



SOCIETÀ E DIRITTI - RIVISTA ELETTRONICA 2023 ANNO VIII n. 16.

Consenso e dissenso in tempo di emergenza



2023 ANNO VIII NUMERO 16 – DOSSIER GOVERNO DELL'EMERGENZA

Di Giulio Di Donato <https://doi.org/10.54103/2531-6710/21900>



SOCIETÀ E DIRITTI - RIVISTA ELETTRONICA 2023 ANNO VIII N.16

CONSENSO E DISSENSO IN TEMPO DI EMERGENZA

Giulio Di Donato

CONSENT AND DISSENT IN A TIME OF EMERGENCY

Riassunto

Questo saggio intende, innanzitutto, tematizzare il rapporto tra dissenso, pluralismo e democrazia, al tempo del primato dei tecnici (ora più conservatore, ora liberal) e del governo delle emergenze (reali o enfatizzate che siano). Si proseguirà riflettendo prima sull'incidenza della macchina multimediale nei processi di formazione dell'opinione pubblica e di partecipazione politica, poi sulle sfide e le contraddizioni che attraversano le società postindustriali contrassegnate dalla rivoluzione informatica e tecnologica. In chiusura, una personale presa di posizione teorica e politica: quel ritorno a "un nuovo umanesimo", di cui si spiegheranno i contorni nell'ultimo paragrafo del lavoro.

Parole Chiave: consenso - dissenso - tecnocrazia - emergenzialismo - rivoluzione tecnologica - nuovo umanesimo

Abstract: First of all, this essay intends to thematize the relationship between dissent, pluralism and democracy, at the time of the primacy of technicians (now more conservative, now liberal ones) and of the government of emergencies (whether real or emphasized). Further on, we are going to ponder on the role played by the new media in shaping the public opinion and the political participation, then on the challenges and contradictions that cross contemporary post-industrial societies characterized by the IT and technological revolution. In closing, we will bear a theoretical and political stance of ours: a return to "a new humanism", whose outline will be explained in the last paragraph of this work.

Keywords: consent - dissent - technocracy - emergency - technological revolution - new humanism

Autore: Giulio Di Donato è dottore di ricerca in Filosofia del diritto presso l'Università degli Studi di Salerno. Email: gdidonato@unisa.it; dido81@hotmail.it

Articolo soggetto a revisione tra pari a doppio cieco.

Articolo ricevuto il 30/7/23 approvato il 1/12/23

Consenso e dissenso in tempo di emergenza | Di Giulio Di Donato <https://doi.org/10.54103/2531-6710/21900>

1. Introduzione

Il dibattito pubblico, durante gli anni “caldi” della pandemia, ha visto contrapporsi due schieramenti lungo una linea di confronto in qualche modo paradossale: chi ha criticato le misure governative adottate per contenere la diffusione del virus lo ha fatto invocando il rispetto di principi fondamentali del nostro assetto istituzionale, denunciando altresì la violazione di norme costituzionali relative a libertà e valori essenziali della Repubblica italiana; altri invece hanno riconosciuto la giustezza dei provvedimenti politici anticontagio proprio rivendicandone la coerenza costituzionale. Il *lockdown*, l’isolamento forzato e le misure restrittive rappresentavano per questi ultimi la strategia obbligata per salvaguardare la vita umana e il diritto fondamentale alla salute, anche a costo di ridimensionare *pro tempore* alcuni diritti e libertà consolidate: lavorare, studiare, relazionarsi, associarsi, praticare sport e così via.

In questo articolo propongo un’analisi critica del problema, con particolare riferimento al tema della compressione degli spazi di discussione pubblica, per valutare se ci siano state o meno forme rilevanti di delegittimazione e marginalizzazione del dissenso.

Il bilanciamento tra principi ugualmente protetti dalla Carta costituzionale in coerenza coi criteri di proporzionalità, adeguatezza e ragionevolezza da una parte e il rischio che le regole emergenziali potessero sopravvivere all’emergenza stessa che ne aveva giustificato l’adozione dall’altra, erano certamente le questioni reali rispetto alle quali i poteri pubblici andavano innanzitutto incalzati.

La questione è appunto il tempo, la durata dell'emergenza, che è prolungata con il susseguirsi di ondate di sempre nuove emergenze; la deformazione emergenziale delle procedure costituzionali - a volte palese, a volte celata - è un'erosione continua delle certezze del diritto, che può arrivare a essere una sorta di eccezione al rallentatore, uno strisciante cambio di regime: il passaggio all'emergenzialismo; la decretazione d'urgenza è il modo normale della legiferazione, dove ormai la «misura» - rapida ed efficace - prevale sulla legge. Soprattutto, l'emergenza comprime il diritto di critica, le voci di dissenso, e implica una tendenziale uniformazione, la discriminazione del non-conforme, del nemico interno - l'accusa di essere «no-vax» ha colpito chiunque chiedesse spiegazioni, o eccepisse in qualsivoglia modo le misure decise dalla politica e legittimate dalla scienza -: il che è ovviamente pericoloso per la democrazia. (Galli 2023: 117-118)

Poi c’è un livello di critica più generale, che guarda al contesto in cui la quotidianità di ciascuno di noi sembra ormai svolgersi: all’interno cioè di un stato infinito di emergenza, che costituisce tanto l’atmosfera nella quale dimora l’uomo del nostro tempo, quanto lo sfondo che alimenta le nuove frontiere della politica. In determinate occasioni e con la complicità dei

governanti, questo sottosuolo spirituale della nostra epoca di “passioni tristi” può esprimersi politicamente attraverso tutta una serie di effetti: deprimendo la partecipazione, paralizzando il senso critico, spingendo al conformismo, all’ubbidienza passiva e alla logica sacrificale del capro espiatorio, polarizzando e avvelenando gli animi, alimentando infine un situazione di spaccatura orizzontale in basso fatta di scomuniche reciproche, toni apocalittici e caccia alle streghe. Tutto questo, una volta manifestatosi, non può non inquinare la qualità e la ricchezza del discorso pubblico, il quale, privato di respiro, profondità e complessità, risulterà fatalmente schiacciato su sterili semplificazioni e false contrapposizioni.

D’altronde in un clima di mobilitazione totale e di allerta continua non c’è posto per i disfattisti, i disertori e i sobillatori di disordine. Eppure, a ben vedere, ancora oggi, le opinioni cosiddette divergenti non provengono affatto da un’avanguardia per così dire ‘avventurista’ che promuove istanze antisociali e potenzialmente eversive: infatti, dall’insorgere dell’emergenza da Covid-19 al conflitto fra la Nato e la Russia in Ucraina, abbiamo progressivamente assistito alla diffusione di un *dissenso diffuso dal basso* contro i protagonisti di un nuovo *dissenso dall’alto*, dell’ennesima “ribellione delle élite” (Lasch 2017), tanto indifferenti al problema del consenso quanto intolleranti verso le manifestazioni di dissenso. Contro il *sovversivismo* di una classe dirigente prigioniera di un’interpretazione subalterna del vincolo esterno euro-atlantista e del neoliberalismo nelle sue diverse varianti, che agita fantasmi e narrazioni di comodo sulla base di polarizzazioni ingannevoli, costruite ad uso e consumo di pochi affezionati, andrebbe fatto valere, sostengono le voci più critiche, un *dissenso radicale dal basso* che, se vuole svolgere una funzione egemonica, non può limitarsi alla mera denuncia, ma deve piuttosto puntare a rigenerare *un nuovo consenso* attorno all’indirizzo politico fondamentale contenuto nella nostra Costituzione.

È per questi motivi che l’articolo vuole anche tematizzare il rapporto tra la pratica del dissenso e il quadro delle mille tensioni che attraversano, tra modello ideale e prassi concreta, il paradigma delle democrazie costituzionali. La funzione critica del dissenso (che sarà argomento dei paragrafi 1, 2 e 3) diventa, in questo senso, anche lo strumento per promuovere una visione di Paese connessa sentimentalmente con le esigenze materiali e spirituali dei ceti popolari e per riaffermare principi cardine della sovranità democratica, della piena e buona occupazione, e di un’idea di “libertà incarnata, in relazione” (Preterossi, 2022) ostile alle logiche della mercificazione e dell’individualismo proprietario. L’*excursus* sul rapporto coi media (§ 3) e una considerazione filosofica “su ciò che resta dell’opinione pubblica” (§ 4), insieme alle sfide e alle contraddizioni delle società postindustriali contemporanee attraversate dalla rivoluzione informatica e tecnologica (§ 5), condurranno infine l’articolo verso una

personale e più compiuta presa di posizione teorica e politica: quel ritorno a “un nuovo umanesimo”, di cui si spiegheranno i contorni nell’ultimo paragrafo.

2. Il diritto al dissenso

La democrazia, scriveva Bobbio (1984), non è caratterizzata soltanto dal consenso: essa deve poter contare anche sul “dissenso dei consociati”. Del resto, che valore avrebbe il consenso se il dissenso fosse sistematicamente ostracizzato, intimidito, censurato, dove pertanto non c’è scelta fra consenso e dissenso? In un sistema fondato sul consenso non imposto in maniera coercitiva, una qualche forma di dissenso è, per l’appunto, inevitabile: soltanto laddove il dissenso è libero di manifestarsi il consenso è reale, e soltanto laddove il consenso è reale il sistema può dirsi, a buon diritto, democratico. Per questo, insisteva Bobbio, esiste un rapporto necessario fra democrazia e dissenso poiché, una volta ammesso che la “democrazia significa consenso reale e non fittizio, l’unica possibilità che abbiamo di accertare che il consenso è reale è di accertare il suo contrario” (Bobbio 1984: 56). Ma come possiamo accertare il dissenso se nei fatti facciamo di tutto per impedirlo? Se allora non possiamo presupporre il “consenso unanime e forzato come una forma più perfetta di consenso” (Bobbio 1984: 56), e se dobbiamo riconoscere che in un regime fondato sul consenso non può non esserci anche il dissenso, questo appunto significa che c’è un rapporto necessario fra democrazia, dissenso e, ovviamente, pluralismo. Così come c’è un nesso fra democrazia e libertà di informazione (che rileva come libertà di informare e come diritto ad essere informati): il corpo elettorale è ben poco sovrano se chi vota non conosce i fatti rilevanti e si orienta sulla base di un’informazione parziale e incompleta.

Resta il fatto che la libera dialettica fra le idee può ritenersi pienamente operante soltanto se non risulta limitata ai contenuti accolti con favore o inoffensivi, ma si estende anche a quelli che urtano, disturbano, colpiscono, inquietano e perturbano. Il libero confronto deve cioè rimanere aperto tanto alle critiche più ponderate quanto a quelle più radicalmente divergenti dal nucleo delle opinioni dominanti.

Da qualche tempo può invece sembrare che i diritti e il pluralismo si vadano restringendo, che le imposizioni crescano insieme al conformismo e la libertà d’espressione sia sottratta ai suoi ambiti dialettici vitali. Questa tendenza, ad avviso di chi scrive, si è ultimamente propagata e rafforzata, prima sull’onda della crisi sanitaria successiva alla pandemia da Covid-19 (con tutte le sue opacità e contraddizioni), poi con la guerra in Ucraina e la sua coscrizione

obbligatoria nei giudizi a senso unico¹, infine con l'ansia neo-millennaristica da fine del mondo² e con le ossessioni neo-puritane del *politically correct*³.

Ai vari protagonisti della linea del dissenso, a coloro che offrono una lettura dissonante rispetto alla narrazione ufficiale e istituzionale, non è certo negato il “diritto di essere contro”, tuttavia essi vengono il più possibile ignorati ed emarginati, in alcuni casi persino derisi e demonizzati in coro dai nuovi “padroni del discorso”, almeno così ci pare di poter sostenere. Salvo alcune autorevoli eccezioni, le voci più radicalmente contro costeggiano, ancora oggi, i

¹ “Ciò che va evitato” – scrive Carlo Galli – “è che la inevitabile commistione di pace e di guerra (possibile) si traduca in ossessiva bellicizzazione del mondo e del pensiero; ovvero che la guerra incomba, come, retorica bellica, sulla politica. E che questa se ne serva come occasione per spegnere il senso critico, per alimentare nuove ansie, per promuovere - potenziando così il «pensiero unico» - l'idea che capire è tradire: se ciò avverrà, la democrazia si trasformerà in qualcosa d'altro - in un regime di sorveglianza e di nuova ulteriore passività e opacità, di accettazione supina di una permanente postura bellicistica della politica internazionale” (Galli 2023: 127).

² Le sacrosante battaglie in difesa dell'ambiente assumono talvolta i toni di una nuova credenza religiosa: fra profezie di catastrofe e idee di salvezza risultano evidenti nell'appello ecologista i segni di nuova religione che partecipa alle nuove forme di spiritualità che attraversano l'Occidente secolarizzato e in crisi di identità. Un mix di millenarismo che agita continuamente lo spettro della fine del mondo imminente (un'attesa che in parte ricorda quella di matrice marxista per il crollo incombente del capitalismo, se non fosse per il finale ottimistico di quest'ultima) e di paganesimo antropocentrico con i suoi riferimenti a un “divino” naturale deturpato e offeso dalle azioni dell'uomo, da cui tutto dipenderebbe, nel bene e nel male. È venuto invece il tempo di pensare a un “ecologismo del 99%” intrecciato alle condizioni concrete di vita delle persone e a quella grande domanda di una qualità della vita diversa che attraversa la nostra società. Così come viene comunemente declinato e propagandato a reti unificate, il messaggio ecologista – questa almeno è la sensazione di chi scrive – rischia di rimanere confinato a un circolo più o meno ampio di illuminati urbanizzati. Inoltre, non possono non ingenerare sospetti il richiamo sinistro alla logica emergenziale e una discutibile scelta di priorità tra le tante rivendicazioni ambientaliste, per cui da tempo una serie di tematiche affiorano all'attenzione collettiva e si spengono a ondate alla stregua di mode mediatiche, mentre questioni enormi che affliggono il nostro Paese, su cui esistono responsabilità molto più concrete e individuabili, restano sullo sfondo. Nel frattempo, sulla questione ambientale sta prendendo forma l'ennesima frattura politica, sociale, economica e culturale, che rischia di trasformare il triangolo natura-clima-esseri viventi in un campo di battaglia estrema. Eppure si dovrebbe discutere in maniera laica e razionale sul livello di gravità della crisi ecologica, sull'opportunità e la convenienza delle diverse ipotesi di contrasto, sulle misure di mitigazione del danno e di adattamento agli effetti dei cambiamenti climatici, sulle logiche speculative e di lotta geopolitica che si celano dietro le spinte alla “transizione” ecologica ed energetica, infine sull'integralismo che trasforma l'ambientalismo in una nuova fede, annullando la politica e con essa la necessità di ponderare e contemperare i vari interessi in gioco. Bisogna in definitiva essere consapevoli di quale sia la strada da imboccare: verso una transizione regressiva nel segno dell'impoverimento generalizzato, tanto economico quanto esistenziale, oppure verso una stagione di progresso sociale ampio e inclusivo.

³ Questa allusione alle degenerazioni del politicamente corretto non significa disconoscere le ragioni e la necessità di una lotta, da condurre su più livelli, contro i pregiudizi e le discriminazioni. Il tema dei diritti resta una questione decisiva, da valorizzare assumendo il punto di vista dell'eguaglianza, della solidarietà e a partire da un'idea di libertà non economicistica da sottrarre alle logiche dell'individualismo, del nichilismo e della mercificazione. Come è accaduto in passato, si tratta di far avanzare insieme diritti sociali e diritti di libertà, senza compensare la demolizione dei primi con i secondi, tradendone così il senso e il valore.

bordi del discorso pubblico *mainstream*: anche se si affacciano periodicamente in tv, rimangono ai margini, quasi fossero dei rifiuti-rifiutati di un sistema che non ammette veri contraddittori al suo interno, a tutto detrimento del principio della libera e argomentata dialettica fra le idee. Accade così che le letture più spiazzanti e disallineate al canone siano facilmente messe al bando, stigmatizzate, denigrate come irrazionali, squalificate come disinformazione o, peggio ancora, criminalizzate come negazioniste. Eppure esse non rappresentano voci isolate, di minoranze esigue in via d'estinzione, tutt'altro: esprimono un pensiero, un sentire, un'opinione assai larga, forse perfino maggioritaria, che emerge nei social, che affiora nei sondaggi, che si trasmette con il passaparola. Questo sentire (o per meglio dire questo "dissentire") attraversa anche le categorie professionali più esposte, ma il timore censorio delle sanzioni o di una panottica gogna mediatica induce loro a confessare soltanto in privato quelle opinioni, dubbi e preoccupazioni che in pubblico sono prudentemente nascoste o stemperate. Ed è questo un altro elemento paradossale.

Sullo sfondo di tali fenomeni,

c'è un grave deficit di cultura politica, una sostanziale sfiducia nella *polis* come luogo del conflitto delle idee e degli interessi, una svalutazione preoccupante del confronto aperto, privo di pregiudizi, che è invece ineludibile ai fini di una vera formazione critica della cittadinanza. (Preterossi 2022: 281-282)

In tutto ciò non si può non vedere il ruolo decisivo che hanno avuto settori consistenti del mondo progressista nella rimozione della complessità e delle contraddizioni del reale, con il loro schematismo astratto e dogmatico, costellato di divieti, tabù e premesse assunte acriticamente come punti di partenza mai problematizzati. La tendenza è stata quella, a nostro avviso, di compensare con dosi massicce di "aristocraticismo perbenista" una crescente impotenza politica: secondo gli standard del progressismo *liberal*, più o meno radicaleggiante, dei "moralisti senza morale" si può difatti parlare di politica solo assecondando la pedagogia del sentimentalismo umanitario o a partire dalle nuove istanze di modernizzazione dal volto "umano e sostenibile", opportunamente promosse e cavalcate dai settori emergenti del grande capitale occidentale per rilanciare e rilegittimare se stessi sia sul fronte produzione-consumo, sia sul fronte ideologico (e di lotta geopolitica).

3. Modernità e dissenso

La concezione positiva del dissenso, che vede nel pluralismo e nel conflitto un fattore di crescita e di progresso sociale e politico, si afferma pienamente in tempi relativamente recenti: se l'idea serpeggia tra i filosofi già in epoca rinascimentale (si pensi, ad esempio, alle celebri riflessioni di Machiavelli sulla funzione dei tumulti nell'affermarsi delle virtù repubblicane), essa si consolida davvero solo sul finire del diciottesimo secolo, sull'onda delle rivoluzioni francese e americana e sulla scorta del pensiero liberale (da John Locke a John Stuart Mill).

Alla fine del XVII secolo, dalle macerie e dagli orrori delle guerre di religione scaturisce l'ideale della tolleranza e si viene lentamente affermando l'opinione che la diversità e anche il dissenso sono compatibili con la tenuta dell'insieme: il modello è quello della *concordia discors*, della concordia che può anche essere discorde, in linea con una concezione pluralista dell'ordine politico.

L'intera tradizione classica era invece improntata all'esaltazione della *concordia ordinum* e ispirata a una visione organicistica che non possedeva pienamente il "principio della soggettività" e pregiava ben poco "il privato" come sfera promotrice di autonomia e di autorealizzazione.

Non solo nella Roma antica e nell'esperienza dei Comuni italiani, ma anche al tempo della democrazia ateniese (basti pensare all'istituto dell'ostracismo che puniva il dissenziente ritenuto pericoloso per la comunità), non sono pochi gli autori che vedono nella discordia e nel dissenso un fattore di turbamento e destabilizzazione.

Affinché il dissenso venisse valorizzato e gli fosse accordata legittimazione occorrevano profondi cambiamenti sia sul versante culturale sia su quello sociale: vale a dire il pieno riconoscimento innanzitutto dell'individuo-persona e delle sue prerogative (spirito critico, diritto al dubbio, libertà di coscienza, solo per elencare quelle che più pertengono a questo discorso) a cui si giunge attraverso i contributi successivi portati dal Cristianesimo, dal Rinascimento e dalla Riforma protestante, continuando con la rivoluzione scientifica sino alla stagione degli illuminismi (francese, inglese, tedesco, italiano), infine con l'ascesa del ceto cittadino e borghese promossa dalla nuova società mercantile-capitalista.

Messa di fronte ai grandi mutamenti della prima modernità, la filosofia europea – da Cartesio e Hobbes, i quali, se seguiamo la lettura di Carl Schmitt (1986: 47), presuppongono entrambi il "soggetto" quale punto di partenza del mondo della conoscenza e della volontà, fino

a Kant e Hegel, senza dimenticare le lezioni del contrattualismo e del giusnaturalismo – ha elaborato una visione dell’umano e della storia che ha accompagnato la stagione della grande industrializzazione. Al termine di questa lunga stagione del pensiero, il primato dell’individuo-persona cristiano e borghese sarebbe diventato schiacciante nelle rappresentazioni normative e culturali dell’Occidente.

Già György Lukács, nel suo celebre libro del 1923 *Storia e coscienza di classe*, aveva riflettuto sul rapporto fra la formazione della moderna società borghese-capitalistica e le “filosofie del soggetto” che ne accompagnano inevitabilmente lo sviluppo, a partire dalla rottura epocale introdotta dal dubbio cartesiano, dove il soggetto perde ogni immediata confidenza con il mondo e arriva a pensare, con un misto di disincanto e scetticismo, che anche ciò che gli appare più sicuro potrebbe non essere altro che un’illusione, o addirittura un inganno di un genio maligno. Questo parallelo tra la rivoluzione degli assetti sociali e quella che trasforma le modalità del pensiero filosofico portava Lukács a mettere in relazione il dubbio metodico con il rendersi estraneo e nemico il mondo oggettivo, governato dalle leggi impersonali e fatali dell’economia capitalistica (Petrucciani 2022: 59). Va però anche ricordato come questa posizione critico-problematizzante, da Cartesio in poi, avvenga non in considerazione di una razionalità debole e impotente, ma nel nome di un’idea di ragione ambiziosa e consapevole della sua forza. Come osserva Hegel nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, a partire dal Rinascimento l’uomo acquisterà “fiducia in sé stesso e nel proprio pensiero, nella natura sensibile fuori di lui e in lui” e proverà “interesse e compiacimento a fare scoperte nella natura e nelle arti”. Anche i cosiddetti “protagonisti del sospetto”, “i penetratori degli infingimenti”, ovvero Marx, Nietzsche e Freud, non si porranno soltanto come campioni dello scetticismo e della demolizione di apparenti certezze, ma, al contrario, proporranno di incamminarsi verso un nuovo sentiero, “non soltanto tramite una critica ‘distruttrice’, ma anche con l’invenzione di un’arte di interpretare” (Ricoeur 2007: 164). Penetrando e smascherando le finzioni e gli inganni del reale, promuoveranno difatti una nuova interpretazione del mondo, e così la loro azione di disvelamento, decentramento, demistificazione e decostruzione prelude a nuove frontiere di conoscenza e consapevolezza.

In conclusione, se si può dire che il cammino verso la piena accettazione e valorizzazione del dissenso viene in larga parte già avviato a metà Settecento, di fatto resterà un processo ancora lungo e complesso all’interno dello Stato liberale prima e delle democrazie costituzionali poi.

Come abbiamo visto, consenso e dissenso sono, in sostanza, due facce della stessa moneta perché l’uno non esiste senza l’altro: la democrazia può dirsi solida non quando

previene o reprime il dissenso, bensì quando crea e difende le condizioni per una sua completa fioritura.

Ovviamente il dissenso può manifestarsi in forme diverse e a diversi livelli, a seconda del “grado di profondità” e del “grado di traduzione in azione”. L’ordine democratico di norma tollera tutti i gradi di profondità, quindi anche le forme di dissenso rivolte contro i suoi principi basilari, mentre interviene con misure coercitive nei casi in cui la traduzione in pratica sfoci in atti di violenza.

4. Il problema del consenso

L’uso dei termini “crisi” ed “emergenza” è talmente diffuso che sembra essere diventato il tratto distintivo dell’epoca contemporanea di chiusura asfittica di orizzonti e di ripiegamento, carico di presagi avversi e di speranze effimere, su un eterno presente privo di prospettive. Si tratta di un impiego in diversi casi strumentale che può essere utilizzato per neutralizzare la politica a tutto vantaggio di presunti esperti depositari del sapere tecnico necessario a fronteggiare l’insorgenza di continue minacce, quindi per sterilizzare i conflitti, anestetizzare le coscienze e per necrotizzare col pensiero critico la possibilità di immaginare un’alternativa di società.

La “strategia dell’allarme permanente” può essere infatti adoperata con il duplice fine di consolidare gli assetti di potere di sempre (asserviti nei fatti al capitalismo finanziario globale e al vincolo esterno euro-atlantista) e di marginalizzare le opposizioni più critiche e polemiche, spingendo chi dissente a ritirarsi nel privato o a dare vita a forme di contestazione improduttive dal punto di vista politico, a tutto detrimento della normale dialettica democratica. Attraverso lo stato di allerta incessante può essere inoltre ristabilita, contro il suo completo sfilacciamento, l’unità fittizia di una società frammentata, sfibrata e inerte che, incapace di trovare in se stessa le ragioni profonde di una rinnovata vitalità, finisce per attivarsi quasi solo in risposta a determinati stimoli esterni o per ragioni di ordinaria amministrazione.

Come vedremo meglio più avanti, assieme all’idea di sovranità popolare e di rappresentanza politica, anche le idee di consenso, di opinione pubblica e di partecipazione sembrano ormai connotarsi come altamente problematiche. Pur volendo sposare una concezione minima e procedurale della democrazia, essa ha comunque bisogno di una base di consenso che la sostenga e, parallelamente, di una sfera pubblica all’interno della quale le diverse opinioni possano circolare e confrontarsi liberamente; eppure questi due presupposti sono sempre più un puro *flatus vocis*, nel contesto di quella che non è solo una crisi di legalità,

bensi una assai più penetrante e scivolosa crisi di fiducia e legittimità dell'ordinamento nel suo complesso.

Negli ultimi anni, soprattutto in corrispondenza delle ripetute esperienze di governo dei tecnici, il quadro politico-istituzionale non sembra aver tenuto in grande considerazione il consenso della generalità dei cittadini: la tendenza ci pare sia stata quella di ricondurre le espressioni del consenso e del dissenso a una forma di adesione senza fondamento ai risultati della decisione tecno-emergenziale, prescindendo da qualsiasi considerazione dei valori e delle finalità di carattere generale. D'altra parte, questo è il tempo della *necessità*, delle scelte obbligate e ineludibili, ci viene continuamente ricordato: la partecipazione politica è un esercizio irrilevante, così come l'importanza di costruire e rigenerare il consenso. E l'astensionismo diventa, di fatto, la chiave per realizzare una perfetta "democrazia senza popolo" dove il tecnico primeggia sul politico, in quanto l'obiettivo non è più la scelta dialettica tra opzioni diverse ma l'affidarsi agli automatismi del cosiddetto "pilota automatico" (*alias* euro-atlantismo subalterno di matrice tecno-liberale), il quale agisce essenzialmente come una pretesa di spoliticizzazione, il contrario della libera azione individuale e collettiva.

Nel frattempo la logica del vincolo esterno e l'uso politico-mediatico delle emergenze (reali o enfatizzate che siano) assurgono nei fatti a surrogato funzionale della legittimazione in base a un consenso effettivo; diventano cioè lo sfondo e la copertura ideologica per assolutizzare alcuni temi e sottrarli alla discussione pubblica, sancendo tanto l'insindacabilità del bene superiore (nel nome del quale vengono richiesti sacrifici continui che non possono essere oggetto di dissenso), quanto l'intrascendibilità dell'ordine esistente.

L'idea è che la condizione politica contenga di fatto elementi di pericolo e che per sussistere debba continuare a contenerli, in modo che intimidiscano il soggetto rendendolo disponibile a sacrifici economici e ad accettare limitazioni dei diritti; che gli facciano capire che non è essenziale; che spezzino i legami sociali di fiducia e di solidarietà, e che in questa de-socializzazione lo rendano solo, disorientato, manipolabile. Nello schema classico-moderno l'obbedienza era prestata in cambio della sicurezza già raggiunta; oggi, è richiesta in anticipo, a soggetti passivizzati e colpevolizzati dalle istituzioni - grumi di potere ammonitorio e ansiogeno -, in nome della sicurezza dell'avvenire e della necessità che scontino, nel frattempo, molti peccati. (Galli 2023: 119)

Quel che è certo, anticipando gli argomenti del prossimo paragrafo, è che non esiste una volontà politica preesistente e autonoma in assenza di un sistema di intermediazione capace di sollevare la società come entità plurale, più o meno indistinta e disorganizzata, sulla scena

politica. Detto in altre parole: il popolo si autodetermina e diventa un soggetto concretamente operante soltanto attraverso il lavoro della mediazione rappresentativa.

Come è noto, la democrazia costituzionale italiana si è retta fin dal principio sul protagonismo dei partiti di massa, che rappresentano la democrazia che si organizza. I partiti, i corpi intermedi, non il pubblico indifferenziato degli elettori, sono in quest'ottica i soggetti effettivi della cosiddetta 'sovranità popolare', lo strumento privilegiato tramite il quale i cittadini possono concorrere a "determinare la politica nazionale" (art. 49 Cost.). Al tempo della cosiddetta 'crisi del rappresentato', dei mille volti dell'eterogeneità socio-culturale e del logoramento dei fattori di integrazione sociale e politica del passato, resta però da capire lungo quali mediazioni e attorno a quali referenti andrà in futuro dispiegandosi il processo di nascita e maturazione della volontà popolare, lungo quali coordinate verrà in definitiva ridefinito il nesso rappresentanza/rappresentazione.

5. Autonomia e sovranità dei cittadini alla prova dei nuovi mezzi di comunicazione

La democrazia presuppone un livello minimo di unità e di relativa omogeneità, ma essa

vive anche di critica, di discorso polemico sui mezzi e sui fini della vita associata: ha bisogno di opzioni differenti da discutere, da confrontare, per decidere; ossia di una sfera pubblica in cui il popolo nella propria complessità plurale possa «conoscere per deliberare», abbia cioè la sensazione non illusoria di esercitare potere sul proprio presente e sul proprio futuro. E in cui si possa sviluppare un conflitto non distruttivo. (Galli 2023: 55)

Come abbiamo scritto, i partiti di massa sono stati i fattori primari attraverso cui realizzare l'inclusione, tanto partecipativa quanto conflittuale, delle masse nel circuito della rappresentanza. E i promotori di un pubblico dibattito allargato.

Oggi i partiti, come strutture di potere continuano a esistere, ma il loro corpo è cambiato: sono macchine elettorali, al servizio del leader e del suo "aiutantato".

Alle mediazioni partitiche e istituzionali, e a quella del lavoro, si sostituisce quella dei media, che si rivolgono a una platea informe catturata con messaggi più emozionali che argomentativi. Una platea di individui isolati, privi di legame sociale e di fiducia sia reciproca sia verso le istituzioni: «folle di solitudini individuali, unite a volte nelle nuvole effimere degli sciami digitali».

Alla rappresentanza subentra così la politica-spettacolo, in cui si affrontano «maschere», più che sostanze socio-politiche», in cui si dibattono problemi non strutturali perché quelli sono ormai «inaccessibili, non visibili e non pronunziabili, rubricati come naturali». (Galli 2023: 87-88)

Una passività che ha toccato anche gli intellettuali: da protagonisti del conflitto delle idee si sono lentamente ammutoliti, sovrastati da influencer e giornalisti. (...) Ovunque, sui nuovi media, televisioni e web che hanno tolto molto spazio ai vecchi, cartacei, l'indignazione ha preso il posto dell'argomentazione, il giudizio morale ha prevalso sulla ricerca di cause storiche e di alternative politiche. (Galli 2023: 90)

La libertà e l'autonomia promesse dalla democrazia costituzionale sono sfuggite dalle mani, mentre il popolo,

in gran parte ridotto a «neo-plebe», non sembra più in grado di esprimere energia politica, né come unitaria potenza eccezionale (cioè come potere costituente) né come soggetto plurale di conflitti, e neppure come insieme di cittadini motivati alla partecipazione anche solo elettorale: l'individualismo si manifesta ormai come apatia di singoli de-socializzati che esperiscono l'impotenza della politica istituzionale davanti a processi economici divenuti o leggi di natura o capricciose contingenze o non contrastabili emergenze. (Galli 2023: 89-90)

Ecco allora che autonomia, razionalità, responsabilità del cittadino e dell'opinione pubblica sono assunzioni che ormai vanno ampiamente ridiscusse. E questo per vari motivi, non solo per quelli a cui si è fatto brevemente cenno.

Va fatto notare, in primo luogo, come i processi di formazione della volontà popolare siano inevitabilmente anche il frutto di interazioni simboliche, dove elementi razionali e irrazionali sono profondamente intrecciati; da qui l'importanza di mobilitare, ai fini di una battaglia politica egemonica, la sfera libidico-passionale, facendo appello non solo alla testa (tramite i mezzi del ragionamento, della discussione e della persuasione razionale) e alla pancia (il piano degli interessi materiali), ma anche al cuore delle persone (la dimensione simbolico-emozionale). Tanto più in presenza di processi che tendono a smaterializzare i bisogni, rendendoli, per così dire, sempre più simbolici, astratti, variabili.

Inoltre, è sbagliato attribuire al cittadino medio, preso singolarmente, una capacità di volizione sempre coerente e unitaria: ciascun soggetto è difatti il centro di una pluralità di interessi e di preferenze particolari. Bisogna pertanto abbandonare l'idea di *una mente razionale e unitaria*, di un'immagine coesiva della coscienza dove vige una separazione netta tra

razionalità ed emotività, senza per questo indulgere alla mitizzazione di un io debole ed evanescente (perché va in qualche modo mantenuto l'ideale di un io critico centrato su di sé, legislatore di significati particolari e generali, e con un ben coltivato suo senso della realtà).

Dal punto di vista più propriamente politico, mentre sono venute meno le appartenenze solide collegate a precise visioni del mondo, è diventata sempre più centrale, nell'ambito della contesa politica, la sfera simbolico-emotiva. Per quanto i partiti cerchino di coltivare tale dimensione inseguendo la personalizzazione, la mediatizzazione e il marketing, essi risultano però sempre in parte deficitari, anche a causa della difficoltà di ricreare i legami simbolici forti e duratori del passato.

Le tendenze degli ultimi decenni, che valorizzano il ruolo dei leader e della comunicazione, ricordano comunque il carattere originario ed elementare del sistema rappresentativo, basato prevalentemente sulle persone, sui rapporti (apparentemente) diretti, su *single-issues* e su un'idea di politica emotiva che si tende troppo spesso a trascurare perché si ritiene che gli elettori agiscano soltanto come agenti morali e razionali.

Questo per quanto riguarda il lato dell'offerta, dal lato opposto, invece, la crisi del rappresentante esiste anche e soprattutto come crisi del rappresentato, legata alla perdita delle identità collettive e individuali, allo smarrimento del senso del legame sociale e alla volatilità dei ruoli sociali e lavorativi (Luciani *et al.* 2001: 109); al disfarsi di quei dispositivi identitari e di auto-riconoscimento che ancora nel mondo tra Otto e Novecento avevano segnato in maniera determinante tanto la vita sociale quanto la formazione dei caratteri individuali.

A complicare ulteriormente il quadro c'è il modello coltivato in ambito tardo-capitalistico, che è quello governato dai meccanismi di *exit* e non di *voice*, per riprendere la celebre distinzione di Albert Hirschman (1987: 32-35): se qualcosa non si conforma ai miei desiderata “esco” dalla relazione e mi rivolgo a un altro “fornitore sul mercato”. Tuttavia questo atteggiamento, tipico delle relazioni commerciali, ha esiti perniciosi sul piano della politica democratica, perché induce a non costruire nulla, a non dialogare (*voice*), preferendo invece optare per “deleghe” alternative (“punisco” un partito passando subito ad un altro, così come “punisco” un fornitore scadente di servizi rivolgendomi a un fornitore differente).

Infine, sempre a proposito di processi di formazione della volontà collettiva, come diagnosticato con grande capacità di previsione da Danilo Zolo in *Principato democratico* (1996: 182 ss), nelle società industriali avanzate, investite dalla rivoluzione informatica, l'autonomia cognitiva e morale dei cittadini risulta minacciata a più livelli dalla manipolazione dei nuovi e vecchi mass-media, che applicano la logica del mercato e della spettacolarizzazione anche all'informazione e, più in generale, ai processi conoscitivi e valutativi. La cosiddetta

‘sovranità politica e autonomia di giudizio’ dei cittadini si fa, di conseguenza, sempre più evanescente entro uno scenario caratterizzato da fenomeni evidenti di narcosi e dipendenza cognitiva, di sdoppiamento e silenzio politico, indotti dall’esposizione ripetuta ai media.

Nella sua logica funzionale, che è una logica di mercato anche nei casi della gestione pubblica del servizio, la comunicazione multimediale, com’è evidente, tende a favorire le organizzazioni degli interessi egemoni, catalizzando tutta l’attenzione del pubblico su certi temi, sfumando o escludendone altri dall’orizzonte cognitivo delle persone. È lecito chiedersi allora in cosa consista realmente il libero dibattito fra le idee quando singoli gruppi oligarchici sono in grado persino di modulare, influenzare e determinare la volontà popolare attraverso strumenti di manipolazione propagandistica.

Contestualmente all’eclissi sopra descritta dell’organizzazione politica come strumento capillare di pedagogia ideologica e proselitismo, i mezzi di comunicazione di massa sono oggi le agenzie non solo della socializzazione politica ma, più in generale, della produzione e distribuzione sociale della conoscenza. Come acutamente scritto sempre da Danilo Zolo: sono i media a plasmare per buona parte le nostre attitudini percettive, a stabilizzare quei criteri di senso collettivi che ci consentono la comprensione del presente e che fungono da costante contesto di riferimento per orientare anche la nostra esperienza personale (1996: 182 ss).

Un flusso imponente di informazioni e di stimoli investe i soggetti ed esercita una pressione crescente sulla loro capacità di attenzione e di selezione, al di fuori delle tradizionali sedi di ‘mediazione’ della conoscenza e dell’informazione: la famiglia, la scuola, le associazioni culturali, le organizzazioni politiche, sindacali e religiose, etc. Ne nascono delicati problemi di interazione fra la fonte telematica e la grande maggioranza degli utenti che non dispongono di griglie selettive adeguate alla quantità e varietà dell’informazione. Il rischio di una ‘riduzione della complessità debole, casuale o addirittura caotica’ minaccia così i processi ‘normali’ di formazione delle identità individuali e nuove forme di socializzazione interferiscono con i canali tradizionali di costituzione delle identità collettive. (Zolo 1996: 33)

Ma ciò che occorrerebbe chiarire è per quali vie e fino a quale soglia i mass-media riescono a imporre la propria realtà come la sola esperibile dai destinatari dei messaggi e quindi a fare di un’immagine selettiva e distorta della realtà la *sola vera realtà sociale*, senza alternative che non siano il silenzio, l’inerzia, l’apatia o la protesta via social. Su questo punto torneremo più avanti.

Se Zolo indulge maggiormente in una visione preoccupata del rapporto fra democrazia, complessità sociale e rivoluzione informatica, non mancano tuttavia le voci più ottimiste

(Sartori 1987 a: 175-182; 1987 b: 96-110): per costoro lo sviluppo dei mass-media promosso dalle nuove tecnologie informatiche offrirebbe, con la possibilità di una comunicazione non più unidirezionale ma interattiva, un contributo decisivo per la nascita di un'opinione pubblica più attiva e competente, o per lo meno di minoranze informate capaci di controllo e di intervento politico. Ciò che importa, secondo questa lettura fondamentalmente favorevole, è garantire il pluralismo e l'autonomia dei mezzi di informazione, evitando cioè che i circuiti della comunicazione e della propaganda politica di massa siano saldamente occupati da una ristretta concentrazione di gruppi strategicamente più forti. La pluralità e indipendenza delle fonti della persuasione multimediale costituisce, in altre parole, l'antidoto contro i tentativi di sterilizzare la dialettica democratica e di comprimere il dibattito pubblico. Il requisito necessario e sufficiente perché si possa parlare di libertà della pubblica opinione è dunque la struttura policentrica dei mezzi di comunicazione: in questo modo gli esiti legati all'abilità manipolatoria di cui disporrebbero alcune élite all'interno dei singoli Stati verrebbero contrastati dal policentrismo e dalla concorrenza.

A ben vedere, però, nel settore dei mass-media il pluralismo non produce alcuna forma significativa di concorrenza fra i grandi editori e di vera differenziazione dei loro prodotti. E non si può ritenere che il pluralismo delle agenzie emittenti rappresenti un vero antidoto contro gli effetti di dipendenza e distorsione generati dai media nel lungo periodo, descritti con largo anticipo da Zolo.

6. **Ciò che resta dell'opinione pubblica**

Protagoniste del secolo scorso, a partire dagli anni Sessanta e Settanta le "masse" iniziano a perdere la loro centralità a favore di un nuovo soggetto emergente, il "pubblico" dei fruitori dei servizi offerti dalla società mediatizzata dello spettacolo. Si passa così dalla "democrazia dei partiti" alla "democrazia del pubblico" (Manin 2017), fino alla più recente *bubble democracy* (Palano 2020), segnata dall'irrompere e dal diffondersi della Rete, con conseguente esasperazione dei meccanismi di polarizzazione (l'estremismo fanatico e isterico sembra essere diventato la malattia senile dell'opinionismo: lo dimostra il lessico roboante, insultante, denigratorio con cui le fazioni di volta in volta opposte si combattono) e frammentazione del "pubblico" in una pluralità di segmenti e di "bolle" in larga parte autoreferenziali, collocate al di fuori di una dimensione comunicativa comune.

In luogo dell'immagine mitica di una pubblica opinione libera e informata, abbiamo una dispersione della sfera pubblica (emotiva), la cui *volontà generale* tende a frammentarsi in una

molteplicità anarchica di infiniti particolarismi. Questo processo di crescente dispersione si svolge però all'insegna di una profonda ambiguità: da un lato si sono ampliate a dismisura le fonti dalle quali attingere informazioni e notizie, consentendo la veicolazione di contenuti a un pubblico assai più ampio senza bisogno di strutture organizzative; dall'altro il dibattito pubblico è di frequente autoreferenziale e chiuso, generando di riflesso una progressiva individualizzazione e privatizzazione delle opinioni politiche, confinate in innumerevoli isole o cyber-ghetti, all'interno dei quali si parla soltanto tra coloro che la pensano allo stesso modo.

Tutti oggi possono prendere posizioni su qualunque tema, almeno sul web (per quanto anche su quel mondo si è abbattuta la scure della censura e dell'autocensura preventiva), ma si tratta di opinioni e giudizi che incidono ben poco sulla dimensione collettiva. Insomma, tutto si può dire, ma nulla veramente conta. E così il dissenso fa fatica a tradursi sul piano dell'iniziativa politica.

Questa deriva è strettamente legata anche agli effetti che i mezzi di comunicazione di massa (quelli nuovi soprattutto) esercitano sui singoli destinatari: l'abitudine ad assuefarsi a una percezione prevalentemente simbolica, mediata, dell'universo sociale, assieme alla sovrabbondanza alluvionale del flusso di informazioni, induce infatti una crescente tendenza a *economizzare l'esperienza politica diretta*. Ne derivano atteggiamenti di torpore sociale e di inerzia operativa, in particolare nei confronti delle forme tradizionali della partecipazione collettiva alla vita politica: a tal proposito Danilo Zolo parlava di "disfunzione narcotizzante" (1996: 197).

Nel frattempo l'ingente quantità di informazioni trasmessa dai media – una informazione peraltro selettiva e distorta dalle esigenze della "notiziabilità" e della spettacolarizzazione, quindi costantemente tarata sul registro dell'emergenza e su un eccesso di semplificazione – non produce conoscenze e motivazioni politiche più precise, intense e diffuse, né più larga partecipazione popolare, ma alimenta invece effetti opposti: la fruizione della comunicazione mediale funge sempre più da sostituto dell'azione.

Pur ammettendo il carattere asimmetrico e scarsamente interattivo della comunicazione di massa, i singoli si trovano in ogni caso esposti all'influenza dei media in una situazione che non è di automatica passività e di isolamento, ma all'interno di una rete spesso molto ricca di rapporti sociali che la stessa comunicazione mediale contribuisce a rendere ulteriormente complessa. Per questo bisogna fare i conti con quella che Stuart Hall (2007) chiamava "decodifica oppositiva": nonostante sia l'interazione simbolica con i media a fornire il più delle volte gli strumenti primari di interpretazione della realtà e la definizione dell'orizzonte di ciò che è pubblicamente oggetto di attenzione, le persone possono ancora oggi decodificare la

comunicazione pubblica, soprattutto quella dall'alto, a partire dai loro meccanismi selettivi e dal loro vissuto concreto; dunque possono smascherarla come ideologica o menzognera. Ciò significa che non è del tutto smarrita la possibilità di confrontare criticamente la realtà con qualcosa che non sia un'esperienza mediata dai mezzi di comunicazione di massa.

Nel suo ultimo libro tradotto in italiano, *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale* Byung-Chul Han argomenta in maniera decisamente pessimistica riferendosi ai nuovi strumenti di comunicazione. Se l'analogico conserva il rapporto diretto con il reale, il mondo digitale lo rimuove, sostituendo al contatto diretto con le cose la mediazione informatica: "la digitalizzazione derealizza, disincarna il mondo" (2022) e questo ben si confà ad una civiltà "più di mobilità che di radici", "più di flussi che di cose" (Schiavone 2002 : 47).

Ora, tutto questo è vero, ma non completamente. Per costruire il suo ragionamento, infatti, Byung-Chul Han deve affidarsi a delle iperboli e passare sopra le distinzioni, dimenticando alcuni dati di fatto difficilmente trascurabili. Per esempio, il suo discorso circa l'informatizzazione che allontana dalle cose, i dati che non sono gli oggetti, deve sorvolare su una circostanza non di poco conto, e cioè che tutta la cultura umana, fin dalle sue origini, è stata essenzialmente un allontanamento dal rapporto elementare e immediato con le cose, alla ricerca di qualcosa che mediasse il rapporto con esse. A cominciare dalla radice stessa dell'umanizzazione, ovvero dal linguaggio.

Questo "distanziamento" dalla natura, che certamente va radicalizzandosi, è dunque un tratto distintivo e originario degli umani, contrassegnati come sono da una strutturale "incompiutezza" e "indeterminatezza" biologica (Gehlen 1978). Questa condizione di carenza, di "disadattamento" e di assenza di specializzazione spiega la specifica progettualità umana con la sua "apertura al mondo", con il suo "ethos del trascendimento", direbbe Ernesto De Martino. L'uomo è cioè un animale "naturalmente" inadeguato all'ambiente che lo circonda, che deve necessariamente trasformare, distanziandosi temporalmente e spazialmente dalla realtà attraverso il linguaggio e i simboli; un animale che, per la sua stessa natura relativamente duttile, elastica, comunitaria e adattabile, deve munirsi di una "seconda natura" artificiale fatta di tecniche, regole e istituzioni, ovvero di simboli e cultura.

In sostanza, nel suo processo di adattamento all'ambiente circostante, l'essere umano sperimenta una nuova dimensione della realtà, non più soltanto fisica, ma anche simbolica e culturale. Tale sistema simbolico, "inserito fra il sistema ricettivo e quello reattivo", è talmente centrale che l'uomo:

non vive più in un universo soltanto fisico ma in un universo simbolico. Il linguaggio, il mito, l'arte e la religione fanno parte di questo universo, sono i fili che costituiscono il tessuto simbolico, l'aggrovigliata trama dell'esperienza umana. Ogni progresso nel campo del pensiero e dell'esperienza rafforza e affina questa rete. L'uomo non si trova più direttamente di fronte alla realtà; per così dire, egli non può più vederla faccia a faccia. La realtà fisica sembra retrocedere via via che l'attività simbolica dell'uomo avanza. Invece di avere a che fare con le cose stesse, in un certo senso l'uomo è continuamente a colloquio con se medesimo. Si è circondato di forme linguistiche, di immagini artistiche, di simboli mitici e di riti religiosi a tal segno da non poter vedere e conoscere più nulla se non per il tramite di questa artificiale mediazione. La situazione è la stessa nel campo teoretico e in quello pratico. Anche nel campo pratico l'uomo non vive in un mondo di puri fatti secondo i suoi bisogni e i suoi desideri più immediati. Vive, piuttosto, fra emozioni suscitate dall'immaginazione, fra paure e speranze, fra illusioni e disillusioni, fra fantasie e sogni. (Cassirer 1971: 80)

Forse allora, tornando alla diagnosi di Byung-Chul Han, fra i due estremi della discontinuità (la palingenesi ottimistica e l'apocalisse disperata) ci sono molte, e più verosimili, ipotesi di continuità. Sebbene tortuose, incerte e paradossali.

7. Sfide e contraddizioni

I progetti otto-novecenteschi di emancipazione collettiva sembrano ormai svuotati di senso, le potenzialità rappresentative e partecipative del sistema politico-istituzionale cedono il passo all'autoreferenzialità, i corpi intermedi agonizzano sotto i colpi della disintermediazione e il nucleo sociale della Costituzione repubblicana è inattivo da tempo: il nostro possibile futuro non sarebbe allora l'inveramento della democrazia, sia pure "minima", ma la diffusione di ciò che Danilo Zolo chiamava il "modello Singapore", un tipo di società dove la centralità del mercato e l'incremento della produttività coesistono con un sistema politico bloccato imbevuto di autoritarismo, quali che siano le sembianze democratico-rappresentative di cui esso voglia eventualmente adornarsi, o con quello che l'economista Daniela Gabor ha definito un 'derisking state', una specie di "Stato assicuratore", dai tratti più o meno bonapartisti, la cui missione è sostanzialmente quella ridurre i rischi per gli investitori privati, lasciando inalterati i meccanismi strutturali di produzione e redistribuzione della ricchezza.

Negli ultimi tempi abbiamo fatto esperienza, qui in Europa, della variante tecnoligarchica del modello Singapore, che potremmo definire "modello Bruxelles", una sorta di riedizione dell'oligarchia in forma epistocratica che rappresenta l'esito finale di un lungo processo contrassegnato da un progressivo depotenziamento delle istituzioni rappresentative e da una netta verticalizzazione dei processi decisionali, in forza del quale le scelte politiche sono

scivolate via dalle sedi più ampie e partecipate per ritirarsi in luoghi meno accessibili, per lo più riservati a gruppi ristretti tecno-oligarchici. In sostanza la tendenza è stata quella di una separazione dei cittadini rispetto agli eletti, dei parlamentari rispetto all'esecutivo, dell'esecutivo stesso rispetto ad organismi sovranazionali caratterizzati da una marcata natura tecnica. Questa dinamica ha riguardato l'intero continente europeo, ma nel nostro Paese queste tendenze sono emerse in maniera assai chiara ed evidente.

Il sistema politico-istituzionale italiano ha poi le sue specificità: fra queste il mutamento dei rapporti fra Parlamento e Governo, che ha in qualche modo deformato il carattere parlamentare della nostra Repubblica e le logiche, già alterate, della mediazione politica. Il processo legislativo è a prevalente trazione governativa: il Parlamento, ormai da tempo, è a rimorchio del Governo, non legifera, ma emenda, operando quasi esclusivamente nelle maglie dei decreti legge. Ma c'è di più: il nostro ordinamento è sempre più intasato da regole minute, da norme *ad hoc* (si prendano ad esempio i decreti legge di più recente emanazione che hanno la forma, ma non certo la sostanza della legge, perché mancano della necessaria generalità e astrattezza). Tutto questo naturalmente produce distorsioni e confusione, perché trasforma la legislazione in amministrazione e aumenta l'elefantiasi della burocrazia.

In parallelo, si assiste a un trasferimento di potere dal Parlamento non solo verso il Governo ma anche verso le Corti, mentre sullo Stato e le sue istituzioni prevale l'oscuro, opaco, segreto del potere politico mescolato a quello economico e mediatico.

Dietro il permanere delle procedure e delle istituzioni della democrazia, la realtà di nuove oligarchie, in cui il potere reale si sposta verso conglomerati economici di dimensioni gigantesche, che trovano nei vertici e nei meandri della politica gli interlocutori delle loro strategie, e a volte vi si sostituiscono, e che hanno nei poteri mediatici la fonte di narrazioni legittimanti. Si forma così un «triedro del potere», che stringe insieme economia, politica, sistema mediatico; una simbiosi in cui la politica non può fare a meno dei poteri economici privati, e questi trovano ancora utile servirsi del potere politico, mentre entrambi vengono legittimati dal potere mediatico. (...) E questa la sostanza di ciò che viene definito, con felice neologismo, «postdemocrazia»: sostanza oligarchica rivestita di forme democratiche, a loro volta sempre più deformate. (Galli 2023: 91-97)

Se è vero, come aveva mostrato Max Weber, che la democratizzazione non va disgiunta dalla tendenza al cesarismo e alla burocratizzazione, è altrettanto vero che l'elitismo democratico, quale necessario correlato dell'idea di rappresentanza, non deve per forza assumere quella forma di elitismo tecnocratico e oligarchico che abbiamo conosciuto negli ultimi anni, che ben si concilia con le attuali spinte alla verticalizzazione e personalizzazione plebiscitaria del potere.

In ogni caso la retorica sul primato dei tecnici e dei competenti, visti gli esiti, dovrebbe averci liberato definitivamente dal “mito della complessità” e dall’invocazione delle virtù salvifiche dell’epistocrate di turno: ora sappiamo che rispetto ai grandi problemi del mondo reale l’opinione dell’uomo comune è spesso più perspicace e acuta di quella di sedicenti esperti osannati a reti unificate. Ancora una volta aveva ragione Antonio Gramsci: bisogna “rimanere a contatto coi ‘semplici’ e in questo contatto trovare la sorgente dei problemi da studiare e risolvere” (Gramsci 1975: 1382). Contro il dirigismo tecnocratico dall’alto bisogna allora suscitare “élites di un tipo nuovo che sorgano direttamente dalla massa”, con la quale debbono rimanere a contatto, in modo da alimentare una continua dinamica espansiva in opposizione a ogni chiusura castale-oligarchica, nella prospettiva di avvicinare la volontà collettiva del popolo-nazione ai contenuti della nostra Costituzione e di riaffermare il senso perduto dell’autonomia della politica.

Spostando ora il discorso su un piano più generale, possiamo descrivere il rapporto tra tecnica e politica come un rapporto di squilibrio: “uno dei due termini è sempre davanti e l’altro dietro, ma ciò non significa immobilità; anzi, è costante la ricerca di un equilibrio che in realtà non viene mai trovato” (Galli 2021: 9).

Certamente, oggi è in atto un salto qualitativo: gli interrogativi posti dalla tecnica si fanno più intensi, perché la sua forma e la sua sostanza sono passate dalla meccanica alla biologia - il biopotere, che afferra gli uomini nella loro vita elementare, implica un'utilizzazione sottile della tecnica, le inoculazioni di sieri se agisce sui corpi, di paure e di condizionamenti di ogni tipo se agisce sulle menti, e infine le modifiche della natura ultima, cioè del Dna attraverso la manipolazione genetica - e soprattutto all'elettronica. La gabbia che chiude le nostre vite sembra davvero intrascendibile: è un *frame* non modificabile, benché non sia d'acciaio ma di elettroni, di dati, e di algoritmi. (Galli 2023: 107)

La tecnica comunque non compare mai da sola sulla scena del mondo, ma sempre in rapporto con un determinato modo di produrre la ricchezza sociale. Tale connessione oggi si presenta però in una versione del tutto inedita: non più come binomio fra tecnica ed economia, ma come fusione fra i due elementi, con la tecnica sempre più integrata nella produzione, nuova tecnica per una nuova forma di capitale (Demichelis 2018: 2015). La rivoluzione della tecnica e del capitale (attraverso lo sviluppo delle tecnologie, l’automazione dei processi produttivi, la robotica e l’informatica) ha modificato le basi sociali del precedente mondo industriale, riducendo considerevolmente il lavoro necessario, e ha creato un nuovo rapporto fra capitale e lavoro, perché ha mutato la forma di lavoro di cui la produzione ha bisogno: non più soltanto il lavoro misurabile tramite quantità e serialità, ma in maniera sempre più consistente “il nuovo

lavoro frammentato e parcellizzato fondato sull'incremento della specificità qualitativa in rapporto con la densità tecnologica che esso è capace d'integrare e mettere in movimento", [con conseguente svalutazione delle] "vite non portatrici di nuova tecnica" (Schiavone 2022: 89-90). Tutto ciò ha ridimensionato, complice la spinta alla precarizzazione e atomizzazione del tessuto lavorativo, la vecchia capacità egualitaria e socializzante del lavoro, mettendo in crisi quello che Aldo Schiavone definisce il "polittico storico dell'emancipazione occidentale": democrazia, lavoro, eguaglianza, principio della soggettività.

I cosiddetti "Trenta gloriosi", nati in risposta alla sfida sovietica, presupponevano certo l'economia incapsulata dentro la dimensione dello Stato nazionale, a garanzia del primato della politica sui processi economici, ma si reggevano anche sul legame molto stretto fra politica, democrazia e lavoro, stabilito attraverso l'identificazione del profilo del cittadino con quello del lavoratore (senza mai dimenticare che la democrazia, dove è radicata, lo è sempre e solo all'interno delle singole statualità). Al centro di questa sovrapposizione c'era la figura dell'operaio, elemento di massa della grande industria. Ebbene, quel mondo è in parte scomparso, almeno in Occidente, ed è venuto meno uno dei retroterra fondamentali dell'ordine democratico europeo, al punto – sostiene sempre Schiavone con forse un eccesso di enfasi – che ci troviamo ormai di fronte a "una società di lavoratori senza lavoro". Se poi a questo si aggiunge l'affanno della politica di fronte ai poteri economici globali, indotto dallo scarto tra democrazie nazionali e tecno-economie globali, ecco comporsi in pieno il disegno della crisi da fronteggiare, che ci impegna a ripensare l'intero legame tra la forma tecno-capitalistica dell'economia e la forma democratica della politica, insieme alla necessità di rialimentare i presupposti prepolitici e politici delle democrazie costituzionali, anche e soprattutto in rapporto con le sfide tecnologiche più recenti, secondo nuove connessioni e compatibilità. Si intravede qui, in questa tensione assai significativa tra ordine politico e potenza tecno-economica, tra la spinta globale della tecnica e del capitale (i due vettori della mondializzazione) e le nuove fratture e refrattarietà geopolitiche, uno dei nodi cruciali del nostro tempo.

L'epoca moderna è stata spesso definita un'età prometeica. Se però Prometeo era, nel mito, il titano amico dell'umanità e del progresso, che ruba il fuoco agli dei per assegnarlo agli esseri umani, come a suggerire l'idea di un sapere tecnico posto al servizio degli uomini associati tra di loro, oggi il crescente spazio acquisito dagli algoritmi e dalle tecnologie di intelligenza artificiale presuppone un tipo di rapporto meno lineare e pone problemi inediti, creando una nuova dimensione di più stretta interazione tra macchine ed esseri umani che richiede nuove chiavi di lettura e comprensione. Secondo Günther Anders, la spinta prometeica a superare i limiti nella ricerca del dominio sugli eventi naturali ha finito per creare

un'asimmetria tra i prodotti che l'essere umano ha costruito e la sua stessa capacità di immaginarne le potenzialità, anche distruttive. Tutto questo ha generato un sentimento di "vergogna" e inquietudine, legato al "dislivello", alla mancanza di sincronicità che sussiste tra la "prestazione prometeica" dell'uomo e i prodotti da lui fabbricati (ai quali egli risulta avvinghiato: si pensi agli *smartphone*, che sono ormai parti costitutive di ciò che siamo), che, sempre più complessi ed efficienti, tendono ad oltrepassarlo, facendo sì che egli si senta "antiquato" e obsoleto riguardo al mondo oggettuale da lui stesso creato.

Alla celebrazione delle macchine, in virtù del potere e del benessere che continuamente promettono, si contrappone così l'ostilità nei loro confronti nel momento in cui le infinite possibilità a cui esse alludono sembrano invece trasformarsi in fattori di schiavitù e disumanizzazione.

Ecco allora comparire l'ambivalenza quale caratteristica fondamentale della tecnica. Seguendo Carl Schmitt, se è vero che la tecnica è *neutrale* perché "può essere rivoluzionaria e reazionaria, può servire alla libertà e all'oppressione", è altrettanto vero che essa conferisce la "fiducia in una metafisica attivista, la fede in una potenza e in un dominio sconfinato dell'uomo sulla natura, e quindi anche sulla *physis* umana" (Schmitt 2013: 181).

La tecnica in quanto strumentario è neutrale, ma in quanto coincide con la società assorbe in sé, di questa, anche la politicità e i condizionamenti e gli orientamenti economici. (...) E se la tecnica digitale incorpora le disuguaglianze che intercorrono fra l'individuo che lascia tracce e chi le raccoglie, analizzandole e utilizzandole per governare, allora (...) è necessario trovare una soluzione politica, non tecnica, cioè contrapporre un diverso potere al potere che si serve della tecnica. (...) Dopo tutto, anche se raffinata, potente, onnipervasiva, ineludibile, la tecnica dipende da chi la costruisce, e da chi la impugna per fare che cosa - e per non fare che cosa. Ciò che vi è di politico nella tecnica può essere contrastato con altra politica (e con altra economia), a iniziare da interventi normativi sull'oligopolio dei Big Data (...). La tecnica è la riscossione dell'ipoteca strumentale che grava sulla ragione moderna, certo; ma i modi i tempi e gli oneri dell'esazione possono essere resi dalla politica più o meno gravosi o esosi, secondo il grado di estensione della tecnica nella società, e secondo il grado di pervasività del capitalismo e del suo dominio. (Galli 2023: 111-112).

Jürgen Habermas, in un articolo del 1955, *Marx in Perspektiven*, che troviamo citato in *Pensare con Marx* (Petrucciani 2022: 80), attribuisce al grande filosofo di Treviri la responsabilità di non aver colto pienamente la problematica della modernità e le dinamiche complesse legate ai processi di estraniamento di cui gli uomini sono vittime. Alla base dei quali non c'è solo l'ordine economico capitalistico, ma anche il macchinario, la tecnica come tale, che però non va intesa né come una malefica oscurità metafisica dalla quale ci si debba liberare,

né come un destino al quale sia impossibile sottrarsi. Il problema del nostro tempo è piuttosto quello di arginare le tendenze “imperialistiche” della razionalità tecnico-scientifica ed economica per limitarla a favore di altre forme, non meno significative, di razionalità che seguono una logica diversa da quella della massimizzazione economica e dell’accrescimento di potenza fine a se stesso, perché mirano a realizzare un *optimum* umano, in “una sorta di equilibrio” tra diverse istanze che si limitano reciprocamente.

L’errore, scriveva Franco Cassano, è stato quello di avere privilegiato Cartesio al posto di Montaigne, “la via del controllo razionale e tecnologico del mondo invece di quella della saggezza, di quel sapere che non si è mai proposto di esorcizzare il limite, ma ha continuamente dialogato con esso” (Cassano 2001: 45).

8. Un nuovo umanesimo

L’associazione tra la tecno-scienza e il progresso umano non è mai stata evidente e immediata. E oggi lo è meno che in passato. Nessuno può mettere in dubbio che lo sviluppo tecnologico presenti una miriade di aspetti positivi e apra molte potenzialità, ma, nello stesso tempo, è difficile nascondere le insidie e le preoccupazioni circa l’eventualità che, anziché promuovere la realizzazione dell’uomo, l’attitudine manipolatoria della tecno-scienza finisca per sradicarlo dal suo mondo naturale e culturale, depauperandone le risorse simboliche e materiali: agendo come fattore di depotenziamento e impoverimento esistenziale, piuttosto che di potenziamento e arricchimento.

Il processo innescato dalla razionalizzazione scientifico-tecnica ha portato alla soluzione di interi problemi, eppure, a fronte dei loro successi, sia la tecno-scienza che la tecno-economia sono incapaci di produrre esperienze gratificanti di significato all’interno delle quali inscrivere il nostro essere nel mondo e nella storia, e di fornire elementi per una nuova antropologia all’altezza dei rivolgimenti che esse provocano e dei problemi che pongono. Anzi, le trasformazioni che esse hanno prodotto accelerano il disincanto e la crisi dei fondamenti e delle credenze di un tempo, con tanto di erosione dei quadri di riferimento tradizionali: tali erano in passato la teologia, le grandi visioni del mondo e le ideologie (Volpi 1996: 151-152).

+

⁺ Il problema è ancora una volta domandarsi quale sia il collante che tiene insieme l’ordine sociale. Nella modernità la nazione ha compensato il vuoto lasciato dalla religione con l’avvento della secolarizzazione (la democrazia, va ricordato, nasce e si sviluppa nel mondo moderno come democrazia nazionale). A svolgere quella funzione di unificazione politica sono intervenuti nel Novecento i partiti e le identità politiche di massa con i loro meccanismi di inclusione politica e sociale. Dopo il ridimensionamento della nazione (almeno in Europa), la crisi delle

Parafrasando la dialettica hegeliana tra finito e infinito, vediamo il senso del nostro tempo snodarsi attorno all’abolizione inquieta e trepidante di ogni limite insormontabile, alla caduta di “ogni delimitazione oggettiva”, alla “cattiva infinità” come “destinazione affermativa” del finito. Ma l’umana condizione di vulnerabilità e finitezza (e di bisogno inevaso di significati, anche trascendenti), una volta rimossa e non adeguatamente affrontata, non può che riemergere in modo surrettizio in una combinazione di varie forme: come ansia da apocalisse imminente o come ossessione immunitaria, come sacralizzazione della natura o come fideismo scienziato, oppure ancora come sensazione straniante di girare a vuoto senza un fine e in modalità rattrappita.

La tecnica, il capitale, la democrazia, il diritto hanno messo l’umano – tutto l’umano, attraverso l’Occidente che ha aperto la strada – in contatto con l’infinito, con l’illimitata possibilità di sviluppo delle sue capacità, dell’attitudine al controllo dell’insieme delle proprie condizioni di esistenza. [...] Lo hanno fatto però – perché è così che fa la storia – disseminando il tracciato di una rete impressionante di contraddizioni, tuttora ben lontane dall’essere sciolte. E questo è stato soprattutto il nostro terribile Novecento: il secolo dove con più drammaticità si sono misurate e scontrate la vocazione all’infinito e l’“immane potenza del negativo” sulla scena dell’Europa e del mondo. E oggi il contrasto si rinnova, sebbene in parte in forme inedite: il capitale [...] sta portando ormai a sbattere il carattere privato della sua concentrazione contro gli effetti universali della sua potenza, con conseguenze imprevedibili. La tecnica, giunta sul punto di consegnarci le chiavi della vita, dell’intelligenza e dell’abbondanza, rischia di trasformarsi in ogni istante in un oppressivo e intollerabile strumento di disegualianza, se non addirittura di trascinarci verso apocalittici scenari di devastazione. La democrazia moderna [...] mostra da tempo segni di logoramento e di stanchezza. (Schiavone 2022: 165-167).

Il rischio, insomma, è che il nesso fra tecno-scienze e utilitarismo economico, senza opportuni correttivi, sviluppi la sua “tendenza, già del resto ben visibile, verso il debordare del diseguale, lo sbilanciamento dei poteri” (Schiavone 2022: 170) e la mercificazione di ogni ambito vitale. Che si vada cioè verso una oscura e abnorme concentrazione di poteri, verso la rovina da intendere non come evento unico e compiuto ma come un agonizzare strisciante dell’umano. Eppure, se ci interroghiamo su questo, significa che l’immane potenza del negativo e lo spirito distruttivo non hanno ancora prevalso (nonostante quei germi siano dentro di noi) e che l’accumulo di potenza che abbiamo raggiunto può essere preliminare a nuovi balzi in avanti, all’apertura di nuovi orizzonti, all’attesa dell’inatteso.

appartenenze politico-ideologiche e l’affievolimento della “voce della Costituzione”, cosa occupa oggi il vuoto simbolico che caratterizza gli ordinamenti secolari? (Preterossi 2014: 24)

Per fronteggiare al meglio tale situazione forse l'atteggiamento più giusto è quello che si apre al progresso tecnico-scientifico senza nostalgie passatiste e senza sottostare passivamente all'imperativo della tecnica al di fuori di qualsiasi limite e "giusta misura", la quale per i Greci si collocava fin dall'inizio su uno sfondo tragico (Natoli 2022). Ma per fare questo abbiamo bisogno di nuove risorse di senso in grado di risignificare l'abitare dell'uomo sulla terra: al carattere asimbolico del tecno-utilitarismo, incapace di fornire pieno orientamento alla vita collettiva e individuale (che non sia la minaccia continua di due prospettive egualmente spaventose, anche se apparentemente contrapposte, di cui parlava Susan Sontag nel 1965: "la banalità ininterrotta e un terrore inconcepibile"), vanno contrapposti la logica leopardiana della "social catena" contenuta ne *La ginestra* e il richiamo ad un'idea di ragione "larga", frutto di una feconda commistione di saperi, che hegelianamente incorpori in sé il "negativo" e faccia di questo rischio la sua forza⁵. Sullo sfondo il rapporto complesso e ambivalente della modernità con le grandi tradizioni metafisiche e religiose, che non può implicare alcuna traducibilità immediata, ma rimane un rapporto costitutivo che oggi si pone in termini nuovi: come bagaglio di energia spirituale al quale attingere per rianimare una dialettica politica priva di propulsione ideale; come potenziali di senso da sfruttare a supporto della "morale di ragione" e di un'etica pubblica rinnovata, in una chiave compatibile con il pluralismo e la laicità.

Dobbiamo insomma entrare in un'età prometeica di tipo nuovo, che ci impegni in un'interrogazione più avvertita sui limiti, sui bisogni e sulle potenzialità dell'umano, anche grazie a un nuovo incontro con la dimensione del sacro (qui intesa come sfera da erigere in difesa di ciò che non può essere sacrificato a scopi di "*utilitas et potentia*"): la prospettiva è quella di una modernizzazione qualitativamente diversa e maggiormente consapevole del lato oscuro che si cela dietro le promesse delle *magnifiche sorti progressive*, senza cadere negli eccessi opposti del cupo catastrofismo e dell'ottimismo più "superbo e sciocco", dell'assoggettamento impotente a qualcosa che si erge estraneo dinanzi a noi e di esaltazione acritica ed euforica per ciò che l'orgoglio derivante dalla "sindrome di Prometeo" potrebbe ancora permetterci di fare.

Il fine ancora una volta è l'uomo, la difesa della sua dignità e la centralità del suo lavoro, ovvero un'idea di vita qualificata, all'insegna di un neo-umanesimo integrale che non vuole

⁵ D'altra parte le vie del Moderno sono complesse e costellate di resti di trascendenza più o meno rielaborati e inseriti in contesti inediti. Se Settembrini non introietta Naphta (i due personaggi inscenati da Thomas Mann ne *La montagna incantata*), – scrive Preterossi – diventando altro da quello che era, non può salvarsi (Preterossi 2022: 16).

condannare velleitariamente la rivoluzione tecnologica e digitale, ma dialogare costruttivamente con essa per meglio sintonizzarla con i bisogni fondamentali della persona.

Appare evidente come la crescente potenza e pervasività dei dispositivi informatici sia giunta a un tale grado di intensità da ridefinire i nostri confini biologici, cognitivi e sociali. Tale scenario deve indurci a considerare il digitale non solo come uno strumento, ma come un vero e proprio ambiente accanto alla terra, al mare e allo spazio: la nostra vita si svolge infatti all'interno di una permanente interazione tra noi stessi e il *cyberspace*, tra noi stessi e i vari flussi di “non cose” virtuali.

L'ambiente digitale sta dunque inevitabilmente cambiando la nostra antropologia: le forme della comunicazione, dell'informazione, dell'apprendimento e dello svago sono mutate così come è cambiato tanto il modo di rapportarsi alla realtà quanto i meccanismi di comprensione fra gli esseri umani. Per descrivere la nuova condizione nell'era del digitale è stata coniata la nozione di “vita onlife” (Floridi 2020), che allude ad una forma di esistenza ibrida nella quale la barriera fra materiale e immateriale, tangibile e virtuale è venuta meno, dove le immagini prevalgono sulle parole, come già ampiamente previsto da Giovanni Sartori (2000), il quale parlava di *Homo videns* con riferimento agli effetti della televisione. Come i media tradizionali, anche il digitale sta producendo una metamorfosi che investe la natura stessa dell'*homo sapiens*, generando nuove modalità nel rapporto tra mente, corpo, cultura, natura e società.

Alla pervasività delle nuove tecnologie del digitale come fattore di riconfigurazione delle identità personali, con tutti i rischi che questo comporta quanto a ulteriore impoverimento dell'esperienza di vita di ciascuno, bisogna anche stavolta opporre, seguendo Finelli, la valorizzazione della compresenza nell'essere umano di due assi costituzionali di senso, quello verticale della relazione mente/corpo e l'altro orizzontale della relazione tra soggetti diversi: questa idea di una soggettività complessa, aperta alle molteplici sollecitazioni che pervengono sia dal mondo esterno che da quello interiore (Finelli 2022: 51) e consapevole della natura ambivalente e problematica dell'umano (la psiche umana è difatti abitata da un “impasto pulsionale” che mescola tendenze opposte) rappresenta la premessa necessaria per affrontare al meglio le sfide del mondo digitale, oltre i due atteggiamenti opposti e speculari di adesione acritica e di rifiuto aprioristico, in vista di un possibile “uso umanistico della tecnica” (Galli 2023: 104).

BIBLIOGRAFIA

- Anders G. (2007, prima ed. 1956), *L'uomo è antiquato. Vol. 1: Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (Torino: Bollati Boringhieri)
- Bobbio N. (1984), *Il futuro della democrazia* (Torino: Einaudi)
- Byung-chul Han (2022), *Le non cose* (Torino: Einaudi)
- Cassirer E. (1971) *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana* (Roma: Armando)
- Cassano F. (2001), *Modernizzare stanca* (Bologna: Il Mulino)
- Demichelis L. (2018), *La grande alienazione. Narciso, Pigmalione, Prometeo e il tecnocapitalismo* (Milano: Jaca Book); (2015), *La religione tecno-capitalista. Suddividere, connettere* (Milano: Mimesis)
- Finelli R. (2022), *Filosofia e tecnologia. Una via di uscita dalla mente digitale* (Torino: Rosenberg & Sellier)
- Floridi L. (2020), *Pensare l'infosfera* (Milano: Raffaello Cortina Editore)
- Galli C. (2021), *Fra tecnica e politica. Confine o frontiera? Equilibri o rivoluzioni?* (Bologna: Pandora Rivista)
- Galli C. (2023), *Democrazia, ultimo atto?* (Torino: Einaudi)
- Gehlen A. (2010, prima ed. 1978), *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (Milano: Mimesis)
- Gramsci A. (1975), *Quaderni del carcere*, in V. Gerratana (Torino: Einaudi)
- Hall S. (2007), *Encoding and decoding in the television discourse* (Londra: Routledge)
- Hirschman A. O. (1987), *L'economia politica come scienza morale e sociale* (Napoli: Liguori)
- Lasch C. (1995), *La rivolta delle élite. Il tradimento della democrazia*, Tr. It. 2017 (Vicenza: Neri Pozza)
- Luciani M. (2001), *Il paradigma della rappresentanza di fronte alla crisi del rappresentato*, in AA.VV. *Percorsi e vicende attuali della rappresentanza e della responsabilità politica* (Zanon N. e Biondi F. eds), (Milano: Giuffrè)
- Manin B. (2017), *Principi del governo rappresentativo* (Bologna: Il Mulino)
- Natoli S. (2022), *Ordine naturale, disordine umano* (Milano: Feltrinelli)
- Palano D. (2020) *Bubble Democracy. La fine del pubblico e la nuova polarizzazione* (Brescia: Scholé)

- Petruciani S. (2022), *Pensare con Marx* (Roma: Carocci)
- Preterossi G. (2022), *Teologia politica e diritto* (Roma-Bari: Laterza)
- Preterossi G. (ed.) (2022), *Pass costituzionale*, (Roma: Mariù)
- Ricoeur, P. (2007) *Il conflitto delle interpretazioni* (Milano: Jaca Book)
- Sartori G. (1987), *Elementi di teoria politica* (Bologna: Il Mulino); (1987) *The Theory of Democracy Revisited* (N.J: Chatham House)
- Sartori G. (2000), *Homo videns* (Roma-Bari: Laterza)
- Schiavone A. (2022), *L'Occidente e la nascita di una civiltà planetaria* (Bologna: Il Mulino)
- Schmitt C. (1986), *Scritti su Thomas Hobbes* (in C. Galli ed.) (Milano: Giuffrè)
- Schmitt C. (2013), *Le categorie del politico: saggi di teoria politica* (G. Miglio e P. Schiera eds) (Bologna: Il Mulino)
- Volpi F. (1996), *Il nichilismo* (Roma-Bari: Laterza)
- Zolo D. (1992), *Il principato democratico* (Milano: Feltrinelli)