

EUGENIO CAPOZZI*

Ripensare la storia della Democrazia cristiana tra il secondo dopoguerra e l'età della globalizzazione

G. Formigoni, P. Pombeni e G. Vecchio, *Storia della Democrazia cristiana. 1943-1993*, il Mulino, Bologna 2023.

R. Forlenza e B. Thomassen, *Italy's Christian Democracy. The Catholic encounter with political modernity*, Oxford University Press, Oxford 2024.

L'ottantesimo anniversario della fondazione della Democrazia cristiana è stato l'occasione per una rinnovata riflessione storiografica sulla vicenda di quel partito, cruciale per le sorti della democrazia italiana, ma anche europea, del secondo dopoguerra.

Non si tratta, peraltro, di un incremento di interesse tutto ascrivibile a motivi essenzialmente commemorativi. Nella ricerca storiografica si manifesta da tempo la domanda di un ripensamento di quella vicenda alla luce dei profondi mutamenti che le democrazie occidentali hanno attraversato dalla fine della guerra fredda in avanti, in un contesto politico profondamente segnato dall'avvento della globalizzazione, e da fenomeni come la crescita del sentimento antipolitico, la contrapposizione sociale tra élites transnazionalizzate e società disgregate di «dimenticati», e quella politica tra globalismo e populismo/sovranismo.

Più nello specifico, emerge l'esigenza di interrogarsi sulle caratteristiche che hanno contrassegnato la cultura politica cattolico-democratica e la sua organizzazione partitica rispetto alle famiglie politiche e le ideologie del Novecento. Quanto quelle caratteristiche hanno influito sugli equilibri assunti

* Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, eu.capozzi@gmail.com.
DOI 10.3280/XXI2025-057008

dal sistema politico italiano nell'epoca repubblicana, in rapporto ai conflitti e alle difficoltà che lo attraversavano? E, connettendo passato e presente, quante di quelle caratteristiche si sono conservate o, al contrario, consumate nel periodo successivo, quello iniziato con la fine della «prima Repubblica» all'inizio degli anni Novanta del Novecento? Possono esse venire riformulate e riproposte nella citata temperie attuale delle democrazie occidentali, nelle quali anche l'Italia, con le sue specificità, si trova?

All'interno di tale riflessione si collocano due importanti volumi pubblicati recentemente sulla storia della Dc, di impostazione diversa, ma per molti versi complementari nelle domande, appunto, che li ispirano, e che possono riportarsi alle considerazioni qui sopra esposte. Si tratta di *Storia della Democrazia cristiana. 1943-1993* di Guido Formigoni, Paolo Pombeni e Giorgio Vecchio (il Mulino, Bologna 2023, 713 p.) e di *Italy's Christian Democracy. The Catholic encounter with political modernity*, di Rosario Forlenza e Bjørn Thomassen (Oxford University Press, Oxford 2024, 281 p.).

Il primo testo riunisce tre fra i maggiori storici italiani del cattolicesimo politico intorno a quella che si presenta come una vera e propria *summa* degli studi sul partito, aggiornata alle più recenti acquisizioni documentarie: costituite soprattutto dagli archivi dei suoi leader e dirigenti che si vanno via via rendendo disponibili agli studiosi, oltre che dalle sempre più numerose pubblicazioni diaristiche e memorialistiche connesse.

Il punto di partenza dell'imponente opera è innanzitutto – affermano gli autori nell'introduzione – la constatazione di un paradosso: uno dei fenomeni politici più importanti dell'età contemporanea ha ricevuto finora relativamente poca attenzione storiografica, sia come ideologia che come realtà organizzativa. Tale carenza di riflessione storiografica è diventata particolarmente degna di nota dopo la crisi del sistema politico italiano dei primi anni Novanta e lo scioglimento della Dc. A parte, infatti, la pubblicazione di qualche ricostruzione complessiva che tentava di offrire un'interpretazione di quella subitanea dissoluzione, ben pochi passi avanti sono stati compiuti in merito. La memoria del partito è stata affidata soprattutto alle rievocazioni autobiografiche di dirigenti e militanti o all'immaginario mediatico (film, serie, narrativa), producendo così spesso l'effetto di una oscillazione «tra demonizzazione e nostalgia» [p. 14], e lasciando poco spazio all'indagine *sine ira ac studio*.

Alla mancanza di sintesi storiografiche complessive, continuano gli autori, hanno supplito soprattutto approfondimenti biografici su leader e seconde linee dal punto di vista della loro opera di governo o della loro presenza nelle istituzioni, seguendo una «moda» che, sull'onda proprio della fine della

«Repubblica dei partiti» e dei sentimenti antipolitici poi prevalenti, tende a svalutare la funzione dei partiti stessi. Ma ad avviso di Formigoni, Pombeni e Vecchio non si comprende il senso di nessun nodo cruciale della storia politica italiana del secondo Novecento se non si tiene conto proprio del ruolo cruciale che in essa hanno svolto i partiti, come luogo privilegiato della dialettica politica, della formazione civile, della gestione del potere. E, all'interno di questo ambito, certamente la storia della Dc rappresenta il caso più significativo, proprio in quanto essa ha segnato più profondamente che per altre formazioni il rapporto tra politica, governo, istituzioni statuali.

A partire da tale impostazione, il volume intende «proporre un primo assestamento critico della collocazione storica della Dc nella vicenda della contemporaneità italiana, a trent'anni esatti dalla conclusione della sua parabola», con l'ambizione di compiere «un lavoro che getti qualche luce sulle funzioni complesse che tale esperienza storica ha assunto nella storia politica, culturale e civile del paese» [p. 15].

Gli autori individuano alcune direttrici che definiscono storicamente l'identità del partito, e attraverso le quali ritengono sia possibile chiarire meglio il senso della sua impronta sulla storia italiana.

La prima caratteristica specifica della Dc è stata quella di essere un partito di ispirazione cristiana, erede di una storia di organizzazione sociale e civile dei cattolici che si inserisce in maniera critica nelle forme della modernità politica euro-occidentale e del *nation building* italiano, e nasce in gran parte dalle organizzazioni del laicato cattolico, ma non diviene mai un partito «della Chiesa», e nel corso del secondo dopoguerra accentua anzi sempre più la sua laicità. La seconda, connessa a tale processo di laicizzazione, è il fatto che nell'Italia della «democrazia bloccata» nel corso della guerra fredda la Dc divenne un «partito-Stato», e «si identificò [...] progressivamente in modo sempre più stretto con il governo del paese» [p. 583]. In tal senso, il partito cattolico assorbe e vive su di sé tutte le evoluzioni e le contraddizioni della società italiana nel corso della storia repubblicana. La terza è che la Dc si configura anche come un «partito-società», in quanto interclassista e legato a diversi contesti locali, e rispecchia nella sua base sociale la diversità interna della società italiana, nella sua transizione problematica dalla società rurale a quella industriale e terziarizzata.

Infine, la Dc si presenta come partito costitutivamente plurale, benché sempre, in definitiva, unitario. Quel pluralismo di fondo consente al partito di tenere insieme, sotto il «mito unificante del cattolicesimo politico», i due divergenti «partiti» dell'«immobilismo» e dell'«evoluzione» [p. 585]; o, in altri termini, la tendenza della società italiana al moderatismo e alla stabilità

e quella all'adeguamento ai processi transnazionali di modernizzazione. Ciò, almeno, fino a quando la «grande rivoluzione soggettivista del decennio Settanta e il molecolare cambiamento della società» [p. 584] introducono repentini elementi di destabilizzazione di quel «mix» socio-politico, che contribuiscono in misura decisiva allo smottamento del sistema dei partiti e anche al rapido decadimento della stessa Dc, ridotta prevalentemente a struttura di occupazione del potere.

L'intelaiatura ermeneutica sopra esposta sostiene la ricostruzione complessiva operata nel volume, imperniata sull'idea che i partiti italiani dopo la fine del fascismo e in epoca repubblicana vadano inquadrati nella dialettica legata ai grandi processi di modernizzazione delle società occidentali, tra sviluppo industriale, opzione per un'economia «mista», uguaglianza politica e sociale, costruzione di un sistema di welfare. E che la Democrazia cristiana si trovi, per i motivi elencati sopra, a rappresentare un perno essenziale in questa dialettica. La molto citata frase di Alcide De Gasperi secondo cui la Dc era «un partito di centro che si muove verso sinistra» può essere interpretata secondo gli autori come sintesi di tale ruolo di prudente guida verso la modernizzazione e la «lenta modificazione della mentalità» [p. 584] che il partito svolge nella sua parabola.

In questo quadro viene individuato un percorso segnato da tappe logicamente connesse tra loro: l'apertura a sinistra, le coalizioni di centrosinistra, le maggioranze di unità nazionale, e infine, nell'ultima fase della «prima Repubblica», una possibile «rifondazione» della Dc parallela a una possibile stagione di riforme istituzionali, entrambe mai compiutamente realizzate.

Questo inquadramento di fondo coglie un elemento essenziale per la comprensione della centralità del cattolicesimo politico nei sistemi politici del secondo dopoguerra: la sua capacità di sintetizzarne il pluralismo governandone e contenendone i conflitti, assecondando la tensione egualitaria delle società di massa ma disinnescandone i rischi autoritari e/o totalitari con un richiamo ad una dimensione più spontaneamente comunitaria. Una funzione non a caso tanto più evidente proprio nella realtà dell'Italia post-fascista, attraversata dalle divisioni ideologiche più radicali e potenzialmente distruttive nel contesto globale della guerra fredda, e da quelle, meno immediatamente dirompenti ma altrettanto rischiose, di una transizione rapida e dirompente verso la piena industrializzazione.

D'altra parte tale lettura, inestricabilmente connessa all'esperienza biografica e alla formazione politico-culturale degli autori, per sua natura lascia sospese alcune domande che già emergevano nel dibattito storiografico alla

luce della fine della «prima Repubblica», e che oggi, nel contesto profondamente mutato di ripetuti rivolgimenti del sistema politico italiano e del quadro politico internazionale, appaiono assumere una ulteriore pregnanza. Se la funzione «fisiologica» della Dc nella storia italiana era l'allargamento della base della democrazia attraverso l'inclusione della sinistra politica e sociale, perché regolarmente, ogni volta che questa tendenza si manifesta, innanzitutto al suo interno, nella Chiesa e nel mondo cattolico si coagulano aggregazioni e correnti di opinione che fanno resistenza ad essa, la controbilanciano in senso moderato, la depotenziano? Possono, esse, essere classificate soltanto come un «residuo»? Oppure esprimono strutturalmente un'alternativa politica, un'altra faccia del cattolicesimo democratico, tendente a svolgere una diversa funzione culturale e «sistemica», e cioè quella di ampliare la base della democrazia italiana nel senso opposto, comprendendo pienamente in essa le forze conservatrici che non avevano mai avuto una vera e propria legittimazione nella storia dello Stato unitario, nonché le pulsioni «antipolitiche» e populiste che esprimevano una radicale insofferenza di cospicui settori della società verso la classe politica partitica in quanto tale e la connotazione «partitocratica» del sistema politico?

Su tale punto dal volume non vengono risposte univoche. E forse non era possibile che venissero, dato appunto lo *humus* esperienziale e di pensiero dal quale esso ha preso forma. Gli autori sembrano oscillare tra l'attribuzione di quelle resistenze ad una strutturale «fatica» della modernizzazione legata alla stessa complessità del *nation building* italiano, o viceversa alla cosciente opera «ostruzionistica» di interessi organizzati di tipo particolaristico, se non addirittura a una «ottusità conservatrice» [p. 205]. E tuttavia la questione rimane sospesa ad aleggiare su tutto il testo, e su tutta una lunga stagione di studi. L'impressione è che una presa in considerazione a tutto tondo di essa richieda la sperimentazione di prospettive interpretative e periodizzazioni diverse da quelle prevalenti finora nella storiografia italiana, in grado di ripensare la storia della Dc all'interno di uno spettro più ampio, al di là della già archiviata distinzione tra «prima» e «seconda» Repubblica, ma anche di quella tra «Repubblica dei partiti» ed età del populismo o dell'antipolitica.

Diversa ma, come si diceva più sopra, complementare appare l'impostazione metodologica dell'altro volume oggetto della nostra riflessione: quello di Rosario Forlenza e Bjorn Thomassen.

Il libro si caratterizza in primo luogo per lo sforzo di offrire una lettura del fenomeno storico della Democrazia cristiana in Italia non solo rivolgendosi a una comunità intellettuale internazionale, soprattutto anglosassone, ma col-

locandola all'interno di un dibattito e di uno scenario transnazionale. Gli autori non si propongono soltanto di inquadrare la storia della Dc nel contesto della politica italiana del Novecento, dei suoi equilibri e delle sue evoluzioni, ma anche, e principalmente, di individuare nella vicenda del partito cattolico un *case study* cruciale per la riflessione sul rapporto tra modernità politica occidentale e religione come ispirazione e motivazione di scelte di vita individuali e decisioni collettive; insomma tra il «disincanto» weberiano delle società secolarizzate moderne e l'adesione a una visione del mondo fondata sulla trascendenza.

A tale proposito, la tesi a partire dalla quale il volume si sviluppa è quella secondo cui il cattolicesimo politico democratico incarnato nella forma più compiuta dalla Dc e da altri partiti popolari europei costituisce una sintesi originale all'interno di quella dialettica, nel senso del superamento della polarizzazione tra resa integrale alla secolarizzazione radicale e opposizione alla modernizzazione in quanto tale: l'elaborazione di un'adesione critica alla modernità, di una «*modernity [...] elaborated from within*» [p. 4], di un «incontro» con essa che non sacrifica le ragioni profonde di un radicamento della dimensione comunitaria e politica in una professione di fede, e proprio per questo si dimostra in grado di gestire i problemi connessi ai processi di modernizzazione e i conflitti della democrazia nell'epoca delle ideologie senza provocare traumi irreversibili.

Forlenza e Thomassen mettono alla prova questa tesi nella ricostruzione della storia del cattolicesimo politico italiano, dalle sue origini ottocentesche fino alla fine della «repubblica dei partiti» e all'eclisse del partito cattolico, non semplicemente dal punto di vista della storia politica propriamente detta, ma adottando un originale approccio metodologico che unisce elementi filosofici, politologici e antropologico-culturali. In particolare, essi sostengono che non è possibile comprendere storicamente il passaggio dalle forme precedenti del cattolicesimo politico alla tipologia di organizzazione e cultura politica incarnata dalla Dc nell'Italia repubblicana se non si tiene nel dovuto conto la dimensione esistenziale e la realtà esperienziale delle generazioni coinvolte nel periodo travagliato di passaggio tra le due guerre, attraverso il fascismo, fino alla ricostruzione della democrazia. Più specificamente, gli autori argomentano che la transizione verso la sintesi del cattolicesimo democratico nella sua versione democristiana sia inscindibile da «*the power of historical events as transformative experiences*» [p. 8], cioè dal profondo impatto lasciato dagli eventi sopra ricordati sulla visione spirituale del mondo professata dalla nuova classe dirigente cattolica italiana.

Quel segno incancellabile viene indicato dagli autori come un esempio di esperienza «liminale», o «soglia», assimilabile a quelle che avvengono negli individui appartenenti a civiltà che prevedono riti di passaggio come necessarie soglie di ingresso nell'età adulta. È attraverso quel rito di passaggio, sostengono Forlenza e Thomassen, che il cattolicesimo politico italiano approda ad un compiuto rapporto con gli elementi fondamentali della modernità occidentale: un approccio che rifiuta la secolarizzazione integrale, dando senso ad essi attraverso l'adozione di una prospettiva trascendente, ma non riducendo questa esigenza a rigida piattaforma moralistica o ideologica. È attraverso quelle esperienze «liminali» che si forma la capacità della Dc di parlare un linguaggio interclassista comprensibile a vari strati sociali e culturali, e di interpretare le contrapposizioni della guerra fredda e la «democrazia bloccata» mantenendo saldamente il paese nel campo occidentale della democrazia liberale e dell'economia di mercato, ma nel contempo preservando la società da lacerazioni disgreganti. Si tratta di una prospettiva che consolida, ma in qualche modo arricchisce di chiaroscuri, l'idea della Dc come «partito-società» in grado di comporre in equilibrio le tendenze all'«immobilismo» e alla «trasformazione», che abbiamo evidenziato nell'opera di Formigoni, Pombeni e Vecchio.

Sarebbe stato però, secondo gli autori, proprio il successo dell'Italia come società dei consumi e «affluente» nel contesto del boom economico occidentale a porre le basi per l'incrinatura dell'equilibrio politico-culturale rappresentato dalla Dc, con l'avvento di una secolarizzazione radicale e con una destabilizzazione interna alla stessa Chiesa iniziata con il Concilio Vaticano II. Di fronte a tale svolta, la classe dirigente della Dc andava perdendo rapidamente i propri punti di riferimento ideali, «*increasingly becoming a static apparatus of grey politicians*» [p. 15], e dunque riducendo la propria sintesi di «modernità cristiana» a pura posizione dominante di struttura occupatrice del potere, con la inevitabile prospettiva di perdere anche quella posizione man mano che la logica centrista del sistema dei partiti, e lo stesso sistema, vedevano logorare il loro consenso da parte di una società sempre più concentrata sulle gratificazioni individuali e private. Con essi, entrava in crisi strutturale la stessa democrazia italiana, che sul baricentro democristiano nell'epoca repubblicana si era solidamente incardinata.

Gli autori sottolineano opportunamente come lo smottamento verso la «società radicale» (come la chiamò all'epoca Gianni Baget Bozzo) fosse il vero spartiacque verso la fine della «Repubblica dei partiti», e come l'equilibrio assicurato dalla «modernità cristiana» fosse già irrimediabilmente alterato dopo il Sessantotto. Di fronte a tale situazione, essi ritengono che

l'unico leader democristiano ad avere la consapevolezza della necessità di una riforma radicale del partito e della logica del sistema politico italiano fosse Aldo Moro. Che il fallimento – tragicamente segnato dalla sua vicenda personale – della sua idea di una «terza fase» di compiuta democrazia dell'alternanza attraverso la progressiva integrazione del Pci nel sistema abbia segnato un punto di non ritorno. E che i tentativi di Ciriaco De Mita, negli anni Ottanta, di riprendere e aggiornare il progetto riformista moroteo si inserissero in un clima già ormai profondamente segnato, sotto il papato di Giovanni Paolo II, dalla progressiva divaricazione tra la Chiesa e la dimensione politico-partitica nazionale.

Anche questa tesi, a partire dal differente approccio metodologico, accomuna sotto diversi aspetti Forlenza e Thomassen all'interpretazione consolidata dell'«apertura a sinistra» come logico sviluppo del «governo della modernizzazione» proposta nella *Storia* di Formigoni, Pombeni e Vecchio. Ma essa mostra, come peraltro quella, dei limiti di fondo, che in realtà emergono già nella ricostruzione fornita dai due autori.

Moro infatti (come De Mita dopo di lui) pensava ancora a un ruolo della Dc come perno della riforma del sistema politico, e in generale alla salvaguardia e al rafforzamento del sistema dei partiti quale si era configurato nel dopoguerra: ruolo che sempre più, alla luce dei mutamenti profondi della società stessa e del quadro internazionale, appariva irrealistico, come sarebbe stato presto dimostrato dal ridisegno della conformazione e della dialettica tra le forze politiche dal 1994 in poi. E riponeva fiducia nella possibilità di una compiuta evoluzione liberaldemocratica e occidentale del Pci attraverso la partecipazione al governo: evoluzione che la stessa fine delle maggioranze di solidarietà nazionale, e poi la storia successiva della sinistra italiana, hanno dimostrato altrettanto irrealistica, vista la congenita riluttanza di quel partito ad abbandonare la sua costitutiva «doppiezza» tra adesione alla democrazia e spinte anti-sistema, poi esplicitate nella rivendicazione della «diversità» e nella posizione al centro della dialettica politica della «questione morale».

Nell'ultima parte del volume, Forlenza e Thomassen affrontano la questione del lascito della storia democristiana dopo il collasso del sistema politico-partitico dei primi anni Novanta, quando i cattolici politicamente «orfani» sono costretti a rimodellare la propria presenza politica nel quadro del nuovo bipolarismo; e poi in quello ancora più confuso dell'epoca dell'«antipolitica» e del «populismo».

In questo contesto, il testo evidenzia il ruolo fondamentale svolto dal «progetto culturale» della Cei presieduta dal cardinale Camillo Ruini nel ridefinire un ruolo ancora rilevante dei cattolici in politica al di là della me-

diazione di un partito cattolico attraverso la mobilitazione diretta della Chiesa su temi etici per essa vitali, sfidando le dinamiche della secolarizzazione globalizzata, e attraverso un collateralismo parziale con le maggioranze di centrodestra berlusconiane.

Alla luce del tramonto di quella stagione e del bipolarismo, gli autori constatano come nella società italiana sempre più frammentata e conflittuale i cattolici non abbiano perso del tutto un ruolo rilevante; ma, parimenti, come i simboli e i «valori non negoziabili» cattolici vengano esibiti con crescente evidenza soprattutto dalle destre sovraniste-populiste, in una chiave contrappositiva e, a loro avviso, più esteriore che realmente condivisa, piuttosto che come segno di quella effettiva mediazione tra spiritualità cristiana e modernità di cui la Dc era stata per molto tempo artefice.

Una constatazione, questa, certamente fondata. Alla quale si può semmai obiettare, per completezza, che nel mondo globalizzato, non segnato da un immaginato *melting pot* ma piuttosto da profondi scontri tra civiltà, è fisiologico, e pressoché inevitabile, che si assista al ritorno di un legame fortemente identitario tra politica e religione, a una ricongiunzione della politica alle radici etico-religiose, e a uno scontro radicale tra ideologie relativistiche secolari e conservatorismo identitario fondato in tutto o in parte su un «re-incantamento» religioso della politica.

È questo, e non altro, lo scenario in cui, realisticamente, il problema del rapporto tra cattolici e politica in Italia, e nell'intero Occidente, deve essere posto nella nostra epoca.

MARCO GERVASONI*

L'epoca dell'illiberalismo

M. Laruelle (ed.), *The Oxford Handbook of Illiberalism*, Oxford University Press, Oxford 2024.

«Journal of Illiberalism Studies», Vol. 5, Number 2, 2025, Institute for European, Russian and Eurasian Studies, Washington.

Se per Elie Halévy, gli anni Trenta furono l'«l'era delle tirannie», quella contemporanea può essere definita l'epoca dell'illiberalismo.

Tale termine, nel corso degli anni, è assurto, da parola generica, senza un significato preciso, a concetto politico, grazie ad una serie di studi, di cui già rendeva conto, nel 2022, il *Routledge Handbook of Illiberalism*.¹ Sul versante statunitense, era però già attivo, da poco, presso la George Washington University, il *Centre for Illiberalism Studies* (www.illiberalism.org), fondato e diretto dalla politologa francese, ma docente in quell'ateneo, Marlène Laruelle, che dal 2021 pubblica tre volte l'anno una rivista scientifica, il «Journal of Illiberalism Studies» e che, nel 2024, ha edito un altro *Handbook* sul medesimo argomento, presso Oxford University Press: di cui tratteremo qui, assieme al numero 2 del 2025 del citato «Journal».

La parola «illiberalismo» pare sia di conio inglese, visto che la sua prima occorrenza si trova, secondo uno dei contributori dell'*Handbook*, Edmund Fawcett, autore di storie del liberalismo e del conservatorismo², in John Ruskin nel 1871: dopo una diffusione, ma limitata all'area inglese e tedesca,

* Università del Molise, gervasoni@unimol.it.
DOI 10.3280/XXI2025-057008

il termine si è inabissato, fino a che non è riemerso a partire dall'inizio del Ventunesimo secolo.

È stato rapido a immetterlo nel dibattito pubblico, nel 2003, Fareed Zakaria, in quel momento direttore di «Newsweek»³. Nonostante il lavoro, rivolto a un largo pubblico, fosse tutt'altro che rigoroso da un punto di vista concettuale, Zakaria individuava la necessità di elaborare questo nuovo termine, per definire regimi a cui non potevano essere applicate le categorie del pensiero politico classico, cioè tirannia, dispotismo, autocrazia, perché formalmente multipartitici, con il potere legittimato da periodiche elezioni, ma in cui il tasso di autoritarismo e di controllo sui cittadini era elevatissimo. Zakaria si riferiva soprattutto agli Stati dell'Asia centrale nati dalla dissoluzione dell'Urss, ma il vero modello di questa «democrazia illiberale» era, fin dagli anni Ottanta, il Singapore del presidente Lee Kuan Yew, come avrebbero mostrato qualche tempo dopo Sergei Guriev e Daniel Treisman in uno studio fondamentale sulle nuove dittature⁴.

Come spesso accaduto nella storia del pensiero politico e di quella delle scienze politiche e sociali, è la realtà effettuale a provocare l'emersione di nuovi concetti, nel caso specifico la diffusione della parola «illiberalismo» è stato spinto dal proliferare, negli anni a partire dall'inizio del Ventunesimo secolo di modelli di democrazia illiberale o di dispotismo «democratico» in Russia, in Turchia, in India, in America Latina, soprattutto nel caso del Venezuela, ma non solo, senza dimenticare i paesi arabi e del Maghreb toccati dalle primavere arabe, passati da forme di dispotismo più o meno classico a quelle di democrazie illiberali (Tunisia ed Egitto in particolare).

Tuttavia, finché le democrazie illiberali restavano al di fuori del perimetro del cosiddetto Occidente, ci si poteva accontentare della vetusta teoria dell'arretratezza democratica dell'«Oriente» - ma l'America latina è «Oriente» o è «Occidente»? Quando però la democrazia illiberale ha cominciato a entrare nell'Unione Europa, con l'Ungheria di Orban e la Polonia dei gemelli Kaczynski e del loro partito Legge e Giustizia (*Prawo i Sprawiedliwość*) oppure in Israele, con Benjamin Netanyahu, e poi hanno cominciato a mietere successo, e addirittura a vincere le elezioni, leader e forze politiche con chiaro programma «illiberale» (come Donald Trump negli Usa nel 2016 e Jair Bolsonaro in Brasile nel 2018), la comunità scientifica ha sentito il bisogno di trovare un nome a una cultura politica e a regimi che le vecchie parole, cioè i vecchi concetti, non sembrano più essere in grado di comprendere.

Lo sforzo di molti dei saggi che compongono l'*Handbook* curato da Laruelle è infatti indirizzato a definire, con rigore, il concetto di «illiberalismo», compito non agevole perché a sua volta, il termine, in teoria opposto,

di «liberalismo» è anch'esso, come noto piuttosto complesso da circoscrivere. Nell'introduzione, perciò, la curatrice propone una definizione di illiberalismo fondata su sei componenti:

L'illiberalismo è una «reazione» contro le esperienze contemporanee in cui il liberalismo ha fallito.

Come reazione, l'illiberalismo non è esterno al liberalismo ma è un suo «prodotto».

Illiberalismo e liberalismo sono sempre strettamente legati tra loro, e il secondo può spesso (come accaduto) trasformarsi nel primo, ma più raramente avviene il processo contrario.

L'Illiberalismo è un «ammasso di ideologie» ispirate a diverse, e spesso in contraddizione tra loro, tradizioni intellettuali, tutte riassemblate però per comporre un messaggio fondato su «maggioritarismo, sovranismo, difesa delle gerarchie tradizionali (sociali, sessuali, di genere e culturali) e del particolarismo».

L'illiberalismo può essere organizzato in diversi livelli: come un prodotto intellettuale (livello dottrinario), come offerta politica, come stile di governo e come cultura politica di massa (credenze collettive, attitudini, comportamenti).

L'illiberalismo possiede una «trattoria aperta», può interagire con il liberalismo, oppure sovvertirlo, o ancor più smantellare le istituzioni democratiche, fino a produrre una exit dal liberalismo.

Da questi presupposti si deducono subito due elementi importanti. Il primo è che l'illiberalismo non è una tentazione presente solo nelle ideologie, nei partiti, nei leader e nei governi classificati solitamente a destra, come quelli nazionalisti, conservatori o liberal-conservatori ma anche in quelli definiti progressisti e socialisti. Nel volume, ai primi sono riservati gli studi dei casi russo, ungherese, polacco, e delle diverse Repubbliche dell'Asia centrale, mentre ai secondi quello del Venezuela, del Brasile (con le presidenze di Lula e «luliste») e del Sud Africa. Sfuggono, a questa distinzione tra «illiberalismo conservatore» e «illiberalismo progressista» i regimi turco e indiano mentre non entrano, se non marginalmente, come *case studies* qui, la Cina, l'Iran e i paesi arabi del Golfo perché, come è chiarito più volte nel volume, «illiberali» possono essere definiti solo i regimi che, prima di diventarlo, per un periodo più o meno lungo sono stati «liberali»: l'illiberalismo insomma è una degenerazione della democrazia, e soprattutto del liberalismo.

L'aspetto maggiormente inedito del volume è infatti lo spazio dedicato, nella seconda sezione (*Liberalism's entanglements with illiberalism*) al cosiddetto «illiberalismo liberale», cioè all'analisi di governi guidati da partiti formalmente liberal-democratici, che hanno tuttavia introdotto delle politi-

che nettamente illiberali: la Francia della presidenza di Emmanuel Macron, ad esempio, è sovente citata come esempio da numerosi autori del volume. Anche lo studio delle politiche nei confronti della pandemia Covid risulta, da questo punto di vista, interessante; su un piano esclusivamente attento al livello di intromissione dello Stato nella sfera privata, si sono rilevati assai più «illiberali» i governi liberali che quelli illiberali, basti pensare al trattamento dell'emergenza da parte delle presidenze Trump e Bolsonaro, la cui sottovalutazione della gravità del Covid ha certamente contribuito a fare loro perdere le elezioni.

Nel caso della pandemia Covid, poi, partiti di matrice e cultura nettamente illiberale all'interno della Ue, come Fratelli d'Italia, il *Rassemblement national* in Francia, Afd in Germania, Vox in Spagna, tutti all'opposizione in quel momento, adottarono un atteggiamento di contestazione al limite del sovversivismo: attitudine che, con il senno di poi, non si può dire che abbia loro nuociuto a livello elettorale. Ma che conferma anche come l'illiberalismo della destra sia un intreccio di autoritarismo e di sovversivismo, spesso solo velleitario ma non sempre (vedi l'assalto dei trumpiani a Capitol Hill): il primo prevale quando la destra va al governo, mentre il secondo quando essa si trova all'opposizione.

Il secondo elemento da sottolineare, conseguente alla definizione di illiberalismo proposta da Laruelle, è che esso configura, più che una forma politica, un «affetto» nel senso spinoziano del termine o, meglio ancora, nei termini della psicologia dinamica, una pulsione. Che è diffusa in vasti strati della popolazione: in tal senso, vi è il liberalismo solo in regimi in cui le masse, anche in modo passivo, possiedono una *voice*.

La pulsione illiberale potrebbe dare luogo, anzi in larga parte dei casi è sfociata, su una autocrazia o una tirannia, sia pure nelle forme «moderne», come quella russa. Gli studi di Laruelle, specialista della Russia di Putin⁵, e qui il saggio di Alexandra Yatsyk lo mostrano molto bene.

Ma la pulsione illiberale porta anche verso regimi che si possono definire a «dispotismo democratico», come quello di Orban in Ungheria o di Erdogan in Turchia. Dove, rispetto alla Russia, il potere del capo sembra contendibile, ma di fatto non viene mai scalzato: non sappiamo se lo stato «tirannico», alla Putin, sia la tappa successiva per i regimi a dispotismo democratico.

La pulsione illiberale potrebbe anche sfociare su regimi a carattere collettivisti e socialisti, come è accaduto in America latina soprattutto in Venezuela. Qui, il caso più interessante è tuttavia quello del Brasile, dove si contrappongono due illiberalismi in lotta tra loro, quello dei bolsonaristi contro

quello dei lulisti. Più recenti i casi, in quell'area del mondo, di illiberalismi di estrema destra, che adottano tuttavia una retorica ispirata al liberismo, come l'Argentina di Milei e El Salvador di Nayib Bukele, che gli osservatori considerano già, alla stregua del Venezuela, un regime dittatoriale.

In quanto «affetto» e «pulsione», nessun attore politico è davvero immune dall'epidemia illiberale, che sconvolge l'orizzonte valoriale di un paese, contamina soprattutto, in una prima fase, i partiti di opposizione ma resta ben piantato, l'illiberalismo, anche quando essi arrivano al governo: allora si scopre che esso non è solo uno strumento propagandistico da utilizzare per conquistare il potere ma una precisa mentalità votata al *regime change* che, poi, una volta al governo, viene perseguito. In tal senso i due casi più interessanti sono quelli di Erdogan e di Orban che, nei lunghi anni all'opposizione, hanno elaborato un progetto di cambio di regime poi attuato una volta al governo: e lo stesso dicasi per Trump che, anche se rimasto all'opposizione solo nei quattro anni della presidenza Biden, ritornato alla Casa Bianca ha fin da subito iniziato ad attuare il sovvertimento del regime liberal-democratico statunitense.

Benché l'illiberalismo sia un amalgama cacofonico di ideologie non bisogna sottovalutarlo: i capi dell'illiberalismo, e il mondo di intellettuali, influencer, giornalisti, professori universitari che li circonda, sono realmente impegnati nella missione di cambiare il regime (liberale), una missione spesso enunciata con un linguaggio messianico derivante dalla convergenza tra illiberalismo e ortodossia religiosa. Il nuovo regime, come spiega uno dei massimi ideologi del trumpismo, Patrick Deneen, deve oltrepassare il liberalismo, considerato come una dottrina politica appartenente a un mondo che sta tramontando⁶. Curiosamente, è la stessa intenzione per decenni effigiata da marxisti e socialisti, quella di andare oltre il liberalismo, inteso come ideologia borghese: la società post liberale disegnata dai conservatori illiberali mantiene del resto le medesime ambiguità di quella socialista ritratta a suo tempo dai marxisti, anche se quello di Deneen appare più una sorta di utopismo reazionario e, come tale, non sfugge al principale limite della cultura di destra, quello di essere scandita da una nostalgia della regressione, proprio in senso psicoanalitico come pulsione – ovviamente impossibile – di ricongiungimento al ventre materno.

I saggi nel volume di Laruelle e, più in generale i diversi contributori del «Journal», riconoscono tuttavia che, se il liberalismo è oggi quasi unanimemente rifiutato o attaccato, è anche perché esso si è rivelato essere una ideologia e al tempo stesso uno stile di governo troppo chiusi all'interno di ristrette élite, incapaci di rispondere ai bisogni dei cittadini e degli elettori,

un liberalismo produttore di diseguaglianza economiche e sociali, cresciute ovunque negli ultimi decenni.

Proprio il caso della lotta alla diseguaglianza, affrontato qui nella quarta sezione (*Illiberalism and economy*) ci pare di notevole pregnanza. Se è del tutto ovvio che gli illiberali di sinistra criticano i governi liberali, e anche quelli socialisti di «terza via», per aver ampliato le diseguaglianze, un'analoga denuncia ritroviamo nei movimenti e nei partiti illiberali di «destra». Tutto questo non è per nulla nuovo, anche per chi conosce superficialmente le parole d'ordine del Partito nazional-socialista dei lavoratori tedesco tra il 1919 e il 1933. Il «socialismo nazionale» dei movimenti e dei partiti di destra illiberale, oggi, come negli anni Trenta del secolo scorso, tuttavia sembra eclissarsi non appena questi entrano al governo, allorché scompare la retorica sociale che aveva fatto loro guadagnare voti tra i ceti medi e bassi e vengono avviate politiche tendenti a ridurre il welfare e a favorire imprenditori e finanziari amici. Oppure il welfare viene, in alcuni casi, anche ampliato, ma è privato del carattere universalistico, elaborato del pensiero liberale inglese della prima metà del Ventesimo secolo, per adottarvi una forma «etnica» o «confessionale», come ad esempio in Ungheria o nella Polonia governata dal partito Libertà e Giustizia – quello che viene chiamato *welfare chauvinism*.

Il volume curato da Laruelle non concede alcun spazio agli approcci di psicologia, né di quella politica e sociale, né di quella dinamica, che tuttavia, dal nostro punto di vista, sono indispensabili per comprendere i fenomeni politici, e quelli illiberali in modo particolare. Poiché l'illiberalismo è essenzialmente autoritario e non esiste senza la figura del capo, per studiarlo bisogna tornare alle riflessioni del Freud di *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, e al filone dei suoi allievi tedeschi degli anni Venti, Wilhelm Reich ed Erich Fromm in modo particolare, e della Scuola di Francoforte. Anche gli studi sulla personalità autoritaria, fondati dal gruppo coordinato da Theodor Adorno negli anni Quaranta e sviluppatasi fino a oggi, ci permettono di capire come l'illiberalismo risponda a bisogni psicologici e a moventi dell'inconscio, esercitando un transfert del narcisismo di elettori e militanti sulla figura del Capo⁷.

In particolare il fallimento del liberalismo, di cui illiberalismo è appunto una reazione, va inquadrato nella tendenza, individuata da Fromm a suo tempo, a «fuggire dalla libertà»: nella società di massa, l'indebolimento dei legami sociali produce individui sì autonomi, ma perseguitati dalla nevrosi causata dall'essere appunto liberi, e sempre alla ricerca di «comunità calde» a cui aderire. E se questo scenario era realistico per la società tedesca degli anni Trenta, studiata da Fromm con un originale approccio a metà tra

psicanalisi e sociologia, oggi, che le società globali sono ancora più individualizzate e anomiche, in cui il processo di mercificazione – fondamentale, secondo la Scuola di Francoforte, per lo sviluppo dell'autoritarismo – è arrivato a un grado in cui l'identificazione tra individuo e merce è pressoché totale, allora feticismo e narcisismo, due patologie di massa intrecciate quasi sempre tra loro, predispongono le menti dei cittadini ad accogliere, a sostenere, quando non ad appoggiare, persino con la violenza, i progetti di «fuga dalla libertà»⁸.

La terza sezione del volume è dedicata alle questioni della religione, del genere e della identità, una sfida fondamentale per gli illiberalismi che, di destra o di sinistra, tendono sempre a utilizzare la retorica nazionalistica e quella religiosa, fuse tra loro nella costruzione della «religione nazionale», per difendere la «tradizione» e le gerarchie sociali consolidate. Mentre la sesta sezione è dedicata alla politica internazionale dei regimi illiberali, fondata sul rifiuto della legalità internazionale e sul ritorno a una politica di potenza, in cui viene considerato vincente chi riesce, con mezzi militari ed economici, a schiacciare l'avversario, che diventa così immediatamente, soprattutto nella retorica interna dei vari regimi, il nemico.

Ben due sezioni, la settima e l'ottava, infine, sono dedicate ai *network* mediatici e intellettuali dell'illiberalismo: contrariamente ai luoghi comuni, che vogliono la cultura dominante, su scala globale, egemonizzata dalle élite liberali, i vari saggi mostrano come queste ultime siano assai meno resistenti e granitiche di quanto sembri (come del resto oggi indica il ripiegamento di media e università statunitensi nei confronti delle minacce di Trump) e di come, scegliendo vie alternative, anche quelle dei social media, le culture politiche illiberali si siano diffuse, penetrando nel campo del vecchio, tradizionale, conservatorismo che, sottoposto a spinte e a contospinte, sembra aver abbandonato il liberalismo, a cui era approdato a partire dal secondo dopoguerra, per ritornare a una matrice reazionaria anche in senso proprio.

Una sezione ampia del volume, la quinta, è infine dedicata ai casi di «il-liberalismo al governo»: essendo chiusasi la ricerca nel 2023, il libro non poteva che prendere in esame esclusivamente la prima presidenza Trump, mentre l'esperimento del governo Meloni era solo agli inizi. Governo Meloni che rappresenta un caso interessante di esecutivo di coalizione con due delle quattro forze politiche di maggioranza, quelle tuttavia preponderanti, Fratelli d'Italia e Lega, caratterizzate da una cultura politica nettamente illiberale, se prendiamo lo spettro di definizione proposto da Laruelle.

Sul numero 2 del 2025 del «Journal of Illiberal Studies», la ricercatrice italiana, ma ora Assistant professor alla Nova School of Law di Lisbona,

Nausica Palazzo (*Meloni's Mask: The Revival of the Traditional Family in Italian Laws and Politics*) esamina il caso della legislazione sulla famiglia attuata dal governo Meloni, che, secondo l'autrice, appartiene alla «illiberal wave, sul modello ungherese e polacco, e «rappresenta un caso importante nello studio dell'illiberalismo e del suo impatto sui diritti umani. L'approccio di Meloni sottolinea la crescente centralità della famiglia tradizionale nelle agende politiche conservatrici a livello globale, sia come un grido di battaglia che come una questione su cui legiferare e regolamentare. Il caso italiano offre approfondimenti su come i governi illiberali mobilitano le norme familiari per consolidare il potere e rimodellare la società in linea con la loro visione ideologica, operando anche con alcuni vincoli (in questo caso, dottrinali)».

Se il giudizio sulla politica familiare del governo Meloni è senz'altro condivisibile, il caso italiano tuttavia apre anche altri interrogativi. Ad esempio, è possibile, per forze politiche di cultura illiberale, governare, provvisoriamente, come sempre in democrazia, un paese senza forzare istituzioni e norme liberali? Cioè può l'illiberalismo convivere con la democrazia liberale? E se l'illiberalismo, come argomenta un altro saggio presente nel numero 2, 2025 del «Journal», si configura sempre più come «post liberalismo» (J. Waller, *Postliberalism and 2024 elections*) ci si avvia forse verso una democrazia post liberale, che potrebbe non necessariamente assumere le caratteristiche autocratiche di quella russa, turca o indiana? Nel caso italiano il potere di intervento del governo e delle forze politiche in direzione di un «*regime change*» di carattere presidenzialistico-plebiscitario, pure ampiamente teorizzato, è frenato dall'equilibrio dei poteri, a cominciare da quello rappresentato dalla Presidenza della Repubblica, della Corte Costituzionale e del Consiglio Superiore della Magistratura. Ma nel momento in cui queste istituzioni finissero sotto il controllo diretto di esponenti di forze politiche illiberali, che cosa accadrebbe?

Leggendo anche gli altri saggi del numero 2, 2025 del «Journal», l'impressione è che la categoria di illiberalismo ci permette di capire meglio la trasformazione dei regimi politici, rispetto a quelle classiche di «autocrazia», «tirannia» e «dispotismo» ma che esse sono ancora fondamentali, soprattutto perché non è ancora ben chiaro come si potrebbe definire un ordine post liberale: e soprattutto non sappiamo se questo sarà fondato sulla soppressione, più o meno graduale, indiretta o larvata, dei diritti e delle libertà, tanto di quelle cosiddette fondamentali quanto di quelle sociali. I casi di illiberalismo al potere, compreso quello statunitense, non sono, per il momento, molto rassicuranti: a tutt'oggi, l'illiberalismo vincente è sempre sfociato su regimi tirannici, dispotici, dittatoriali, essendo semmai solo un preludio, più o meno breve, all'avvento di un'autocrazia.

Note di chiusura

¹ A. Sajó, R. Uitz, S. Holmes (eds.), *The Routledge Handbook of Illiberalism*, Routledge, London 2022.

² E. Fawcett, *Liberalism: The Life of an Idea*: Second Edition, Princeton University Press, Princeton 2018; Id., *Conservatism: The Fight for a Tradition*, Princeton University Press, Princeton 2022.

³ F. Zakaria, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*, Norton, New York 2003. Significativamente, la traduzione italiana faceva cadere il termine «illiberale», evidentemente ancora considerato, almeno per il lettore italiano, poco comprensibile cfr. Id., *Democrazia senza libertà in America e nel resto del mondo*, Rizzoli, Milano 2003

⁴ S. Guriev, D. Treisman, *Spin Dictators: The Changing Face of Tyranny in the 21st Century*, Princeton University Press, Princeton 2022.

⁵ M. Laruelle, *Russian Nationalism: Imaginaries, Doctrines, and Political Battlegrounds*, Routledge, London 2018; Id., *Is Russia Fascist? Unraveling Propaganda East and West*, Cornell University press, Ithaca 2021; Id. *Ideology and Meaning-making Under the Putin Regime*, Stanford University press, 2025.

⁶ P. Deneen, *Why Liberalism Failed: with a new preface*, Yale University press, New Haven 2019; Id., *Regime Change: Towards a Postliberal Future*, Forum, London 2023.

⁷ Mi permetto di rimandare al mio *Psicologia della destra. Dal fascismo al me-lonismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2025.

⁸ E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Mondadori, Milano 2022.