

Dopo Romano. Istituzioni, razionalità, populismo

Mauro Barberis

Abstract

This paper defines “institutions” in terms of saving-rationality devices. The first section draws a scheme of institutions’ evolution, from individual play to collective games until institutions properly so called. The second one deals with institutional rationality, by integrating into the classic explanatory/justificatory model of *homo oeconomicus* two other complementary models, *homo sociologicus* and *homo psychologicus*. The third section applies such conceptual tools to populism, defined in terms of adaptation of democracy to a mediatised environment, in order to raise the problem of evolution/involution of institutions.

Keywords: institutions, evolution, emergence, rationality, populism.

*Quando vediamo le persone agire in modi che ci sembrano strani,
dovremmo anzitutto considerare la possibilità
che abbiano un buon motivo per fare ciò che fanno*
(D. Kahnemann)

Premessa

Santi Romano, oggi scoperto anche dal pubblico di lingua inglese¹, *non* è l’oggetto di questo lavoro: semmai, il suo punto di partenza. Il lavoro, cioè, dà per acquisite conclusioni raggiunte in altri lavori: l’imprescindibilità dell’istituzionalismo di Romano per una teoria del diritto positivista e realista; i suoi limiti (ontologismo, pangiuridicismo, formalismo...); i suoi pregi (pluralismo); la tendenza del (neo-)istituzionalismo a de-materializzarsi in teoria del ragionamento giuridico².

Qui, invece, cerco di proporre un istituzionalismo diverso, meno formalista e più realista, capace di dialogare con le scienze sociali³. La prima sezione tratterà un modello dell’emergenza (*emergence*) delle istituzioni in genere; la seconda toccherà

¹ Cfr. S. Romano, *The Legal Order* (1917), edited and translated by M. Croce, with a foreword by M. Loughlin and an afterword by M. Croce, Abingdon-New York, Routledge, 2017.

² Cfr. in particolare M. Barberis, “Santi Romano e le metamorfosi dell’istituzionalismo”, *Lo Stato*, 9 (2017), pp. 243-260, in uscita anche per gli atti del convegno “Santi Romano, l’ordinamento giuridico (1917-2017)” (Palermo, 24-25 novembre 2017).

³ E di farlo apertamente, non quasi di nascosto, come faceva Romano. Un esempio sofisticato di istituzionalismo teorico-giuridico, analitico e formalista è M.C. Redondo, *La normatività istituzionale del diritto*, Marcial Pons, Madrid, 2018. La mia prospettiva, sin dalla terminologia impiegata, è invece sociologico-giuridica, evolucionista e realista.

l'enorme problema dei loro rapporti con la razionalità; la terza e conclusiva sezione proporrà l'esempio di una modalità di funzionamento delle istituzioni democratiche – il populismo (digitale) – per più versi apertamente irrazionale.

1. Definizione ed emergenza delle istituzioni

Le istituzioni possono concepirsi come organizzazioni collettive emerse non solo per coordinare scelte individuali, ma anche per rimediare alla loro irrazionalità. Sono istituzioni, in questo senso, diritto, Stato, magistratura: ma anche assicurazioni sulla vita, prostituzione, teoria del diritto... Uno dei problemi dell'istituzionalismo, anche giuridico, è specificare questa nozione genericissima così da renderla idonea a spiegare, prevedere e governare i fenomeni giuridico-sociali.

In questa sezione parto da lontano: da uno schema dell'emergenza delle istituzioni a partire dalle condotte individuali. Scomporrò tale processo in tre passaggi: da atti individuali originariamente fini a se stessi, mero gioco nel senso dell'inglese *play*, alla formazione di sistemi di convenzioni e regole, o giochi (*games*), produttivi di un ordine sociale, sino all'emergenza, con una sorta di "salto" evolutivo, di istituzioni vere e proprie.

1.1. Basta aver avuto figli piccoli, od osservare la condotta di cuccioli di animali non umani, per capire che le loro attività possono condensarsi nella nozione di gioco (lat. *lusus*, ingl. *play*). L'attività di giocare è stata assunta da John Finnis come uno dei sette beni e valori fondamentali, al livello di vita, conoscenza e ragionevolezza pratica, ed è definibile nei termini della nozione aristotelica di autotelìa: la gratuità di certi atti individuali, che trovano il proprio fine in se stessi⁴.

Giocare, peraltro, assolve a funzioni ulteriori al divertimento e/o allo sfogo di curiosità ed energie da parte dei cuccioli delle specie più sviluppate. Qui aiuta la classica distinzione di Robert Merton – intrecciata all'altra cruciale nozione di effetti non intenzionali di atti umani intenzionali – fra funzioni manifeste e latenti di un'attività⁵. La funzione manifesta (lo scopo) del *play* è giocare; e tale resta anche nell'età adulta, che sotto quest'aspetto è una prosecuzione dell'infanzia⁶.

La funzione latente del gioco è molto più importante, dal punto di vista evolutivo, e consiste nella socializzazione. Giocando s'imparano varie strategie di sopravvivenza: correre, mimetizzarsi, recitare la parte di qualcun altro... Gli umani giocano imitando i ruoli che assumeranno da adulti: accudire i figli, lavorare, fare la guerra... Tutte attività che da ludiche si trasformeranno in serie, e che sono le più importanti per la sopravvivenza della specie.

⁴ J. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali* (1980; 1992), trad. it. Torino, Giappichelli, 1997, pp. 94-98.

⁵ Th. Merton, "Manifest and Latent Functions (1945)", in Id., *Social Theory and Social Structure*, New York, Free Press, 1957, pp. 9-75.

⁶ Un classico è J. Huizinga, *Homo ludens* (1938), trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1983; per il diritto, cfr. pp. 228-248. Un aggiornamento andrebbe però fatto per l'informatizzazione, capace di produrre giochi (elettronici) ulteriori, anche di ruolo, e di generare autentiche regressioni individuali e collettive.

In inglese, “play” significa anche recitare; potrebbe persino dirsi che l’uomo è un animale che ha imparato a recitare. Gli psicologi dell’età evolutiva ci insegnano, basandosi su casi di allevamento di umani da parte di animali, che un cucciolo di uomo ha una finestra temporale per imparare la propria parte: chiusa la finestra, resterà un animale. Cosa impara a recitare, il bambino? Giochi in altro senso, che nel loro complesso compongono la forma di vita chiamata umanità⁷.

1.2. Da Ludwig Wittgenstein in poi, la nozione di gioco è divenuta la metafora più comune nelle scienze sociali per riferirsi a pratiche e attività umane. Sino alla teoria dei giochi: dove peraltro “gioco” (lat. *ludus*, ingl. *game*) assume il senso, molto più tecnico e problematico, di attività strategica. Detto altrimenti, gli individui, concepiti come massimizzatori di utilità, agiscono in base ad aspettative reciproche circa la condotta rispettiva (cfr. qui, 3.1).

Nel *primo* senso, wittgensteiniano, anche le istituzioni possono concepirsi come (macro-)giochi; il neo-istituzionalismo *giuridico*, in particolare, le concepisce come insiemi di norme costitutive, istitutive del gioco, e di norme regolative dell’attività dei giocatori⁸. Neppure questo approccio centrato sulle norme, però, risolve il problema della specificità delle istituzioni giuridiche: concepite, al più, come macro-giochi formati da un’infinità di micro-giochi⁹.

Nel *secondo* senso, tipico della teoria dei giochi, le istituzioni sono concepite come soluzioni a problemi di coordinazione delle azioni. Questo approccio economicistico – che spesso ignora il diritto, cordialmente ricambiato¹⁰ – solleva il problema della razionalità delle istituzioni. Si tratta solo di razionalità strumentale, tipica dell’economia ed essenziale alla sopravvivenza della specie o, prim’ancora, simbolica, e quali relazioni intercorrono fra le due?

I processi d’istituzionalizzazione – di formazione d’istituzioni, specie giuridiche e politiche – presentano alcuni aspetti curiosi. Nel mondo anglosassone, ad esempio, molte istituzioni “serie” non hanno mai conosciuto codificazioni esaustive: il nucleo dell’*adjudication* resta il *common law*, la costituzione inglese non è scritta, lo Stato britannico non ha personalità giuridica. Sono invece codificati minuziosamente i giochi sportivi: cricket, football, rugby, golf...

Sul continente europeo, per contro, le istituzioni sono state pensate – a partire dall’Ottantanove, ma mimando autori inglesi di cultura continentale quali Thomas Hobbes – come frutto di atti costituenti e/o di decisioni politiche. Questa è ovviamente solo una mitologia: una narrazione dell’origine delle istituzioni poco più plausibile della credenza nella danza della pioggia in molte culture cosiddette

⁷ Cfr. B. Williams, *Comprendere l’umanità* (1995), trad. it. parz. Bologna, Il Mulino, 2006, sin dalla domanda iniziale (p. 29): “Siamo animali? Siamo macchine?”.

⁸ Cfr. in particolare N. MacCormick, O Weinberger, *Il diritto come istituzione* (1985; 1986), trad. it. Milano, Giuffrè, 1990.

⁹ Così anche M. Croce, *Che cos’è un’istituzione*, Roma, Carocci, 2010, che distingue istituzioni di primo e secondo livello e organizzazioni: ad esempio, proprietà, diritto e Stato, gli ultimi due già concepiti da Romano come istituzione di istituzioni.

¹⁰ Cfr. in particolare F. Guala, *Pensare le istituzioni. Scienza della filosofia e del vivere insieme* (2016), trad. it. Roma, Luiss University Press, 2018, p. 24: “Le istituzioni sono un argomento di ricerca rilevante per gli scienziati politici, gli economisti, i sociologi e gli antropologi?”. E i giuristi? Ad esempio, Guala, come Croce, ignora Hart, teorico del diritto tutt’altro che formalista.

primitive. La mitologia stessa del potere costituente, però, ha funzioni sia manifeste sia latenti.

La sua funzione manifesta è spiegare/giustificare l'origine delle istituzioni: salvo non spiegare ciò che Romano chiama il loro carattere necessario¹¹, che potrebbe invece spiegarsi così. Gli umani vivono da sempre in famiglie, tribù, villaggi, città, nazioni: questa è la forma di vita che essi ritengono propriamente umana. Persino come giustificazione, d'altra parte, la mitologia non funziona: fonda l'istituzione su un atto di forza, che come tale non vincola né sconfitti né vincitori.

La funzione latente della mitologia costituente, invece, non è dissimile da quelle di danza della pioggia, sacrificio del capro e tante altre *fabulae* narrate agli/dagli antropologi: fondare, legittimare, la coesione sociale, ciò che Émile Durkheim chiama la *solidarité*. Ma il passaggio da meri giochi – compresi *istituti* giuridici quali processo, proprietà, contratto¹² – a istituzioni più ampie che li trascendono, ricomprendono e sostengono, va ancora spiegato/giustificato.

1.3. Il passaggio dai giochi, compresi gli istituti giuridici, alle istituzioni vere proprie, è il punto critico di questa ricostruzione. L'istituzionalismo di Romano, qui, compensa un difetto, il pangirudicismo, con un altro, il formalismo giuridico¹³. Detto altrimenti, poiché tutte le istituzioni sarebbero in qualche modo giuridiche (pangirudicismo), allora tutte potrebbero/dovrebbero studiarsi con strumenti giuridici, ritenuti più "scientifici" di quelli morali, politici o sociologici (formalismo).

Qui, invece, (ri-)propongo un modello dei processi d'istituzionalizzazione che riprende la teoria del diritto di Herbert Hart: l'istituzione-diritto nasce dal sovrapporsi, a norme di condotta pre-giuridiche, di tre tipi di norme di competenza, di giudizio (*adjudication*), di mutamento (*change*) e di riconoscimento (*recognition*)¹⁴. Sulla *rule of recognition* innesto la teoria della formula istituzionale di Mary Douglas (simile a quella della formula politica di Gaetano Mosca).

Ma la principale forzatura in senso realistico cui sottopongo la teoria di Hart è invertire l'ordine di emergenza dei tre tipi di norme facendole corrispondere ai tre stadi di formazione del diritto moderno distinti da Maurizio Fioravanti: giurisprudenziale, legislativo e costituzionale¹⁵. Detto altrimenti, il diritto inizia a differenziarsi dalle altre istituzioni sociali con l'emersione di norme di giudizio, la cui

¹¹ S. Romano, *Frammenti di un dizionario giuridico* (1947), Milano, Giuffrè, 1983, p. 68.

¹² Per un tentativo di riduzione delle istituzioni agli istituti giuridici, cfr. L. Di Carlo, *Teoria istituzionale e ragionamento giuridico*, Torino, Giappichelli, 2017. In inglese la distinzione fra istituti e istituzioni non è nominalizzata, ma la stessa origine delle istituzioni tende a concepirsi in termini di istituti giuridici quali la proprietà (Stato patrimoniale) o il contratto (contrattualismo).

¹³ Così G. Tarello, "La dottrina dell'ordinamento e la figura pubblica di Santi Romano", in P. Biscaretti di Ruffia (a cura di), *Le dottrine giuridiche di oggi e l'insegnamento di Santi Romano*, Milano, Giuffrè, 1977, pp. 245-256, a p. 249.

¹⁴ Cfr. H.L.A. Hart, *Il concetto di diritto* (1961), trad. it. Torino, Einaudi, 1965, specie pp. 108-117, e M. Barberis, *Una filosofia del diritto per lo stato costituzionale*, Torino, Giappichelli, 2017, pp. 118-125.

¹⁵ Cfr. M. Fioravanti (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2002, ma anche l'ultimo *Costituzionalismo. La storia, le teorie, i testi*, Roma, Carocci, 2018. Sulla trascrizione in termini normativi della teoria istituzionale, cfr. N. Bobbio, "Norme primarie e norme secondarie (1968)", ora in *Studi per una teoria generale del diritto*, Torino, Giappichelli, 1970, p. 196.

funzione qui diventa istituzionalizzare i giudici dando origine allo stato giurisdizionale¹⁶.

Il diritto occidentale – l'unico davvero distinto da morale, costume, religione... – nasce con i giuristi e in particolare con i giudici, amministratori della giustizia. Quest'ipotesi rimedia al pangiuridicismo di Romano distinguendo diritto e non-diritto e precisando la teoria di Hart. Davvero, come sostiene quest'ultimo, prima emergono le norme di condotta, poi quelle di competenza. Ma le prime sono mere consuetudini sociali, qualificate come giuridiche dopo l'applicazione giudiziale¹⁷.

Nell'evoluzione dell'istituzione-diritto, d'altronde, presto emergono norme di mutamento, istitutive dei poteri supremi dello stato legislativo: monarca e/o Parlamento. Tali poteri prima registrano norme sociali, poi pretendono di crearle, nella forma di legislazione che i giudici dovranno poi applicare. Funzione distintiva dell'istituzione diritto, però, continua a essere amministrare la giustizia; ancora David Hume, per metonimia, parla del diritto in termini di giustizia.

Già le *rules of adjudication* e le *rules of change* fungono anche da rudimentali *rules of recognition*, che identificano e gerarchizzano le fonti del (di un) diritto: come, nello stato costituzionale, farà invece la costituzione. La *rule of recognition* del diritto inglese, ancora in Hart, è la meta-norma consuetudinaria che lo riconosce come insieme di legislazione prodotta in base alle *rules of change* e di *common law* prodotto in base alle *rules of adjudication*.

Solo qui, però, avviene quella sorta di salto evolutivo che è la nascita dell'istituzione, come ente culturale auto-riflessivo ulteriore agli istituti che la compongono¹⁸. Scrive Douglas, antropologa che cita i giuristi infinitamente più di quanto questi facciano con l'antropologia: "Ogni istituzione che vuole conservare la propria forma deve venire legittimata" tramite una "formula" chiamata a "garantire l'edificio sociale sacralizzando i principi della giustizia"¹⁹.

L'accento alla sacralizzazione è un omaggio a Durkheim, ma la sostanza dell'argomento rinvia alla teoria della giustizia (cioè del diritto) di Hume. L'istituzione-diritto, per entrambi, nasce al fine di rimediare all'egoismo dei singoli, correggendone le conseguenze irrazionali. Quando gli umani si accorgono che la migliore soddisfazione dei loro egoismi passa per il rispetto degli egoismi altrui, adottano la convenzione della giustizia, e con essa tutta l'istituzione-diritto²⁰.

¹⁶ Per Hart le norme di giudizio conferiscono ai giudici il potere di irrogare sanzioni, mentre qui servono a istituzionalizzarli. Come ricorda N. Bobbio, *Teoria della norma giuridica* (1958), ora in *Teoria generale del diritto*, Torino, Giappichelli, 1993, p. 128, per considerarsi giuridiche le sanzioni devono istituzionalizzarsi esse stesse, nel senso di essere comminate e irrogate da apposite istituzioni.

¹⁷ Cfr. J. Austin, *Delimitazione del campo della giurisprudenza* (1832), trad. it., Bologna, Il Mulino, 1995, p. 99: "prima di essere adottata dalle corti e munita di sanzioni giuridiche, [la consuetudine] è esclusivamente una regola di moralità positiva".

¹⁸ "Autoriflessività" qui indica il fatto, non incompatibile con l'individualismo metodologico, che un'istituzione regoli la propria produzione, *à la* Hans Kelsen, ma anche la propria auto-riproduzione nell'ambiente, *à la* Niklas Luhmann.

¹⁹ M. Douglas, *Come pensano le istituzioni* (1986), trad. it. Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 168-169 e p. 81: "Per acquisire legittimità, ogni tipo di istituzione ha bisogno di una formula che fondi la sua validità sulla ragione e sulla natura". Douglas non cita Mosca, al quale però si pensa subito parlando di legittimità.

²⁰ Cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana* (1739), trad. it. Roma-Bari, Laterza, 1982, vol. II, pp. 504 ss.

Detto altrimenti, atti individuali ed egoistici di *play*, ma anche *games* o istituti quali proprietà, contratto e punizione dei crimini, vengono sostenuti e giustificati da un'istituzione. Del resto, agli umani s'insegna sin dall'infanzia la giustizia – “non è giusto” è una delle prime frasi pronunciate dai loro cuccioli – ma soprattutto la si legittima presentandola come naturale/razionale. Solo quando s'incontrano umani di altre culture ci si accorge che la loro giustizia può essere molto diversa dalla nostra²¹.

Giudici, legislatori, costituenti – gli organi dell'istituzione-diritto – hanno identificato le norme da loro applicate e prodotte tramite regole di riconoscimento sempre più complesse, giustificandole con formule istituzionali giusnaturaliste (natura, ragione), giuspositiviste (fonti, legalità) e costituzionaliste (principi costituzionali e internazionali). Queste sono le istituzioni specificamente giuridiche, formatesi attorno a giudici, legislatori e costituenti²².

Naturalmente, vi sono poi infiniti altri tipi di istituzioni: almeno tanti quante quelle che Michael Walzer chiama le cosiddette sfere di giustizia²³. A meno di perseverare nel pangiuridicismo e nel formalismo di Romano, in altri termini, occorre riprenderne ed allargarne la principale lezione: il *pluralismo istituzionale*. Tenendo sullo sfondo le istituzioni giuridiche, in particolare, occorre ancora chiedersi cosa siano, come funzionino, le istituzioni in genere.

2. Istituzioni e razionalità

La teoria di Hume circa l'origine della giustizia è un buon punto di partenza per l'analisi delle istituzioni, perché le concepisce come rimedi all'egoismo individuale: “un modo per risolvere problemi che sorgono dai limiti della razionalità”²⁴. La razionalità non solo spiega/giustifica le istituzioni ma è essa stessa l'esempio paradigmatico di istituzione umana: tanto necessaria alla sopravvivenza degli individui e della specie da far definire “uomo” in termini di ragione.

Questo vale soprattutto per la razionalità per antonomasia, quella strumentale o *homo oeconomicus*, ma anche per almeno due altre famiglie di spiegazioni/justificazioni che si sono prima opposte e poi sovrapposte alla prima: *homo sociologicus* e *homo psychologicus*. Le scienze sociali, cioè, hanno cercato e cercano tuttora di sottrarsi all'imperialismo dell'economia tramite approcci integrati chiamati spesso “neo-istituzionalismo” in genere, o anche teoria unificata delle istituzioni²⁵.

²¹ Cfr. M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, cit., pp. 172-173. Più in generale, un'istituzione esprime e sostiene una cultura istituzionale: un insieme di saperi e pratiche, più la loro giustificazione

²² “Legal systems are institutionalised normative systems in which inter-related norms are created, modified, applied and enforced by social institutions such as legislatures, courts and tribunals, the police and other executive agencies”: J. Dickson, “Is Bad Law Still Law? Is Bad Law Really Law?”, in M. Del Mar, Z. Bankowski, *Law as Institutional Normative Order*, Farnham (U. K.), Ashgate, 2009, 174.

²³ Il riferimento è a M. Walzer, *Sfere di giustizia* (1983), trad. it. Milano, Feltrinelli, 1987.

²⁴ Così ancora M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, cit., p. 84 (trad. it. mod.).

²⁵ Esempi recenti, ma che esprimono una tendenza comune, sono i già citati M. Croce, *Che cos'è un'istituzione*, e F. Guala, *Pensare le istituzioni*, dove si trovano anche (ormai torrenziali) indicazioni bibliografiche ulteriori. Si tratta di rappresentanti del neo-istituzionalismo in genere, distinto dal neo-istituzionalismo giuridico à la McCormick.

2.1. Il modello dell'*homo oeconomicus*, tipico dell'economia, non è mai stato meramente cognitivo, benché si sia spesso preteso tale e fornisca strumenti cognitivi imprescindibili²⁶. Intanto, gli economisti sono i primi a sapere che l'azione umana individuale *non* è spiegabile solo con lo scopo intenzionale di massimizzare l'utilità. L'*homo oeconomicus* è al massimo un modello, anche normativo, cognitivamente utile per misurare gli scostamenti dell'azione effettiva dal modello²⁷.

Il tentativo di spiegare le istituzioni secondo il modello dell'*homo oeconomicus* produce, fra gli altri, il paradosso di (Mancur) Olson: nessuno avrebbe mai interesse a cooperare a un'istituzione dalla quale trarrebbe gli stessi vantaggi come *free rider*, ossia non cooperando²⁸. Il punto è che il modello non mira, se non indirettamente, a spiegare la condotta umana, ma proprio a massimizzarne l'efficienza specificamente economica, latamente politica e in ultima istanza evolutiva.

Ciò spiega perché la famiglia di posizioni riassumibili sotto questa etichetta – utilitarismo o consequenzialismo, teoria della scelta e della decisione razionale, calcolo costi-benefici, teoria dei giochi... – è divenuta la cultura istituzionale dominante nella globalizzazione. Qui chiamerò tale cultura *neoliber(al)ismo*, insistendo sul suo carattere pervasivo: la sua attitudine a espandersi dalle istituzioni economiche a quelle non economiche e alla stessa vita privata delle persone²⁹.

Il liberalismo di Hume o della stessa Scuola austriaca distingueva ancora Stato e mercato, riconoscendo nello Stato e nella proprietà le condizioni istituzionali del mercato. Non così il neoliberalismo tipico della Scuola economica di Chicago. Perché mai, pensano costoro e tutti i manager di tutto il pianeta, le stesse ricette economiche che reggono Stati Uniti, Russia, India e Cina, non potrebbero governare Stato, pubblica amministrazione, scuola, consumi, lo stesso tempo libero?

Nel corso della globalizzazione vari teoremi d'impossibilità, elaborati da economisti, avevano revocato in dubbio il nesso fra mercato e democrazia³⁰: alimentando, in grande, le sperimentazioni dei Chicago Boys in Latino-America, in piccolo le politiche dell'austerità in Europa. Sin dagli anni Cinquanta, d'altra parte, teorie della razionalità limitata (*bounded rationality*), analoghe a quelle austriache, avevano corretto l'idea che umani e istituzioni massimizzino l'utilità.

Non sempre il modo migliore per conseguire l'utilità è perseguirla direttamente; persino istituzioni economiche come le aziende vanno gestite tenendo conto di fattori non economici quali motivazioni dei dipendenti, conflitti interni,

²⁶ Cfr. M. Friedman, "La metodologia dell'economia positiva (1953)", in Id., *Metodo, consumo e moneta*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 93-136: sinché l'economia (positiva) *prevede* i fenomeni (e meglio ancora se li *produce*) allora è una scienza, e va bene com'è.

²⁷ Così K.R. Popper, *Miseria dello storicismo* (1944-45), trad. it. Milano, Feltrinelli, 1975, p. 125-126, in termini di modello-zero, costruito "postulando una completa razionalità [...] da parte di tutti gli individui interessati, e calcolando la deviazione del reale comportamento delle persone".

²⁸ Cfr. M. Olson, *Logica dell'azione collettiva* (1965; 1971), trad. it. Milano, Feltrinelli, 1980.

²⁹ Cfr. G. Leghissa, *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, pp. 95-115, specie p. 103: "Vi è dunque una stretta relazione tra lo sviluppo delle teorie della scelta razionale, le teorie dei giochi di von Neumann e Morgenstern, la nascita della cibernetica quale programma di ricerca, la matematizzazione della scienza economica, gli interessi strategici degli Stati Uniti".

³⁰ Esempi famosi sono K. J. Arrow, "A Difficulty in the Concept of Social Welfare", *Journal of Political Economy*, 58 (1950), pp. 328-346 e A. Sen, "The Impossibility of a Paretian Liberal", *Journal of Political Economy*, 78 (1970), pp. 152-157: dimostrazioni matematiche dell'irriducibilità dell'azione collettiva alla logica massimizzante dell'azione individuale.

processi decisionali³¹. Ma soprattutto, prim'ancora che gli storici dell'economia smontassero il mito del mercato che si auto-regola³², sociologi e antropologi avevano elaborato modelli delle istituzioni alternativi all'*homo oeconomicus*.

2.2. Può chiamarsi *homo sociologicus* una famiglia di modelli prevalentemente cognitivo-esplicativi³³, elaborati sin dall'Ottocento da sociologi e antropologi in alternativa all'*homo oeconomicus*, ma che possono anche servire a integrarlo, spiegando quanto questo non spiega³⁴. La razionalità strumentale del mercato, del resto, può operare solo a condizioni istituzionali ulteriori: non ci sarebbero mercati, ovviamente, senza istituti giuridici come la proprietà.

Sono le stesse istituzioni sociali, in particolare, a definire il senso, le identità e i ruoli degli individui. L'individuo stesso, entità culturale ignota agli antichi, è il prodotto di processi di soggettivazione che rendono gli umani individui/persone, le popolazioni popoli o nazioni, e i governi – i dispositivi usati per governare gli umani – Stati³⁵. Gli individui massimizzano l'utilità, semmai, solo *dopo* che le istituzioni li hanno costituiti come tali, liberandoli da vincoli tradizionali.

La razionalità strumentale spiega dunque, neppure interamente, l'agire degli individui sul mercato. Ma la loro stessa costituzione come individui, la formazione di istituti quali la proprietà e istituzioni come il mercato, e il funzionamento degli uni e degli altri, è spiegata anche da altri tipi di razionalità: affettiva (l'auto-telico *play* menzionato in 1.1), tradizionale, assiologica³⁶, e più in generale espressiva o simbolica, relativa al senso stesso delle istituzioni³⁷.

La famiglia di spiegazioni razionali qui chiamata *homo sociologicus*, nata in alternativa all'*homo oeconomicus*, non può certo sostituirla, ma può integrarla. Come ha chiarito fra gli altri Raymond Boudon, infatti, nessuna spiegazione o famiglia di spiegazioni può pretendere di spiegare tutto: e non solo perché resta sempre il caso. Se l'azione umana è per definizione intenzionale, ossia ha un senso per il proprio autore, allora ogni azione ammette l'ascrizione di più sensi.

Si pensi ad azioni ufficialmente deprecate come irrazionali e irresponsabili, quale quella dei genitori *no wax* che rifiutano di vaccinare i propri figli. Il *no wax* agisce: affettivamente nei confronti dei propri bambini; tradizionalmente, per ostilità alla scienza; assiologicamente, contro gli Stati e le multinazionali farmaceutiche;

³¹ Cfr. J. March, H. Simon, *Teoria dell'organizzazione* (1958), trad. it. Milano, Etas, 2003, e H. Simon, *Causalità, razionalità, organizzazione*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1985, specie pp. 119-159.

³² K. Polanyi, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca* (1944), trad. it. Torino, Einaudi, 2000.

³³ Ma ci sono, pure, qui, modelli normativi di origine sociologica, come quello del Movimento anti-utilitarista nelle scienze sociali (MAUSS), che evocando l'economia del dono studiata da Marcel Mauss produce ideologie come la decrescita felice.

³⁴ Cfr. R. Boudon, *Homo Sociologicus: neither a Rational nor an Irrational Idiot* (2006), <https://papers.uab.cat/article/view/v80-boudon>: da cui riprendo lo schema tripartito.

³⁵ Si riconoscerà dal gergo qui intenzionalmente adottato la lezione di Michel Foucault: i cui ultimi lavori sulla biopolitica sono nient'altro, che una genealogia del neoliberalismo.

³⁶ Questi, insieme con la razionalità strumentale, sono i quattro tipi di razionalità riconosciuti da Max Weber: cfr. Id., *Economia e società* (1922), trad. it. Milano, Comunità, 1986, vol. I, pp. 21-23.

³⁷ Riformulare la teoria della decisione integrandovi il significato simbolico delle azioni è uno degli scopi dichiarati di R. Nozick, *La natura della razionalità* (1993), trad. it. Milano, Feltrinelli, 1995, specie p. 14.

razionalmente rispetto allo scopo, se crede davvero di garantire meglio la salute dei propri figli non vaccinandoli piuttosto che vaccinandoli.

Nondimeno, la condotta *no wax* è comunemente e giustamente ritenuta irrazionale perché viola varie regole di tutte e quattro le forme di razionalità. Affettivamente, si disinteressa dei figli altrui, colpiti dagli effetti perversi del suo rifiuto dei vaccini. Tradizionalmente, accede a opinioni prescientifiche. Assiologicamente, rifiuta (e confonde) l'autorità di Stato e scienza. (Ir)razionalmente, crede a leggende mediatiche sulla correlazione fra vaccinazioni e autismo.

Spiegare razionalmente azioni individuali e collettive come queste, invece che gettarle alla rinfusa nel cestino dell'irrazionalità, non serve a giustificarle – *tout comprendre* non equivale a *tout pardonner* – ma semmai, al contrario, a combatterle più efficacemente. Non è proprio a questo, per l'ipotesi di questo lavoro, che servono le istituzioni: rimediare all'irrazionalità individuale e collettiva? Ma *homo sociologicus* non basta ancora: serve anche *homo psychologicus*.

2.3. Le spiegazioni sociologiche dell'azione *no wax* sopra considerate riguardano intenzioni o motivazioni psicologiche degli attori sociali: specie la loro parte cognitiva, ossia quanto gli agenti credono, o credono di credere. Un sociologo come Boudon, in effetti spiegherebbe la condotta *no wax* proprio come spiega la credenza dei pellerossa Hopi nella danza della pioggia³⁸: i *no wax* ragionano razionalmente, per dir così, ma usano teorie scientifiche false e cadono in errori categoriali.

Ammesso e non concesso tutto ciò, parlare di *homo psychologicus* può suscitare allarmi o equivoci³⁹. Assumere che parte della spiegazione dell'azione e delle istituzioni, specie di quella apparentemente irrazionale, vada lasciata alla psicologia evoca immediatamente due tipi di psicologie. Intanto, psicologie popolari come la psicanalisi, la cui scientificità è da sempre discussa; poi, le varie neuroscienze o scienze cognitive, dalle enormi ambizioni scienziaste e riduzioniste.

In realtà, c'è almeno un altro tipo di psicologia, abbastanza diverso dalle altre da chiamarsi anche economia comportamentale, e da vincere premi Nobel per l'economia, che magari solleva altre perplessità, ma non queste. La psicologia comportamentale non tematizza espressamente la razionalità simbolica, ma conferma empiricamente che – accettati i postulati normativi della razionalità strumentale⁴⁰ – opinioni e condotte individuali reali se ne scostano sistematicamente.

Come per le teorie della razionalità limitata, il contributo della *behavioural economics* alla teoria delle istituzioni è sia cognitivo sia normativo. Il contributo più noto è normativo: le dottrine delle spinte gentili (*nudges*) e del paternalismo libertario. Tramite tali *policies*, lo Stato tutela individui in carne ed ossa altrimenti abbandonati a

³⁸ Cfr. R. Boudon, *Homo sociologicus*, cit., pp. 161-163.

³⁹ L'etichetta, nata fra gli psichiatri (cfr. J. Cohen, *Homo Psychologicus*, London, Allen & Unwin, 1970), viene talora usata in opposizione a "homo oeconomicus"; che l'*homo psychologicus* sia al contempo narcisista e conformista è idea propagata da Ch. Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York, Norton & C., 1991.

⁴⁰ Cfr., sin dal titolo, G. Lecouteux, "From *Homo Oeconomicus* to *Homo Psychologicus*: the Paretian Foundations of Behavioural Paternalism", *Oeconomia*, 6 (2016), 2, pp. 175-200.

se stessi dalle politiche neoliberali: che pretenderebbero di garantire la libertà di scelta di agenti razionali totalmente disincarnati⁴¹.

Più importante ancora, però, è il contributo specificamente cognitivo della psicologia comportamentale. Mostrando *bias(es)*, euristiche e *frames* che indirizzano la scelta individuale nella vita reale, essa autorizza a concludere che “le istituzioni (*organisations*) riescono meglio degli individui a evitare gli errori, perché hanno quasi per definizione un pensiero più lento e il potere di imporre procedure ordinate”⁴². Vedremo al prossimo punto, peraltro, il contro-esempio del populismo.

Se il razionalismo migliore è quello che cerca di spiegare i limiti della ragione, forse i tre modelli possono integrarsi per spiegare razionalmente le istituzioni. Il cuore della spiegazione resta la razionalità economica o strumentale, ma integrata, a monte, dalla razionalità sociologica o simbolica, a valle, dalla razionalità psicologica o comportamentale. Benché le istituzioni rimedino ai difetti della razionalità individuale, possono produrne di loro propri: come vediamo subito.

3. Un contro-esempio: il populismo

Ricapitolando: le istituzioni, anche giuridiche, possono concepirsi come dispositivi collettivi che rimediano all'irrazionalità dell'azione individuale e ai suoi effetti. “Dispositivi” evoca il gergo di Michel Foucault ma ancor più l'inglese “devices”: congegni, apparati o reti di produzione umana che, oltre a divenire una sorta di habitat naturale – una “seconda natura” – degli umani, rischiano sempre di strumentalizzarli, invece che di servir loro da strumenti.

In particolare, una delle funzioni delle istituzioni è ri-prodursi nell'ambiente, seguendo propri percorsi evolutivi. Proprio come i *devices* elettronici, le istituzioni possono entrare in modalità di funzionamento strumentali alla propria sopravvivenza ma disfunzionali per gli umani e, a lungo termine, anche per loro stesse. Un esempio è la modalità di funzionamento delle istituzioni democratico-parlamentari chiamata “populismo”, e che è ormai irriducibile alla mera demagogia.

Interpretato caritatevolmente, il populismo potrebbe considerarsi una strategia evolutiva della democrazia parlamentare, de-legittimata dalla globalizzazione neoliberale, al fine di adattarsi a un ambiente mediatizzato⁴³. La televisione aiuta già a spiegare il successo di leader e movimenti populistici in paesi come Russia, Turchia o Ungheria⁴⁴. I media digitali, specie lo smartphone, paiono ancor più decisivi per spiegare tale successo in paesi come Stati Uniti, Regno Unito o Italia.

⁴¹ Cfr. R. Thaler, C. Sunstein, *Nudge. La spinta gentile. La nuova strategia per migliorare le nostre decisioni su denaro, salute, felicità* (2008), trad. it. Milano, Feltrinelli, 2009, ma soprattutto la conclusione di D. Kahnemann, *Pensieri lenti e veloci* (2011), trad. it. Milano, Mondadori, 2012, p. 556, critica verso M. Friedman, *Liberi di scegliere* (1980), trad. it. Milano, Longanesi, 1981.

⁴² D. Kahnemann, *Pensieri lenti e veloci*, cit., p. 565.

⁴³ Cfr. M. Barberis “L'uomo della folla. La filosofia del diritto di Donald Trump”, *Ragion pratica*, 51 (2018), 2, pp. 411-428, ma anche Id., “Europa, rinoceronti, populismo”, in www.micromega.net.

⁴⁴ Già G. Sartori, *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Roma-Bari, Laterza, 2007 parlava di telecrazia, mentre B. Manin, *Principi del governo rappresentativo* (1997), trad. it. Bologna, Il Mulino, 2010, parla di democrazia del pubblico (nel senso dell'*audience*).

Detto altrimenti, “populismo” non indica un’ideologia, né forte, dottrinalmente articolata, né debole, bisognosa di coniugarsi con una forte, e neppure un mero stile comunicativo⁴⁵. Indica, invece, una modalità mediatica di funzionamento della democrazia, prima televisiva, poi anche e soprattutto digitale. In base a questa definizione, leader, movimenti e regimi politici possono dirsi più o meno populistici, a seconda che soddisfino tutti o almeno alcuni dei cinque indici seguenti⁴⁶.

3.1. *Primo* indice di populismo è l’*appello al popolo* e alla sua sovranità. Il populismo è pur sempre una modalità di funzionamento della democrazia – benché possa sempre degenerare in autocrazia – la cui “formula” legittimante, nel senso di Douglas o di Mosca, è la volontà popolare. Ma “popolo”, qui, non indica la mera popolazione. Si prenda qualsiasi slogan populista e si sostituisca “popolo” con “popolazione”: lo slogan perderà qualsiasi forza legittimante.

Il “popolo” populista è un segmento della popolazione *costruito* più o meno consapevolmente espellendone i “nemici” (cfr. qui 3.2)⁴⁷: segmento assunto come *pars pro toto* e rappresentato *direttamente, unitariamente ed esclusivamente* dallo stesso leader o movimento populista. I populistici adottano l’ossimoro della rappresentanza diretta, senza mediazioni, che fa della democrazia populista un *tertium quid* fra democrazia diretta e democrazia rappresentativa⁴⁸.

Il populismo assolve egregiamente – pure troppo – alla principale funzione della democrazia: la legittimazione del potere. Non assolve, invece, all’altra grande funzione evolutiva della democrazia (pluralista): la trasmissione, dalla periferia al centro e dall’esterno all’interno, delle informazioni necessarie ad adeguare la società al cambiamento⁴⁹. Il limite strutturale delle democrazie populiste è il *sovranismo*: la chiusura all’esterno e l’anti-pluralismo all’interno, come vediamo subito.

3.2. *Secondo* indice di populismo, strettamente connesso al precedente, è l’*anti-pluralismo*: l’ostilità alle istituzioni non legittimate democraticamente, squalificate come *establishment*, casta, élite, *deep State* e simili. Indice quasi infallibile di populismo è l’ostilità a partiti, sindacati, magistratura, autorità indipendenti, istituzioni

⁴⁵ Così C. Mudde, “Populist Zeitgeist”, *Government and Opposition*, 39/3, 2004, pp. 541-563, e poi almeno B. Moffitt, S. Tormey, “Rethinking Populism: Politics, Mediatisation and Political Style”, *Political Studies*, 62 (2014), pp. 381-397, che traccia anche un quadro dei diversi approcci al populismo.

⁴⁶ Cfr. P. Corbetta, “Tra ideologia debole e paradosso della leadership”, *il Mulino*, 493, 2017/5, pp. 727-735 (per i cinque indici) e J.-W. Müller, *Cos’è il populismo?* (2016), trad. it., Milano, Ube, 2018, p. 49 (per l’intuizione, da lui non sviluppata che possono darsi “gradi di populismo”).

⁴⁷ Sulla costruzione del popolo di riferimento si concentrano i contributi di Chantal Mouffe ed Ernesto Laclau; cfr. in particolare, di quest’ultimo, *La ragione populista* (2005), trad. it., Roma-Bari, Laterza, 2008.

⁴⁸ Cfr. N. Urbinati, *Democrazia sfigurata. Il popolo fra opinione e verità* (2014), trad. it. Milano, Ube, 2014; Ead., “Un termine abusato, un fenomeno controverso”, introduzione a J. W. Müller, *Cos’è il populismo?*, cit., specie xvii. Ma più che di rappresentanza si tratta forse di rappresentazione, nel senso di H. Hofmann, *Rappresentanza-rappresentazione. Parole e concetto dall’antichità all’Ottocento* (1974), trad. it., Milano, Giuffrè, 2007.

⁴⁹ Attingo quest’idea a tre fonti, accomunate solo dall’ispirazione evolucionista: la trasmissione dell’informazione a F.-A. Hayek, “The Use of Knowledge in Society”, *American Economic Review*, 35/4, 1945, pp. 519-530; la funzione evolutiva delle istituzioni a R. Nozick, *La natura della razionalità*, cit., specie pp. 150-180; la positività o contingenza del diritto moderno, necessaria a gestire il continuo cambiamento, da N. Luhmann, *Sociologia del diritto* (1972), trad. it. parz. Roma-Bari, Laterza, 1977.

sovranazionali, circoli finanziari, intellettuali, scienziati, giornalisti, Ong... – tutti ritenuti corrotti e capaci solo di ingannare il “popolo”.

In una parola, la democrazia populista è ostile alle minoranze. Minoranze politiche, essenziali nella democrazia parlamentare, dove la regola di maggioranza dipende dal previo consenso della minoranza⁵⁰. Ma anche minoranze sociali, etniche, razziali: nel populismo di destra ebrei, migranti e rom, in quello di sinistra capitalisti, finanziari e benestanti in genere. Contro le minoranze si sdoganano opinioni sessiste, classiste o razziste, si alimentano *fake news*, si adottano teorie del complotto⁵¹.

Il limite strutturale delle democrazie populiste non è solo, come s'è detto, di combattere tutte le istituzioni non legittimate direttamente dalla volontà popolare: autentici organi di senso delle istituzioni, capaci di trasmetterle le informazioni molto meglio dei social media privilegiati dal populismo. Un loro limite ulteriore, dal punto di vista della loro razionalità strumentale, è il *giustizialismo*: la subordinazione di elementari considerazioni di efficienza a ragioni morali.

3.3. *Terzo* indice di populismo è la *personalizzazione della leadership*: la sovranità popolare è esercitata – neppure da capi carismatici, ma – da “uomini della folla”, ben incarnati da Donald Trump. Per rappresentare davvero il popolo, in effetti, il leader non può essere migliore di esso⁵²; al contrario, deve avere gusti volgari, essere ignorante e pure un po' disonesto. Se poi si rivela un autentico *son of bitch*, meglio ancora: come si diceva di *dirty* Dick Nixon, sarà il *nostro* figlio di puttana.

Detto altrimenti, la fenomenologia dei vari leader populistici – spesso buttatisi in politica al solo fine di sbarcare il lunario – corrisponde a un profondo bisogno d'identificazione e di controllo. D'identificazione: solo un autentico membro del popolo di riferimento potrà davvero rappresentarlo. Di controllo: sinché è pure lui una *pars pro toto* del “suo” popolo⁵³, quest'ultimo potrà sempre controllarlo e persino sostituirlo, in un vorticoso ricambio della leadership.

Inutile aggiungere che l'identificazione del leader con il popolo di riferimento costituisce un ulteriore limite strutturale delle istituzioni in modalità populista. Potremmo chiamarlo *decisionismo*: con tutte le connotazioni d'immediatezza, irriflessività e autoritarismo che essa comporta. Detto altrimenti, le decisioni del leader sono sottratte alle complesse mediazioni della democrazia pluralista e rimesse tutt'al più al controllo del “popolo”, perennemente mobilitato sui media.

3.4. *Quarto e decisivo* indice di populismo è la *mediatizzazione*: il ricorso sistematico ai media, prima analogici, la tv, poi sempre più digitali, come i social media. I social non veicolano solo un messaggio

⁵⁰ Cfr., fra i tanti, il classico J. Buchanan, G. Tullock, *Il calcolo del consenso. Fondamenti logici della democrazia costituzionale* (1962), trad. it. Bologna, Il Mulino, 1998.

⁵¹ Le teorie della cospirazione, à la Popper, “sfociano proprio dalla logica del populismo stesso” (J.-W. Müller, *Che cos'è il populismo?*, cit., p. 40. Quanto alle *fake*, cfr. almeno G. Riva, *Fake news. Vivere e sopravvivere in un mondo di post-verità*, Bologna, Il Mulino, 2018, e M. Cuono, “Post-verità o post-ideologia? Un problema politico, online e offline”, in E. Vitale, F. Cattaneo (eds.), *Web e società democratica. Un matrimonio difficile*, Torino, Accademia, 2018, pp. 66-82.

⁵² Cfr. già M. Bovero, *Contro il governo dei peggiori. Una grammatica della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

⁵³ Sul nesso metonimico del “popolo” populista e del suo leader con la popolazione reale insiste E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 103.

*preesistente: lo producono essi stessi*⁵⁴. Nel populismo digitale davvero il medium è il messaggio, che si forma quasi interamente entro lo stesso circuito mediatico⁵⁵. Si commissionano sondaggi, si elaborano programmi, li si ratifica sul web, e se ne fa l'agenda politica da imporre⁵⁶.

Si sbaglia a denigrare il populismo come semplice antipolitica. Forse è proprio questa la politica del futuro: una macchina per produrre consenso intrattenendo l'elettore-consumatore. Prima gli si chiede cosa vuole, o crede di volere, poi glielo si dà; se poi cambia idea, si riprogramma la macchina. Forse, presto ci dimenticheremo della democrazia parlamentare, usurata da secoli di derive filo-governative, e chiameremo democrazia questa macchina per l'intrattenimento.

Qui il problema non è solo che, anche dal punto di vista della legittimità democratica, il consenso può essere manipolato, e di fatto lo è, come mostrano casi quali *Cambridge Analytica* e *Russiagate*. Il problema più grave è l'*auto-referenzialità*: anche se la trasmissione della volontà popolare alle istituzioni tramite i social fosse del tutto trasparente, cioè, la volontà stessa sarebbe viziata da tutti i *bias(es)* denunciati dalla psicologia comportamentale, più le distorsioni dei media⁵⁷.

3.5. C'è infine un *quinto* indice di populismo: la *semplificazione* del messaggio politico. Già in ambienti poco mediatizzati si tratta di normale reazione all'uso dell'aumento della complessità fatto dalle élites, per giustificare forme di tecnocrazia. La semplificazione diventa però obbligata quando la politica si mediatizza. Rispetto alla stampa, che produce pensiero critico, "lento" e razionale, i nuovi media generano pensiero intuitivo, "veloce", e più esposto a *bias(es)*⁵⁸.

Le ricette populiste devono essere *basic* per "bucare" il video e/o sovrastare il "rumore" informatico; guai, però, a ridurle a mero marketing, *top down*. Il populismo digitale funziona anche *bottom-up*⁵⁹: più ancora che al principio politico della sovranità popolare e/o parlamentare, risponde al principio economico neoliberale della

⁵⁴ Cfr. G. Da Empoli, *La rabbia e l'algoritmo. Il grillismo preso sul serio*, Venezia, Marsilio, 2016; A. Dal Lago, *Populismo digitale. La crisi, la rete e la nuova destra*, Milano, Cortina, 2017. Cfr. anche, da ultima, G. Origgi, "La democrazia può sopravvivere a Facebook? Egalitarismo epistemico, vulnerabilità cognitiva e nuove tecnologie", *Ragion pratica*, 51 (2018), 2, specie p. 456: "Il populismo contemporaneo è una nuova macchina da guerra mediatica che fa passare per opinione pubblica quella che è in realtà reazione emotiva privata di cittadini vulnerabili".

⁵⁵ Cfr. M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare* (1964; 1994), trad. it., Milano, Il Saggiatore, 2015, ma anche Id., Q. Fiore, *Il medium è il messaggio* (1967), trad. it., Mantova, Corraini, 2011: dove il *message* diventa *massage*, mera forma di intrattenimento.

⁵⁶ G. Da Empoli, *La rabbia e l'algoritmo*, cit., p. 26, fa l'esempio della politica in materia d'immigrazione del M5S: se i militanti si espongono pro-migranti, la macchina interviene per rimettere le cose a posto.

⁵⁷ Una per tutte, la polarizzazione, ossia il formarsi di bolle informative e normative che inducono negli utenti di internet non solo l'impressione di sapere cose che oggettivamente non sanno, ma li portano a dissentire sempre più radicalmente dagli abitatori di altre bolle: cfr. in particolare C. Sunstein, *#Republic. La democrazia all'epoca dei social media* (2017), trad. it. Bologna, Il Mulino, 2017.

⁵⁸ Cfr., sin dal titolo, D. Kahnemann, *Pensiero lento e veloce*, cit. Già M. McLuhan, *Galassia Gutenberg: la nascita dell'uomo tipografico* (1962), trad. it., Roma, Armando, 1976, ricordava che la stampa ha prodotto fenomeni come la Riforma protestante, il razionalismo, l'illuminismo. Forse è venuto il momento di chiedersi cosa stanno producendo i nuovi media.

⁵⁹ Per uno spunto in questa direzione, cfr. ancora B. Moffitt, S. Tormey, "Rethinking Populism", cit., p. 387: dove si parla di "relationship between the populist leader and "the people", and *vice-versa*".

sovranità del consumatore. Fra slogan populistici e “popolo” di riferimento, insomma, si stabilisce un circolo, diverso dal circuito istituzionale parlamentare⁶⁰.

E questo, come vedremo in conclusione, non produce solo il conflitto fra i due circuiti, quello istituzionale e quello mediatico, con la possibilità di continui cortocircuiti. Un ultimo limite della democrazia populista, conseguenza diretta della sua auto-referenzialità, potrebbe chiamarsi il suo *riduzionismo*, nel senso di riduzione della complessità⁶¹: la credenza, che accomuna populismo e neoliber(al)ismo⁶², nella risolubilità di problemi sempre più complessi con ricette semplici(stiche).

S'è già anticipata una spiegazione/justificazione del populismo. Le istituzioni democratico-parlamentari cercano di adattarsi all'ambiente mediatizzato della globalizzazione puntando sulla legittimazione popolare per riprendersi i poteri loro sottratti dalle élites economiche, finanziarie e tecnocratiche. Così, però, il populismo 1), entra in collisione con lo stato costituzionale, 2) poi, e soprattutto, smette di assolvere le funzioni evolutive assolve dalla democrazia pluralista.

1) Il populismo entra in collisione con lo stato costituzionale e in particolare con le sue istituzioni di garanzia: corti nazionali e internazionali, autorità indipendenti, agenzie sovranazionali e internazionali⁶³. Il populismo, appellandosi al “popolo”, cerca di rimediare alla pretesa auto-referenzialità di tali istituzioni. Così, però, produce regimi ancor più auto-referenziali: democrazie illiberali o autocrazie “asiatiche” che rispondono solo a social media controllati da loro stesse.

2) Il populismo non svolge più la funzione evolutiva attribuita alla democrazia pluralista e alle istituzioni in genere da questo lavoro: ricevere ed elaborare informazioni per adeguarsi ai mutamenti dell'ambiente. Ascoltando solo il proprio popolo di riferimento, la democrazia populista diviene sorda e cieca alle questioni complesse: gestione dei flussi migratori, problemi ecologici, relazioni internazionali pacifiche... Un ordine planetario populista o sovranista è semplicemente inconcepibile.

⁶⁰ Di qui fenomeni ben noti ai politologi, e sui quali esiste una montagna di letteratura: la volatilità dell'elettorato; la campagna elettorale permanente; il ricambio dei leader, che rischiano di usurarsi rapidamente salvo impadronirsi stabilmente del potere; le elezioni trasformate in prosecuzione dei sondaggi; soprattutto, l'imposizione di un'agenda basata su temi viscerali quali sicurezza o immigrazione, sulla quale cfr. già Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1999, specie p. 58, e M. Barberis, *Non c'è sicurezza senza libertà. Il fallimento delle politiche antiterrorismo*, Bologna, Il Mulino, 2017.

⁶¹ Il ricorrere in questo lavoro di espressioni tipiche del gergo di Niklas Luhmann – contingenza, auto-referenzialità, riduzione della complessità... – non è casuale: nel modo tipico delle profezie oscure, che inevitabilmente in qualcosa ci azzeccano, è forse proprio Luhmann il profeta dell'avvitarsi delle democrazie contemporanee nel *loop* informativo populista.

⁶² Cfr., sin dal titolo, R. Epstein, *Regole semplici per un mondo complesso* (1995), trad. it., Macerata, Liberilibri, 2012.

⁶³ Questa duplicazione delle istituzioni di governo in istituzioni di garanzia, con la proliferazione di queste ultime, è paradigmaticamente giustificata, piuttosto che spiegata, dall'ultimo Ferrajoli: cfr. in particolare il suo *La democrazia attraverso i diritti*, Roma-Bari, Laterza, 2013.