

Fine della politica, crisi della democrazia?

Laurana Lajolo

Sulla fine della politica

Giorgio Barberis e Marco Revelli sottolineano nel volume *Sulla fine della politica* la fine delle concezioni che hanno informato l'agire politico e produttivo del Novecento e indicano l'obiettivo di ridefinire il binomio identità (individuale e collettiva) e diversità, per giungere a una nuova società polifonica, in cui possa vivere l'uomo planetario, secondo la definizione di padre Balducci.

I due autori affrontano, in particolare, le qualificazioni della crisi della politica e del lavoro, nonché le sperequazioni economiche tra mondo ricco e mondo povero e i nuovi conflitti tra culture, religioni e sistemi statuali.

Barberis nel primo saggio che apre il volume, *La politica alla fine della politica*, afferma che la crisi della politica prefigura l'esaurimento di paradigmi usati nel tempo, per cui si rende necessaria una critica radicale al sistema sociale, che viene considerato come "naturale" ed "eterno" proprio nel momento in cui si sta disgregando.

L'emancipazione umana, secondo l'autore, non può scaturire dalle contraddizioni sempre più esasperate del lavoro alienato e della corruzione del potere, ma va ricercata al di fuori di quelle logiche distorte, attraverso nuovi linguaggi e nuove pratiche.

Ma Barberis avverte che la crisi non solo può portare alla disgregazione e all'annientamento, ma piuttosto può produrre una riflessione argomentata sulla complessità della questione e quindi offrire nuove opportunità di scelte e di azioni politiche.

Percorso che ritengo quanto mai necessario se si considera che la crisi della politica si profila anche come crisi della democrazia.

La crisi della democrazia

Alcuni storici e politologi si sono interrogati su questo tema.

Pietro Scoppolaⁱ sostiene che la crisi della partecipazione politica ha le sue radici nell'esperienza stessa della democrazia. Infatti quanto più dura nel tempo il sistema democratico tanto più si trasforma e rivela problemi nuovi, che mostrano l'arretratezza delle categorie culturali abituali. Anche per la democrazia, come per ogni altro regime politico, la durata non è, quindi, disgiunta da una certa decadenza. E questo significa che anche la democrazia ha bisogno di reinventarsi.

D'altro canto, in Occidente non si è mai avuto un periodo così lungo di pace e di democrazia e questa durata, insieme alla vastità planetaria del confronto economico e tecnologico, ha reso più evidenti alcuni aspetti della secolarizzazione, esasperando l'individualismo e generando nuovi timori.

Ora la democrazia, sottolinea ancora Scoppola, deve trovare riserve di senso, di speranza, di impegno dentro di sé, nelle comunità, nei movimenti religiosi, nelle minoranze attive, nelle università, nei responsabili di aziende, e infine nel confronto tra generazioni. Valuta quindi indispensabile ricostruire un tessuto etico della democrazia anche attraverso un coraggioso ripensamento riguardo ai suoi limiti e ai mutamenti radicali avvenuti nel suo corpo sociale con la globalizzazione e la scomparsa dei valori tradizionali. Infatti, senza un nuovo apporto di energie morali la democrazia rischia di chiudersi nella pura rappresentanza degli interessi costituiti.

Su temi analoghi si sofferma anche Luciano Canforaⁱⁱ con l'intenzione di smascherare le finzioni della democrazia nei suoi aspetti di ideologia (intesa come falsa coscienza) e di procedura, con particolare riferimento ai meccanismi elettorali. Per Canfora, infatti, la democrazia è sempre stata una sola: quella segnata dalla lotta di coloro che mirano a stabilire l'uguaglianza contro il predominio delle oligarchie, le quali difendono i propri privilegi e il proprio potere economico. Nel mondo di oggi, invece, la democrazia sembra ridursi sempre più a un'utopia (nel senso di cosa irrealizzabile), senza più un soggetto politico capace di esserne portavoce efficace.

Aldo Agosti commenta così questa posizione di Canfora: "Da una parte, nel mondo globalizzato e al tempo stesso sempre più unipolare, la democrazia è spacciata – dalla potenza che oggi decide i destini del mondo, ma anche dagli eredi di quella che fino a ieri ne contrastava l'egemonismo – come un oggetto da esportare non più sulla punta delle baionette, ma sulle ali dei bombardieri e sui cingoli dei *tank*. Dall'altra, l'elogio del 'governo del popolo' suona stanco e rituale nei paesi in cui la

routine democratica rischia di ottundere, se non di spegnere, la passione di una scelta che troppo spesso appare solo quella del male minore, tra alternative dai profili incerti e spesso tendenti a confondersi”ⁱⁱⁱ.

Come sottolineano anche Barberis e Revelli, la democrazia sembra, dunque, essere diventata ormai una liturgia puramente formale, dominata dal potere economico.

Dalla diagnosi impietosa di una democrazia gravemente malata non sono certo escluse le classi dirigenti e il ceto politico, che non sono più in grado di esercitare un’egemonia culturale adeguata alla guida di una nazione e delle istituzioni sopranazionali, ma che rimangono rinchiusi negli schemi economicistici, egoistici ed individualistici.

A questo proposito Alain Minc^{iv}, sostiene che oggi la classe dirigente, ormai priva di un progetto di governo, è esplosa così come la classe media, essendo del tutto scomparso lo scontro tra classe operaia e borghesia. Per spiegare la nuova situazione il filosofo sottolinea la differenza tra il modello perseguito da Ford nel Novecento e quello odierno di Bill Gates: il fordismo è stata l’invenzione di un modello di produzione che ha ridisegnato l’economia americana, mentre Bill Gates, per giustificare le sue imprese e i suoi profitti, concede finanziamenti all’Africa in un’ottica esclusivamente individualista, senza alcun progetto sociale. In tale contesto la classe politica, che dovrebbe conseguire interessi comuni e avere un progetto condiviso, asseconda semplicemente le scelte individuali degli imprenditori.

Pertanto, aggiunge Minc, l’attuale élite è l’élite della “notorietà”, cioè una classe dirigente, che risulta composta dalle persone celebri di settori diversi: *manager*, giornalisti, industriali, individui che hanno posizioni visibili, di potere, ma che non hanno né solidarietà tra loro né coscienza collettiva. Non rappresentano cioè una classe sociale in senso marxista, in quanto mancano di un progetto sociale condiviso. Le conseguenze si vedono non solo nel declino economico, ma anche in quello intellettuale e linguistico della classe dirigente.

Allora, la democrazia, che, come insieme equilibrato di potere e contropotere, ha i suoi fondamenti nella partecipazione popolare e nella classe politica, è interpretata da attori politici molto deboli perché non progettuali e non rappresentativi. Si trasforma così in un’iperdemocrazia, basata esclusivamente sul voto e sull’opinione pubblica, alla continua ricerca di che cosa pensa il paese. Il risultato è il populismo moderno, cioè il populismo mediatico, come quello impersonato da Berlusconi in Italia. E, secondo Minc, siamo di fronte a un fallimento intellettuale prima ancora che economico e politico.

Il populismo mediatico

Lo strumento principe del populismo mediatico è il sondaggio (oggi è utilizzato da tutti gli schieramenti), che è diventato un metodo di battaglia politica. I dati dei sondaggi sono trattati in sede politica come segni di verità, prova provata della volontà popolare, tendenti a convalidare la coincidenza tra la volontà del capo e quella del popolo, come spiega Ilvo Diamanti^v.

Il sondaggio è diventato non solo un rito quotidiano, ma anche un motivo di spettacolo come effetto di logiche legate alla comunicazione. È presentato come uno specchio, nel quale la società deve riconoscersi, in quanto è, a tutti gli effetti, un meccanismo di “costruzione” della realtà. Nell’Occidente secolarizzato, i sondaggi vengono a rispondere all’esigenza di certezze del pubblico

rispetto alla sensazione diffusa di incertezza e precarietà, mentre la stessa religione ha perso la sua efficacia normativa e la sua capacità di orientare i valori e le scelte personali, e le ideologie e i partiti di massa versano in grave crisi.

In questa mancanza di orizzonti di riferimento, dice Diamanti, i sondaggi funzionano da “torce”, dilatate dai media che li legittimano, dando loro significato politico e sociale. Così le opinioni si trasformano in verità e gli specialisti dei sondaggi diventano i nuovi profeti che annunciano il futuro, facendo previsioni e interpretazioni delle opinioni, per farle considerare assolutamente “reali”.

I sondaggi sono, quindi, la visualizzazione più recente degli effetti dell’uso delle tecnologie mediatiche nella sfera politica, (mezzi di comunicazione di massa, reti informatiche, tecniche di *marketing*, ecc.), e hanno introdotto dinamiche interattive e virtuali nel rapporto elettore-elettori. Hanno, infatti, prodotto trasformazioni profonde nella mentalità collettiva, nei centri di potere e soprattutto nelle modalità di partecipazione politica e di esercizio della sovranità e del potere.

Attraverso i *mass media* le voci dei potenti, avverte Noam Chomsky, progettano e propagano i punti di vista sul mondo, impedendo ai cittadini la comprensione e l’analisi critica delle strutture istituzionali e delle loro funzioni. Il potere usa sempre più altri mezzi, come la propaganda e l’indottrinamento^{vi}, proprio nel momento in cui sta perdendo la capacità di controllo sociale tramite la forza.

Da un lato le tecnologie offrono maggiori informazioni e servizi al cittadino e consentono un maggiore coinvolgimento nelle fasi decisionali, ma, dall’altro lato, producono il superamento della democrazia rappresentativa in forme di sondacrazia o videocrazia. Sostanzialmente si crea una specie di rarefazione della vita politica,

ridotta a scelte sempre più connotate da opposizioni schematiche tra gli avversari politici e la partecipazione politica diventa un mero espletamento formale. Inoltre avviene un frazionamento della rappresentanza politica per gruppi di interesse, e l'egemonia politica risulta nelle mani di chi detiene il controllo dei nuovi strumenti tecnopolitici.

Siamo, dunque, alla democrazia virtuale?

Le oligarchie

Secondo il filosofo Massimo Cacciari, un altro elemento di crisi del sistema democratico è rappresentato dal blocco oligarchico finanziario-economico-politico, che opera a livello nazionale e internazionale, mentre la politica ha perso la sua autonomia nel governare e nel dare regole ai poteri finanziari ed economici.

Lo scrittore Sebastiano Vassalli è ancora più diretto e caustico e afferma: "L'aristocrazia di quest'epoca è quella dei furbi. I suoi vivai, le sue palestre, le sue scuole sono i partiti politici. I suoi tornei sono le elezioni". Vassalli sostiene che la vera democrazia è esistita soltanto nell'antica Atene, quando le cariche pubbliche venivano tirate a sorte tra tutti quelli che ne avevano diritto, una lotteria una volta all'anno. Ogni altra forma di governo, compresa quella che si fonda sul voto, è un'aristocrazia camuffata. Per essere più precisi: "è un'oligarchia, cioè un sistema in cui pochi comandano e i più sono sudditi"^{vii}. Sostanzialmente le elezioni sono una finzione e l'uomo elettore è manipolabile con i meccanismi della propaganda.

Sul piano dell'analisi politologica, sociale ed economica si moltiplicano, infatti, le voci che denunciano "l'erosione progressiva della legittimità dello Stato sovrano, degradato a semplice involucro giuridico di un potere che è altrove e che sempre più sfugge alle regole dettate in un ambito nazionale. Le democrazie mature riflettono in effetti con un senso di ansia crescente sui limiti dei processi democratici, sulle loro degenerazioni, sul loro svuotamento", come scrive Aldo Agosti^{viii}.

Il giornalista Luigi La Spina, partendo dal presupposto che i partiti sono il fondamento della democrazia e, di conseguenza, la qualità della classe politica è determinante per lo sviluppo di un paese, sostiene che è necessario avviare rapidamente un processo di miglioramento della selezione partitica.

"Se l'Italia, agli inizi del nuovo millennio, si delinea come un modello di società feudalmente divisa in corporazioni, ferrignamente impegnate a difendere i loro privilegi, la politica ne rappresenta con assoluta coerenza il simbolo, quello più importante ed estremizzato. Quello a cui

corrisponde il massimo del potere e il minimo della responsabilità. La cooptazione nella classe dirigente politica, ormai, è basata solo sulla fedeltà alla nomenclatura, poiché la nuova legge elettorale rende ininfluyente qualsiasi altro criterio, dal legame con il territorio ai risultati dell'impegno parlamentare"^{ix}.

Con l'ultima riforma della legge elettorale gli elettori sono stati costretti, infatti, a scegliere in un mercato determinato sostanzialmente dall'offerta dei partiti e non dalla volontà di scelta tra i candidati.

Marco Revelli, dichiarando la "morte" della politica e il "degrado antropologico" del personale politico su scala mondiale, scrive: "In effetti, che la politica sia in crisi almeno altrettanto quanto il lavoro è empiricamente misurabile nella bassa qualità della *leadership* politica in generale: mai come oggi il profilo della 'classe eletta di governo' – per usare l'espressione di Vilfredo Pareto – globale è stato così basso ed è apparsa tanto evidente la sproporzione tra la portata delle sfide e la miseria degli uomini che dovrebbero essere chiamati a risolverle. Altre ragioni sono, per così dire, più 'strutturali', incentrate soprattutto sullo strapotere assoluto nei tempi più recenti delle concentrazioni gigantesche di potere economico nelle mani delle grandi *corporations* trans-nazionali, e sull'esplosione dello spazio economico (dei poteri di fatto) rispetto a quello specificamente politico (dei poteri cosiddetti 'legittimi' o comunque sottoposti a procedure di legittimazione).^x

La responsabilità degli intellettuali

In tale contesto come agiscono gli intellettuali per diffondere idee e punti di vista e anche per cercare la verità? È una domanda che si pone Noam Chomsky, il quale richiama alla responsabilità morale dell'azione critica intellettuale nei confronti degli agenti dominanti, ricordando che gli intellettuali sono privilegiati perché hanno accesso alle informazioni, hanno anche una relativa libertà di parola per mettere in dubbio le intenzioni spesso celate dei governi e delle comunità economiche.

In particolare per il caso italiano, dove la costruzione della democrazia è stata fatta con l'apporto sostanziale ed essenziale dei grandi partiti, che hanno svolto la funzione pedagogica di educare politicamente le masse, la crisi di rappresentanza e di partecipazione delle istituzioni politiche incide direttamente sullo stato della democrazia. Il populismo mediatico e l'economia degli interessi particolari hanno cancellato il senso delle istituzioni, su cui prevaricano i partiti sempre meno rappresentativi della società.

Infatti, i collegamenti virtuali con l'elettorato e l'autoreferenzialità degli esponenti politici nazionali, chiusi in Parlamento e negli studi

televisivi, hanno prodotto una divaricazione preoccupante tra il livello decisionale, condizionato dalle *lobbies* di interesse, e i movimenti di opinione pubblica. In mezzo stanno gli indifferenti e gli opportunisti, passivamente succubi dei programmi televisivi e anche dei vari *talk show* con i loro messaggi semplificati da *spot* pubblicitari. Certo, il conflitto televisivo, spesso verbalmente violento, non è un esempio di democrazia. La democrazia è pluralismo, rispetto dell'avversario, non antagonismo sfrenato ed escludente.

L'intervento esplicito della Chiesa nella politica italiana è, poi, il segno di perdita di egemonia della stessa istituzione ecclesiastica sulla società secolarizzata. L'obiettivo dell'autorità ecclesiastica è quello di agire direttamente sull'orientamento dei partiti, prima ancora che di orientare l'elettorato cattolico.

Il termine egemonia nella cultura politica riporta inevitabilmente ad Antonio Gramsci e alla sua ipotesi di "riforma morale e intellettuale", una nuova concezione del mondo capace di portare a compimento una completa laicizzazione della vita e di fondare l'"ordine nuovo". In questo processo Gramsci affida agli intellettuali un ruolo fondamentale nella costruzione di un diverso rapporto tra cultura e politica, superando il contrasto tra alta cultura e cultura popolare.

Oggi il numero e le qualifiche degli intellettuali sono molti aumentati e sono molto diffusi nel corpo sociale con diverse mansioni rispetto ai tempi di Gramsci, ma hanno perso la loro funzione di formulare un pensiero collettivo, di esercitare l'egemonia culturale per la nuova società e di costruire una filosofia radicata nella storia.

Abbandonando la concezione dell'intellettuale organico al partito, decisamente superato dagli avvenimenti, rimane ancora del tutto attuale la funzione degli intellettuali di rappresentare la coscienza critica collettiva. Infatti, dopo tanti anni di rifiuto, si riaffaccia nuovamente l'esigenza di trovare un filo conduttore cultural-politico in una società disgregata e individualista. Gli intellettuali devono, dunque, riprendere a svolgere il confronto tra valori, teorie, prospettive future, anche perché a questo compito non possono sottrarsi per troppo tempo, pena la decadenza del loro stesso ruolo sociale e culturale.

Identità e differenza

Assumendosi tale responsabilità etica e culturale nel suo lavoro, Giorgio Barberis indica la cittadinanza globale, fondata sul riconoscimento concreto dei diritti, quale risposta critica ai parametri individualistici dell'economia globalizzata. "Oggi più che mai bisogna comprendere che non solo è necessario difendere i diritti connessi alla

propria condizione di cittadino, messi in discussione dal prevalere di logiche privatistiche e da interessi particolari e nuovi privilegi, ma anche porsi l'obiettivo irrinunciabile di una cittadinanza globale, fondata sul riconoscimento concreto dell'universalità dei diritti e sul comune intento di costruire società in grado di garantire a tutti quantomeno una vita dignitosa. [...]. Il fatto che oggi questi diritti non siano per nulla garantiti a tutti è motivo sufficiente per ribellarsi, per *disobbedire*, per pensare a un altro *mondo possibile*^{xi}. E proprio da qui traggono impulso i movimenti *no-global* che si oppongono alle logiche iperliberiste dominanti, all'egemonia imperiale statunitense, alla mercificazione della vita umana, allo scontro di civiltà.

Barberis non esita, quindi, a sostenere la necessità della disobbedienza, affacciando l'idea di una "democrazia planetaria", un "internazionale del genere umano", come ideali regolativi a cui tendere, da contrapporre al governo mondiale della superpotenza degli USA.

Va dunque recuperata la dimensione etica della politica e diventa necessario un radicale cambiamento di mentalità per favorire la nascita di un nuovo pensiero critico, libero da ogni costrizione, aperto al dialogo, in grado di attuare nuovamente le pratiche di democrazia partecipativa.

Le categorie per una nuova politica

Condivido l'esigenza di un radicale cambiamento nel pensare la politica, ridefinendo le categorie dell'etica politica e utilizzando schemi e logiche antitetici a quelle attuali.

Barberis sottolinea, inoltre, come la crisi delle forme tradizionali del lavoro, della famiglia e del legame comunitario rendano sempre più problematica la questione della ridefinizione delle identità individuali e collettive. In particolare, la disgregazione della società del benessere diffuso allenta i legami sociali e produce, come dice Zygmunt Bauman, uno stato di *modernità liquida*^{xii}, dove, da un lato, è evidente la contraddizione tra la complessità globale e la crescente omologazione, e, dall'altro, l'identità locale risulta spesso frutto di tradizioni inventate.

Siamo di fronte al fallimento della politica, che è la conseguenza della svolta epocale della fine del lavoro, come richiama Marco Revelli, riprendendo le teorie di Jeremy Rifkin^{xiii}. La fabbrica da luogo stabile e fisso è diventata una struttura elastica e variabile. Il lavoro, ridotto a mero fattore produttivo, ha perso la funzione di essere fonte di consapevolezza, di diritti e di storia del soggetto lavoratore, ed è diventato socialmente invisibile.

In tale contesto le vecchie categorie della modernità hanno subito una decostruzione del loro significato simbolico e sociale e la politica è

ormai priva di legittimazione. Da strumento di ordine, si è trasformata in strumento di riproduzione di violenza, paura, disordine, conflitto, mentre è sempre più la guerra a regolare i rapporti tra i popoli ricchi e quelli poveri. La stessa democrazia non produce più ciò per cui è stata concepita e progettata, cioè essere un sistema razionale dei diritti.

Anche Revelli propone, quindi, di adottare la categoria di cittadinanza cosmopolitica di Habermas in una dimensione planetaria: “Comune a tutti è l’idea della necessità (e ora anche della possibilità) di realizzare una condizione planetaria di pace mediante la costruzione di una sorta di ‘superstato mondiale’ di tipo tendenzialmente ‘federale’ (sul modello di quello ipotizzato da Kant). O, con espressione più articolata, attraverso la concentrazione di ‘efficaci poteri di intervento’ nella mano di ‘un’autorità centrale di carattere sopranazionale’, la quale agisca con una logica di tipo ‘giuridico’, cioè come terzo giudicante (*super partes*) sulla base di regole (norme) universali (‘diritto cosmopolitico’), anziché con una logica di tipo ‘bellico’”^{xiv}.

E il politologo conclude con la proposta, sulle orme di *Minima moralia* di Adorno, di un nuovo paradigma per l’uomo planetario, richiamando il senso di responsabilità e auspicando una sorta di autoriforma antropologica degli individui, come è avvenuto alla radice della modernità.

La nascita della politica

Per pensare a questa rivoluzione culturale profonda e giungere a una nuova definizione delle categorie della politica, possiamo rifarci al pensiero di Hannah Arendt, la quale, ha voluto rifondare la filosofia politica, dopo gli effetti distruttivi del totalitarismo.

Per Arendt, come per Gramsci, va superata la separazione tra filosofia e politica. La filosofia ha il compito di scrutare all’interno della storia e il fondamento della politica sta nella capacità dell’azione, cioè nel produrre qualcosa di nuovo, attraverso l’agire libero di soggettività in relazione alla pluralità.

Viene, quindi, messo in evidenza il binomio identità/differenza, che Hannah Arendt affronta specificamente in due libri, *La biografia di Rachel Varnhagen* e *Riflessioni su Little Rock*.

Il primo volume ripercorre la vita di una donna ebrea, oscillante tra il mantenimento della sua identità di appartenenza a una minoranza e la ricerca di assimilazione nella società in cui vive. Per spiegare questa tensione tra identità e diversità, Arendt introduce il concetto di ambiguità, cioè quella situazione che ogni individuo prova sul piano personale e su quello politico, appartenendo a più dimensioni sociali.

Estendendo il concetto espresso dalla filosofa tedesca, il pensiero femminista degli anni Settanta ha definito la categoria di pluriappartenenza culturale e sociale delle singole soggettività.

Il concetto di ambiguità (e/o di pluriappartenenza) è ovviamente applicabile alla società multirazziale. Il tema è trattato nel secondo volume citato, dove Arendt affronta la discriminazione razziale negli Stati Uniti, così come si è manifestata negli anni Sessanta. La sua proposta è che le istituzioni politiche superino il razzismo con una legislazione di uguaglianza di diritti tra bianchi e neri, che riconosca le differenze, senza forzature integrazioniste, che vanno sempre a scapito delle comunità più deboli.

E il binomio identità/differenza viene utile oggi per ragionare in termini politici riguardo alla multiethnicità nel mondo occidentale, operando l'esercizio di riconoscimento e di rispetto reciproco delle identità e delle differenze contro ogni forma di integralismo religioso e politico, con obiettivi comuni di superamento dell'ingiustizia e della discriminazione. E questo è il compito alto della politica, che non è sostituibile dallo strumento guerra o dallo strumento terrorismo.

Arendt preferisce, però, al termine "politica" quello greco di "*politeia*", cioè la cittadinanza che dà diritto ad agire nello spazio politico. L'uguaglianza politica, la differenza sociale, la pluralità sono le condizioni dell'agire e di ricostituire l'identità umana. Lo stesso rapporto uomo-natura va iscritto nello spazio politico in continuità tra l'umanità e il cosmo, che dà il senso della vita umana.

La politica moderna ha espropriato gli uomini dell'agire e, per riconciliare quella scissione tra pensiero e azione, bisogna rifondare filosoficamente uno spazio politico. In tal modo la *politeia* garantisce l'imprevedibilità dell'agire che dà inizio a qualcosa di nuovo, cioè una nuova scienza della politica, fondata su una filosofia che non trascenda la storia, ma sappia interpretare gli avvenimenti del mondo.

In tale dimensione la nuova filosofia politica coinvolge la pluralità degli uomini e non solo gli addetti alla politica, riuscendo a rendere agenti della storia tutti i soggetti fino a sperimentare la rivoluzione, capace di dare natalità agli eventi che potrebbero anche non essere.

La soggettività femminile

Occupandosi di fenomenologia della politica, Arendt introduce, dunque, termini ricavati dall'universo femminile: natalità, responsabilità come estensione del nostro comportamento in relazione agli altri, soggettività/pluralità, uguaglianza nella sfera pubblica e differenza nella sfera privata, termini che sono ripresi successivamente dal pensiero

femminista per attuare una rivoluzione di pensiero, di comportamenti e di pratiche politiche.

Nella storia del Novecento, infatti, la scoperta della soggettività femminile è stata una “natalità” di grandissimo rilievo e anche “imprevedibile”, in quanto ha cambiato radicalmente le relazioni sociali e private e ha costruito una nuova cultura al femminile.

Le nuove forme di azione delle donne si sono connotate in luoghi specifici e circoscritti: nelle fabbriche, nei comitati di quartiere, nell’università. È stata una scelta di modalità di pratiche politiche diverse dagli strumenti politici tradizionali.

Le istanze dei movimenti femministi^{xv}, negli anni Settanta, hanno influito sulle scelte politiche anche in materia legislativa. Basti pensare alla legge sul divorzio e sull’aborto, ma anche allo statuto dei lavoratori, alla legge di tutela della lavoratrici madri, di istituzione della scuola per l’infanzia e degli asili nido, dell’accesso prima negato alle professioni, al diritto di famiglia e alla legge sulla violenza sessuale per arrivare ai giorni nostri.

In modo “privato” le donne hanno compiuto un’esperienza diffusa di presa di parola con iniziative ed azioni di base con proprio significato politico, esplicitando, per le nuove soggettività, appartenenze plurali e trasversali in senso sociale e culturale. Hanno, inoltre, ricercato un nuovo linguaggio per definire desideri, bisogni, diritti, soprusi e nuove forme di comunicazione.

Ma le donne, pur presentandosi come soggetto autonomo politico, non sono entrate (o non hanno ancora voluto entrare) nelle stanze del potere istituzionalizzato e, quindi, non hanno potuto gestire direttamente i processi decisionali.

In sostanza, l’incidenza in politica delle donne è stata meno efficace della pratica privata dell’autocoscienza e delle reti di relazioni, che hanno formato, invece, una nuova concezione dei rapporti di genere ed una riarticolazione di nuove soggettività.

La critica femminista alle categorie della politica, pur non modificando la rappresentatività nelle istituzioni e le prassi tradizionali, ha, comunque, comportato lo spostamento dei confini tra politico e personale e tra pubblico e privato. Infine, la soggettività femminile, come un fenomeno carsico, è nuovamente riemersa nella recente manifestazione di Milano in difesa dell’aborto del gennaio scorso.

Quindi, nei tempi di crisi della politica e della democrazia, potrebbe essere molto stimolante rielaborare le concezioni e le pratiche femministe, riprendendo quegli accenti di pace, di mediazione dei

conflitti, di relazioni, e di nuovi linguaggi per desiderare che qualcosa di nuovo possa nascere.

ⁱ P. Scoppola, *La democrazia dei cristiani*, intervista a cura di Giuseppe Tognon, Bari-Roma, Laterza, 2005.

ⁱⁱ L. Canfora, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Bari-Roma, Laterza, 2004.

ⁱⁱⁱ Aldo Agosti, *La democrazia: un'ideologia?*, in "Passato e presente", anno XXIII, n. 64, gennaio-aprile 2005, p. 21.

^{iv} Cfr. *Il crepuscolo delle élites* in "La Stampa", 22 gennaio 2006, intervista di Domenico Quirico ad Alain Minc.

^v Ilvo Diamanti, *Il profeta dei sondaggi che rinnega la sua fede* in "La Repubblica", 5 febbraio 2006.

^{vi} N. Chomsky, *Formazione pubblica e mostri morali* in *Democrazia e Istruzione. Non c'è libertà senza educazione*, Roma, Edup, 2005, pp. 43-65.

^{vii} S. Vassalli, *La favola della vera democrazia*, in "Il Corriere della sera", 6 febbraio 2006.

^{viii} A. Agosti, cit.

^{ix} L. la Spina *Strapotere dei partiti* in *La Stampa* 7.02.06.

^x M. Revelli, *L'epoca dei fini*, in M. Revelli, G. Barberis, *Sulla fine della politica*, cit., p.67.

^{xi} Cfr. G. Barberis, *Un altro mondo possibile?*, in M. Revelli, G. Barberis, *Sulla fine della politica*, cit., p. 121.

^{xii} Cfr. Z. Bauman, *Amore liquido*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

^{xiii} Cfr. J. Rifkin, *La fine del lavoro. Il declino della forza-lavoro globale e l'avvento del post-mercato*, Milano, Baldini e Castoldi, 1995.

^{xiv} M. Revelli, *L'epoca dei fini*, cit. p. 82.

^{xv} Cfr. *Il femminismo degli anni Settanta*, a cura di Teresa Bertilotti e Anna Scattino, Roma, Viella, 2005.