsi dall'immagine di un cittadino attivamente partecipe della vita politica del proprio paese, per diventare almeno in parte simile a quella di un individuo politicamente apatico, passivamente sottoposto all'autorità costituita, che Tocqueville aveva dipinto nelle profetiche pagine della

<sup>31</sup> Cfr. G.A. ALMOND - S. VERBA, *The Civic Culture*, cit., pp. 10-11. Il riferimento era, in particolare, a H.D. LASSWELL, *Democratic Character*, in ID., *The Political Writings of Harold D. Lasswell*, The Free Press, Glencoe, 1951, pp. 465-525, e a ID., *Power and Personality*, Norton, New York, 1948. Per una discussione del concetto, cfr. F.I. GREENSTEIN, *Harold D. Lasswell's Concept of Democratic Character*, in «*The Journal of Politics*», 30 (1968) 3, pp. 696-709.

<sup>32</sup> G.A. ALMOND - S. VERBA, *The Civic Culture*, cit., p. 6.

*Democrazia in America* in cui aveva prefigurato l'avvento di un inedito dispotismo democratico.

### 3. *Quale cultura «politica»?*

Negli anni Sessanta e Settanta gli esponenti della protesta «anti-elitista» che attraversò fuggevolmente la scienza politica nord-americana non mancarono di ravvisare nelle riflessioni sulla *civic culture* il tentativo di legittimare l'apatia politica in cui viveva una buona parte della popolazione<sup>33</sup>. E proprio in questo senso Carol Pateman definì per esempio *The Civic Culture* come un'opera dalla forte connotazione ideologica, che puntava a fondare teoricamente un'idea elitistica della democrazia, rinunciando invece alle grandi ambizioni che avevano contrassegnato nel passato il pensiero democratico<sup>34</sup>. Per quanto individuasse molti dei limiti che gravavano sull'impostazione dell'«elitismo democratico» e sull'immagine della *civic culture*, in realtà il fronte della critica «anti-elitista» non

<sup>33</sup> Cfr. per esempio C. BAY, *Politics and Pseudopolitics: A Critical Evaluation of Some Behavioral Literature*, in «American Political Science Review», 54 (1965) 1, pp. 39-51; P. GREEN - S. LEVINSON (eds.), *Power in Community. Dissenting Essays in Political Science*, Random House, New York 1970; C.A. MCCOY - J. PLAYFORD (eds.), *Apolitical Politics. A Critique of Behavioralism*, Thomas Y. Crowell, New York 1967; M. SURKIN - A. WOLFE, *The Political Dimension of Political Science*, in «Acta politica», 1969, pp. 43-61; ID. (eds.), *An End to Political Science. The Caucus Papers*, Basic Books, New York 1970; W.E. CONNOLLY, *Political Science and Ideology*, Atherton Press, New York 1967; L. LIPSITZ, *Vulture, Mantis, and Seal: Proposals for Political Scientists*, in «Polity», 3 (1970) 1, pp. 3-21; J.L. WALKER, *A Critique of the Elitist Theory of Democracy*, in «American Political Science Review», vol. 60, 1966, pp. 285-295; L. DAVIS, *The Cost of Realism: Contemporary Restatements of Democracy*, in «Western Political Quarterly», 17 (1964), pp. 37-46; G. DUNCAN - S. LUKES, *The New Democracy*, in «Political Studies», 11 (1963), pp. 156-177; S.W. ROUSSEAS - J. FARGANIS, *American Politics and the End Ideology*, in «British Journal of Sociology», 14 (1963), pp. 347-362; M.L. GOLDSCHMIDT, *Democratic Theory and Contemporary Political Science*, in «Western Political Quarterly», 19 (1966), pp. 5-12; H.S. KARIEL, *The Decline of American Pluralism*, Stanford University Press, Stanford 1961; ID., *The Promise of Politics*, Prentice-Hall, Engelwood Cliffs 1966; J.C. LIVINGSTON - R.G. THOMPSON, *Il consenso dei governati*, Giuffrè, Milano 1971 (ed. or. *The Consent of the Governed*, MacMillan, New York, 1966). Per un esame del dibattito, cfr. Mario STOPPINO, *Elites, democrazia e partecipazione politica*, in P. BACHRACH, *La teoria dell'elitismo democratico*, cit., pp. VII-XXXII, ma, per una riddiscussione dei nodi al centro della protesta «anti-elitista», rimando anche a D. PALANO, *La democrazia dei pochi*, cit.

<sup>34</sup> Cfr. C. PATEMAN, *Political Culture, Political Structure and Political Change*, in «British Journal of Political Science», 1971, pp. 291-305, e ID., *The Civic Culture: A Philosophical Critique*, in Gabriel ALMOND - Sidney VERBA (eds.), *The Civic Culture Revisited*, cit., pp. 57-102.

riuscì però a mettere davvero in luce come proprio i principi della «rivoluzione comportamentista» – che la *political science* degli anni Cinquanta e Sessanta aveva entusiasticamente adottato – producessero una fatale distorsione nel modo in cui veniva concettualizzata la relazione tra *democrazia* e *cultura*, e dunque nel modo in cui veniva pensata la fisionomia dell'*homo democraticus*<sup>35</sup>.

Il principale problema, che passò in gran parte inosservato agli «anti-elitisti», era infatti che le ricerche sulla cultura politica degli anni Cinquanta e Sessanta (e lo stesso *framework* teorico dello struttural-funzionalismo politologico, di cui Almond fu probabilmente il principale sostenitore) tendevano a produrre una sostanziale distorsione della nozione di «cultura».

Innanzitutto, quelle ricerche operavano una sorta di 'individualizzazione' e persino una 'sterilizzazione' della cultura politica. L' 'individualizzazione' scaturiva dalla convinzione che la cultura potesse essere davvero ricostruita solo utilizzando i dati raccolti mediante interviste e questionari<sup>36</sup>. Ma una simile 'individualizzazione' si legava anche a una sorta di 'sterilizzazione' della cultura politica, perché l'interesse per il comportamento 'osservabile' dei singoli individui finiva col neutralizzare la stessa nozione di «cultura». Se nelle ricerche antropologiche e sociologiche degli anni Cinquanta, l'elemento 'culturale' era stato inteso in termini estremamente ampi, «come un tutto organico e coerente, un insieme integrato, cioè un tessuto che non può venire scomposto nelle sue diverse parti senza perdere la propria identità»<sup>37</sup>, nella proposta di Almond e Verba – come in molte delle indagini successive – fatalmente si smarriva invece la complessità 'culturale' del fenomeno politico. La

<sup>35</sup> Per una illustrazione dei principi di fondo della «rivoluzione comportamentista», cfr. D. EASTON, *The Current Meaning of «Behavioralism» in Political Science*, in «The Annals of The American Academy of Political Science», 1962, pp. 1-25, e ID., *Passato e presente della scienza politica negli Stati Uniti*, in «Teoria politica», 1 (1985), 1, pp. 95-114. Ma sul punto si vedano anche J. FARR, *Remembering the Revolution: Behavioralism in American Political Science*, in J.S. DRYZEK - J. FARR - S.T. LEONARD (eds.), *Political Science in History. Research Programs and Political Traditions*, Cambridge University Press, New York 1995, pp. 198-224, e G. SOLA, *Storia della scienza politica. Teorie, ricerche e paradigmi contemporanei*, Nuova Italia Scientifica, Roma 1996, pp. 61-115.

<sup>36</sup> Come osservava in questo senso Giorgio FEDEL, «i sondaggi hanno un'attendibilità limitata al tempo della loro attuazione e si prestano poco a catturare gli elementi durevoli della cultura politica», ossia proprio quegli elementi «che occorrono per rendere plausibili le generalizzazioni empiriche». Cfr. G. FEDEL, *Cultura e simboli politici*, in A. PANEBIANCO (a cura di), *L'analisi della politica. Tradizioni di ricerca, modelli, teorie*, Bologna, Il Mulino 1989, p. 376.

<sup>37</sup> R. MANNHEIMER - G. SANI, *Cultura politica e identificazione di partito*, cit., p. 200.

distinzione fra la cultura in generale e un suo determinato aspetto – che, nel caso della proposta di Almond e Verba, era quello ‘politico’ – doveva cioè configurare un’operazione di implicita distorsione dell’orizzonte culturale e simbolico specifico di ogni società. In altre parole, riducendo la «cultura politica» all’insieme degli atteggiamenti e degli orientamenti dei singoli individui, Almond e Verba dimenticavano la complessità del fenomeno culturale, che non poteva essere semplicemente ‘sezionato’, isolando la dimensione ‘politica’ dalle altre dimensioni, senza che fosse al tempo stesso reciso il nesso costitutivo con l’intero contesto<sup>38</sup>.

In secondo luogo, Almond e Verba sembravano presupporre che la cultura politica fosse sostanzialmente omogenea al proprio interno e costante nel tempo. Interrogandosi solo sulla cultura dei cittadini, intesi nella loro totalità, Almond e i suoi collaboratori finivano così con l’escludere sia che le culture delle singole élite (politiche, economiche, sociali) potessero avere un ruolo significativo nella spiegazione della stabilità o dell’instabilità dei regimi democratici<sup>39</sup>, sia che la cultura stessa potesse essere ‘prodotta’, o parzialmente ridefinita, dalla struttura politica (ossia dai diversi elementi istituzionali e organizzativi)<sup>40</sup>. D’altronde proprio la continuità nel corso del tempo rappresentava uno dei presupposti di base del progetto di comparazione concepito da Almond, perché solo ipotizzando che la cultura politica fosse sostanzialmente invariante (e dunque

<sup>38</sup> «Il fattore culturale non può essere separato da altre determinazioni materiali e sociali che contribuiscono a formare il sistema politico», ha scritto in questo senso Mario Caciagli, e per questo motivo «la cultura politica non è un mero oggetto da descrivere e da quantificare, ma una struttura di significazione della realtà», «non è solo un ventaglio di credenze, ma un codice simbolico che acquista senso in un contesto e fornisce identità ai soggetti individuali e collettivi», e, dunque, «non è solo manifestazione di opinioni e di atteggiamenti, ma si sostanzia di idee e di valori, di simboli e di norme, di miti e di riti, di comportamenti concreti e iterati, di strutture, infine, che non solo elaborano e trasmettono messaggi ma riproducono la cultura stessa e condizionano individui e generazioni». Cfr. M. CACIAGLI, *Approssimazione alle culture politiche locali. Problemi di analisi ed esperienze di ricerca*, in «Il Politico», 53 (1988), 2, p. 273.

<sup>39</sup> In particolare, è stato Arend Lijphart a concentrarsi sulla rilevanza della variabile intermedia (il comportamento delle élite di governo), trascurata da Almond almeno nelle prime ricerche. Cfr. A. LIJPHART, *The Structure of Inference*, in G. ALMOND - S. VERBA (eds.), *The Civic Culture Revisited*, cit., pp. 37-56

<sup>40</sup> Al contrario, come nota Mario Caciagli, «bisogna tenere conto delle istituzioni politiche date, di forme organizzative politiche e prepolitiche, dei retaggi concreti del contesto storico, e poi dell’ambiente economico-sociale, e perfino geografico, per comprendere le peculiarità delle singole culture politiche, sia nel loro modello genetico, sia nella loro capacità di persistere» (M. CACIAGLI, *Approssimazione alle culture politiche locali*, cit., pp. 272-273). Ma critiche analoghe, intorno all’unidirezionalità del rapporto fra cultura e struttura, erano avanzate anche da C. PATEMAN, *The Civic Culture*, cit.

capace di sopravvivere anche a mutamenti nelle istituzioni), quell'elemento poteva diventare la variabile indipendente in grado di spiegare la stabilità del regime democratico. Ma questo assunto finiva col suggerire una raffigurazione della cultura politica come una sorta di 'essenza', cristallizzata nel 'carattere nazionale' e dunque immutabile.

Una serie di problemi altrettanto significativi discendeva però soprattutto dal modo in cui era rappresentato lo stesso rapporto fra la *cultura* e la *struttura*, ossia dalla convinzione – davvero alla base del programma di Almond e Verba – che fosse possibile considerare la *cultura* e la *struttura* come due dimensioni tra loro distinte, oltre che del tutto autonome. Da questo punto di vista, l'idea che i «valori» rivestissero un ruolo determinante per la stabilità di un regime democratico non era peraltro davvero fondata sulla dimostrazione del modo in cui i valori influiscono effettivamente sulla percezione e sulla valutazione del sistema politico: a ben vedere, infatti, Almond e Verba non dimostravano che gli elementi in grado di spiegare la stabilità del regime democratico fossero davvero determinati valori<sup>41</sup>, e che invece non avessero alcun peso i processi di intermediazione (politica, simbolica, economica) svolti dai livelli organizzativi e istituzionali<sup>42</sup>. Ma, soprattutto, la cultura politica – almeno la cultura politica ricostruita grazie al metodo del sondaggio – non poteva che collocarsi anche su un piano differente rispetto a quello della struttura: nel modello teorico di Almond, la struttura (ossia quell'insieme re-

<sup>41</sup> Questo nodo non era affatto stato sciolto dalle ricerche empiriche, come riconosceva retrospettivamente lo stesso Verba: «I nostri dati riguardavano credenze a livello individuale. Questi dati potevano essere aggregati ricavandone le credenze dell'intero elettorato, ma il legame tra queste configurazioni di atteggiamenti e ciò che stavamo cercando di spiegare – perché alcune nazioni avessero delle democrazie relativamente stabili ed altre no – era assai tenue». Cfr. S. VERBA, *On Revisiting the Civic Culture: A Personal Postscript*, in G. ALMOND - S. VERBA (eds.), *The Civic Culture Revisited*, cit., p. 404.

<sup>42</sup> Cfr. per esempio da B. BARRY, *Sociologist, economist and democracy*, Macmillan, London 1970, pp. 93-98. Sulla stessa linea, anche se in termini ancora più radicale, si muoveva la critica di R. ROGOWSKY, *A Rational Theory of Legitimacy*, Princeton University Press, Princeton 1974. Puntando proprio su questo aspetto, Mannheim e Sani notavano: «Pensare che gli atteggiamenti di massa abbiano sempre implicazioni sistemiche ci pare un grosso equivoco. Le conoscenze sugli atteggiamenti delle grandi masse dei cittadini sono utili quando si tratta di capire comportamenti individuali quali il coinvolgimento in varie forme di partecipazione politica, la preferenza per questo o quel partito, ed altre. Nel caso di molte caratteristiche sistemiche la rilevanza degli atteggiamenti di massa ci pare assai più dubbia. Sono tutti casi nei quali le caratteristiche sistemiche dipendono principalmente e in alcuni casi esclusivamente da atteggiamenti e comportamenti di settori relativamente limitati della società, sottogruppi particolari, élites politiche, minoranze locali e visibili, gruppi di interesse» (R. MANNHEIMER - G. SANI, *Cultura politica e identificazione di partito*, cit., p. 206).

lativamente stabile di comportamenti, ruoli, istituzioni) apparteneva infatti alla dimensione della «realtà», mentre gli atteggiamenti e le opinioni si collocavano nella sfera delle «rappresentazioni della realtà», una sfera certo importante, ma solo per ricostruire i moventi di un soggetto e per comprendere dunque la logica del suo atteggiamento nei confronti della struttura politica. Nella stessa concezione della cultura politica, ridotta agli orientamenti individuali, non poteva dunque che annidarsi una sorta di circolo vizioso, «perché la struttura, come *explicandum*» doveva rimanere sempre «un dato esterno agli atteggiamenti», mentre, al tempo stesso, «in quanto oggetto di atteggiamenti», diventava «una componente interna della stessa variabile attitudinale»<sup>43</sup>.

I limiti che derivavano dall'assenza di una chiara illustrazione del nesso fra *cultura* e *struttura* affioravano però, in modo paradigmatico, proprio a proposito del rapporto 'virtuoso' fra «cultura civica» e democrazia. Dal momento che nel ragionamento di Almond proprio la cultura politica era considerata come la variabile indipendente in grado di spiegare la maggiore o minore stabilità dei regimi democratici, era infatti piuttosto evidente che il politologo non aveva mai davvero dimostrato che la «cultura civica» assicurasse una maggiore stabilità e un maggiore rendimento del sistema politico, in presenza di un regime democratico. Più semplicemente, Almond e Verba aveva esplicitato l'idea che un determinato tipo di cultura (la «cultura civica») massimizzasse la stabilità del regime democratico (così come definito da una particolare teoria classica della democrazia), procedendo in seguito solo alla misurazione della maggiore o minore vicinanza al modello idealtipico della cultura civica delle culture politiche rilevate empiricamente<sup>44</sup>.

I limiti andavano però ben oltre lo studio della democrazia, perché si coinvolgevano la stessa strumentazione teorica e lessicale adottata dalla *political science*. Le ricerche sulla *civic culture* – e più in generale sul rapporto fra cultura politica e regime democratico – si dovevano inserire in-

<sup>43</sup> G. FEDEL, *Cultura e simboli politici*, cit., p. 377. Proprio per questo, «non chiarendo il *locus* della struttura in rapporto agli atteggiamenti (se esterno o interno a questi), Almond e Verba rischiano sempre di confondere tra loro un rapporto logico, possibile nel caso in cui la struttura sia una componente degli atteggiamenti, e un rapporto causale, possibile solo se si ammette che la struttura sia indipendente dagli (e quindi esterna agli) atteggiamenti».

<sup>44</sup> Cfr. G.M. PATRICK, *Political culture*, in G. SARTORI (a cura di), *Social sciences concepts*, Sage, London 1984, pp. 305-310. In tal modo, dunque, Almond si limitava ad «accertare non la congruenza tra la cultura e la struttura, ma la congruenza tra la cultura rilevata e quella idealtipica», con la conseguenza che la causazione veniva attribuita «alla congruenza tra modello ideale e modello reale di cultura politica, non a quella [...] tra cultura politica e struttura» (G. FEDEL, *Cultura e simboli politici*, cit., p. 375).

fatti all'interno di quello schema generale di interpretazione dei fenomeni politici fornita dalla declinazione politologica dello struttural-funzionalismo: una declinazione cui diedero avvio studiosi come David Easton e Karl Deutsch, ma che conobbe la riformulazione al tempo stesso più ambiziosa, affascinante e influente nella proposta dello stesso Almond<sup>45</sup>. Così, se Almond formulò inizialmente le proprie ipotesi riferendosi solo in modo generico alla prospettiva sistemica, in seguito – proprio mentre precisava i contorni del *framework* struttural-funzionalista di analisi della politica comparata – precisò ulteriormente le ipotesi di fondo già enunciate in *The Civic Culture*. Nel modello struttural-funzionalista di Almond, la cultura politica era infatti considerata come un tassello fondamentale anche rispetto al problema del rendimento complessivo del sistema politico, e cioè in ordine alle capacità del sistema politico (estrattiva, regolativa, simbolica, distributiva e ricettiva). In questo senso, la sua convinzione era che lo strumento della cultura politica fosse utile non soltanto perché metteva in luce la dimensione psicologica degli atteggiamenti politici, ma anche perché essa costituiva il nesso fra la dimensione 'micro' dell'analisi politica (analisi dei comportamenti individuali) e la dimensione 'macro' (osservazione del sistema politico nel suo complesso e delle interrelazioni che lo caratterizzano). È il punto più importante su cui si soffermava, a questo proposito, era l'idea di una congruenza fra tipo di cultura politica preminente e struttura politica, secondo uno schema che stabiliva una convergenza fra ognuno dei tre tipi di cultura politica individuati e una specifica configurazione della struttura politica.

Benché la proposta fosse senza dubbio affascinante, il risultato era però una definizione meta-storica delle forme concrete di organizzazione politica che, neppure troppo implicitamente, finiva con l'obliterare definitivamente qualsiasi riferimento alla cultura, proprio nella misura in cui quest'ultima risultava individualizzata, decontestualizzata e destoricizzata. Il problema scaturiva evidentemente proprio dalla convinzione che fosse possibile, e legittimo sotto il profilo scientifico, distinguere la *struttura* dalla *cultura*. Proprio nel momento in cui venivano nettamente distinte l'una dall'altra la *struttura* e la *cultura*, venivano infatti recise anche le radici 'culturali' della struttura, e veniva cioè disconosciuto il fatto che la *struttura* è in larga parte – se non del tutto – un 'prodotto culturale', e cioè una realtà che assume la propria consistenza in virtù di significati culturali definiti (e costantemente ridefiniti) nel confronto tra i diversi attori politici. Mentre ipotizzavano (almeno a livello di strumenti analitici) una netta distinzione fra cultura e struttura, Almond e i politologi

<sup>45</sup> G.A. ALMOND - G.B. POWELL, *Politica comparata*, cit., pp. 55-89.

comportamentisti costruivano invece una definizione della struttura che escludeva in termini programmatici ogni condizionamento culturale. Ma questa operazione non poteva che condurre a inevitabili distorsioni, perché il 'condizionamento culturale' dei concetti doveva fatalmente riemergere in forma surrettizia – a dispetto della convinzione comportamentista che fosse possibile disancorare i concetti politici dalle loro radici storiche e, in senso lato, 'culturali' – nello stesso concetto di «democrazia».

Anche la ricerca di una definizione «realistica» della democrazia si era infatti incanalata, a partire dagli anni Cinquanta, sui binari indicati dalla lezione comportamentista, perché le energie si erano volte verso una definizione capace di 'depurare' la nozione scientifica della democrazia dalle molte dottrine filosofiche della democrazia, oltre che da tutte le più o meno nitide raffigurazioni ideologiche del governo del popolo. L'immagine teorica della democrazia competitiva puntava pertanto a presentarsi come una raffigurazione esclusivamente 'descrittiva' e, dunque, in grado di discernere la democrazia dalle altre forme di regime, escludendo qualsiasi riferimento a quelle componenti normative così radicate nel pensiero democratico. Con l'obiettivo di costruire una definizione 'realistica' – e dunque non 'ideologica' o 'filosofica' – della democrazia, veniva fissato allora un netto discrimine tra l'insieme dei valori, delle aspirazioni e delle immagini dottrinarie della democrazia, da un lato, e, dall'altro, la realtà delle democrazie. Era ovviamente proprio verso questa operazione che gli anti-elitisti rivolgevano la loro foga polemica. Ma, in realtà, il punto critico non era tanto (o soltanto) la rinuncia ai più ambiziosi ed esigenti ideali democratici, in nome di una semplice legittimazione dell'apatia e dello *status quo*, quanto che quel modo di 'descrivere' la democrazia rimuoveva teoricamente il fatto che la «democrazia», i suoi valori di fondo, i suoi ideali, i suoi rituali, la sua stessa definizione 'scientifica', fossero in realtà sempre prodotti culturali. E anche sotto questo profilo, l'operazione finiva con l'innescare implicazioni formidabili.

In primo luogo, dato che *cultura* e *struttura* venivano considerati come due momenti analiticamente distinguibili, poteva essere esclusa l'idea che valori, simboli, identità e rituali, più che costituire la 'base politica' della democrazia, definiscono i confini e le stesse regole di funzionamento di un regime democratico. In secondo luogo, dato che forniva una rappresentazione della cultura come una sorta di 'essenza', ossia come un insieme di attitudini consolidate e addirittura 'cristallizzate', quella visione si soffermava solo su alcuni aspetti della cultura, meno soggetti ai mutamenti, e ne trascurava del tutto altri, assai più soggetti al mutamento, come per esempio gli schemi cognitivi con cui gli individui organizzano la loro esperienza personale, interpretano l'azione dei loro simili,

costruiscono strategie d'azione e plasmano la loro specifica identità. Infine, proprio perché *cultura* e *struttura* risultavano logicamente distinte, la definizione 'scientifica' della democrazia poteva espellere – almeno apparentemente – i significati 'culturali' costruiti (e ridefiniti costantemente) all'interno della dinamica sociale e politica. Ma, infine, la conseguenza forse principale riguardava proprio la definizione della democrazia: in questo modo si finiva infatti col 'cristallizzare' del tutto la definizione della democrazia, sia perché si procedeva a identificare la democrazia con l'assetto specifico delle istituzioni politiche in un determinato momento, sia, soprattutto, perché si sottraeva la possibilità stessa che la democrazia potesse essere modificata dalle trasformazioni nella cultura (e dunque dai conflitti di potere).

#### 4. *Quale cittadino? E quale democrazia?*

Quelle ombre che aleggiavano nei vecchi film «populisti» di Frank Capra, e che il *deus ex machina dell'happy end* riusciva magicamente a neutralizzare, negli ultimi vent'anni (e soprattutto dopo l'esplosione della crisi economica globale) sono nuovamente ricomparse nel cielo della «tarda democrazia» occidentale<sup>46</sup>. E molti osservatori hanno infatti iniziato a riconoscere nelle trasformazioni contemporanee uno 'svuotamento' delle istituzioni democratiche, se non addirittura una vera e propria «crisi» della democrazia (o quantomeno della democrazia inaugurata dall'«era americana»)<sup>47</sup>. Nel dibattito odierno sul «disagio» della democrazia, non

<sup>46</sup> Traggo l'espressione da L. ORNAGHI, *Nell'età della tarda democrazia. Scritti sullo Stato, le istituzioni, la politica*, Vita e Pensiero, Milano 2013.

<sup>47</sup> Nello sterminato dibattito sul «malessere» della democrazia, si vedano, per esempio (senza alcuna pretesa di completezza), M. BOVERO, *Contro il governo dei peggiori. Una grammatica della democrazia*, Laterza, Roma - Bari 2000; A. BURGIO, *Senza democrazia. Per un'analisi della crisi*, Derive Approdi, Roma 2009; R.J. DALTON, *Democratic Challenges, Democratic Choices. The Erosion of Political Support in Advanced Industrial Democracies*, Oxford University Press, Oxford 2004; S. MACEDO, *Democracy at Risk. How Political Choices Undermine Citizen Participation and What We Can Do About It*, Brookings Institution Press, Washington Dc 2005; P. MAIR, *Governare il vuoto. La fine della democrazia dei partiti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016 (ed. or. *Ruling the Void. The Hollowing of Western Democracy*, Verso, London - New York 2013); G. NEVOLA, *Il malessere della democrazia contemporanea e la sfida dell'«incantesimo democratico»*, in «Il Politico», 72 (2007), 1, pp. 165-199; J. NYE - P. ZELIKOW - D. KING, *Why American Mistrust Government*, Harvard University Press, Cambridge (Ma) 1997; S.J. PHARR - R.D. PUTNAM (eds.), *Disaffected Democracy. What's Troubling the Trilateral Countries?*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2000; P.C. SCHMITTER - A.H. TRESCHER, *The Future of Democracy. Trends, Analyses and Reforms*, Council of Europe, Strasbourg 2004; T. SKOCPOL - M.P. FIORINA (eds.),

si può però ritrovare soltanto una nuova rivisitazione della vecchia polemica contro il ‘tradimento’ della democrazia, e cioè contro l’abbandono dei valori che contrassegnano l’aspirazione alla democrazia. A ben guardare, infatti, al fondo di quella discussione, e soprattutto alla base delle differenti letture che il «disagio» alimenta, si trova un dissenso sostanziale intorno all’immagine dell’*homo democraticus*, ossia intorno all’idea dei comportamenti, delle aspettative, delle attitudini che dovrebbe avere il «cittadino» all’interno di una democrazia<sup>48</sup>. E al «disagio» vengono allora date risposte ben diverse, non semplicemente perché la lettura delle trasformazioni in atto sia differente, quanto perché la stessa concezione della «democrazia» – di quali siano i suoi obiettivi, i suoi fondamenti e i suoi caratteri distintivi – risulta tutt’altro che riconducibile a un modello unanimemente condiviso.

Alle spalle delle posizioni che affollano il dibattito contemporaneo sullo stato della democrazia non è infatti difficile riconoscere quella divaricazione di fondo tra il «paradigma democratico» e il «paradigma postdemocratico» evidenziata da Alfio Mastropaolo: una divaricazione che – prima ancora che sulla descrizione dei processi reali – affiora nella concezione stessa di cosa ‘dovrebbe essere’ una democrazia (e dunque nella valutazione di quali sono le sue odierne mancanze), oltre che nel ruolo che viene assegnato al cittadino<sup>49</sup>. Il «paradigma democratico», che secondo Mastropaolo può essere fatto risalire almeno agli Venti e Trenta del Novecento, e in particolare agli scritti di Hans Kelsen sulla democra-

*Civic Engagement in American Democracy*, Brookings Institution Press, Washington D.C. 1999; T. SKOCPOL, *Diminished Democracy. From Membership to Management in American Civic Life*, University of Oklahoma Press, Norman 2003; ID., *Voice and Inequality: The Transformation of American Civic Democracy*, in «Perspective on Politics», (2004) 1, pp. 3-20; G. STOKER, *Perché la politica è importante. Come far funzionare la democrazia*, Vita e Pensiero, Milano 2008 (ed. or. *Why Politics Matters. Making Democracy Work*, Palgrave, London 2006).

<sup>48</sup> In particolare, è Carlo Galli a definire «disagio della democrazia» la condizione in cui si trova oggi l’Occidente rispetto all’ideale della democrazia e alle istituzioni democratiche. Si tratta, secondo Galli, di un disagio duplice, che, per un verso, «si manifesta con una disaffezione, con un’indifferenza quotidiana per la democrazia che equivale a una sua accettazione passiva e acritica, al rifiuto implicito dei suoi presupposti più complessi e impegnativi», mentre dall’altro scaturisce «dall’inadeguatezza della democrazia, dei suoi istituti, a mantenere le proprie promesse, a essere all’altezza del proprio obiettivo umanistico, a dare a ciascuno uguale libertà, uguali diritti, uguale dignità» (C. GALLI, *Il disagio della democrazia*, Einaudi, Torino 2011, p. 4).

<sup>49</sup> Cfr. A. MASTROPAOLO, *Democrazia, neodemocrazia, postdemocrazia: tre paradigmi a confronto*, in «Diritto pubblico comparato ed europeo», 4 (2001), pp. 1612-1635, ma soprattutto ID., *La democrazia è una causa persa? Paradossi di un’invenzione imperfetta*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

zia, presuppone una concezione ampia della cittadinanza: una concezione in cui – come nella celebre lezione di Thomas Humphrey Marshall su *Citizenship and Social Class* – diritti civili, politici e sociali risultano strettamente legati, e in cui soprattutto l’aspirazione a una piena uguaglianza sociale viene integralmente a far parte del progetto democratico, proprio nella misura in cui vengono inseriti «i diritti sociali nello *status* della cittadinanza»<sup>50</sup>. Il «paradigma postdemocratico» – la cui fisionomia di fondo può essere individuata già nelle pagine di *Capitalism, Socialism and Democracy* di Joseph A. Schumpeter – assegna invece al cittadino un ruolo tutto sommato marginale e limitato sostanzialmente al momento della scelta elettorale, mentre la partecipazione attiva alla vita politica nazionale da parte di organizzazioni e cittadini è un elemento del tutto secondario, se non addirittura potenzialmente negativo. Se per un verso definiva infatti il metodo democratico come «lo strumento istituzionale per giungere a decisioni politiche, in base al quale singoli individui ottengono il potere di decidere attraverso una competizione che ha per oggetto il voto popolare»<sup>51</sup>, per l’altro Schumpeter non poteva che assegnare al cittadino-elettore semplicemente il ruolo del ‘consumatore’ politico, che detiene soltanto il potere di decidere a quale dei ‘prodotti’ accordare il proprio consenso, senza avere ulteriori possibilità di incidere sulla determinazione degli obiettivi della vita del paese e sulle modalità con cui conseguirli. E a questo proposito Schumpeter, sottolineando come il buon funzionamento di un sistema politico richiedesse un livello elevato di «autocontrollo democratico» e un «grado notevole di tolleranza» aveva per esempio osservato come fosse necessaria una certa misura di passività da parte dei cittadini:

Gli elettori devono rispettare la divisione del lavoro fra sé e gli uomini politici che eleggono. Non devono ritirare troppo facilmente la propria fiducia nell’intervallo fra un’elezione e l’altra, e devono capire che, dal momento in cui hanno eletto qualcuno, l’azione politica spetta a lui, non a loro. Ciò significa che devono astenersi dall’istruirlo sul da farsi [...]. L’importante è riconoscere che una prassi democratica efficiente in società numerose e complesse è sempre stata ostile a pressioni dal basso, – al punto di risolversi in una diplomazia segreta e in una sistematica menzo-

<sup>50</sup> Cfr. T.H. MARSHALL, *Cittadinanza e classe sociale*, Laterza, Roma - Bari 2002, p. 50 (ed. or. *Citizenship and Social Class*, ora in ID., *Citizenship and Social Class*, Pluto Press, London 1992; I ed. 1950).

<sup>51</sup> J.A. SCHUMPETER, *Capitalismo, socialismo e democrazia*, cit., p. 257.

gna circa le intenzioni e gli impegni presi, – e l’astenersi da queste pressioni richiede da parte del cittadino una buona prova di autocontrollo<sup>52</sup>.

Nel dibattito odierno, i tratti del «paradigma democratico» si ritrovano per esempio in tutte quelle posizioni che sostengono che la trasformazione dei partiti, la mediatizzazione della politica e i processi di globalizzazione procedono a ‘svuotare’ le istituzioni democratiche, concentrando il potere decisionale nelle mani di ristrette élite e riducendo invece il cittadino a semplice spettatore passivo<sup>53</sup>. In un testo ormai divenuto punto di riferimento della discussione, Colin Crouch ha per esempio sostenuto che i sistemi politici occidentali sono stabilmente indirizzati verso un assetto «postdemocratico»: un assetto in cui, «anche se le elezioni continuano a svolgersi e condizionare i governi, il dibattito elettorale è uno spettacolo saldamente controllato, condotto da gruppi rivali di professionisti esperti nelle tecniche di persuasione», in cui comunque «la politica viene decisa in privato dall’interazione tra i governi eletti e le élite che rappresentano quasi esclusivamente interessi economici», e in cui il cittadino «svolge un ruolo passivo, acquiescente, persino apatico, limitandosi a reagire ai se-

<sup>52</sup> *Ibi*, p. 304. Insieme all’«autocontrollo», anche la «tolleranza» era inoltre indispensabile per garantire la competitività interna del confronto politico. Benché tale tolleranza non potesse essere assoluta, essa doveva però essere sufficientemente ampia per garantire, a ogni legittimo candidato a una carica politica, di esprimere liberamente le proprie convinzioni, senza per questo temere reazioni violente da parte del pubblico. Una simile situazione, osservava Schumpeter, era ovviamente possibile solo in presenza di «un profondo rispetto delle opinioni altrui» e di «una buona disposizione a mettere a tacere le proprie convinzioni» (*ibi*, p. 305). Inoltre, segnalava come questo tipo di tolleranza affondasse le radici, a sua volta, nel «carattere nazionale» di società omogenee e prive di forti antagonismi interni: «anche il minimo necessario di autocontrollo democratico esige un carattere nazionale e abitudini nazionali di un certo tipo, che non potevano svilupparsi dovunque né possono nascere in virtù del metodo democratico preso a sé. E questo autocontrollo non reggerà mai ad un vaglio eccessivamente severo. In realtà, basta riflettere alla situazione presente per convincersi che il governo democratico funziona in modo soddisfacente solo se tutti gli interessi importanti sono praticamente unanimi nell’attaccamento non soltanto al paese, ma anche ai principi strutturali della società. Ogni qualvolta tali principi sono revocati in dubbio o sorgono problemi da cui la nazione è divisa in campi ostili, la democrazia funziona in svantaggio. E può addirittura cessar di funzionare quando siano in gioco interessi e ideali intorno a cui il popolo rifiuta di scendere a patti» (*ibidem*).

<sup>53</sup> Per una sintesi dei processi, ‘strutturali’ e ‘culturali’, che favoriscono il «declino» e la trasformazione dei partiti di massa in tutte le democrazie occidentali, rinvio alle considerazioni svolte in alcuni contributi recenti: D. PALANO, *Il partito oltre il «secolo breve»: tracce per un ripensamento*, in «Spazio filosofico», (2014) 9, pp. 369-384, ID., *Il deficit simbolico del partiti post-moderni*, in «Vita e Pensiero», (2014) 1, pp. 98-102, ID., *L’ombra lunga del partito. Critica, crisi, metamorfosi*, in «Nuova Informazione Bibliografica», (2015) 1, pp. 39-68, ID., *La democrazia senza partiti*, Vita e Pensiero, Milano 2015.

gnali che riceve)<sup>54</sup>. In altre parole, in queste letture – che possono essere agevolmente ricondotte a una concezione della cittadinanza democratica in cui diritti civili, politici e sociali si stringono l'uno all'altro come elementi necessari alla realizzazione di un progetto egualitario – i due tasselli che ritornano invariabilmente sono, per un verso, una progressiva separazione tra élite e masse e, per l'altro, una latente 'depoliticizzazione' della cittadinanza, che finisce col minare alla base un tratto caratterizzante della dinamica democratica. Così i sistemi politici occidentali, abbandonando sempre più chiaramente l'obiettivo di un'eguaglianza sostanziale, sembrano assumere la fisionomia di «governi a legittimazione popolare passiva»<sup>55</sup>, di «autocrazie elettive»<sup>56</sup>, di «democrazie plebiscitarie»<sup>57</sup>, e cioè di un assetto in cui il cittadino – al di là della specificità delle diverse interpretazioni – risulta comunque 'depoliticizzato', apatico, estraneo, oltre

<sup>54</sup> C. CROUCH, *Postdemocrazia*, Roma - Bari, Laterza 2003, p. 6 (ed. or. *Post-Democracy*, Cambridge, Polity Press 2003). Il termine «postdemocrazia» è stato utilizzato, peraltro con significati non sempre coincidenti, anche da altri autori: cfr. per esempio R. CHARVIN, *Vers la post-democratie?*, *Le temps de cerises*, Pantin 2006; C. FORMENTI, *Cybersoviet. Utopie postdemocratiche e nuovi media*, Raffaello Cortina, Milano 2008; J. RANCIÈRE, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Meltemi, Roma 2007 (ed. or. *La Mésentente. Politique et Philosophie*, Galilée, Paris 1995). All'interno di una discussione molto diversa, l'idea di una «post-democrazia» era stata sviluppata, alla fine degli anni Settanta, anche da V. HÁVEL, *Il potere dei senza potere*, Roma, Castelvocchi 2013 (ed. or. *Moc bezmocnych*, 1978).

<sup>55</sup> M.L. SALVADORI, *Democrazie senza democrazia*, Laterza, Roma - Bari 2009, p. XI. Ma di Salvadori si veda anche l'importante *Democrazia. Storia di un'idea tra mito e realtà*, Donzelli, Roma 2015.

<sup>56</sup> Prendendo le mosse dall'immagine della democrazia delineata da Norberto Bobbio, Michelangelo Bovero ha rilevato per esempio che oggi «è chiaramente riconoscibile un processo di degenerazione che tende a far assumere alla democrazia i connotati di una forma di governo diversa». In questa nuova forma di governo – che Bovero chiamava «autocrazia elettiva» – la logica è naturalmente solo all'apparenza simile a quella democratica: «Applicando scorrettamente o alterando le regole del gioco, l'istituto delle elezioni viene ridotto a un metodo per l'investitura personale di un 'capo', sempre meno dipendente dagli organi rappresentativi e sempre meno condizionato da vincoli e controlli» (M. BOVERO, *Democrazia al crepuscolo?*, in M. BOVERO - V. PAZÉ (a cura di), *La democrazia in nove lezioni*, Laterza, Roma - Bari 2010, p. 12).

<sup>57</sup> Cfr. F. TUCCARI, *Democrazie acefale e dispotismo postdemocratico*, in «Storia del pensiero politico», (2012) 1, pp. 105-142; ID., *Plebiscitaria ma soprattutto acefala. La democrazia nell'era post-democratica*, in «il Mulino», (2014) 6, pp. 881-895; N. URBINATI, *Democrazia in diretta. Le nuove sfide alla rappresentanza*, Milano, Feltrinelli 2013, e ID., *Democrazia sfigurata. Il popolo fra opinione e verità*, Università Bocconi Editore, Milano 2014 (ed. or. *Democracy Disfigured. Opinion, Truth, and the People*, Harvard University Press, Cambridge - Massachusetts 2014).

che spesso manipolato dallo spettacolo comunicativo<sup>58</sup>. E la stessa parola «cittadinanza» finisce così col perdere la propria dimensione politica<sup>59</sup>.

Adottando una chiave di lettura meno pessimista, altri osservatori riconoscono la realtà di alcune trasformazioni, ma non ritengono né che la fisionomia distintiva della democrazia – ossia l'esistenza di alcune fondamentali procedure – venga colpita in modo rilevante, né che il venir meno di alcuni diritti (in particolar modo dei diritti sociali) configuri qualcosa di più che il semplice riflesso di un mutamento ideologico. Ma ciò non significa che gli studiosi riconducibili al «paradigma postdemocratico» sottovalutino o addirittura neghino la portata delle sfide che oggi sono poste ai sistemi democratici. Il punto è però che spesso delineano una lettura dell'odierno «disagio» che – si dirige in una direzione opposta a quella avanzata dal «paradigma democratico». In altre parole, in questo caso l'accento è posto direttamente sul «cittadino», ma non per lamentare la sua marginalizzazione politica, bensì per sottolineare come il suo comportamento, le sue richieste, i suoi valori di fondo tendano a discostarsi dal modello virtuoso dell'*homo democraticus*, ossia, per molti versi, da quei tratti che Schumpeter aveva considerato come necessario per il buon funzionamento delle istituzioni di governo. All'interno di questo quadro interpretativo – in cui evidentemente rimane davvero paradigmatico il vecchio rapporto di Crozier, Huntington e Watanuki<sup>60</sup> – le tendenze 'degenerative' segnalate da Crouch non sono considerate come particolarmente significative, ma ciò non significa che non vengano ravvisati segnali critici. A innescare la «crisi» è invece proprio il riconosci-

<sup>58</sup> In questo senso, Wendy Brown e Charles Tilly hanno per esempio utilizzato il termine «de-democratizzazione» (seppur in un significato differente); cfr. W. BROWN, *Neoliberalism and the End of Democracy* (2003); in ID., *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton University Press, Princeton - Oxford 2005; ID., *American Nightmare. Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization*, in «Political Theory», (2006) 6, pp. 690-714; ID., *Oggi siamo tutti democratici...*, in G. AGAMBEN, *In che stato è la democrazia?*, Roma, Nottetempo 2010, pp. 71-93; C. TILLY, *Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, trad. it. *La democrazia*, Bologna, Il Mulino 2009.

<sup>59</sup> Come scrive Valentina Pazé a questo proposito: «la società civile è popolata non da *ci-toyen*, ma da *bourgeois*: individui atomizzati, isolati l'uno dall'altro, dediti essenzialmente alla ricerca del proprio utile. Allo slittamento di significato subito dalla parola cittadino corrispondono sul piano empirico, per un verso, la sfiducia, il disinteresse, il disgusto sempre più diffusi nei confronti della politica; per altro verso la crescente autoreferenzialità e autosufficienza di chi della politica ha fatto una professione» (V. PAZÉ, *Cittadini senza politica. Politica senza cittadini* Edizioni Gruppo Abele, Torino 2016, p. 16).

<sup>60</sup> M.J. CROZIER - S.P. HUNTINGTON - J. WATANUKI, *La crisi della democrazia. Rapporto sulla governabilità delle democrazie alla Commissione trilaterale*, Franco Angeli, Milano 1977 (ed. or. *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, 1975).

mento nell'odierno *homo democraticus* di quei tratti – persino antropologici – che rendono più difficoltoso che in passato l'esercizio dell'attività di governo. Per molti versi, questa lettura fornisce una nuova rivisitazione di quell'antico atteggiamento che Jacques Rancière ha causticamente definito come «odio per la democrazia», ossia di un atteggiamento che imputa all'*homo democraticus* – alla sua avidità insaziabile, al suo disinteresse per il bene pubblico, alla sua insofferenza per il sapere delle élite – la crisi della democrazia contemporanea<sup>61</sup>. Per alcune caratteristiche, l'*homo democraticus* tende così ad avvicinarsi all'«ultimo uomo» evocato da Nietzsche, le cui inclinazioni individualiste, secondo Francis Fukuyama, dinanzi alla «fine della Storia» erano destinate a minare le più solide radici proprio del sistema democratico<sup>62</sup>. Ma il punto è che proprio nell'attitudine critica del cittadino delle democrazie contemporanee si possono trovare, per esempio, le radici della dissoluzione della trascendenza politica che rende possibile la convivenza comune<sup>63</sup>, le origini della dilatazione di quell'attitudine alla critica e alla sorveglianza che Pierre Rosanvallon

<sup>61</sup> Cfr. J. RANCIÈRE, *L'odio per la democrazia*, Cronopio, Napoli 2007 (ed. or. *La haine de la démocratie*, La fabriques, Paris 2005).

<sup>62</sup> Questa tesi era già annunciata nel suo testo più famoso, quando Fukuyama individuava i segnali del declino della vita comunitaria negli Stati Uniti, «un declino che si è verificato non *nonostante* i principi liberali, ma *a causa* di essi» (F. FUKUYAMA, *La fine della Storia e l'ultimo uomo*, cit., p. 339), ma è stata ripresa in seguito anche in ID., *La grande distruzione*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2001 (ed. or. *The Great Distruption. Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, Free Press, New York 1999). Da una prospettiva radicalmente diversa, Mario Tronti ha invece evidenziato il legame fra le due figure dell'*homo democraticus* e dell'«ultimo uomo» per sostenere che l'esito principale del successo della democrazia occidentale sui suoi avversari è consistito in fondo nella 'depoliticizzazione' del cittadino, e dunque nella vittoria di un «uomo massa» privo di qualsiasi autonomia politica: «L'*homo democraticus*, l'individuo isolato e massificato, quanto più globalizzato tanto più 'particolarizzato', guidato dall'esterno e dall'alto fin mentre coltiva il proprio giardino, il singolo nel gregge, l'ultimo uomo, descritto, prima che da Nietzsche, da Goethe, come soggetto del tempo che vedeva arrivare, 'l'era delle facilità' [...]. Tra metà novecento e fine novecento, è facile vedere il realizzarsi del dramma della democrazia. Ma è qui che la democrazia che si è definitivamente piegata a funzione pubblica dell'*homo oeconomicus*. Democrazia degli interessi: questo il suo ultimo nome» (M. TRONTI, *La politica al tramonto*, Einaudi, Torino 1998, pp. 199-200). Ma per un'ulteriore articolazione di questa tesi, cfr. anche ID., *Dello spirito libero. Frammenti di vita e di pensiero*, il Saggiatore, Milano 2015.

<sup>63</sup> D. SCHNAPPER, *La democrazia provvidenziale. Saggio sull'eguaglianza nella società contemporanea*, Vita e Pensiero, Milano 2004 (ed. or. *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, Gallimard, Paris 2002). Ma cfr. anche R. SIMONE, *Come la democrazia fallisce*, Garzanti, Milano 2015.

definisce «contro-democrazia»<sup>64</sup>, o persino una delle spinte che secondo Moisés Naím hanno innescato la «fine del potere»<sup>65</sup>.

Per quanto le diverse letture del «disagio» della democrazia forniscano elementi spesso utili per decifrare le trasformazioni contemporanee, è però piuttosto evidente come la discussione tenda costantemente a proporre una contrapposizione – peraltro tutt'altro che inedita – fra le ambizioni più radicali di una democrazia partecipativa e una visione 'minima' della democrazia competitiva, e cioè proprio una contrapposizione tra due modelli normativi ben distinti (se non proprio opposti) di ciò che 'dovrebbe essere' una democrazia e del ruolo che dovrebbe avere in questo quadro l'*homo democraticus*. Gli alfieri del «paradigma postdemocratico» non hanno infatti difficoltà a riconoscere nella 'realtà' il rispetto delle condizioni minime della democrazia, ma al tempo stesso possono lamentare come i cittadini tendano ad allontanarsi dal modello virtuoso dell'*homo democraticus*, con conseguenze deleterie per l'efficienza e per la stabilità delle istituzioni di governo. All'opposto, i difensori del «paradigma democratico» – che considerano essenziale per un'autentica democrazia l'impegno a raggiungere un'effettiva eguaglianza e la più ampia partecipazione al processo decisionale da parte dei cittadini e delle loro organizzazioni giungono invece a conclusioni diametralmente opposte, sostenendo la tesi di un «tradimento» dei valori democratici, di una transizione verso la «postdemocrazia», o di una vera e propria «crisi della democrazia». Ma, proprio dal momento che il contrasto scaturisce da un disaccordo valoriale sul contenuto 'minimo' della democrazia, la contrapposizione fra «democrazia» e «postdemocrazia» non può che risultare irresolubile (e soprattutto non può trovare una soluzione a livello empirico).

Con ogni probabilità, il confronto tra il «paradigma democratico» e quello «postdemocratico» è destinato ad accompagnarci a lungo, e così è altrettanto probabile che il richiamo ai grandi ideali democratici di uguaglianza e partecipazione continuerà per molto tempo a scontrarsi con

<sup>64</sup> Cfr. P. ROSANVALLON, *La politica nell'età della sfiducia*, Città Aperta, Roma 2009 (ed. or. *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Seuil, Paris 2006).

<sup>65</sup> Il quadro dipinto da Naím è più articolato, ma quella che definisce come la «Rivoluzione della Mentalità» ha comunque un ruolo decisivo: «La combinazione tra valori globali emergenti e aumento delle ambizioni costituisce la minaccia più forte alla base morale del potere: aiuta a diffondere l'idea che le cose non devono necessariamente essere come sono sempre state, che in qualche modo e da qualche parte si può sempre migliorare, [...] alimenta lo scetticismo e la sfiducia verso qualsiasi autorità e la riluttanza a dare per scontata qualsiasi distribuzione del potere» (M. NAÍM, *La fine del potere*, Mondadori, Milano 2013, p. 101).

l'appello al realismo. Non è però da escludere che una soluzione a questa discussione possa giungere da una radicale revisione dei presupposti stessi su cui essa si fonda. L'aspetto principale su cui iniziare riflettere è allora forse rappresentato dalla necessità di un modello teorico in grado di registrare e comprendere – in modo effettivamente 'realistico' – i mutamenti della democrazia contemporanea. Per quanto si possano infatti contrapporre fra loro visioni differenti (e forse antitetiche) della democrazia, centrate su un'idea più o meno esigente della cittadinanza (e dunque dei diritti), è scontato che il ricorso all'uno o all'altro modello può solo aiutare a fissare i contorni di una realtà determinata, non certo a coglierne la dinamica. E, inoltre, opporre il modello ideale (più esigente) della democrazia a quello 'realistico', costruito sulla scia di Schumpeter, non può che risultare del tutto improduttivo, se non fuorviante, sia perché le definizioni 'realistiche' nascondono implicitamente una scelta ideale (e una posizione ideologica), sia perché in questo modo non si comprende che il mutamento più rilevante è – oltre che nella realtà politica – nella definizione stessa della democrazia e dei suoi principi. La via d'uscita potrebbe allora risiedere nella riformulazione, in senso 'culturale' della «teoria realistica» della democrazia elaborata a partire dagli anni Quaranta del XX secolo sulla scorta delle indicazioni di Schumpeter. Un rovesciamento che riconosca finalmente alla base di ogni regime democratico (e dunque di ogni definizione realistica della democrazia) ciò che possiamo definire come uno specifico *ethos*, e cioè un insieme di valori e identità collettive, che sostengono quelle procedure che contraddistinguono la democrazia liberale. Ma proprio per procedere in questa direzione, diventa probabilmente necessario rimettere al centro la relazione tra cultura e democrazia, tornando dunque ad affrontare quel nodo che gli studi sulla *civic culture* aveva individuato, ma, al tempo stesso, ripensando i termini in cui quel rapporto veniva concepito, e dunque ridefinendo la stessa sagoma dell'*homo democraticus* che i politologi degli anni Cinquanta e Sessanta avevano contribuito a 'cristallizzare'.

##### 5. Per una teoria 'culturale' della democrazia

Quasi trent'anni fa, Percy Allum, indicando la strada che lo studio della cultura politica avrebbe dovuto imboccare, forniva una serie di indicazioni cruciali anche per una revisione in senso 'culturale' della teoria democratica. «Se la nozione di significato è davvero centrale nel concetto di cultura (e quindi per estensione anche in quello di cultura politica)», scriveva Allum riferendosi alle vecchie ricerche sulla *civic culture*, «non

è possibile utilizzarlo in termini di distribuzione all'interno di una data società: sarebbe un vero controsenso», perché in realtà «i significati attribuiti, in una data società, alle attività (politiche e non) sono attributi collettivi di quella società», e perché «il senso è elemento costitutivo della prassi sociale», dal momento che «senza senso non esiste prassi sociale»<sup>66</sup>. Ma dato che la ricerca del «senso» implicava «comprensione e interpretazione», per studiare realmente la rilevanza politica della cultura, nella sua estrema complessità, diventava indispensabile seguire una strada ben diversa da quella percorsa dalla politologia comportamentista, perché diventava necessario distinguere nettamente tra la «cultura politica» in senso proprio, relativa ai «significati inter-soggettivi», e l'«opinione pubblica», attinente ai «significati soggettivi». La differenza fra le due dimensioni era infatti netta. Ciò che Almond e Verba avevano definito come «cultura politica» era soltanto – secondo questa lettura critica – una raffigurazione dell'«opinione pubblica», ossia l'insieme aggregato delle valutazioni dei singoli in ordine a determinati eventi o aspetti della politica, ma non identificava certo quell'ambito – assai più complesso – che coinvolgeva i «significati intersoggettivi». Al contrario, la «cultura politica», intesa in senso critico, doveva corrispondere «un codice simbolico», capace di definire «la gamma di possibili alternative, entro cui, in una data società, un gruppo o un individuo possono, a certe condizioni, scegliere una linea di azione», pur senza costituire «il fattore cruciale nella decisione di agire»<sup>67</sup>. E, anche per questo, dunque, la ricerca sulla cultura politica si doveva orientare verso una sorta di analisi «semiologica», un'analisi dei significati politici e del loro mutamento, in un'ampia prospettiva storica<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> P. ALLUM, *Cultura o opinioni? Su alcuni dubbi epistemologici*, in «Il Politico», 53 (1988) 2, p. 263.

<sup>67</sup> *Ibi*, p. 264.

<sup>68</sup> Come scriveva Allum, sintetizzando il contenuto della propria proposta, ancora oggi ricca di sollecitazioni per l'indagine politologica: «la cultura politica così come è da noi definita – cioè costruita sulla base della problematica del significato – richiede tutt'altra epistemologia, quella che oggi va sotto il nome di 'ermeneutica'. E questo per la semplice ragione che almeno nel caso dei 'significati intersoggettivi', la lingua e il vocabolario che descrivono le prassi sociali sono parte integrante della prassi sociale stessa (in qualche modo la costituiscono), così che essi non possono essere appresi indipendentemente dalle loro descrizioni: esiste, così, un margine o uno spazio per interpretazioni diverse (ed anche contestazioni) dei loro significati»; mentre «nel caso dei 'significati soggettivi', invece, trattandosi di reazioni degli individui (così come dei loro commenti) alle prassi sociali, sono in qualche misura slegati dalla prassi sociale, in modo che possono essere letti (per quanto grossolanamente) indipendentemente, cioè attraverso riposte dirette del singolo individuo (ad un questionario, per esempio)» (*ibi*, p. 263). Per questo motivo, concludeva Allum, la ricerca sulla cultura politica «deve essere effettuata in chiave

La proposta formulata allora da Allum ha trovato in più di due decenni molti sviluppi, soprattutto in studi dedicati alle trasformazioni dei sistemi politici locali e ai mutamenti delle zone subculturali<sup>69</sup>. Probabilmente, però, le indicazioni al cuore di quella proposta potrebbero rivelarsi capaci di sviluppare, in una nuova direzione, anche la revisione della teoria ‘realistica’ della democrazia, perché proprio svolgendo fino in fondo le implicazioni della ‘svolta culturale’ si possono forse evitare le secche in cui si arenò la vecchia contrapposizione sull’elitismo democratico (e in cui tende ad arenarsi oggi la discussione sulla «postdemocrazia»)<sup>70</sup>. Da un certo punto di vista, ciò implica semplicemente riconoscere che la democrazia non è una ‘cosa’, una ‘struttura’ sempre uguale a se stessa e indipendente dai significati che le sono attribuiti, dai rituali che la costituiscono, dai simboli in cui viene ‘condensata’, e che l’immagine della democrazia, con i suoi scopi e i suoi fondamenti, è sempre il prodotto di un confronto culturale e politico. Per molti versi – come ha sostenuto Chantal Mouffe, richiamando l’importanza della lezione di Wittgenstein – per la teoria democratica non è sufficiente soffermarsi sugli elementi procedurali, perché ogni procedura si basa sempre su un *ethos* condiviso. «Democrazia», ha scritto, non è soltanto «un modo con cui stabilire le procedure giuste indipendentemente dalle pratiche», ma, al contrario, «le

semiologica, e in una prospettiva largamente storica, così da restituire il senso che gli interessati attribuiscono alle prassi sociali da loro prodotte», con l’obiettivo specifico di «individuare i momenti specifici in cui i significati politici di una società cambiano o nuovi sensi emergono e chiarirne le ragioni e le conseguenze»

<sup>69</sup> In una vasta bibliografia, meritano quantomeno una menzione alcune ricerche proprio di Allum: cfr. P. ALLUM, *Potere e società a Napoli nel dopoguerra*, Einaudi, Torino 1975 (ed. or. *Politics and Society in post-war Naples*, Cambridge University Press, Cambridge 1973); ID., *Il potere a Napoli. Fine di un lungo dopoguerra*, L’Ancora del Mediterraneo, Napoli 2001, e ID., *Napoli punto e a capo. Partiti, politica e clientelismo: un consuntivo*, L’Ancora del Mediterraneo, Napoli 2003. Sulle sollecitazioni di questo percorso rinvio alle note svolte in D. PALANO, *Napoli ‘oltre’ la modernizzazione*, in «Teoria politica», 20 (2004) 2. Per una rassegna degli studi condotti in Italia, fino alla fine degli anni Ottanta, si veda G. SANI *La cultura politica*, in L. MORLINO (a cura di), *La scienza politica in Italia*, Fondazione Agnelli, Torino 1989, pp. 89-104; mentre per la ricerca più recente si vedano M. ALMAGISTI - M. AGNOLIN, *L’erosione delle culture politiche*, in M. ALMAGISTI - L. LANZALACO - L. VERZICHELLI (a cura di), *La transizione politica italiana. Da Tangentopoli a oggi*, Carocci, Roma 2014, pp. 27-54; M. ALMAGISTI, *Una democrazia possibile. Politica e territorio nell’Italia contemporanea*, Carocci, Roma 2016.

<sup>70</sup> Per un approfondimento di quali siano alcune delle implicazioni della «svolta culturale» per gli studi politici, rimando alle considerazioni svolte in D. PALANO, *Questione di cultura. Una proposta post-comportamentista per lo studio della «mafia»* (recensione a M. SANTORO, *La voce del padrino. Mafia, cultura, politica*, Ombre Corte, Verona 2008), in «Teoria politica», (2009) 1, pp. 206-220.

procedure coinvolgono sempre impegni etici sostanziali», «per la ragione che esse non possono operare propriamente se non sono supportate da una forma specifica di *ethos*»<sup>71</sup>. Ma, d'altra parte, non si tratta di concepire un simile *ethos* come una dimensione che afferisce a una moralità superiore, o a una serie di prescrizioni etiche universali, o a una dotazione culturale cristallizzata, come in gran parte facevano i politologi degli anni Cinquanta, quando evocavano la *civic culture* o quando stigmatizzavano le conseguenze deleterie dell'*ethos* del «familismo amorale»<sup>72</sup>. Più semplicemente si tratta di considerare l'*ethos* come un insieme di identità e valori storicamente prodotti da conflitti egemonici, da scontri interni alla comunità politica e, soprattutto, da esclusioni che registrano l'esito di quelle contrapposizioni. Ciò non significa naturalmente che, come ha scritto Mouffe, non sia indispensabile che vi sia «consenso sulle istituzioni costitutive della democrazia sui valori 'etico-politici' che informano l'associazione politica», ma piuttosto che «ci sarà sempre disaccordo a proposito del loro significato e del modo in cui devono essere attuati»<sup>73</sup>.

Riconoscere il fatto che la democrazia è una costruzione 'culturale' non equivale a riabilitare uno schema idealista di interpretazione dei fenomeni sociali, in virtù del quale è la *cultura* a costituire il 'motore' del mutamento politico. Piuttosto, implica che la democrazia va concepita come un «oggetto culturale» e come «un significato condiviso incorporato in una forma», e che – come tutti gli oggetti culturali – non è cristallizzato e sempre uguale a se stesso, bensì costantemente ridefinito da una molteplicità di attori. Per questo il concetto di «democrazia», in un determinato

<sup>71</sup> C. MOUFFE, *The Democratic Paradox*, Verso, London 2000, pp. 68-69. Questo punto, secondo Mouffe, è estremamente importante perché «il modello liberale dominante è incapace di riconoscere [...] che una concezione liberaldemocratica della giustizia e delle istituzioni liberaldemocratiche richiede un *ethos* democratico al fine di funzionare efficacemente e di conservarsi» (*ibi*, p. 69). Per una lettura più approfondita (non priva di appunti critici) del lavoro di Mouffe, romando però a D. PALANO, *Il «politico» nell'«era postpolitica»*. *Appunti sulla proposta teorica di Chantal Mouffe*, in «Teoria politica», (2008) 3, pp. 89-133, ora raccolto, in una versione modificata e più estesa in ID., *Fino alla fine del mondo. Saggi sul 'politico' nella rivoluzione spaziale contemporanea*, Liguori, Napoli 2020, pp. 35-108, e ID., *La democrazia e il 'politico'. I limiti dell'«agonismo democratico»*, in «Rivista di Politica», 2, pp. 87-113, ora in ID., *La democrazia e il nemico*, cit., pp. 63-105.

<sup>72</sup> Il riferimento in questo caso è alle ipotesi di E.C. BANFIELD, *Le basi morali di una società arretrata*, Bologna, Il Mulino 2006 (ed. or. *The Moral Basis of a Backward Society*, The Free Press, Glencoe - Ill. 1958). Per una rilettura critica di questo lavoro, rinvio a D. PALANO, *La trappola di Banfield. L'ethos democratico oltre il mito del «familismo amorale»*, in «Notizie di Politeia», 29 (2013) 112, pp. 3-17, ora in ID., *La democrazia senza qualità*, cit., pp. 187-204.

<sup>73</sup> C. MOUFFE, *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Bruno Mondadori, Milano 2007, p. 35 (ed. or. *On the Political*, Routledge, London 2005).

contesto storico e politico, va inteso anche come il riflesso dei conflitti che si svolgono nella società, sia all'interno che all'esterno dell'area strettamente istituzionale, per la 'politicizzazione' o la 'depoliticizzazione' di determinate questioni, per la dilatazione o il restringimento dell'area delle «non decisioni», per la definizione del campo stesso del 'dicibile', ossia del confine che stabilisce quali posizioni possano essere legittimamente portate sulla scena del confronto pubblico. E, ovviamente, ciò richiede che si debba intendere il concetto di democrazia anche – seppur non in modo esclusivo – come il risultato della competizione e talvolta dello scontro fra intellettuali e tra visioni opposte intorno a ciò che costituisce il cuore fondante di un regime democratico.

Una simile teoria 'culturale' della democrazia rimane naturalmente ancora tutta da costruire, e per molti versi non rappresenta altro che un'ipotesi di discussione. Da un certo punto di vista, si tratta però di una proposta che si limita ad adottare – sul terreno della teoria della democrazia – il vecchio ammonimento di Max Weber, che, mentre contestava l'idea che le scienze della cultura potessero ridurre a «leggi» i dati empirici, osservava che «non si può concepire una conoscenza di processi *culturali* se non sul fondamento del significato che ha per noi la realtà della vita, sempre configurata in forma individuale, in determinate relazioni *particolari*»<sup>74</sup>. E, dunque, questa proposta non tenta altro che di registrare un fatto in fondo evidente per chiunque osservi la trasformazione dei nostri sistemi politici, ossia che – come ha scritto lucidamente Alfio Mastropaolo – «istituzioni e norme sono riscritte, o reinterpretate, perché cambia, in maniera relativamente autonoma, il modo d'intendere, raccontare e interpretare la democrazia stessa», e cioè «perché nuovi punti di vista s'impongono in sede di senso comune, a loro volta sollecitati dal riorientarsi della riflessione teorica e del discorso 'colto' sulla democrazia»<sup>75</sup>. Non si tratta dunque semplicemente di 'allargare' o di 'restringere' le procedure che consideriamo come costitutive della democrazia, perché la questione non consiste nell'estendere, sulla base di una valutazione 'soggettiva' del ricercatore, il 'contenuto minimo' della democrazia – *ciò che le democrazie sono nella realtà* – fino a ricomprendere una serie di elementi che – in base a una determinata visione di *ciò che le democrazie dovrebbero essere* – vanno intesi come indispensabili per poter effettivamente parlare di un regime democratico. Al contrario, si tratta di

<sup>74</sup> M. WEBER, *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* (1904), in ID., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 2003, p. 47.

<sup>75</sup> A. MASTROPAOLO, *Democrazia, neodemocrazia, postdemocrazia: tre paradigmi a confronto*, cit., p. 1612.

mettere in discussione la stessa distinzione fra *essere* e *dover essere*, e di riconoscere che i *valori* – ossia le visioni normative della democrazia adottate dagli attori sociali – non possono essere analiticamente distinti dalla *struttura* democratica in cui essi operano e dall’insieme delle istituzioni in cui si svolge il gioco politico. Così persino le procedure, all’apparenza riducibili a semplici regole, e dunque alla dimensione di vincoli formali sottratti al gioco politico, possono rivelarsi come niente affatto immuni da un’azione di ridefinizione culturale, perché vengono di fatto estese o ridotte, arricchite o impoverite, grazie a modificazioni del significato che ad esse viene socialmente attribuito in un determinato contesto storico e politico. Tanto che, per esempio, persino senza un mutamento formale dei vincoli procedurali possono modificarsi sostanzialmente la visione dei requisiti indispensabili per accedere alla cittadinanza politica, o l’idea delle condizioni che garantiscono una reale ‘competizione’ democratica, o la convinzione che determinate forze costituiscano una minaccia (per la sicurezza nazionale, per l’ordine pubblico, per il comune senso del pudore) e vadano dunque legittimamente private del diritto di partecipare al confronto politico.

Il sentiero che conduce verso una ridefinizione in chiave culturale della teoria democratica non è affatto privo di incognite e di insidie. Forse è però proprio seguendo queste intuizioni che si può evitare di tornare a replicare, ancora una volta, una controversia sul contenuto ‘autentico’ di una teoria ‘realmente’ democratica e così di riattivare una contrapposizione, per le stesse basi da cui scaturisce, in fondo insolubile. Ma forse proprio lungo un simile sentiero teorico, diventa possibile anche evitare di rinchiudere la sagoma dell’*homo democraticus* all’interno di una visione cristallizzata, che non può che occultare quel paradosso costitutivo della democrazia in virtù del quale l’istituzione della cittadinanza è sempre destinata a rimanere problematica<sup>76</sup>.

<sup>76</sup> In questo senso sono davvero utili le indicazioni di Étienne Balibar, che, adottando l’idea del «paradosso democratico» proposta da Chantal Mouffe, scrive: «è l’antinomia situata al centro delle relazioni tra cittadinanza e democrazia che costituisce, nella successione delle figure, il motore delle trasformazioni dell’istituzione politica. Per questo, l’espressione “cittadinanza democratica” può, storicamente, definire soltanto un problema ricorrente, un insieme di conflitti e di definizioni antitetiche, un enigma senza soluzione definitiva, anche se accade periodicamente, nel contesto di una invenzione decisiva che si proclami la soluzione “finalmente trovata” (Marx), un “tesoro perduto” da ritrovare o da riconquistare (Arendt)» (É. BALIBAR, *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 14).



DIPARTIMENTO DI STORIA MODERNA E CONTEMPORANEA  
**ANNALI DI STORIA MODERNA E CONTEMPORANEA**

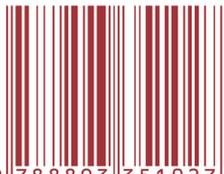
---

NUOVA SERIE - ANNO III - 3/2015

---

EDUCatt - Ente per il Diritto allo Studio Universitario dell'Università Cattolica  
Largo Gemelli 1, 20123 Milano - tel. 02.72342235 - fax 02.80.53.215  
e-mail: editoriale.dsu@educatt.it (produzione)  
librario.dsu@educatt.it (distribuzione)  
redazione: rivista.annalistoria@unicatt.it  
web: www.educatt.it/libri/ASMC

ISSN 1124 - 0296



9 788893 351027