



a garanzia
dell'abbonato
72 anni
di dibattito
politico e culturale



c'è un ponte
sulla rete

www.ilponterivista.com

IL PONTE

Rivista di politica economia e cultura fondata da Piero Calamandrei

Anno LXXII n. 8-9



agosto-settembre 2016

Populismo, democrazia, insorgenze. Forme contemporanee del politico

a cura di Francesco Biagi e Gianfranco Ferraro

- 5 FRANCESCO BIAGI E GIANFRANCO FERRARO, *Questo speciale*
POPULISMO DEMOCRAZIA PARTECIPAZIONE
- 9 MARIO PEZZELLA, *Critica della ragione populista*
19 BENJAMIN ARDITI, *Il populismo come egemonia e come politica? La teoria del populismo di Ernesto Laclau*
43 STEFANO G. AZZARÀ, *Ernesto Laclau: populismo come logica politica per la sinistra postmoderna*
57 GIANFRANCO FERRARO, *La fede sovrana: populismo, democrazia, verità*
79 GIOVANNI ALLEGRETTI, *Invertendo una spirale al ribasso: quale ruolo per i percorsi partecipativi?*
95 NADIA URBINATI, *Cosa rende democratica la rappresentanza?*
122 SILVIA L. GIL, *Per un femminismo non solo egemonico*
127 DANILO SOSCIA, *Chi ha inventato il pubblico? Domande e brevi postille a «Scrittori e massa» di Alberto Asor Rosa*

CONTESTI E PERCORSI DEL POPULISMO

- 133 CARLOS DE LA TORRE, *Il populismo e la politica dello straordinario in America Latina*
147 FRANCESCO BIAGI, *I populismi italiani e il deserto della sinistra politica. Un'analisi del tempo presente*
159 THOMAS CASADEI, *Tempi brevi della politica e populismo dilagante: il caso italiano*
169 MARCO TARCHI, *L'Italia, Terra promessa del populismo?*
181 LUCA ONESTI, *La via portoghese e il vicolo italiano*
191 ROSARIO SCANDURRA, *«Podemos»: storia di una breve parabola politica*

PROSPETTIVE PRESENTI

- 205 *Jacques Rancière e Ernesto Laclau discutono su «Stato» e «democrazia»*, un dialogo a cura di Amador Savater
212 *Populismo, utopia e forme politiche del presente*, in dialogo con Boaventura De Sousa Santos
223 *Populismo, utopia e forme politiche del presente*, in dialogo con Pierre Macherey
232 Gli autori

In coperta #Nuitdebout, Place de la République, Parigi, marzo 2016,
foto di Arianna Lodeserto

Questo numero è stato licenziato per la stampa il 24 agosto 2016

QUESTO SPECIALE

Il filo rosso che attraversa questo numero monografico è costituito dall'interrogativo sul rapporto tra le nuove forme di populismo e la crisi che attraversano oggi le forme di rappresentanza politica.

Ma cosa nominiamo effettivamente quando parliamo di populismo? Possiamo riflettere su questa forma del politico contemporaneo con gli stessi strumenti che si sono utilizzati per comprendere, per esempio, i populismi sudamericani del Novecento? Parlare di populismo significa inevitabilmente prendere di petto tutte quelle forme che interagiscono, a vario titolo, con la crisi che oggi attraversa la nozione di democrazia. Con i processi che hanno terremotato la relazione tra democrazia e istituzioni rappresentative. Il nostro filo rosso finisce così con l'interrogare inevitabilmente anche quelle forme del politico che, dentro e a partire da questa crisi, contribuiscono a terremotare lo stesso orizzonte dello Stato moderno, per come lo abbiamo fin qui conosciuto. Il Mercato globale, le sue tecniche, appaiono attraversati da un movimento per cui, allo *status* dogmatico di una finanza che sempre più agisce, quando ostacolata, in termini dittatoriali, ovvero sostituendosi ai tradizionali dispositivi di rappresentazione della sovranità, si oppongono soggettività del tutto eterogenee, imprecise nei loro contorni e persino nelle loro parole d'ordine, ma tutte orientate a riproporre un legame, quale che sia, tra la condivisione pubblica della decisione e la sua attuazione.

A un meccanismo di potere sempre più ritratto nelle maglie d'acciaio di una gabbia tecnica, si sono opposte in questi anni forme di ripresa dello spazio pubblico che sempre più hanno avuto come scenario le piazze. Spesso però, e nel breve volgere di qualche mese, l'eredità di queste riattivazioni politiche, quando non ferocemente represses, ha finito con l'innervare nuovi meccanismi di rappresentanza e di rappresentazione: è esattamente qui, sulla soglia in cui falliscono esperienze democratiche di altra natura rispetto a quelle proposte dalle istituzioni tradizionali, che troviamo il populismo. La soglia è quasi sempre quella di una rottura del rapporto tra un territorio e la popolazione che lo abita: ed è sempre in questa soglia che finiscono con l'agitarsi in modo perverso la paura dello straniero, l'ansia di nuovi e vecchi confini, il fantasma, per l'Europa,

di una nuova balcanizzazione. Ma è sempre in questa soglia che nuovi scenari si aprono, e spesso, proprio a partire dalla dimensione urbana. Scenari in cui una qualche figura populistica si misura con forme di autogestione dello spazio pubblico e di effervescenza democratica: lo abbiamo visto nel caso delle elezioni amministrative di Barcellona, così come di quelle, più recenti, di Napoli.

Si tratta, pertanto, di interrogare questa soglia. La società spettacolare integrata, di cui parlava Debord alla fine degli anni ottanta, sembra aver fatto posto nel frattempo, dentro lo scenario statuale, a una nuova forma di “spettacolo” della politica: uno spettacolo in cui forme costituzionali differenti, e ideologie tra loro anche molto distanti, si trovano però unite da uno stesso linguaggio e da immagini simili. Al centro troviamo l’azione di una sola personalità, i cui tratti messianici devono di volta in volta confrontarsi con lo specifico contesto culturale e storico, senza che però vengano meno quelle somiglianze che ci consentono di accostarli. Si è così costruita con sempre maggiore chiarezza una formula politica in cui il capo dell’Esecutivo concentra su di sé, oltre che un numero di poteri sempre più ampi, anche la rappresentazione del corpo sovrano e l’egemonia sullo “spettacolo” politico. Eppure, accanto a questi fenomeni, i nostri anni ne hanno conosciuto un altro, altrettanto pervasivo: dal movimento spagnolo *15M* alle rivolte delle *Primavere arabe*, fino alle più recenti proteste parigine contro la riforma del codice del lavoro, diverse insorgenze democratiche hanno attraversato lo scenario globale. Si tratta di alternative, o piuttosto di un controcanto, come vorrebbe Laclau nel suo testo *La ragione populista*, a quelle formule di ri-legittimazione dello Stato che costituiscono il neopopulismo contemporaneo? Ed è possibile in questo senso parlare di una formula unica del populismo, o piuttosto, a seconda delle differenti ideologie, occorrerebbe parlare piuttosto di differenti tipi di populismo?

Forse, quella che abbiamo fin qui chiamato “globalizzazione” dev’essere pensata fino in fondo come una colonizzazione, da parte dell’economia di mercato, di dimensioni della politica, così come della soggettività, fino a oggi sconosciute. Di più: l’economia di mercato ha forse inventato di sana pianta alcune dimensioni del politico. In questo senso, al pensiero della sinistra, e alla «tradizione degli oppressi», è forse venuta meno negli anni una considerazione specifica che Marx aveva ben presente: ovvero il fatto che l’economia di mercato è, prima di ogni altra cosa, una specifica modalità di creazione del mondo. Una specifica modalità di organizzazione delle condotte di vita. Si tratterebbe di capire allora in che termini il populismo e le insorgenze democratiche contemporanee siano figli di una economia finanziaria che punta, oggi più che mai, a farsi mondo.

Diverse sono le prospettive che si incrociano nelle pagine che seguono:

presentiamo a questo proposito, per la prima volta in traduzione italiana, la trascrizione del dialogo su «democrazia e rappresentanza» tra i filosofi Jacques Rancière, ispiratore del movimento *15M*, ed Ernesto Laclau, teorico di riferimento di *Podemos*, avvenuto il 16 ottobre 2012 presso l'Università di San Martín di Buenos Aires nel quadro di una conferenza intitolata *La democrazia oggi*. Inedite anche le nostre interviste a due pensatori contemporanei, come Pierre Macherey, storico della filosofia e filosofo cruciale per tutto il pensiero utopico contemporaneo, e Boaventura de Sousa Santos, riconosciuto “ideologo” dei movimenti di partecipazione popolare che nei primi anni del duemila si incontrarono nei «Forum sociali mondiali».

I lettori possono individuare nel nostro numero una tripartizione: i contributi dei pensatori citati, che costituiscono in qualche modo le linee di fuga delle nostre riflessioni, sono preceduti da una prima parte, in cui troviamo i saggi di matrice piú teorica, e una seconda parte, in cui troviamo invece dei contributi che provano a fare il punto su alcune delle situazioni concrete in cui alcuni dei fenomeni politici di cui parliamo trovano una loro espressione diretta. Tra i primi sono compresi quindi gli scritti di Mario Pezzella, Benjamin Arditi, Stefano Azzarà, i quali evidenziano i pregi e (soprattutto nel caso di Pezzella e Azzarà) i limiti della produzione intellettuale di Laclau, mettendo a confronto in modo particolare il suo pensiero con l'attuale crisi delle forme democratico-rappresentative. Sempre in questa parte, troviamo quindi i saggi di Giovanni Allegretti e di Nadia Urbinati, che riflettono rispettivamente sullo statuto contemporaneo delle istituzioni partecipative e dell'attuale crisi delle istituzioni rappresentative, e di Gianfranco Ferraro, che indaga il rapporto tra populismo e democrazia insorgente. L'intermezzo storico-letterario di Danilo Soscia propone una riflessione sul dispositivo populista a partire dalla nuova edizione del libro *Scrittori e popolo*, in cui Alberto Asor Rosa ricostruisce il rapporto fra produzione letteraria e la messa in scena del popolo.

Nella seconda parte, accanto al saggio di Marco Tarchi, che ben riassume le sue recenti analisi circa lo statuto del populismo in Italia, troviamo lo scritto di Thomas Casadei, che si interroga sui “tempi” che caratterizzano populismo e democrazia, e sulle forme di populismo che caratterizzano la crisi odierna del Partito democratico, e di Francesco Biagi, il quale a partire dalle categorie filosofico-politiche di Ernesto Laclau tenta di leggere l'attuale congiuntura politica italiana, riflettendo sul paradosso della creazione di un “populismo di sinistra” anche nel nostro paese. Concludono questa parte i saggi di Carlos de La Torre, che riflette sullo statuto del populismo contemporaneo in America Latina, di Rosario Scandurra, che traccia una breve storia del partito spagnolo *Podemos*, al momento in cui scriviamo ancora al centro di una

difficile partita post-elettorale, di Luca Onesti, che sottolinea prossimità e differenze tra l'orizzonte politico portoghese, oggi dominato da una coalizione tra socialisti, comunisti e movimentisti di sinistra, e l'orizzonte politico italiano, e di Silvia L. Gil, la quale ci invita a riflettere sulla possibilità di rendere egemonico dal punto di vista culturale e politico un ordine del giorno femminista.

Un particolare, sincero ringraziamento va da parte nostra al direttore de «Il Ponte», Marcello Rossi, e alla redazione tutta, per la comprensione, la fiducia e il sostegno che ci hanno accordato in questi mesi: al pensiero di un nuovo socialismo, di un socialismo del XXI secolo, abbiamo tentato di dare in questo modo, sulla strada tracciata a suo tempo da Piero Calamandrei e da Enzo Enriques Agnoletti, il nostro contributo.

Dedichiamo questo nostro "tentativo" alla memoria del ricercatore italiano Giulio Regeni, ucciso negli scorsi mesi dallo Stato egiziano mentre era intento al duro lavoro della verità.

FRANCESCO BIAGI E GIANFRANCO FERRARO

CRITICA DELLA RAGIONE POPULISTA

1. Dopo la grande crisi economica iniziata nel 2008, le società spettacolari, nelle tre forme considerate da Debord, sono entrate in un processo di disgregazione probabilmente irreversibile¹. Il comando diretto ed esplicito del capitale finanziario, che ha rivelato per qualche tempo la sua maschera priva di volto, ha reso desueti i partiti e gli Stati nazionali, e ogni forma precedente di mediazione politica. D'altra parte la circolazione fantasmagorica delle merci ha perso molto del suo potere di coesione e di fascinazione; le sue immagini di sogno si sono indebolite e l'affluenza del consumo è impedita da una penuria reale, così come l'utopia capitalista della fine della storia si sta invertendo nell'incubo di una guerra planetaria.

Tuttavia di rappresentazione e rappresentanza politica c'è comunque bisogno. Si sbaglierebbe a pensare che il nudo potere astratto del capitale possa affermarsi senza produrre forme politiche e modi di soggettività che ne sostengano il demonismo e l'incremento illimitato. Il populismo – o meglio: la competizione per l'egemonia tra forme concorrenti di populismo – è la rappresentazione spettacolare di nuovo conio che sostituisce la contesa fantasmatica dei vecchi partiti. La sua estrema plasticità rimescola in modo inedito elementi che un tempo si sarebbero definiti di “destra” e di “sinistra”. Così il populismo di Grillo riprende molti temi della sinistra radicale, ma anche la diffidenza e l'ostilità per l'immigrato; e quello della Lega, oltre al tradizionale odio per il diverso, propone inoltre una forma di *Welfare State* riservata agli indigeni italiani. Lo spostamento contingente da un polo all'altro o da un tema all'altro all'interno dello stesso movimento è l'essenza stessa della rappresentazione spettacolare populista. Essa dà voce al malcontento e alla critica contro il vecchio regime e contro la durezza del nuovo potere bancario-finanziario internazionale; allo stesso tempo, non mette in questione il dominio del capitale e confina nell'immaginario i conflitti

¹ Si tratta della società spettacolare diffusa, di quella concentrata e di quella integrata. Per un'analisi delle tre forme rinvio al mio *La memoria del possibile*, Milano, Jaca Book, 2009, p. 13 ss.

sociali potenzialmente esplosivi che derivano dalle sue “distruzioni creatrici”. Ogni divisione è comunque ricomponibile nella vita comune del popolo. Le differenze significative che esistono tra i diversi movimenti populistici – almeno nel caso italiano – non cancellano la logica unitaria e unificatrice che sottende la loro apparente contesa. Nessuno di essi prevede un eccesso simbolico sul dominio astratto del capitale, ma solo una diversa modulazione dell’immaginario, secondo quel che i tempi richiedono, un adattamento superficiale dei soggetti alle convulsioni contraddittorie delle crisi.

Da questo punto di vista, il moderno populismo europeo non possiede quella relativa autonomia del politico dall’economico o la sia pur limitata capacità di contenerlo e influenzarlo, che si attribuiva ai populismi del Novecento: è bensì la messa in scena efficace di tale autonomia, in grado di esprimere il dissenso sociale in forme inquietanti, ma non tali da mettere in pericolo i centri decisionali del potere economico. I leader populistici attuali abbaiano molto e mordono poco. Tuttavia il disagio e la sofferenza e anche la voglia caotica di opposizione che si manifesta nei populismi sono un fenomeno reale e non dovrebbero essere trattati con sufficienza e banalità. Se dolore e desiderio si esprimono in immagini di sogno, queste non devono essere derise in nome della buona vecchia politica *d’antan*, con la sua saggezza ammuffita. Esse andrebbero comprese, decifrate e trasformate in immagini dialettiche². Non bisogna lasciarsi sfuggire i loro “sentimenti dell’al di qua”, le loro tonalità esistenziali e affettive, in cui la politica ha dismesso – in modo irreversibile – le sue figure tradizionali.

2. Perché il populismo possa sorgere in quanto forma politica, occorre la crisi dell’ordine discorsivo precedente, che nel passato recente europeo è quello della democrazia rappresentativa parlamentare. Secondo E. Laclau³ a questa condizione seguono poi le altre: l’identificazione di massa con l’Io ideale incarnato dal Capo, la costituzione di un “altro”, come nemico esterno del popolo, la capacità di comporre almeno provvisoriamente in unità domande e critiche apparentemente incompatibili. La sostanza comune di queste operazioni è la riduzione a Uno – sul piano immaginario – di una molteplicità altrimenti disseminata e potenzialmente anarchica.

La potenza coesiva della definizione di un “altro-nemico” è stata forte nei populismi del Novecento: Laclau pensa certo al fascismo,

² La distinzione tra immagine di sogno e immagine dialettica è uno dei cardini del pensiero dell’ultimo Benjamin. Rinvio al mio *Insorgenze*, Milano, Jaca Book, 2014, p. 183 ss.

³ E. Laclau, *La ragione populista*, Roma-Bari, Laterza, 2008. Il numero di pagina delle citazioni da questo libro è inserito nel testo tra parentesi.

ma anche, piú probabilmente, ai movimenti di liberazione nazionale e anticoloniale, come il peronismo in Argentina o il nasserismo in Egitto. In questi ultimi casi, il populismo acquista una consistenza e una durata che trascende il suo carattere immaginario, perché radicato nella necessità oggettiva di un conflitto tra coloni e colonizzati. Lo scontro coi dominatori stranieri rende secondarie le differenze e le particolarità che compongono il movimento insorgente.

Tuttavia, superata l'urgenza della lotta, le divergenze provvisoriamente accantonate e ricomposte nell'Uno populista tendono a riaffermarsi: o si scindono drammaticamente come nel peronismo argentino, o il movimento si solidifica in forme autoritarie, aperte a intrusioni neocoloniali e a guerre civili striscianti.

3. I rappresentanti del vecchio regime in disfacimento (nel nostro caso quello democratico parlamentare emerso nel secondo dopoguerra) non si capacitano che le parole d'ordine vaghe e imprecise del nascente movimento populista possano trovare così facile accoglienza. Tuttavia tale "vaghezza" non è un parto furbesco dei leader populistici, ma corrisponde alla situazione oggettiva. Nel crollo delle precedenti istituzioni e di tutto il vecchio ordine discorsivo, esiste una difficoltà reale a formulare concetti e forme politiche che trascendano lo stato di crisi. Il populista si muove a tentoni, cercando di rispondere al vuoto con immagini efficaci, con significanti retorici, i quali non sempre possiedono un preciso significato. Questa però è una conseguenza e non una causa del disordine sociale. Secondo Laclau, per cui il populismo è l'unica forma reale della politica, il primo passo cialtronesco prefigura l'emergere di una verità «che può essere affermata [...] solo rompendo la coerenza della discorsività precedente» (26). Le critiche rivolte al populismo a partire dal vecchio ordine del discorso non colgono nel segno, perché partono da un morto, che ha già mostrato le rugosità del vizio dietro il disfarsi del belletto. Si preferisce allora una vaghezza sconosciuta a una indecenza certa.

Se in questo Laclau ha ragione, occorre però aggiungere che la "verità" del populismo resta nel campo dell'immaginario e non tocca il dominio reale del capitale. È bensì "vera", nel senso che confluiscono in essa paure e desideri che non possono piú restare fuori di ogni dicibilità, come pretendeva il vecchio ordine in disfacimento: dal quale emergono – dice Laclau – «domande inascoltate», che costituiscono il terreno di coltura del populismo. Esse si unificano – per un certo tempo – intorno a un «significante vuoto», il cui significato appare vago e mutevole eppure possiede una potente efficacia unificatrice sul piano mitico-immaginario. Agli esempi illustri di Laclau come la «Francia sacra» di De Gaulle o la «Giustizia» di Perón, potremmo affiancare quelli meno nobili, come

i nostrani «Nuovitalia» di Renzi e «Vaffaday» di Grillo: l'importante è che nella parola trovi voce una domanda inascoltata e insoddisfatta, tra quelle emergenti dalla crisi del vecchio ordine. Essa assume poi progressivamente la rappresentanza di tutte le altre, fino a divenire «il significante di una universalità» (90), il nome «di una pienezza costitutivamente assente» (91).

Vaghezza e vuotaggine permettono il confluire delle altre domande, provvisoriamente, sul termine emerso: il termine è sí vuoto, ma dotato di efficacia mitica e immaginaria e sorretto dall'identificazione con gli altri membri del popolo e col capo. Il significante vuoto è tale di fronte a una critica razionale, ma è potentissimo in quanto medium di un'esperienza fusionale e identitaria. Il discorso retorico è *apparentemente* vuoto, ma veicola una potenza effettivamente esistente, che in esso si vela più di quanto si sveli. Il significante vuoto è un'immagine di sogno, che riconduce all'Uno la minacciosa decomposizione dell'ordine vigente. È questo straordinario bisogno di rassicurazione a costituire la forza sostanziale e condivisa della sua apparenza.

4. Perché la stabilità del vecchio regime si laceri e insorga una serie caotica di «domande inascoltate», Laclau non lo spiega: non può farlo, avendo rinunciato a pensare la «contraddizione determinata» del capitale, della forma di merce e della soggettività che a essa si adegua. Tale contraddizione si polverizza in interessi particolari in lotta per l'egemonia: il prevalere di un tipo di populismo sull'altro è caratterizzato dalla maggiore o minore forza del blocco sociale che riesce a costituire. Sono termini gramsciani: ma nel modo in cui li usa Laclau possono al massimo descrivere il passaggio da una forma all'altra del dominio capitalistico, non la rottura del sistema simbolico del capitale stesso. Diversamente da Benjamin, Laclau pensa per periodi (postmoderni) non per epoche storiche. Il blocco sociale vincente è una fortunata combinazione di interessi soggettivi, senza rapporto con la contraddizione immanente del capitale astratto: e la scissione dell'ordine simbolico non è mai messa in relazione da Laclau con la crisi economica del capitale stesso. Va bene rinunciare al primato della struttura sulla sovrastruttura: ma negare qualsiasi connessione tra l'economico e il politico, nell'epoca in cui la teologia politica si sta rapidamente trasformando in teologia economica, sembra davvero eccessivo.

Quando il significante vuoto, che cementa immaginariamente il blocco sociale populista, si confronta col governo dell'economia, la sua efficacia mitica rischia di decomporsi velocemente, a meno che non intervengano altri fattori, come l'identificazione con la figura del Capo o l'ostilità verso l'«altro-nemico». Il significante vuoto rivelerebbe in poco tempo la sua natura di particolare che occupa il posto dell'universale,

se non si incarnasse nel leader che – secondo Freud – si pone come Io ideale dei membri della massa. Si tratta di una vera e propria *incorporazione*: se la democrazia borghese, nata dalla lotta contro la doppia natura del corpo regale (carne mortale e significante del divino) rifiuta ogni personalizzazione troppo forte e duratura del potere, e fonda il suo dominio sul prevalere delle astratte relazioni di scambio: il populismo reagisce a tutto questo, riproponendo una sovranità che si incarna in *un* corpo, si dice in *un* Nome ed eleva l'uomo finito che la rappresenta a mito ideale-universale⁴.

5. Laclau distingue il populismo *dispotico-narcisista* da quello *fraterno-egualitario*, nel quale il leader si mantiene simile ai membri della massa e non tende a divenirne il Signore: «È il padre, ma anche un fratello» (56). Si possono distinguere tre modalità di rapporto fra il Capo e il suo popolo: 1) C'è una grande distanza fra l'Io dei singoli componenti della massa e l'Io ideale incarnato dal Capo, che si trova in posizione *sublime*, decisamente superiore e sovrastante. È il regime dispotico, con fondamento trascendente. 2) C'è poca distanza fra l'Io dei singoli e l'Io ideale del Capo, che fa parte egli stesso del gruppo o del movimento. Il fondamento del regime è immanente, anche se la preminenza del Capo è riconosciuta. 3) C'è poi un modello puramente utopico, in cui non ci sarebbe quasi alcuna distanza fra Io e ideale dell'Io, una specie di comunismo populista, talmente improbabile – per Laclau – che non mette conto di parlarne.

In verità è difficile distinguere il populismo dispotico-narcisista da quello fraterno democratico, anche perché quest'ultimo ha la deprecabile tendenza, attestata da quasi tutta la storia del Novecento, a trapassare nel primo, come insegna proprio la vicenda del peronismo. In fondo – perfino nel nazismo – non c'è stato inizialmente un movimento molto "fraterno", un rapporto "immanente" tra Hitler e i suoi seguaci, almeno fino al massacro delle SA? Ma il movimento fraterno tende a trasformarsi in Ordine nuovo, e il fratello a divenire despota. Certo, non è un passaggio inevitabile: ma cosa ci permette, in base all'apparato concettuale di Laclau, di evitarlo e di distinguere una forma dall'altra? Il mutamento dalla fraternità al dispotismo è tanto più probabile quanto più il regime vuole durare oltre la peritura efficacia del suo «significante vuoto», che senza il fondamento trascendente del comando rischierebbe di risolversi nella serie divergente delle domande e degli interessi.

6. La crisi del regime democratico-parlamentare induce nel popolo l'esperienza radicale di una mancanza. Questo vuoto viene riempito

⁴ Su questi temi rinvio a C. Lefort, *Saggi sul politico*, Milano, Il Ponte Editrice, 2007.

dal populismo con l'immagine di una totalità comunitaria, di natura mitica: un "contenuto ontico" (di cui abbiamo visto qualche esempio: la Giustizia, il sacro suolo, ecc.) viene assunto quale significante universale, in base alla sua superiore efficacia operativa. Come già diceva Schmitt, non si dà un giudizio di valore che faccia preferire in tale ruolo un contenuto ontico a un altro, per esempio la nazione alla lotta di classe: la prima era per lui preferibile perché più efficace nella fondazione di un ordine politico. Entro certi limiti, un movimento populista può adottare repentinamente una terminologia di destra o di sinistra (i quali termini, in realtà, hanno già perso la propria sostanza attiva) a seconda della sua efficacia simbolica nella situazione data: efficacia che a sua volta permette una *decisione* fondatrice di ordine. Nel disfacimento della vecchia forma politica, nell'incertezza di una crisi sociale, l'esigenza di «un qualche tipo di ordine» si fa più «impellente di ogni ordine ontico in vigore» (82). L'assunzione di quel particolare «contenuto ontico» è insomma una questione di pura «forza maggiore», non altrimenti determinabile. Nel caso del peronismo, Lopez Rega, il capo delle bande assassine della Tripla A, può richiamarsi per un certo tempo *allo stesso movimento* di cui fanno parte i Montoneros, guerriglieri armati "di sinistra": finché il più forte non determina l'esclusione dell'altro polo.

Il decisionismo pragmatico del populismo, non può distinguere teoricamente tra un tumulto e una rivolta, tra una rivoluzione attiva e una passiva. La ragione populista di Laclau usa i termini gramsciani, riducendoli a modalità analitiche, e li priva della loro connotazione storica determinata all'interno del dominio reale del capitale. I conflitti sociali sono ridotti a eterogeneità in competizione: «Questo contenuto ontico viene investito [...] del valore ontologico di rappresentare l'ordine in quanto tale» (152), e cioè si rapporta a una categoria modale della politica, l'*Ordine*, questa sí considerata in ogni caso universale e ineludibile. Ma non sarà questo stesso concetto anch'esso particolare e necessariamente rivestito di panni terreni? La sua neutralità non sarà un'illusione del teorico e un *mot de passe* per il politico populista? Chi ci dice che l'*Ordine* non sia già sempre pensato – nella nostra contingenza storica – come il dominio di un interesse particolare più abile e più forte? È assai dubbio che esso possa essere usato quale *unità di misura* generale dell'azione politica.

7. Se il significante vuoto e la persona del Capo devono operare come coagulo mitico del popolo, la retorica gioca un ruolo significativo all'interno di questo processo. Lo spostamento di un particolare a universale pone al centro del sociale una «sineddoche operativa» (Laclau), che occorre ripetere fino allo sfinimento, finché assuma una apparenza di asserzione indiscutibile. La retorica presenta una parte come tutto,

riuscendo a far dimenticare che è solo una parte. Questa operazione magico-linguistica per Laclau è necessaria all'egemonia populista: ma è anche il fondamento che trasforma la democrazia in spettacolo e la dispone ad accettare il colpo di mano bonapartista.

Il centro vuoto e virtuale della politica democratica – così lo ha definito Lefort – viene occupato da un particolare che invece di darsi in quanto tale, si impone come universale immaginario. Qui risiede la genesi della società dello spettacolo: è uno sdoppiamento mascherato, una ipocrisia oggettiva. Il populismo esercita la fascinazione retorica, senza più rispettare le forme mediatrici della rappresentanza, divenute superflue. L'universale fantasmatico è simile – secondo Laclau – all'*objet petit a* di Lacan: oggetto parziale che viene però investito della pienezza originaria e perduta della Cosa, si pone come causa attrattiva del desiderio e suscita l'immagine di sogno di una *comunità* originaria e riunificata. Questo investimento estremo è l'«incarnazione di una pienezza mitica», destinata tuttavia a essere sempre sfuggente e irrealizzata e soggetta alla continua lotta per l'egemonia. La sua contingenza radicale è saputa dall'intellettuale critico (o forse anche dall'*élite* che guida il movimento), ma non può essere condivisa dal popolo, sotto pena di perdere tutta la sua efficacia operativa. Il popolo non può *sapere* che l'universale dominante è in realtà contingente e instabile, deve invece *credere* nella sua pienezza mitica come reale: solo così la politica populista è in grado di dispiegare la sua forza fascinatoria.

Materiali

La passione identitaria. Non è possibile comprendere il fenomeno del populismo senza far ricorso alle riflessioni di Freud, che sono uno dei punti di riferimento decisivi per Laclau: una critica marxista del populismo, che parta da premesse esclusivamente economiche, è destinata a chiudersi in un vicolo cieco. In *Psicologia collettiva e analisi dell'Io* Freud insiste sul ruolo della *passione identitaria*: «Si tratta delle identificazioni, fenomeni difficili da descrivere, processi non ancora abbastanza conosciuti»⁵. La relazione col padre non è solo di carattere libidico: il padre diventa il fondamento di un *Io ideale*, e l'Io «cerca di rendersi simile a ciò che si è proposto come modello»⁶. Questo desiderio non si realizza mai pienamente, il soggetto non si rivela all'altezza della sua altissima immagine allo specchio, e il rapporto tra l'Io e l'Io ideale ha una tona-

⁵ S. Freud, *Psicanalisi della società moderna*, Roma, Newton Compton, 2010, p. 154.

⁶ Ivi, p. 156.

lità tragica: una scissione si instaura così al centro della psiche, che può essere elaborata solo da un lento processo di riconoscimento di sé (e dei propri limiti reali). Ciò è tuttavia molto difficile in un contesto storico collettivo dominato dalla freddezza dell'astratto e dalla desolazione.

Il soggetto può allora sperimentare una forma sostitutiva di identità, e cercare *fuori di sé* ciò che non riusciva in alcun modo a realizzare *dentro di sé* (provando per questo un sentimento di mancanza e di colpa). L'Uno del potere è il surrogato efficace dell'Io ideale e grazie alla fusione estatica con esso si diventa ciò che non si è, si possiede ciò che non si ha, si trova ciò che si è perduto: «Possiamo già intuire – scrive Freud – che il reciproco attaccamento che sussiste tra gli individui che compongono un gruppo deve risultare da una simile identificazione, fondata su di una comunanza affettiva; e possiamo supporre che questa ultima sia costituita dalla natura del legame che unisce ogni individuo al capo»⁷. Freud paragona questo tipo di legame a quello di una relazione amorosa, in cui – in realtà – non di amore per l'altro si tratta, ma di un riflesso narcisista: «Si ama l'oggetto per la perfezione che si vorrebbe per il proprio Io e con questo stratagemma si cerca di soddisfare il proprio narcisismo [...] l'oggetto ha preso il posto di quello che era l'ideale dell'Io»⁸.

Il protopopulista Boulanger. Laclau offre una sintesi efficace della formazione del populismo ricordando l'ascesa abbastanza effimera di Boulanger intorno al 1890 in Francia (174). La vicenda si può scandire in cinque fasi tipiche: 1) «C'è un'aggregazione di forze e domande eterogenee che non possono essere integrate organicamente nel sistema differenziale/istituzionale esistente». 2) Tali domande divengono allora equivalenziali e «c'è una certa aria di famiglia tra tutte queste domande, poiché tutte hanno lo stesso nemico: il corrotto sistema parlamentare». 3) La catena di equivalenze «raggiunge il suo punto di cristallizzazione attorno alla figura di Boulanger, che funge da significante vuoto». 4) «Per interpretare questo ruolo "Boulanger" deve essere ridotto al suo solo nome (e a pochi altri significanti concomitanti e altrettanto imprecisi)». 5) Tale nome «deve subire un forte investimento, deve diventare un *objet petit a*».

A chiarimento si deve aggiungere che per Laclau il sistema differenziale/istituzionale è quello precedente il populismo (la democrazia repubblicana nel caso di Boulanger) e indica un ordine che è ancora in grado di integrare le domande che emergono dal sociale e di articolarle come sue differenze interne; mentre quando ciò non è più possibile,

⁷ Ivi, p. 157.

⁸ Ivi, p. 162.

le domande non si lasciano assorbire l'una isolata dall'altra, «in modo differenziale» (69), ma si equivalgono in una comune e generale insoddisfazione verso il sistema vigente. Prima di essere *decisione* per un ordine nuovo, il populismo è anzitutto *negazione* generica di quello esistente.

La negazione determinata. Per comprendere la nascita e il propagarsi della scissione in un ordine simbolico e politico, a me pare irrinunciabile il concetto di negazione determinata e la specifica contraddizione che esso mette in luce. Qui mi limito a ricordare una delle definizioni piú sintetiche di Hegel: «Qualcosa si muove non in quanto in questo ora è qui, e in un altro ora è là, ma solo in quanto in un unico e medesimo ora è qui e non qui, in quanto in pari tempo è e non è in questo qui»⁹. Partendo da Hegel, Adorno ha posto poi il concetto di negazione determinata al centro della sua dialettica negativa: «La dialettica dovrebbe costituire la via per sottrarsi alla dicotomia tra assolutismo e relativismo, o come si sarebbe detto piú recentemente, tra pensiero forte e pensiero debole; poiché essa rinuncia senz'altro a disporre di un solido basamento sul quale costruire, ma si sottrae all'arbitrio, e agli esiti retorici o scettici»¹⁰. Invece di una disseminazione postmoderna di contingenze, la contraddizione determinata di una situazione tende a specificare gli estremi in conflitto entro di essa, inizialmente inapparenti, il prodursi e l'accrescersi dell'incrinatura in ogni fenomeno che appartiene all'ordine sociale in questione. Ogni fenomeno «è e non è in questo qui», «è qui e non qui», perché, nel medesimo momento in cui si pone, conosce una lacerazione antagonistica: contenuta per un certo tempo, questa ne determina poi la crisi e il tramonto. Hegel ha utilizzato egli stesso il concetto in ambito storico-politico, per esempio nelle pagine della *Fenomenologia dello spirito*, che descrivono la contraddizione determinata dell'*ancien régime* prima della Rivoluzione francese.

Un uso interessante dell'idea di negazione determinata, mediato con alcune idee di Lacan, viene fatto da S. Žizek, a proposito dell'ordine simbolico del capitalismo. Esso è costitutivamente scisso tra una legge universale e un diritto apparente che domina la superficie dei fenomeni, e un risvolto osceno che non può essere dichiarato apertamente, ma pure è essenziale al proseguimento della sua sovranità. Apparentemente i due estremi si oppongono, ma in realtà sono complementari e non potrebbero sussistere l'uno senza l'altro, così come il comando al godimento infinito e al consumo coesiste con l'imposizione di limiti da parte della legge "pubblica". In tal modo, ogni fenomeno dell'ordine

⁹ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, II, Bari, Laterza, 1968, p. 491.

¹⁰ S. Petrucciani, «Introduzione» a T. W. Adorno, *Il concetto di filosofia*, Roma, Manifestolibri, 2006.

sociale capitalistico è teso da un contrasto che si ripropone in forme sempre più acute, e forse alla fine insanabili. L'emergenza di domande "equivalenti", descritta da Laclau in categorie modali, è ricondotta da Žizek a una determinazione contraddittoria dell'essere del capitale, che determina la sua continua ricerca di forme politiche nuove capaci di contenerla: tra di esse anche il populismo. Scrive Žizek: «Il capitalismo non ha uno stato "normale" equilibrato: il suo stato "normale" è la produzione permanente di un eccesso»; Lacan attribuiva al funzionamento dell'ordine del capitale un tratto simile al *discorso dell'isterico*: «Circolo vizioso di un desiderio, la cui apparente soddisfazione non fa altro che aumentarne l'insoddisfazione»; e a proposito dei populismi nazionalisti sorti nell'Est europeo dopo la caduta del muro di Berlino: «È come se nel momento stesso in cui è stato infranto il vincolo, cioè la catena che impediva il libero sviluppo del capitalismo, ossia la produzione sregolata dell'eccesso, tale rottura fosse contrastata dalla richiesta di un nuovo leader (*Master*) dominante»¹¹. Anche qui dunque in ogni fenomeno si instaura una doppiezza costitutiva, una discordanza di imperativi, che tende a minare costitutivamente ogni fenomeno apparente della democrazia: in unico e medesimo ora, esso è qui e non qui.

Socialismo, populismo. Se per il populismo l'Uno del popolo si fonda su un sistema di credenze mitiche, per il socialismo su una coscienza di sé, che richiede il gioco del riconoscimento paritario con l'altro. Se *l'unità di misura* dell'azione politica per il populismo è *l'ordine*, per il socialismo è il *riconoscimento* tra eguali. Se le istituzioni statuali del populismo tendono a disporsi gerarchicamente e a superare la delega nell'identificazione e nell'acclamazione del Capo, quelle del socialismo si fondano su regole che controllano – fino al diritto di revoca – le forme di rappresentanza. Se il populismo moderno nasce col secondo Bonaparte, a esso si oppone l'esperimento della Comune di Parigi. Il socialismo e il populismo sono i due modi opposti per rispondere alla medesima crisi dell'ordine democratico rappresentativo. Il populismo è la rivoluzione passiva di quelle stesse istanze critiche che cercano espressione nel socialismo. Questi sono solo accenni: su una nuova definizione del socialismo si sta impegnando la rivista «Il Ponte», che a questo tema dedicherà un prossimo numero.

MARIO PEZZELLA

¹¹ S. Žizek, *Il grande Altro*, Milano, Feltrinelli, 1999, pp. 72-74.

IL POPULISMO COME EGEMONIA E COME POLITICA? LA TEORIA DEL POPULISMO DI ERNESTO LACLAU

Il lavoro di molti di noi non sarebbe stato lo stesso senza l'influenza intellettuale di Ernesto Laclau, uno dei pensatori politici piú lucidi della sua generazione¹. È difficile non lasciarsi attrarre infatti dalla sua prosa – le metafore, l'eleganza della sua coreografia concettuale, l'uso frequente di esempi o la facilità con la quale assembla i suoi argomenti nutrendosi del lavoro di filosofi, linguisti, psicanalisti e storici. Laclau aveva un talento speciale per attrarre i suoi critici nel suo campo concettuale e interpretare i loro argomenti attraverso le lenti della sua appropriata terminologia. Quando questo non sembrava possibile, era ugualmente abile a indebolire e scacciare le critiche con risposte che sembravano avere la medesima forza del sillogismo.

In questo, Laclau ha seguito i passi di Louis Althusser, un pensatore che si muoveva pure lui a suo agio nel terreno intertestuale e che sempre cercò di presentare i suoi argomenti come se fossero conclusioni di per se stesse evidenti. Althusser non è un estraneo qualunque, proprio per l'oggetto delle teorie presenti nel suo primo libro di saggi, *Politica e ideologia nella teoria marxista* (1978). Laclau abbandonò gradualmente le tesi althusseriane sull'autonomia relativa delle sovrastrutture e in ultima istanza sulla determinazione dell'economia negli scritti che concimarono il terreno per *Egemonia e strategia socialista* (1987). Quello che risuona persino in *Egemonia* cosí come in *Nuove riflessioni sulla rivoluzione del nostro tempo* (1993) e in *La ragione populista* (2005) è il talento di Althusser nel dare al suo discorso il profilo di un ragionamento che non sembra lasciare nodi irrisolti.

La ragione populista è stato scritto in maniera tale che il suo tema di studio sembri essere la continuazione e la conferma della teoria post-gramsciana di Laclau sull'egemonia. L'egemonia è il mezzo attraverso il quale il populismo si dispiega e, come vedremo, a breve è

¹ Il saggio è stato pubblicato originariamente nella rivista «Constellations», vol. 17, n. 2, 2010, pp. 488-497. La seguente traduzione, in accordo con l'autore, è una versione ampliata dello stesso. La traduzione dallo spagnolo è a cura di F. Biagi (*ndi*).

difficile trovare differenze tra quella teoria e questa, salvo per il fatto che il populismo enfatizza la divisione dello spazio politico in due campi antagonisti. Nei primi tre capitoli del libro, Laclau esamina le teorie di Margaret Canovan, Kenneth Minogue e vari altri lavori inclusi nella conosciuta pubblicazione di Ghita Ionescu e Ernest Gellner sul populismo. Discute anche quello che sostengono Gustave Le Bon, Gabriel Tarde, William McDougall e Sigmund Freud riguardo i gruppi, le moltitudini e i leader. Questo prepara il lettore per quello che sarà la sua stessa interpretazione del populismo.

Sebbene questa revisione bibliografica e concettuale sia istruttiva, mi sembra più interessante esaminare le sezioni successive, dunque quelle in cui Laclau formula la propria posizione in maniera esplicita. Non voglio confondere il lettore con molteplici glosse didattiche su quello che l'autore intende per discorso, differenza, articolazione e tanti altri termini del suo lessico. Preferisco concentrarmi su alcune tensioni che percepisco fra i suoi argomenti sul populismo (o sulla politica come populismo). Parafrasando qualcosa di simile detto da Gaston Bachelard, il modo migliore di onorare un grande pensatore è quello di polemizzare con le sue idee.

Domande, equivalenza, antagonismo e popolo

Laclau elabora la sua questione in due movimenti. Nel primo di questi ci presenta una serie di assunti semplificatori che in seguito abbandonerà per arrivare a quella che descrive come la sua «nozione sviluppata di populismo»². Il passaggio da una fase all'altra viene effettuato, tra le altre cose, mediante l'introduzione di significanti fluttuanti in un discorso che fino a questo punto quindi si era concentrato su significanti vuoti. I significanti vuoti gli servono per spiegare la costruzione delle identità popolari quando in un collettivo le frontiere sono stabili, e ciò che rimane fuori. Nella versione più elaborata della sue riflessioni, i significanti fluttuanti gli consentono di contemplare la rimozione di queste frontiere quando le forze populiste sono impegnate nella guerra di posizione. Tuttavia, l'impressione che il lettore ha nel leggere la *Ragione populista* è che si tratta meno di due versioni, quanto piuttosto di differenti modulazioni di uno stesso nucleo concettuale. Questo si deve al fatto che le idee – e in breve la struttura delle discussioni e la sintesi teorica che proprio Laclau offre in varie parti del libro – sono simili nelle due fasi della sua argomentazione, quella semplificata e quella più elaborata.

Laclau sviluppa la sua teoria del populismo in sei passaggi che valgono per qualunque delle due fasi o modulazioni del suo argomento.

² E. Laclau, *La ragione populista*, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 219.

La sequenza è la seguente: (1) quando le domande sociali non possono essere assorbite differientemente per i canali istituzionali (2) esse si convertono in domande insoddisfatte che entrano in relazione di solidarietà o equivalenza tra loro e (3) si cristallizzano dietro i simboli comuni che (4) possono essere capitalizzati dai leader che interpellano le masse frustrate e dunque cominciano a incarnare un processo di identificazione popolare che (5) costruisce il popolo come un attore collettivo per confrontare il regime esistente con il proposito di (6) esigere il cambiamento di quest'ultimo. Si tratta di una narrativa governata dalla tesi della politica-come-populismo, la quale divide lo scenario del conflitto in due campi e produce una frontiera o una relazione antagonista tra di essi, e anche dai riferimenti continui ai significanti fluttuanti, dall'idea della carenza, o mancanza costitutiva, che viene presa in prestito dalla psicanalisi, dall'eterogeneità, dalla distinzione tra la nominazione e i concetti, e dalla primazia della rappresentazione³.

La nozione di domanda o, piú precisamente, di domanda *sociale*, opera come l'unità minima della sua analisi. Il termine indica una petizione e un reclamo. Il transito da quella a questo costituisce una delle caratteristiche definitorie del populismo: è per questo che le domande sono un reclamo⁴. Laclau in seguito distingue tra domande intra-sistemiche e anti-sistemiche, cioè tra domande che possono essere accomodate dentro l'ordine esistente e domande che rappresentano una sfida per quest'ultimo. Le prime egli le chiama domande democratiche, e si soddisfano quando sono assorbite e posizionate come differenze all'interno dell'ordine istituzionale. Nella terminologia di Antonio Gramsci che Laclau utilizzava nel passato, le domande democratiche sono proprie di una egemonia che assorbe le dissidenze come differenze interne al suo discorso. Per esempio, quando le lotte operaie in richiesta del suffragio per i salariati sono finalmente riconosciute dal sistema liberale esistente: l'incorporazione dei lavoratori come cittadini elettori costituisce un assorbimento differenziale della loro domanda, che certamente non lascia intatto il terreno preesistente, dato che conduce alla democratizzazione dello Stato liberale al fine di salvaguardare l'economia capitalistica del mercato. Le domande anti-sistemiche sono invece domande popolari o domande che rimangono insoddisfatte. Queste ultime sono l'embrione del populismo: è a partire da queste che si può iniziare a costruire il popolo che si confronterà con lo *status quo*⁵.

³ A volte Laclau colloca la parola "popolo" tra virgolette e altre volte non le utilizza. Non spiega perché. Probabilmente è per evitare che ci si confonda con l'uso sociologico del termine. Qui è stato scelto di collocare la parola senza virgolette poiché il contesto serve a chiarire quando si usa in una maniera o in un'altra.

⁴ Cfr. E. Laclau, *La ragione populista* cit., p. 69.

⁵ Cfr. *ivi*, pp. 70, 120-121.

L'operazione chiave in quest'ultimo processo è la convergenza di domande sociali multiple in una catena di equivalenze e la conseguente suddivisione della società in due campi antagonisti. L'identità che risulta da questa operazione di equivalenza è più ampia rispetto a quella dei particolarismi che la compongono, ma non annulla la natura differenziale delle domande e identità che si articolano tra loro nel campo popolare. O meglio, essa è il suo denominatore comune. Questa identità più ampia o sovraordinata segue la proposta di Gramsci sull'egemonia: a differenza di un'alleanza politica circostanziale, che lascia intatta l'identità dei conglomerati che vi partecipano, l'egemonia modifica l'identità delle forze che intervengono attraverso valori e idee condivise che permettono loro di configurare un blocco storico.

La costruzione del campo popolare è intimamente legata alla maniera in cui Laclau concepisce il popolo. Egli si riferisce al lavoro di Jacques Rancière in termini molto elogiativi e compara la sua nozione di popolo con quella di *demos* del filosofo francese. Per Rancière, il *demos* non è una categoria sociale preesistente, ma il nome dei paria, «di coloro ai quali si nega un'identità in un determinato ordine di polizia». Il *demos* è un «intervallo»: appare nell'intervallo che si apre tra la declassificazione del luogo che gli è stato assegnato nell'ordine esistente e la sua simultanea identificazione con i soggetti in cui desidera convertirsi⁶. È la parte di coloro i quali non hanno parte nella comunità e a sua volta la parte che identifica il suo nome con il nome della comunità⁷. Laclau usa una terminologia di origine romana (*populus* e *plebs*), ma ugualmente le idee di Rancière si riverberano nella sua concezione di popolo. Lo vediamo leggendo che la costituzione del popolo è un compito politico e non un dato della struttura sociale⁸, la qual cosa coincide con l'insistenza di Rancière nell'evitare la confusione tra il *demos* e un gruppo sociologico già identificato: ovvero, allo stesso modo del *demos*, il popolo è scisso internamente – tra *populus* e *plebs*, il tutto e la parte – e la modalità populista di costruzione del popolo richiede un'operazione che presenti la *plebs* come la totalità del *populus*⁹.

Ma Laclau e Rancière differiscono, tra le altre cose, rispetto il ruolo della legittimità. Per Rancière la politica sorge quando il popolo appare come eccedenza di tutta la conta empirica delle parti della comunità¹⁰. La legittimità non gioca alcun ruolo nella concettualizzazione dello

⁶ Cfr. J. Rancière, *Politica, identificación y subjetivación*, in B. Arditì, *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Caracas, Nueva Sociedad, 2000, p. 149.

⁷ Cfr. J. Rancière, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Roma, Meltemi, 2007, pp. 30-31; Id., *Dieci tesi sulla politica*, in Id., *Ai bordi del politico*, Napoli, Cronopio, 2011, p. 184.

⁸ Cfr. E. Laclau, *La ragione populista* cit., p. 212.

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 77, 88 ss.

¹⁰ Cfr. J. Rancière, *Dieci tesi sulla politica* cit., p. 189.

scalpore introdotto dal *demos* nella partizione del sensibile, o meglio: la legittimità di questa perturbazione del dato riguarda il qualcos'altro che c'è in gioco in un disaccordo, o è semplicemente irrilevante affinché appaia questa differenza evanescente che Rancière chiama «politica». Laclau, al contrario, sostiene che «per ottenere il popolo del populismo abbiamo bisogno di qualcosa di piú: abbiamo bisogno di una *plebs* che reclami di essere l'unico *populus* legittimo»¹¹. La citazione è abbastanza eloquente nella misura in cui presenta la legittimità come un tratto distintivo della *plebs* populista. Come possiamo intendere la legittimità e il suo ruolo nella sfida populista? Cosa implica che una domanda o un insieme di domande insoddisfatte generi un soggetto agglomerato attorno a domande legittime? È difficile saperlo, quindi Laclau introduce questo qualificativo della *plebs* senza svilupparlo. È un peccato che non lo abbia fatto, visto che quello della legittimità può essere un percorso potenzialmente produttivo per lo studio del populismo. Un indizio di questo è la distinzione classica tra il paese reale e il paese formale: nelle controversie politiche i populistici invariabilmente si situano dal lato del paese reale, dando quindi per scontato che la legittimità genuina si radichi in esso.

L'unificazione della «plebs» e la sua identificazione con un leader

Prima di dire qualcosa in piú sulla parte che reclama per sé il nome della comunità intera, voglio fare riferimento al ruolo del leader in questa teoria del populismo. Laclau lo concepisce quasi come una derivazione logica della sua riflessione intorno al nominare e alla singolarità. Suo punto di partenza sono le situazioni nelle quali il sistema istituzionale sperimenta quelle scosse che gli impediscono di mantenere unita la società. Quando questo succede, «il nome diventa il fondamento della cosa», e aggiunge che «un assemblaggio di elementi eterogenei tenuto assieme in maniera equivalenziale solo da un nome è, per forza di cosa, una singolarità»¹².

Questo è il preludio di una sequenza argomentativa che ci porta dall'equivalenza al nome del leader. Con le parole di Laclau: «la logica equivalenziale conduce alla singolarità, e la singolarità all'identificazione dell'unità del gruppo con il nome del capo»¹³. Non si sta qui riferendo a persone realmente esistenti, ma al *nome* del leader come funzione strutturale, al leader come un significante vuoto o puro dell'unità. Quando

¹¹ E. Laclau, *La ragione populista* cit., p 77.

¹² Ivi, p 94.

¹³ Ivi, p 95.

però invoca le due icone del canone occidentale per dare più sostanza a questa idea, rapidamente Laclau passa dal nome e dalla singolarità agli individui in carne e ossa. In primo luogo, ricorda Hobbes, secondo il quale solo un individuo può incarnare la natura indivisibile della sovranità, e successivamente ricorda Freud – per cui la formazione di una individualità – e qui siamo d'accordo con Freud – riguarda anche la formazione di un popolo¹⁴. Il corollario di questa personalizzazione del principio di unità è che senza un leader non ci può essere popolo e pertanto non può esserci nemmeno politica. Forse per questo i lettori di Laclau che hanno attraversato la politica in Argentina, Spagna, Venezuela e altrove insistono sul ruolo preponderante del leader.

Chi ha familiarità con il lavoro intellettuale di Gilles Deleuze e di Félix Guattari, contesterebbe la conclusione di Laclau sul ruolo del leader, ricordando il provocatorio passaggio di *Millepiani* nel quale gli autori segnalano che non sempre sia necessario un generale affinché un insieme di n di individui sparino contemporaneamente¹⁵. Questo significa che ci può essere azione concentrata senza che ci sia un direttore d'orchestra. Anche Negri, Hardt, Virno e altri teorici della moltitudine obietteranno al ruolo che Laclau assegna ai leader, dato che la moltitudine è un soggetto collettivo la cui unità cade fuori della logica dell'equivalenza. La moltitudine è refrattaria al $n+1$ di un'identità sovraordinata forzata mediante catene di equivalenze: ciò svaluta pertanto la singolarità delle singolarità che la compongono. Nel togliere soggettività alla moltitudine di un'identità sovraordinata, essi devono rifiutare anche la tesi che la singolarità debba necessariamente essere concepita sulla base dell'identificazione con un leader. Chiunque abbia partecipato a insorgenze come quelle degli indignati del *15M* in Spagna, *Occupy Wall Street* negli Stati Uniti, *#YoSoy132* in Messico o il movimento *Passe Livre* in Brasile non ha accettato di costituirsi come singolarità nelle modalità proposte da Laclau. Nonostante questo, non abbiamo dubbi nel qualificare queste esperienze come politiche.

Il forte attaccamento al leader – che in realtà è l'attaccamento a un leader forte – continua a essere discutibile anche nel caso in cui una persona sia riluttante a ispirarsi a una soggettività multitudinaria o a soccombere alla fascinazione per le assemblee di *Occupy Wall Street* o del *15M*. Il leader non è semplicemente un significante vuoto ma anche una persona, che apre la possibilità di invertire la rotta sull'«unificazione simbolica del gruppo intorno l'individualità». L'analisi di Laclau si concentra sulla meccanica attraverso la quale la politica-come-populismo

¹⁴ Cfr. *Ibidem*.

¹⁵ Cfr. G. Deleuze-F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma, Castelvecchi, 2005, p. 52.

genera coesione in funzione dell'individualità, e non sulle obiezioni di chiunque veda nel personalismo un modo di unificazione del popolo, e una serie di rischi poco edificanti. Tra questi ultimi, la pretesa infallibilità del leader, il suo ruolo di arbitro supremo nelle dispute tra differenti fazioni, la percezione di una messa in discussione del leader nei termini di una infedeltà, così come il fatto che l'attaccare il leader possa diventare quasi un *casus belli*, con la tendenza conseguente alla repressione del dissenso nel nome dell'unità del popolo, o la possibilità che l'apprezzamento del leader finisca al contrario per trasformarsi in culto della personalità. Questa inversione di rotta converte il carattere populista dell'autorità della *plebs* in qualcosa di poco fondato nella prassi: si tratta quindi di un carattere che ha validità a prescindere dal popolo, il quale non discute più i dettami del leader.

Laclau non si ferma neanche a esaminare la fragilità del processo successivo dentro uno schema personalista come quello che opera nel populismo. La *plebs* si identifica con il nome del leader come un significante dell'unità, ma sappiamo anche che questo leader è una persona realmente esistente. Se il populismo crea una sfida al sistema istituzionale con il proposito di re-istituirlo e se il nuovo nasce sempre con le impronte della forza che a esso hanno dato vita, c'è da supporre che il nuovo processo istituzionale avrà il sigillo del leader con il quale si è identificata la *plebs*. Questo genera un problema. Secondo Claude Lefort, alcune delle caratteristiche della democrazia stanno nel fatto che lo spazio del potere è un luogo vuoto, sebbene non perché la democrazia implichi un vuoto di potere, ma al contrario perché il luogo può essere occupato da chiunque senza che nessuno in particolare lo incarni¹⁶. Per quello che sappiamo intorno al ruolo dell'individuo nella politica-come-populismo che propone Laclau, è difficile dire che il luogo che occupa il leader, nel nuovo processo istituzionale, sia vuoto; essendo quello il suo architetto e inquilino originario, ciò riduce effettivamente le possibilità che lo spazio del potere possa essere occupato da qualcun altro. Ma presto o tardi tutti i leaders devono essere sostituiti: sia per limitazioni costituzionali sia perché la morte giunge per tutti. Come evitare il trauma del ricambio del leader quando il nuovo schema istituzionale porta la sua impronta? Come impedire che il leader che sale al potere non designi un suo successore, ignorando subito il parere della società e del suo stesso movimento sociale? È questo che forse spiega perché in America Latina i leader forti che stanno dietro determinati processi costituenti abbiano insistito nel continuare a intrattenere una relazione con i rispettivi movimenti di riferimento, e perché, quando questa non è

¹⁶ Cfr. C. Lefort, *Saggi sul politico*, Bologna, Editrice Il Ponte, 2007, p. 27.

un'opzione praticabile, la loro fuoriuscita dal governo pone a rischio il raggiungimento degli stessi obiettivi, oltre a rivelare la fragilità dello schema populista di costituzione dell'ordine.

Non possiamo rifiutare queste obiezioni dicendo che esse sono relative a incarnazioni conservatrici o autoritarie del populismo. L'ombra proiettata da un modello di unità fondata su individui raggiunge anche i governi progressisti che intendono provare a migliorare la distribuzione delle ricchezze. Questi ultimi non sono immuni dal personalismo, dal problema della successione e dal trattamento dei critici come virtuali traditori. Questo tipo di considerazioni alimenta i dubbi sul fatto che la politica-come-populismo possa realmente generare quelle che Laclau considera come le «forme di democrazia al di fuori della cornice simbolica liberale»¹⁷. A volte questo accade, sebbene sarebbe stato comunque meglio capire cosa l'autore intendesse per democrazia post-liberale. In questo caso, dobbiamo chiederci se la proposta di una democrazia che promuove la politica-come-populismo è preferibile o no a quella liberale, senza escludere l'ipotesi che essa possa essere antidemocratica.

Egemonia = populismo = politica

Nella visione di Laclau della politica-come-populismo, le frontiere fra l'egemonia, la politica e il populismo sono porose. Questo si deve al fatto che *La ragione populista* si avvicina al suo oggetto di studio attraverso blocchi concettuali simili e quasi identici a quelli che Laclau usò per sviluppare la sua teoria post-gramsciana dell'egemonia in *Egemonia e strategia socialista*, il libro scritto in collaborazione con Chantal Mouffe. In entrambe le opere incontriamo concetti come articolazioni, differenze, equivalenza, antagonismo e tanti altri termini familiari al linguaggio di Laclau, sebbene ci sia da riflettere sul fatto che il concetto di dislocazione, probabilmente il concetto centrale coniato in *Nuove riflessioni sulla rivoluzione del nostro tempo*, sia menzionato però solo di passaggio. Se in *Egemonia e strategia socialista* l'autore tende a identificare il concetto di egemonia attraverso quello di politica, nella *Ragione populista* è il populismo il concetto che si mescola con la politica (o per lo meno con la politica radicale) attraverso il linguaggio e la pratica dell'egemonia.

Intendo adesso presentare, lungo questo asse del discorso, alcuni argomenti a favore della proposta di Laclau di una convergenza tra la politica-come-egemonia e la politica-come-populismo: proposta che

¹⁷ E. Laclau, *La ragione populista* cit., p. 159.

finisce col rivendicare per il populismo il significato di verità stessa della politica o di percorso privilegiato per comprenderla.

In *Egemonia e strategia socialista* l'egemonia «è semplicemente un tipo di relazione politica: una forma, se si preferisce, della politica»¹⁸. Come dire che la forma egemonica della politica ha uno status ontico e non ontologico. Ma nelle righe finali del libro gli autori descrivono il «campo del politico come spazio per un gioco che non è mai a “somma-zero”, perché le regole e i giocatori non sono mai pienamente esplicitati. Questo gioco, che elude il concetto, ha almeno un nome: egemonia»¹⁹. La citazione è abbastanza lapidaria: ci dice che i campi semantici della politica e dell'egemonia finiscono col sovrapporsi, o per lo meno che nel campo politico esiste solo un gioco, quello dell'egemonia. Ci permette anche di comprendere perché Laclau non possa concepire una politica della moltitudine. Quest'ultima, intesa come un insieme di singolarità che sussistono come singolarità, senza la necessità di aggregarle al $n+1$ di un'identità comune, non ha un'istanza di aggregazione ulteriore rispetto quella delle singolarità che la compongono. La coesione della moltitudine non richiede – e di fatto rifiuta – le catene dell'equivalenza e l'identità sovraordinata che esse suppongono. Detto altrimenti, e al margine dei possibili meriti di una critica della moltitudine, quest'ultima trabocca al di fuori del terreno teorico dell'egemonia e del populismo di Laclau. Ciò dimostra che ci sono forme di azione collettiva al di fuori del concetto di egemonia, sebbene anche queste, di fronte la moltitudine, finiscano con l'esaurirsi.

Anche riguardo il concetto di egemonia, nella *Ragione populista* vi è una sequenza progressiva che muove da una forma specifica della politica in direzione della politica in quanto tale: lì l'asse argomentativo suggerisce però una convergenza tra politica e populismo, anziché fra politica ed egemonia. Laclau comincia dicendo che «il populismo è, semplicemente, un modo di costruire il politico»²⁰. Aggiunge quindi che «il populismo potrebbe rappresentare alla fine la strada maestra per comprendere qualcosa circa la costituzione ontologica del politico in quanto tale»²¹ e che «per “populismo” non intendiamo un tipo di movimento [...] al contrario una *logica politica*»²². Queste tre citazioni descrivono il populismo come una possibilità della politica tra le altre, e di conseguenza lasciano la porta aperta per concepire forme non populiste del politico. È una visione ontica del populismo come politica. La

¹⁸ E. Laclau-C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2011, p. 219.

¹⁹ Ivi, p. 281.

²⁰ E. Laclau, *La ragione populista* cit., p. XXXIII.

²¹ Ivi, p. 63.

²² Ivi, p. 111.

distanza tra populismo e politica comincia ad accorciarsi quando Laclau afferma che «non c'è intervento politico che non sia in qualche misura populista»²³, qualcosa che Laclau ripete quasi testualmente quando fa sua l'affermazione di Yves Mény e Yves Surel sul fatto che non c'è alcuna politica che non possieda una qualche smagliatura populista²⁴. Il populismo è una componente *di tutta* la politica. E per non lasciare spazio a dubbi, la distanza fra la politica e il populismo svanisce completamente quando Laclau dichiara che la ragione populista, nella misura in cui è la logica stessa della costruzione del popolo, «equivale [...] alla ragione politica *tout court*»²⁵. Il populismo ha smesso così di essere un modo di concepire la politica o una maniera di costruire il popolo: è passato a essere analogo dell'uno e dell'altro²⁶.

A volte può sembrare ingiusto trarre conclusioni così forti a partire da una sola osservazione. Ma Laclau mette a fuoco esattamente lo stesso concetto anche in altri scritti. Per esempio, quando afferma: «Se il populismo consiste nel postulato di un'alternativa radicale all'interno dello spazio comunitario, un'elezione dal crocevia della quale dipende il futuro di una determinata società, non si converte il populismo in sinonimo di politica? La risposta può essere solamente affermativa»²⁷. Data questa sinonimia fra i concetti, dobbiamo domandarci perché Laclau ha bisogno di due nomi, quello di populismo e quello di politica, per descrivere lo stesso tipo di fenomeno – fondamentalmente la costruzione del popolo – o perché Laclau intitola il suo libro *La ragione populista* se il tema di studio è la ragione politica o, per lo meno, quella che opera nelle varianti radicali della politica.

Anche nella *Ragione populista* si può ricostruire il nesso tra l'egemonia e il populismo nei termini di una relazione fra genere e specie. Laclau lo fa attraverso la figura retorica della cataresi, che descrive come «un dislocamento retorico [che] c'è ogni qualvolta un termine letterale è sostituito da uno figurato»²⁸. L'autore usa la cataresi per nominare la pienezza mancante – nel caso della politica, la pienezza della comunità. Quest'assenza non è una mancanza empirica, ma al contrario una insufficienza o una carenza costitutiva nel solco lacaniano di un «vuoto

²³ Ivi, p. 146.

²⁴ Cfr. E. Laclau, *La deriva populista y la centroizquierda latinoamericana*, «Nueva Sociedad», 205, 2006, p. 57.

²⁵ E. Laclau, *La ragione populista* cit., p. 212.

²⁶ Noto superficialmente che Laclau è ben cosciente della distinzione fra la politica e il politico, ma a volte utilizza i due termini in maniera indistinta. Qui io faccio lo stesso.

²⁷ E. Laclau, *Populismo: ¿qué nos dice un nombre?*, in F. Panizza (a cura di), *El populismo como espejo de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 68-69.

²⁸ E. Laclau, *La ragione populista* cit., p. 67.

d'essere» o di un «essere mancante»²⁹ che si sperimenta, per esempio, quando una domanda permane insoddisfatta³⁰.

La mancanza e la catacresi operano come due aspetti della stessa questione. Da un lato, se la catacresi descrive «un blocco costitutivo del linguaggio che esige sempre quale condizione del suo proprio funzionamento di nominare qualcosa che è essenzialmente innominabile»³¹, l'egemonia è un'operazione essenzialmente di catacresi, in quanto consiste nell'operazione per la quale «una particolare differenza assume il compito di rappresentare la totalità che eccede»³². L'identità egemonica risultante da questa operazione sarà dell'ordine di un significante vuoto, perché la particolarità in questione cerca di incarnare la totalità/universalità che ha, in ultima istanza, un oggetto impossibile. Da qui la formulazione paradossale che propone Laclau: la pienezza è irraggiungibile e a volte necessaria³³. Dall'altro lato, Laclau descrive la mancanza nel solco della caratterizzazione del *objet petit a* proposta da Joan Copjec: si tratta di un oggetto che eleva l'oggetto esterno del desiderio alla dignità della Cosa³⁴. La conclusione alla quale arriva Laclau è poderosa. Scrive Laclau: «in termini politici, questo è esattamente quello che abbiamo chiamato una relazione egemonica: una certa particolarità che assume il ruolo di una universalità impossibile» dato che «la logica dell'*objet petit a* e la logica egemonica non sono soltanto simili: sono identiche»³⁵. L'identità tra questi tre elementi consente di parlare della formula egemonia = catacresi = logica dell'*objet petit a*. Queste componenti sono intercambiabili nella misura in cui tutte loro cercano di combattere con una carenza costitutiva e produrre l'oggetto necessario, sebbene in ultima istanza impossibile: la pienezza della comunità.

Il populismo replica questo schema. La sua costruzione del popolo si basa sulla catacresi, in quanto cerca di nominare la pienezza assente della comunità³⁶. La *plebs* (una parte) del populismo aspira a convertirsi nell'unico *populus* (il tutto) legittimo e affianca la questione dell'essere mancante allo «sforzo di costruire un ordine là dove c'è anomia, disgregazione e dislocazione»³⁷. Continuando con la narrativa psicanalitica di Copjec, la costruzione populista del popolo eleva un oggetto parziale alla dignità di Cosa/Totalità. La differenza specifica che introduce il

²⁹ Ivi, pp. 106 e 109.

³⁰ Ivi, p. 81.

³¹ Ivi, p. 67.

³² Ivi, p. 68.

³³ Ivi, pp. 67-68.

³⁴ Ivi, pp. 110, 112-113; Cfr. Id., *Por qué construir un pueblo es la tarea principal de la política radical*, «Cuadernos del Cendes», vol. 23, n. 62, 2006, p. 27.

³⁵ E. Laclau, *La ragione populista* cit., pp. 109-110 e 214.

³⁶ Ivi, pp. 78-79.

³⁷ Ivi, pp. 116-125.

populismo *vis-à-vis* con l'egemonia è la suddivisione della società in due campi, con la finalità di produrre una relazione di equivalenza tra domande e di costruire una frontiera o una loro relazione antagonistica. Questa è la ragione per cui si può dire che il populismo è una specie del genere "egemonia", la specie che mette in discussione l'ordine esistente con il proposito di costruire un altro ordine³⁸. L'altra specie è il contrario della prima: è il discorso istituzionalista la cui essenza è quella di mantenere lo *status quo*, e funziona quindi come il banco di prova della politica populista.

Lo studio del populismo che ci offre Laclau può essere interpretato quindi come una rielaborazione della teoria della politica-come-egemonia. Oppure, a volte, come un progetto intellettuale nel quale il populismo funziona come lo sfondo e addirittura come lo stesso protagonista del suo pensiero politico. I lettori di Laclau noteranno immediatamente l'orizzonte argomentativo implicato. Nei suoi primi libri, Laclau dubitava dunque della possibilità di generalizzare quello che in *Egemonia e strategia socialista* ha definito come posizione popolare del soggetto, «per riferirci alle posizioni che si costituiscono sulla base della divisione dello spazio politico in due campi antagonisti»³⁹. Lì questa posizione del soggetto era vista come qualcosa di caratteristico della periferia della modernità capitalista. Il capitalismo avanzato, in cambio, si caratterizzava per le posizioni democratiche del soggetto tali da moltiplicare i punti di antagonismo e confinare la posizione popolare del soggetto a un ruolo eccezionale. La divisione dello spazio politico in due campi, specifica della posizione popolare del soggetto, appariva allora come una modalità residuale di fare politica, periferica o per lo meno eccezionale. Nella *Ragione populista* tale divisione si evolve in asse stesso della politica.

Il contrasto fra posizione popolare e democratica serve a Laclau anche per sviluppare la sua visione post-gramsciana dell'egemonia. Cito: «La guerra di posizione gramsciana suppone il tipo di divisione dello spazio politico che prima caratterizzeremo come proprio delle identità *popolari*» per il fatto che essa opera «sempre sulla base di un'espansione delle frontiere all'interno di uno spazio politico diviso in modo dicotomico. È in questo momento che il punto di vista gramsciano diventa inaccettabile»⁴⁰. C'è da mettere in risalto quest'ultimo concetto: in *Egemonia e strategia socialista* per Laclau «risulta inaccettabile» pensare la politica contemporanea mediante questo tipo di divisione dello spazio politico. Cosicché egli contribuisce a configurare la matrice concettuale del "post"

³⁸ Ivi, pp. 116-117.

³⁹ E. Laclau-C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista* cit., p. 210.

⁴⁰ Ivi, p. 217.

nell'espressione "post-gramsciana", espressione con cui abitualmente si qualifica la teoria dell'egemonia di Laclau e Mouffe. La riflessione su Gramsci viene conclusa da Laclau in questo modo:

la proliferazione di questi spazi politici, la complessità e la difficoltà della loro articolazione, sono caratteristiche centrali delle formazioni sociali capitalistiche avanzate. Conserveremo così del punto di vista gramsciano la logica dell'articolazione e la centralità politica degli effetti di frontiera, ma rifiuteremo l'assunto di un singolo spazio politico come struttura necessaria per l'emergere di questi fenomeni. Parleremo quindi di lotte democratiche quando implicano una pluralità di spazi politici, e di lotte popolari quando alcuni discorsi costruiscono tendenzialmente la divisione di un singolo spazio politico in due campi contrapposti. Ma è chiaro che il concetto fondamentale è quello di "lotta democratica", e che le lotte popolari sono semplicemente delle congiunture specifiche che risultano dalla moltiplicazione degli effetti di equivalenza tra le lotte democratiche⁴¹.

Questa citazione conferma la visione che Laclau ha delle lotte popolari e della divisione dello spazio politico in due come qualcosa di eccezionale e non come qualcosa di necessariamente desiderabile. Le cose non potrebbero essere più diverse da come appaiono nella *Ragione populista*. In parte perché Laclau abbandona l'opposizione tra capitalismo avanzato e terzo mondo, ma anche, e principalmente, perché quello che in *Egemonia e strategia socialista* era definito come un aspetto inaccettabile della concezione dell'egemonia di Gramsci si trasforma nel cuore della politica-come-populismo. Un esempio di quell'aspetto è che gli effetti di frontiera caratteristici delle posizioni popolari del soggetto (quelle che dividono lo spazio politico in due campi antagonistici) si generalizzano per convertirsi in elementi costitutivi del populismo; questo diventa l'asse di una politica emancipatrice che sovverte l'ordine istituzionale per fondarne uno nuovo. La teorizzazione della politica-come-populismo di Laclau sembra così una riscrittura *ad hoc* della narrativa dell'egemonia commisurata al tema della *Ragione populista*, dentro la quale si genera uno slittamento continuo tra il populismo e l'egemonia, e tra questi e la politica.

La crisi, una condizione o un effetto della politica/populismo?

Laclau descrive il discorso istituzionale come quello che «si sforza di far coincidere i limiti della formazione discorsiva con i limiti della comunità»⁴². L'istituzionale è il discorso dato, quello che funziona come

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² E. Laclau, *La ragione populista* cit., p. 76.

il luogo e l'oggetto delle pulsioni che irrompono nelle sfide populiste. Nel populismo una parte cerca di identificarsi con il tutto: è la *plebs* che si presenta a se stessa come unico *populus* legittimo per destabilizzare così l'esigenza del discorso istituzionale di raggiungere una coincidenza fra la formazione discorsiva e la comunità, o tra l'istituzione e l'istituito. Questo effetto destabilizzatore sembra confermare il ruolo costitutivo del politico nel ragionamento di Laclau, ma è questo ciò che realmente avviene in questa sua modalità di concepire il populismo?

Un confronto con Rancière è utile per esplorare questa questione. Per Rancière, l'azione politica, o più precisamente la soggettivazione politica, consiste nel nominare un soggetto per rivelare un danno e creare una comunità intorno a una disputa particolare. La parte di coloro che non hanno parte cerca di dimostrare che la comunità non esiste in quanto non tutti sono contati come parte di questa, o almeno non contano come uguali. Per questo motivo, la politica iscrive il dissenso nello spazio di quello che è dato: la parte dei senza parte cerca di mostrare la presenza di due mondi in uno e di modificare la partizione del sensibile e dell'ordine esistente⁴³. La politica è la pratica del dissenso e l'unica cosa che essa richiede è un modo di soggettivazione: questo è «la produzione, tramite una serie di atti, di una istanza e di una capacità di enunciazione che non erano identificabili in un campo dell'esperienza dato, la cui identificazione dunque va di pari passo con la raffigurazione del campo dell'esperienza»⁴⁴. La de-strutturazione e la ri-strutturazione del campo dell'esperienza bisogna compierla attraverso la soggettivazione politica, indipendentemente dal fatto che questo campo abbia sperimentato preventivamente una scossa.

Laclau concorda con Rancière su ciò che è costitutivo per il politico: esso «ha un ruolo primariamente strutturante perché le relazioni sociali sono in ultima istanza contingenti, e qualsiasi articolazione che prevalega proviene da un confronto antagonistico il cui risultato non è predeterminato»⁴⁵. Lo ripete nella *Ragione populista* quando afferma che il populismo interrompe il dato presentandosi a se stesso «come sovversivo dello stato di cose preesistente, sia come un punto di partenza per la *ricostruzione* più o meno radicale di un nuovo ordine quando il precedente è stato scosso»⁴⁶.

Il quesito sta tutto su come dobbiamo leggere la frase «quando il precedente è stato scosso». Se questo processo di decadenza è un effetto della pratica sovversiva del populismo, non ci sono dubbi che la politica

⁴³ Cfr. J. Rancière, *Dieci tesi sulla politica* cit., pp. 190-194.

⁴⁴ J. Rancière, *Il disaccordo. Politica e filosofia* cit., p. 54.

⁴⁵ E. Laclau, *Por qué construir un pueblo es la tarea principal de la política radical*, «Cuadernos del Cendes», vol. 23, n. 62, 2006, p. 20.

⁴⁶ E. Laclau, *La ragione populista* cit., p. 169.

populista sia una pratica destituente e costituente. Ma l'evidenza testuale suggerisce che non è così: per Laclau la situazione di disorganizzazione è quindi più un prerequisito che un effetto della politica populista. Lo possiamo vedere nella distinzione tra la funzione ontologica di produzione dell'ordine e la realizzazione ontica di questo ordine. Laclau ci dice: «quando il popolo si confronta con una radicale anomia, il bisogno di un qualche tipo d'ordine si fa più impellente di ogni ordine ontico in vigore»⁴⁷. Laclau non spiega su che cosa si basi questa necessità. Lascia che la forza evocativa della frase – con le sue immagini di iperinflazione, file al supermercato, criminalità incontrollata, magistratura senza mezzi, corruzione, ingovernabilità e, al limite, l'inferno di essere ghermiti nel caos dello Stato fallito – sia sufficiente per convincere il lettore.

Ma la spiegazione è invece necessaria, perché dietro il tono descrittivo della sua osservazione c'è un sottinteso che può essere letto in due modi. Il primo è che si tratti di un presupposto normativo, o meglio, che la gente abbia una preferenza per l'ordine, mentre il contenuto di esso risulta secondario. L'altra ipotesi è che Laclau veda il desiderio dell'ordine come qualcosa di inerente alla nostra natura umana. Come principio normativo o tratto ontologico, il desiderio per l'ordine sovrverte la contingenza del senso stesso dell'essere umano. In questo, Laclau si avvicina anche a Carl Schmitt, nella misura in cui dà per scontata la bontà dell'ordine e la necessità di restaurarlo e/o di trasformarlo quando questo è stato perturbato. La differenza è che Carl Schmitt concepisce le minacce all'ordine come segnali di pericolo, mentre per Laclau l'anomia radicale apre un'opportunità: le crisi operano come condizioni di possibilità per il buon esito degli interventi populistici. Le situazioni nelle quali la comunità è stata smantellata creano cioè una breccia attraverso la quale può cominciare a prendere forma la promessa populista di una pienezza futura.

Questo ragionamento sul valore produttivo dell'anomia ricompare in maniera esplicita quando Laclau afferma che «un certo livello di crisi della vecchia struttura è un requisito imprescindibile del populismo»⁴⁸ e, *contrario sensu*, quando dice che «quando siamo al cospetto di una società fortemente istituzionalizzata, le logiche equivalenziali dispongono di minor terreno per operare. E la conseguenza è che la retorica populista diventa un tipo di merce sprovvisto di qualsiasi profondità egemonica»⁴⁹. La crisi è una preconditione del populismo e, quando l'ordine esistente funziona, la politica populista è di fondo irrilevante. Laclau lo assume praticamente come un assioma. In assenza di de-istituzionalizzazione che

⁴⁷ Ivi, p. 83.

⁴⁸ Ivi, p. 169.

⁴⁹ Ivi, p. 182.

perturbi l'ordine esistente, la logica dell'equivalenza non può prosperare; senza di essa, il populismo rimane chiuso in una «gretta demagogia»⁵⁰. La conclusione è che le congiunture critiche brindano all'opportunità di dare impulso alla relazione di equivalenza tra domande insoddisfatte e pertanto alla possibilità che fiorisca il populismo.

Ma come possiamo sostenere che la politica, e più precisamente la politica-come-populismo, ha una forza destituente e strutturante – che ha la capacità di sovvertire e ricostruire il dato – quando simultaneamente si afferma che gli interventi populistici dipendono da una crisi previa dell'ordine precedente? Ciò subordina il politico alle congiunture critiche e imprime a esso il sigillo di un'esperienza derivata anziché costitutiva. Si potrà obiettare che questo non è un problema reale giacché in questioni pratiche alcune condizioni sono più propizie di altre per l'esito di un'iniziativa. Questo è certo e sarebbe assurdo negarlo, ma Laclau non sta descrivendo la pratica populista. Sta costruendo una teoria della politica-come-populismo. Se il politico ha effettivamente un ruolo strutturale, deve quindi essere anche capace di liberare la de-istituzionalizzazione dell'ordine esistente, invece di confidare sul fatto che ci sia una crisi previa che generi i suoi effetti sovversivi e ricostruttivi.

Nel caso di Rancière, c'è una scommessa esplicita sul carattere destituente-costituente della politica. La sua nozione di soggettivazione politica genera identità in transito, in quanto esse si disidentificano dal luogo assegnato e assumono il nome dell'uguaglianza, inammissibile nell'ordine esistente. La soggettivazione richiede una pratica di ripartizione del sistema istituzionale, con o senza una crisi precedente. È quello che precisamente la gente ha sempre fatto per generare un cambiamento di regime, sia che si parli dei cileni nella loro lotta per liberarsi da Pinochet o dei sudafricani del Congresso nazionale africano che si scontrarono con il governo razzista per smantellare l'*apartheid*. Gli attivisti hanno sempre cercato congiunture favorevoli per la loro azione, ma non per questo sperano che appaiano fessure nel sistema per dare inizio alle loro sfide. Tutto ciò indica che il politico non può avere quel ruolo di configuratore primario che Laclau gli assegna, se si mantiene subordinato alle opportunità aperte dalla deistituzionalizzazione – un indirizzo che, per lo più, non è spiegato, ma semplicemente presentato come qualcosa che occorre.

Il paradosso è che il prerequisito di una crisi sistemica precedente al successo di una sfida populista espone Laclau a un tipo di critica che sia lui che Mouffe fecero a suo tempo ai pensatori della Seconda Internazionale. In *Egemonia e strategia socialista* essi sostengono che quando il marxismo si è convertito in una teoria dogmatica, l'Internazionale aveva già fatto

⁵⁰ *Ibidem*.

sua la tesi relativa alle leggi necessarie della storia, tesi che privilegiava la logica della necessità della teoria a spese della logica della contingenza politica. Come risultato, la politica socialista si è indebolita, subordinando il cambiamento radicale alle condizioni oggettive (quindi inesistenti) dettate nello specifico dalla dottrina. Lo sforzo di Laclau per vincolare la politica-come-populismo alle congiunture critiche tenderebbe a un effetto simile. Ci sarebbe da sperare che si diano le condizioni di anomia prima di imbarcarsi in un processo politico di cambiamento. O talvolta, semplicemente, si dovrebbe caratterizzare il populismo come una politica parassita, e anche opportunistica, nella misura in cui esso richiede una crisi come propria condizione di possibilità. Vive di crisi. Questo, chiaramente, si scontrerebbe con lo sforzo di Laclau volto a dare dignità alla politica populista in quanto esperienza creativa anziché reattiva.

Alcuni ulteriori temi

Voglio prendere adesso in considerazione altri aspetti della teoria del populismo di Laclau, cominciando col porre alcune domande sul suo uso autocompiacente degli esempi. Jon Beasley-Murray ricorda che gli esempi funzionano lì per lì meno come strumenti di spiegazione o di chiarimento di argomenti complessi, che come maniera di corroborare la verità delle affermazioni di Laclau. I casi citati da Laclau, afferma Beasley-Murray, sono utilizzati come aneddoti o parabole «per confermare un sistema i cui principi sono sviluppati in maniera endogena»⁵¹. Slavoj Žižek suggerisce qualcosa di simile, ma in relazione all'apparato concettuale. La sua teoria, afferma Žižek, è «un esempio di autoreferenzialità dovuto alla logica dell'articolazione egemonica e vale anche per l'opposizione concettuale tra populismo e politica: il populismo è l'oggetto *a* della politica, la figura particolare che occupa il luogo della dimensione universale della politica, e ciò spiega perché è il percorso privilegiato per comprendere il politico»⁵². L'egemonia è il ponte che permette a Laclau di salvare la breccia tra il populismo e la politica e fare in modo che quello coincida con questa.

Non mi sembra troppo preoccupante che Laclau usi esempi scelti con modi discrezionali, cosa abituale nella pratica accademica e politica, ma è difficile ignorare completamente l'obiezione sul tema dell'autoreferenzialità. Prendo come esempio quello che Laclau afferma a proposito del lavoro di Sural e Andreas Schedler sul populismo. Pur concordando

⁵¹ J. Beasley-Murray, *On Populist Reason and Populism as the Mirror of Democracy*, «Contemporary Political Theory», vol. 5, n. 3, 2006, p. 365.

⁵² S. Žižek, *Against the Populist Temptation*, «Critical Inquiry» 32, 2006, p. 553.

con loro, Laclau afferma però anche che il sistema di alternative da essi proposto è ristretto: la teoria di questi autori pone enfasi sugli aspetti sovversivi del populismo piú che sui suoi compiti di ricostruzione dell'ordine esistente. Questo fa sí che la visione di Sural e Schedler sia valida per l'Europa occidentale, ma non per altre esperienze populiste. Per Laclau la prospettiva è piú ampia, e questo dunque gli permette di includere la periferia del capitalismo. Una prospettiva illustrata durante una breve discussione sul fallimento del processo populista del generale Boulanger in Francia nel XIX secolo. Laclau descrive le quattro caratteristiche politiche e ideologiche del boulangismo: l'aggregazione di forze e di domande eterogenee che eccedono il solco del sistema istituzionale, la relazione di equivalenza tra queste domande volte a condividere lo stesso nemico, la cristallizzazione di una catena di equivalenze dietro il significante vuoto "Boulanger", e la riduzione di "Boulanger" a nome che fonda l'unità dell'oggetto⁵³. La conclusione di Laclau è che queste quattro caratteristiche «riproducono, quasi punto per punto, le dimensioni tipiche del populismo che abbiamo stabilito in precedenza»⁵⁴.

Un uomo come Silvio Berlusconi, dice Laclau, potrebbe giocare con l'ambivalenza e costruire un percorso intermedio fra l'ordine istituzionale e l'uso del linguaggio populista come strumento politico. Boulanger, al contrario, non poteva darsi il lusso di sovvertire semplicemente l'ordine esistente prendendo l'Eliseo; doveva cercare di ricrearne uno nuovo, essendo sospinto continuamente fuori dal sistema istituzionale⁵⁵. Essendo precisamente le stesse cose che Laclau dice nelle prime sezioni del libro, le conclusioni tratte dall'esempio di Boulanger appaiono come una mera constatazione della verità della sua teoria del populismo. La sequenza argomentativa della sua discussione del boulangismo è di fatto una caratteristica di Laclau: egli sviluppa dapprima un solco teorico, quindi introduce un esempio, e dopo trae le conseguenze dell'esempio in maniera tale da poter concludere che esse combaciano «quasi punto per punto» con ciò che la sua teoria predice. Questo è il tipo di ragionamento che rafforza la critica che vede nel suo lavoro una smagliatura autoreferenziale.

Tutta la politica presuppone delle domande?

In secondo luogo, voglio ricordare quello che Laclau dice a proposito delle domande (nel significato di sollecitazione e non piú di reclamo)

⁵³ Cfr. E. Laclau, *La ragione populista* cit., pp. 172-173.

⁵⁴ Ivi, p. 172.

⁵⁵ Ivi, p. 173.

come unità minima di analisi del populismo e, di conseguenza, della politica. A prima vista appare evidente una cosa: se non diamo un seguito a quello che vogliamo, nessuno saprà cosa pretendiamo o si finirà per pensare che facciamo parte di un *happening* e non di un'azione politica. Ma se la domanda esterna è realmente questa unità minima della politica, tenderemo a escludere una buona quantità di esperienze che hanno disgregato i nostri punti di riferimento cognitivi rispetto quello che fare politica significa. Mi riferisco a insorgenze come quella del *15M*, *Occupy Wall Street* o *#Yosoy132* in Messico. Chi partecipava a queste esperienze reclamava democrazia, chiedeva che se andassero i politici corrotti non più rappresentativi, diceva di essere il 99% e voleva un cambiamento radicale, e un'etica della politica. Nulla di tutto questo conta però nei termini di una domanda in sé formulata. Sono allusioni di un anelito a qualcosa di differente, volto al futuro: è questo che motivava la gente nella sua protesta, la sua insoddisfazione per lo stato di cose presenti. Manuel Castells pone molto bene questa questione quando afferma che la forza di una protesta come *Occupy Wall Street* si radicava nel fatto che essa «esigeva tutto e nulla allo stesso tempo», poiché si trattava di mobilitazioni per le quali l'idea stessa di «piattaforma politica» non era realmente applicabile⁵⁶. *Occupy Wall Street* funzionò come una superficie di iscrizione di aneliti e non come la piattaforma di elaborazione di domande o di espressione di domande insoddisfatte. Criticato da intellettuali di sinistra per non avere rivendicazioni specifiche, aggiunge Castells, *Occupy Wall Street* «era popolare e attrattivo per molti perché aperto a tutti i tipi di proposta e non presentava posizioni politiche specifiche»⁵⁷. Qualcosa di simile vale per gli indignati del *15M*. Secondo Castells, essi non avevano un programma perché la trasformazione radicale della società non si darebbe a partire da obiettivi programmatici, ma a partire dall'esperienza dei suoi attori⁵⁸.

Possiamo discutere se la presenza di rivendicazioni specifiche rinforza una mobilitazione o se il suo esito è indipendente da esse. Quello che è chiaro è che c'è politica con o senza il requisito minimo di domande formulate, specialmente se si tratta di una politica radicale che cerca di cambiare la vita. Non è questo precisamente quello che dice Laclau sulla politica populista? O meglio, che essa non pretende solo di sovvertire, ma anche riconfigurare il sistema esistente? Žižek crede di sì, e per questo vede nella nozione di domanda di Laclau un'invocazione subdola alla politica abituale, non un preludio o un detonatore della trasformazione radicale del sistema. Scrive Žižek: «il termine domanda

⁵⁶ Cfr. M. Castells, *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era del Internet*, Madrid, Alianza Editorial, 2012, pp. 184-185.

⁵⁷ Ivi, p. 185.

⁵⁸ Ivi, p. 147.

implica una scena teatrale nella quale un soggetto presenta la sua domanda a un Altro che si suppone possa rispondere e essa. Ma quando parliamo di una politica propriamente rivoluzionaria o emancipatoria, non dobbiamo all'occorrenza muoverci piú in là dell'orizzonte delle domande? Il soggetto rivoluzionario non domanda qualcosa a coloro che stanno al potere, o meglio, vuole distruggerli»⁵⁹. In altre parole, è la differenza rispetto il punto di vista di Laclau, una politica (populista) che si costruisce a partire dalle domande, siano o meno soddisfatte, presuppone una relazione di interlocuzione, e di conseguenza si ubica dentro il sistema istituzionale. La radicalità dello sforzo ricostruttivo di questa politica rimane sospesa o per lo meno interdotta.

Sul vago sentimento di solidarietà delle identità stabili

Anche il terzo punto ha a che vedere con la nozione di domanda, ma in un altro senso. Quando Laclau vi si riferisce, afferma che «l'unificazione delle varie domande – la cui equivalenza, fino a quel punto, non è andata oltre un vago sentimento di solidarietà – in un sistema stabile di significazione»⁶⁰, è una delle precondizioni strutturali per il populismo. Un argomento che ritroviamo sviluppato di nuovo alcune pagine piú avanti, quando Laclau parla del «consolidamento della catena equivalenziale tramite la costruzione di un'identità popolare che è qualcosa di qualitativamente superiore a una semplice sommatoria degli anelli equivalenziali»⁶¹.

Riflettiamo un po' sulle espressioni che usa Laclau in questa citazione. Una di queste è il transito da un sentimento vago di solidarietà a un sistema di significazione stabile. L'altra è la descrizione dell'identità popolare come qualcosa di qualitativamente superiore alla somma dei vincoli che intervengono nella sua formazione, qualcosa che risuona come una strizzata d'occhio all'idea forza dello strutturalismo per cui il tutto è superiore alla somma aritmetica delle sue parti. Anche per la teoria dell'egemonia, ciò che sta in gioco nell'identità popolare è la creazione di una identità sovraordinata condivisa con i soggetti e le domande che entrano nella catena di equivalenze. Diamo per scontato che la differenza e l'equivalenza si mescolano e che nessuna equivalenza può cancellare completamente l'elemento differenziale delle domande partecipanti. Sappiamo anche – dunque proprio Laclau si incarica di ricordarcelo – che il suo pensiero sul populismo si sviluppa in due

⁵⁹ S. Žižek, *Against the Populist Temptation* cit., p. 558.

⁶⁰ E. Laclau, *La ragione populista* cit., p. 70.

⁶¹ Ivi, p. 72.

tappe e che i presupposti che semplificano gli argomenti intorno ai significanti vuoti abbandonano questo scenario una volta che entra in scena, sviluppata, la sua nozione di populismo. Per esempio, quando i significanti fluttuanti e qualcosa di analogo a una guerra di posizione di taglio gramsciano (come già discusso in *Egemonia e strategia socialista*, ma ripreso nella *Ragione populista*) cominciano a destabilizzare la purezza delle frontiere antagoniste.

Ciò a cui Laclau non fa riferimento è a come determiniamo se questa condizione strutturale sia stata sopraggiunta. Penso a quanto stabile debba essere un sistema di significazione per generare un'identità popolare propriamente detta. Un silenzio simile lo ritroviamo a proposito del fatto che un'identità popolare debba essere «qualitativamente superiore» alla somma dei suoi legami. In cosa si radica questa differenza? Quando è lecito dire che già è avvenuto il passaggio da una solidarietà vaga a una tappa qualitativamente differente? Possiamo forse rispondere usando dei termini qualificativi evanescenti come «oltre misura»⁶² e «più o meno»⁶³. Ma questo costituisce, al massimo, una soluzione *ad hoc* e non una risposta sostanziale come quella che si spera in una teoria ben sviluppata.

Sarebbe ingiusto chiedere a Laclau un criterio capace di esorcizzare il carattere polemico di queste distinzioni. Il suo pensiero cade fuori dall'universo cartesiano di cose chiare e distinte. Però questo non lo esime dal precisare come dobbiamo intendere il passaggio da una condizione vaga a una che già è stabile. Inoltre, il non farlo comporta un doppio rischio. Da un lato, il fatto di pensare che la decisione su quando un'equivalenza effimera si è trasformata in un sistema di significazione stabile sia un potere del leader politico o dell'intellettuale vicino al progetto populista. Dall'altro lato, non essendoci più alcun criterio di distinzione, si può sciogliere la linea che separa la moltitudine, o insieme di singolarità, dalla catena di equivalenze tra domande insoddisfatte richieste per la costruzione populista del popolo. Con ciò, le critiche di Laclau alla teoria e alla politica della moltitudine perdono di significato⁶⁴. Laclau risponderebbe forse che questa convergenza tra la moltitudine e l'equivalenza non è poi tale, dato che Negri e altri teorici insistono sull'immanenza della moltitudine e con ciò sacrificano il momento della negatività proprio della politica. Nelle catene dell'equivalenza le cose sono differenti: c'è qui un antagonismo che separa un noi da un loro e l'avversario è visto come un ostacolo e una negazione della nostra identità. Ma una risposta *post hoc* come questa non risolve il problema messo a fuoco: ovvero che nella *Ragione populista* Laclau serba il silen-

⁶² Ivi, p. 154.

⁶³ Ivi, p. 169.

⁶⁴ Guillermo Pereyra mi ha suggerito questa ambivalenza tra la moltitudine e il popolo in una conversazione sul lavoro di Laclau.

zio su come dobbiamo verificare il passaggio da un sentimento vago di solidarietà a una identità popolare stabile.

Il carattere mitico della pienezza

L'ultimo punto che voglio toccare ci riporta alla questione dell'anomia e della pienezza. Mi riferisco a quella pienezza della comunità – altro nome per una società riconciliata – che è forse un oggetto impossibile: Laclau crede però che quando la gente incontra un'anomia radicale richieda un ordine, qualsiasi ordine, indipendente dal suo contenuto. Questo presuppone una divisione implicita tra chi è disposto ad accettare qualsiasi cosa, se quest'ordine risolve la situazione di anomia, e chi sa molto bene che il desiderio di restaurare la pienezza della comunità è – e solo può essere – qualcosa di mitico. In altre parole, si tratta di una suddivisione fra il popolo, da una parte, e i politici e intellettuali populistici, dall'altro. Se la mobilitazione populista richiede che il popolo disconosca quello che sta in gioco nelle sue azioni, una delle condizioni per la sfida populista allo *status quo* è allora che la gente non sappia quello che fa.

Non dico questo nel significato che dà Žižek alla frase del Nuovo Testamento («Padre, perdona perché non sanno quello che fanno») che appare nel titolo di uno dei suoi libri più letti. Mi interessa identificare maggiormente due modi di non sapere quello che si fa, quello del senso comune, che ho menzionato sopra, e quello che si connette col processo di costituzione dell'Io nella psicanalisi. Freud dice che l'Io non esiste sin dal principio, e che è quindi necessario configurarlo. Il narcisismo primario è un tratto costitutivo in questo processo. Jacques Lacan rielabora l'argomento di Freud⁶⁵, affermando che nella formazione dell'Io operano meccanismi di riconoscimento e disconoscimento caratteristici dell'identificazione narcisista. Lacan sostiene che questa identificazione è immaginaria non perché accade nelle nostre menti, scollegata da tutta la realtà, ma al contrario perché si costruisce mediante un'identificazione con una rappresentazione o un insieme di rappresentazioni di chi siamo. Questa identificazione genera i suoi effetti formativi dell'Io solo se noi dimentichiamo (o se disconosciamo) che non ci stiamo identificando con noi stessi, ma al contrario con rappresentazioni di chi siamo. Lacan aggiunge che l'identificazione narcisista non solo fa precipitare la formazione dell'Io, ma che i suoi effetti si ripercuoteranno ancora molto tempo dopo il momento nel quale abbiamo accesso al linguaggio.

⁶⁵ Cfr. J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io (Comunicazione al XVI Congresso internazionale di psicoanalisi Zurigo, 17 luglio 1949)*, in *Scritti*, Torino, Einaudi, 2002.

L'importante qui è che il riconoscimento e il disconoscimento operano in coppia, come quando mostriamo delle fotografie scattate durante le vacanze e diciamo: «questo sono io su un'amaca». L'enunciato funziona solo se ignoriamo il fatto che non sono io su un'amaca, ma una rappresentazione di me stesso sull'amaca. Michel Foucault gioca con questo doppio meccanismo in un piccolo libro dove riflette sul famoso quadro di René Magritte *Il tradimento delle immagini*, nel quale si vede l'immagine dipinta di una pipa accompagnata dalla legenda «Ceci n'est pas une pipe» nel margine inferiore. La prima reazione dell'osservatore è che si tratta di un nonsenso, dato che si sta guardando una pipa: comprende dopo, però, che Magritte è stato del tutto letterale, in quanto non si tratta di una pipa, ma di una sua rappresentazione. Per Lacan non c'è un fuori rispetto questo doppio meccanismo di riconoscimento e disconoscimento: tutti siamo immersi in esso.

Quando dico *tutti* mi riferisco sia al popolo che ai suoi leader. Ma la narrazione del populismo che ci propone Laclau suggerisce invece una scissione. Da un lato abbiamo qualcosa di analogo a quello che Lacan e dopo Jacques-Alain Miller hanno definito un Soggetto presupposto al Sapere, che investiamo della presunzione di sapere. In questo caso è un intellettuale o il leader che sa come non ci sia alcuna possibilità che la società futura sia effettivamente una società piena, riconciliata. Dall'altro lato c'è la *plebs*, che intraprende un progetto presentato come spazio di iscrizione di tutte le domande sociali e come scenario dove queste domande saranno realmente soddisfatte. Qui la scissione fra *plebs* e dirigenti (e intellettuali) si manifesta nel fatto che alcuni non sanno quello che fanno e altri sanno che gli altri non sanno⁶⁶.

Non stiamo discutendo qui se la pienezza sia o meno raggiungibile: Laclau ha dunque tutte le ragioni nel descriverla come mitica. Sto mettendo invece in discussione la strumentalizzazione che si insinua nella sua teoria della politica-come-populismo. Le masse credono in un sogno di pienezza e i leader, che comprendono come stanno le cose, non fanno nulla per mettere in discussione questa credenza, probabilmente perché risulta loro utile. È una concezione della politica come processo che giunge a due livelli

⁶⁶ Paul Bowman sostiene qualcosa di simile in relazione all'ambiguità di Laclau sul fatto che tutte le identità e oggettività sono necessariamente incomplete. Egli afferma che tanto la chiusura che la pienezza di un oggetto qualsiasi sono la risposta alla domanda volta ad un intervento politico decisivo e che, a sua volta, se questo intervento è condannato ad avvicinarsi alla sua meta, ma a non raggiungerla mai, Laclau non può affermare che il politico e l'egemonia sono «perfettamente teorizzati nel mio lavoro». Per Bowman questa perfezione è inconsistente. Laclau non può progettare l'impossibilità strutturale di raggiungere la pienezza identitaria – risultante dalla carenza o dalla mancanza costitutiva – e dopo esentare la sua teoria da questa condizione (Cfr. P. Bowman, *Post-Marxism versus Cultural Studies*, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 108-117).

cognitivi differenziati e asimmetrici: quello dei leader e degli intellettuali, che comprendono il mondo, e quello delle masse, che hanno bisogno di credere nella promessa della pienezza. E questo rafforza gli argomenti di coloro che hanno sempre criticato la politica populista come l'impresa di leader senza scrupoli che desiderano avviare ad un proprio programma. È fondamentalmente quello che siamo soliti dire su quello che fanno Berlusconi, Le Pen o i propulsori del Tea Party statunitense.

Cosa possiamo concludere con questa lettura? La *Ragione populista* ci permette di ripercorrere la traiettoria intellettuale di Laclau nelle ultime decadi. Per i suoi seguaci, l'apparato concettuale che egli offre in questo libro – un libro che combina egemonia, significanti vuoti, *objet petit a*, affetto, *jouissance* e popolo, dentro una narrazione del populismo – è un contributo importante alle discussioni sul concetto di politica radicale e allo sviluppo di alternative di sinistra.

Io sono più cauto nella mia valutazione degli obiettivi della *Ragione populista*. Non solo perché è difficile sottrarsi all'impressione che la teoria della politica-come-populismo che propone Laclau è realmente una variante della sua teoria della politica-come-egemonia. C'è però anche un altro motivo. In modo simile al lavoro di Canovan e di altri studiosi, la *Ragione populista* contribuisce a dare dignità all'esperienza populista dopo decenni in cui il pensiero politico e il senso comune la riducevano all'opportunismo di manipolatori che promettevano il cielo e la terra ai loro seguaci. Questo riscatto può però anche accecarci di fronte ai pericoli di una politica che divide lo spazio in due campi antagonisti e costruisce la coesione della collettività intorno alla singolarità di un nome. Ricordiamo che il nome è realmente il nome di un leader forte.

Con ciò non sto celebrando il consenso: questo significherebbe promuovere l'anti-politica. Nemmeno pretendo di disconoscere che i progetti di cambiamento radicale devono affrontare le resistenze dei settori conservatori, classisti e razzisti che vogliono mantenere i loro privilegi. La mia cautela si deve a quello che potrebbe somigliare a un dispositivo tattico della politica populista per sovvertire e ricostruire il dato (l'affermazione delle frontiere tra due campi, la volontà di affrontare gli avversari continuamente, l'esaltazione del leader, ecc.), dispositivo che può e di cui si è soliti impregnare le pratiche, le leggi e le istituzioni della costellazione vincente. Quando questo accade, si chiude la porta all'emancipazione e cominciamo a transitare nell'inferno di una permanente creazione di nemici in cui i critici, anche fra i simpatizzanti, sono sospettati di tradimento. Questo è il momento nel quale si deve scommettere sull'utopia negativa di Walter Benjamin, tirando i freni di emergenza della locomotiva della politica-come-populismo.

BENJAMIN ARDITI

ERNESTO LACLAU:
POPULISMO COME LOGICA POLITICA
PER LA SINISTRA POSTMODERNA

1. *La postmodernità come orizzonte della democrazia radicale*

Al contrario di quanto pensano gli orfani del marxismo, la distruzione degli assoluti metafisici avvenuta nella «nostra condizione postmoderna»¹ non è per Ernesto Laclau una catastrofe alla quale rimediare. Essa apre semmai impensate opportunità a chi ha la fortuna di vivere in quest'epoca, sul piano della convivenza civile come su quello politico. E costituisce l'accompagnamento intellettuale di quella grande trasformazione storica che pone fine alla Guerra fredda e al secolo delle ideologie totalitarie presentandosi senz'altro come «la rivoluzione del nostro tempo»².

Per chi rimane fermo a una concezione moderna dell'agire politico, «l'esaurimento delle grandi narrazioni della modernità»³ e la «sfocatura dei confini degli spazi pubblici», conseguenza dell'«operazione della logica dell'indecidibilità», costituiscono certamente un pericolo da denunciare con forza. Distruggendo ogni tensione totalizzante, essi «sembrano togliere ogni significato all'azione politica» e sembrano condurre «a una ritirata generale del politico». Enorme è invece per Laclau «l'orizzonte delle possibilità aperte dalla critica anti-fondazionalista»⁴. «La dissoluzione degli indici di certezza», il crollo di ogni forma di pensiero forte e dell'idea di verità assoluta, certo, «non offre più al gioco politico un terreno aprioristico e necessario»⁵, nel quale ogni ruolo era determinato e anche lo sviluppo storico non era che l'eterno ritorno

¹ E. Laclau *Emancipazione/i*, a cura di L. Basile, Napoli, Orthotes, 2012, p. 103; ed. orig. *Emancipation(s)*, London, Verso, 1996.

² E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Vision, 1990; ed. orig. *New reflections on the Revolution of Our Time*, London, Verso, 1990.

³ E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., p. 103.

⁴ E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., p. 79.

⁵ E. Laclau, *La ragione populista*, a cura di D. Tarizzo, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 209; ed. orig. *On Populist Reason*, London, Verso, 2005.

dell'uguale. Le incertezze che questa dislocazione può portare sono però ampiamente compensate dalla «possibilità di ridefinire continuamente il terreno stesso». Apprendo in ogni direzione il campo della politica e riconducendo ad esso le diverse dimensioni della vita associata: quelle della sfera privata – nella quale sono presenti relazioni di potere sinora non riconosciute –, e quelle della stessa struttura economica⁶. E aiutandoci così ad affrontare la «crisi identitaria della sinistra»⁷, dilaniata tra la fine del Socialismo reale e l'esplosione dei nuovi movimenti.

Non è il caso di avere rimpianti, dunque. Stiamo vivendo «l'avvento di un'era pienamente politica». Forse la prima epoca propriamente politica – ovvero egemonica in senso pieno – della storia umana. Ecco che «la critica a un universalità determinata in tutte le sue dimensioni essenziali dalla metafisica della presenza» – la critica postmoderna ispirata alla denuncia heideggeriana della *Vorhandenheit* e alla distinzione tra essere e ente – «apre la strada a un'apprensione teoretica del concetto di articolazione»⁸ e ci consente di guardare all'interazione politica alla luce della contingenza costitutiva dell'essere. Per la prima volta, perciò, esaurite le filosofie della storia, è possibile pensare fino in fondo alle possibilità aperte da un'autentica libertà umana. Perché è svanito il velo che ne nascondeva la dimensione ontologica, assieme a quella pretesa fondamentalista che riduceva costantemente la libertà ad un "libero" riconoscimento della cruda necessità.

È conclusa l'epoca dell'emancipazione nei termini in cui è stata definita e praticata dal comunismo storico o dalla tradizione rivoluzionaria. L'idea di una spaccatura insanabile tra l'ordine dell'oppressione e il momento della rottura emancipatoria che lo abbatte – una rottura integrale, che si vorrebbe però ottenuta tramite un intervento programmato e controllato razionalmente – è andata incontro a una «disintegrazione»⁹ già a partire da un'intima inconsistenza. L'emancipazione moderna non era che una finzione. Come accade per tutto ciò che viene pensato attra-

⁶ V. F. Frosini, «Spazio/tempo ed egemonia/verità due questioni (gramsciane) per Ernesto Laclau», in M. Baldassarri e D. Melegari, *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau*, Verona, Ombre Corte, 2012, p. 185: «siamo insomma nel campo della politica, anche quando ci troviamo dentro la cosiddetta "struttura"».

⁷ L. Bazzicalupo, «Prefazione» a J. Butler, E. Laclau, S. Žizek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 3 (ed. digitale); ed. orig. *Contingency, Hegemony, Universality*, London, Verso, 2000.

⁸ E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., p. 7. Del resto, «la differenza ontologica in senso heideggeriano è inerente ad ogni tipo di operazione egemonica»: Laclau in M. Baldassarri e D. Melegari, «Logica e strategia del popolo. Intervista a Ernesto Laclau», in *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau* cit., p. 30. Anche D. Melegari, «Se il popolo non è inevitabile. Eterogeneità e organizzazione in Ernesto Laclau», in M. Baldassarri e D. Melegari, *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau* cit., parla del «riferimento heideggeriano» di Laclau, p. 117.

⁹ E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., pp. 17-18.

verso quella sorta di gioco delle tre carte concettuale che è la dialettica, era un falso movimento. E allo stesso modo, del tutto immaginaria era la pretesa del recupero di un'essenza umana oppressa, già definita in anticipo per vie razionali: non solo questa essenza non esiste; ma quale ordine nuovo sarebbe mai scaturito dal ripristino di ciò che era già sin dall'inizio presupposto?

Altro che fine della politica, dunque! La distruzione postmoderna del fondamento è la premessa per «aprire la strada a nuovi discorsi di liberazione non più ostacolati dalle antinomie e vicoli ciechi della classica nozione di emancipazione». La «fine dell'emancipazione», intesa come emancipazione globale del genere umano attraverso la mediazione del riscatto del proletariato oppresso, costituisce in realtà il vero «inizio della libertà». Ripensata ora come un ambito plurale di libertà, attraverso le quali viene interamente dislocato il terreno di quel dominio che il semplice ribaltamento dialettico della figura servo-padrone non faceva che ribadire nel momento stesso in cui diceva di negarlo.

A questo punto, «la nuova politica» che nasce dalla svolta postmoderna «ridefinisce la relazione tra universalità e particolarità»¹⁰. La mossa dello sfondamento libera l'universale dalla logica escatologica e ancora teologico-politica dell'«incarnazione» e la depura dalla propensione alla «cancellazione della differenza». Ora certamente «la totalità è impossibile», come ogni assoluto metafisico; e tuttavia essa è «al tempo stesso richiesta dal particolare» come un bisogno perennemente insoddisfatto. Essa «è presente nel particolare come ciò che è assente», ovvero come una «mancanza costitutiva» che a questo punto «forza costantemente il particolare a essere più di quel che è» e «a prendere un ruolo universale». Abbiamo perciò un nuovo tipo di universalità, finalmente liberata da ogni dogmatismo. «Un ruolo universale precario e non suturato», che non garantisce le certezze del passato ma grazie al quale, in compenso, «possiamo avere una politica democratica», concepita come «una successione di identità finite e particolari che tentano di assumere compiti universali». Siamo di fronte a «una soggettivazione... quasi-universale», che ribadisce «l'universabilità del soggetto» senza arrendersi ai particolarismi ma che rende tale soggetto «fedele alla contingenza»¹¹.

Si tratta di identità e progettualità «sempre sostituibili», caratterizzate da un'irriducibile «incompletezza» e «provvisorietà», inevitabilmente. Ma proprio per questo si tratta anche di forme soggettive in grado di meglio interpretare l'«essenza della democrazia». Solo ora, sfrondata dalla teleologia del sapere assoluto hegeliano o della scienza proletaria

¹⁰ E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., pp. 29-31.

¹¹ L. Bazzicalupo, «Prefazione» a J. Butler, E. Laclau, S. Zizek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità* cit., p. 4.

di Marx, «l'universale emerge dal particolare non come un principio sottostante», come «un fondamento che spiega il particolare» risolvendolo in sé, ma «come un orizzonte incompleto che sutura un'identità particolare dislocata»¹². Solo adesso l'universale si fa «simbolo di una pienezza assente» e, indebolito, si conferma altrettanto necessario quanto inattuabile.

2. Morte del soggetto e "indebolimento" del marxismo

Che dire poi della «morte del Soggetto»¹³, di quella detrascendentalizzazione che del postmodernismo costituisce un assioma non meno rilevante? Essa «è stata necessaria per ridiscutere la questione della soggettività», ovvero per porre per la prima volta la questione della presenza di forme di soggettività esse stesse indebolite e dunque finite, parziali e relative.

È stata sancita «l'impossibilità di attribuire ancora a un centro trascendentale le espressioni concrete e finite di una soggettività multiforme»; ma proprio questo passaggio «ha fatto in modo che la nostra attenzione si concentri sulla molteplicità stessa», consentendoci di riconoscere il pluralismo come terreno della libertà. Dall'idea di un soggetto trascendentale come pre-condizione di una «totalità oggettiva», al quale le diverse forme della soggettività dovevano necessariamente essere ricondotte, siamo perciò alla riscoperta di «molteplici forme delle soggettività allo stato brado». Soggettività selvagge e in sé prive di ogni disciplinamento *a priori*. Inoltre, portando, al «pieno riconoscimento del carattere limitato e frammentato dei suoi agenti storici»¹⁴, la dissoluzione del soggetto moderno ci obbliga a riconoscere che «l'ibridazione» non costituisce un mero «fenomeno marginale» ma è esattamente «il terreno in cui si costruiscono le identità politiche contemporanee».

Ma non è questo «necessariamente un declino verso la perdita di identità»¹⁵, si dirà? L'apologia del meticcio non rende molto più difficile il compito della costruzione delle identità di classe e della soggettività antagonista? Non è affatto così: «solo un'identità conservatrice chiusa percepisce l'ibridazione come perdita». Non è un caso che nelle nuove pratiche di movimento il «punto di partenza delle lotte sociali e politiche

¹² E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., p. 45.

¹³ E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., p. 37.

¹⁴ E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., p. 69.

¹⁵ E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., p. 84. Cfr. Laclau in M. Baldassarri e D. Melegari, «Logica e strategia del popolo. Intervista a Ernesto Laclau», in *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau* cit., p. 24.

è l'affermazione della loro particolarità»¹⁶. Ovvero «la convinzione che nessuna sia capace da sola di determinare la pienezza della comunità» e che dunque solo un concatenamento di lotte parziali e la loro infinita contaminazione possa alludere a una dimensione generale della trasformazione.

Anche la crisi della ragione nasconde vantaggi sinora insospettati. «L'eclissi del fondamento depriva la ragione delle sue abilità onnicomprehensive»¹⁷, certo. È ormai «impossibile» concepire una ragione universale analoga a quella del progetto moderno. Ed è impossibile anche «razionalizzare il mondo» in maniera compiuta. Anche la ragione sconta quella «precarietà», quel «fallimento» che incombe su ogni identità e su ogni istanza di totalizzazione. E però, proprio questi fallimenti reiterati mostrano che, per quanto in forme inusitate, «la ragione è necessaria». Che se la «la totalità è impossibile» ma è «al tempo stesso richiesta dal particolare», anche l'organo della sua concepibilità è in qualche modo presente nella sua assenza. Ecco allora che dopo averla spodestata dal trono dell'assoluto siamo costretti a ridefinire anche la ragione, fornendone una trascrizione in una chiave ancora una volta più debole. E tramite questa riscrittura, che traduce la ragione illuministica o hegeliana nelle forme di una più modesta ragionevolezza locale immanente alla pluralità dei giochi linguistici, «otteniamo qualcosa di più prezioso della certezza che perdiamo». Otteniamo «una libertà rispetto alle diverse forme di identificazione, le quali non sono capaci di imprigionarci nella rete di una logica inappuntabile».

Qualcosa di analogo accade infine con la crisi della rappresentazione, l'asse portante della pratica politica moderna¹⁸. Come non esiste rispecchiamento puro dell'oggetto, così «non c'è mai pura rappresentazione perché nel processo di rappresentazione il rappresentante contribuisce all'identità di ciò che è rappresentato»¹⁹. E però, ancora una volta «questo non significa che la rappresentazione è assolutamente impossibile». Il venir meno della pretesa di una trasmissione pura delle istanze sociali tramite meccanismi politici d'avanguardia ci aiuta invece a pensare la normalità di una rappresentanza relativa sempre possibile, come «gioco indecidibile che organizza una varietà di rapporti sociali» mai assimilabile a un «meccanismo razionale afferrabile e fundamentalmente univoco». Anche in questo caso, il congedo dalla modernità non comporta anche

¹⁶ E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., p. 69.

¹⁷ E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., p. 32.

¹⁸ V. L. Bazzicalupo, «Prefazione» a J. Butler, E. Laclau, S. Zizek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità* cit., p. 10 ss. e L. Bazzicalupo, «La rappresentazione politica dopo la sua decostruzione», in M. Baldassarri e D. Melegari, *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau* cit., pp. 99-111.

¹⁹ E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., p. 106.

la fine di ogni rappresentazione. E dunque non conduce inesorabilmente alla concentrazione elitista della decisione politica ma ridefinisce semmai in un registro piú debole il rapporto di rappresentanza. Facendo meglio emergere il pluralismo costitutivo della democrazia e la stratificazione multiforme del tessuto sociale, al punto che solo ora, solo nella società postmoderna «il ruolo costitutivo della rappresentanza nella formazione della volontà diventa pienamente visibile» e può diffondersi anche al di là dei confini strettamente istituzionali, inondando i diversi ambiti sociali ed esistenziali.

Il risultato è lo stesso: nessuna fine della politica e nessuna fine della storia! La critica postmoderna del fondamento ci obbliga piuttosto all'«abbandono della aspirazione alla conoscenza assoluta»²⁰. E in tal modo previene la sclerosi dei dogmatismi e «apre a una infinita interazione tra le varie prospettive», fino a impedire «ogni sogno totalitario». Il conflitto permane nella sua concretezza materiale, certo. E però è ricondotto alla sua natura prevalentemente discorsiva, così che il campo del sociale è leggibile anzitutto in chiave ermeneutica: conflitto è perciò anzitutto «una lotta di interpretazioni (Nietzsche)». E per questa ragione sorge oggi la possibilità «di una generale autonomizzazione delle lotte sociali». Le quali vedono riconosciute le proprie specificità e non sono piú subordinate «a un'unica frontiera che sarebbe la sola fonte della divisione sociale», ovvero a quella rozza e sempre piú inefficace semplificazione che era legata alla centralità del conflitto capitale-lavoro.

È proprio questo fenomeno diffuso di indebolimento ciò che «le lotte sociali contemporanee portano in primo piano», allora. Esse mostrano «questo movimento contraddittorio che l'emancipazione classica (religiosa e secolare) aveva nascosto e represso». Un nuovo mondo sembra a questo punto sorgere: «stiamo venendo a patti con la nostra stessa finitudine e con le possibilità politiche che essa apre». Tanto che non è piú plausibile nessuna proposta politica che pretenda di collocarsi su un terreno esterno o alternativo alla costituzione ermeneutica del sociale: «questo è il punto da cui i discorsi potenzialmente liberatori della nostra era postmoderna devono partire».

Siamo a una svolta: «Nietzsche, Heidegger, Foucault, Deleuze, Derrida, Arendt: è finita l'epoca delle rappresentazioni che tradiscono l'*être singulier-pluriel*»²¹. Siamo all'avvento di «un pluralismo culturale piú democratico», nel cui spazio «le contemporanee lotte sociali e politiche aprono strategie di riempimento dello spazio vuoto del bene comune». È «una situazione ideale per la democrazia», perché si è verificata «una

²⁰ E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., pp. 32-33.

²¹ L. Bazzicalupo, «La rappresentazione politica dopo la sua decostruzione» cit., p. 103.

apertura del campo della indecidibilità» che comporta un drastico «allargamento del campo della decisione politica»²². Anche sul piano dei rapporti tra i popoli «la tensione irrisolta tra universale e particolare apre la strada a un allontanamento dall'eurocentrismo occidentale attraverso un decentramento sistematico dell'Occidente»²³. Senza paure e senza rimpianti, bisogna perciò gettarsi e «approfittare in pieno delle possibilità politiche che questa indecidibilità apre»²⁴.

3. *Il rischio di un'articolazione particolaristica del postmodernismo*

È vero, allora: quello di Laclau è un «tentativo di rapportarsi alla “condizione postmoderna”, riassumendo, decostruendo e ricostruendo...[il] Linguistic turn, [il] Cultural turn e [il] Political turn»²⁵. E in questa operazione Laclau non si è trovato solo: il suo entusiasmo per l'annuncio della fine della modernità e per la «lezione... nietzscheana»²⁶ è stato condiviso da tutta una generazione di intellettuali in via d'uscita dalla tradizione modernista del marxismo e del movimento operaio.

Grossomodo nello stesso periodo, ad esempio, anche Gianni Vattimo – della cui proposta filosofica in termini di ermeneutica e pensiero debole Laclau rappresenta una versione speculare ma più direttamente politica²⁷ – non aveva dubbi: «riflettendo sulle condizioni di esistenza date all'uomo nel mondo tardo-moderno» è possibile cogliere «una “possibilità” di esistere» di nuovo tipo e cioè «nuovi ideali di umanità» che si lasciano alle spalle «l'ideale di un soggetto come autocoscienza conciliata, come io riappropriato»²⁸. In realtà «non c'è una liberazione al di là delle apparenze, in un preteso dominio dell'essere autentico».

²² E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., pp. 65, 78, 83, 106.

²³ E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., p. 51. È stato questo il ruolo ideologico principale di Laclau in America Latina secondo M. Brighenti e S. Mezzadra («Il laboratorio politico latino-americano. Crisi del neoliberalismo, movimenti sociali e nuove esperienze di governance», in M. Baldassarri e D. Melegari, *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau* cit., pp. 299-319) i quali lo inquadrano nell'alternativa tra «antimodernità» e «altermodernità» (pp. 318-319).

²⁴ E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., p. 84.

²⁵ Russo 2015.

²⁶ F. Capocchetti, «Avanti popolo! Un salto nel “vuoto”. Ernesto Laclau e la perdita dell'orizzonte veritativo», in M. Baldassarri e D. Melegari, *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau* cit., p. 207.

²⁷ V. L. Bazzicalupo, «Prefazione» a J. Butler, E. Laclau, S. Zizek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità* cit., p. 7 e il riferimento a Marchart nella nota 42.

²⁸ G. Vattimo, «La bottiglia, la rete, la rivoluzione e i compiti della filosofia. Un dialogo con “Lotta Continua”», in *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano, Feltrinelli, 1984, p. 22.

La vera liberazione consiste nel capire che autentica libertà è appunto «mobilità tra le “apparenze”», per cui non abbiamo che da praticare questa realtà come l'unica realtà possibile, accettandola nella sua pura immanenza e contribuendo a costruirla come «una società pluralista e laica»²⁹.

A maggior ragione di recente, dopo la sua nuova radicalizzazione a sinistra, Vattimo conferma questa sintonia con Laclau, il quale a sua volta non esita ad assimilare la propria posizione a quella dello «heideggerismo di sinistra»³⁰. «I filosofi marxisti hanno finora fallito nell'intento di cambiare il mondo», spiega Vattimo, perché il loro approccio si collocava «all'interno della tradizione metafisica»³¹. Nell'epoca postmoderna, però, «comunismo ed ermeneutica» si avvicinano radicalmente l'uno all'altra a partire dalla «dissoluzione della metafisica». E cioè dalla «decostruzione dell'oggettivista pretesa della verità, dell'essere e del logocentrismo, che Nietzsche, Heidegger e Derrida hanno stigmatizzato nelle loro filosofie»³².

A differenza della maggior parte di quegli intellettuali che avevano vissuto in maniera più marginale l'impegno politico, tuttavia, proprio la prassi militante diretta ha fatto sì che sin dall'inizio Laclau si sia dimostrato molto più attrezzato sul piano concettuale a comprendere e anticipare le insidie del conflitto ideologico. Egli si è mostrato subito consapevole, in particolare, che proprio per via della natura egemonica e relazionale della politica, la distruzione dei fondamenti e degli assoluti – che pure va salutata positivamente – comporta anche notevoli rischi. Rischi di uno slittamento a destra del campo ideologico che altri interpreti, invece, a lungo non sono stati nemmeno in grado di percepire.

È un punto rilevante: il riconoscimento del postmoderno da parte di Laclau non è stato affatto senza condizioni. E va distinto perciò dall'entusiasmo indifferenziato manifestato da molti altri autori che hanno condiviso la stessa esperienza³³.

²⁹ G. Vattimo, *Nietzsche e i “nuovi filosofi” del PCI*, «Mondoperaio», n. 10, 1978, pp. 104-107.

³⁰ E. Laclau in M. Baldassarri e D. Melegari, «Logica e strategia del popolo. Intervista a Ernesto Laclau» cit., p. 31.

³¹ G. Vattimo e S. Zabala, *Comunismo ermeneutico*, Milano, Garzanti, 2014, pp. 16 e 19 (ed. digitale); ed. orig. *Hermeneutic Communism*, New York, Columbia U.P., 2011.

³² Sul percorso di Vattimo v. S. G. Azzarà, *Un Nietzsche italiano. Gianni Vattimo e le avventure dell'oltrouomo rivoluzionario*, Roma, Manifestolibri, 2011.

³³ Di un semplice tentativo di «rilanciare il progetto emancipazionista liberandolo per un verso dai residui dell'essentialismo moderno e salvandolo per l'altro dalla deriva relativista postmoderna» parla invece I. Dominijanni, «Populismo post-epico?», in M. Baldassarri e D. Melegari, *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau* cit., p. 158.

Questa differenza sostanziale emerge del resto già nel suo sforzo costante di salvaguardare i contenuti della modernità dalla corrosività della critica anti-fondazionalista più estrema, proprio attraverso il tentativo di «indebolire il loro statuto ontologico»³⁴. La sua «critica all'analisi marxista classica»³⁵, in questo senso, non intende – come nei semplici apologeti del postmodernismo – «negare che esista la relazione capitalistica», ovvero naturalizzarla. Intende respingere, piuttosto, «l'idea che il sistema capitalistico costituisca una realtà auto-inclusiva, governata da logiche endogene, strettamente economiche», per cui «tutto ciò che non è economico viene relegato in un qualche tipo di sovrastruttura». Si tratta cioè di epurare il determinismo forte del marxismo, con una mossa inevitabile se si vuole voltare pagina dopo il crollo delle ideologie novecentesche e avviare «la costruzione di una nuova sinistra»³⁶.

Il fatto è che il postmoderno apre sì un campo potenziale, un orizzonte di possibilità che prima risultava chiuso. E però «non è vero che... da una condizione ontologica in cui l'apertura all'evento, all'eterogeneo, al radicalmente altro è costitutiva, segua necessariamente una ingiunzione etica responsabile della eterogeneità dell'altro»³⁷, come un certo irenismo dell'ermeneutica vorrebbe. La morte della necessità vale in effetti anche per gli sbocchi democratici del postmodernismo: certamente possibili, non sono per nulla scontati. Non è detto che la fine dei dogmatismi porti a un dialogo democratico tra prospettive parziali dal quale siano escluse la sopraffazione e la violenza. Alle grandi opportunità si affiancano in realtà nel postmoderno altrettanto grandi pericoli potenziali e nel suo contesto «possono essere effettuate mosse etico-politiche diverse o opposte alla democrazia». È evidente, ad esempio, che «il dibattito sul multiculturalismo può trarre vantaggi dalla critica al fondazionalismo»³⁸. E però, mette in guardia Laclau, «questi vantaggi operano anche nella direzione opposta», ovvero verso un'autonomia estremizzata delle identità particolari, ormai sganciate da ogni progetto complessivo. E lo spirito dei tempi non può dunque spingere verso la loro degenerazione in particolarismi non meno assoluti dell'universale moderno e non meno virulenti.

Proprio queste sono le condizioni per l'offensiva neoliberale o neoconservatrice che si innesta sull'ondata postmoderna e che Laclau e

³⁴ O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, Edinburgh U.P., Edinburgh 2007 cit. in F. Capocchetti, «Avanti popolo! Un salto nel "vuoto". Ernesto Laclau e la perdita dell'orizzonte veritativo» cit., p. 207.

³⁵ E. Laclau in M. Baldassarri e D. Melegari, «Logica e strategia del popolo. Intervista a Ernesto Laclau» cit., p. 14.

³⁶ E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolucion de nuestro tiempo* cit., pp. 187-206.

³⁷ E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., p. 97.

³⁸ E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., p. 78.

Mouffe hanno denunciato in tempo reale: se la dialettica moderna tra uguaglianza e libertà ha privilegiato il primo polo, nella società complessa e affluente «le rivendicazioni di autonomia danno un ruolo sempre più centrale alla libertà»³⁹. È comprensibile allora che le richieste di libertà e autonomia individuale o di gruppo acquistino una nuova importanza, tanto che persino le lotte politiche e sociali, persino le «forme di resistenza», finiscono ora per presentarsi «non come lotte collettive ma con una sempre maggior affermazione dell'individualismo».

Facile perciò che, per degenerazione spontanea o perché riassorbite in un contesto egemonico diverso – Laclau coglie il senso della rivoluzione passiva pur senza usarne qui il nome⁴⁰ –, queste lotte «possano articolarsi in un discorso di destra a difesa dei privilegi». Lungi dall'essere il paradiso della democrazia, il postmodernismo può insomma rivelarsi anche come l'inferno della restaurazione.

4. *Populismo ed egemonia come universalismo debole*

Esistono alcune «versioni del postmodernismo» che sono «chiaramente inconciliabili» con «le esigenze di una politica basata su una universalità compatibile con la crescente espansione delle differenze culturali»⁴¹, ovvero con il tentativo di mantenere viva la tensione universalistico-equalitaria e di salvaguardare alcuni contenuti imprescindibili della modernità in una forma nuova e indebolita. Al di là di Baudrillard e del suo «mondo di simulazione», però, è strutturalmente presente nel postmodernismo la tendenza a rovesciare il dogmatismo del fondamento in una «implosione di tutto il significato», tale per cui la fine delle Grandi Narrazioni si traduce nel rifiuto di riconoscere nel movimento storico significati anche parziali o nel rigetto di ogni minima stabilità identitaria.

Ecco che dalla «negazione che ci sia un fondamento da cui ogni contenuto sociale riceve un significato preciso» si passa all'affermazione opposta ma non meno dogmatica per cui «la società è interamente priva di significato»⁴². Ecco che nel momento in cui viene messa in discussione «l'universalità degli agenti della trasformazione storica» diventa forte anche il rischio che «ogni intervento storico» venga giudicato e condannato in partenza come «ugualmente e disperatamente limitato».

³⁹ E. Laclau e C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, a cura di F. Cacciatore e M. Filippini, Genova, il melangolo, 2011, pp. 247-248; ed. orig. *Hegemony and Socialist Strategy*, London, Verso, 1985.

⁴⁰ V. E. Laclau in M. Baldassarri e D. Melegari, «Logica e strategia del popolo. Intervista a Ernesto Laclau» cit., p. 13.

⁴¹ E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., p. 78.

⁴² E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., p. 105.

Ecco poi che lo sforzo di «mostrare l'opacità del processo di rappresentazione» sfocia spesso nella «negazione che la rappresentazione sia possibile» e dunque nel suo scavalcamento tecnocratico. È esattamente quella fine della politica, quella negazione di ogni possibilità di trasformazione profonda del reale, che i tardomarxisti paventavano e con la quale tendevano a identificare il postmodernismo in quanto tale. Ed è una situazione che anche Laclau non esita adesso a definire in termini di «nichilismo»: siamo di fronte a pericolose «posizioni nichiliste» che vanno respinte, o meglio prevenute.

Sappiamo che «l'impossibilità di un fondamento universale non elimina la sua necessità»⁴³ ma ci obbliga semmai a ripensare il fondamento, ridefinendolo in chiave egemonica: il fondamento si trasforma «in uno spazio vuoto che può essere parzialmente riempito in una varietà di modi» e la lotta politica è appunto ora la lotta delle «strategie del suo riempimento». L'implosione del pensiero forte e dei suoi concetti archetipici, perciò, non deve sottometerci a «un'informe dispersione di significati senza possibilità di articolazione» ma piuttosto indurci a capire che «ogni articolazione è contingente»: mai necessaria ma non per questo superflua. Come abbiamo visto, si tratta di salvare il significato, di tener ferma la condizione stessa del gioco egemonico, attraverso una serie di mosse preventive di indebolimento.

Nella versione postmoderna estrema, invece, «il posto vuoto dell'universale può essere occupato da qualsiasi forza non necessariamente democratica»⁴⁴. Ecco che, al contrario di quanto ci era parso, il postmoderno non garantisce proprio nulla, tanto che nel suo ambito è possibile persino un «totalitarismo contemporaneo». O la diffusione di posizioni ideologiche che favoriscono «il mantenimento dello *status quo*». Oppure ancora l'emergere di una «tecnocrazia onnipotente». Da qui il rischio di una «dissoluzione delle lotte sociali in meri particolarismi»⁴⁵. E soprattutto il rischio che alle «ideologie totalizzanti del Novecento»⁴⁶ segua ora la «ribellione di vari particolarismi etnici, razziali, nazionali, sessuali».

Perché questa eventualità? Certamente esiste un «carattere polisemico di ogni antagonismo»⁴⁷. Un'indeterminatezza di base che dipende dall'«ambiguità fondamentale del sociale» e rende ogni elemento qualcosa di «dipendente da un'articolazione egemonica». Ecco allora che «le forme di articolazione di un antagonismo non sono predeterminate ma sono il risultato di una lotta», di una lotta per l'egemonia appunto. Lo conferma – e di questo abbiamo anche oggi numerosi esempi –

⁴³ E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., p. 78.

⁴⁴ E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., p. 84.

⁴⁵ E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., p. 28.

⁴⁶ E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., p. 13.

⁴⁷ E. Laclau e C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista* cit., pp. 253-255.

«l'avanzata della Nuova Destra». La quale, proprio perché «le forme di resistenza alle nuove forme di subordinazione sono polisemiche» e perciò «possono essere perfettamente articolate in un discorso anti-democratico», si è dimostrata «capace di articolare insieme al discorso neoliberale una serie di resistenze democratiche alla trasformazione delle relazioni sociali», ottenendo di nuovo dopo gli anni tra le guerre mondiali un grande consenso anzitutto presso le classi subalterne.

Laclau tende a spiegare questa possibilità attraverso la persistenza di un *excesso* di modernità, e dunque tramite un *deficit* di postmodernismo: spesso la postmodernità rimpiazza gli assoluti decaduti con «la semplice negazione del loro contenuto»⁴⁸. Dimostrando di non aver preso a sufficienza le distanze e configurandosi come «una negazione che continua ad abitare il terreno intellettuale che questi aspetti positivi avevano delineato». Paradossalmente, il postmoderno rimane qui qualcosa di troppo moderno, dunque: le «posizioni nichiliste» sono tali proprio perché «restano sul terreno intellettuale da cui si congedano»; esse «restano nel terreno della modernità invertendo semplicemente i suoi principi fondamentali».

Tuttavia, come dicevamo, la consapevolezza di Laclau è a questo proposito netta ed è esattamente questa esplosione dei particolarismi il rischio che la sua riformulazione integrale delle posizioni teorico-politiche della sinistra in termini di populismo si propone di sventare o prevenire. La «decostruzione del marxismo»⁴⁹ in una direzione post-marxista è una mossa dolorosa. Ma questo dolore va sopportato senza sentire il bisogno «di chiedere scusa»⁵⁰, se si vuole portare la teoria della democrazia e dell'uguaglianza all'altezza dei tempi in cui viviamo. Anticipando così il pericolo che questo nuovo terreno sia occupato interamente da istanze di destra e che le immense opportunità di apertura dell'epoca dello sfondamento vengano vanificate.

Se la sinistra vuole vivere, deve perciò adeguarsi alla logica della postmodernità. Abbandonare le variazioni marxiste e ridefinirsi nell'alveo della tradizione democratica e persino liberal-democratica. Si tratta di accettare «la natura plurale e frammentata delle società contemporane-

⁴⁸ E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., p. 105.

⁴⁹ S. Calzolari, «Il popolo come discorso e come rappresentazione. Note sulla teoria politica di Ernesto Laclau», in M. Baldassarri e D. Melegari, *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau* cit., p. 135 ss. Cfr. F. Capocchetti, «Avanti popolo! Un salto nel "vuoto". Ernesto Laclau e la perdita dell'orizzonte veritativo» cit., p. 206 ss.; D. Palano, «Il principe populista. La sfida di Ernesto Laclau alla teoria radicale», in M. Baldassarri e D. Melegari, *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau* cit., p. 245 ss. V. E. Laclau in M. Baldassarri e D. Melegari, «Logica e strategia del popolo. Intervista a Ernesto Laclau» cit., p. 11 ss.

⁵⁰ E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolucion de nuestro tiempo* cit., pp. 111-148.

e»⁵¹. E però, «invece di rimanere in questo momento particolaristico», come le destre vorrebbero, si tratta anche di «inscrivere questa pluralità in logiche equivalenziali che rendano possibile la costruzione di nuove sfere pubbliche». Bisogna mettere in campo una declinazione di sinistra della postmodernità che salvi e recuperi la tensione verso l'universale un attimo dopo averla indebolita: «la differenza e i particolarismi sono il necessario punto di partenza ma è possibile aprire la strada a una relativa universalizzazione dei valori che possono essere la base per una egemonia popolare».

Eccoci al dunque, allora: «la dissoluzione della metafisica della presenza non è un'operazione puramente intellettuale»⁵². Essa è «inscritta nell'intera esperienza delle decadi recenti». Il marxismo è stato falsificato dagli eventi: siamo obbligati dalla realtà storica a abbandonarne il terreno, mentre il postmodernismo è un'esigenza reale. A questo punto, «la decostruzione... affronta la sfida di reinscrivere il modello marxiano in questa complessa esperienza della società odierna». Essa accetta il terreno «del nuovo corso neo-liberale»⁵³ e del postmoderno e ripensa la logica della liberazione al di là del marxismo, con l'obiettivo di «reinscrivere il marxismo stesso e ognuna delle sue componenti discorsive come momento parziale nella storia più ampia dei discorsi emancipatori»⁵⁴, ovvero, come un momento della più antica ma anche più futuribile storia della democrazia radicale. In modo che, grazie a questa operazione di «distorsione»⁵⁵, il tramonto della rivoluzione novecentesca non coinvolga anche quest'ultima⁵⁶.

Anzitutto questo è il senso di una svolta populista i cui germi sono presenti in Laclau già dalla fine degli anni Settanta⁵⁷. A prescindere dagli accenti iconoclasti verso la tradizione del materialismo storico, in gran parte condivisibile è dunque l'intento ricostruttivo di fondo di una strategia egemonica il cui obiettivo è anzitutto quello di «non lasciare "il popolo" alla destra neoliberista», preparando il terreno per

⁵¹ E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., p. 84.

⁵² E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., p. 102.

⁵³ D. Palano, «Il principe populista. La sfida di Ernesto Laclau alla teoria radicale» cit., p. 244.

⁵⁴ E. Laclau, *Emancipazione/i* cit., p. 102.

⁵⁵ F. Capocchetti, «Avanti popolo! Un salto nel "vuoto". Ernesto Laclau e la perdita dell'orizzonte veritativo» cit., p. 221; una distorsione che però arriva «all'inverosimile» (p. 236).

⁵⁶ V. E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolucion de nuestro tiempo* cit., pp. 207-256.

⁵⁷ V. E. Laclau, *Politica e ideologia en la teoria marxista*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1978, pp. 165-233; ed. orig. *Politics and Ideology in Marxist Theory*, London, New Left Books, 1977.

una «possibile ripresa dell'iniziativa popolare»⁵⁸. Se essa ci sia riuscita – o se possa riuscirci a partire dai suoi presupposti filosofico-politici postmoderni – è tuttavia una questione diversa e più ardua, ancora interamente da verificare. Attraverso un confronto con quella stessa realtà storica che ha indotto un'intera generazione a congedarsi dalle “ideologie” e di fronte alla quale quella stessa generazione è chiamata, oggi, a un bilancio esistenziale ma soprattutto politico.

STEFANO G. AZZARÀ

⁵⁸ S. Calzolari, «Il popolo come discorso e come rappresentazione. Note sulla teoria politica di Ernesto Laclau», in M. Baldassarri e D. Melegari, *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau* cit., p. 150.

LA FEDE SOVRANA: POPULISMO, DEMOCRAZIA, VERITÀ

1. Le immagini degli “accampati” nelle piazze spagnole del 2011, così come quelle del movimento francese *#NuitDebout*, che hanno attraversato gli scorsi mesi, testimoniano che il lungo tramonto della politica moderna è accompagnato da squarci in mezzo al buio. In questi frammenti di luce, qualcosa ci parla di un’altra epoca, dell’emergenza di un altrove che è esistito, o che preme invece per esistere. Una «memoria del possibile», l’ha chiamata Pezzella¹. Ascoltare implica per questo, ancora di più, un duro lavoro su se stessi. Bisogna che le porte appena socchiuse non si chiudano subito, bisogna frapporre degli elementi di comprensione, di critica: e lentamente aprire. Non siamo certi di quello che troveremo. Nel buio della politica, il male si scaglia addosso ai corpi con tutta la sua ferocia. Ma in questo stesso deserto, il luogo pubblico viene ripreso e occupato nella maniera più elementare: diventa il luogo in cui si discute. In cui si costituisce uno spazio di resistenza e di persistenza verso l’ordine dominante dei discorsi². Ma, ancora di più, un orizzonte in cui vari fili si intrecciano lasciando emergere una tensione della verità: e non da altro testimoniata, questa verità, se non dalla fatica, o dalle impossibilità d’esistenza. Dove l’esistenza è negata, e negata l’espressione pubblica dell’esistenza, le esistenze reagiscono mettendosi insieme, e costruendo a partire da questa impossibilità, e da questa fatica, un luogo d’espressione. Della presa di parola pubblica. Le domande si costruiscono, in assenza di qualunque discorso che le metta insieme, le tenga dentro un discorso comune in grado di attraversare le generazioni, intorno a queste semplici tensioni di verità. Breccie. Che di altro non parlano se non appunto delle vite, delle vite presenti, e della negazione dello stesso futuro di queste vite: «vietato pensare al futuro. Viviamo questo strano momento, disperante e inquietante, in cui niente sembra possibile. Il perché non è un mistero, e non attiene

¹ Cfr. M. Pezzella, *La memoria del possibile*, Milano, Jaca Book, 2009.

² Una interessante testimonianza diretta degli eventi parigini di queste settimane è quella di Amador Fernández-Savater, già attivista durante il movimento spagnolo 15M: cfr. <http://comune-info.net/2016/04/che-nessuno-entri-se-non-e-in-rivolta/>

a una qualche eternità del capitalismo, ma al fatto che a quest'ultimo non si oppongono ancora sufficienti forze contrarie»³.

Come una successione di brecce nell'ordine continuo del discorso dominante sono apparse in questi anni diverse figure: e innanzitutto la figura, archipolitica, persino a volte prepolitica, il più delle volte casuale, imprevedibile, dell'assemblea. Accanto a essa la figura della folla che acclama: un discorso, un capo. Che si identifica nelle sue parole: spesso parole che tagliano, o vorrebbero tagliare, col passato. Tra queste figure ci sono continuità e differenze: ma né l'una né l'altra nascono in un vuoto pneumatico. Vi è tutta un'accumulazione di senso delle pratiche, anche laddove esse sembrano nascere spontaneamente: per sviscerarne i sensi, occorre farne un'archeologia. Forse è arrivato il tempo di fare un'archeologia delle pratiche che attraversano questo tempo: per comprendere quali sensi in esse si incrocino, si manifestino.

C'è qualcosa di effettivamente diverso, tra le figure di massa che si sono riunite in questi anni, intorno al carisma di un capo, o intorno ad alcune parole d'ordine, e le grandi masse mobilitate nel Novecento: lì le domande erano raccolte, e rappresentate. Le risposte prevenivano le domande: le consolidavano. Qui no, non ancora: le domande si raccolgono intorno alla tensione di verità che le attraversa, e le lega alle esistenze. In cosa si traduca questa differenza, è la scommessa che sta di fronte al pensiero politico contemporaneo, di fronte alla sua pratica presente. Anche di fronte al suo scacco. «Bisognerebbe raccontare, narrare, pensando»⁴, scriveva Mario Tronti alla fine degli anni novanta, quando tutto era già fallito, per chi veniva, come lui, dalle categorie e dalle tradizioni del Novecento. Stiamo fallendo, anche noi. Lo sappiamo: ce lo ricordano le bombe di questi anni, di questi giorni, di quelli che verranno. Ma ancora più delle bombe, lo dichiarano le storie dei giovani che si fanno saltare in aria, nel cuore dell'Europa come nel cuore di una qualunque piazza mediorientale, che si uccidono per uccidere. Le cui domande hanno trovato la loro risposta pronta in un'etica religiosa che pretende di scavare fino all'origine, al vero, e all'autentico della rivoluzione coranica. Non sarebbe arrivata a questo punto la guerra civile del mondo islamico contemporaneo, se, oltre che dalle politiche di potenza dei singoli Stati mediorientali, in questi quindici anni la tensione di verità che ha attraversato le piazze arabe come quelle di buona parte del mondo non fosse stata calpestata impunemente dalle procedure tanatocratiche del capitalismo finanziario. Ma ancora più che alle singole piazze, dobbiamo pensare alla grande piazza globale,

³ P. Dardot-Ch. Laval, *Del Comune, o della Rivoluzione nel XXI secolo*, tr. it. a cura di A. Ciervo, L. Coccoli, F. Zappino, Roma, DeriveApprodi, 2015, p. 13.

⁴ M. Tronti, *La politica al tramonto*, Torino, Einaudi, 1998, p. 5.

la cui frontiera tra fisico e virtuale viene continuamente concatenata, confusa, dalle nuove reti sociali. Le “Primavere arabe”, come tutti i piú recenti movimenti, hanno vissuto dentro questa frontiera: in cui *Twitter*, *Facebook* o *WhatsApp* costituiscono i vettori di nuove proliferazioni.

Rappresentare, far emergere la tensione che attiene all’esistenza, contro l’ignominia e l’ipocrisia del grande spettacolo capitalistico, laddove «il vero è diventato un momento del falso», come scriveva Debord, è stato il senso intorno al quale si sono raccolte le “insorgenze” di questi anni: le prime, balbettanti voci davvero globali, disperse ma globali, disunte nella forma ma la cui tensione interna testimonia di un’affinità piú profonda. Affinità dei bisogni, analogia delle servitù involontarie. Ognuna di esse con la sua “scarica”, simile alle scariche delle masse novecentesche descritte da Canetti. Una tra le prime è quella del giovane Mohamed Bouazizi, datosi fuoco in piazza, nella sua città di Sidi Bouzid, in Tunisia, all’inizio del 2011. È a partire da quel momento che il mondo arabo viene attraversato da quei tumulti che sarebbero poi stati sapientemente sfruttati dalle potenze straniere per imporre nuovi colonialismi e nuove soggezioni, rovesciando quelle forme di potere che, come i regimi di Ben Ali in Tunisia, di Gheddafi in Libia, di Mubarak in Egitto, e di Assad in Siria, si componevano insieme ai loro autoritarismi privi ormai di qualunque legittimità. A distanza di qualche anno appena, abbiamo davanti lo scacco subito da quei tumulti, con il loro tentativo di dare espressione a un’urgenza di rappresentazione, e di offrire forma collettiva a ciò che ancora non ne aveva: ma a una forma di rappresentazione fallita, se ne sostituisce un’altra. È fin troppo facile capire dove porti, davanti alla violenza del potere, il fallimento dell’estrema pratica di verità, il martirio pubblico. Se dobbiamo parlare di un’archeologia della rappresentanza, occorre collocare anche il martirio, con la sua logica di rappresentazione di istanze e bisogni, dentro questa storia. Praticare il martirio è anch’esso un rappresentarsi; anzi, bisognerebbe scrivere: una rappresentazione barrata di sé e del proprio essere politico. Per coglierlo fino in fondo, lo scacco delle nostre forme di rappresentanza, dobbiamo guardare a come nella storia occidentale ci si è rappresentati, e a come il mondo globalizzato secondo l’etica economica imposta dall’Occidente convoca e struttura questa urgenza, sino alla morte. Nel loro rappresentarsi visibili e nel momento in cui si fanno visibili, già barrati, annichiliti, i giovani *kamikaze* testimoniano, al prezzo della loro stessa vita, l’intima affinità tra la loro etica e quella a vocazione nichilistica della religione capitalistica globale⁵. Vocazione che ha spazzato via ogni

⁵ Con questa nozione faccio riferimento all’interpretazione che negli ultimi tempi è stata data, da numerosi autori, del frammento di Benjamin del 1921 *Il capitalismo come religione*: cfr. W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, a cura di C. Salzani, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2013. Tra le varie linee interpretative, cfr. E. Stimilli, *Il*

politica, ovvero ogni fede nella capacità trasformativa della politica, ogni vocazione orientata al mondo della politica, della politica come presente, come «ontologia dell'attualità», come «epoca appresa con l'intelligenza dell'agire»⁶. «Quegli uomini che spingono il carrello all'aeroporto di Zaventem sono già uomini morti», ha scritto Lanfranco Caminiti a proposito degli stragisti di Bruxelles. «Sono giovani, forti, sani, ma sono morti. Devono essere morti in guerra, sotto le bombe, sotto l'attacco di un drone. Devono essere morti per le stesse crudeltà che loro hanno inflitto nella guerra. Devono essere morti laggiù in Siria, per le ferite inferte, per le ferite ricevute. Noi li vediamo che spingono un carrello all'aeroporto di Zaventem ma sono morti. Sono venuti a portare qui la loro morte. Sono venuti qui a finire il lavoro della loro morte. Sono venuti qui a cancellare i loro nomi per sempre, ma anche i nostri. A cancellare i loro figli per sempre, ma anche i nostri. Loro sono già la morte»⁷. Una fede anima il proposito di chi uccide: più ancora che un progetto, l'urgenza di annichilire il presente e il passato.

Eppure va rammentato continuamente che questo esito, appena qualche anno fa, non appariva per nulla scontato. Nella candela umana di Sidi Bouzid sembrava accendersi per lo meno una storia. Una breccia appunto, secondo l'immagine di Arendt⁸, una sospensione costituente del tempo. «In questa sospensione si produce una forma di pensiero che si pone al di fuori – come la “diagonale” arendtiana – dal divenire della potenza e cristallizza un'immagine dialettica delle forze che si oppongono nella situazione di lotta. In entrambi i casi si tratta di creare un vuoto, un intervallo, una breccia nella necessità del divenire: e la forza della violenza e della sua ripetizione fronteggia quella che tenderebbe a sospendere e annientare i rapporti di dominio»⁹. Quello che abbiamo fin qui chiamato «crisi della rappresentanza», parlando della crisi odierna della rappresentanza democratica, sembra allora parlarci di un'altra crisi, che attraversa da parte a parte la storia della rappresentanza politica: la crisi della rappresentanza democratica che oggi viviamo rivela la crisi della stessa possibilità di rappresentarci. Della rappresentazione politica *tout court*, per lo meno come una storia secolare, se non millenaria, l'ha conosciuta.

debito del vivente. Ascesi e capitalismo, Macerata, Quodlibet, 2011; Id., *La fiducia nel mercato. Un'interpretazione «religiosa» del neoliberalismo a partire da Weber, Benjamin e Foucault*, «il Mulino» 1, 2016, pp. 123-142; M. Pezzella, *La Teologia del denaro di Walter Benjamin: il debito*, «Consecutio temporum», 22.10.2013; D. Gentili, M. Ponzani e E. Stimilli (a cura di), *Il culto del capitale Walter Benjamin: capitalismo e religione*, Macerata, Quodlibet, 2014.

⁶ M. Tronti, *La politica al tramonto* cit., p. 5.

⁷ <https://lanfrancocaminiti.wordpress.com/2016/03/25/khalid-e-ibrahim-el-bakراوي/>

⁸ Cfr. H. Arendt, *Between Past and Future*, New York, Viking Press, 1961, p. 11.

⁹ M. Pezzella, *Insorgenze*, Milano, Jaca Book, 2014, p. 47.

Ci troviamo di fronte a brecce scomposte di questa storia, in cui la rappresentanza cede sul proprio stesso vuoto, scoperciando la ben piú profonda esigenza di mondo che nella rappresentazione politica pretende di essere portata alla luce. Bisogna scavare fin qui, e andare oltre. Se lo «spettacolo integrato», pensato da Debord, è forse l'ultima delle forme di rappresentazione, e di astrazione, che la religione capitalistica è riuscita a immaginare, la trasformazione di questa forma interroga da vicino lo stretto legame tra politica e senso del mondo, tra politica e quello che De Martino ha interpretato come «crollo dell'ethos del trascendimento»: apocalisse culturale¹⁰. Ogni «fine del mondo» non è altro se non appunto il «crollo dell'ethos del trascendimento su tutto il fronte del valorizzabile», rischio che incombe sui singoli, come su intere società. E quello che sta cedendo, nel crollo dei paradigmi di rappresentazione politica, è appunto un intero mondo simbolico, nel quale trascendere l'universo delle relazioni. Tutte le figure della rappresentanza dei nostri giorni, tutte le brecce, cosí come tutte le vocazioni distruttive, si collocano dentro questo quadro. Ben piú che un *affaire* semplicemente politico è allora in gioco oggi nelle assemblee, nelle rivolte, nei tumulti, nei tentativi populistici di rappresentare bisogni e voci: è la possibilità di rinvenire, sul fondo dei mondi possibili, un nuovo *ethos del trascendimento*, un linguaggio che permetta di convogliare bisogni finora senza voce. In questa terra di nessuno che attraversiamo, che *siamo* noi stessi, si tratta di ripensare la rappresentanza a partire da una critica dei «culti» e delle «liturgie» che finora l'hanno rinsaldata, consapevoli di dover scontare l'angoscia che il crollo di queste forme di rappresentazione provocano: essere all'altezza di uno sguardo che ci renda sovrani, diversamente da prima. In fondo, «perché vi sia un mondo, e una situazione del singolo in esso, occorre emergere da esso, farsi margine od orizzonte di qualificazione e di comportamento rispetto a esso, non coincidere immediatamente con la situazione ma distaccarsene sempre di nuovo e sempre di nuovo misurare secondo certi parametri (i valori) la distanza di volta in volta instaurata»¹¹.

2. Una delle figure del potere descritte da Elias Canetti, forse quella che meglio racchiude la sua stessa nozione di potere, è la figura del sopravvissuto. L'immagine stessa della potenza sarebbe infatti incarnata, meglio che da ogni altra, dall'esperienza della sopravvivenza. Potere è sopravvivere: «L'istante del *sopravvivere* è l'istante della potenza»¹². Canetti fonda a sua

¹⁰ Cfr. E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 2002, p. 675.

¹¹ Ivi, p. 674.

¹² E. Canetti, *Massa e potere*, in *Opere 1932-1973*, a cura di G. Cusatelli, Milano, Adelphi, p. 1249.

volta questa sua riflessione su di una immagine, quella del vivo posto di fronte a una distesa di morti. Sono questi ultimi, cioè, che danno al sopravvissuto il suo specifico statuto. Il sopravvissuto ha come vinto e superato, nella massa di morti che gli si stendono ai piedi, la sua stessa morte. Ma per avere conferma di questa vittoria, il sopravvissuto ha bisogno di un'altra condizione specifica: la solitudine. Il potere del sopravvissuto è dunque una tanatocrazia, e Canetti dà a intendere che proprio qui si gioca gran parte della questione che attiene al rapporto, appunto, tra *masse* e *potere*: la forza del potere è data proprio dal confronto dell'uccisore con l'ucciso. Nella brutta riduzione a materia inerte del corpo del contendente che, in quanto vivo, può ancora dare la morte, si rinsalda, nel vittorioso sopravvissuto, la fede nella legittimità della propria stessa esistenza:

Di fronte a questi mucchi di caduti, il sopravvissuto è il privilegiato, il favorito dalla sorte. È portentoso che egli conservi la sua vita, mentre tanti che un istante prima erano con lui l'hanno perduta. I morti giacciono inermi, egli si erge fra di essi, e pare quasi che la battaglia sia stata combattuta affinché egli sopravvivesse. Ha stornato da sé, sugli altri, la morte. Non che egli abbia sfuggito il pericolo. In mezzo ai suoi compagni, egli ha affrontato la morte. Essi sono caduti. Egli vive e trionfa. [...] La sensazione di forza che scaturisce dal sopravvivere è fondamentalmente più forte di ogni afflizione: è la sensazione d'essere eletti fra molti che hanno un comune destino. Proprio perché si è ancora vivi, ci si sente in qualche modo i *migliori*¹³.

Nel sopravvissuto ritroviamo effettivamente lo spettacolo della vittoria gloriosa, lo spettacolo, potremmo dire, di ogni vittoria. Certamente l'eco di quel supremo diritto allo stato d'eccezione che il sovrano, e lui solo, possiede. Il leader populista compare nella figura di sopravvissuto: ritroviamo il narcisismo, la fede paranoica nella propria capacità di sbaragliare gli avversari, la certezza di essere lui l'Eletto. Laddove le normali procedure elettorali sono attraversate dal populismo, esse si caricano di un'aura sacra che dà all'elezione il senso di una sopravvivenza per diritto divino. Nel populismo, e prima ancora nella democrazia acclamativa, la gloria antica dei sovrani ha i suoi ultimi protagonisti: la vittoria è qui segno del diritto alla spada, "gloria" è quell'orizzonte mimetico del potere nel quale, per Agamben, il diritto si confonde con la sua rappresentazione, e viceversa. Un orizzonte in cui il potere continua a parlare un linguaggio sacrale. «L'acclamazione fa, cioè, segno verso una sfera più arcaica [...] in cui fenomeni che siamo abituati a considerare giuridici sembrano agire in forme magico-religiose». È qui che troviamo acclamazioni, cerimonie, liturgia, insegne. Persino *Likes*, se vogliamo¹⁴.

¹³ Ivi, p. 1251.

¹⁴ Cfr. G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologia dell'economia e*

La boria dei populistici si costruisce sulla riduzione a silenzio degli sconfitti: ed è fin troppo facile dire loro “#staisereno”¹⁵.

Piú che di populismo, nozione “sfuggente”, come lo stesso Ernesto Laclau dichiarava, ci sembra opportuno parlare, e proprio sulla scia di questa memoria culturale del rapporto tra sopravvissuto e potente, di *attitudine populistica*. In questo senso, possiamo fare subito a meno di distinguere tra il populista, tra l'immagine cioè del leader che incarna e rappresenta il popolo, e il movimento che lo supporta. Tanto il leader quanto l'ultimo degli attivisti appaiono come caratterizzati da una medesima costellazione di valori che ne orientano la condotta. La differenza fondamentale tra leader e popolo non la ritroviamo dunque in una diversa attitudine, ma nel differente ruolo in cui questa attitudine si incarna. Se è effettivamente difficile provare a categorizzare i vari fenomeni populistici, sia nella loro distanza storica e geografica che nella loro commistione con altri fenomeni, piú semplicemente possiamo domandarci quali siano quegli elementi psicologici e politici identificabili come condizioni *sine qua non* dell'attitudine populistica. In ordine sparso: fede nel potere taumaturgico del nome del leader; presenza di un'autorità carismatica; disturbo narcisistico della personalità tendente alla paranoia; costruzione di nuovi campi di conflittualità simbolica... È qui che il sopravvissuto pretende di alzare il proprio urlo sui “morti”¹⁶. Il populista pretende di essere l'unico possibile rappresentante di coloro che non hanno voce: attraverso la fede nella sua sopravvivenza, i senza-voce possono trovare il loro riscatto. La loro stessa sopravvivenza.

3. Che accade però se proprio le pratiche di rappresentazione fanno difetto di fronte all'emergenza di nuove urgenze espressive? Quando Machiavelli, nei *Discorsi*, difende i tumulti come garanzia di libertà nelle repubbliche lo fa a partire da un dato: i tumulti, come espressione del desiderio della plebe, esprimono il suo fondamentale desiderio di libertà, un desiderio che Machiavelli caratterizza come antitetico al principio di governo. D'altra parte è proprio il venire incontro a questo desiderio che rende saldo il potere di un principe sullo Stato: e che, tra le forme possibili dello Stato, rende la repubblica piú salda del principato. Ne segue che, dal punto di osservazione di Machiavelli, che è precisamente quello della solidità dello Stato, il desiderio di libertà della plebe costituisce

del governo, Vicenza, Neri Pozza, 2007, p. 209.

¹⁵ Secondo un'espressione tipica dell'attuale premier italiano Matteo Renzi, che proprio contro il vecchio *establishment* del suo partito ha costruito populisticamente le proprie fortune.

¹⁶ «I politici sono morti», «I giornalisti sono morti», furono tra le espressioni utilizzate frequentemente da Beppe Grillo, leader del Movimento 5 Stelle, all'inizio della sua avventura politica.

la migliore garanzia della solidità dello stesso Stato. «Volendo pertanto uno principe guadagnarsi uno popolo che gli fosse inimico, parlando di quelli principi che sono diventati della loro patria tiranni, dico ch'ei desidera due cose: l'una, vendicarsi contro a coloro che sono cagione che sia il servo; l'altra, di riavere la sua libertà»¹⁷. Se si vuole preservare lo Stato, il principio di governo deve tendere verso questo desiderio fin quasi a identificarvisi: «Ma quanto all'altro popolare desiderio di riavere la sua libertà, non potendo il principe sodisfargli, debbe esaminare quali cagioni sono quelle che gli fanno desiderare d'essere liberi: e troverà che una piccola parte di loro desidera di essere libera per comandare; ma tutti gli altri, che sono infiniti, desiderano la libertà per vivere sicuri»¹⁸. Di fronte alla scelta su quale tra i due “umori” sia quello più indicato per porre i fondamenti dello Stato, nei *Discorsi* Machiavelli opta evidentemente per la plebe. Così come tra forma repubblicana e forma monarchica è la prima, a suo avviso, a offrire maggiori garanzie. Vi è però una condizione, e cioè che l'espressione del popolo sempre sia rivolta all'universale, al vantaggio comune, e non al particolare. Quando questo non avviene, la degenerescenza del corpo politico non può più essere fermata:

perché sempre fu bene che ciascuno che intende uno bene per il publico lo possa proporre, ed è bene che ciascuno sopra quello possa dire l'opinione sua, acciò che il popolo, inteso ciascuno, possa poi eleggere il meglio. Ma diventati i cittadini cattivi, diventò tale ordine pessimo: perché solo i potenti proponevano leggi, non per la comune libertà, ma per la potenza loro, e contro a quelle non poteva parlare alcuno per paura di quelli; talché il popolo veniva o ingannato o sforzato a diliberare la sua rovina¹⁹.

La forza dell'ordinamento repubblicano sta quindi per Machiavelli anche nella capacità della repubblica di adattarsi meglio alle diversità delle epoche, e ciò proprio grazie alla diversità dei cittadini che la compongono²⁰.

Si tratta di passi celebri, sui quali si sono poggiate le interpretazioni di Machiavelli date dentro quella linea del pensiero libertario francese che, attraverso Castoriadis e Lefort, ha oggi in Rancière e Abensour le sue voci più autorevoli. Una linea che ha visto in Machiavelli un pensatore essenzialmente repubblicano, e che anche nel *Principe* ha preferito scorgere, nel sottotesto, un formidabile tentativo di smasche-

¹⁷ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1983, p. 87.

¹⁸ Ivi, p. 93.

¹⁹ Ivi, pp. 94-95.

²⁰ Ivi, p. 410.

ramento delle condizioni stesse su cui si fonda il potere. Ma, a ben guardare, su cosa si basa, effettivamente, la forza politica dei tumulti? I tumulti appaiono in Machiavelli come una forma precaria del politico mediante la quale si costituisce quella che possiamo chiamare una emergenza della verità. Detto diversamente: i tumulti dicono la verità dello Stato, fanno emergere quei bisogni sopiti nella pubblica luce del potere. E, nel loro manifestarsi, nel rischio di cui partecipa chi prende parte ai tumulti, si ha appunto manifestazione di verità. Una verità che appunto si lega a quella fondamentale esigenza di libertà che caratterizza la sovversione, vista come manifestazione di un desiderio non di governo, ma di critica destitutiva delle forme di potere. Non diversamente fa in fondo Machiavelli interpretando nel *Principe* la figura di consigliere del «nuovo Principe». Il Principe deve non a caso essere «paziente auditore del vero». Deve cioè conoscere il vero, attenersi a questo nell'esercizio della sua autorità e non confondere la sua immagine delle cose, e i suoi *desiderata*, con l'effettualità delle *res politicae* che gli stanno di fronte. Meno ancora, deve fidarsi della parola degli adulatori: l'esercizio del potere ha accanto a sé quello della verità. Nelle parole di Claude Lefort:

La vera autorità implica dunque uno scambio, ma si sbaglierebbe a credere che questo sia di facile istituzione. Di fatto, le condizioni del potere sono tali che il principe è sempre tentato di confondere la realtà con l'oggetto immediato del suo desiderio e di sottrarsi al giudizio altrui. In questo modo, egli il più delle volte si diletta nel non incontrare intorno a lui altro che approvazione e lode e, per credere alla sua potenza, si fa preda degli adulatori²¹.

Ma Lefort fa un passo ulteriore. L'*opera* Machiavelli è interpretata come un esercizio della verità in un senso più ampio: nel senso che Machiavelli non si limita a dire la verità sulla politica. Il suo *lavoro* consisterebbe precisamente nel costruire una particolare «relazione con la verità»: «Machiavelli non insegna la verità della politica – continua Lefort – egli istituisce un rapporto con la verità. Quanto alla verità stessa, è proprio della sua essenza che essa avvenga nell'*hic et nunc* dell'azione e dunque che essa si sottrae sempre, in parte, alla rappresentazione»²². Il Principe non deve attendersi ricette già pronte e da mettere in pratica, ma un «invito» a «far fronte alle esigenze del presente». Il discorso sul potere non si ferma pertanto al potere: si converte piuttosto in una nuova questione, che ha il suo legame costitutivo con la pratica. «Bisogna intendere infine che è la stessa cosa, per il Principe, cercare la verità,

²¹ C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986, p. 437 (traduzione mia).

²² Ivi, p. 438.

affrontare il presente nella sua contingenza e assumere la sua libertà»²³.

Non sarebbe necessario andare tanto indietro nella storia del pensiero politico moderno, se, anche grazie a interpreti come Lefort, non fosse possibile ritrovare proprio nel Segretario fiorentino non solo il capostipite di tutta quella tradizione repubblicana del pensiero politico che, attraversando il Settecento e l'Ottocento, arriva sino al libertarismo del Novecento, ma anche il pensatore che, nella dura descrizione delle condizioni effettuali del potere, ritrova un certo rapporto con la verità. Se lo scrittore che dà consigli al nuovo Principe può essere però facilmente iscritto dentro i tradizionali contorni della figura, prima greca e poi romana, del consigliere che, descrivendo e pensando i fatti, consente al sovrano di istituire un certo, nuovo, rapporto con la verità, nei *Discorsi*, per ritrovare questa stessa figura, occorre scavare a un livello più profondo. La figura però esiste: ed è precisamente la figura dei "tumulti". Sono i tumulti a dire la verità sullo Stato, a dire la verità sulla posizione che un certo Stato occupa lungo l'ineffabile linea di decadenza o di potenziamento: e laddove si istituisce un governo repubblicano, ciò accade precisamente perché la sete di libertà, la stessa sete che si manifesta nei tumulti, ha effettiva possibilità di espressione, e finisce pertanto col coincidere con la stessa costituzione materiale dello Stato, con il suo raggio d'azione.

4. Ma quello che in questo caso mi interessa mettere in evidenza è come l'*opera* Machiavelli sia riconducibile a una storia delle tecniche di verità. Una storia che Michel Foucault ha appassionatamente studiato negli anni ottanta, e di cui la *parresia*, una delle tecniche di verità proprie dell'antichità, costituisce un caposaldo centrale. A fronte della loro varietà, tutte le tecniche di verità avranno costitutivamente iscritta nel proprio *Dna*, per Foucault, la capacità di dare vita a delle forme di soggettivazione e a delle forme, determinate storicamente, di relazione col potere. Pensiamo ovviamente sia alle tante forme della confessione, pratica di relazione e genere letterario, così come alle specifiche forme di relazione col potere che ogni verità istituisce. In questo senso, almeno un tratto attribuito da Foucault alla *parresia* può essere senza dubbio esteso a varie tecniche di verità successive, quasi come se un segno, o una segnatura, per usare l'espressione di Giorgio Agamben²⁴, fosse inciso in esse: e questo tratto lo riconosciamo nel fattore di rischio intrinseco alla

²³ *Ibidem*.

²⁴ «La segnatura non esprime semplicemente una relazione semiotica fra un *signans* e un *signatum*; essa è, piuttosto, ciò che, insistendo in questa relazione, ma senza coincidere con essa, la sposta e la disloca in un altro ambito, inserendola in una nuova rete di relazioni prammatiche ed ermeneutiche»: Cfr. G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, pp. 42-43.

tecnica della *parresia*. Rischio che si assume un soggetto allorquando dice la verità a colui che detiene un potere, potere che può arrivare sino al punto di togliergli la vita. Perché vi sia *parresia*, per Foucault, occorre dunque precisamente che

nell'atto di verità vi sia: innanzitutto manifestazione di un legame fondamentale tra la verità detta e il pensiero di colui che l'ha detta; messa in questione del legame tra i due interlocutori (colui che dice la verità e colui a cui questa verità è indirizzata). Da qui questo nuovo tratto della *parresia*: essa implica una certa forma di coraggio, coraggio la cui formula minimale consiste nel fatto che il *parresiasta* rischia di disfare, di slegare questa relazione con l'altro che ha precisamente reso possibile il suo discorso. In qualche modo, il *parresiasta* rischia sempre di minare quella relazione che è la condizione stessa di possibilità del suo discorso²⁵.

Ancora, perché si possa parlare di *parresia*, per Foucault è necessario che nel dire la verità «si apra, si instauri e si affronti il rischio di ferire l'altro, di irritarlo, di metterlo in collera», di condurlo persino a esercitare la violenza più estrema. «È la verità col rischio della violenza»²⁶. Prendendo a esempio i casi di Dione e di Platone, chiamati alla corte siracusana dal tiranno Dionisio proprio allo scopo di esercitare una funzione *parresiastica*, Foucault descrive i caratteri di questa figura originaria, e le sue conseguenze, non solo per il pensiero politico, ma anche per quello filosofico.

Nel riprendere dunque quella figura, tanto nella forma del consigliere del Principe quanto in quella della moltitudine che si solleva per ripristinare il diritto a non essere governata, l'*opera* Machiavelli si inserisce dunque dentro questa tradizione. Si è detto, appunto, come il tumulto costituisca l'espressione dell'impulso di una società a non essere governata. È in questo impulso, d'altro canto, che Machiavelli ritrova la capacità del popolo di fondare, di costruire istituzioni: vi è insomma, nell'impulso popolare, tanto un carattere destituente, quanto un carattere costituente. Questione tanto più rilevante se pensiamo ai fatti a cui la generazione di Machiavelli aveva assistito in giovane età, quando la predicazione savonaroliana aveva consentito di mettere mano alle forme di legittimazione del potere statale, attraverso l'evocazione di ordini superiori di legittimazione. Da allievo di Savonarola, Machiavelli è però anche suo diretto avversario, laddove è consapevole della necessità di studiare e di comprendere le forze che effettivamente traversano l'orizzonte di legittimazione. Il concetto moderno di politico nasce esattamente a quest'altezza. Nello

²⁵ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres*, II, Cours au Collège de France, 1984, Paris, Gallimard, 2009, p. 13 (traduzione mia).

²⁶ Ivi, p. 12.

scarto cioè che Machiavelli compie rispetto Savonarola, quando, dopo che il diritto divino è stato scalzato per un momento da quello profetico, si pone la necessità di comprendere il territorio intramondano del diritto, l'orizzonte e le condizioni di possibilità in cui il diritto nasce. Qualunque forma di potere dovrà da questo momento in avanti fare i conti con la tappa che Machiavelli occupa dentro la storia delle tecniche di verità del politico. Allo stesso modo, così come qualunque esercizio del potere sovrano si porrà il problema di una nuova *reductio ad unum* della molteplicità, qualunque evento rivoluzionario della modernità si porrà precisamente il problema di “dire la verità” delle condizioni di dominio che sono imposte dal potere vigente. Svuotando il trono dal corpo che lo occupava, la rivoluzione francese rivela la sintassi con cui si legittimava il potere dell'*Ancien Régime*.

5. Perché questa verità non venga alla luce, e non irrompa con la sua luce dentro il *continuum* storico in cui ogni potere ama collocarsi, è precisamente il dramma del politico su cui si sofferma a metà del Cinquecento Etienne de La Boétie nel suo *Discorso sulla servitù volontaria*. Perché, si chiede La Boétie, visto lo stato di costrizione e di servaggio in cui sono tenuti i popoli, essi non trovano la semplice forza di ribellarsi? «Sembra che voi guardiate come una grande felicità che vi sia stata lasciata solo la metà dei vostri beni, delle vostre famiglie, delle vostre vite»²⁷. Tutti questi mali vengono presi, scambiati per beni: eppure essi sono commessi da un nemico «che voi stessi avete reso quello che è»²⁸. Eppure, e vediamo la lezione di Machiavelli proprio dietro queste righe,

questo padrone non possiede tuttavia che due occhi, due mani, un corpo e nulla di più dell'ultimo degli abitanti del numero infinito delle nostre città. Quello che possiede in più, sono i mezzi che voi gli fornite per distruggervi. [...]. I piedi con cui calpesta le vostre città non sono anche i vostri? Non possiede egli forse un potere se non per mezzo di voi stessi? Come oserebbe maltrattarvi se non fosse in intelligenza con voi? Che male potrebbe farvi, se voi non foste il ricettatore del ladro che vi saccheggia, complici dell'assassino che vi uccide, e traditori di voi stessi? [...] Siate dunque risoluti a non servire più e sarete liberi. Non voglio che voi lo offendiate, né che voi lo scuotiate, ma semplicemente non sostenetelo più, e voi vedrete come un grande colosso a cui si sottrae la base cadere per il proprio stesso peso, e rompersi²⁹.

Ora, la domanda che dobbiamo farci è: quali sono i tipi di relazione che consentono a un potere statale di mantenere la propria legitti-

²⁷ E. de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Éditions Payot, 2002, p. 201 (traduzione mia).

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, pp. 202-203.

mità, e quali sono i tipi di relazione che consentono ai suoi soggetti di contestarlo e di rivendicare la propria ingovernabilità? Nella paura, e nella necessità di sicurezza degli individui, il diritto del Seicento ha trovato la sua risposta: mentre lo Stato organizzava il proprio controllo biopolitico sulle vite, il suo potere rappresentativo si definiva nei termini mitici di una cessione delle singole sovranità in favore di una universale salvaguardia. Proprio nella rappresentazione del Corpo-Uno dello Stato ritroviamo quelle forme di sacralità, e di fede, che avevano accompagnato le istituzioni precedenti. L'introduzione della rappresentazione statuale non può avvenire senza la posizione di soggetti: e perché avvenga questa posizione, accanto all'ipotetico interesse, troviamo ciò che consente a una istituzione di convogliare la fiducia circa la difesa di quell'interesse. Che lo Stato mi possa difendere è, in fin dei conti, un atto di fede.

Ma se è dunque su questa fede, che possiamo chiamare sovrana in quanto costituisce l'elemento basilare di costruzione dei dispositivi di sovranità, che lo Stato moderno si costituisce, come dobbiamo chiamare quei dispositivi e quelle tecniche che ci consentono di guardare all'effettualità del potere senza l'evocazione di questo atto di fede? Che ci consentono cioè, per usare l'immagine di La Boétie, di far crollare il Leviatano sotto la pressione del suo stesso peso? È qui che entra precisamente in gioco quell'aspetto che, attraverso la nozione di parresia di Foucault, abbiamo appena evocato: quali tecniche di verità, tali da assumere il rischio di una ricaduta estrema della violenza statale, si sono costituite in seno alla modernità *in opposizione* a queste forme di fede? Quali tecniche, ma anche quali forme di esistenza, si sono costituite in quanto forme libere dalla pressione fideistica dello Stato? È da questo lato della storia che occorre cercare, nelle nostre istituzioni culturali e politiche, le antitesi della sovranità di fede.

Foucault ci viene incontro anche in questo caso, laddove, sempre nel Corso dedicato al *Coraggio della verità*, individua a titolo di esempio nelle forme di vita dei rivoluzionari o degli artisti ottocenteschi un'eredità di quella specifica tecnica di verità della quale si fecero interpreti i filosofi cinici dell'antichità, così come gli antichi martiri cristiani: «la vera vita come vita di verità»³⁰. Una tecnica di verità in cui è cioè la stessa condotta di vita a testimoniare di un determinato legame con la verità, a costituire un atto performativo sul modello di quello parresiacco. Il martire, così come il cinico e il rivoluzionario, nel testimoniare del legame tra la propria esistenza e la verità, esprimono la verità intorno all'ordine di potere a cui si oppongono. «Vi è un cinismo – aggiunge Foucault – che fa corpo con la storia del pensiero, dell'esistenza e della soggettività occidentali». Con questa nozione di cinismo occorre allora

³⁰ M. Foucault, *Il coraggio della verità* cit., p. 161.

pensare qualcosa «che fa della forma dell'esistenza la pratica riduttrice che fa posto al dir-vero. Esso fa infine della forma dell'esistenza una maniera di rendere visibile, nei gesti, nei corpi, nella maniera di vestirsi, nella maniera di condursi e di vivere, la stessa verità. Insomma, il cinismo fa della vita, dell'esistenza, del bios, quello che si potrebbe chiamare un'aleurgia, una manifestazione della verità»³¹. Manifestazione, gesto stesso della verità, questa forma di vita incarna dunque perfettamente un'antitesi alla fede sovrana analoga alle forme e alle tecniche di verità che si oppongono alla persistenza di una qualunque "servitù volontaria". E si tratta, appunto, di una figura che, come anche nel caso dei tumulti, attraversa tutta la modernità.

6. Si tratta pertanto di leggere i fenomeni attuali che si manifestano nell'orizzonte del politico sulla scorta di queste direttrici. Se non bisogna mai dimenticare che la democrazia rappresentativa nasce a partire dal nuovo miraggio di un "corpo-Uno", è pur sempre vero che il potere cui essa si riferisce nel processo elettorale è di per sé vuoto. In questo senso, il luogo simbolico che essa apre corre sempre il rischio di essere occupato, rappresentato nuovamente in termini di unità. Si tratta pur sempre di una unità provvisoria, ma, nel suo concretizzarsi, essa cancella la prospettiva, che può certo essere angosciante, di sospensione delle regole, di anomia. Sulle macerie di una insorgenza, ricompare il fantasma di un Leviatano unificatore. Proprio per questo, però, la frontiera tra «democrazia insorgente», secondo la nozione di Miguel Abensour³², o di «democrazia vera», secondo quella classica di Marx, e una qualunque rappresentazione simbolica dell'unità popolare appare effettivamente collocarsi lungo quella linea tracciata da Foucault e da Machiavelli. Per sostenere il peso del vuoto che abita il politico e le sue istituzioni, occorre che un atto pubblico che si voglia "insorgente", o semplicemente democratico, si attesti esattamente lungo questa frontiera rischiosissima: il rischio è quello di mettere a repentaglio la forma data. *Democrazia* è in questo senso la soglia entro cui può venire continuamente alla luce, pubblicamente, la verità circa l'autoreferenzialità di ogni potere, circa la vocazione di ogni potere a rappresentare in modo unitario la fonte della propria legittimazione.

Da questa prospettiva, attitudine democratica e attitudine populistica si situano evidentemente su piani diversi, per quanto, talvolta, una logica di compromesso possa connetterle: laddove, per esempio, l'attitudine populistica, nella sua corsa a riempire i corpi istituzionali

³¹ Ivi, p. 159.

³² Cfr. M. Abensour, *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Napoli, Cronopio, 2008, in particolare pp. 17-32.

dello Stato, o di una istituzione esistente, si manifesta in termini par-
rasiastici, rappresentando le istanze dei ceti subordinati. Ma sempre di
un compromesso tattico si tratta. E precisamente di una logica, di una
logica sociale, parla Ernesto Laclau nel suo identificare il populismo
tout court con il politico:

cercherò di mostrare come il populismo non possieda nessuna unità referenziale
proprio perché non designa un fenomeno circoscrivibile, ma una logica sociale,
i cui effetti coprono una varietà di fenomeni. Il populismo è, se vogliamo dirla
nel modo più semplice, un modo di costruire il politico³³.

Tra gli aspetti che Laclau prende in esame come caratteristici delle
categorie del populismo, troviamo quello della «nominazione», quello
dell'«affetto» e quello della «logica equivalenziale». Nel campo del secondo
aspetto osserviamo come la logica psicanalitica dell'incorporazione
si traduca nel campo del politico: «L'oggetto "incorporante" è perciò
l'orizzonte ultimo di ciò che è realizzabile: non perché ci sia un "al di là"
irrealizzabile, ma perché quell'al di là, che non è un'entità, può essere
presente soltanto sotto forma di un fantasmatico eccesso di un oggetto,
grazie al quale la soddisfazione è realizzabile»³⁴. Tradotto politicamente,
si tratta cioè del processo attraverso cui una singola domanda, da do-
manda particolare e circostanziata, assume la rappresentanza "popolare"
di tutto un orizzonte politico:

una certa domanda, che all'inizio era solo una tra le tante, acquista d'un
tratto una centralità inaspettata e diventa il nome di qualcosa che la eccede,
di qualcosa che non può controllare ma che diventa comunque un "destino"
da cui non può fuggire. Quando una domanda democratica attraversa questo
processo, diventa una domanda "popolare". Ma ciò non in virtù della sua
iniziale particolarità materiale. Deve invece diventare un punto nodale di
sublimazione, deve acquisire un "valore-seno". È solo allora che il "nome" si
distacca dal "concetto", il significante dal significato. Senza questa separazione,
non ci sarebbe populismo³⁵.

La sublimazione costituisce pertanto uno degli elementi caratteristici
dell'attitudine populistica, secondo la nozione che abbiamo prima in-
dividuato. Al pari della logica equivalenziale, è proprio la sublimazione
a garantire la costruzione di una unità, per quanto, appunto, a livello
di rappresentazione nominale. Ma a ben vedere, gli stessi processi di
sublimazione messi in evidenza da Laclau appaiono simili ai processi

³³ E. Laclau, *La ragione populista*, a cura di D. Tarizzo, Roma-Bari, Laterza, 2008,
p. XXXIII.

³⁴ Ivi, p. 113.

³⁵ *Ibidem*.

di sublimazione che avvengono dentro un orizzonte di fede (o per esempio dentro il misticismo delle immagini di sogno della religione capitalistica). Non è un caso che proprio all'esempio di una sommossa contadina millenaristica Laclau faccia riferimento a proposito della logica equivalenziale. In questo senso, Laclau ammette inoltre che se «ogni livello o istituzione sociale può operare come una superficie di iscrizione equivalenziale», l'esperienza populistica, che ha come caratteristica intrinseca l'iscrizione su una qualche superficie equivalenziale, implica che il "popolo" emerga sempre con due facce: da una parte quella di rottura con l'ordine esistente e dall'altra quella di "ordinamento"³⁶.

Pertanto, se da una parte la catena equivalenziale «rende possibile l'emergenza del particolarismo delle domande», dall'altro «le subordina a sé, trasformandosi nella loro necessaria superficie di iscrizione». Nelle stesse pagine, Laclau sottolinea quindi come sia caratteristica dell'espressione populistica l'azione compiuta da una specifica figura volta a convogliare i sentimenti anti-istituzionali presenti nei ceti meno abbienti della società dentro una superficie di iscrizione, cioè dentro un orizzonte nel quale una molteplicità di domande insoddisfatte si cristallizza a livello simbolico «a prescindere dalle forme di articolazione politica»: ed è proprio la presenza di questi sentimenti anti-istituzionali ciò che emerge a prima vista dentro un discorso populistico. «Dal momento che ogni tipo di sistema istituzionale è inevitabilmente, almeno in parte, limitante, frustrante, c'è qualcosa che attrae in ogni figura che lo sfida, a prescindere dalla ragione per cui lo fa e dal modo in cui lo fa»³⁷. Ora, non esiste una particolare «superficie popolare» in cui il discorso populistico debba prodursi. Qualsiasi istituzione o ideologia può valere allo scopo: «è una singolare inflessione del discorso a renderla populistica, non il carattere particolare dell'ideologia o dell'istituzione»³⁸. Laclau non rinuncia inoltre a definire «democratiche» la molteplicità eterogenea delle domande che il discorso populistico raccoglie, recuperando proprio in questo senso il pensiero gramsciano³⁹. Anche la premessa che Laclau pone al suo discorso attiene ovviamente alla critica del modello di sviluppo della democrazia rappresentativa liberal-borghese: ma cosa accade nel momento in cui questo modello, che in alcuni paesi occidentali irrompe storicamente sulle macerie del feudalesimo, non può conoscere un processo analogo di maturazione, a causa, per esempio, dell'assenza di una classe egemone analoga alla borghesia? Accade che le domande democratiche persistano e necessitino di una espressione differente.

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 115.

³⁷ *Ivi*, p. 116.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 118-121.

Il populismo nasce così nel solco di quella particolare forma di democrazia che è la democrazia acclamativa, una forma di democrazia nella quale la molteplicità di istanze dei soggetti oppressi viene ricondotta ad una unità simbolica. La figura del popolo acclamante è stata del resto descritta come la figura più pura della democrazia nella *Dottrina della Costituzione* di Carl Schmitt già alla fine degli anni venti: il giurista tedesco, nel riprendere la difficoltà che Rousseau aveva nell'immaginare una declinazione statutale delle antiche forme di democrazia, evidenziava come l'orizzonte degli Stati moderni imponesse *de facto* quel tipo di democrazia. L'orizzonte populistico è perciò costretto a recuperare il modello di rappresentatività acclamativa: un modello di rappresentatività che viene sperimentato, precisamente, in contesti dove le forme di rappresentanza liberal-democratica non funzionano, o, ed è appunto storia dei nostri giorni, non funzionano più. Laclau è d'altra parte consapevole che «il campo della rappresentazione è uno specchio rotto e opaco, sempre screziato da un "Reale" eterogeneo che non può dominare simbolicamente»⁴⁰:

negli antagonismi sociali abbiamo a che fare con un'eterogeneità che non è dialetticamente recuperabile. Il caso di alterità eterogenea da cui abbiamo preso spunto – i "popoli senza storia" di Hegel – è solo una delle tante forme dell'eterogeneo: ora sappiamo che, in realtà, senza eterogeneità non ci sarebbe nemmeno un antagonismo⁴¹.

La possibilità da parte del populismo di includere l'eterogeneità è appunto ciò che gli consente di identificare, e di far coincidere, *politico* e *populistico*:

Ma dobbiamo allora dire che il politico è sinonimo di populismo? Sì, perlomeno nel senso in cui io intendo il populismo. Siccome la costruzione del "popolo" è l'atto politico per antonomasia, un atto opposto alla pura amministrazione entro una stabile cornice istituzionale, le condizioni *sine qua non* del politico sono la costituzione di frontiere antagonistiche all'interno del sociale e l'appello a nuovi soggetti di cambiamento sociale – tutto ciò implica, come sappiamo, la produzione di significanti vuoti per unificare una molteplicità di domande eterogenee in catene equivalenziali. Ma queste condizioni *sine qua non* sono anche le caratteristiche definitorie del populismo. Non c'è intervento politico che non sia in qualche misura populista⁴².

Ora, ed è qui che appare il nocciolo della questione, il populismo di Laclau ha bisogno di una "rappresentazione": «ogni identità popolare

⁴⁰ Ivi, p. 133.

⁴¹ Ivi, p. 141.

⁴² Ivi, p. 146.

ha una struttura interna che è essenzialmente rappresentativa»⁴³. Alternativo al sostanzialismo rappresentativo sia del modello aggregativo, che del modello deliberativo o comunicativo di democrazia, alla Rawls, o alla Habermas, per Laclau è nello stesso processo di rappresentazione che si costituisce il popolo. Non si ha cioè un popolo, o una volontà generale, *precedente* a questa rappresentazione: nello stesso momento in cui si presuppone una costruzione precedente, il problema della democrazia finisce con l'equivalere a una questione procedurale. Se l'*affetto* costituisce pertanto, per Laclau, la specifica nozione con cui indicare il luogo di determinazione essenziale alla produzione del popolo, la struttura relazionale che consente di crearne l'omogeneità per poi rappresentarla in un significativo vuoto, il "nome" acquista il significato di fondamento e non di semplice espressione dell'unità del gruppo: una «pienezza assente»⁴⁴ abita il tentativo di costruire il popolo a partire dalla «trascendenza fallita»⁴⁵ che struttura il sociale. Tuttavia, il problema della trascendenza permane. Ed è un problema che, se era risolto nell'*Ancien Régime* dalla rappresentazione del corpo immortale dei sovrani, Laclau risolve adottando la nozione di forza egemonica, ciò che permette appunto di dare nome al popolo.

7. Alla base di tutto il ragionamento di Laclau, e nello stesso ganglio della sublimazione come procedura della rappresentazione, c'è un assunto che ha in realtà i tratti di un fondamentale atto di fede. Questa fede impone di credere che di fronte al rischio estremo dell'anomia, del totale disordine, un "qualche tipo" d'ordine si debba necessariamente costituire. Di fronte al disordine, qualunque cosa faccia il Leviatano, questa si legittima da sé⁴⁶. E proprio il processo di fideizzazione del leader assume per Laclau quasi gli stessi tratti che in Hobbes assume la costituzione del Leviatano. *Ex multis unum*:

Per certi versi, ci troviamo in una situazione analoga a quella del sovrano di Hobbes: in linea di principio, non c'è motivo per cui un corpo collettivo non possa svolgere le funzioni del Leviatano; ma la sua stessa pluralità mostra di fare a pugni con la natura indivisibile della sovranità. Così, l'unico sovrano naturale potrà essere, per Hobbes, un individuo. La differenza tra questa situazione e quella che stiamo esaminando qui è che Hobbes pensava a un sovrano effettivo, mentre noi pensiamo alla costituzione di una totalità significativa, e quest'ultima non conduce automaticamente alla prima⁴⁷.

⁴³ Ivi, p. 154.

⁴⁴ Ivi, p. 81.

⁴⁵ Ivi, p. 231.

⁴⁶ Ivi, pp. 83-84.

⁴⁷ Ivi, p. 95.

La differenza non attenua tuttavia la stretta parentela tra le due modalità di costituzione del politico. Il modello di costruzione della totalità significativa rimane in ogni caso per Laclau quello dello Stato hobbesiano. È la paura dell'anomia, il rischio estremo della guerra di tutti contro tutti, il fantasma della belva che si nasconde tra le pieghe della storia, ciò che accomuna il processo di costituzione dello Stato, *così come* del populismo. E immutato rimane pertanto, anche nei confronti della nozione di Laclau, l'irrisolto di cui parlava La Boétie. Per i processi di sublimazione e di identificazione propri del populismo non si possono certamente dire le stesse cose dei processi di asservimento volontario di cui parlava il filosofo francese. Rimane tuttavia un fatto: che i bisogni degli uomini debbano costituire una qualche unità, per poter dare espressione alle proprie istanze è, quando non un atto di violenza, un atto di fede. Ed è dunque precisamente dentro questo meccanismo di fideizzazione che possiamo ritrovare un'analogia in più tra populismo e forma dello Stato, tra processo di assoggettamento delle domande eterogenee a un piano unico di densità espressiva e la servitù volontaria. «Che cosa rende gli uomini fedeli e servi, anche contro il loro interesse?», si chiedeva La Boétie. «Che cosa rende gli uomini fedeli e servi, nonostante il loro interesse si possa esprimere diversamente, a un leader?», possiamo chiederci noi.

Le analisi sull'autorità carismatica di Max Weber, inesplorate nel testo di Laclau sulla *Ragione populista*, costituirebbero in realtà una buona risposta al problema, e contribuirebbero a sostenere, per lo meno in parte, le sue tesi. In realtà, vi è però presente nelle ipotesi di Weber un presupposto che mal si concilia con quello di Laclau: con "carisma" bisogna intendere per Weber una forma di qualità "magica" che dà ad una personalità dei caratteri soprannaturali o persino sovrumani, i quali ne delineano la figura nei termini di una "guida" [*Führer*]. Il carisma costituisce al tempo stesso una sorta di "vocazione" [*Beruf*]: un "mandato" [*Sendung*] o un "compito" interiore [*innere Aufgabe*]⁴⁸. Non sfugge a Weber come i presupposti psicologici che legano l'autorità carismatica ai soggetti che vi si riconoscono e la seguono si accompagnano e anzi costituiscono dei presupposti di carattere fideistico. Si tratta comunque di una forma emozionale di «costruzione comunitaria», di «comunitarizzazione» [*Vergemeinschaftung*]. Per Weber, la presenza dell'autorità carismatica costituisce la prova di una persistenza del religioso, o del sacro, nella costituzione del politico. Laclau non ha alcuna difficoltà a condividere questo assunto, salvo che per un dato: il carisma fa problema

⁴⁸ Il testo tedesco dei «Caratteri dell'autorità carismatica», sezione della terza parte del primo volume di *Economia e società* [*Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922] è liberamente consultabile online: <http://www.textlog.de/7415.html>.

perché implica comunque una imposizione dall'alto di un elemento unificatore, mentre l'affetto e la sublimazione riconoscono una forma di legittimazione "dal basso" dell'autorità. Ma ancor di più, probabilmente, questo assunto fa problema perché la nozione di carisma mantiene quella che con Agamben potremmo definire come una «segnatura» profonda del religioso⁴⁹. La persistenza cioè di un legame profondo tra "fede" religiosa e "fede" politica.

Ma proprio la presenza di questa continuità tra le due "fedi" mi sembra accomuni i caratteri del populismo di Laclau da un lato alle forme dello Stato, e dall'altro alla dimensione psicologico-religiosa che mira a costituire un orizzonte unitario della soggettività. Quali sono i caratteri che un politico deve possedere per essere un leader populistico? La risposta a questa domanda condurrebbe Laclau a ritrovare per lo meno un'affinità tra il suo modello e quello weberiano. E ad ammettere perciò che la rappresentazione populistica si inserisce pienamente nell'alveo non solo della trascendenza, come egli stesso rivendica contro il modello multitudinario di Negri-Hardt, ma anche di quella teologia politica che investe il dispositivo della sovranità moderna⁵⁰.

Il populismo costituirebbe cioè in questo senso una categoria del politico che non è in sé alternativa allo Stato, e in cui la presenza di un capo carismatico garantisce a una pluralità di soggetti e a una eterogeneità di domande di costituire, attraverso un dispositivo di fede, una unità omogenea. E una forma di rilegittimazione delle strutture già esistenti di rappresentazione formale. Il contrario insomma di una sovversione. Proprio in quanto nel populismo non solo si hanno significanti "vuoti" o "fluttuanti", ma anche *leadership* "vuote", che sono però quelle e non altre, il populismo costituisce un preciso rovesciamento delle forme di legittimazione "orizzontale" del politico. Tutta una estetica dell'auto-riconoscimento, della vanità, delle scelte per "fiducia" e per "empatia" sono alla base della *leadership* populistica: e anche quando continua a rappresentare delle istanze democratiche, essa chiude la porta al fondo oscuro dell'irrappresentabilità, o meglio a quella rappresentabilità a cui forme di emergenza del politico quali tumulti e insorgenze fanno appello. Non è un caso che proprio la Chiesa cattolica, l'istituzione teologico-politica, pre-moderna, per eccellenza, si sia fatta recentemente interprete, con papa Francesco, di una forma di populismo che, nel convogliare le istanze proprie dei soggetti e dei popoli oppressi, finisce col rilegittimare la stessa figura papale, appannata dopo il pontificato del teologo Ratzinger, oltre che i protocolli di fede della stessa Chiesa

⁴⁹ Cfr. G. Agamben, *Signatura rerum* cit., p. 43.

⁵⁰ «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato – scriveva Carl Schmitt nel 1922 – sono concetti teologici secolarizzati». Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1981, p. 61.

cattolica. A fronte di una rivendicazione di un modello sinodale, partecipativo in senso lato, che punterebbe alla ridefinizione del primato papale nei termini di un primato tra pari, papa Bergoglio si ritrova a supplire alla difficoltà che le gerarchie hanno a dar seguito alle sue disposizioni imponendo, e così agendo sul versante interno forse ancora più duramente di altri pontefici, un assolutismo decisionale “provvisorio”, molto simile a quello attuato da tanti leader populistici sudamericani⁵¹.

Se dunque è possibile tracciare una linea di continuità ben chiara tra attitudine populistica e autorità carismatica, così come tra populismo e forma statale (anche laddove ci troviamo in presenza di politiche locali, per esempio quelle di una città), possiamo vedere, con Laclau, come le superfici di condensazione più recenti delle manifestazioni politiche, quali quelle che ci vengono proposte dai *format* digitali dei *social network*, costituiscano gli esiti della lunga storia della fede sovrana, e forse i prodromi di nuove forme di sublimazione. D'altra parte, proprio attraverso queste superfici di condensazione, si manifestano oggi forme di insorgenza che sono irriportabili a quella storia: lo specchio della rappresentazione/rappresentanza è appunto oggi più che mai deformato.

Ciò che ci sta dunque davanti, nella scelta tra populismo e democrazia insorgente, è in fondo sempre lo stesso crinale tra riduzione e moltiplicazione, tra messa in forma e deformazione costituente, tra sicurezza e rischio. Ma è possibile che il politico si presenti senza dare di sé una rappresentazione, senza cioè invocare come necessità una struttura unitaria? Offrendo cioè una presentazione, potremmo dire riprendendo una vecchia immagine di Bataille, costituivamente “acefala”? Ancor più che da Abensour, una risposta sembra venire in questo senso dalla nozione con cui Deleuze-Guattari chiamano in *Millepiani* il piano di immanenza, CsO (Corpo senza Organi): «Un CsO è fatto in maniera tale che può essere occupato, popolato solo da intensità. Solo le intensità passano e circolano. Inoltre il CsO non è una scena, un luogo e neppure un supporto dove accadrebbe qualcosa. Niente a che vedere con un fantasma, niente da interpretare»⁵². Un corpo senza organi può essere precisamente quello della democrazia pensata come superficie di insorgenze, al plurale, laddove in essa vediamo un pullulare di intensità che appaiono per scomparire subito dopo nel momento stesso in cui

⁵¹ Rimando in questo senso alle riflessioni di Sandro Magister sul recente Sinodo per le famiglie, contenute in *Chiesa sinodale. Ma a decidere tutto sarà il papa*: cfr. <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351166>. Sugli aspetti populistici del pontificato di Bergoglio, cfr. anche S. Gregg, *Don't Cry for Me Argentina: Pope Francis and Economic Populism*: <https://stream.org/dont-cry-argentina-pope-francis-economic-populism>

⁵² G. Deleuze-F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma, Cooper & Castelvocchi, p. 231.

qualcosa pretende di costringerle dentro un discorso unico. Una superficie di eventi che non pretende di essere ulteriormente rappresentata, ma nella quale si producono le tessere di nuove istituzioni. Tuttavia, il riferimento all'insurrezione immette direttamente nel concetto di democrazia insorgente una «dimensione politica diretta contro lo Stato»⁵³: essa iscrive la nozione di democrazia dentro una «situazione di “decostruzione del campo politico”». Come superficie che riappare nelle brecce tra forme differenti, ma che come un rumore di fondo segue il ciclo di vita di ogni rappresentazione politica, la democrazia insorgente è pertanto la superficie di condensazione delle verità politiche.

All'imposizione violenta dell'immagine di un sopravvissuto, così come alle forme di fede populistiche che mimano quelle dello Stato orientando le condotte degli individui, si contrappone una democrazia in cui la persistenza della pubblica verità sul potere mette in gioco qualunque potere unificatore. Al nichilismo del capitalismo finanziario, che non può far altro che ripetere a vuoto, come in un'immane accozzaglia di farse, le figure della rappresentazione occidentale, si contrappone inesausta una tensione di verità in cui l'anonimato delle assemblee di piazza si parla a distanza con quella delle reti di *Anonymus* o di *Wikileaks*. Con ciò che esce dal segreto, ma anche con delle condotte di vita – pensiamo al caso Snowden – in cui far trapelare il vero coincide con una lenta pedagogia collettiva alla pratica inquieta della libertà. In questo senso, se pensiamo a una delle immagini che più ricorrono durante eventi rivoluzionari, quando un ordine è sospeso e un ordine non è ancora creato, e che è al tempo stesso una delle figure politiche che con più forza hanno attraversato questi primi quindici anni del XXI secolo, troviamo l'assemblea. E proprio dell'assemblea, come emergenza del politico, superficie di condensazione e iscrizione della verità politica, pratica di fede e di infedeltà, figura non figurabile del politico, molteplicità che non è ancora riduzione, dell'assemblea e delle sue possibili neutralizzazioni in nome di un principio rappresentativo, presentazione che non è ancora istituzione, ma che può diventarlo, occorre oggi, probabilmente, iniziare una archeologia che ci consenta di leggere il presente.

GIANFRANCO FERRARO

⁵³M. Abensour, *La communauté politique des “tous uns”*. Entretien avec M. Enaudeau, Paris, Les belles lettres, 2014, pp. 132-133.

INVERTENDO UNA SPIRALE AL RIBASSO: QUALE RUOLO PER I PERCORSI PARTECIPATIVI?¹

Parlare di “partecipazione” dei cittadini è riferirsi a significati e azioni così differenti che il termine diviene una *buzzword*, ossia un concetto debole destituito di un significato pregnante e univoco. Se, come diceva Kelsen negli anni venti del Novecento, i rischi peggiori per la democrazia provengono dai suoi successi² (se l’affermarsi come “parola d’ordine” universalmente condivisa la rende un’etichetta priva di senso), ai processi partecipativi capita lo stesso. Lo svuotamento del concetto di “partecipazione” comincia quando è invocata come *soluzione taumaturgica* all’insofferenza nei confronti di ogni riduzione ritualistica della democrazia, e come *panacea* all’incompletezza della democrazia rappresentativa.

Riassumere in macro-categorie i 14 usi correnti del termine individuati alla voce «Democrazia partecipativa» dell’Enciclopedia italiana del diritto (2011), aiuta a capire come, al di là dei molti usi interni alla sfera della rappresentanza politica, vari significati fotografano modalità di autor-ganizzazione sociale dei cittadini (o di «partecipazione per irruzione», secondo Ibarra, 2007) mentre altri richiamano processi «su invito» (id.) in cui le istituzioni si aprono a proporre – o a «concedere» – spazi più o meno strutturati e formalizzati di coinvolgimento degli abitanti nel lavoro quotidiano o nella programmazione strategica dell’amministrazione pubblica. Sono queste ultime ipotesi, sovente limitate all’ambito locale (spazio privilegiato dove nascono le maggiori e più genuine innovazioni partecipative³), che maggiormente ci interessano nel seguito di questa riflessione, per capire in che misura l’apertura delle istituzioni alla partecipazione diretta degli abitanti (in forme non convenzionali, o diverse dai tradizionali istituti della democrazia diretta proceduraliz-

¹ Questa riflessione deve molto al progetto Empatia (Enabling Multichannel Participation Through ICT Adaptations) finanziato dal Programma Horizon 2020, contratto n. 687920. Ringrazio Michelangelo, Arkaitz, Sofia, Carlo, Paolo, Nelson, Ana Raquel, João, André, Ernesto e mio padre Umberto per i preziosi suggerimenti.

² Cfr. *Essenza e valore della democrazia*, in Kelsen (1995).

³ Vedi Smith (2009) e Fung e Wright (2002).

zata, come referendum o leggi e regolamenti d'iniziativa popolare) può arginare alcune derive della politica in direzioni demagogico-populiste, o invece rafforza queste ultime.

Misurare l'intensità partecipativa

Fin da quando, a fine anni sessanta, Sherry Arnstein raffigurò in una Scala della partecipazione civica (1969) le «complicate interazioni sociali che si formano tra comunità e amministrazioni nei processi di uso e trasformazione del territorio» (Garau, 2013), si è diffusa la coscienza che il coinvolgimento degli abitanti nella costruzione delle politiche e dei progetti pubblici, ossia la relazione tra spazi di democrazia partecipativa e istituzioni rappresentative, abbia molti gradi di intensità differenti. Questi possono includere visioni blandamente partecipative come vere forme di «non-partecipazione» che usano, però, la presenza dei cittadini per legittimarsi e far passare scelte assunte dai tradizionali decisori pubblici.

Perciò, la scala della sociologa americana, i cui pioli corrispondono all'*estensione del potere dei cittadini* nell'ambito delle relazioni con le loro istituzioni rappresentative, fotografa sia veri e propri processi partecipativi (rispettosi dell'autonomia e dell'autorganizzazione sociale) sia varie mistificazioni che negano l'essenza della partecipazione (classificate in due categorie: la manipolazione e la terapia⁴), sia – infine – percorsi partecipativi che non vanno oltre il «tokenism»⁵ e includono la mera informazione, la consultazione (intesa come *cherry-picking*, o ascolto selettivo)⁶ e diverse strategie per contenere i conflitti.

Chi, come la rete Iap2⁷, ha cercato di riadattare e attualizzare la «scala» di Arnstein in termini di «dover essere», lo ha fatto mettendo in relazione uno «spettro di intensità della partecipazione»⁸ con le «promesse» che

⁴ La manipolazione porta gli attori istituzionali (*powerholders*) a ricorrere a informazioni parziali che convincano la comunità di una particolare proposta (e magari a votarla come la migliore in uno spazio che simula un certo grado di libera partecipazione). L'attività di trattamento e sostegno terapeutico è, invece, una «terapia correttiva» (Garau, 2013, p. 48) portata avanti da personale competente.

⁵ Per «tokenism» s'intendono forme superficiali di discriminazione positiva, o concessioni di natura solo simbolica. Usato dal movimento Usa per i diritti civili afroamericani durante gli anni cinquanta e sessanta, si riferisce, in origine, a vari tipi di moneta che non hanno in sé valore (soldi del Monopoli, collanine di villaggi turistici, ecc.) ma «lo acquistano nei contesti in cui sono usati» (Gangemi, 2010, p. 13).

⁶ Sintomer e Allegretti, 2009.

⁷ Cfr. <http://aip2italia.org>

⁸ In tale spettro, «informare» è «fornire al pubblico informazioni equilibrate e obiettive per aiutarlo a capire il problema, le alternative, le opportunità e/o le soluzioni»; «consultare» è «ottenere un feedback pubblico su analisi, alternative e/o decisioni»;

ne definiscono l'essenza nel discorso politico⁹. L'accento posto sulle promesse non è casuale, nella misura in cui – il più delle volte – la lettura proposta della democrazia partecipativa la vede come poderoso ed efficace complemento delle istituzioni rappresentative, mirato a permettere il compimento di quelle «promesse non mantenute» della democrazia che Bobbio (2005) denunciava come aspetto centrale di un regime di governo costantemente incompiuto e in permanente evoluzione¹⁰. L'aspetto interessante di un tale lavoro di attenta e calibrata definizione, che – pur conscio delle sue indispensabili semplificazioni – punta al “cuore” dei problemi nodali del tema a cui si riferisce, riguarda la ricerca di una “traduzione culturale” di una questione complessa che possa parlare a tutti, a prescindere dal loro livello di formazione e dal loro interesse per la politica (o almeno per quel mondo partitico-istituzionale da molti identificato *tout court* con la “politica”).

Purtroppo, “scale” e “spettri” che cercano di misurare l'intensità dei percorsi partecipativi istituzionali sono temuti e, quindi, emarginati dalle istituzioni impegnate in processi di dialogo sociale. La chiarezza di principi e obiettivi, infatti, è uno scomodo compagno di viaggio, mentre l'ambiguità concettuale – che non impegna le istituzioni in un vero *patto sociale* con i cittadini, di cui esse debbano pagare le conseguenze in caso

«coinvolgere» implicherebbe «lavorare direttamente con i cittadini durante tutto il processo per assicurare che le loro preoccupazioni e aspirazioni siano costantemente comprese e prese in carico»; «collaborare» dovrebbe avvenire «in ogni aspetto della decisione, compreso lo sviluppo di alternative e l'identificazione della soluzione preferita» mentre «attribuire potere e capacità di decisione» vuol dire «collocare il processo decisionale definitivo nelle mani dei cittadini» (IAP2, 2007).

⁹ Qui le promesse implicite di ognuno dei 5 livelli: «vi terremo informati» corrisponde al livello partecipativo del mero «informare»; «consultare» corrisponde a «vi terremo informati, ascolteremo e riconosceremo le vostre preoccupazioni e aspirazioni, e vi forniremo un feedback su come gli input forniti dai cittadini hanno influenzato la decisione». «Lavoreremo con voi per assicurare che le vostre preoccupazioni e le vostre aspirazioni si riflettano direttamente nelle alternative sviluppate e vi forniremo un feedback su come gli input forniti dai cittadini hanno influenzato la decisione» è la promessa corrispondente al livello partecipativo del «coinvolgere»; il «collaborare» implica la promessa di «lavorare insieme con voi per formulare soluzioni e incorporare i vostri consigli e le raccomandazioni nelle decisioni, nella misura massima possibile», «attribuire potere e capacità di decisione» corrisponde alla promessa «metteremo in pratica ciò che voi avrete deciso» (IAP2, 2007).

¹⁰ Le 6 principali «promesse non mantenute» sarebbero: 1) l'individuo sovrano è spodestato dalla società pluralista e dalle sue forme di associazionismo organizzato; 2) la centralità della rivincita degli interessi di parte su quelli politici; 3) la persistenza delle oligarchie; 4) lo spazio limitato in cui esercitare il diritto di partecipare alle decisioni che ci riguardano; 5) il potere invisibile (o «criptogoverno») di forze politiche eversive che agiscono nell'ombra e hanno contatti coi servizi segreti o che per lo meno non sono ostacolati da questi ultimi; 6) il cittadino non educato tende a essere vittima dell'apatia politica, del disinteresse, e si fa corresponsabile di comportamenti come il voto di scambio, l'astensionismo, il nepotismo e la difesa di privilegi clientelari.

di violazione – è piú facile da gestire e reinterpretare secondo utilità e congiunture del momento. Pertanto, non sorprende la difficoltà di incontrare quadri normativi dove gli spazi di democrazia partecipativa siano piú che mera “subordinata” delle istituzioni rappresentative, invece che un loro complemento di pari dignità.

Una casa di vetro

Un caso di normazione avanzata è la Regione Toscana che, nella sua scala di competenza, si è data nel 2007 una legge per inquadrare la partecipazione dei cittadini alle decisioni pubbliche, costruita attraverso due anni di dibattiti aperti e l’uso di diverse metodologie partecipative che hanno facilitato la stesura di un testo condiviso. Tale genesi spiega perché la legge regionale n. 69/2007 – il cui *incipit* vedeva nella partecipazione “un diritto” che va reso esigibile attraverso azioni concrete¹¹ – risulti cosí differente da altre normative¹² concepite con un piú tradizionale percorso di scrittura ad opera di soli esperti¹³ (Sgueo, 2010). Non stupisce, pertanto, che nella legge toscana – che punta a promuovere la partecipazione come *modalità ordinaria di governo* – campeggi l’affermazione di un «dovere di risposta» che le istituzioni si devono assumere davanti ai risultati prodotti dai percorsi partecipativi che incentivano¹⁴. L’obbligo è condizione minima necessaria per non frustrare chi ha dedicato tempo e risorse intellettuali/emozionali a discutere in pubblico di temi d’interesse comune, ma anche un’indispensabile forma di riconoscimento dell’impegno di ogni cittadino da parte delle istituzioni, indipendentemente dalla convergenza di opinioni che si

¹¹ Cfr. art. 1 della Legge 69/2007.

¹² Cfr. la L.R. n. 3/2010 dell’Emilia Romagna, il cui art. 1 è formulato in termini di conquista progressiva, e da, fin dalle prime righe, centralità simbolica alla rappresentanza.

¹³ U. Allegretti ha ben descritto, in molti lavori, lo spirito intriso di scetticismo con cui i giuristi si approssimano ai temi della partecipazione come a una prassi dell’azione politica a cui non riconoscono dignità di oggetto di approfondimento, non stupendosi che l’attenzione ai percorsi partecipativi venga soprattutto da discipline piú antropocentriche come antropologia e sociologia, o da settori delle scienze umane e politiche che hanno perduto la certezza del loro statuto disciplinare e cercano nuove strade per ridefinirsi, come l’urbanistica.

¹⁴ L’art. 10.3 della L.R. 69/2007 recita: «Entro tre mesi dalla pubblicazione del rapporto, il soggetto proponente dichiara pubblicamente se intende: a) rinunciare al progetto o presentarne uno alternativo; b) proporre modifiche al progetto, indicando quelle che intende realizzare; c) continuare a sostenere il medesimo progetto [...], argomentando motivatamente le ragioni di tale scelta». Nessun punto simile (o termini come argomentare, spiegare, dichiarare) sta nella L.R. 3/2010 dell’Emilia Romagna, che pur si è spesso riferita all’omologa normativa toscana.

sia manifestata durante il percorso di dialogo sociale, e fatto salvo il diritto dei rappresentanti istituzionali di assumere «in piena autonomia» decisioni difformi da quelle emerse durante il processo partecipativo, purché motivandone dettagliatamente le ragioni. Un simile obbligo, già patente nella legislazione francese sul Dibattito pubblico del 2002, a cui la Toscana si è ispirata (Revel et al., 2007), è elemento centrale della *responsiveness*. Essa va intesa come preconditione per ogni processo partecipativo, sia nella sua dimensione d'impegno a identificare catene di responsabilità chiare (in grado di opporsi ai tradizionali difetti della burocrazia, deresponsabilizzata e spersonalizzata), sia nella dimensione temporale resa visibile dalla traduzione francese del termine (*reactivité*). Ossia nel suo impegno a tradurre gli esiti dei percorsi partecipativi in risultati concreti sul territorio in tempi celeri, che siano realisti in termini di fattibilità, ma al contempo tollerabili in relazione alla pazienza degli abitanti.

L'obbligo di rispondere, e di farlo in lassi di tempo accettabili, non andrebbe concepito in termini di dialogo uno-a-uno tra istituzione e singolo cittadino (come nelle maggioranze delle osservazioni ai piani regolatori, o nella «partecipazione procedimentale» che soddisfa diritti soggettivi e interessi legittimi individuali di una persona o di un gruppo nei procedimenti che li riguardano), ma come una componente centrale di quel principio di *pubblicità* (ossia di visibilità pubblica) che dovrebbe rappresentare la differenza tra la «buona» e la «cattiva politica». Infatti, come scriveva Bobbio nel definire la democrazia come «potere in pubblico» (2011), essa è piena solo se minimizza la capacità delle forme di potere occulto di «sottrarre le proprie azioni al controllo democratico [per] controllare lo Stato senza esserne a sua volta controllato», attraverso espedienti istituzionali che forzano i rappresentanti pubblici «all'obbligo di cercare la giustizia e la ragione sotto gli occhi di tutti, [e] allo scopo che ogni cittadino sia convinto che questa ricerca è stata fatta in buona fede» (Guizot, 2009)¹⁵.

Oggi che, sempre più, le istanze politiche e economico-finanziarie coprono le loro decisioni con *omissis*, o le assumono in spazi non trasparenti e inaccessibili, la riduzione progressiva della sfera della pubblicità rappresenta un'approssimazione pericolosa alle forme autocratiche del potere, e il vacillare della stessa democrazia rappresentativa, che «può svolgersi solo nella sfera della pubblicità» dato che «rappresentare significa rendere visibile [...] un essere invisibile per mezzo di un essere che è presente pubblicamente» (Bobbio, 1999, p. 339). Se, pertanto,

¹⁵ Per N. Bobbio, la democrazia è idealmente «quella forma di governo in cui anche le ultime fortezze del potere invisibile sono state espuguate e il potere, come la natura, non ha più segreti per l'uomo» (1999, p. 38).

vogliamo immaginare gli strumenti della democrazia partecipativa come contributi a restaurare i valori centrali della democrazia *tout court* e «estendere l'area del potere visibile rispetto a quella del potere invisibile» (id.), è indispensabile che il principio di pubblicità diventi il loro perno, e sia applicato a tutto: regole e procedimenti, dibattiti e modi in cui sono tratte le conclusioni per trasformarle in politiche, piani e progetti.

Anche sotto il profilo della maturazione del comportamento dei cittadini, agire in uno spazio aperto e trasparente porta vantaggi. Specie perché obbliga ad assumersi responsabilità sulle proprie scelte, ad ascoltare gli altri, a spiegare i benefici collettivi di proposte che partono da interessi individuali o di piccoli gruppi, e a prendere in considerazione modifiche emerse dal parere degli altri. Ciò spiega perché, in molti percorsi partecipativi, la rappresentanza della piramide sociale risulta incompleta, non essendo assenti solo i gruppi sociali più vulnerabili, ma anche gli scaloni più alti, specie quelli legati al mondo dell'impresa e delle professioni. L'assenza è più evidente laddove esistano altri canali "concorrenti" di dialogo uno-a-uno con l'amministrazione pubblica (come incontri riservati tra politici e imprenditori, o appuntamenti personali concessi ai cittadini), che non obbligano a negoziare in spazi aperti dove mettere in discussione pubblica interessi, guadagni e compensazioni che il territorio si attende ogni qualvolta è oggetto di trasformazioni.

Jon Elster (2005) ha scritto che nelle arene partecipative si esercita la «forza civilizzatrice dell'ipocrisia», un capitale positivo in una democrazia che – in uno spazio pubblico regolato – aiuta a smorzare i toni e generare dialogo al di là dei pregiudizi di partenza. Come dimostrano molte esperienze di partecipazione in paesi del Sud, in contesti urbani informali il cui impegno civico si modella – in genere – sui *desiderata* di *rাস* o trafficanti locali di sostanze stupefacenti, gli spazi pubblici di partecipazione hanno anche un valore *liberatorio* per le persone, nella misura in cui trovarsi insieme a discutere dei propri interessi – tanto più se con l'appoggio di facilitatori esperti ed eticamente corretti – può aiutare ad affrancare dalla dipendenza da figure carismatiche o autoritarie (Forester e Weiser, 1996) che tenderebbero a soggiogare o plagiare gli altri per le loro convenienze. Come sintetizzato da un partecipante di un bilancio partecipativo brasiliano «sentirsi stupidi in uno spazio pubblico è un insegnamento che non si dimentica: quando capisci che avevi un'occasione, che la hai persa per seguire qualcun altro che faceva solo i suoi interessi, e vedi che altri hanno saputo cogliere quella stessa opportunità per migliorare la loro vita, subisci un trauma che ti aiuta a non sbagliare più, e a fare massa critica con altri ex stupidi come te per alterare il tuo comportamento futuro»¹⁶.

¹⁶ Intervista a E.Z. (quartiere Cristal di Porto Alegre) del 09.05.1999, nell'ambito

Non è un caso che la letteratura consideri più “poveri” (in termini interazionali) tutti quei percorsi sedicenti partecipativi che si limitano a sommare in un momento pubblico preferenze raccolte in spazi che non godono della caratteristica della pubblicità, come accade in molti spazi di cosiddetto “dialogo sociale” via internet dove ogni momento importante (specialmente proposte e votazioni) si svolge *online*, spesso in assenza di arene di ascolto mutuo e argomentazione dove si possano spiegare e dibattere adesioni, contrarietà e controproposte.

Si potrebbe asserire che, sulla questione della previsione di spazi “pubblici e regolati” che facilitino l’incontro e il confronto di argomentazioni, si costruisce una “linea abissale” del pensiero (Santos, 2007): un vero discriminante che separa le pratiche e le teorie partecipative *sostanziali* da quelle il cui richiamo al coinvolgimento dei cittadini nelle decisioni è solo *rituale* o *retorico*. In tal senso – al di là dei tradizionali scontri tra “deliberativisti” e “partecipazionisti” (che fanno spesso di mossa accademica) – la *democrazia deliberativa* è (e non può non essere) una componente centrale di ogni tentativo di *democrazia partecipativa* che si rispetti.

La difficoltà di forgiare spazi di “contro democrazia”

Oggi, la percezione del deficit democratico – paradossalmente aggravata anche da una maggiore coscienza diffusa dei diritti che l’evolversi dell’educazione, lo sviluppo dei nuovi media e dello Stato sociale ha permesso, soprattutto alle nuove generazioni (Norris, 2011) – disegna una vera e propria *era della sfiducia*, che richiede sforzi per aprire spazi di *controdemocrazia* (Rosanvallon, 2012) in grado di restaurarne i valori centrali e di conferirle *alta intensità* (Santos, 2003).

L’uso di strumenti di democrazia partecipativa, diffusamente visto come argine all’ulteriore crisi e movimento controcorrente per la sua regressione, trova la sua ragion d’essere in questo quadro. Ma, purtroppo, subisce anche i *colpi di coda* di istituzioni rappresentative che si percepiscono moribonde, e succhiano la linfa vitale dai processi di dialogo sociale nella speranza di «dominare la bestia ribelle che è in loro» e di «adomesticarli» o «cooptarli» (Allegretti 2014; Dias, 2013). In tal modo, esse cercano di riprendersi alcuni margini di discrezionalità decisionale affidati (temporaneamente) ai percorsi partecipativi, quando avevano accettato di aggirarsi a essi nella speranza di esserne rivitalizzate.

La tendenza a mettere museruola e guinzaglio ai percorsi partecipativi li può rendere dei veri e propri “boomerang politici”. Infatti – invece

della tesi di dottorato di G. Allegretti (2000).

di farli percepire come reintegrazioni della qualità democratica perduta dalle istituzioni – li fa sentire come la *longa manus* della partitocrazia sulle altre sfere della politica (che include sia le strategie di governo che quelle di pedagogia e impegno civico legate alla *polis*). Un esempio classico emerge nelle derive di alcuni bilanci partecipativi, quei percorsi (formalmente ispirati dall'esperienza radicale della Porto Alegre degli anni novanta, ma ormai diffusi in quasi 3.000 città del pianeta¹⁷) che puntano a coinvolgere gli abitanti di un territorio nelle decisioni su una fetta dei bilanci pubblici, specie a scala municipale. In genere, si tratta di esperienze che coinvolgono “universalmente” nelle decisioni tutti gli abitanti e gli utilizzatori di uno specifico territorio (soprattutto i residenti, ma anche chi vi studia o lavora, e in alcuni casi anche i turisti o gli emigrati in altri paesi che da lí provengono), con meccanismi del tipo “una testa, un voto”. Ma vi sono esperienze che hanno tentato di imprigionare il meccanismo in concezioni meramente consultive (configuratisi come spazi di “scelta selettiva” in cui un governo sceglie quali opzioni realizzare nelle lunghe liste di sogni presentate dai cittadini). In altri casi, essi sono costretti entro limiti legalisti legati a una visione ristretta di comunità, che impedisce ai minorenni e ai non residenti di votare la lista delle priorità su cui investire, o limita la possibilità di indicare gerarchie di investimenti da compiere al solo associazionismo organizzato (e registrato in appositi albi). Queste ultime esperienze – come ben dimostra il Portogallo¹⁸ – hanno di solito fallito, venendo percepite come trappole politiche o stanchi rituali partecipativi dominati dalle istituzioni.

Tiepida si dimostra anche l'accoglienza data ai bilanci partecipativi che permettono ai cittadini di esprimere una scelta nell'ambito di liste di opzioni bloccate, o a quelli che hanno «biennalizzato il loro ciclo»¹⁹, con la dichiarata motivazione di voler adattarsi alle lentezze della burocrazia nel produrre effetti concreti sul territorio per le proposte approvate partecipativamente. Essi, infatti, sono percepiti come dei “riformatori deboli”, perché rinunciano a usare il processo partecipativo

¹⁷ Vedi Sintomer et alii (2014).

¹⁸ Cfr. Alves e Allegretti, 2012 e Allegretti e Dias 2015. In Portogallo, fino al 2013, il tasso di mortalità degli oltre 125 bilanci partecipativi sviluppatasi a partire dal 2002 è stato del 77% (con punte dell'85% per processi di livello circoscrizionale). Il 90% delle esperienze interrotte erano processi consultivi (senza deliberazione dei cittadini sulla gerarchia delle proposte prioritarie da mettere a bilancio), e il 98% sono state sospese dalla stessa amministrazione che le ha avviate.

¹⁹ Biennalizzare significa che – pur essendo il processo di bilancio annuale – il ciclo di partecipazione avviene un anno su due, seguito nell'anno successivo da un ciclo di realizzazione meticolosa delle proposte co-decise l'anno prima. Lo scopo è evitar che le lentezze burocratiche frustrino le aspettative degli abitanti, e attendere la messa in opera dei progetti decisi prima di riaprire un ciclo di consultazioni su nuovi progetti.

come opportunità per sfidare l'inerzia della compagine amministrativa e riorganizzarla ai fini di una migliore produttività.

I percorsi di maggiore successo restano, per contro, quelli che osano riflettere la complessità della compagine sociale offrendo agli abitanti, intesi come produttori di territorio e cultura (indipendentemente dal loro *status* formale), spazi di co-decisione che si “affidano” alle loro capacità²⁰ non solo per immaginare politiche e progetti di interesse pubblico, ma anche per forgiare le regole da usare per rendere il percorso partecipativo uno spazio di autonomia sociale orientato a promuovere la giustizia distributiva e la salvaguardia e valorizzazione dei beni comuni. E non – invece – a potenziare l'aspetto competitivo, o la lotta tra le *lobbies* e i gruppi organizzati per destinare la maggior parte degli investimenti pubblici ai loro luoghi di vita o ai settori tematici di loro interesse.

Il caso del Bilancio partecipativo di New York, che dal 2011 ha mietuto successi crescenti e riconoscimenti internazionali – è una metafora importante di tale legame tra successo e apertura di credito alle capacità di elaborazione creativa dei cittadini. Esso, infatti, opera su una parte delle risorse a disposizione dei consiglieri comunali eletti – o “fondi discrezionali” – di solito usate per coltivarsi l'elettorato attraverso distribuzioni “a pioggia”. Pertanto, il percorso partecipativo si propone esplicitamente come “freno” alle derive clienteliste e autoreferenziali della democrazia rappresentativa.

Merita notare che le limitazioni di sovranità poste ai percorsi partecipativi non sono sempre necessariamente conseguenti alla sola volontà delle istituzioni. Infatti, in molti casi (come mostrato da Ganuza e Nez, 2012) il boicottaggio delle forme di partecipazione universalista parte dal cuore sociale di un sistema concertativo, ossia dall'associazionismo organizzato. Esso, infatti, teme di perdere i suoi privilegi di negoziazione con le istituzioni nei tradizionali tavoli di concertazione a vantaggio di cittadini comuni non dediti all'impegno e alla militanza organizzata.

Merita, infine sottolineare, che sono moltissimi i casi in cui la democrazia rappresentativa, pur fingendo di volersi aprire all'accoglimento di pratiche partecipative strutturanti, cerca di neutralizzarne gli effetti creando artificiosi anticorpi nei procedimenti. I casi recenti più clamorosi sono quelli della legge elettorale della Provincia canadese della British Columbia (Fung, Warren e Gabriel, 2011), affossata dalle regole del referendum che doveva confermare la proposta elaborata attraverso una giuria civica, e quello della nuova Costituzione islandese (Gylfason, 2013). Questa, redatta da 25 cittadini attraverso un percorso

²⁰ Il termine ricalca la definizione data dalla ex-PB Unit inglese sul BP come spazio in cui i governi «affidano ai cittadini la decisione su una parte o il totale degli investimenti rispetto a un bilancio di loro interesse» (<http://www.pbpartners.org.uk/category/resources>).

partecipativo di oltre due anni, è stata affondata dal Parlamento grazie al farraginoso meccanismo del doppio passaggio parlamentare previsto per la sua ratifica.

Frequenti sono anche le pratiche “tutelate”, dove l’ingegneria organizzativa della partecipazione è usata da un’istituzione contro un’altra, e assume caratteristiche di paternalismo benevolo. È il caso di vari casi di consigli di comunità venezuelani che – pur essendo pratiche locali di grande interesse potenziale (Allegretti, 2006) – hanno finito per essere utilizzate dalla presidenza della Repubblica (grazie al fondo speciale lí creato per sostenerli) come strumento di indebolimento del peso delle istituzioni locali in mano alle opposizioni o a correligionari del partito di governo riottosi o poco docili verso i livelli amministrativi superiori.

Tutti questi esempi – specie quando mostrano la tiepida attrattività di rituali pseudo-partecipativi che scambiano la “buona governance” a cui vorrebbero appartenere per un malinteso principio di rafforzato controllo e limitazione delle prerogative dei meccanismi partecipativi – suggeriscono tre elementi da tenere in conto quando si vuole fare delle pratiche partecipative dei *rivitalizzatori* della democrazia: 1) che la democrazia partecipativa, per riuscire a ricostruire fiducia nelle istituzioni, necessita di essere lasciata libera di sviluppare il suo potenziale pedagogico/emancipatorio per le persone; di non sapere esattamente «verso dove si andrà», liberando energie creative e passioni, ma con la certezza che si sta costruendo forte capitale umano e relazionale; 2) che esiste una crescente «intolleranza dei cittadini verso l’irrelevanza delle pratiche partecipative» (Santos, 2009) che non accetta che siano ridotte a mere sperimentazioni prive di effetti e di convinto supporto politico, come dei giusti tempi (e durata) della loro messa in opera. In tale prospettiva, la reale partecipazione degli abitanti nei percorsi partecipativi è una variabile dipendente e ipersensibile dei loro effetti, e i dispositivi per il dialogo sono “tecnologie sociali” che vanno costantemente (e incrementalmente) ripensate e migliorate in funzione dei loro risultati (i cicli di realizzazione concreta delle promesse) e della crescita/trasformazione progressiva dei loro variegati pubblici; 3) che risulta indispensabile porre impegno nel tenere costantemente in conto le percezioni generate nei cittadini dai percorsi partecipativi (così come dalle metodologie e dai linguaggi usati) per reinventarli costantemente o aiutarli a spiegare meglio i loro obiettivi²¹. In tale prospettiva, la valutazione dei processi partecipativi deve essere componente centrale dell’adozione degli stessi, come dimostrato nella Legge Toscana sulla Partecipazione, che (dal 2007) ha previsto una «clausola di dissolvenza», ossia la previsione di una decadenza della legge alla fine di un predefinito ciclo temporale,

²¹ Allegretti, 2014.

esaurito il quale è necessario valutarne il funzionamento e riconfermarne (o reindirizzarne) i contenuti e le forme.

Tali elementi paiono indispensabili per strutturare una stretta connessione tra democrazia rappresentativa e percorsi partecipativi al fine di attivare “circoli virtuosi” di rivitalizzazione della democrazia²². Ma è necessario comprendere che, per realizzare la sua promessa di complementarità con la rappresentanza, la partecipazione necessita di valorizzare le sue componenti di alterità e unicità, e veder riconosciuta l'autonomia sociale (in termini di capacità di azione, di margini di manovra decisionale e di specificità epistemologiche) rispetto alle istituzioni. Altrimenti, la sua ontologia subordinata non sarà percepita come sufficientemente forte e attrattiva da meritare che i cittadini investano il loro poco tempo libero, le loro conoscenze, le loro passioni e i loro entusiasmi in attività d'importanza civica che, per di più, comportano la necessità di accettare sforzi per cambiare linguaggi, superare la tendenza alla mera critica per acquisire doti e volontà propositive, e mettere in discussione se stessi e le proprie convinzioni davanti agli altri.

In tale prospettiva, è chiara la necessità di costruire spazi partecipativi che rappresentino prima di tutto un nuovo principio etico-politico (Baierle, 1992), capaci di costruire pedagogia civica e di spiegare l'essenza della democrazia, prima ancora di contribuire alla trasformazione delle politiche pubbliche e del governo del territorio, o – ancora meglio – di farlo contestualmente, attraverso *l'apprender facendo*.

Quali sfide per la sinistra?

Non vi è dubbio che – mentre i regimi formalmente riconosciuti come democratici si espandono per il pianeta – la democrazia passa per una crisi di credibilità, che include una crescente percezione di ridotta legittimità delle sue istituzioni. In questo quadro di carattere agonistico (Mouffe, 2013), cresce la rivendicazione di un “diritto” dei cittadini a partecipare in forma più permanente alle decisioni, al di là degli stretti spazi e delle intermittenti occasioni che i rituali elettorali della democrazia rappresentativa lasciano a percorsi decisionali inclusivi di tipo collaborativo.

Le esperienze concrete di apertura delle istituzioni pubbliche alla partecipazione “su invito” – specialmente in ambito locale – hanno avuto una crescita (in numero, qualità e entusiasmo dei partecipanti) ma non sono sufficienti a rispondere da sole a questo desiderio di coinvolgimento diretto. Come ricorda Fung (2011), la maggioranza dei percorsi partecipativi istituzionalizzati è ancora di tipo “deontologico”

²² Ganuza e Francès, 2012.

(ossia si accontenta di mettere in campo piú spazi di dialogo sociale perché considera questo un ‘fine’ buono in sé). Sono, invece, meno le pratiche “conseguenzialiste” in cui la partecipazione è vista come un “mezzo” per raggiungere altri obiettivi specifici (di inclusione sociale, giustizia redistributiva, trasparenza, lotta alla corruzione, eguaglianza di genere, ecc.). In tali casi, il successo della sperimentazione è giudicato in funzione del suo impatto sul territorio e sulla società e della coerenza di strumenti adottati per ottenere risultati in campi ben chiari (e da subito chiariti come orizzonti di senso dei processi) della trasformazione socio-economica, culturale, istituzionale e/o territoriale.

Spesso, i percorsi partecipativi imbastiti con la missione (esplicita o implicita) di ricostruire il dialogo interrotto tra cittadini e istituzioni rappresentative non riescono nell’obiettivo, perché sono “addomesticati”, o incompleti nell’acquisire il coraggio di mettere realmente il cittadino nel centro della decisione. O semplicemente perché sono “mimetici” rispetto alle forme della democrazia rappresentativa, o a esse subordinati dentro un orizzonte di significati che dà priorità agli approcci tecno-burocratici e proceduralisti. Per esempio, non osano mettere in campo forme di *contro-expertise* in grado di valorizzare il “sapere politico” e i “saperi esperti” della cittadinanza, ma si limitano ad aprire spazi ai “saperi d’uso” dei cittadini²³, senza rendersi conto che la sfiducia nella politica coinvolge direttamente il mondo della conoscenza tecnica che la supporta (considerato gregario e cooptato alle ragioni partitiche o agli interessi del mercato) e che necessita “sfidarlo” apertamente per riconquistarsi la fiducia degli abitanti.

A questo punto ci si potrebbe domandare: perché – se «alla sinistra si attribuisce la dimensione dell’orizzontalità come risoluzione dell’esistenza nell’orizzonte storico-temporale»²⁴ e l’anelito all’egualitarismo²⁵ – molta sinistra, in vari paesi, è ancora tiepida, se non del tutto scettica, rispetto alla necessità di impegnarsi in seri processi partecipativi?

Due le risposte piú facili: 1) la tentazione di esercitare da soli il potere discrezionale concesso dalla rappresentanza, trasversale a molti di coloro che ascendono a cariche pubbliche, indipendentemente dalla collocazione ideologica, e soprattutto alle strutture-partito, che temono ogni concorrente che minacci la loro centralità nel sistema. Questa equivocata visione del termine potere confonde la sua componente di “autorevolezza” con l’esercizio dell’autorità, o non riesce a comprendere

²³ Cfr. Sintomer, 2010.

²⁴ Cfr. Veneziani, in Carnevali, 2013.

²⁵ Inteso «non come l’utopia di una società in cui tutti sono uguali in tutto ma come tendenza, da un lato, a esaltare piú ciò che rende gli uomini uguali che ciò che li rende diseguali, dall’altro, in sede pratica, a favorire le politiche che mirano a rendere piú uguali i diseguali» (Bobbio, 1999).

la realtà attuale, dove l'acquisizione di autorevolezza conquistata per via dialogica può essere premessa indispensabile perché i cittadini non nutrano rigetto per chiunque abbia incarichi di governo; 2) una sorta di "pigrizia" nell'affrontare gli sforzi che una "buona partecipazione" richiede a chi la vuole praticare con serietà, inclusa la necessità di accettare²⁶ che la «chiave, pesante come una croce, maledetta come un dovere, che la sinistra si porta in spalla, è la complessità. È la cognizione che la realtà è una cosa complicata, che la sua lettura è una cosa complicata, e che il primo inganno da disinnescare, se si vuole provare a essere una comunità cosciente, è appunto la semplificazione in quanto tale: non solo e non tanto perché è strumento di propaganda, quanto perché in sé, nella politica come nella vita, la semplificazione è menzogna» (Serra, 2009).

I percorsi partecipativi potrebbero essere gli spazi privilegiati per riscoprire questo un ruolo della politica come spazio per spiegare e capire insieme la complessità, abbandonando sia il facile "sloganismo" (più proprio dei populismi che della democrazia), e quel linguaggio «spesso criptico, spesso respingente, e nei casi peggiori altezzoso e inconcludente» che genera «le accuse di "snobismo" e di "antipatia" che oggi grandinano su molta sinistra e sugli intellettuali di ogni calibro» (id).

Per superare contemporaneamente questi limiti, forse bisogna partire dall'accettare la dimensione ibrida della partecipazione, quel suo essere al contempo riformismo (nella lentezza e gradualità delle trasformazioni, nella costruzione consensuale delle regole) ma anche rivoluzione (nella centralità dell'orizzonte utopico, nella solidità e radicalità dei principi che supportano la trasformazione, nell'incertezza di quali saranno gli sbocchi finali di un percorso di mutamento istituzionale *non addomesticato e non domabile*, che si costruisce in parallelo alla maturazione degli attori). Pertanto, richiede di riconoscere il riformismo come «politica delle compatibilità [...] che non esclude affatto un principio di radicalità», leggendo quest'ultima come «strumento che serve a perseguire due obiettivi: a individuare con nettezza i problemi, e a suscitare identità»²⁷.

In una tale ottica, chi concepisce la sinistra come «quella vasta area della politica e del pensiero che pretende di organizzare il cambiamento della società, prima interpretandolo e poi orientandolo», e la cui funzione principe è proprio «progettare il cambiamento»²⁸ non può facilmente giustificare il disinteresse per ciò che sta accadendo nel mondo delle pratiche partecipative, e per non essere parte attiva di queste sperimentazioni.

GIOVANNI ALLEGRETTI

²⁶ Cfr Revelli (2009) e Serra (2013).

²⁷ Cfr. Berselli, 2008.

²⁸ Cfr. Serra, 2013.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

G. Allegretti, *Verso una colloquialità tra città informale e città formale: ipotesi di lettura di una esperienza esemplare*, tesi discussa il 3 aprile 2000 presso l'Università degli Studi di Firenze, Facoltà di Architettura, Dipartimento di urbanistica.

G. Allegretti, *Politiche di partecipazione in Venezuela: tra discorso costituzionale e pratiche sperimentali*, «Democrazia e Diritto», n. 3, 2006, Milano: Franco Angeli, 2006, pp. 42-69.

G. Allegretti, (2014), «Paying attention to the participants perceptions in order to trigger a virtuous circle», in Nelson Dias (org.), *Hope for Democracy 25 Years of Participatory Budgeting Worldwide*, S. Brás de Alportel, In Loco, pp. 47-64.

G. Allegretti, I. Casillo, *Promover a Cultura da Participação a partir do nível regional. O caso da Toscana*, «REDE: reflexões (in) oportunas», n. 2/2015.

G. Allegretti, N. Dias, «Participação e cidadania», in António Tavares, Luís de Sousa, Nuno Cruz, Susana Jorge (org.), *A Reforma do Poder Local em Debate*, Lisboa, ICS-Imprensa de Ciências Sociais, 2015.

U. Allegretti, *Basi giuridiche della democrazia partecipativa in Italia: alcuni orientamenti*, «Democrazia e Diritto», Roma, n. 3, 2006, pp. 151-166.

U. Allegretti, *Democrazia partecipativa. Esperienze e prospettive in Italia e in Europa*, Firenze, Firenze University Press, 2010.

U. Allegretti, «Democrazia partecipativa», *Enciclopedia del diritto*, Annali IV, 2011, pp. 295 ss.

M. Alves, G. Allegretti, (), *(In)stability, a key element to understand participatory budgeting: Discussing Portuguese cases*, «Journal of Public Deliberation», 2012, 8, Issue 2, article 3.

H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, Torino, Einaudi, 2006 (edizione originale: *Was ist Politik?*, 1955).

S. R. Arnstein, *A ladder of citizen participation*, «Journal of the American Institute of Planners», 1969, 35(4), pp. 216-224.

B. de Sousa Santos, *Democratizzare la democrazia. I percorsi della democrazia partecipativa*, Troina, Città Aperta, 2003 (*Democratizar a democracia. Os caminhos da democracia participativa*, *Civilização*, Brasileira, Rio de Janeiro, 2002).

S. Baierle, *Um novo principio etico-politico : pratica social e sujeito nos movimentos populares urbanos em Porto Alegre nos anos 80*, Tesi di Master in Scienze Politiche, Unicamp, Campinas, SP, Brasile, 1992.

C. Bearzot, L. Canfora, P. Pombeni, *Chi ha paura del popolo? A proposito di demofobia*, «Vita e Pensiero», n. 4, 2012.

E. Berselli, *Per un populismo della sinistra*, «la Repubblica», 25.10.2008.

R. Bifulco, «Democrazia deliberativa», *Enciclopedia del diritto*, Annali IV, 2011, p. 271 ss.

N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, Torino, Einaudi, 1999.

N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 2005 (prima edizione, 1984).

N. Bobbio, *Democrazia e segreto*, a cura di M. Revelli, Torino, Einaudi, 2011.

F. Bortolotti, C. Corsi, *La partecipazione politica e sociale fra crisi e innovazione: il caso toscano*, Roma, Ediesse, 2012.

E. Carnevali, (2013), *Che cos'è sinistra?*, «Micromega online», 17.07.2013, scaricabile da: <http://temi.repubblica.it/micromega-online/che-cose-sinistra/?printpage=undefined>

D. Costantini, *La democrazia dei moderni. Storia di una crisi*, Firenze, Fup, 2012.

N. Dias, *Esperança Democrática. 25 anos de orçamentos participativos no mundo*, S. Brás de Alportel, In-Loco, 2013.

J. Elster, *Argomentare e negoziare*, Milano, Bruno Mondadori, 2005.

J. Forester, *Planning in the Face of Power*, Los Angeles, University of California Press, 1988.

J. Forester, I. Weiser (a cura di), *Making mediation work: Profiles of community and environmental mediators*, Cornell, University Press, 1996.

A. Fung, *A Preface to Pragmatic Democracy: Toward Continuous Innovation in Governance*, paper presentato alla conferenza «Participatory Governance and Decentralization», tenutasi al Wilson Center, Washington DC, 9-10 maggio 2011.

A. Fung, M. Warren, O.W. Gabriel, (2011), *British Columbia, Canada: Citizens Assembly on Electoral Reform – Case Study*, «Vitalizing Democracy through Participation», Reinhard Mohn Prize, Bertelsmann Stiftung, 2011.

A. Fung, E.O. Wright (a cura di), *Deepening democracy. Institutional Innovations in Empowered Participatory Governance (The Real Utopias Project)*, Londra, Verso, 2002.

G. Gangemi, «L'E-democracy come risvolto tecnologico della partecipazione», in L. De Pietro (a cura di), *L'evoluzione dei modelli e delle tecnologie per la partecipazione. L'esperienza del Consiglio regionale del Veneto*. Venezia, Marsilio, 2011.

E. Ganuza, F. Francès, *El círculo virtuoso de la democracia: los presupuestos participativos a debate*, Madrid, CIS, 2012.

E. Ganuza, H. Nez, *Las paradojas de la participación: conflictos entre saberes en los nuevos dispositivos participativos*, «Praxis Sociológica», 2012, n. 16, in: www.praxis sociologica.es e digital.csic.es/bitstream/10261/79715/1/400494.pdf

C. Garau, *Processi di Piano e Partecipazione*, Napoli, Gangemi, 2013.

F. Guizot, *Historia de los orígenes del gobierno representativo en Europa*, Oviedo, KRK Ediciones, 2009.

T. Gylfason, *Democracy on ice: a post-mortem of the Icelandic constitution*, Published in *Can Europe Make it?*, section of «Open Democracy. Free thinking for the world», 19 giugno 2013, scaricabile da: <https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/thorvaldur-gylfason/democracy-on-ice-post-mortem-of-icelandic-constitution>

IAP2, *Spectrum of public Participation*, 2007, scaricabile da: http://c.ymcdn.com/sites/www.iap2.org/resource/resmgr/imported/IAP2%20Spectrum_vertical.pdf

P. Ibarra, «Participación y poder: de la legitimación al conflicto», in Igor A. Gurrutxaga, Pedro I. Guell, *Democracia Participativa y Desarrollo Humano*, Madrid, Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati, Ed. Dykinson, 2007, pp. 37-56.

- H. Kelsen, *La democrazia*, Bologna, il Mulino, 1995.
- C. Mouffe, *Agonistics*, Londra, Verso, 2013.
- P. Norris, *Democratic Deficit. Critical Citizens Revisited*, New York/Londra, Cambridge University Press, 2011.
- P.F. Pellizzetti, *Demofobia. Il demos come minaccia del kratos*, 09.06.2014, scaricabile da: <http://ilrasoiiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/files/2014/06/Demofobia-Pellizzetti.pdf>
- Regione Emilia Romagna, Legge regionale 09.02.2010, n. 3, *Norme per la definizione, riordino e promozione delle procedure di consultazione e partecipazione alla elaborazione delle politiche regionali e locali*, in «Bollettino ufficiale», n. 18 del 09.02.2010.
- Regione Toscana, Legge regionale 27.12.2007, n. 69, *Norme sulla promozione della partecipazione alla elaborazione delle politiche regionali e locali*, in «Bollettino ufficiale», n. 1, del 03.01.2008.
- M. Revel et alii (a cura di), *Le débat public: une expérience française de démocratie participative*, Paris, La découverte, 2007.
- M. Revelli, *Sinistra destra. L'identità smarrita*. Roma-Bari, Laterza, 2009.
- P. Rosanvallon, *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Seuil, 2008.
- P. Rosanvallon, *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia*, Roma: Castelvecchi, 2012.
- B. De Sousa Santos, *Beyond Abyssal Thinking. From Global Lines to Ecologies of Knowledges*, «Review», XXX, 1, 2007, pp. 45-89.
- B. de Sousa Santos, «Os Desafios da Democracia Participativa», in *Actas do III Encontro nacional sobre orçamento participativo*, Lisboa/S. bras de Alportel, Associação, 2009.
- M. Serra, *Bersani e il linguaggio di sinistra*, «la Repubblica», 10.11.2009.
- M. Serra, (2013), *Progressisti, smettete di rimpiangere il passato*, «la Repubblica», 16.07.2016, http://www.repubblica.it/la-repubblica-delle-idee/societa/2013/07/16/news/progressisti_smettete_di_rimpiangere_il_passato-63089995/?ref=search
- G. Sgueo, *Democrazia di prossimità e Legislazione regionale. Le Leggi n. 69 del 2007 della Regione Toscana e n. 3 del 2010 della Regione Emilia Romagna*, in «Scientia Iuris», nov. 2010, pp. 193-219.
- Y. Sintomer, *Il potere al popolo. Giurie cittadine, sorteggio e democrazia partecipativa*, Bari, Dedalo, 2009.
- Y. Sintomer, *Saberes dos cidadãos e saber político*, «Revista Crítica de Ciências Sociais», n. 91, 2010, pp. 135-153.
- Y. Sintomer, G. Allegretti, *I bilanci partecipativi in Europa. Nuove esperienze democratiche nel vecchio continente*, Roma, Ediesse, 2009.
- Y. Sintomer, C. Herzberg, G. Allegretti, A. Röcke, *Les budgets participatifs dans le monde. Une étude transnationale*, numero monografico di «Dialog Global», n. 25, Bonn, Engagement Global, 2014.
- G. Smith, *Democratic Innovations. Designing Institutions for Citizen Participation*. Cambridge, Londra, New York, Cambridge University Press, 2009.
- G. Zagrebelsky, *Mosca cieca*, Roma-Bari, Laterza, 2015.

COSA RENDE DEMOCRATICA LA RAPPRESENTANZA?

Questo lavoro è una sintesi del primo capitolo del mio libro *Representative Democracy: Principles and Genealogy*, pubblicato dalla University of Chicago Press. Per venire incontro al lettore, abbozzerò i principali argomenti del volume¹.

In quest'opera sviluppo una ricerca sulle condizioni che trasformano la rappresentanza democratica in una modalità di partecipazione politica capace di attivare una varietà di forme di controllo e di supervisione da parte dei cittadini. Ritengo infatti che la democrazia rappresentativa sia una forma di governo originale, che non è identica alla democrazia elettorale. Piuttosto che utilizzare una strategia polemica, tento di illustrare i presupposti ininterrogati relativi alla prossimità e alla presenza fisica, presupposti che supportano l'idea per cui la democrazia diretta sia sempre la forma politica più democratica, e la rappresentanza un ripiego o un'alternativa *second best*. Mi avvalgo in ciò dei lavori fondativi di Hanna Pitkin e di Bernard Manin per dimostrare che la rappresentanza politica è un processo circolare (suscettibile all'attrito) tra le istituzioni statali e le pratiche sociali. Come tale, la democrazia rappresentativa non è aristocratica né è un sostituto imperfetto per la democrazia diretta, ma un modo attraverso cui la democrazia ricrea e migliora costantemente se stessa. La sovranità popolare, intesa come un principio regolatore, un "come se" che guida l'azione e il giudizio politico dei cittadini, è un motore centrale per la democratizzazione della rappresentanza.

Per illustrare questa teoria della democrazia rappresentativa, nel libro utilizzo un approccio genealogico. Di fatto, gli studiosi delle istituzioni politiche concordano sul fatto che i principi centrali del governo rappresentativo furono stabiliti nel secolo XVIII con il proposito di contenere la democrazia e di costruire un governo limitato e, in questa forma, responsabile. Il quadro che abbozzo (attraverso un esame critico delle

¹ Questo testo è stato presentato nell'incontro annuale dell'*American Political Science Association* (Apsa), Washington (Eua), nel settembre del 2005. Si ringrazia sentitamente l'autrice per la cortese disponibilità. La traduzione italiana è dei curatori di questo numero.

teorie della rappresentanza di Rousseau, Kant, Sieyès, Paine e Condorcet) mostra come le cose siano un po' più complicate. L'idea del governo rappresentativo in quanto intrinsecamente singolare ha prodotto due diverse scuole di pensiero che possono essere riferite, rispettivamente, a un modello elettorale della democrazia, e a un modello rappresentativo. La prima scuola assumeva una visione della rappresentanza che ha combinato elitismo nelle istituzioni politiche (l'unico luogo tanto della deliberazione *come* del voto) e legittimazione popolare (data nella votazione attraverso l'elezione): per essa le istituzioni politiche consisterebbero nel dominio della competenza, mentre la legittimazione popolare apparterebbe al campo del consenso. In questa visione, la rappresentanza si fonda sul principio della divisione del lavoro e su di una selezione funzionale di *expertise*. La seconda scuola di pensiero era invece esplicitamente democratica e puntava a evitare la concentrazione della fonte di legittimazione nelle istituzioni statali e la riduzione del consenso popolare a un atto di autorizzazione. In questa visione la rappresentazione si fonda sulla teoria del consenso, che vede l'elezione come l'espressione del diritto di partecipare a tutti i livelli di produzione delle leggi, e non come un metodo di trasferimento delle preferenze idiosincratice delle persone a professionisti politici selezionati. A partire dal secolo XVIII, teorici della democrazia rappresentativa (nello specifico, Paine e Condorcet) hanno proposto di collocare la rappresentanza in un complesso misto di deliberazione e voto, autorizzazione formale e influenza informale, che includeva tanto i rappresentanti quanto i cittadini. Piuttosto che uno schema di delega della sovranità, essi vedevano la rappresentanza come un processo politico in grado di connettere società e istituzioni.

Una teoria della democrazia rappresentativa include una revisione della concezione moderna della sovranità popolare tale da contraddire il monopolio della volontà nella definizione e nella pratica della libertà politica. Essa segna la fine della politica del sì e del no e l'inizio della politica come un'arena di opinioni contestabili e di decisioni soggette a revisione in ogni momento. Ciò amplifica il significato della stessa presenza politica, perché fa della *verbalizzazione* la sua manifestazione più attiva e consonante e del giudizio rispetto le leggi e le politiche giuste e ingiuste il suo contenuto. Possiamo affermare che la rappresentanza politica provochi la disseminazione della presenza del sovrano e la sua trasformazione in un compito continuo e regolato di contestazione e ricostruzione della legittimità. Pertanto, per quanto l'autorizzazione elettorale sia essenziale per determinare i limiti e la responsabilità del potere politico, essa non ci dice molto rispetto la vera natura della politica rappresentativa in una società democratica. Le elezioni "generano" la rappresentanza, ma non "generano" i rappresentanti. Al massimo,

esse producono un governo *responsabile e limitato*, ma non un governo *rappresentativo*.

Ciò mi porta a chiarire che la rappresentanza attiva un tipo di unificazione politica che non può *né* essere definita nei termini di un accordo contrattuale tra elettori ed eletti, *né* essere scomposta in un sistema di competizione che mostra chi dovrà pronunciare l'interesse generale di tutti. Un rappresentante politico è unico *non* perché sostituisce il sovrano nell'approvazione delle leggi, ma precisamente perché egli *non* è un sostituto del sovrano assente (la parte che sostituisce il tutto), dal momento che ha bisogno di essere costantemente ricreato e di essere dinamicamente in armonia con la società per approvare delle leggi legittime. A partire da ciò, è corretto affermare che la democratizzazione e il processo rappresentativo condividono una genealogia e non sono antitetici. Il giudizio e l'opinione sono sedi della sovranità tanto quanto la volontà, se *ammettiamo* che la sovranità corrisponda a una *temporalità ininterrotta* e all'influenza incalcolabile dei principi e ideali di base relativi all'interesse generale, che trascendono gli atti di decisione ed elezione. Questa riflessione mi porta a sostenere che la rappresentanza stimola un guadagno di politica in relazione all'atto sanzionatore attraverso il quale i cittadini sovrani ratificano e riesaminano, con regolarità ciclica, le azioni e le promesse dei candidati e dei rappresentanti. *Rappresentatività e difesa* sono le espressioni di questo guadagno e costituiscono il vincolo inevitabile, attivato dal processo elettorale, tra il lato interno e il lato esterno delle istituzioni legislative.

La rappresentanza democratica presuppone, precisamente, una revisione delle nozioni sia di rappresentanza che di sovranità. In questo articolo, mi concentrerò dapprima su tre argomenti principali: quello per cui la rappresentanza attiene alla storia e alla pratica di democratizzazione; quello per cui sono possibili differenti teorie della rappresentanza, dipendendo ciò dalla relazione tra Stato e società civile; e quello per cui questa relazione riporta l'attenzione sulla questione dell'ideologia e del partitismo in politica, un aspetto che la teoria politica contemporanea evita di considerare per il suo approccio profondamente radicato nel razionalismo deliberativo.

Democrazia e rappresentanza

L'attento lavoro di Mark A. Kishlansky sulla nascita del processo elettorale inglese nel secolo XVII ha rivelato un legame cronologico e funzionale fra tre fenomeni politici: l'adozione del metodo elettorale per designare i legislatori; la trasformazione degli eletti da delegati in rappresentanti; e l'emergere delle alleanze partitiche o ideologiche tra i cittadini. Per

quanto le elezioni siano state considerate da Aristotele una istituzione aristocratica, negli Stati moderni il processo elettorale ha stimolato due movimenti divenuti poi cruciali per il successivo processo di democratizzazione. Da un lato esso ha scatenato una separazione tra società e Stato o, per dirla meglio, una transizione di relazioni *simbiotiche* tra i delegati e le rispettive comunità verso forme di unificazione che erano completamente *simboliche* e costruite politicamente. Dall'altro lato, la dissociazione dei candidati dalle loro posizioni o classi sociali ha concentrato la funzione delle idee nella politica, o, come preferirei dire, il proposito idealizzatore del processo di rappresentanza. Come risultato, la rappresentanza non può essere ridotta né a un *contratto* (di delega) firmato mediante le elezioni né alla *nomina* di legislatori in quanto sostituti del sovrano assente, perché la sua natura consiste nell'essere costantemente ricreata e dinamicamente legata alla società. Insomma, la storia moderna suggerisce che la genealogia della democratizzazione è iniziata con il processo rappresentativo. La democratizzazione del potere statale e il potere unificatore delle idee e dei movimenti politici portati a compimento dalla rappresentanza sono stati interconnessi e si sono reciprocamente rinforzati².

L'analisi di Kishlansky suggerisce un approccio alle elezioni e alla rappresentanza in termini di *relazione* tra lo Stato (il governo) e la società civile. Per quanto la struttura elettorale della rappresentanza non sia mutata molto in due secoli a dispetto dell'estensione del suffragio, i teorici non dovrebbero meravigliarsi di fronte ai mutamenti cruciali che la trasformazione democratica ha generato nel funzionamento e nel significato delle istituzioni rappresentative³. L'emergere del "popolo" (i cittadini) come un agente politico attivo non si è limitato al semplice rinnovo di istituzioni e categorie antiche. Nel momento in cui le elezioni sono diventate una richiesta solenne e indispensabile di legittimità politica e di formazione di magistrature, Stato e società non hanno potuto più essere slegati e il tracciato delle frontiere che separano – e connettono – le loro sfere di azione è divenuto una questione di riadeguamento e di negoziazione. La rappresentanza rispecchia questa tensione. Possiamo dire che essa non riflette semplicemente idee e opinioni, ma idee e opinioni riguardo le visioni che i cittadini hanno della relazione tra la società e lo Stato. Qualunque rivendicazione che i cittadini portano nell'arena politica e che vogliono rendere un tema di rappresentanza è invariabilmente un riflesso della lotta per la ridefinizione delle frontiere tra le loro condizioni sociali e la legislazione.

² M. A. Kishlansky (1986: p. 21).

³ Per un'analisi in studi di caso dei mutamenti strutturali avvenuti nel corso della democratizzazione del sistema elettorale (estensione del diritto di voto e voto segreto) cfr. R. A. Dahl (cit.: pp. 1-50). Sulla struttura inalterata del governo rappresentativo a partire dalla sua instaurazione costituzionale nel secolo XVIII: B. Manin (1997: p. 3).

Tre teorie della rappresentanza

Tre teorie della rappresentanza emergono quando osserviamo come ha funzionato il governo rappresentativo lungo i suoi duecento anni di storia, dal parlamentarismo liberale dei primordi sino alla sua crisi, e infine, alla sua trasformazione democratica dopo la Seconda guerra mondiale. Possiamo dire che la rappresentanza è stata interpretata alternativamente in accordo con tre prospettive: la prospettiva giuridica, la prospettiva istituzionale e la prospettiva politica. Tali prospettive presuppongono concezioni specifiche della sovranità e della politica, e, di conseguenza, relazioni tra Stato e società specifiche. Tutte e tre possono essere usate anche per definire la democrazia (rispettivamente, diretta, elettorale e rappresentativa). Ciononostante, soltanto l'ultima fa della rappresentanza una istituzione consonante con una società democratica e pluralista⁴.

La teoria giuridica e la teoria istituzionale sono interconnesse da vicino. Esse sono entrambe basate su di un'analogia tra Stato e Persona e su di una concezione volontarista della sovranità, e sono espresse in un linguaggio formalista. La teoria giuridica è più antica e richiede più attenzione, in quanto ha coniato il modello per quella istituzionale, che è stata il suo prodotto. Essa ha anticipato la concezione moderna della sovranità statale e la nomina elettorale dei legislatori. È denominata giuridica perché tratta la rappresentanza come un contratto privato di commissione (concessione di «autorizzazione alla realizzazione di un'azione per una o più persone che devono loro stesse essere detentrici del diritto di realizzare questa data azione»⁵). Delega (istruzioni vincolanti) e alienazione (incombenza illimitata) sono stati tradizionalmente i due poli estremi di questo modello, la prima essendo simbolizzata da Rousseau, e l'ultima da Hobbes, e oltre a questi, da Sieyès e Burke (per quanto il primo non abbia teorizzato un "protettorato" rappresentativo e l'ultimo non abbia collocato la rappresentanza su di una base contrattuale)⁶. Il

⁴ Queste tre concezioni sono identificabili negli scritti degli autori che ho deciso di analizzare in questo lavoro, nello specifico Rousseau, Sieyès e Condorcet.

⁵ Q. Skinner (2002, vol. 3: p. 185). La teoria giuridica consisteva nella funzione consultiva dei delegati nel parlamento pre-elettorale e divenne rilevante nelle funzioni amministrative moderne (per esempio, nelle comunità locali e nelle corporazioni); M. V. Clarke (1964: pp. 283-288).

⁶ Per quanto il modello moderno di autorizzazione abbia avuto Hobbes come suo primo teorico, sarebbe scorretto classificare la concezione di Hobbes come quella di un governo rappresentativo, in quanto, una volta autorizzato, il suo sovrano può agire come vuole. Poiché Hobbes non prevede elezioni dopo il primo atto di autorizzazione, l'obbligo del sovrano di agire in vista del bene comune dei sudditi rimane a sua discrezione. Si può obiettare che l'interesse – l'interesse del governante a preservare il suo potere – può, ciononostante, attuare una specie di forza normativa di responsabilità

modello giuridico configura la relazione tra rappresentato e rappresentante secondo le linee di una logica individualista e non-politica, nella misura in cui suppone che gli elettori giudichino le qualità personali dei candidati, piuttosto che le sue idee politiche e i suoi progetti. In questa forma, la rappresentanza non è e non può essere un processo, né può essere una materia politica (tale da implicare, per esempio, una domanda di rappresentatività o di rappresentanza giusta), innanzitutto per la semplice ragione che, nelle parole di Pitkin, la rappresentanza è, “per definizione” «qualunque cosa fatta in seguito al tipo corretto di autorizzazione e dentro i suoi limiti»⁷. Come Anthony Downs ha candidamente riconosciuto, nel commentare gli effetti dell’applicazione del modello privato della rappresentanza che egli attribuiva alla democrazia, «non vi è nulla per rappresentare i rappresentanti»⁸.

La teoria giuridica della rappresentanza riunisce le materie del potere statale e della legittimità dentro la logica binaria *presenza/assenza* (del sovrano) e sgancia la rappresentanza dalla difesa e dalla rappresentatività, le due manifestazioni politiche – come spiegherò tra poco – che provvedono alla sua relazione inevitabile con la società e con l’attività politica dei cittadini. Con Hobbes, il suo primo interprete moderno, questo approccio si è evoluto verso una tecnologia di formattazione delle istituzioni che è diventata enormemente influente sia per i teorici del governo rappresentativo (Sieyès, certamente) che per i suoi critici. Durante la crisi del parlamentarismo, per esempio, all’inizio del secolo XX, Carl Schmitt ha recuperato la funzione costruttivista della rappresentanza concepita da Hobbes e Sieyès e l’ha utilizzata per *rendere presente l’assente* o ricostruire l’unità organica del *Volk* al di sopra del (e contraria al) pluralismo degli interessi sociali, attraverso la personificazione del sovrano (nel leader o *führer*). Il suo obiettivo era uno Stato unificato in modo più forte di quanto non fosse possibile grazie al compromesso parlamentare tra interessi o al «governo per discussione»⁹. Nel suo ra-

e andare incontro agli interessi della società per la pace e la stabilità. Questa non è, in ogni caso, una relazione di rappresentanza politica, che esige una sottomissione diretta a elezioni periodiche e regolari, in quanto essa non si appoggia al giudizio discrezionale del governante.

⁷ Pitkin sostiene che questa teoria fa sembrare la rappresentanza una «scatola nera», qualcosa che essa stessa non riesce a comprendere né a definire. «Non può esserci qualcosa come rappresentare bene o male. [...] Non esistono cose come l’attività di rappresentanza o i doveri di un rappresentante» (1967: p. 39). John Locke non fa eccezione, perché, per quanto i due contratti da lui teorizzati permettevano all’individuo di mantenere il suo potere basilare di giudizio, le elezioni (il secondo contratto), nonostante questo, sono unicamente ed essenzialmente uno strumento per la creazione di istituzioni e non per la rappresentanza del popolo.

⁸ A. Downs (1957: p. 89).

⁹ L’origine dell’idea di rappresentanza fu la Bolla papale *Unam Sanctam*, del papa Bonifacio VIII (1302). Il *corpus mysticum Christi* era la Chiesa unita spiritualmente

dicalismo, il caso di Schmitt è un esempio utile di incompatibilità tra la rappresentanza come tecnica di unità (mistica) della comunità e la rappresentanza politica.

La teoria giuridica della rappresentanza ha aperto le porte a una giustificazione funzionalista della rappresentanza e dei diritti politici, della cittadinanza e dei processi decisionali. Le fondamenta gettate sono divenute la colonna vertebrale del governo rappresentativo liberale e, più tardi, della democrazia elettorale. Questa è basata su di un dualismo ben definito tra Stato e società; essa fa infatti della rappresentanza una istituzione incentrata rigorosamente sullo Stato, la cui relazione con la società è lasciata al giudizio del rappresentante (tutor); e restringe al tempo stesso la partecipazione popolare a un minimo procedimentale (elezioni come la nomina di magistrati).

Riassumendo, la prospettiva incentrata sullo Stato, suggerita dalla teoria giuridica, prefigura due possibili scenari. Da un lato, come argomentava Rousseau, la rappresentanza non trova posto nel discorso di legittimazione politica per l'ovvia ragione che essa ha come significato il trasferimento del potere di autorizzazione dell'uso della forza (il potere sovrano) dalla comunità come un tutto verso una (delle) sua(e) parte(i). Dall'altro, come ha argomentato Sieyès, la rappresentanza può essere una strategia di costruzione di istituzioni a condizione che sia dato ai sudditi solo il compito di selezionare i legislatori. Anche in questo caso la sovranità è essenzialmente volontarista e la sua volontà è ristretta alla volontà elettorale, con il risultato (e il proposito cosciente) che la nazione sovrana parla solo attraverso la voce degli eletti. In questo modo, la sovranità parlamentare può essere vista, paradossalmente, come una trasmutazione elettorale della dottrina della volontà generale di Rousseau, una volta che, trasferita alla Nazione rappresentata, quella volontà diviene una strategia per «bloccare il cammino verso la democrazia»¹⁰.

Tanto la teoria giuridica quanto la teoria istituzionale della rappresentanza assumono che lo Stato (e la rappresentanza come suo meccanismo produttivo e riproduttivo) deve trascendere la società in modo da assicurare lo Stato di diritto, e che le persone devono coprire le proprie identità sociali e concrete per poter trasformare i delegati in agenti imparziali di decisione. Esse presuppongono che l'identità giuridica dell'elettore/autorizzatore sia vuota, astratta e anonima, consistendo la sua funzione nel "nominare" dei politici di professione che assumono decisioni alle quali gli elettori si sottomettono volontariamente. Così

da Cristo tramite il suo vicario, il Papa, che comandava la Chiesa visibile dei fedeli; Ernst Kantorowicz (1957: pp. 167-179). Rispetto la secolarizzazione dell'unità mistica nell'unità dello Stato nella persona del Leader (*führer*), sostenuta da Schmitt, cfr. E. Kennedy (2004: pp. 64-81).

¹⁰ M. De la Bigne de Villeneuve (1929-1931, vol. 2: p. 32).

«ciò che incontriamo nel sistema detto rappresentativo è che esso non è un sistema di *rappresentanza* del popolo e della volontà della nazione, ma un sistema di organizzazione del popolo e della volontà della nazione»¹¹. Il presupposto che soggiace dietro la separazione tra “l'uomo” e “il cittadino”, presupposto come si sa condannato da Karl Marx per la sua ipocrisia assassina, riguardava il fatto che la sfera politica debba essere indipendente dalla sfera sociale (e in particolare dagli interessi economici e dalle credenze religiose) affinché siano ottenute l'uguaglianza sociale e l'organizzazione impersonale dello Stato. Questa è la premessa assiologica comune a entrambe le teorie della rappresentanza e la conseguenza logica del suo approccio costruttivista alla sovranità¹². Tali teorie sono emerse e sono state formulate prima della trasformazione democratica della società e dello Stato, e sono rimaste pertanto essenzialmente impermeabili di fronte a essa.

Rappresentanza politica

La terza teoria rompe con questi due modelli. Essa crea una categoria interamente nuova nella misura in cui concepisce la rappresentanza in maniera dinamica, invece che in maniera statica: la rappresentanza non ha niente a che vedere con una entità preesistente – per esempio l'unità dello Stato o del popolo o della nazione – visibile; diversamente, essa è una forma di esistenza politica creata dagli stessi attori (l'elettorato e il rappresentante). Questa teoria fa valere la specificità della rappresentanza politica di fronte a tutte le altre forme di delega e in particolare di fronte allo schema privato di autorizzazione. La rappresentanza non attiene solo agli agenti o alle istituzioni governamentali, ma designa una forma di processo politico strutturata nei termini di una circolarità tra le istituzioni e la società, e non confinata alla deliberazione e alla decisione nell'assemblea. «È compito dei rappresentanti popolari, pertanto, coordinare e criticare. L'unità necessaria non segue logicamente dall'unità di ciò che rappresenta, come sosterebbe Hobbes, ma dev'essere creata e costantemente ricreata attraverso un processo politico di attività dinamica»¹³. Il suo graduale consolidamento durante il secolo XX, con l'adozione del suffragio universale (per quanto una formula anteriore si possa incontrare nelle tesi di John Stuart Mill sulla rappresentanza

¹¹ R. Carré de Malberg (1922, vol. 1: p. 231).

¹² In questo caso, la rappresentanza perde tutto il suo carattere politico ed è identificata con l'atto di istituzione della funzione di un organo; la separazione tra la carica e l'agente o la formazione dello Stato nel senso weberiano qualifica questa concezione come una teoria del funzionalismo.

¹³ C. J. Friedrich (1963: p. 273); anche E.-W. Böckenförde (1991, capp. 6-7).

proporzionale), riflette la trasformazione democratica tanto dello Stato quanto della società e la crescita del mondo complesso dell'opinione pubblica e della vita associativa, che danno al giudizio politico un peso che esso non ha mai avuto prima. Abbozzata da Carl J. Friedrich in un capitolo che è un'opera d'arte di chiarezza, dobbiamo la sua riformulazione in un orientamento più democratico a Hannah Pitkin: «la rappresentanza qui non significa agire nell'interesse dei rappresentati, in modo responsivo a essi»¹⁴.

La teoria politica della rappresentanza sostiene che, in un governo che deriva la sua legittimità da elezioni libere e regolari, l'attivazione di una corrente comunicativa tra la società politica e quella civile è essenziale e costitutiva, non solo inevitabile. Invertendo la massima sostenuta dalle due teorie precedenti, essa argomenta che la generalità della legge e i criteri di imparzialità derivati dalla cittadinanza non dovrebbero né hanno necessità di essere realizzati al prezzo della visibilità politica dell'"uomo" (si legga, l'identità "sociale" come distinta e opposta all'identità "politica"). Le molteplici fonti di informazione e le variegare forme di comunicazione e d'influenza che i cittadini attivano attraverso i media, i movimenti sociali e i partiti politici danno il tono della rappresentanza in una società democratica, nella *trasformazione del sociale in politico*. Volontà e giudizio, la presenza fisica immediata (il diritto al voto) e una presenza idealizzata mediata (il diritto alla libera espressione e alla libera associazione) sono inestricabilmente connessi dentro una società che è essa stessa una confutazione viva del dualismo tra la politica della presenza e la politica delle idee, dal momento che qualunque presenza è un artefatto del discorso.

La rappresentanza politica non elimina il centro di gravità della società democratica (il popolo), nello stesso momento in cui respinge l'idea per cui gli elettori occupino questo centro al posto dei cittadini, l'idea per cui l'atto di autorizzazione sia più importante dello stesso processo di autorizzazione.

Continuità, rottura e il potere negativo

Nel momento in cui il costituzionalismo liberale si è definito come un progetto consapevole di ingegneria dello Stato, nel secolo XVIII, i leader e i teorici politici pensavano che lo spazio duale dei cittadini e delle istituzioni rappresentative prodotto dalle elezioni fosse *sine qua non* della legiferazione imparziale e competente, in quanto proteggeva l'ordine deliberativo sia dalle passioni tiranniche della maggioranza

¹⁴ Pitkin, (1967: p. 209); Friedrich (1963, cap. 17).

che dagli interessi particolari delle fazioni. Tale credenza ha permeato gli scritti di autori diversissimi come Madison e Burke, i quali hanno promosso una versione elitista della ragione pubblica di Rousseau, facendo di essa la realizzazione di cittadini selezionati e virtuosi. Ciononostante, il problema è che, una volta che i leader e le istituzioni, invece di svincolarsi in modo imparziale dalle influenze sociali, rimangono vulnerabili, questo dualismo non ha funzionato e non ha funzionato come si pretendeva. Solo se i rappresentanti fossero imparziali, virtuosi e competenti *motu proprio*, l'isolamento delle loro volontà dai cittadini potrebbe risolvere il problema della parzialità e della corruzione. Ma se fosse questo il caso le elezioni non avrebbero senso.

Eppure, la scelta dell'elezione come metodo di selezione prova due cose: per prima cosa, che né il popolo né il governo possono contare sulla sorte per ottenere dei buoni legislatori; e in secondo luogo, che non esiste qualcosa come un'aristocrazia naturalmente selezionata e autoreferenziale. Per quanto le elezioni siano un metodo di controllo formalmente limitato in quanto *post factum* e solo indirettamente anticipatorio, esse provano che in una democrazia i rappresentanti non devono e non possono in nessun caso essere isolati dalla società. Storicamente parlando, questa è la ragione per cui le elezioni sono diventate sinonimo di democrazia, e l'esigenza di istituzioni rappresentative sinonimo della rivendicazione popolare di sovranità. Rettificando la concezione minimalista di democrazia, direi che la competizione elettorale possiede due virtù evidenti, e non una: mentre essa insegna ai cittadini a liberarsi dai governi in modo pacifico, essa li fa anche partecipare al gioco di rendere se stessi liberi dai governi.

È per questa ragione che il diritto al voto fa più che, semplicemente, «evitare la guerra civile»¹⁵. Il diritto al voto genera una vita politica ricca, che promuove agende politiche concorrenti e condiziona la volontà dei legislatori in una maniera costante, e non solo il giorno delle elezioni. Esso incoraggia l'ampio sviluppo di forme extra-elettorali di azione politica, per quanto senza la garanzia che l'influenza politica sarà ugualmente distribuita e diverrà autorizzata. Per di più, esso enfatizza il paradosso della visione strumentale della rappresentanza, la quale da un lato fa riferimento all'idea del popolo come fonte di legittimità, e dall'altro sostiene che i rappresentanti assumono decisioni buone e razionali man mano che si proteggono da una «opinione popolare sempre manipolabile»¹⁶.

Il paradosso di questo approccio non-politico (ora guidato da competenza) della politica è che, a dispetto del fatto che esso si arroga di essere il

¹⁵ A. Przeworski (1999: p. 45).

¹⁶ J. Habermas (1996: p. 485).

segno distintivo delle libertà civili ed economiche e del costituzionalismo, esso apre tuttavia la strada a una teoria delle istituzioni tanto insensibile alla rappresentanza quanto lo è la teoria di Rousseau del governo diretto. Tale approccio presuppone che per assumere delle buone decisioni il rappresentante debba essere sordo all'opinione pubblica. Al centro di questo paradosso vi è la visione formalista, generalmente non rivelata, della partecipazione dei cittadini come responso elettorale del sovrano (autorizzazione ai magistrati) e una ristretta visione della deliberazione democratica come un processo che coinvolge esclusivamente gli eletti e si riferisce a decisioni autorizzate. Il risultato è una «visione incompleta e distorta» di quello che sono i rappresentanti e di come essi devono agire¹⁷. La prevedibile conclusione è quella per cui l'elezione funziona al fine di conferire potere a una classe professionale che delibera al di sopra delle teste dei cittadini, la cui unica funzione è quella di "accettare" o di "rifiutare" i propri leader senza mai molestarli mentre sono intenti ai loro impegni, visto che «devono capire che dopo aver eletto un individuo, l'attuazione politica è un problema suo e non loro»¹⁸.

Degli sforzi importanti sono stati fatti per stimolare una interpretazione non-formalista. Di fatto, sin dai suoi primordi costituzionali, il governo rappresentativo è appartenuto a una famiglia complessa e plurale il cui ramo democratico non era proprietà esclusiva di coloro che parteggiavano per la partecipazione piuttosto che per la rappresentanza. Come sostiene il mio libro, i rivoluzionari americani e francesi del secolo XVIII usavano dei termini distinti per denotare le loro iniziative innovatrici: *governo rappresentativo* e *democrazia rappresentativa*. Per quanto entrambi i termini siano stati usati a volte come sinonimi, i leader politici più perspicaci erano coscienti delle differenze. Per esempio, Sieyès non ha mai utilizzato l'ultimo termine, mentre lo ha fatto Condorcet, ritenendo che il cittadino sovrano dovesse avere i diritti e i «mezzi legali» per essere attivo ogni qual volta egli o ella lo ritenesse «utile o necessario». Designare rappresentanti non era l'unico mezzo per partecipare o l'unica funzione relazionata al *droit de cité*.

Riprendendo l'intuizione di Condorcet, io argomento che la specificità e la singolarità della democrazia moderna sono necessariamente basate, ancorché non si limitino a ciò, sul lancio di «pietre di carta» mediante il voto¹⁹. Queste risiedono nella *circolarità* che le elezioni creano tra lo

¹⁷ Pitkin (1967: p. 54). Elster ha definito il discorso agli elettori di Bristol di Burke, come «la più famosa esposizione di ragioni a favore della democrazia deliberativa», per quanto Burke stesse proponendo una "democrazia" per i pochi, o tracciando un modello di aristocrazia deliberativa al posto di un modello di democrazia deliberativa (cfr. Elster, 1998: p. 3).

¹⁸ J. A. Schumpeter (1962: p. 295).

¹⁹ Prendo in prestito l'espressione di Engels, attraverso Przeworski, *Minimalist con-*

Stato e la società e nel *continuum* del processo decisionale che lega i cittadini all'assemblea legislativa. Questa è anche la motivazione della teoria discorsiva della sovranità popolare, un importante contributo all'interpretazione democratica della rappresentanza. La teoria del discorso, nonostante tutto, fornisce solamente un ritratto parziale del processo politico della rappresentanza: quindi, man mano che enfatizza la comunicazione (circularità) come «la forza socialmente integratrice» che unifica i momenti parlamentare ed extraparlamentare, essa non presta sufficiente attenzione ai momenti di *rottura* di quella comunicazione, momenti di circuitazione che portano in contumacia il contributo di *rappresentatività* alla legittimazione democratica della rappresentanza²⁰.

In uno stile hegeliano, il modello di mediazione di Jürgen Habermas spiega molto meglio la relazione organica tra lo Stato e la società che la crisi di questa relazione, quando la continuità tra i rappresentanti e i cittadini è interrotta e questi ultimi restano propensi a generare forme extra-parlamentari di autorappresentazione; quando forme di spontaneità politica (nuovi movimenti) penetrano nella scena politica e arricchiscono la pluralità di voci. Il fenomeno che richiede la nostra attenzione si trova tra lo stato di normalità organica e l'evento estremo di una rottura radicale e violenta dell'ordine legale, quando, tramite la loro presenza attiva e creativa, i cittadini scoprono e denunciano la distanza politica tra la nazione “reale” e quella “legale”, ma non rivendicano il potere di assumere delle decisioni.

In un notevole saggio del 1789 sui tipi di dispotismo, Condorcet classificava la specie di regolamentazione arbitraria che può originarsi in un governo nel quale la legislazione risulta dal consenso dei cittadini ad essere rappresentati, come «dispotismo indiretto». Il *dispotismo indiretto* «avviene quando le persone non sono più veramente rappresentate oppure quando esso [il corpo legislativo] diviene assai diseguale» per loro²¹. Il saggio verte sui temi del mandato *politico* e sul vincolo di affinità tra gli eletti e i cittadini elettori, due componenti essenziali della

ception of democracy (1988: p. 49).

²⁰ Habermas (1996: p. 299).

²¹ M.-J. A. N. Caritat, marqués de Condorcet (1968, 9: pp. 151-152) (corsivi miei): una idea simile fu esposta da Locke, che descrisse come «usurpazione» le situazioni nelle quali legislatori eletti «tradivano il loro mandato» e il sovrano alterava «arbitrariamente» la prassi elettorale, senza convocare nuove elezioni in modo da ricomporre il parlamento in accordo con il consenso popolare (Locke, *The second Treatise of Government*, §§ 222, 216). L'idea per cui la democrazia è caratterizzata dal «carattere *continuativamente* responsivo del governo rispetto le preferenze dei suoi cittadini» è molto diffusa tra i teorici contemporanei della democrazia; R. A. Dahl (1971: p. 1) (corsivi miei); nonostante ciò, nella scienza politica contemporanea la governabilità (stabilità dell'esecutivo) trionfa sulla previsione per le elezioni, cosicché il «carattere *continuativamente* responsivo» significa, essenzialmente, elezioni regolari.

rappresentanza politica che non possono essere spiegati nel contesto della politica come volontà (e della democrazia elettorale), ma dipendono molto dalla questione del giudizio nella deliberazione politica dentro e fuori l'ordine legislativo. Nel libro, analizzo nel dettaglio le due componenti della rappresentanza democratica, *difesa e rappresentatività*. Qui, ho solo bisogno di indicare il fatto che la nuova forma di arbitrarietà che il governo rappresentativo è pronto a generare non è tirannica nel senso tradizionale, in quanto essa non assume la forma di una violazione delle regole costituzionali e delle norme legali. Questa è la ragione per cui il "dispotismo indiretto" non giustifica forme violente di rottura dell'ordine legale, o dei mezzi eccezionali.

Il dispotismo diretto giustifica, nel contempo, forme di pratica politica che segnalano la necessità di superare la divisione interna alla cittadinanza unificata simbolicamente. Il linguaggio del discorso politico, come quello del discorso morale, «dev'essere sufficientemente stabile affinché ciò che un uomo dice realmente consista nell'assunzione di *una posizione*, ci dica realmente qualcosa in proposito»; continuità al di là del periodo elettorale è la norma che ci aspettiamo i rappresentanti seguano, in modo da poterli riconoscere, per così dire, o giudicarli sempre, e non soltanto alla fine dei loro mandati elettorali. Una volta che, accettando le loro candidature, essi accettano di sottomettere le loro idee e azioni al nostro giudizio; «non spetta più *solo* [a loro] decidere se la rivendicazione iniziale [da loro] introdotta fu [da loro] adeguatamente appoggiata ed elaborata»²².

Una teoria democratica della rappresentanza dev'essere capace di spiegare gli eventi di continuità così come le crisi, e, oltre a questo, di abbracciare l'idea per cui il popolo sovrano conserva un *potere negativo* che gli consente di indagare, di giudicare, di influenzare e di biasimare i suoi legislatori. Questo potere è negativo per due importanti ragioni: la sua finalità è quella di conservare, controllare o mutare un dato corso di azione assunto dai rappresentanti eletti; ed esso può essere espresso tanto attraverso canali diretti di partecipazione autorizzata (elezioni anticipate; referendum, e ancora il *recall*, se sensatamente regolato, in modo che non sia immediato, e soprattutto, rigetti il mandato imperativo o le istruzioni), quanto attraverso tipi indiretti o informali di partecipazione influente (forum e movimenti sociali, associazioni civili, media, manifestazioni)²³. Questo potere popolare negativo non è né indipendente

²² H. F. Pitkin (1885: p. 236) (corsivi miei).

²³ Così come esposto nell'ultimo capitolo del libro, Condorcet fu il primo autore che concepì dei meccanismi istituzionali per regolare l'interruzione dell'attuazione responsiva, così come il *recall* (a certe circostanze e condizioni), le elezioni anticipate e il referendum; questi procedimenti erano diretti a istituzionalizzare il potere negativo dei cittadini (il «diritto alla censura») o il diritto di intervenire qualora ci fosse una

né antitetico alla rappresentanza politica. Inoltre, esso è un ingrediente essenziale dell'esecuzione democratica della rappresentanza, in quanto implicato nello stesso caratteristico volto di Giano di questa istituzione, che ha una faccia rivolta allo Stato e un'altra alla società. La rappresentatività consiste, come vedremo da qui a breve, nella norma in relazione alla quale il potere negativo dei cittadini può essere descritto tanto come una forza rinvigorente quanto come un indicatore che, a somiglianza di un termometro, rivela lo *status* della «forza integratrice» che lega gli eletti e l'assemblea che rappresenta la società. Come opposto simmetrico alla comunicazione in quanto «forza socialmente integratrice», il potere negativo dei cittadini combina le norme di comunicazione deliberativa (reciprocità e pubblicità) con la rappresentatività del rappresentante.

Insomma, la teoria democratica ha bisogno di apportare delle rettifiche alla concezione minimalista così come alla visione deliberativa habermasiana, in modo da comprendere il mondo complesso della democrazia rappresentativa. Rettificare la prima, perché la messa a fuoco, nella votazione come risoluzione temporanea del conflitto politico, ci mostra la localizzazione della «volontà» autorizzata a legiferare, ma non ci fornisce un ritratto completo del gioco democratico che pone in movimento quella volontà, e la forma. Rettificare l'ultima, poiché la messa a fuoco nella «forza integratrice della comunicazione» getta una luce insufficiente sull'agone politico che la rappresentatività della rappresentanza tira fuori, una caratteristica che è sempre questione di grado e di fluttuazione, e una costruzione ideologica sempre aperta alla revisione e alla rivalutazione.

La presenza attraverso il discorso e le idee

«Una popolazione di elettori non è capace di per sé d'iniziativa, ma, al massimo, di consenso»; una democrazia rappresentativa non è tuttavia una «massa di elettori inorganici» e i suoi cittadini sono capaci di assumere iniziative dirette e indirette²⁴. La rappresentanza politica invalida l'opinione per cui la società è una somma di individui dissociati che competono e si uniscono, votano e aggregano preferenze attraverso atti discreti di libera scelta e di calcolo strumentale. Essa si contrappone a una concezione della democrazia come moltitudine numerica di unità singolari o associate forzate a delegare il loro potere per la semplice ragione per cui una moltitudine non può avere una volontà, non può esercitare nessun potere o essere un governo. Una politica di rappresentanza concepisce la società

crisi di rappresentatività.

²⁴ A. Cochin (1979: pp. 80-81).

democratica come una maglia intricata di significati e interpretazioni delle credenze e delle opinioni dei cittadini riguardo ciò che sono i loro interessi; credenze che sono specifiche, differenziate e soggette a variazione lungo la vita reale delle persone. La democrazia è unica in quanto estrae dalle differenze la forza per l'unione («le persone sono capaci di unirsi nella differenza, senza astrarsi dalle loro differenze»²⁵).

Nella politica rappresentativa, a differenza che nella democrazia diretta, gli elettori non sono mere quantificazioni. Essi rispecchiano la complessità di opinioni e di influenze politiche, nessuna delle quali è una entità computabile aritmeticamente. Quando traduciamo idee in voti, tendiamo a volte a scordare questa complessità e ad assumere che i voti riflettono preferenze individuali più che rappresentare opinioni. Gran parte dell'argomentazione secondo cui l'aggregazione dei voti non esaurisce l'espressione dell'opinione è familiare ai critici della teoria della scelta sociale. Possiamo tuttavia riunire alcune osservazioni addizionali per alterare la lettura della votazione democratica come di una partecipazione che si presta a selezionare non politiche, ma soggetti che assumono decisioni.

Contrariamente ai voti *su* questioni isolate (democrazia diretta), un voto *a favore* di un candidato riflette la *longue durée* e l'effettività di una opinione politica o di una costellazione di opinioni politiche; esso riflette l'attrattività di una piattaforma politica, o un insieme di domande e idee nel corso del tempo (la democrazia rappresentativa è stata infatti considerata un regime di tempo)²⁶. Il voto diretto (o, nelle parole di Condorcet, la «democrazia immediata») non crea un processo di opinioni e non permette che esse si basino su di una continuità storica, poiché fa di ogni voto un evento assoluto e della politica una serie unica e discreta di decisioni (*sovranità disseminata*). Ma quando la politica è programmata in accordo con i termini elettorali e le politiche incarnate dai candidati, le opinioni compongono una narrativa che vincola gli elettori tramite il tempo e lo spazio e fa delle cause ideologiche una rappresentazione di tutta la società e dei suoi problemi. Questo spiega perché le opinioni non possiedono lo stesso identico peso, neanche nel caso ipotetico che due opinioni differenti ricevano lo stesso numero di voti. Se il peso delle opinioni fosse uguale, la dialettica delle opinioni e lo stesso voto avrebbero poco o anche nessun senso. Il voto è un tentativo di dare peso alle idee, non di renderle identiche al loro peso, o con qualche peso²⁷.

²⁵ Ch. Taylor (1998: p. 153).

²⁶ P. Rosanvallon (2000: pp. 62, 49); per un'eccellente analisi di due modi di interpretare il voto – sia come trascrizione di interessi come di opinioni politiche – cfr. J. Waldron (1990: pp. 49-51).

²⁷ A. Gramsci (1973: p. 1625); ma cfr. anche J. Dewey (1969: pp. 232-233); e R.

Possiamo dire pertanto che la democrazia rappresentativa rivela il lavoro “miracoloso” delle opinioni e delle narrative ideologiche in una forma di cui la democrazia diretta non è capace, in quanto essa ci costringe a trascendere l’atto di votare, in uno sforzo di rivalutare ripetutamente la correlazione tra il peso delle idee e il peso dei voti (nella preservazione, nell’ottenimento, o nell’aumento del consenso). Nella democrazia diretta, ogni voto è come un nuovo inizio (o una risoluzione finale), perché corrisponde semplicemente al conteggio di volontà o di preferenze, ma non è né può essere rappresentativo delle idee; aspettare per la «prossima opportunità» non ha senso, in quanto in essa ogni decisione è assoluta, poiché rende le *opinioni identiche alle volontà* e necessita di un qualche vincolo storico alle catene di opinioni e di decisioni passate e future.

Questa è la ragione per cui il voto diretto in una materia non è un’alternativa alla guerra civile, ma, nella realtà, aumenta il rischio di guerra civile, e per cui, dall’altro lato, la politica rappresentativa è un fattore di stabilità. In una democrazia rappresentativa, la catena di opinioni, interpretazioni e idee che cercano visibilità tramite la votazione ad un candidato o partito consolida l’ordine politico – la divergenza diventa un fattore di stabilità, un meccanismo di tutto il processo politico. Essa diventa il legame che mantiene unita una società che non possiede un centro visibile e che finisce con l’unificarsi grazie all’azione e al discorso (esperienze comuni di interpretazione che i cittadini condividono, narrano, recuperano e aggiustano incessantemente, nella condizione di sostenitori-alleati). Come Paine ben comprese, le opinioni e le credenze possono convertire il potere in un processo politico incessante al quale la rappresentanza dà effettività: egli quindi loda il mondo pubblico delle idee e la mediazione del discorso, ambedue i quali rendono i nostri voti più significativi di una qualunque infinitesimale porzione della volontà generale. In modo efficacissimo, Claude Lefort ha sottolineato la natura non-fondazionale della democrazia moderna (si legga, rappresentativa), la quale «in virtù del discorso [...] rivela che il potere non appartiene a nessuno; che coloro che esercitano il potere non hanno un dominio su di esso; che essi, di fatto, non lo personificano; che l’esercizio del potere richiede una contestazione ripetuta e periodica; che l’autorità di coloro che sono investiti di potere è creata e ricreata come risultato della manifestazione della volontà del popolo»²⁸.

La rappresentanza politica illumina ed enfatizza la natura querula della democrazia. Nella *Repubblica*, Platone ha descritto (e criticato) la democrazia non *soltanto* come un sistema di egualitarismo livellatore,

Dworkin (2000: p. 207).

²⁸ C. Lefort (1988: p. 225).

cieco rispetto la specificità individuale, nel quale operano la selezione per sorteggio e l'alternanza di incarichi piuttosto che l'assunzione dei competenti per allocazione funzionale. Nella descrizione di Platone, la democrazia è primariamente, e innanzitutto, un sistema nel quale tutti i cittadini sono discordi rispetto al controllo del governo perché tutti rivendicano voce attiva nella cura e nella risoluzione di questo disaccordo. Nonostante ciò, allo stesso modo che la partecipazione nell'elezione, l'alternanza e il sorteggio dissipano alcune discordanze, ma non placano la disputa tra i cittadini. Ma perché i cittadini disputano tra loro, se sanno già che tutti prima o poi governeranno o avranno un'altra *chance* di eleggere i propri rappresentanti e di avere il proprio partito appoggiato dalla maggioranza?²⁹

I teorici della democrazia sovrastimano la scelta delle persone e sottostimano, per così dire, la scelta di politiche e di idee che la scelta delle persone indica o rappresenta³⁰. Il carattere della competizione democratica è, nel frattempo, dato non solo tramite regole del gioco, ma anche tramite mezzi utilizzati dai cittadini per esprimere e risolvere i loro disaccordi – quale che sia il discorso – indipendentemente dal fatto che la loro presenza sia diretta o elettorale³¹. Non a caso, gli scrittori classici che descrivevano la democrazia ateniese hanno enfatizzato il fatto che tutti i cittadini possedevano una uguale *chance* non solo di competere per il potere, ma anche di proporre leggi e di conquistare la maggioranza nella *ecclesia*. La critica di Pseudo-Senofonte alla costituzione di Atene, in nome della competenza democratica, è il primo documento rilevante che attacca la democrazia per l'impiego del sorteggio e l'alternanza indistinta di tutti i cittadini, e non solo dei migliori tra di essi o tra quelli della stessa stirpe. Un sistema di governo nel quale gli uguali sono trattati egualmente non è necessariamente democratico, per quanto sia

²⁹ Platone (1983: p. 305).

³⁰ Nell'Inghilterra pre-elettorale, per esempio, quando i seggi parlamentari erano distribuiti tra i nobili come un riconoscimento d'onore, il sorteggio – non alle elezioni – era utilizzato per designare i candidati, in quanto esso consisteva in un sistema neutro che non permetteva il giudizio o la discriminazione tra i pari (Kishlansky, 1986: p. 36).

³¹ Questa è la ragione per la quale la concezione minimalista della democrazia è deficiente. In quanto intellettualmente elegante, l'idea di democrazia hobbesiana (ricerca della pace) non può essere veramente minimalista. La sua ambizione è quella di essere solo "descrittiva", in modo da essere tanto universalizzabile quanto possibile. Il problema è che, in quanto esso sostiene di mantenere fattori non-minimalisti – come la deliberazione e la partecipazione – fuori dalla definizione e di ridurre la democrazia a un insieme di norme che regolano l'espressione e la soluzione temporanea delle «forze politiche in conflitto», il «minimalismo» non può mantenersi fedele senza presumere, surrettiziamente, la partecipazione e la deliberazione dei cittadini, senza le quali tanto l'esistenza delle «forze politiche in conflitto» quanto la manifestazione del loro conflitto sarebbero inconcepibili.

certamente egualitario. Questo è per esempio ciò che distingue Atene da Sparta e la ragione per cui la prima, e non la seconda, era conosciuta come una democrazia, per quanto entrambe utilizzassero il sorteggio e l'alternanza per selezionare magistrati, richiedessero la presenza diretta dei cittadini nell'assemblea, e infine restringessero la cittadinanza a un consorzio relativamente piccolo di uomini nativi adulti e liberi.

È interessante notare che Rousseau (un ammiratore di Sparta) disdegnava, per lo stesso motivo, tanto la democrazia rappresentativa quanto quella diretta, in quanto entrambe, utilizzando il discorso come una forma di azione politica (o di un modo indiretto), dovevano avvalersi della competenza per conquistare il consenso (sia che fosse direttamente in relazione con le domande che in relazione a un candidato). Nella sua mente, questo faceva della politica democratica un esperimento permanente di opinioni e di formazione del consenso, nel quale la retorica e il giudizio valutativo – e non la presenza in sé o la volontà – sarebbero stati essenziali. Ancora più interessante è il caso di Hobbes, che non credeva al fatto che le democrazie, elettorale e diretta, fossero fundamentalmente differenti e che solo la prima possedesse un carattere aristocratico. Hobbes comprese che la democrazia è sempre un miscuglio di uguaglianza e aristocrazia, cosicché essa consiste tanto nell'uguale diritto di voto, *quanto* nell'uguale diritto di parola; e il discorso è il veicolo per la distinzione individuale, la pluralità e la disputa che l'elezione regola³².

Il partitismo come una rappresentazione attiva del generale

La democrazia è un «conflitto delimitato» o un «conflitto senza assassinio»: non è consenso³³. Tuttavia, affinché si dia questo caso, i cittadini devono essere consenzienti su certi valori o principi, e i vincitori e i perdenti devono confidare sul fatto che i loro avversari lasceranno le armi al loro posto indipendentemente dal risultato delle elezioni. Sarebbe pertanto più corretto dire che la democrazia (nella misura in cui funziona e perdura) richiede un qualche consenso basilare *in quanto* parla di divergenza e di raziocinio strumentale. Non importa quanto minima sia la definizione della democrazia, il minimalismo sembra giungere alla fine di un processo più o meno ben riuscito, adottato dalle stesse persone³⁴.

³² Th. Hobbes (1994: p. 120). Ho parlato di questa questione in *Representation of Advocacy: a Study of Democratic Deliberation*, «Political Theory» 28 (2000): pp. 758-786.

³³ Przeworski (1998: p. 49).

³⁴ «Il fatto che concordiamo su come debbano essere decisi dei casi particolari [...] mostra [...] che i membri della comunità fanno valere un insieme di criteri comuni. Senza criteri, taciti o espliciti, i nostri verdetti sarebbero complessivamente inconsi-

Il raziocinio strumentale e strategico è sufficientemente sofisticato per consistere in una razionalizzazione posteriore di una esperienza più o meno problematica (di tentativo ed errore) di apprendimento attraverso la pratica – che si parafrasa in una massima pragmatista³⁵.

Non è una novità quella di dire che, per quanto le procedure possano contenere il disordine sociale, la loro efficacia dipende ampiamente da fattori etici o culturali. Questo è vero in modo particolare nel caso della rappresentanza, poiché il mandato che lega il (la) rappresentante alla sua coerenza è essenzialmente volontario; non è legalmente vincolante. La rappresentanza consiste in una prassi politica che «non è la mera realizzazione arbitraria di scelte né il mero risultato del mercanteggiamento tra ambizioni private, separate»³⁶. Il raziocinio strumentale e il compromesso avvengono in un contesto di intesa comune intorno alla direzione politica che il paese dovrebbe o meno prendere, con la coscienza che questa «non è una realtà che ci sia obiettivamente data in una forma o nell'altra»³⁷. In queste condizioni, un tale raziocinio è capace di distinguere il nemico totale dal sostenitore di partito, «la munizione dall'elezione» [nell'originale: «the bullet and the ballot», *nz*], per parafrasare Malcolm X. Per la maggior parte del tempo, sistemi di credenze e anche valori stereotipati strutturano la trattativa e il ragionamento strategico, in modo che, per quanto possa sembrare che gli elettori ragionino strategicamente – o per quanto essi possano onestamente tentare di farlo –, essi finiscono col votare “contro” o “a favore di” costellazioni di idee e credenze quando votano un candidato individuale³⁸.

John Rawls ha descritto la “profondità” e l’“ampiezza” di un consenso sovrapposto – quello che Hegel chiamerebbe «*ethos* costituzionale» – nei termini seguenti:

dopo che un consenso costituzionale è in vigore, i gruppi politici sono forzati a partecipare al forum pubblico di discussione politica e a indirizzarsi ad altri

stenti e in disaccordo con i verdetti di altri membri della comunità. [...] Quindi, la possibilità di prendere parte al gioco dipende, in ultima analisi, dal fatto bruto di concordare» (Elgin, 1999: p. 63).

³⁵ Cfr. J. Dewey (1991: pp. 175-184).

³⁶ Pitkin (1967: p. 212).

³⁷ F. R. Ankersmit (1997: p. 47). Ciononostante, Ankersmit conclude dicendo che quel che rende la rappresentanza superiore alla democrazia diretta è il fatto che, una volta che «manca una proposta per l'azione politica da parte delle persone rappresentate», sarebbe errato attendere che le persone potessero fare proposte; «abbiamo bisogno di rappresentanza per essere capaci di definire queste stesse proposte». La mia visione della rappresentanza come di un processo di circolarità e di circuito (tra le istituzioni e la società) ha l'ambizione di non essere un neo-elitismo.

³⁸ Rispetto la rilevanza del sistema di credenze nella formazione delle preferenze degli elettori e del partito come un polo di identificazione, invece di una semplice macchina elettorale, cfr. A. Przeworski (1998: pp. 143-144).

gruppi che non condividono la loro dottrina esaustiva. Questo fatto rende per loro razionale l'allontanarsi dal circolo piú ristretto delle loro proprie visioni e lo sviluppo di concezioni politiche nei cui termini possono spiegare e giustificare le loro politiche preferite a un pubblico piú ampio, in modo da riunire una maggioranza al loro turno³⁹.

I partiti politici articolano l'«interesse universale» a partire da punti di vista periferici. Essi sono associazioni *di-parte-eppure-collettive* ed essenziali punti di riferimento che danno ai cittadini e ai rappresentanti la possibilità di riconoscersi gli uni gli altri (e ulteriormente) e di formare alleanze e, al di là di questo, di collocare ideologicamente i compromessi che sono pronti a stabilire⁴⁰. «Ma, di fatto, una delle caratteristiche piú importanti del governo rappresentativo è la sua capacità di risolvere delle domande in conflitto delle parti, basandosi sul loro interesse comune al benessere del tutto»⁴¹. La *dialettica tra le parti e il tutto* spiega la funzione complessa dell'ordinamento legislativo in un governo rappresentativo, come quella di organo mediatore tra lo Stato e la società⁴². La rappresentanza è l'istituzione che rende possibile alla società civile (in tutti i suoi componenti) di identificarsi politicamente e di influenzare la direzione politica del paese. La sua natura ambivalente – sociale e politica, particolare e generale – determina il suo legame inevitabile con la partecipazione.

La rappresentanza politica *trasforma ed espande* la politica nella misura in cui non permette soltanto che il sociale sia tradotto nel politico: essa stessa promuove la formazione di gruppi e di identità politiche. Piú di tutto essa modifica l'identità del sociale, una volta che, nel momento in cui le divisioni sociali diventano politiche o adottano un linguaggio politico, esse acquistano una identità nell'arena pubblica di opinioni e diventano inclusive o rappresentative di uno spettro piú largo di

³⁹ J. Rawls (2000: p. 212).

⁴⁰ Z. A. Pelczynski (1964: p. 91).

⁴¹ Pitkin, 1967: p. 217. Friedrich ha suggerito che enfatizzare il vincolo della rappresentanza con la società nello stesso tempo in cui si separano le attività politiche informali dei cittadini dall'autorizzazione elettorale implica “influenza” e non “partecipazione”: «Parliamo avvertitamente di *influenza* e non di partecipazione o di controllo, visto che la maggior parte dei cittadini non è propensa a partecipare o a controllare effettivamente l'azione governamentale» attraverso la rappresentanza politica; C. J. Friedrich (1968: p. 278).

⁴² Questa concezione fu prefigurata nella sua totalità da Burke e Hegel, che utilizzarono quasi le stesse parole per descrivere la funzione mediatrice delle istituzioni rappresentative, sebbene il secondo abbia previsto meglio del primo il ruolo dei partiti politici nel governo costituzionale e sottolineato la distinzione cruciale tra “fazioni” e “partiti”; si veda, retrospettivamente, di Burke *Speech on Economical Reform* (1999: p. 160), e di Hegel, *Über die englische Reformbill* («Allgemeine preußische Staatszeitung», 1831, Nr. 115-116, 118).

interessi e di opinioni. Ciò è necessario affinché esse conquistino una maggioranza numerica. Tuttavia, la strategia è solo una spiegazione parziale. È proprio del processo politico della rappresentanza di filtrare e dar conto della parzialità irriducibile delle identità sociali e culturali, rendendole materie di alleanze e programmi politici. Questo fa di esso precisamente l'opposto della rappresentanza corporativista, propugnata da teorici della «partecipazione di gruppo» e della democrazia dell'amministrazione pluralista⁴³. Il presupposto implicito di un modello di democrazia nella forma di «piccole unità decentralizzate» (individuali o collettive) che cercano rappresentanza diretta nell'arena politica è l'idea secondo cui «la com-presenza dei soggetti in prossimità» deve purificare la politica di manipolazione ideologica condotta dai partiti. Il risultato, nel frattempo, è che nel passare davanti a tutto con la mediazione della «voce e del gesto, dello spaziamento e della temporalità», la politica è «rimossa» piuttosto che purificata⁴⁴.

Ma il partito politico traduce le varie istanze e particolarità in un linguaggio che è generale e ha l'intenzione di rappresentare il generale. Nessun partito dice di rappresentare solo gli interessi di coloro che appartengono ad esso o lo appoggiano. Il partitismo è una manifestazione attiva del generale piuttosto che un'appropriazione del generale da parte di un particolare: è l'opposto del patrimonialismo. Per questo Hegel può scrivere che la rappresentanza porta il dissenso nella politica: perché, nel politicizzare la sfera sociale, essa porta la pluralità e la differenza all'interno del pubblico; e Weber può sottolineare che l'aspetto politico del voto risiede nella *chance* che i cittadini hanno di trascendere il loro essere sociale con il loro stesso fare, il che equivale a dire che agiscono indipendentemente dalla loro identità sociale e diventano essi stessi rappresentanti della loro comunità politica⁴⁵.

Può essere utile ricapitolare la diagnosi lungimirante di Tocqueville sulle due forme di associazioni democratiche che i cittadini tendono a creare: associazioni civili, che riuniscono (e dividono) gli individui in

⁴³ Due tradizioni formano la radice della miscela di democrazia e rappresentanza corporativa: la teoria della democrazia forte e la teoria del socialismo di gilde e della democrazia corporativa. Per un panorama critico di queste due tradizioni si veda F. M. Barnard (2001).

⁴⁴ I. M. Young (1990: p. 233). Già a partire da James Madison, l'idea per cui gruppi partitici sono costitutivi della democrazia rappresentativa è diventata un *topos* nella teoria e nella scienza politiche.

⁴⁵ G. W. F. Hegel (1967: §303); M. Weber (1994: pp. 57-59). Per questa ragione Franco ha scritto che Hegel esibisce un'«ambivalenza simile» a Burke in ciò che riguarda la rappresentanza «argomentando alcune volte che il dovere del rappresentante è quello di difendere [...] l'interesse nazionale, e sostenendo in altre che è quello di preservare i veri interessi del suo elettorato in opposizione alle sue opinioni effimere» (Franco, 1990: p. 327).

accordo con i loro interessi o le loro opinioni specifiche e, per la maggior parte del tempo, unidimensionali; e associazioni partitiche, che riuniscono (e dividono) i cittadini lungo le linee delle loro interpretazioni valutative di problemi che sono generali, o di «uguale importanza per tutte le parti del paese». Le prime producono una frammentazione «*ad infinitum* su questioni di dettaglio» che raramente riescono ad essere di portata generale, dal momento che la vita delle associazioni civili dipende dalla relativa chiusura dei loro limiti. Le ultime interrompono la frammentazione non, ciononostante, attraverso l'imposizione di una omogeneità o di un occultamento della differenza (che colloca la società intera nell'immagine di un partito), ma attraverso la creazione di nuove forme di "differenza" tra i cittadini. Il partitismo politico tanto raccoglie le persone quanto le separa rispetto questioni che sono generali nella loro ricchezza e nelle loro implicazioni⁴⁶. La funzione dei partiti va molto oltre quella strumentale, di accoglimento e di organizzazione di ricorsi per l'alternanza dei quadri politici e la risoluzione pacifica dei contenziosi per la successione. La loro funzione è innanzitutto quella di «integrazione della moltitudine», mediante l'unificazione delle idee e degli interessi della popolazione e rendendo il sovrano presente in permanenza come un agente di influenza e di supervisione extra-statali⁴⁷.

Esula dallo scopo di questo articolo l'analisi del ruolo della forma partitica di partecipazione nella democrazia moderna, della sua trasformazione in una organizzazione di notabili, dall'essere stata una istituzione di massa e totalizzante, unificata da un credo politico di tipo religioso, fino a essere un macchinario elettorale che fa affidamento sui media, gli analisti politici e il denaro privato⁴⁸. L'interrogativo critico dei problemi che la *leadership* del gruppo pone per la democrazia e la discussione della tesi weberiana per cui la politica rappresentativa promuove la proletarizzazione delle masse attraverso una *élite* organizzata e capace di organizzare richiederebbe un tipo di ricerca abbastanza differente.

⁴⁶ A. de Tocqueville (1969: pp. 174-175). Anticipando la distinzione di Max Weber tra il partito ideologico e il partito di funzionamento elettorale, Tocqueville distinse i «grandi partiti politici» dai «piccoli partiti» e suggerì che, dal momento che gli ultimi aggregano interessi «senza credo politico», i primi uniscono i cittadini mediante principi e interpretazioni relativi al destino generale del paese. Tocqueville non sostenne che gli interessi privati operano solo in «piccoli partiti», per quanto abbia notato che in «grandi partiti politici» gli interessi «si nascondono sotto il velo dell'interesse pubblico». Simile alla divisione di Tocqueville e un'anticipazione di quella di Weber fu la distinzione di Hegel tra *hommes d'état* e *hommes à principes*, la quale prefigurava due forme differenti di partiti (Hegel, 1964: p. 325; Weber, 1994: pp. 152-154).

⁴⁷ Friedrich (1963: pp. 509-523).

⁴⁸ Per un panorama storico e analitico dei partiti (in opposizione alle fazioni e alla democrazia di massa come aggregazione atomistica) nella politica moderna, si veda L. D. Epstein (1986, capp. 1-3).

È sufficiente notare qui che la dichiarazione della crisi dell'ideologia e la conseguente svolta cognitivista che la teoria del discorso ha dato alla democrazia sono largamente responsabili del silenzio e della miopia della teoria politica contemporanea rispetto la posizione del partito e del partitismo nella politica democratica⁴⁹. Tuttavia, la crisi dei partiti ideologici come quelli della Guerra fredda ha mostrato che la frammentazione pre-elettorale – candidati senza partiti – può essere l'origine di specie ancora più endemiche di radicalismo ideologico piuttosto che segnali di una partecipazione più democratica e libera da preconcetti. Liberi dalle antiche identificazioni ideologiche, gli elettori possono pensarsi catturati da e sotto lo straordinario potere di altri tipi di potentati, come tribù etniche e comunità religiose, magnati di media privati e filiazioni comunitarie che, invece di aiutare nella deliberazione, non si mescolano e tantomeno creano dei compromessi radicati⁵⁰.

Ma la selezione di candidati nella condizione di competitori isolati, senza un partito o una filiazione a un gruppo politico, non può essere considerata un ideale di rappresentanza democratica, nella misura in cui può anche trasformarsi in un «allontanamento dai principi del governo rappresentativo»⁵¹. In realtà, se l'elezione fosse di fatto una selezione tra e di candidati isolati – tra e di nomi individuali piuttosto che nomi di gruppi politici – la rappresentanza finirebbe con lo sparire, in quanto ogni candidato(a) concorrerebbe solo per sé e diventerebbe, di conseguenza, un partigiano del suo stesso interesse. L'ordinamento legislativo sarebbe un'aggregazione di volontà individuali, più o meno come l'assemblea nella democrazia diretta – incapace di prendere decisioni attraverso un processo deliberativo allargato – e, alla fine, non rappresentativo, visto che solo le idee e le opinioni (ovvero, il giudizio in un senso ampio) possono essere politicamente rappresentabili, e non gli individui. Anche per questa ragione, la rappresentanza nella sfera legislativa non corrisponde semplicemente al risultato delle elezioni. Per

⁴⁹ Senza alcun dubbio, Habermas è il principale autore della versione cognitivista della deliberazione e della libertà democratica. In una critica molto acuta ad alcuni suoi lavori, Quentin Skinner ha discusso la forma con cui Habermas si allontana dalle teorie classiche dell'esistenza sociale come fonte di assenza di libertà individuale (da Weber a Foucault), attribuendo la responsabilità della nostra perdita di libertà «non primariamente» a «forze coercitive esterne», ma a «noi stessi, o perché ci manca la cognizione, o perché siamo detentori di una razionalità «distorta ideologicamente» (Skinner, 1982).

⁵⁰ Molte delle difficoltà recentemente attribuite al sistema rappresentativo, di «tener conto dei punti di vista» degli «infiniti gruppi» con «posizionamenti non uniformi» (R. Gargarella, 1998: p. 271) possono essere viste come difficoltà relazionate con il declino della presenza associativa del partito dentro la società.

⁵¹ Manin (1997: p. 220), che giudica che questo sia un «mutamento» più che un allontanamento o una nuova forma di selezione di *élites*.

dirla meglio, essa è il risultato delle elezioni nella misura in cui queste avvengono dentro un contesto politico che coinvolge programmi e idee più o meno organizzate e generali, ma certamente capaci di attrarre e unire gli interessi e le idee dei cittadini (cioè, i loro voti). Votare per il Signor Smith implica sempre votare anche per quello che il Signor Smith dice e pensa, e così, inevitabilmente per quello che pensiamo e difendiamo⁵².

La rappresentanza politica prova il fatto che, per quanto la democrazia possa essere spiegata in termini di regole del gioco, la partecipazione dei cittadini non è un gioco neutro, ma una forma concreta di promuovere concezioni e di identificarsi con coloro che le appoggiano o fanno asserzioni convincenti in sua difesa⁵³. È per questo che la rappresentanza è “problematica” quando analizzata in relazione alla democrazia. Essa è problematica perché non può mai essere avvalorata e concepita nei termini di rappresentanti che sanno effettivamente ciò che desiderano le persone, e perché le aspettative delle persone e le realizzazioni dei loro rappresentanti non corrisponderanno mai esattamente⁵⁴. Nello stesso

⁵² N. Bobbio (1996: pp. 119-124); K. Palonen (2004, n. 3: p. 114). Non è pertanto convincente che una democrazia post-partitica o «democrazia di platea» sia uno scenario più liberatore. «L'ascesa del media popolare, non-partitico, ha una conseguenza importante: quali che siano le loro preferenze partitiche, gli individui ricevono la stessa informazione di tutti gli altri su di un certo argomento. Gli individui formano certamente ancora opinioni divergenti sugli argomenti politici, ma la percezione del proprio argomento tende ad essere indipendente dalla informazione partitica dell'individuo» (Manin, 1997: pp. 228-229). Ciononostante, la «democrazia di platea» esibisce una immagine un po' differente: quella di una ristrutturazione e di un rimodellamento della forma partitica in accordo con obiettivi e criteri che sono meno, e non più, democratici. Nel paese che ha trasformato il video-populismo in una poderosa impresa, contraria al sistema partitico tradizionale – l'Italia – Silvio Berlusconi è stato capace di conquistare una maggioranza stabile subito dopo aver creato il proprio partito, ha indossato una identità ideologica forte e ha dato ai suoi elettori la certezza di appartenere a un partito, e non soltanto a uno spot televisivo. In superficie, la «democrazia di platea» sembra sintetizzare un sistema di rappresentanza che è fluido, aperto, caratterizzato dalla indeterminazione e disputato da candidati individuali piuttosto che da membri di partito omologati. Un'analisi più sorvegliata, nel frattempo, rivela che questo sistema è meno gerarchico, rigido e omologato di quello precedente, con la notevole (e peggiorativa) differenza che in questo caso l'unificatore è direttamente la persona del leader e indirettamente il potere subliminale del media.

⁵³ Per questa ragione, G. Kateb (1983: pp. 130-142) ha osservato che se l'individuo è l'unità del dovere legale, il(i) gruppo(i) politico(i) sono le unità che creano il consenso rispetto la legge.

⁵⁴ Ciò rende l'*accountability* (dei rappresentanti verso gli elettori) una domanda strutturalmente etica e politica. I teorici del minimalismo democratico adoperano questa argomentazione per concludere che l'unica istituzione veramente democratica è l'elezione, in quanto i voti sono i più affidabili dati pubblici a nostra disposizione e la votazione è l'unico mezzo formale che possiedono i cittadini per punire e minacciare i loro governanti (Przeworski, 1999: pp. 34-35).

momento in cui sfida il cognitivismo, la rappresentanza democratica dipende da molto piú che da semplici procedimenti elettorali. Essa richiede una robusta autonomia locale e una libertà di espressione e associazione, cosí come una certa uguaglianza basilare di condizioni materiali. Essa domanda inoltre anche una cultura etica della cittadinanza che renda possibile il fatto che tanto i rappresentati quanto i rappresentanti vedano le relazioni partitiche come non irriducibilmente antagoniste e la loro difesa non come una promozione incondizionata di privilegi settari contro il benessere di tutti.

È pertanto appropriato dire che la comprensione della rappresentanza come di una istituzione democratica, e non come un ripiego o un'alternativa seconda, coincide con la riabilitazione di una dimensione ideologica inevitabile della politica. Questo perché la politica, nel contesto della rappresentanza, implica un processo complesso di unificazione-e-disunione dei cittadini, che li proietta verso una prospettiva orientata al futuro. La politica mantiene il sovrano in moto perpetuo, per cosí dire, laddove trasforma la sua presenza in una manifestazione di influenza politica complessa e delicata.

NADIA URBINATI

BIBLIOGRAFIA

Frank R. Ankersmit, *Aesthetic Politics: Political Philosophy beyond Fact and Value*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

Frederick M. Barnard, *Democratic Legitimacy: Plural Values and Political Power*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2001.

Norberto Bobbio, «Il compito dei partiti politici», in Tommaso Greco (ed.), *Tra due repubbliche: alle origini della democrazia italiana*, Roma, Donzelli, 1996.

Ernst-Wolfgang Böckenförde, *State, Society and Liberty: Studies in Political Theory and Constitutional Law*, trad. di J. A. Underwood, New York/Oxford, Berg, 1991.

Edmund Burke, «Speech on Economical Reform», in Isaac Kramnick (ed.), *The Portable Edmund Burke*, London, Penguin, 1999.

Marie-Jean Antoine Nicolas Caritat (marquês de Condorcet), *Idées sur le despotisme* (1789), in: M. F Arago, e Condorcet-A. O' Connor (eds.), *Oeuvres: Nouvelle impression en facsimile de l'édition Paris 1847-1849*, 12 voll., Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann, vol. 9, 1968, pp. 151-152.

Raymond Carré de Malberg, *Contribution à la Théorie générale de l'État*, Paris, Librairie Recueil Sirey, vol. 1, 1922, p. 231.

M. V. Clarke, *Medieval Representation and Consent: A Study of Early Parliaments in England and Ireland, with Special Reference to the Modus Tenendi Parliamentum*, New York, Russell & Russell, 1964.

Augustin Cochin, *L'esprit du jacobinisme. Une interprétation sociologique de la Révolution française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979.

Robert A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition*, New Haven, Yale University Press, 1971.

– *Who Governs? Democracy and Power in an American City*, New Haven, Yale University Press, 1961.

John Dewey, «The Ethics of Democracy», in J. A. Boyston (ed.), *The Early Works, 1882-1898*, vol. I, Carbondale-Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1969.

– *The Public and Its Problems*, Athens, Ohio, Swallow Press/Ohio University Press, 1991.

Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy*, New York, s.e., 1957.

Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

Jon Elster, *Deliberative Democracy* («Introduzione»), Ed. de Jon Elster, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Leon D. Epstein, *Political Parties in the American Mold*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1986.

Paul Franco, *Hegel's Philosophy of Freedom*, New Haven, Yale University Press, 1999.

Carl J. Friedrich, *Man and His Government. An Empirical Theory of Politics*, New York, McGraw Book Company, 1963.

– *Constitutional Government and Democracy: Theory and Practice in Europe and America*, Fourth Edition, Waltham, Mass, Blaisdell, 1968.

Roberto Gargarella, «Full Representation, Deliberation, and Impartiality», in Jon Elster, *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1973.

Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trad. di William Rehg, Cambridge, MIT Press, 1996.

G. W. F. Hegel, «The English Reform Bill», in *Political Writings*, trad. di T. M. Knox. Oxford, Clarendon Press [Or.: *Ueber die englische Reformbill*, in «Allgemeine preußische Staatszeitung», 1831, nn. 115-116], 1964.

– *Philosophy of Right*, trad. di T. M. Knox, Oxford, Oxford University Press [Or.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft*. Berlin: Akademie Verlag, 1881], 1967.

Thomas Hobbes, «The Elements of Law Natural and Politic», in J. C. A. Gaskin (ed.), *Human Nature and De Corpore Politico*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

Ernst Kantorowicz, *The king's two bodies. A study in a medieval political theology*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1957.

George Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Totowa, NJ, Rowman & Allanheld, 1983.

Ellen Kennedy, *Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar*, Durham, Duke University Press, 2004.

Mark A. Kishlansky, *Parliamentary Selection: Social and Political Choice in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, trad. di D. Macey, Cambridge, Polity Press, 1988.

Bernard Manin, *The Principles of Representative Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Kari Palonen, «Parliamentarism: A Politics of Temporal and Rhetorical Distances», in Anna Schober (ed.), *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften, Ästhetik des Politischen*. n. 3, 114, volume special, 2004.

Z. A. Pelczynski, *Hegel's Political Writings* («Introduzione»), trad. di T. M. Knox. Oxford, Clarendon Press, 1964.

Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1967.

– *Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*, Berkeley, University of California Press, 1985.

Platone, *Republic*, trad. di G. M. A. Grube, Reeve, Indianapolis, Hackett, 1992 [tr. it. in *Dialoghi*, a cura di C. Carena, Milano 2008].

Adam Przeworski, «Minimalist conception of democracy: a defense», in Ian Shapiro e Cassiano Hacker-Cordón (ed.), *Democracy's Value*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 2000.

Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée: histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000.

Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York, Harper Torchbook, 1962.

Quentin Skinner, *Habermas' Reformation*, «The New York Review of Books», 7, outubro 1982.

– *Visions of Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, vol. 3, p. 185.

Charles Taylor, *The Dynamic of Democratic Exclusion*, «Journal of Democracy», 9, 1998, p. 153.

Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trad. di J. P. Mayer, New York, Harper Perennial, 1969.

Nadia Urbinati, *Representation as Advocacy: A Study of Democratic Deliberation*, «Political Theory», 28, 2000, pp. 758-786.

Marcel De La Bigne de Villeneuve, *Traité général de l'État*, Paris, Sirey, 1929-1932, vol. 2, p. 32.

Jeremy Waldron, «Rights and Majorities: Rousseau Revisited», in John W. Chapman e Alan Wertheimer (ed.), *Majorities and Minorities, Nomos XXXII*, New York, New York University Press, 1990.

Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983.

Max Weber, *Political Writings*, Ed. de Peter Lassman e Ronald Speirs, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 [Or. in *Gesammelte Politische Schriften*, München, 1921].

Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1990.

PER UN FEMMINISMO NON SOLO EGEMONICO

Il desiderio che sfuma lungo il cammino

Quando i femminismi si pensano esclusivamente in termini di egemonia¹, si perde qualcosa di importante che le lotte femministe, dagli anni sessanta, misero al centro del dibattito: il desiderio come forza collettiva, il corpo come campo di battaglia e la creatività come la possibilità di inventare mondi. Necessitiamo di una politica maggioritaria, ma anche di una politica del desiderio che permetta di rimuovere i propositi razionalisti-discorsivi che prevalgono nella scommessa populista. Quali sono questi propositi? Hanno a che vedere con tre questioni: concedere priorità al discorso come campo nel quale si disputa il politico; segnalare l'importanza delle emozioni come strumenti per la mobilitazione sociale – invece di pensarle come affetti incalcolabili e impersonali –; e domandare – le rivendicazioni dei differenti attori sociali – come logica che regge lo spazio politico.

Chantal Mouffe e Ernesto Laclau pubblicarono nel 1985 un libro chiave, *Egemonia e strategia socialista*², nel quale elaborarono una critica contundente al marxismo ortodosso. Al centro delle loro preoccupazioni, c'erano due concetti: pensare le lotte senza presupporre un'identità *a priori* che porterebbe in se stessa il cambiamento; e dar conto di una molteplicità di soggetti sorti al calore delle trasformazioni socioeconomiche di un capitalismo che si ricompone velocemente: femminismi, lotte etniche, nazionali, sessuali, ecologiche. In relazione al primo punto, gli autori pensarono che il cambiamento non poteva derivare automaticamente da una determinata posizione di classe. Si dovevano

¹ Questo testo parte dal riconoscimento esplicito a tutte le femministe che da Podemos e altri spazi stanno dando un'enorme battaglia per far sì che le idee femministe stiano al centro della discussione politica attuale. (La traduzione dallo spagnolo di questo testo è di F. Biagi. L'articolo è tratto da <https://www.diagonalperiodico.net/blogs/vidasprecarias/por-feminismo-no-solo-hegemonico.html> per gentile concessione dell'autrice, *ndt*).

² Cfr. E. Laclau-C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2011.

contemplare anche i complessi processi in cui si formano le identità politiche. Questa attenzione implicò la rottura con alcune delle certezze che offriva la *vulgata* marxista: la classe operaia, intesa come un'essenza con inclinazioni proprie, si scioglieva come neve al sole. In relazione al secondo punto, contro i pensatori che alla fine del ventesimo secolo profetizzavano la fine della politica, gli autori segnalano che la proliferazione di nuovi protagonisti non doveva condurre al relativismo. Al contrario, essi costituivano una ricchezza necessaria per ripensare la democrazia, sempre che si cercassero forme per articolare le differenze tali da evitare la dispersione delle lotte. Come Laclau svilupperà successivamente, si evolveranno imprescindibili significanti vuoti, come "popolo", con la capacità di nominare diverse domande senza condizionarle nel loro contenuto (non tanto per la loro vaghezza, ma perché si tratta di significanti allo stesso tempo necessari e impossibili – mai potrebbero rappresentare il popolo nella sua totalità), e che permetterebbe di agglutinare queste domande, a partire dalle loro equivalenze.

Tenendo conto di questi importanti contributi, possiamo affermare che una teoria che si riconosce parte della critica dell'essentialismo filosofico e politico possa contenere un nesso con il razionalismo che pretende di mettere in discussione? Per provare a rispondere a questa domanda – scossa dalla preoccupazione di un desiderio che sfuma dall'azione politica – dobbiamo avvicinare a noi tre problemi che transitano tra la proposta teorica di Mouffe e Laclau e la sperimentazione reale di *Podemos* in Spagna.

Quale politica, quale senso comune, quale articolazione?

Il primo problema sorge quando riduciamo il politico a una serie di domande. La domanda presuppone un soggetto che realizza determinate rivendicazioni, come se il processo per il quale detto soggetto si forma, non fosse politico in sé. Malgrado gli stili, i modi di fare e costruire relazioni sono determinanti, passano su un secondo piano. Se prendiamo in considerazione che questi aspetti sono implicati nel produrre soggettività differenti, questo spostamento presuppone una perdita fondamentale. Gilles Deleuze e Félix Guattari evidenziarono che quello che succede sul piano molecolare – che ha a che vedere con quello che capita al livello del desiderio, non con quello piccolo o individuale – è un concetto chiave per il tipo di processi rivoluzionari che mettiamo in moto. Dagli anni sessanta, le rivolte femministe affermarono che il cambiamento deve toccare i corpi, trasformare la vita. Con questo, anticipavano la risposta a un capitalismo che più che produrre disuguaglianze economiche insiste sullo spazio simbolico, codifica il desiderio sociale. Il potere di produrre forme di vita si incarna nella sessualità,

nel razzismo o nel consumo, modula gli individui. Se consideriamo questo, la sfida che ci si presenta è quella di rivalorizzare il processo di sperimentazione che permette di costruire altre culture politiche, altri modi di abitare il mondo. Gli affetti non sono emozioni individuali che possono essere condotte attraverso la ragione, al contrario esistono nella materialità nella quale ci costituiamo. Detto in un'altra maniera: la sfida si gioca anche in una micropolitica dei corpi.

Con questo spostamento, si dimentica anche l'esistenza di qualcosa di più essenziale della domanda: l'atto per il quale avviene la riappropriazione della potenza collettiva. Prima della domanda, il politico reclama spazi dove vivificare la capacità che abbiamo di cambiare le cose assieme agli altri, di fare l'impossibile. Spazi dove quello che si pone in gioco non è qualcosa di calcolabile, ma è al contrario la medesima intensificazione di questa potenza. Precisamente, si tratta di una potenza che non sempre può – né deve – tradursi in domanda; questa è in tutti i casi un effetto di un processo molto più ampio. La tensione prodotta negli ultimi mesi, nel caldo delle passate elezioni municipali, fra eccedenza e controllo, eccesso e cattura, società in movimento o movimento sociale, può intendersi come una disputa positiva contro l'oblio di questa nozione amplificata del politico. Se guardiamo indietro in cerca di referenti che ci aiutino a orientarci, incontriamo la singolare esperienza la quale ci insegnò che la possibilità di creare nuovi immaginari è legata a spazi di autonomia sociale: in questi si inventano mondi differenti. E che, senza processi di autonomia che siano capaci di andare più in là di se stessi, quello che si genera è meramente autoreferenziale. Nel contesto in cui viviamo, dobbiamo dire che senza sperimentazione sociale non potranno crearsi istituzioni realmente altre. Non dobbiamo dimenticarci che il trionfo nelle urne non è stato prodotto da un movimento prefigurato, ma dalla società in movimento che, con modalità a volte insospettabili, da molti fuochi, ha alimentato un'atmosfera di cambiamento senza precedenti. Il 15M continua a essere l'immagine che ci ispira: un movimento di corpi che autorganizza progressivamente un nuovo senso della realtà. Questa immagine la teniamo marchiata a fuoco lento nella memoria collettiva recente. Dobbiamo continuare a domandarci: quanto del 15M è parte del celebre assalto istituzionale? Come mantenere viva una politica desiderante? Può essere anche questa una politica della maggioranza?

Il secondo problema ha a che vedere con la battaglia per l'egemonia. Se guardiamo dal punto di vista dei femminismi, vediamo che abbiamo un'opportunità storica (?) per fare delle nostre proposte dei luoghi comuni in cui la società possa riconoscersi. Per questo, c'è bisogno di contesti di significato condivisi, linguaggi meno codificati che promuovano una partecipazione ampia e che vada oltre le posizioni ideologiche, interpellando l'esperienza orizzontale, quotidiana, in prima persona. In

questo compito incontriamo due pericoli: che si confonda questo lavoro di connessione dal particolare al generale nell'assumere un determinato significato comune presente nella società – presupponendo le sue necessità, dimenticando la sua contingenza. E, d'altra parte, che si interpreti l'articolazione fra lotte differenti come qualcosa che ha luogo dal basso, come un ombrello che ci protegge, però che percepiamo come grande e che non riusciamo mai a sentire nostro.

Come evitare questo? Primo: non può darsi per scontato che sia il senso comune a evitarlo, in quanto questo è sempre soggetto alla storia e al luogo nel quale si configura. È opportuno segnalare che quello che per alcuni risulta “di senso comune”, non è tale per altri. Ciò ha a che vedere con il fatto fondamentale che il significato rimane sempre aperto: non può essere chiuso in maniera definitiva. Per esempio, pensiamo com'è cambiato ciò che intendiamo per “crisi”: un destino inevitabile in una situazione con dei responsabili diretti. Sebbene, da una parte, il significato è oggetto di disputa, dall'altra il significato implica anche un processo creativo. E se il significato si crea è dovuto al fatto che le parole non possano definirlo totalmente tramite se medesime: sono incompiute, e questa incompiutezza fa sì che possa prodursi una novità; e che protestare, scendere in piazza o fermare uno sfratto richiedono un significato differente. Però, che cosa determina quindi quel tale significato e non un altro che diventa comune? Proviamo a rispondere: ciò ha a che vedere con la presenza di diverse forze che costituiscono il sociale (per esempio: senza la *Plataforma de Afectados por la Hipoteca* forse gli sfratti non sarebbero considerati, come avviene oggi, un problema di tutti), così come per mezzo della capacità di nominare un'esperienza condivisa – vissuta e significativa per molti – e, come non dire tutto? Con l'esprimere qualcosa della sua essenza inespressa; con la possibilità di delineare cioè una linea di fuga, di creare un significato diverso. La sfida in questo caso è quella di non piegarsi a un significato predeterminato, ma di insistere in ciò che possiamo creare altri termini condivisi da tutti (chi direbbe solamente da pochi anni che i mercati – rappresentanti per antonomasia della logica capitalista di accumulazione – sarebbero stati condannati da tanta gente?).

Infine, dobbiamo domandarci: esiste un unico modo di costruire l'articolazione politica o ce ne sono diversi? Sono fundamentalmente domande generali che provengono da un contesto comune alle differenti lotte, nel modo che ci è consentito: per esempio, la domanda di “democrazia reale”. Ma è anche importante osservare come questo contesto si conforma. Esiste il pericolo che l'articolazione si realizzi a partire da un certo realismo del linguaggio: tra differenze che non toccano, non modificano o non colpiscono l'insieme che le riunisce e che prova a dar loro significato dal basso. Qui possiamo credere di essere davanti a un'articolazione, ma assistere in realtà a una operazione nella quale si

neutralizza il differente. Evitare questo, esige che si volti lo sguardo verso le pratiche politiche che incarnano in modi diversi problemi generali (sanità, casa, migrazioni, cure). E che nel reincarnarsi si risemantizzino. Assistiamo in tal modo a un movimento dalla duplice direzione. Per esempio: come praticano la democrazia i femminismi? E, allo stesso tempo, come si reinventa la stessa idea di democrazia attraverso queste pratiche? Una democrazia non solo delle istituzioni, ma anche della casa e delle relazioni sessuali. Quando partiamo dal vissuto concreto, dalle lotte dalla realtà quotidiana, l'articolazione si produce a livello dell'esperienza, della composizione dei corpi, e non solo a partire da un certo tipo di sovradeterminazione del discorso. Detto in altra maniera: la sfida in questo caso è tessere una politica del comune.

Che cosa presuppone questo per i femminismi?

Diciamolo in questo modo.

Abbiamo bisogno di qualcosa dalla politica desiderante.

Abbiamo bisogno anche di qualcosa della poesia.

Abbiamo bisogno di non rinunciare a inventare nuovi significati sul mondo che vogliamo da punti di vista femministi.

Non solo chiedere. Non solo connetterci con quello che c'è. Ma anche osare immaginare un'altra cosa, differente. Farlo dalla realtà nella quale si provano a compiere trasformazioni nelle strategie quotidiane che sostengono un sistema insostenibile.

Non solo conquista del senso comune: ma creazione anche di nuovi mondi. Nessuno sperava nel 15M. Nella possibilità di porre la sanità ampiamente nel centro del dibattito.

Non c'è democrazia senza femminismi, ma neanche c'è democrazia senza sperimentare altre culture politiche.

Culture politiche capaci di rivoltare i corpi, che producono prossimità e intensità nuove.

Una cultura del prendersi cura che non sia femminile, ma femminista.

Che permetta la circolazione di altre priorità e di altri modi di stare nello spazio politico.

Non solo l'articolazione discorsiva-razionale delle domande femministe, ma anche l'espressione di altre forme di vita che si contagino e si espandano senza sapere neanche come.

Non solo avere ragione nell'unirci, ma comporci e colpirci.

Non solo articolare maggioranze sociali, ma produrre nuove vie e eccedenze.

Non solo blocchi antagonisti, ma differenze irriducibili, singolarità.

Non solo domande, ma anche un gesto artistico. Quello che trasporta nella sua essenza con difficoltà, senza parlare a un impossibile.

E accade che il significato si discute, ma anche si crea.

SILVIA L. GIL

CHI HA INVENTATO IL PUBBLICO?
DOMANDE E BREVI POSTILLE
A «SCRITTORI E MASSA» DI ALBERTO ASOR ROSA

*Per F. B. perché non dimentichi mai
che l'umano è il superamento del Potere.*

La riedizione – ma sarebbe piú adeguato scrivere la nuova pubblicazione – di *Scrittori e popolo* di Alberto Asor Rosa, rappresenta di per sé un evento letterario. Si tratta della riemersione in veste nuova – e con un fatidico capitolo aggiuntivo dedicato ai tempi nostri, *Scrittori e massa* – di uno dei piú riusciti e longevi vademecum della critica militante, il manifesto di una leva di critici che avrebbero scompaginato i canoni dell'acquiescenza ideologica (a sinistra) predicando una contro-via, un metodo alternativo: denunciare a chiare lettere come nella filiazione letteratura-ideologia fosse maturato un ordigno egemonico, il segno di qualcosa che poco riguardava la funzione sociale dell'arte, e molto la posizione di partito. È quasi doloroso dover ridurre la tessitura finissima di quella «battaglia di retroguardia» (questo il celebre suggello del libro nel 1965) che pure argomentava con tono inesorabile come e perché il populismo in letteratura, e altrove, avesse esalato ormai l'ultimo respiro. Tale obbligo tuttavia non è imposto solo da una ragionevole investimento di spazio, ma anche dalla consapevolezza che l'operazione di Asor Rosa spalancò una vera e propria secessione. Gli obiettivi polemici non furono solo gli autori allora sulla breccia (Cassola e Pasolini *in primis* oggetto di una severa inchiesta), ma anche la presunta ricostruzione mitico-ideologica del popolo – populismo piccolo-borghese – che contraddiceva il dovere puntuale dell'arte di essere tessitura, fino in fondo, del rapporto esistente tra uomo e mondo, cultura e società, comprese le ardue e corrosive contraddizioni che pure ne puntellano la relazione.

Per questo sarebbe poco utile ricostruire qui gli interventi, le prese di posizione, le memorie volte alla riemersione di quel difficile dibattito. Certo non per il suo scarso interesse, né per una mancata attualità, ma perché il superamento dello stesso è suggerito proprio da Asor Rosa che individua un rinnovato perno nell'evoluzione di uno dei termini

dell'agone critico: da *Scrittori e popolo* a *Scrittori e massa*, non avendo mancato di sottolineare in un'intervista a cura di Raffaella De Santis (uscita sul quotidiano «la Repubblica» il 28 dicembre 2014) come gli scrittori del tempo presente siano rimasti irrimediabilmente «senza popolo». Il passato sembrerebbe essersi già cristallizzato dunque in un reperto da museo, mentre l'urgenza del presente spingerebbe il critico a osservarne da vicino il profilo da sfinge, nell'attesa che l'enigma venga pronunciato e dunque risolto.

Nella spudorata inadempienza critica di chi scrive, mi sono cullato nel credere in modo del tutto autarchico che l'oggetto polemico plasmato da Asor Rosa in quel fatidico 1965 fosse stato a suo modo prefigurato ne *La vita agra* di Bianciardi, quando racconta i giorni milanesi del suo protagonista, della sua fame di cose, del desiderio viscerale di osservare da vicino «operai grandi e grossi, che limano la ghisa con le mani»¹. Come avrebbero potuto mai gli intellettuali raccontare gli operai, se gli operai erano già partiti alla volta delle fabbriche quando i primi stavano per affrancarsi dal letto? E anche quando la geometria totalitaria degli orari viene sovvertita dagli impavidi redattori nottambuli, l'incontro tra le due classi è simile allo sfilare lento dell'olio sull'acqua: «Non puoi fermarne uno, chiedergli come si chiama, se è vero che lima la ghisa con le mani [...]. Li guardi e sono già sfilati via senza voltare gli occhi attorno»². Suonerebbe quasi come un'annotazione peculiare sulla Milano isterica e neolibera *ante litteram*, capitale morale del distopico progresso italiano narrato da Bianciardi, eppure a me pare una domanda ancora buona – e per questo utile – a ripensare l'annosa forbice in cui popolo e intellettuali, al di là di vere o presunte evoluzioni da una parte e dall'altra, perseverano nel divergere con sincera, reciproca, antica indifferenza. Allo stesso tempo, disordine per disordine, noi lettori nati alla fine degli anni settanta abbiamo sí vissuto il moto centrifugo del riflusso ideologico piú feroce, ma forse non tutto il male è venuto per nuocere. Abbiamo goduto dell'inattesa fortuna, poca cosa tra indicibili disgrazie, di leggere e studiare il pensiero di Antonio Gramsci senza sentire il sacro bisogno di doverne amputare – in senso freudiano – il principio eversivo. Superate dalla Storia le beghe degli intellettuali di partito, di quel Partito comunista che ne avrebbe santificato l'immagine ma non adottato il metodo, abbiamo visto risorgere il suo astro non solo in Italia, ma nel mondo, proprio in quei processi di indagine critica rivolti alla società e alle sue funzioni, in quelle letture del Potere quale esito di una sedimentazione culturale, per la quale si sottomette il proprio nemico con le armi ma anche con la contrappuntata totalità

¹ L. Bianciardi, *La vita agra*, Milano, Bompiani, 2006, p. 53.

² Ivi, p. 54.

di un modello, spesso adottato e quindi imposto con sottile ferocia. E da Gramsci vorrei ripartire, contrappasso bizzarro, affinché l'appendice innestata da Asor Rosa nel corpo vivo del suo esordio critico diventi altresì l'innescò di un'occasione e non il semplice motivo di una celebrazione, o peggio di una semplicistica ricognizione testuale. In *Scrittori e massa. Saggio sulla letteratura italiana postmoderna* il lettore assiste infatti a una cernita ambiziosa e trasversale in grado di sintetizzare in un solo ganglio la complessità delle voci che negli ultimi decenni il mercato delle lettere ha varato, e quindi lasciato navigare a vele piú o meno spiegate verso i lidi del grande pubblico. Già nelle ragioni di un simile elenco, un dubbio, o se vogliamo una microscopica aporia che pure ci attrae come le fattezze rare di una salamandra, sembrerebbe in agguato. Partiamo dalla tesi di partenza, dalla premessa maggiore del discorso: l'esponenziale scomparsa del popolo dalle pagine degli scrittori italiani come sintomo dell'atomizzazione totalizzante vissuta dalla società e la conseguente solitudine individualistica in cui anche gli autori si trovano ad annegare. L'articolazione del ragionamento è stringente, puntuale, e non solo per la già citata capacità di saper tracciare in un pugno di pagine la carta geografica del nostro contemporaneo quotidiano; ma anche per la precisione semantica che sa appuntare libro a libro, che è sempre nella condizione di individuare quel disegno e quello soltanto in una costellazione di senso, anche quando le stelle in cielo compongono un caos di infinite figure. Esiste una continuità di voce che infila opere pure distanti tra loro, di mano diversa e irriducibile, e questa eco fossile è tracciata sul diagramma di Asor Rosa con una chiarezza che manca forse a tante pagine della critica contemporanea. I nomi citati (una crestomazia, per così dire, assai articolata e vasta) concretizzano sí una sorta di canone, ma identificano allo stesso tempo un modulo tra molti possibili. Ecco perché le condizioni di una simile cernita, per quanto armonicizzate da una consequenzialità cristallina, meritano forse un'attenzione dedicata, altrettanto militante.

Secondo una prospettiva globale alla quale il mercato italiano non è per niente alieno, la letteratura oggi piú che mai coincide con l'industria della letteratura, ed è un aspetto quest'ultimo che Asor Rosa non manca di glossare nelle pagine di *Scrittori e massa*. Ancora, la letteratura è un prodotto e quindi un veicolo di profitto, anche quando parrebbe mostrare il suo volto eversivo: l'industria seleziona sempre ciò che in via diretta o indiretta alimenta il circuito corruttibile del consumo. Va da sé, un autore che abbia trovato la sua collocazione nel mondo delle lettere, ovvero nell'industria letteraria, di questo circuito non sarà necessariamente cantore, o peggio sussiegoso alleato. Tuttavia la produzione letteraria non procede per ingaggi casuali, ed è paragonabile al piú rigoroso e attento dei piani industriali: scelta del prodotto, studio

della modalità di produzione, promozione, vendita, profitto. Un circuito scandito da una biologia essenziale, all'interno del quale possono trovare spazio anche le opere "a perdere", per così dire, purché pareggiate da una copertura, data magari dalla buona riuscita di un altro progetto all'interno della stessa impresa. Esistono oggi meccanismi di selezione industriale nel comparto letterario rimosse quasi completamente dal dibattito, come se il libro, un libro, raggiungesse i distributori e quindi i librai (o meglio: le librerie di grande catena) per un'infusione di inerzia al pari di quella divina. La zona grigia che separa l'autore materiale dalla confezione del libro, e così il percorso che compie per giungere nelle mani del cosiddetto pubblico, è sempre più vasta, e sempre più popolata da attori intermedi senza volto. Durante la lettura dell'ultima fatica di Asor Rosa proprio la citazione della figura dell'editor, è uno di quei momenti che fa sussultare, come se uno scandalo venisse finalmente pronunciato a chiare lettere e in pubblica piazza. Scandalizzare è giusto e necessario, senza dubbio, ma vivere lo scandalo è forse un'attività che riguarda coloro che aspirano alla santificazione. E qui la prima torsione, il primo scarto necessario dalle pagine di Asor Rosa. Nel ritornare infatti alla cernita operata da quest'ultimo, mi sono domandato più di una volta quali fossero stati i percorsi, le microstorie o le vicende congiunturali che avevano condotto quello o quell'altro libro citato presso il suo futuro editore, e perché quest'ultimo avesse scelto di lanciarlo sul mercato. Un rilievo forse utile per vagliare a fondo la sostanza della maschera malinconica e diafana insieme di «scrittori senza popolo». Con quale sentimento della certezza si potrebbe affermare che una simile privazione sia davvero una componente epocale, una rimozione connotativa? Significherebbe conoscere l'intero arco della produzione letteraria in potenza, quella stessa che tale rimane non avendo ricevuto l'avallo di chi produce letteratura: perché non rispetta un dato parametro di qualità, se vogliamo, ma anche perché magari alla qualità non si accompagna l'omologazione a un preciso gusto. Ecco dunque un secondo scarto: come si è sedimentato un simile gusto, quando e come è diventato misura di una scelta di massa il rifiuto di questo o di quel particolare motivo letterario? È un fenomeno antropologico che trova un suo immediato riflesso nella storia, il sintomo inequivocabile di una voragine in atto che il nuovo millennio avrebbe addirittura spalancato? Se l'industria è una componente egemonica del nostro sistema di vita, se è l'industria a preordinare a ogni livello il gusto di chi consuma, qualunque prodotto venisse collocato sotto la lente ne svelerebbe impressa nella propria carne la lettera scarlatta. Siamo nei pressi di un paradigma che somiglia molto alla controversa impostazione che un grande pensatore dei nostri tempi diede alla sua lettura del fenomeno orientalista. In *Orientalism* Edward Said rese leggibile la meccanica di una funzione che ha caratterizzato il

successo clamoroso del colonialismo europeo: dettare all'altro cosa e chi deve essere, far sí che l'altro si identifichi con la costruzione ideologica del proprio oppressore, la incarni, ne diventi inequivocabile oggettività. Al di là della minaccia di un certo impressionismo critico, il suddetto schema sembrerebbe applicabile anche alla dialettica industria delle lettere *vs* pubblico. Eppure questo spiegherebbe solo un aspetto della questione. Che cos'è oggi il pubblico, e cosa si intende con un termine simile? L'insieme degli acquirenti (dei lettori) di un prodotto culturale, dei critici, degli addetti ai lavori dotato di fattezze riconoscibili – di un “gusto” si sarebbe detto qualche tempo fa – formatosi in virtù dell'adesione a un modello culturale, oppure l'esito della silente, sotterranea e poi coercitiva imposizione di un simile modello?

E se per un attimo ammettessimo che il pubblico in sé non esiste, che quello che per fallace semplificazione chiamiamo pubblico è un'entità inautentica, la sponda necessaria per legittimare l'oggetto di una produzione? Se spostassimo il punto focale dal primo piano allo sfondo, lì dove il pubblico viene costruito secondo un procedimento laboratoriale, astratto? Il grido di battaglia «Il pubblico lo vuole!» ha fornito un solido alibi agli ultimi sessant'anni di produzione culturale, fornendo un diversivo perfetto all'imposizione totalitaria di un gusto. Le scelte della produzione non sono l'esito ponderato di un rilievo sociologico, l'esito di una misurazione, la grammatica di una epocale intuizione, sono invece il sintomo di una scelta dettata da una funzione a monte. Una funzione che ha un profilo fin troppo noto: un pubblico che ha le fattezze impresse dal suo stesso fattore, e che si è convinto quello sia il suo vero volto.

L'invenzione del pubblico sembrerebbe trovarsi alla pari con l'invenzione del popolo vagliata da Asor Rosa nelle sue pagine giovanili. Sullo schermo della caverna il pubblico vedrebbe proiettata di sé l'ombra e non il riflesso allo specchio. Ed è questo il rischio che minaccia – come forse ha sempre minacciato – la legittimità di un canone, questo il problema da rinnovare ogni volta che si studino le condizioni d'esistenza di un'opera d'arte, letteratura compresa. Perché questo libro e non un altro? Perché questo autore e non un altro? Ricostruire le contingenze per le quali un'opera diventa una funzione egemonica parrebbe un fatto ancora essenziale, irrinunciabile per la critica della contemporaneità.

L'urgenza di gettare in passato l'infante Gramsci con l'acqua sporca, è costata un prezzo molto alto, ecco perché l'affermazione di Asor Rosa (dal vago aroma apocalittico) secondo la quale a partire dagli anni del boom economico gli scrittori – intesi anche come categoria sociale – abbiano cessato di intrattenere un dialogo con la tradizione, sembrerebbe un'affermazione quanto meno da interrogare: l'individualismo che ne sarebbe conseguito, è stato un riflesso automatico o l'esito di un percorso

culturale che ha impresso di sé anche le esistenze, e quindi l'espressione artistica, degli scrittori italiani? Se la cernita avanzata da Asor Rosa ha ragion d'essere, deve essere ricondotta infine alle condizioni stesse della sua esistenza, e da lí ripartire. In tal senso, l'ampio riferimento al Calvino delle *Lezioni americane*, al suo presunto modo illuminato di rilanciare la tradizione nel gioco del tempo presente, è forse il nodo piú difficile da sciogliere. Non credo che le colpe del testamento di Calvino risiedano nel suo modello analogico, iperletterario e scarsamente filologico; credo tuttavia che nella pratica della leggerezza (superficialità?) vi sia la prefigurazione di un modello culturale, di uno stile che senza dubbio ha fornito piú di uno spunto ai chimici, agli ingegneri del gusto contemporaneo. E dunque l'ultimo quesito: le *Lezioni americane* sono davvero la cartina di tornasole per una possibile classificazione dei contemporanei, presumendo che la loro impronta sia davvero assente dalle "buone" pratiche della creazione letteraria? E se invece la lezione calviniana fosse stata assorbita dal sistema di produzione, e quella superficialità analogica – nella quale si intravede una caratteristica oggettiva del nostro tempo, della comunicazione che lo permea, dei suoi bisogni oscuri – fosse diventata invece una costante nei criteri di selezione industriale?

DANILO SOSCIA

IL POPULISMO E LA POLITICA DELLO STRAORDINARIO IN AMERICA LATINA¹

Il populismo è stato vissuto dai suoi protagonisti e interpretato dai suoi studiosi come un momento straordinario di cambiamento e di rinnovamento. Come qualcosa di opposto ai tempi ordinari, allorquando la politica «è caratterizzata da privatezza, depoliticizzazione e passività, ed è condotta da *élites* politiche, burocrati professionali e tecnici della società», durante quegli infrequenti e inusuali momenti di politica straordinaria «la cittadinanza, mentre trascina fuori dai confini formali della politica istituzionalizzata, punta riflessivamente alla modifica dei principi centrali, politici, simbolici, e costituzionali»².

Mi sono basato sulla nozione di politica dello straordinario di Kalyvas per analizzare degli eventi di populismo in America Latina. Nel corso di episodi populistici, la cittadinanza ha posto in questione la legittimità di accordi istituzionali volti a escludere o a ostracizzare. Tali episodi puntavano a rifondare la politica facendo appello al potere costituente, e, convocando assemblee partecipative costituenti, a democratizzare ulteriormente la società.

Sebbene gli studiosi sostengano l'idea che il populismo sia fuori dall'ordinario, essi si distinguono nelle loro valutazioni rispetto le sue vie d'uscita, democratiche o autoritarie. Per alcuni, il populismo è antagonistico ai principi liberali della democrazia, e potrebbe portare alla rimozione della democrazia in direzione dell'autoritarismo. Nadia Urbinati scrive in proposito che il populismo è ostile al «liberalismo e ai principi della democrazia costituzionale, in particolare, ai diritti delle minoranze, alla divisione dei poteri, e al pluralismo dei partiti»³. Jan-Werner Müller ha caratterizzato il populismo come «una prospet-

¹ La traduzione dall'inglese di questo testo di Carlos de la Torre, pubblicato in «Journal of Political Ideologies», (2), vol. 21, 2016, pp. 121-139, così come, ove non diversamente segnalato, delle citazioni in esso presenti, è di G. Ferraro.

² A. Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 6-7.

³ N. Urbinati, *The Populist Phenomenon*, «Raisons Politiques», 3 (51), 2013, p. 137.

tiva della democrazia rappresentativa profondamente illiberale e, in fin dei conti, direttamente antidemocratica»⁴. Gli scienziati politici Steve Levitsky e Kurt Weyland hanno sostenuto che «quando le istituzioni della democrazia liberale sono deboli o screditate, il populismo conduce all'autoritarismo competitivo»⁵.

Altri studiosi si sono focalizzati sulle promesse di democratizzazione del populismo. Ernesto Laclau ha sostenuto che il populismo spacca la società in due campi antagonisti per porre fine ai sistemi istituzionali di esclusione e per forgiare un ordine alternativo⁶. Benjamin Arditi si è basato sul lavoro di Jacques Rancière volto a contrastare l'ordine di polizia stabilito, attraverso gli effimeri momenti del politico in cui il popolo appare per trasformare e rifondare istituzioni, norme, e valori. Spiega Arditi:

La polizia è semplicemente il campo dell'amministrazione, uno spazio governabile in cui ognuno ha un nome e un posto e delle funzioni corrispondenti: gli studenti vanno a scuola per imparare, gli impiegati pigiano carte per raggiungere i loro obiettivi d'affari, i contadini dissodano la terra per farsi una vita, i politici bisticciano e le commissioni presenziano. [...] Nel caso della politica, il conflitto è come la condizione del mondo e le voci che possono in quanto tali contare. [...] Essa è legata da vicino al potere costituente ovvero alla capacità di rifondare: l'impeto generativo della politica a istituire o a rimodellare il dato, sia che effettivamente ci riesca oppure no⁷.

Arditi mette a fuoco le recenti insurrezioni come quelle degli *Indignados* in Spagna, *Occupy Wall Street*, e altre ribellioni che, sebbene senza riuscirci, hanno cambiato l'ordine esistente, sperimentando forme alternative di democrazia, di discorso e di socialità. I movimenti populistici, in modo simile alle insorgenze, possono interrompere il «dominio degli spettacoli della politica». Con il populismo, sostiene Arditi, la gente sfida lo *status quo* rifiutando di accettare il posto – spesso quello di esclusi e svantaggiati – assegnato loro dalle élites⁸.

Io interpreto il populismo come un discorso manicheo che oppone il popolo all'oligarchia. I populistici polarizzano la società in due campi antagonisti, con la promessa di una nuova aurora una

⁴ J. W. Müller, *The People must be extracted from within the people: reflections on populism*, «Constellations», vol. 21 (4), 2014, p. 484.

⁵ Cfr. S. Levitsky and J. Loxton, *Populism and Competitive Authoritarianism in the Andes*, «Democratization», 20 (2013), pp. 107-136; K. Weyland, *The Threat from the Populist Left*, «Journal of Democracy», 24 (2013), pp. 18-32.

⁶ Cfr. E. Laclau, *La ragione populista*, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 122.

⁷ B. Arditi, *The people as representation and event*, in C. de la Torre (ed.), *The Promise and Perils of Populism*, Lexington, Kentucky University Press, 2014, pp. 107-109.

⁸ Ivi, p. 102.

volta che il potere sarà ritornato al suo proprietario originale, il popolo. L'articolo è suddiviso in tre sezioni: nella prima sostengo che mentre i movimenti populistici alla ricerca del potere potrebbero democratizzare la società cambiando la legittimità delle istituzioni di esclusione, i governi populistici includono spesso gli esclusi a costo di sfigurare la democrazia⁹. Ritengo quindi che il populismo condivide con il fascismo una costruzione immaginaria del popolo-uno. Ma a differenza del fascismo, che ha messo in scena la politica straordinaria come guerra contro nemici interni ed esterni, i populistici in America Latina hanno messo in scena la loro straordinarietà vincendo delle elezioni popolari e senza istituire delle dittature. Nella terza sezione, analizzo come nel corso di eventi populistici siano oggetto di disputa i significati dell'ambiguo termine di "popolo". Diversi attori, movimenti sociali inclusi, pretendono di parlare per conto del popolo, e di rappresentare i suoi interessi.

Le promesse di inclusione del populismo

I populistici hanno promesso di includere gli esclusi, hanno politicizzato argomenti come le politiche economiche neoliberali, prima considerate come questioni tecniche che era meglio lasciare in mani esperte, e hanno fatto sentire alle persone comuni di partecipare a straordinari momenti di cambiamento e di rinnovamento. Focalizzandosi sulle sfide del populismo, Margaret Canovan ha scritto che il populismo rappresenta la fase redentrice della democrazia¹⁰.

In America Latina le *élites* hanno guardato alla maggioranza del *pueblo* non bianco come a delle masse pericolose, come a un'orda. Ora, queste stesse *élites* pensano che quest'orda agisca in modo irrazionale e costituisca un pericolo per la civiltà e la democrazia. Contrariamente ai cittadini che hanno riflettuto sulle loro preferenze politiche e hanno votato per delle piattaforme politiche, le masse populistiche, secondo le opinioni dell'*élite*, sono state manipolate da demagoghi e hanno seguito le loro emozioni. I populistici hanno cioè trasformato gli stigmi e le umiliazioni che la «marmaglia», gli «incolti», e la «folla» hanno dovuto sopportare nella loro vita quotidiana in risorse di dignità e perfino di redenzione. Quanti erano stati vilipesi dalle *élites* sono diventati il popolo mitico, concepito come l'incarnazione di ogni virtù. Quanti li hanno costantemente umiliati si sono convertiti nella odiosa oligarchia.

⁹ Cfr. N. Urbinati, *Democrazia sfigurata. Il popolo fra opinione verità*, Milano, Università Bocconi Editore, 2014.

¹⁰ Cfr. M. Canovan, *Trust the People! Populism and the two Faces of Democracy*, «Political Studies», 47, 1999, pp. 4-6.

I populisti latino-americani erano famosi per il fatto di capovolgere in virtù gli stigmi del popolo. Juan ed Eva Perón hanno trasformato le masse scamicciate disprezzate dalle *élites* nella personificazione della nazione argentina. La folla paurosa divenne l'«amata folla» del populista colombiano Jorge Eliécer Gaitán. Quando i suoi seguaci furono dipinti come un mucchio di «puttane e criminali», il populista ecuadoregno Abdalá Bucaram rispose: «chi fa uso di marijuana, di criminali e di puttane, è l'oligarchia ecuadoregna»¹¹.

In America Latina, i populisti hanno privilegiato una nozione di democrazia fondata più sulla semi-liturgica incorporazione della gente comune attraverso raduni di massa, che sulla istituzionalizzazione della partecipazione popolare attraverso la regola legislativa. Jorge Eliécer Gaitán nel suo non riuscito tentativo per le presidenziali del 1945 mobilitò le masse modificando il volto della politica e della vita pubblica in Colombia. I suoi seguaci paralizzavano il traffico con processioni di torce, organizzavano caroselli di automobili in pieno centro durante le ore di punta, e dopo il gran finale della campagna, in cui un'enorme moltitudine partecipò al comizio di Gaitán nel *Campo de toros* del Circo di Santa María, le masse marciarono per Bogotà cantando: «Nel Circo di Santamaria, è morta l'oligarchia»¹².

Il peronismo, scrive lo storico Oscar Chamosa, «fu un movimento di manifestazioni pubbliche»¹³. I lavoratori argentini si mobilitarono il 17 ottobre 1945 per chiedere la liberazione di Perón, e non lasciarono le strade fino a che Perón non fu rimosso dal potere con un colpo di Stato nel settembre 1955. Il 17 ottobre i lavoratori marciarono dalle aree periferiche verso le piazze centrali. Le *élites* e le classi medie videro la loro presenza come l'irruzione della barbarie, delle *cabecitas negras* (le teste nere) in posti riservati all'alta società (la *gente bien*). Invadendo le pubbliche piazze – spazi in cui si riuniscono i cittadini e risiede il potere pubblico – i lavoratori delle aree periferiche cambiarono la gerarchia spaziale, affermando il loro diritto a sentirsi parte della sfera pubblica¹⁴.

Le folle della classe lavoratrice vissero l'occupazione dello spazio pubblico durante il peronismo come degli atti di affermazione di sé.

¹¹ Questi esempi sono tratti da C. de la Torre, *Populist Seduction in Latin America*, Athens, Ohio University Press, 2010², pp. 80-118.

¹² H. Braun, *The Assassination of Gaitán. Public Life and urban Violence in Colombia*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985, p. 98.

¹³ O. Chamosa, *Criollo and Peronist. The Argentine Folklore Movement during the First Peronism, 1943-1955*, in M. B. Karush and O. Chamosa, (ed.), *The New Cultural History of Peronism*, Durham, Duke University Press, 2010, p. 127.

¹⁴ Cfr. D. James, *Resistance and Integration. Peronism and the Argentine working class 1946-1976*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

In ogni caso, il peronismo puntò anche a innalzare Juan e sua moglie Eva Perón allo *status* di figure mitiche e semi-religiose. Scrive F. Finchlestein: «Il peronismo ha creato la sua teologia politica»¹⁵. Evita asseriva che «Perón è un Dio», mentre altri peronisti affermavano che «Dio è peronista»¹⁶. Il peronismo fu una macchina di produzione simbolica che glorificava lo Stato peronista, così come glorificava Eva e Juan Perón: «Una stanza in ciascuna scuola, e una scuola per ogni distretto dovevano portare il nome dell'uno o dell'altro. Province e città per tutto il paese vennero rinominate dopo la coppia. [...] Frasi standard tradizionalmente usate per insegnare a leggere i bambini, come “La mamma mi vuole bene”, furono sostituite da “Evita (o Perón) mi vuole bene”»¹⁷.

A dispetto delle intenzioni totalitarie di Perón di penetrare nella sfera privata per creare dei cittadini peronisti, egli non abolì la democrazia. Al contrario, la sua fonte di legittimazione risiedé nella vittoria di elezioni aperte e libere. Il momento elettorale fu visto come l'espressione della sovranità popolare, e come il momento decisivo del contratto rappresentativo¹⁸. Il peronismo ampliò il diritto di voto e la partecipazione di votanti crebbe dal 18% al 50% della popolazione. Nel 1951, sotto Perón, le donne ebbero il diritto di voto, e il 64% di donne votarono per il ticket peronista¹⁹. «Durante i mandati di Perón la quota del Pil rappresentata dai salari crebbe dal 37% al 47%, mentre le quote reali crebbero del 40% tra il 1946 e il 1949»²⁰.

Il modello peronista di democrazia populista, per quanto inclusivo, fu in contrasto con le nozioni di responsabilità, di divisione dei poteri, e aggirò i meccanismi di controllo, così come i bilanciamenti. Dopo aver vinto le sue prime elezioni, Perón dichiarò: «noi abbiamo dato al popolo l'opportunità di scegliere, nelle elezioni più pulite di tutta la storia dell'Argentina, tra noi e i nostri avversari. Il popolo ha eletto noi, quindi il problema è risolto. Quello che vogliamo ora c'è nella Repubblica di Argentina»²¹.

¹⁵ F. Finchlestein, *The Ideological Origins of the Dirty War*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 79.

¹⁶ Ivi, p. 80.

¹⁷ M. Plotkin, *Final Reflections* in M. B. Karush and O. Chamosa (ed.), *The New Cultural History of Peronism* cit., p. 278.

¹⁸ Cfr. E. Peruzzotti, *Populism in Democratic Times: Populism, Representative Democracy, and the Debate on Democratic Deepening*, in C. de la Torre and C. Arnson (ed.), *Latin American Populism in the Twenty-First Century*, Baltimore and Washington D.C., Johns Hopkins University Press and Woodrow Wilson Center Press, 2013, p. 75.

¹⁹ Cfr. M. Plotkin, *Mañana es San Perón. A Cultural History of Peron's Argentina*, Wilmington, Scholarly Resources, 2003, p. 165.

²⁰ M. Plotkin, *Final Reflections* cit., p. 273.

²¹ E. Peruzzotti, *Populism in Democratic Times* cit., p. 75.

I pericoli del populismo

Nonostante i movimenti populistici puntassero a salvare la democrazia, la visione populistica di un popolo idealizzato, omogeneo, e per natura virtuoso, poteva portare alla creazione di governi autoritari. Le costruzioni populistiche del popolo-uno non riconoscono le divisioni interne della popolazione. Come mostra Habermas, il popolo «non costituisce un soggetto con volontà e coscienza. Esso appare soltanto al plurale, e come popolo esso non è capace di alcuna decisione o azione come un tutt'uno»²². Ciò nonostante, i populistici hanno costruito il popolo come un'entità sacra dotata di coscienza singola e di una volontà che poteva incarnarsi in un Redentore. Inoltre, come afferma Andrew Arato, il populismo implica l'estrinsecazione del popolo mitico – così come costruito e immaginato dal leader – a partire dal popolo empiricamente esistente²³.

Gli studiosi hanno discusso intorno alle somiglianze e alle differenze tra il populismo e altre forme di autoritarismo. Come il fascismo, anche il populismo «ha giocato sul registro della democrazia»²⁴. Giovanni Gentile, un teorico del fascismo, lo riteneva la più genuina forma di democrazia, i nazionalsocialisti svilupparono il concetto di «Democrazia tedesca», Perón costruì una «democrazia giustizialista», e Hugo Chávez puntava a sostituire la democrazia borghese con una democrazia comunitaria e genuinamente partecipativa.

A differenza dell'autoritarismo tradizionale, il fascismo e il populismo puntavano a integrare e a mobilitare le masse. Sotto il fascismo, come riteneva Carl Schmitt, «la democrazia genuina era basata sull'identità tra governanti e governati – un principio da cui seguiva che il popolare poteva essere concentrato in un solo individuo, costituendo una dittatura come quella di Mussolini una assai più credibile espressione di democrazia rispetto al parlamentarismo liberale»²⁵. Al contrario dei cittadini delle democrazie liberali che periodicamente votavano per scegliere qualche cittadino che prestasse servizio come loro rappresentante, i fascisti abolirono le elezioni. I fascisti esercitarono la loro cittadinanza direttamente «partecipando alle cerimonie di consenso di massa»²⁶.

²² J. Habermas, *Sovranità popolare come procedura*, in Id., *Morale, diritto, politica*, Torino, Einaudi, 1992, pp. 81-103, p. 85 (traduzione modificata).

²³ Cfr. A. Arato, *Political Theology and Populism*, in C. de la Torre, *The Promise and Perils of Populism*, Lexington, Kentucky University Press, 2014, p. 42.

²⁴ J.-W. Müller, *Contesting Democracy. Political Ideas in Twentieth Century Europe*, New Haven and London, Yale University Press, 2011, p. 116.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ R. O. Paxton, *The Anatomy of Fascism*, New York, Vintage Books, 2005, pp. 78-79.

I populisti latino-americani, nonostante il loro antiliberalismo e l'uso selettivo di leggi per silenziare gli oppositori, non distrussero la democrazia²⁷. Essi non stabilirono una legge di partito, preservando alcuni limitati spazi di pluralismo e di contestazione. Invece di tentare di controllare tutta la vita sociale e di creare nuovi soggetti, i populisti non colonizzarono pienamente la sfera pubblica e la società civile. La fonte di legittimazione populistica non era basata sull'uniformità delle opinioni organizzate in raduni di massa e in elezioni con una sola scheda. La loro legittimazione, come abbiamo detto prima, era fondata sulla vittoria in elezioni aperte e libere che in teoria si potevano perdere.

Per esplorare le relazioni tra populismo, democratizzazione, e autoritarismo, mi baso sulla teoria della democrazia di Claude Lefort. Lefort ha analizzato la democrazia come un immaginario politico-simbolico, e non come un regime politico. Lefort si è basato sulle tesi di Kantorowicz contenute ne *I due corpi del re*, tesi secondo cui il re possiede come Dio due corpi e questi due corpi sono inseparabili. Il corpo del re era tanto mortale e legato al tempo, quanto immortale ed eterno. Le rivoluzioni del XVIII secolo hanno decapitato il corpo immortale del re. Lo spazio occupato dal corpo politico-religioso del re era così aperto e il potere non più legato a un corpo. «Il potere appare come uno spazio vuoto e coloro che lo esercitano appaiono semplicemente come dei mortali che lo occupano solo temporaneamente o che possono installarvisi solo con la forza o con l'astuzia»²⁸. Bernard Flynn ha spiegato: «Da quando nessuno può fare appello alla legittimità in virtù di una relazione speciale col divino, l'altro corpo del Re, la legittimazione può essere stabilita solo in termini discorsivi e provvisori. La sua fonte di legittimazione è il popolo, ma il il popolo resta sempre indeterminato, e chi in realtà rappresenta il popolo sarà il soggetto della politica»²⁹.

L'incertezza della democrazia, dove il potere appartiene al popolo in astratto, ma non a un concreto individuo che può tutt'al più occuparlo solo temporaneamente, potrebbe portare alla sua distruzione. Secondo Claude Lefort, le rivoluzioni del XVIII secolo hanno anche generato «dall'inizio il principio che minaccerebbe il vuoto di quello spazio: la sovranità popolare nel senso di un soggetto incarnato in un gruppo, per quanto esteso, uno strato comunque povero, e una istituzione o una persona, comunque popolare»³⁰. Il totalitarismo perciò «appare

²⁷ Cfr. F. Finchelstein, *Returning Populism to History*, «Constellations», vol. 21 (4), p. 469.

²⁸ C. Lefort, *L'immagine del corpo e il totalitarismo*, in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Torino, Einaudi, 2004, p. 120.

²⁹ B. Flynn, *Lefort as Phenomenologist of the Political*, in *Claude Lefort Thinker of the Political*, New York, ed. By M. Plot, Palgrave Macmillan, 2013, p. 30.

³⁰ A. Arato, *Lefort, the Philosopher of 1989*, «Constellation», 19, n. 1 (2012).

come un tentativo forzato, un tentativo passeggero di riempire, di saturare il posto vuoto»³¹. «È il tentativo di reincarnare la società nella figura di un leader o di un partito che annullerebbe la divisione sociale e realizzerebbe la fantasia del popolo-uno, in cui non vi è opposizione legittima, dove ogni opposizione fattuale è concepita come proveniente dall'esterno, nemica»³². Simbolicamente, questo si dà abbandonando l'immaginazione democratica del popolo «eterogeneo, multiplo, e in conflitto» e che vive in una società dove il potere non appartiene a un individuo³³. Con il totalitarismo, non ci sono divisione interne dentro al popolo. Lo spartiacque è tra il popolo – immaginato come avente una identità e una volontà – e i suoi nemici esterni, che necessitano di essere eliminati per mantenere sano il corpo dello popolo stesso.

Lefort ha concepito democrazia e totalitarismo in opposizione. Egli non ha quindi analizzato le gradazioni tra gli estremi della totale vuotezza e della totale incarnazione³⁴, né ha fatto differenza tra progetti e regimi totalitari³⁵. I progetti totalitari possono andare incontro a una resistenza da parte della società civile e non finire per diventare regimi totalitari. Gli storici mostrano come il totalitarismo fu più un'aspirazione che una realtà³⁶. David Riesman, nella sua critica di Hannah Arendt, ha sostenuto che «il controllo totalitario fu un irraggiungibile ideale»³⁷, i cittadini chinarono «le loro teste in una fasulla obbedienza mentale ma rifiuta[rono] “di interiorizzare le norme etiche del sistema”»³⁸. Robert Paxton ha mostrato come le tensioni tra il leader, il partito, l'apparato dello Stato e la società civile mettono in discussione le interpretazioni del fascismo come regime totalitario³⁹.

L'immaginario populistico si situa tra la democrazia e il totalitarismo. A differenza del totalitarismo, il potere col populismo non si incarna in permanenza nel proletariato, nella nazione, nel partito, o nell'Egocrate. Il teorico politico Isidoro Cheresky ritiene che il potere nel populismo sia semincarnato, in quanto i populistri reclamano una legittimazione attraverso la vittoria in elezioni aperte e libere, elezioni che essi potrebbero plausibilmente perdere, e renderli perciò vincolati

³¹ P. Rosanvallon, *The Test of the Political: A Conversation with Claude Lefort*, «Constellations», 19, n. 1 (2012), p. 11.

³² B. Flynn, *Lefort as Phenomenologist of the Political* cit., p. 31.

³³ C. Lefort, *L'immagine del corpo e il totalitarismo* cit., pp. 113-114.

³⁴ Cfr. E. Laclau, *La ragione populista* cit., p. 166.

³⁵ Cfr. A. Arato, *Lefort, the Philosopher of 1989* cit., p. 28.

³⁶ Cfr. E. Traverso, *Interpreting Fascism: Mosse, Sternell and Gentile in Comparative Perspective*, «Constellations», vol 15 (3), 2008, p. 312.

³⁷ Citato in P. Baehr, *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*, Stanford, Stanford University Press, 2010, p. 47.

³⁸ Ivi, p. 49.

³⁹ Cfr. R. O. Paxton, *The Anatomy of Fascism* cit., pp. 119-147.

ai risultati elettorali⁴⁰. Il populismo differisce perciò dal totalitarismo perché nel populismo lo spazio aperto della democrazia è riempito ma non interamente cancellato⁴¹.

Sebbene la loro legittimazione sia fondata sulla vittoria di elezioni libere e aperte, i populistici possono avere difficoltà ad accettare di poter perdere delle elezioni popolari. Se si immagina che il popolo abbia sempre ragione, e debba perciò avere una voce e una volontà unica, è «moralmente impossibile» che esso possa votare per quelli che sono ritenuti nemici del popolo⁴². Nella polarizzazione populistica, le elezioni sono rappresentate come delle battaglie titaniche tra i nemici del popolo che vogliono restaurare il passato di oppressione, e il leader dello stesso popolo – l'unico garante in grado di adempiere al progetto populistico di redenzione⁴³.

Al fine di vincere le elezioni, i populistici Hugo Chávez e Rafael Correa hanno distorto il campo di gioco elettorale. Essendo in carica, essi possedevano dei vantaggi straordinari, quali l'uso dei media di Stato, la possibilità di mettere a tacere selettivamente i media di proprietà privata, la possibilità di attaccare l'opposizione, di controllare i comitati del tribunale elettorale, così come tutte le istanze di appello, e di usare fondi pubblici per influenzare le elezioni. Quando questi presidenti vinsero le elezioni, i momenti del voto furono limpidi, ma i processi elettorali favorirono palesemente chi era in carica⁴⁴.

Il populismo è pertanto una miscela *sui generis* di promesse di democratizzazione e di inclusione, di aspirazioni totalitarie, e di pratiche autoritarie. A differenza dei fascisti, che organizzavano una politica straordinaria dichiarando guerra ai nemici esterni e interni, i populistici hanno drammatizzato la loro straordinarietà imbarcandosi in elezioni. Queste ultime non erano competizioni semplici e ordinarie tra leader e piattaforme. Le elezioni sono infatti state costruite come gigantesche battaglie tra la redenzione populistica, e la restaurazione del passato di oppressione. I populistici hanno mostrato in questo modo le loro aspirazioni totalitarie.

⁴⁰ Cfr. I. Cheresky, *Mutación democrática, otra ciudadanía, otras representaciones*, in *¿Qué Democracia en América Latina?*, Buenos Aires, ed. E. Cheresky, Clacso Prometeo, 2012, p. 33.

⁴¹ Cfr. A. Arato, *Political Theology and Populism* cit., pp.37-38.

⁴² Cfr. P. O. Espejo, *Power to Whom? The People Between Procedure and Populism*, in *The Promise and Perils of Populism*, C. de la Torre (ed.), Lexington, Kentucky University Press, 2014, p. 83.

⁴³ I. Cheresky, *Ciudadanía y democracia continua*, in I. Cheresky (ed.), *Ciudadanía y legitimidad democrática en América Latina*, Buenos Aires, Clacso and Prometeo, 2011, p. 174.

⁴⁴ Cfr. M. López Maya and L. Lander, *Las elecciones de octubre del 2012 en Venezuela y el Debate de la democracia en América Latina*, manoscritto inedito, 2012; C. de la Torre, *Technocratic Populism in Ecuador*, «Journal of Democracy», 24, (3), July 2013, pp. 33-46.

Essi utilizzano lo Stato per colonizzare la società civile organizzando i loro seguaci dall'alto verso il basso, hanno tentato di regolare la sfera pubblica e in alcuni casi, come il peronismo e il chavismo, hanno puntato a creare nuovi soggetti. Questi leader populistici hanno giurato di trasformare tutte le esistenti istituzioni in decadimento. Essi non hanno guardato a se stessi come a dei normali presidenti eletti per cariche limitate. Al contrario, si sono percepiti come se fossero alla guida di una rifondazione delle rispettive repubbliche. Perón si vantava assicurando sessant'anni di potere peronista⁴⁵, e solo il cancro ha impedito a Chávez di diventare presidente del Venezuela eletto a vita. Come i fascisti, i populistici hanno costruito i loro rivali politici come dei nemici, senza però realizzare l'eliminazione fisica del loro nemico permanente. Coloro che hanno accettato «il condottiero e lo hanno seguito acriticamente» sono stati inclusi⁴⁶. Quelli che non lo hanno fatto sono stati bollati come traditori della nazione, e per sempre come eretici della religione populistica secolare⁴⁷. Tuttavia, i populistici latino-americani non usano però terrore di massa e sparizioni per creare una comunità omogenea e incorrotta.

Chi parla per la nazione?

I populistici hanno sfidato le esclusioni politiche, socio-economiche e culturali di larghi settori della popolazione. Essi hanno cioè adoperato un linguaggio manicheo e provocatore che ha dato potere agli esclusi. Hanno quindi attivato i poveri e i non-bianchi il più delle volte dall'alto verso il basso, aprendo spazi affinché le organizzazioni dei subalterni potessero avanzare le loro rivendicazioni e i loro progetti. Nel populismo, il concetto di chi parla a nome del popolo è stato un concetto aperto ed estremamente contestato.

Quando si invoca "il popolo" dobbiamo spiegare chi pretende di parlare a suo nome. La politica sta tutta nella questione di stabilire chi parla per il popolo⁴⁸. I politici non sono i soli attori che pretendono di essere la voce o i portavoce del popolo. Anche le organizzazioni dei subalterni pretendono di essere la voce del popolo. Le rispettive interpretazioni su chi sia il popolo, e su quale sia il suo interesse può scontrarsi con l'immaginazione del popolo dei leaders populistici. In Bolivia, per esempio, forti movimenti sociali non consentono al presidente Morales di incarnare una indifferenziata e omogenea volontà popolare, laddove

⁴⁵ Cfr. F. Finchlestein, *The Ideological Origins of the Dirty War* cit., p. 92.

⁴⁶ Ivi, p. 87.

⁴⁷ Cfr. L. Zanatta, *Eva Perón. Una biografia politica*, Buenos Aires, Sudamericana, 2011, p. 436.

⁴⁸ Cfr. F. Furet, *Critica della Rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 48.

in Ecuador e in Venezuela i leaders populisti sono stati meno limitati nella pretesa di incarnare il popolo come un tutto.

Evo Morales è giunto al potere quando la protesta popolare a guida indigena contro il neoliberalismo e la “democrazia degli accordi” toccava il suo vertice. Il suo partito è lo strumento politico di forti movimenti sociali. La partecipazione in Bolivia è in larga parte fondata su tradizioni comunitarie dove tutti partecipano e deliberano fino che non è stata assunta una decisione. I leaders sono a tutti i livelli tenuti a rispondere alle proprie basi sociali. Con Morales, la partecipazione è cresciuta, e le organizzazioni dei subalterni hanno la capacità di forzare il governo sino al punto di rovesciare le politiche⁴⁹. In Bolivia, l’ambiguità «del concetto del popolo lascia la politica aperta: perfino Morales, ritratto come l’incarnazione del “popolo”, può essere messo in dubbio nel nome del “popolo”»⁵⁰. Nel 2011, per esempio, il popolo indigeno marciò dalle pianure su La Paz per resistere ai piani di costruzione di una strada che avrebbe dovuto attraversare il parco nazionale del Tipnis. Quando nel dicembre 2010 il prezzo del gasolio fu aumentato del 75% i movimenti costrinsero Morales a fare marcia indietro.

A differenza di Morales, Rafael Correa è giunto al potere quando la capacità del movimento indigeno di organizzare una prolungata azione collettiva era diminuita. La Confederazione delle nazionalità indigene dell’Ecuador (Conaie) e settori del loro partito politico Pachakutik, presero parte con il colonnello Lucio Gutiérrez a un fallito colpo di Stato nel gennaio del 2000. Essi furono parte della coalizione che elesse Gutiérrez nel 2002, e si misero al suo servizio durante il suo governo. A partire dal 2006 Pachakutik venne considerato da molti cittadini come un altro partito politico. Per la leadership del Conaie diventò pertanto difficile mobilitare i propri ranghi, in quanto le loro richieste, andate a buon fine, di riconoscimento culturale, non erano state accompagnate da una redistribuzione socioeconomica. Correa non sentì alcun obbligo verso il movimento indigeno, così come verso nessun altro movimento sociale, e considerò il Conaie come un pericoloso concorrente da disinnescare. La redistribuzione sociale della tecnocrazia divenne il principale strumento per aggirare le organizzazioni indigene così come gli altri movimenti sociali, e per collegare direttamente la società civile con il presidente Correa⁵¹.

⁴⁹ Cfr. J. Crabtree, *From the MNR to the MAS: Populism, Parties, the State, and Social Movements in Bolivia since 1952*, in C. de la Torre and C. Arnson (ed.), *Latin American Populism in the Twenty-First Century*, Baltimore and Washington D.C., Johns Hopkins University Press and Woodrow Wilson Center Press, 2013, pp. 269-295.

⁵⁰ S. Harten, *The Rise of Evo Morales and the MAS*, London and New York, Zed Books, 2011, p. 162.

⁵¹ Cfr. C. de la Torre, *The People, Democracy, and Authoritarianism in Rafael Correa’s*

In Venezuela, le intese corporative tra i settori organizzati della società e lo Stato hanno scavalcato il crescente settore informale dell'economia. Quando Chávez giunse al potere, i movimenti sociali non possedevano strutture organizzative tali da ingaggiare un'azione collettiva duratura. Il suo regime sfruttò l'opportunità di organizzare e di mobilitare gli esclusi – intesi come coloro che erano privi di lavoro nell'economia formale, i poveri, e quanti erano privi di formale educazione⁵². Inoltre, Chávez organizzò i subalterni per reagire alle mobilitazioni dell'opposizione che, utilizzando il nome del popolo, sfidava per le strade il suo regime.

Conclusioni

I movimenti populistici, come le insorgenze e le politiche extra-parlamentari, hanno sfidato dal basso il potere costituito e istituzionalizzato. In Venezuela, Bolivia, e in Ecuador i movimenti sociali hanno opposto resistenza alle politiche economiche neoliberali e al controllo dei politici corrotti. Insorgenze come il *Caracazo* venezuelano, le guerre dell'acqua e del gas in Bolivia, e gli *impeachment* popolari di tre presidenti in Ecuador hanno posto in questione la legittimazione delle democrazie limitate di queste nazioni. Nel corso di queste insorgenze, la gente comune ha sperimentato una democrazia alternativa, orizzontale, faccia a faccia, creando degli spazi pubblici contrapposti⁵³. I governi di Chávez, di Morales, e di Correa hanno convocato delle assemblee costituenti partecipative che hanno abbozzato costituzioni, costituzioni che, nello stesso tempo, espandevano i diritti concentrando il potere nella presidenza. A dispetto delle loro promesse democratiche, gli esiti di questi eventi populistici furono l'appropriazione della sovranità popolare da parte di leaders messianici.

Il discorso populista è efficace nel creare identità che potrebbero essere utilizzate per affrontare il potere delle *élites*. È una retorica manichea e antagonista che dà credibilità alle promesse populistiche di restituire il potere al popolo. L'antagonismo populista può effettivamente aprire con successo degli spazi alle organizzazioni dei subalterni per articolare

Ecuador, «Constellations», vol. 21 (4), 2014, p. 463.

⁵² Cfr. L. Gómez Calcaño, *La disolución de las fronteras: sociedad civil, representación y política en Venezuela*, Caracas, Cendes, 2009.

⁵³ Cfr. B. Arditi, *Insurgents do not have a plan – they are the plan: Political performatives and vanishing mediators*, in C. de la Torre, *The Promise and Perils of Populism*, Lexington Kentucky University Press 2014: pp. 113-140; C. de la Torre, *The Contested Meanings of Insurrections, the Sovereign People, and Democracy in Ecuador, Bolivia, and Venezuela*, in C. de la Torre, *The Promise and Perils of Populism* cit., pp. 349-372; R. Zibechi, *Disperdere il potere. Le comunità aymara oltre lo stato boliviano*, Napoli, Cartal Intra Moenia, 2007.

le loro richieste. Come affermato in questo scritto, le nozioni di popolo, e di chi a suo nome possa parlare, sono contestate durante gli eventi populistici.

A dispetto della sua effettività nel mobilitare gli esclusi, in assenza di forti società civili e con istituzioni liberali screditate, il populismo può sfociare nell'autoritarismo. A differenza dei democratici, che guardano agli oppositori come a degli avversari le cui posizioni possono essere dibattute e perfino accettate, i populisti combattono contro nemici che rappresentano una minaccia malvagia che deve essere sradicata. I populisti non avvicinano la politica con la nozione di autolimitazione di sé, né accettano i limiti delle istituzioni e delle norme esistenti. I populisti puntano a rompere le istituzioni che escludono il popolo, al fine di creare un nuovo ordine. Il populismo è insomma la risposta alle crisi della rappresentanza mediata. I populisti vedono le mediazioni come restrizioni e impedimenti che l'*élite* usa per escludere il popolo. La rappresentanza populistica si fonda cioè sulla «piena identità che unisce un rappresentante a coloro che sono alla ricerca di rappresentanza»⁵⁴. Poiché il leader pretende di piacere al popolo, egli è consapevole del suo interesse e può incarnare la sua volontà. Con il populismo, si immagina che «il popolo» condivida una identità, degli interessi, e formi un corpo collettivo «che può esprimere la sua volontà e prendere delle decisioni»⁵⁵. Il leader si percepisce non come un normale politico eletto in una successione di funzionari eletti temporaneamente. Piuttosto, si vede come l'incarnazione del popolo che potrebbe riempire lo spazio aperto della democrazia stando al potere per un tempo indefinito.

A differenza dei fascisti, che non erano interessati a costruire istituzioni o costituzioni⁵⁶, i populisti hanno creato nuove istituzioni e nuove costituzioni. Le costituzioni populiste hanno incorporato i diritti sociali, e persino quelli collettivi, concentrando il potere nelle mani dell'esecutivo. I populisti hanno così anche promulgato o modificato nuove costituzioni per consentire la loro perenne rielezione. Eva Perón asserì nel 1947 che la Costituzione argentina necessitava di essere aggiornata affinché «il patriota che guida i nostri destini porti a termine i suoi progetti, e per prevenire che un antipatriota distrugga il suo lavoro»⁵⁷. Utilizzando logiche manichee simili alle cospirazioni imperialiste di estrema destra rivolte contro le loro missioni redentrici, Hugo Chávez e Rafael Correa hanno cambiato le costituzioni promulgate durante il loro mandato per

⁵⁴ D. Plotke, *Representation Is Democracy*, «Constellations», vol. 4, no.1 (April 1997), p. 28.

⁵⁵ K. Abts e S. Rummens, *Populism versus Democracy*, «Political Studies», 55 (2007), p. 409.

⁵⁶ Cfr. J.-W. Müller, *Contesting Democracy* cit., p. 119.

⁵⁷ L. Zanatta, *Eva Perón* cit., p. 225.

consentire la loro permanente rielezione. Nell'ottobre del 2012, Chávez fu eletto per il suo terzo mandato di sei anni con un imponente 55,4% dei voti. Correa correrà probabilmente per una quarta volta alle elezioni del 2017. Questi esempi illustrano che per questi leaders populistici la presidenza è un possesso e non un ruolo spersonalizzato o scorporato. Essi non hanno distinto i principi dell'ufficio di proprietà dalla persona che ha occupato solo temporaneamente quell'ufficio.

John Keane scrive che «il rispetto della distinzione tra ufficio di proprietà e ufficio da cui ci si congeda è un indicatore chiave rispetto al fatto che una forma di governo possa oppure no essere considerata democratica»⁵⁸.

Sebbene Perón, Chávez e Correa abbiano partecipato a delle elezioni che in principio avrebbero potuto perdere, essi non tolleravano le regole di campagne pulite e imparziali. Questi leaders non vedevano insomma se stessi come normali politici eletti lungo una successione di funzionari temporaneamente eletti. Piuttosto, essi possedevano una gigantesca vocazione a redimere i rispettivi popoli. E per compiere le loro missioni essi hanno concentrato potere, ridotto spazi istituzionali per l'opposizione e cercato di rimanere al potere fino a che il loro lavoro di trasformazione dello Stato e della società non fosse stato compiuto.

I populistici hanno sfidato le esclusioni socio-economiche, politiche e culturali del povero e dell'escluso. Essi hanno quindi effettivamente mobilitato le identità antagoniste meno fortunate, ancora in costruzione, potenti e popolari. Eppure le loro visioni del popolo-uno, e dei rivali come nemici, hanno portato a una loro appropriazione della volontà popolare, e al loro tentativo di riempire lo spazio vuoto della democrazia. Quando le organizzazioni dei subalterni erano deboli, e le istituzioni liberali in crisi, i leaders populistici potevano infatti diventare la sola e onesta voce di tutto il popolo.

CARLOS DE LA TORRE

⁵⁸ J. Keane, *Life after Political Death: The Fate of Leaders after Leaving High Office*, in J. Keane, H. Patapan, P. T. Hart (eds.), *Dispersed Democratic Leadership*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 285.

I POPULISMI ITALIANI E IL DESERTO DELLA SINISTRA POLITICA. UN'ANALISI DEL TEMPO PRESENTE

La *Ragione populista* di Ernesto Laclau è divenuta ormai un'indagine teorico-politica dalla quale non si può prescindere per uno studio serio e rigoroso del fenomeno populista. Il significato di populismo è argomentato con accuratezza, in tutte le sue sfaccettature, in modo particolare concependolo come una modalità di espressione del politico. Laclau ha il pregio di essere uno dei pochissimi filosofi della politica che si confronta, frontalmente, con questo concetto fino a teorizzare un modello di populismo positivo e estremamente utile alla causa della sinistra e dei settori popolari che desiderano emanciparsi misurandosi con l'esperienza di governo di un paese. In questo saggio cercherò di utilizzare la prospettiva di Laclau per leggere il contesto attuale italiano, attraversato da diversi populismi, però tuttavia incapace di produrre non solo un populismo di sinistra, ma prima di tutto un più semplice discorso politico d'emancipazione che si incarni e viva nella società¹.

Innanzitutto Laclau teorizza il populismo come l'unico spazio dove si dà un'autentica politica che nasce fondamentalmente da tre operazioni: 1) rendere equivalenti posizioni politiche che non lo sono attraverso la necessaria capacità di saldarle insieme da parte di un capo; 2) creare una polarità, una divisione nel corpo sociale che prima non esisteva creando due (nuovi) blocchi sociali contrapposti; 3) tentare "l'assalto alla diligenza" dello Stato attraverso la via dell'egemonia culturale nella società².

Vediamo ora come queste azioni politiche si sono sviluppate nelle

¹ In questo saggio non mi soffermerò molto nel citare o spiegare il pensiero di Ernesto Laclau poiché nel seguente numero vi sono già altri contributi, come quello di Benjamin Arditi o di Mario Pezzella, che discutono e illustrano egregiamente il suo punto di vista; cercherò piuttosto di utilizzare le categorie del filosofo argentino per leggere la contemporaneità italiana.

² E. Laclau, *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari, 2008, pp. 63-121.

forme di populismo che sono sorte negli ultimi anni in Italia³. Sostanzialmente nel nostro paese abbiamo avuto quattro tipi di populismo che concretizzano le operazioni politiche sulla società suggerite da Laclau.

1. Il primo – e in netta decadenza – è il populismo di Silvio Berlusconi, il quale ha creato scompiglio fra gli storici blocchi sociali che in Italia precedentemente si dividevano nella dicotomia fra il mondo cattolico e quello comunista. Berlusconi ha reso equivalenti e incarnato su di sé idee contrapposte che hanno attraversato tutta la storia della politica novecentesca, come per esempio la dialettica fra padrone e operaio tipica dell’universo fordista. Il problema del lavoro è stato ribaltato nell’individualismo proprietario, nella costruzione di una figura di lavoratore che non ha bisogno di più diritti, ma di meno tasse, di meno leggi e di più consumo e divertimento per godere dei suoi guadagni. Il cittadino per Berlusconi non è un soggetto titolare di diritti, ma un individuo da liberare dalle maglie delle istituzioni e delle regole. È un soggetto edonista, che lavora per poi godere egoisticamente della sua fatica, senza alcuna etica se non quella della soddisfazione solipsista dei suoi bisogni e pulsioni. Berlusconi ha creato nuove equivalenze valoriali e sociali a partire dall’ascesa economica della sua figura di imprenditore, in seguito ha marcatamente modellato la dicotomia dei blocchi sociali a partire da un anti-comunismo ideologico e uno scontro frontale da una parte contro il bacino di valori della sinistra, dall’altra contro la legalità e certezza delle regole dello stato liberal-democratico (identificando abilmente nei giudici e nei comunisti la figura del nemico del “suo” popolo).

2. Il secondo esempio è il populismo di Renzi. Egli ha riunito ex socialisti/comunisti con i liberali e i liberisti in nome della dicotomia “vecchio/nuovo”. Ha ristabilito un nuovo confine, quello fra “conservatori” e “innovatori”, sostituendo le più novecentesche categorie di “destra/sinistra”. Infatti, fin dai primi momenti in cui la sua figura pubblica è arrivata alla ribalta nazionale, Renzi ha pubblicato la sua prefazione alla nuova ristampa del libro di Norberto Bobbio *Destra e sinistra*, argomentando politicamente la riscrittura dei due nuovi blocchi sociali⁴. Il concetto di “rottamazione” è servito a questo. La questione

³ Riprendo alcune idee espresse da Christian Raimo in *Perché c’è bisogno di un populismo di sinistra*, un editoriale comparso nella rivista «Internazionale», disponibile al link <http://www.internazionale.it/opinione/christian-raimo/2015/10/08/populismo-sinistra>; Raimo sull’esempio inglese di Corbyn cerca di immaginare un «populismo di sinistra» anche per l’Italia.

⁴ M. Renzi, «Lo spazio della sinistra, il tempo dell’innovazione», prefazione a N. Bobbio, *Destra e sinistra*, Roma, Donzelli, 2014 (disponibile anche al link <http://>

generazionale è stata usata per creare nuove equivalenze e nuovi fronti politici. L'operazione politica è funzionata, per l'utilizzo di «significanti vuoti»⁵, utili a essere riempiti come più aggrada al capo, il quale riorganizza, fa nascere e crescere una nuova identità per il suo popolo; i *social network*, l'uso del computer e dello *smartphone*, delle *slide* sono solo alcuni esempi del giovanilismo spettacolare che ha riorganizzato identità e dicotomie politico-sociali per permettere l'ascesa di governo all'ex sindaco di Firenze. La congiuntura di crisi economica in Italia tematizzava diverse problematiche, Renzi è stato abile a coglierne alcune, come per esempio il tema generazionale, dell'assenza di futuro, della precarietà e della gerontocrazia che vigeva nelle istituzioni parlamentari, per surrogarlo in un nuovo immaginario "nuovista". Nel nuovismo di Renzi le ideologie politiche si sciolgono per un'amministrazione governamentale dello *status quo* che rimanga fedele alle imposizioni del capitale finanziario europeo e alla Troika.

3. Il terzo esempio che leggiamo attraverso il prisma delle categorie teorizzate da Laclau è la Lega Nord di Matteo Salvini e le liste «Noi con Salvini». L'azione politica di Salvini è molto più "grezza", ma la più incisiva. Salvini ha posto immediatamente nel panorama politico la differenza fra i due blocchi sociali: un "noi" nazionalista, italiano più che padano e nordista, contro un "loro" identificabile nello straniero, nell'altro radicalmente diverso da un nucleo di usi e costumi fusi con il sangue. La logica sociale di Salvini si sviluppa intorno all'asse dicotomico "indigeno italiano / straniero clandestino". Il giovane segretario della Lega Nord è stato abile nel trasformare il nemico e i blocchi sociali definiti dalla Lega Nord degli anni novanta. Umberto Bossi infatti aveva costruito un nemico interno al popolo italiano, i "terrori" e il "fannullone del sud" contro il diligente lavoratore del nord schiacciato dalle tasse e da uno Stato anch'esso "terrone" (perché romano) e anch'esso "fannullone" (a causa di una macchina burocratica sofisticata e spesso farragginosa per il cittadino). Al contrario, Salvini fiuta la possibilità di ridefinire i blocchi sociali – e quindi di definire nuove equivalenze – comprendendo come quella dicotomia ideata da Bossi non possa più funzionare di fronte al fenomeno della crisi economica e all'incapacità di gestire il fenomeno migratorio da parte dell'Europa. Salvini deve coinvolgere nel suo ordine del discorso il ceto medio impoverito e arrabbiato, e dare loro una nuova spiegazione dei fenomeni sociali che accadono; quindi l'italiano del sud viene riabili-

www.ilfattoquotidiano.it/2014/02/27/destra-e-sinistra-renzi-supera-bobbio-il-confine-e-tra-conservatori-e-innovatori/891501/.

⁵ E. Laclau, *La ragione populista* cit., p. 122 ss.

tato e a lui viene offerta la possibilità di identificarsi nei “nuovi” ideali leghisti. Le liste civiche «Noi con Salvini» sono le nuove ambasciatrici di un partito che ha nel nome la rivendicazione dell’origine nordista, e risolve il paradosso di una Lega Nord anche nel centro-sud e nelle isole con l’identificazione nel nuovo capo. Un capo giovane, che si è formato nell’emittente radiofonica Radio Padania e che per questo – lungo diversi anni – ha toccato con mano la voce e i malumori di pancia del popolo. La svolta nazionalista di un partito regionalista come la Lega ha coinciso con la volontà di stringere alleanze con aree politiche che condividevano la xenofobia e la logica “amico/nemico”, la quale permette di leggere i fenomeni migratori come invasioni incontrollate e irregolari. Salvini infatti stringe alleanza con una destra europea in gran parte di origine fascista (come per esempio Marie Le Pen in Francia), ma non è – né per lui e nemmeno per il suo popolo – così fondamentale il richiamo al ventennio mussoliniano, nonostante conceda ai suoi militanti questi ricordi nostalgici (i quali vengono sapientemente utilizzati per raccogliere consenso anche nella destra radicale italiana). Salvini ha creato nuove e esplicite equivalenze con l’universo fascista, ma è necessario che questo legame rimanga vago e ambiguo, poiché il nucleo centrale è il mantenimento dell’antagonismo fra i blocchi sociali che lui ha ridefinito. In altre parole, come è ben argomentato nel lavoro d’inchiesta di Valerio Renzi⁶, è la «politica della ruspa» e il «prima gli italiani» il vettore da cui derivare le equivalenze e quindi la divisione dicotomica dei blocchi sociali.

4. L’ultimo fenomeno politico populista su cui ci concentriamo è l’esperienza del Movimento 5 Stelle e di Beppe Grillo. L’irruzione di questo soggetto ha sfumato differenze politiche storiche e in nome delle “emozioni” del popolo – tradotte attraverso i sondaggi *on-line* – spesso ha costruito il programma stesso con cui si candidava alle elezioni. Il fenomeno del comico Beppe Grillo, che diventa il capo di un popolo insoddisfatto e stanco della mala-politica italiana, ha rimescolato le identità politiche ponendo al centro questioni come “la casta” e la “legalità” per sviluppare nuove equivalenze, riformulando la società (e quindi i blocchi sociali di riferimento) attorno a questo asse. Come ricorda Christian Raimo dalle pagine di «Internazionale»⁷, non è forse stato il libro dei due giornalisti del «Corriere della sera» Gian Antonio Stella e Sergio Rizzo *La Casta* a creare l’*humus* culturale su cui Grillo ha costruito in seguito la sua egemonia? Nel Movimento 5 Stelle infatti

⁶ V. Renzi, *La politica della ruspa. La Lega di Salvini e le nuove destre europee*, Roma, Edizioni Alegre, 2015.

⁷ C. Raimo, *Perché c’è bisogno di un populismo di sinistra* cit.

possono convivere così tante identità differenti, dall'antimafia all'ambientalismo, fino alla xenofobia e agli ideali razzisti rispetto ai temi come l'immigrazione (solo per fare alcuni esempi), poiché il comico genovese ha dato vita al suo movimento da dei problemi reali elevati a dogma, a centri nevralgici del discorso politico dal quale poi sono state formulate le equivalenze per costruire il proprio popolo contro un altro popolo, il blocco degli onesti e semplici cittadini che vogliono fare politica per il bene comune contro i politici di professione, corrotti, arrivisti e mafiosi. Grillo e il Movimento 5 Stelle hanno dato un'altra impronta ancora al "loro" popolo, tentando – seguendo l'analisi del filosofo argentino – un'operazione di egemonia culturale a partire da un momento di crisi. Il populismo infatti è una "logica politica"⁸ e, sostiene Laclau, «il linguaggio di un discorso populista – di sinistra o di destra – sarà impreciso e fluttuante: non a causa di qualche carenza cognitiva, ma perché tenta di operare performativamente all'interno di una realtà sociale che è in larga misura eterogenea e fluttuante. [...] Questo momento di vaghezza e imprecisione [...] è una componente essenziale di ogni operazione populista»⁹.

5. Di fronte all'inasprirsi della morsa della crisi molte erano le domande democratiche insoddisfatte che emergevano dalla società, e in modi differenti – ma attraverso la medesima logica sociale – vi è stata un'affermazione (più o meno simultanea e parallela) di diversi populismi. Alla crisi economica emergeva anche una crisi istituzionale, una crisi di credibilità delle forme della democrazia rappresentativa (che permane ancora oggi), un fatto cruciale per l'affermazione di una o più risposte populiste secondo Laclau¹⁰. Il capo che introduce la logica sociale del populismo, riducendo a "Uno" la complessità e la pluralità sociale, è molto simile a un demiurgo che crea e disfa identità sociali, in un discorso politico che tenta di presentarsi come egemonico o – in altre parole – che entra nell'arena della politica per divenire l'unico autentico egemone. Ernesto Laclau nel soggetto che incarna la logica populista vede un paradosso, la «pienezza assente» della società¹¹. Il popolo della ragione populista incarna e rappresenta tutta la società, pur essendo – rispetto ad essa – sempre parziale, anche se maggioritario. Questa maggioranza sociale che si costituisce nel populismo rende omogeneo ciò che è eterogeneo, e dentro questo processo si erge – egemone – come l'unica possibile.

⁸ E. Laclau, *La ragione populista* cit., p. 111.

⁹ Ivi, p. 112.

¹⁰ Ivi, p. 130.

¹¹ Ivi, p. 217.

6. Raimo nel suo articolo *Perché c'è bisogno di un populismo di sinistra* conclude teorizzando la necessità di un populismo di sinistra in Italia, ovvero di un discorso politico che sappia ricreare – a partire dalla crisi in corso – un nuovo immaginario e un nuovo ordine del discorso al servizio dell'emancipazione. Raimo si ispira al *labour* socialista di Corbyn, all'esperienza di Tsipras e Syriza o a quella di Pablo Iglesias con Podemos. Di fatto, ci dice di utilizzare gli strumenti di Laclau per inaugurare una nuova narrazione radicale e di sinistra. Raimo è molto affascinato dall'egemonia culturale gramsciana che Laclau riutilizza per descrivere l'affermazione di un movimento populista che da minoritario diventa maggioranza nella società.

A mio avviso vi sono due contraddizioni da sciogliere: 1) il concetto di egemonia in Gramsci è esclusivamente "populista"? Gramsci ha pensato l'egemonia culturale per farne uno strumento cruciale del populismo? Innanzitutto credo che l'egemonia culturale in Gramsci non può risolversi esclusivamente in un'operazione politica che ha molti tratti comuni con il concetto di "cesarismo" da egli stesso teorizzato. Troppo spesso la necessità e il riferimento mitico al capo sembra risolversi nel cesarismo, o comunque Laclau prende da Gramsci alcuni pensieri tralasciandone altri. Non vi è nessun dubbio nel fatto che il populismo sia un'operazione di egemonia culturale nella società (una tipologia di egemonia fra molte), ma esso è un tentativo egemonico ben preciso e con una caratteristica fondamentale: vi è un capo, un leader che incarna e guida questo movimento. Spesso si pensa di ritrovare, nel pensiero gramsciano, questo ruolo di guida nelle sue riflessioni sul "principe moderno" e sul "partito". Deduzioni legittime, tanto più di fronte a una produzione bibliografica di Gramsci così disorganica a causa della persecuzione che subì e del carcere, situazioni infatti che non gli permisero di strutturare in libri coerenti i suoi studi, ma solo degli appunti divenuti poi i *Quaderni del carcere*. Possiamo però dubitare di questa interpretazione (che – di fatto – crea un'eguaglianza fra il processo populista e il processo di egemonia culturale nella società) ricordando come Gramsci ripropone il suo ideale democratico nelle forme consiliari, nella democrazia insorgente dei consigli di fabbrica¹². Certo, ne vide la repressione e di fronte allo

¹² Cfr.: A. Gramsci, *Democrazia operaia*, in «L'ordine nuovo», 21 giugno 1919. Il geografo David Harvey inoltre ricorda come l'intellettuale sardo esortasse la sua organizzazione politica a stimolare una democrazia di base non solo nei luoghi di lavoro, ma anche nei quartieri urbani, nello spazio urbano della città: «È in relazione a questo che guardo alle forme di organizzazione di Antonio Gramsci. Lui era molto interessato ai consigli di fabbrica. Seguiva la linea marxista secondo cui l'organizzazione di fabbrica è cruciale nella lotta. Ma poi esortava la gente a organizzarsi anche nei quartieri. Così, secondo il pensiero di Gramsci, potevano ottenere una situazione migliore per tutta la classe operaia, non solo per quella organizzata nelle fabbriche, ecc. Compresa persone come i disoccupati, i lavoratori precari e tutte le persone che hai citato, e che

sgretolamento dell'ipotesi comunista, in favore dell'ascesa dei fascismi nel continente europeo, consegnò se stesso allo studio delle cause che conducevano la storia umana verso quegli eventi; ma la fine delle esperienze consiliari, la fine di quell'opzione democratica non è sufficiente per consegnare il pensiero gramsciano interamente alla teorizzazione populista o all'ideologia della forma-partito.

2) Il socialismo, l'emancipazione degli oppressi è autenticamente concepibile all'interno della ragione populista? Alla crisi che stiamo vivendo possiamo opporre solamente forme di populismo di destra o di sinistra? E infine: può essere il populismo un'opzione autoritaria imposta dalla crisi stessa? In altre parole: un'opzione populista (di sinistra o di destra) non è forse l'unica alternativa data oggi dalla dittatura della finanza?

7. Innanzitutto, a mio avviso, il populismo oggi è l'unica opzione concessa da una dittatura del capitalismo finanziario che si prendete unica, legittima e irrimediabile. Il populismo oggi è congeniale al sistema liberaldemocratico in disfacimento, che può permettersi tutto, tranne di mettere in crisi i mercati e l'ideologia neoliberista. Il populismo oggi crea nuove legittimità istituzionali che – in realtà – non esistono. Il populismo è la maschera democratica di un sistema economico fortemente autoritario.

In secondo luogo, le esperienze politiche contro l'austerità che fin'ora sono emerse spesso si ispirano alla proposta concreta di un populismo di sinistra così come definito da Laclau. Pablo Iglesias e il gruppo dirigente di Podemos in Spagna non hanno mai negato di ispirarsi a Laclau e ai regimi populistici di sinistra latinoamericani. Questo genere di populismo non è l'unica forma della politica scelta dagli spagnoli, ma è certamente la più praticata dal partito di Podemos che ha scelto – per vincere e governare la Spagna – di dare battaglia nei luoghi mediatici e spettacolari dove oggi si decide molto del voto popolare. Podemos non ha negato né squalificato l'effervescenza insorgente del 15M o dei movimenti urbani, ma è stata lasciata maggiormente esplodere e svilupparsi per le elezioni amministrative, dove – localmente – era più facile dare spazio a forme realmente democratiche, diminuendo quindi la presenza del capo o dei capi carismatici. La sfida che Pode-

non erano al lavoro nei settori industriali tradizionali. Gramsci proponeva che questi due tipi di metodi organizzativi si intrecciassero per rappresentare veramente il proletariato». (Intervista a D. Harvey di Emanuele Vince, consultabile al link <http://www.democraziakmzero.org/2013/09/24/david-harvey-le-citta-ribelli/>; per uno studio più sistematico del rapporto fra movimenti urbani e democrazia di base cfr. D. Harvey, *Città ribelli. I movimenti urbani dalla Comune di Parigi e Occupy Wall Street*, Milano, il Saggiatore, 2013).

mos ha lanciato in Spagna è avvincente, ma ha accettato lo *status quo* di quel tipo di lotta democratica. Ha accettato il terreno del nemico per provare a batterlo con i suoi medesimi strumenti, nell'opzione di riattraversare il principio rappresentativo con altri presupposti, piú democratici e orizzontali¹³. L'esperienza greca è molto piú complessa, ma anch'essa si è affidata alla figura di Alexis Tsipras (e a tratti di Yanis Varoufakis) come colui che ha incarnato la resistenza all'austerità imposta dalle istituzioni europee. Jeremy Corbyn in Inghilterra e Bernie Sanders negli Stati Uniti per ora possiamo misurarli solamente per il nuovo discorso politico che stanno introducendo nei rispettivi paesi, infatti – anch'essi – si stanno affidando a un inedito tentativo di egemonia culturale, cercando di riscattare nel dibattito pubblico coloro che sono schiacciati dalla morsa della crisi.

A partire da questo quadro in Italia è presente un dibattito sull'assenza di una sinistra alternativa e coerente. C'è chi – come Raimo – propone una via populista di sinistra, chi invoca la necessità di un'unità dei partiti che compongono il differenziato arco della sinistra politica e di movimento, chi invece – attraverso la sommatoria delle ipotesi precedenti – sostiene che è necessario «fare come la Grecia» (Syriza) o «fare come la Spagna» (Podemos).

8. Innanzitutto, in Italia, è presente ancora l'*immagine di sogno* del Partito comunista; una grande formazione popolare, egemonica per vocazione e capace di organizzare il popolo dentro e fuori le istituzioni. Non c'è qui lo spazio per una seria analisi storica dell'esperienza politica del Pci nella seconda metà del Novecento italiano (né per affrontare il rapporto fra il Pci e le nuove formazioni che si collocavano alla sua sinistra, partiti o movimenti che fossero), ma è ormai chiaro come esso sia ormai un feticcio, poiché altre oggi sono le problematiche e i temi che dovrebbe affrontare una formazione politica capace di rappresentare gli oppressi nelle attuali strutture democratiche in disfacimento. Un'organizzazione è necessaria per combattere la distruzione dei diritti e la progressiva avanzata del liberismo, ma questo non giustifica la replica *tout court* delle forme-partito novecentesche o delle forme-partito che si sono sviluppate recentemente nel panorama politico europeo. In Italia esiste una vera e propria "ansia del partito" che manca, come se al di fuori della creazione di un partito unico non vi fosse possibilità di resistere alla crisi. Ne è una prova la costituente della sinistra che si è avviata a febbraio nell'evento denominato «Cosmopolitica». Da un

¹³ Attualmente c'è un'accesa polemica dentro il partito fra chi sposa maggiormente una *leadership* forte e le tecniche populiste indicate da Laclau e chi invece reclama maggiore orizzontalità e pratiche radicali di conflitto nelle contraddizioni della società. Cfr.: <http://popoffquotidiano.it/2016/03/21/spagna-la-crisi-di-podemos/>.

lato, vi è un ceto politico che ha necessità di sopravvivere: l'area della sinistra del Partito democratico uscita da quest'ultimo e dall'altra la dirigenza di un piccolo partito come Sinistra Ecologia e Libertà (Sel). Dall'altro lato, ci sono una serie di gruppi della sinistra di movimento che aspirano con decisione a costruire un nuovo partito, adducendo motivazioni di necessità politica rispetto alla fase che stiamo attraversando. Queste due parti a Cosmopolitica si sono parlate e scontrate, e ora – come da molti anni a questa parte – rivivono i vecchi pericoli, ovvero la possibilità (quasi certa) che la dirigenza che deve sopravvivere fagociti le istanze più effervescenti della sinistra sociale e distrugga sul nascere il tentativo di costruire un nuovo progetto politico.

Nulla di nuovo, ma rimane incomprensibile come non si riesca a iniziare a ricostruire una cultura politica a sinistra percorrendo delle vie locali, su piccola scala, non per rinchiudersi nel localismo, ma per cominciare con umiltà a ricostruire dei legami, delle reti, delle resistenze che siano autenticamente “dal basso”. L'Italia è un territorio ricco di esperienze virtuose di liste di cittadinanza, di una sinistra non convenzionale che si è organizzata per vincere i referendum sui beni comuni o per rigenerare il patrimonio pubblico e privato abbandonato al degrado attraverso la forma dell'occupazione e dei movimenti urbani per il diritto alla città; molte sono anche le realtà sindacali che attraverso forme di sciopero autentiche e radicali (per esempio nel ramo della logistica) sono riuscite a strappare diritti e forme contrattuali migliori; altre ancora sono le realtà che si richiamano alle forme di autogestione del lavoro.

Una parte di questa società altra, ha deciso che i frammenti delle vecchie strutture partitiche sono trasformabili e egemonizzabili, provando «a fare come *Podemos* e *Syriza*» nel percorso avviato a Cosmopolitica, anziché dare il benserivito alle vecchie strutture che da anni tentano di rappresentare la sinistra sociale senza riuscirci, e provare – se davvero fosse autenticamente necessario – a ideare altre forme istituzionali per l'incursione eretica nelle istituzioni da parte delle alternative di movimento. Chi è stato parte della distruzione dei diritti e del *Welfare* in Italia, ora non può pretendere – poiché pentito – di far parte del nuovo da ricostruire. Nel nostro paese, se vogliamo veramente ricostruire un'egemonia culturale capace di emancipare i più deboli, dobbiamo ripartire dalle nostre città, dai nostri luoghi di lavoro e di non-lavoro (i cosiddetti *Neet* e senza futuro o chi è costretto al lavoro gratuito degli *stage*) per riaprire una sana e autentica conflittualità per i diritti. Oggi serve una nuova stagione di lotta per i diritti, di vertenze sindacali e di occupazioni contro lo sfritto, l'abbandonato. Va colpita la rendita fondiaria con le occupazioni e il riutilizzo sociale. Va ricostruita l'idea di sindacato, ormai confinata o nelle gite fuori porta il sabato (come spesso sono le manifestazioni convocate dai sindacati confederali) o nella

burocrazia connivente ai poteri forti. Prima di pensare a un soggetto unitario della sinistra vanno ritessute e ravvivate migliaia e migliaia di lotte, di “tumulti” per dirla con l’eresia machiavelliana. La dittatura della finanza va combattuta nelle forme della microfisica del potere che abbiamo intorno nelle nostre città. È nella democrazia insorgente che ricostruisce le trame del capitalismo mondiale nello spazio locale e più vicino a noi, che possiamo trovare la chiave di volta per far rinascere una vera sinistra in Italia. E a chi suggerisce, come un mantra, di «fare come Podemos» dobbiamo rispondere ricordando l’esperienza della sindaca di Barcellona Ada Colau: prima di diventare sindaca e di dare vita a una lista di cittadinanza che ha riunito parti di movimento urbano e parti di Podemos, per anni e anni è stata avvocato di strada, difendendo gli emarginati, gli sfrattati, spesso partecipando alle azioni politiche di quei senza-parte che si vedevano portare via la casa dalle banche assetate di profitto.

9. L’alternativa, tutta da costruire e percorrere, ci pare essere quella fra populismo o democrazia insorgente¹⁴. Ritornando a Marx e ai suoi scritti sulle lotte di classe in Francia, non possiamo dimenticare che al populismo di Luigi Napoleone Bonaparte il popolo parigino rispose con la Comune di Parigi¹⁵. Un esperimento parziale, con molti limiti, tanto che fu sconfitto, e tutti coloro che parteciparono a quell’evento furono sterminati, ma credo fermamente che non si può e non si deve rassegnarsi a un’opzione (per quanto realista e pragmatica) di un populismo di sinistra. Il populismo, anche nelle forme più radicali e socialiste, comprende forme mitiche di costruzione della comunità e del capo che la guida, invece la democrazia insorgente prova a declinare la presa di coscienza dei senza-parte nello spazio dell’essere-in-comune egualitario degli uomini¹⁶.

Nell’attuale situazione di crisi dobbiamo scegliere se cercare un capo e un partito che costruiscano un Popolo-Uno e, a partire da questa opera, compiere un’operazione di egemonia culturale per vincere le elezioni e arrivare a governare il paese (rischiando di dover accettare un’austerità un po’ meno repressiva come ha dovuto fare la Grecia di Tsipras dati

¹⁴ Utilizzo il concetto di «democrazia insorgente» riprendendo le riflessioni di Miguel Abensour in *La democrazia contro lo stato. Marx e il momento machiavelliano* (Napoli, Cronopio, 2008).

¹⁵ Cfr. K. Marx-F. Engels (a cura di D. Bensaid), *Inventare l’ignoto. Testi e corrispondenza sulla Comune di Parigi*, Roma, Edizioni Alegre, 2011.

¹⁶ Riprendo il concetto di «senza-parte» con un esplicito riferimento a Jacques Rancière (*Il disaccordo. Politica e filosofia*, Roma, Meltemi, 2007), e il concetto di «essere-in-comune» pensando a Hannah Arendt e all’interpretazione data da Miguel Abensour in *Hannah Arendt contro la filosofia politica?* (Milano, Jaca Book, 2010).

i rapporti di forza in campo nelle istituzioni europee), oppure iniziare un cospicuo – ma piú lento – lavoro di coscientizzazione politica, di autentica egemonia culturale nella società, di lavoro di tanti militanti politici di base, per riaprire una fase costituente rispetto ai problemi che le istituzioni democratiche oggi ci pongono; in particolare modo, di fronte a una congiuntura che non ha messo in crisi solo le forme democratico-rappresentative, ma anche le fondamenta del campo politico della sinistra, del socialismo (come ama chiamarlo «Il Ponte») o (come meglio si preferisce) del comunismo. In modo piú eterodosso preferisco la definizione di democrazia insorgente. Populismo (di sinistra) o democrazia insorgente sono due vie radicalmente diverse per pensare l'emancipazione dei senza-parte, non è solamente un'alternativa filosofica o di teoria politica¹⁷, ma riguarda concretamente gli strumenti politici che ci diamo per tentare di sovvertire il presente. Voglio concludere con una riflessione di Frédéric Lordon, uno dei filosofi che ha preso parte all'occupazione delle piazze parigine del movimento *Nuit Debout* contro la *Loi Travail* del ministro El Khomri:

Finché le lotte rimangono locali, di settore e disperse, esse falliranno e sono destinate a ricominciare eternamente da capo. Tutto il nostro lavoro consiste nel cercare permanentemente il denominatore comune a tutte le lotte così da creare massa critica. È allora possibile riunire sia i lavoratori – di tutte le condizioni, anche i quadri – i disoccupati, i precari, ma anche gli studenti universitari e secondari che saranno i futuri precari. Ma possiamo anche raggiungere gli agricoltori, che seppur non sono dei salariati, soffrono ugualmente della logica del capitale. [...] Vogliamo realizzare una convergenza tra giovani, intellettuali precari, classi lavoratrici e la collera delle periferie. Allora il governo tremerà. Oggi bisogna cambiare la logica delle lotte in Europa: non basta dire né destra, né sinistra o l'1% contro il 99%. Bisogna essere costituenti. [...] Il rapporto salariale, prima ancora di essere all'origine delle disuguaglianze monetarie, è un rapporto di dominio e questo è il principio di una disuguaglianza fondamentale che è la disuguaglianza politica. Che sia questo l'oggetto in discussione con la legge El Khomri, le persone l'hanno ormai capito: questa legge rafforza come non mai l'arbitrio sovrano degli imprenditori, che possono ormai fare quel che vogliono della forza lavoro. È questa la vera questione: l'impero del capitale sugli individui e sulla società intera. La sinistra è questo: il progetto di lottare contro la sovranità del capitale. [...] Come sfuggire all'antinomia tra l'improduttività e il ritorno alle stanze parlamentari? La sola risposta ai miei occhi è: strutturarsi non per ritornare nelle istituzioni ma per rifare le istituzioni. Rifare le istituzioni significa riscrivere una costituzione. Ed ecco allora la seconda ragione per cui l'uscita dalla costituzione ha senso: la lotta contro il capitale. Per farla finita

¹⁷ Esemplare è il dialogo sulla crisi della democrazia fra Ernesto Laclau e Jacques Rancière tradotto in questo volume.

con il salariato come rapporto di ricatto, bisogna farla finita con la proprietà a scopo di lucro dei mezzi di produzione, che è pure sancita negli stessi testi costituzionali. Per farla finita con l'impero del capitale, che è un impero costituzionalizzato, bisogna rifare una costituzione. Una costituzione che abolisca la proprietà privata dei mezzi di produzione e istituisca la proprietà d'uso: i mezzi di produzione appartengono a chi li usa e a chi li userà per fare cose che non siano la valorizzazione del capitale¹⁸.

FRANCESCO BIAGI

¹⁸ Intervista di Marta Fana a Frédéric Lordon, *Contro il Jobs Act di Hollande, Frédéric Lordon: «Passare all'offensiva, essere costituenti»*, «il manifesto», 15 aprile 2016 (reperibile anche al link <http://ilmanifesto.info/contro-il-jobs-act-di-hollande-frederic-lordon-passare-alloffensiva-essere-costituenti/>).

TEMPI BREVI DELLA POLITICA E POPULISMO DILAGANTE: IL CASO ITALIANO

1. *Il virus del populismo*

«Il populismo generalmente si afferma come reazione a crisi che possono essere legate agli assetti politico-istituzionali (ad esempio il crearsi di un vuoto nel sistema della rappresentanza politica), a processi di natura socioeconomica (ad esempio la crisi del welfare) o alla legittimità dell'intero sistema politico (messa in crisi, ad esempio, dal dilagare della corruzione)»¹.

Nel contesto italiano, come è stato osservato, le tre crisi sembrano oggi cumularsi come mai era stato finora nella storia repubblicana². Al di là dei richiami retorici alle possibilità della rete e della partecipazione attiva per superare la crisi della rappresentanza³, ciò che è andato consolidandosi è, in realtà, il diffondersi di un approccio populista attraverso l'intera arena politica, una sorta di virus «che attira nel vortice dell'escalation manichea, in gradi diversi, tutti coloro che vi partecipano»⁴.

La convergenza attorno ai temi e agli stili argomentativi populistici, nell'odierna politica italiana, fa pensare che quella che sino a qualche tempo fa «era considerata un po' da tutti una patologia dei sistemi democratici rappresentativi sia diventata ormai una loro componente

¹ V. Sorrentino, *Complots y guerras: populismo y degradación de la esfera pública en Italia*, in Á. Sierra González (coord.), *Populismo, neopopulismo y postdemocracia*, Barcelona, Laertes, 2016 (in corso di pubblicazione).

² P. Corbetta, *Un web-populismo dal destino incerto*, in P. Corbetta, E. Gualmini (a cura di), *Il partito di Grillo*, Bologna, il Mulino, 2013, pp. 209-210.

³ Su questi profili sia consentito rinviare al mio *Il mito del «popolo della rete» e le realtà del capo. Nuove tecnologie e organizzazioni politiche nel contesto italiano*, in «Diritto pubblico comparato europeo», 3, 2015, pp. 879-902, da cui si riprendono alcuni passaggi.

⁴ L. Zanatta, *Il populismo. Sul nucleo forte di un'ideologia debole*, in «Polis», 2012, pp. 263-292. Cfr., dello stesso autore, *Il populismo*, Roma, Carocci, 2013. Per una disamina politologica: F. Chiapponi, *Il populismo nella prospettiva della scienza politica*, Genova, Erga, 2014; per alcuni utili profili d'indagine filosofica si veda anche la sezione monografica dedicata ai vari volti del populismo dalla rivista «La società degli individui» (n. 52, 2015).

fisiologica»⁵, con cui sia gli elettori, sia i partiti e i movimenti, sia gli studiosi della politica, volenti o nolenti, stanno abituandosi a convivere.

In quest'ottica, il cittadino appare sempre piú come un consumatore politico, anche quando si cimenta con forme di mobilitazione poiché l'approdo resta, comunque, la scelta tra offerte in campo profondamente ispirate a leader che si contendono gli spazi dell'arena mediatica e del marketing politico, e i partiti soggetti ormai a una trasformazione strutturale: di fatto, tutti, in qualche modo, "partiti anti-partito", cioè legati a doppio filo al personalismo del loro leader⁶. Con accentuazioni diverse, si assiste a un'esaltazione acritica del capo e a un certo disprezzo nella vita interna dei partiti o movimenti stessi per le regole democratiche e il pluralismo, visti spesso come inutili orpelli o sorpassati rituali. Come ha osservato assai opportunamente Claudio Martinelli, «gli scontri tra le forze politiche si sono accentuati e incarogniti, in ordine al linguaggio, al modo di rapportarsi nei confronti dell'opinione pubblica, ai comportamenti degli esponenti dei partiti sulla scena mediatica, con un generalizzato accantonamento della razionalità a favore del sensazionalismo delle affermazioni stentoree»⁷.

Ciò che tende a prevalere è uno scontro tra capi così come gradisce, del resto, il sistema mediatico e la sua logica spettacolare, scandita da continui sondaggi⁸. A venire meno sono i grandi progetti collettivi mentre ad affermarsi è una "politica dai tempi brevi", quasi fulminea, che insegue la battuta a effetto, il colpo del k.o. «come nella boxe»⁹, la frase funambolica che può essere consegnata a un *tweet*¹⁰. Una tale dinamica fu messa a fuoco già qualche tempo da Alfio Mastropaolo: «Pose gladiatorie, scontri drammatici, protagonismi individuali impregnano

⁵ Così M. Tarchi, *L'idea populista. Dal qualunquismo ai girotondi*, Bologna, il Mulino, 2003, p. 207. Cfr. Id., *Italia populista: dal qualunquismo a Beppe Grillo*, Bologna, il Mulino, 2015.

⁶ Si veda, a questo proposito, la sezione monografica a cura di E. Mostacci, della rivista «Diritto pubblico comparato europeo» dedicata a *I partiti antipartito nella crisi della rappresentanza politica* (n. 3, 2015).

⁷ C. Martinelli, *La teoria elitista della democrazia come risposta alla crisi del partito politico*, in «Diritto pubblico comparato europeo», 3, 2015, pp. 903-920, a p. 920. Sul punto si veda, per quanto riguarda il comico-blogger Grillo, G. Cosenza, *Come comunica Grillo. Dal turpiloquio al linguaggio del corpo*, in «Comunicazione Politica», 2013, pp. 109-124. Sul linguaggio di Renzi si veda il contributo di Michele Prospero: *Il nuovismo realizzato. L'antipolitica dalla Bolognina alla Leopolda*, Roma, Bordeaux, 2015.

⁸ Su questo punto, tra i tanti studi, si veda quello assai puntuale di F. Rositi, *La democrazia dei sondaggi* (1996), in Id., *Sulle virtù pubbliche. Cultura comune, ceti dirigenti, democrazia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, pp. 102-116.

⁹ O. Calabrese, *Come nella boxe: lo spettacolo della politica in TV*, Roma-Bari, Laterza, 1998.

¹⁰ Cfr. S. Spina, *Openpolitica: il discorso dei politici italiani nell'era di twitter*, Milano, Franco Angeli, 2012.

l'intero racconto della vita politica. Non solo in campagna elettorale ai media piace offrirne una rappresentazione spettacolare e agonistica, intessuta di ambizioni e scontri personali, di regolamenti di conti, di vittorie e di sconfitte, di fatti scandalosi e di protagonismi che occupano la scena e oscurano altri, magari piú rilevanti, oggetti del contendere: a cominciare dai disegni politici e dagli interessi, di cui i leader attuali o potenziali sono interpreti e portavoce»¹¹.

Mentre la sfera pubblica conosce processi di profondo degrado, ciò di cui si sancisce l'urgenza, entro una delle diverse forme di «assedio alla democrazia»¹², «sono risposte immediate alle volontà popolare». «Ciò che conta non è qui l'attività parlamentare e il tempo richiesto per il suo esercizio ma la personalità del rappresentante»¹³. «Rinunciando alla dimensione del progetto collettivo per realizzarsi nella personalizzazione fine a se stessa la politica nega la propria capacità di agire sui tempi lunghi della storia in quanto il leader ha fisiologicamente bisogno di raggiungere fini immediati e, quindi, ha bisogno di promettere risultati immediati perché ciò che lo preoccupa è soprattutto il consenso alla sua persona»¹⁴.

Kelsen e una consolidata tradizione teorica¹⁵, le minoranze, lungi dal costituire un elemento qualificante del processo democratico, sia nella vita dei partiti e movimenti sia nel contesto delle istituzioni, sono viste come un fastidio, un intralcio, un ostacolo, qualcosa che fa perdere tempo ed efficacia entro la linea d'azione e, a confermare una tendenza consolidata nel nostro paese¹⁶, tendono dunque a essere schiacciate, messe ai margini, annullate, con i loro rappresentanti invitati ad andarsene o addirittura espulsi. Lo spirito critico è soppiantato

¹¹ A. Mastropaolo, *La democrazia è una causa persa? Paradossi di un'invenzione imperfetta*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 200. Per un approfondimento di queste linee di tendenza si veda, da ultimo, M. Mazzoni, A. Ciaglia, *Gossip al potere: il politico celebrità nell'era della politica pop*, Santarcangelo di R. (RN), Maggioli, 2015.

¹² M. Lalatta Costerbosa, *La democrazia assediata. Saggio sui principi e sulla loro violazione*, Roma, DeriveApprodi, 2014.

¹³ C. Pinelli, *La sfida populista allo Stato costituzionale*, in «Parolechiave», 43, 2010, pp. 143-154.

¹⁴ Così Paolo Bagnoli, il quale descrisse anzitempo e molto efficacemente l'«evoluzione leaderistica» avvenuta nella politica italiana: P. Bagnoli, *Saggi italiani*, Firenze, Polistampa, 2000, p. 35.

¹⁵ H. Kelsen, *La democrazia*, Bologna, il Mulino, 1981⁴, in part. pp. 94-109.

¹⁶ Su questo punto si veda la bella analisi contenuta in M. Panarari, F. Motta, *Elogio delle minoranze. Le occasioni mancate dell'Italia*, Venezia, Marsilio, 2012. Rinvio qui ad alcune riflessioni maturate nel corso della presentazione del volume insieme agli autori e all'on. Gianni Cuperlo (all'epoca Coordinatore del centro studi Pd) avvenuta il 18.1.2013 nell'ambito della Rassegna del Planisfero 2013, organizzata presso la Biblioteca Panizzi di Reggio Emilia.

dall'anti-intellettualismo¹⁷. Ciò che conta è la forza e il fascino del leader, nonché quanto il leader incarna – che sia al governo o all'opposizione di questo – sulla scena stessa¹⁸.

2. *Il Partito democratico e la torsione personalista*

Le vicende del Partito democratico dell'era Renzi sembrano rappresentare un esempio concreto di questo tipo di tendenze. Il nuovo corso si è indirizzato lungo una via che, questa la tesi che qui si sostiene, non solo non diffida e non teme parole e azioni dei partiti antisistema e del populismo in genere, ma ne fa un nuovo tratto costitutivo di quel che deve essere un partito “vincente”. L'ascesa dell'ex sindaco di Firenze, causata dalle tante insufficienze legate ai partiti tradizionali ancora presenti nel Pd con segretario Pierluigi Bersani (dal 2009 al 2013), costituisce un caso di studio che merita di essere sempre più attentamente indagato. Con lui il campo che dovrebbe essere del centrosinistra o, addirittura, della sinistra si appropria dello stile populista, e in parte anche dei suoi contenuti.

Quello di Renzi appare come un populismo di tipo peculiare, che si accompagna all'idea di un partito che deve essere nuovo, in tutto, per ottenere consensi¹⁹. Siamo dinanzi a un politico di lunghissimo corso, nonostante la giovane età, che si è formato alla vecchia scuola partitica e che grazie a essa ha ottenuto le sue prime nomine e i suoi primi successi, ma che, attentissimo alle regole del marketing, attinge a piene mani al repertorio del populismo, ai suoi luoghi comuni e al suo lessico²⁰.

Significativamente ciò avviene per sottrarre spazi di manovra e consensi, come è successo in maniera paradigmatica nel caso delle elezioni europee del 2014 (di poco successive all'individuazione della sua figura come presidente del Consiglio come frutto di larghe intese tra Pd e Pdl), a un avversario pienamente populista come Grillo.

¹⁷ Lucide al riguardo le considerazioni contenute in F. Tonello, *Letà dell'ignoranza. È possibile una democrazia senza cultura?*, Milano, Bruno Mondadori, 2012, in part. pp. 14-26. Cfr. anche L. Cedroni, *Il linguaggio politico della transizione: tra populismo e anticultura*, Roma, Armando, 2010. Originale, in tale contesto, la lunga parabola tratteggiata da Marino Biondi: *Un secolo fiorentino: politica e cultura dalle riviste degli intellettuali all'ascesa di Matteo Renzi*, Arezzo, Helicon, 2015.

¹⁸ Sui rischi di questa prospettiva: P. Ignazi, *La fattoria degli Italiani. I rischi della seduzione populista*, Milano, Rizzoli, 2009; M. Damilano, *La Repubblica del selfie: dalla meglio gioventù a Matteo Renzi*, Milano, Rizzoli, 2015.

¹⁹ M. Prospero, *Il nuovismo realizzato* cit.

²⁰ Sulle componenti stilistiche populiste di Renzi, oltre allo studio di Prospero citato alla nota precedente, si vedano: D. Allegranti, *Matteo Renzi. Il rottamatore del Pd*, Firenze, Vallecchi, 2011, e Id., *The Boy. Matteo Renzi e il cambiamento dell'Italia*, Venezia, Marsilio, 2014.

Una serie di processi paiono fornire conferma di questa tendenza sia per quanto riguarda i rapporti con ciò che è esterno al partito, le articolazioni della società, le istituzioni, gli avversari stessi, sia per quanto riguarda la concezione stessa del partito.

Per quanto riguarda il primo aspetto, significativo è il costante appello al popolo, agli italiani e alla nazione, per giustificare provvedimenti definiti vagamente come “riforme”. A questo approccio che aspira a una fusione tra leader e popolo (che ammicca all’idea di un vero e proprio «partito della nazione» nel solco dei «partiti pigliatutto»²¹), si accompagnano, come è stato assai puntualmente rilevato²², modalità inedite per un rappresentante ancorato alla sinistra²³: l’appellativo di «professoroni» a intellettuali e docenti universitari che si permettono di criticare i suoi progetti di riforma, quello di «perditempo» per i tecnici del parlamento che contestano i suoi calcoli sui costi di un provvedimento, o ancora l’uso dell’espressione «alla faccia dei gufi!» ogni volta che ha superato un momento di difficoltà o in cui si trova impegnato in uno scontro dialettico con chi la pensa diversamente dal suo governo, sono la chiara conferma di una tendenza, diffusa ormai su scala europea e planetaria²⁴, che segna l’attrattiva di accenti e approcci populistici, nonché di modalità tipiche dell’antipolitica.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, quello interno al partito di cui è segretario, si è via via consolidata una *leadership* carismatica e fortemente personale che, anziché lavorare a una sintesi di posizioni, definisce chi sta dentro e chi sta fuori, e che, con la motivazione della necessità di decidere e procedere con le “riforme”, mira a bypassare divergenze, dissensi o anche solo richieste di discussione, con la logica

²¹ Secondo l’ormai celebre definizione di Otto Kirchheimer, secondo cui la principale caratteristica di tale partito è il concentrare tutte le energie nella competizione elettorale attraverso la scelta di temi che trovano ampio consenso nella popolazione.

²² M. Tarchi, *Italia populista* cit., pp. 369-370.

²³ Sui rapporti tra sinistra e populismo si veda S. Bianchi, *La sinistra populista*, Roma, Castelvecchi, 1995. Cfr., più in generale, C. T. Altan, *Populismo e trasformismo. Saggio sulle ideologie politiche italiane*, Milano, Feltrinelli, 1989; N. Tranfaglia, *Populismo: un carattere originale nella storia d’Italia*, Roma, Castelvecchi, 2014.

²⁴ Cfr. M. Martini, *La destra populista. Il nuovo volto della demagogia in Italia, Usa, Germania, Francia e Russia*, Roma, Castelvecchi, 1995; L. Zanatta (a cura di), *Il populismo: una moda o un concetto?*, Bologna, il Mulino, 2004; A. Mastropaolo, *La mucca pazza della democrazia. Nuove destre, populismo, antipolitica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005; G. Caldiron, *Populismo globale. Culture di destra oltre lo stato-nazione*, Roma, Manifestolibri, 2008; S. Gentile, *Il populismo nelle democrazie contemporanee. Il caso del Front National di Jean Marie Le Pen*, Milano, F. Angeli, 2008; J. L. Villacañas Berlanga, *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande, 2015. Entro un’ampia ricognizione storica si veda anche *Il populismo tra storia, politica e diritto*, a cura di R. Chiarelli, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2015. Assai utile, per un’indagine di natura filosofica, resta N. Merker, *Filosofie del populismo*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

dei numeri e della maggioranza. Di questa logica di potenziamento del potere del capo²⁵ entro un partito che si dice democratico sono indice significativo le newsletter inviate agli iscritti negli albi delle primarie; il recente rilancio dello storico quotidiano «l'Unità», giornale che si configura come organo della linea politica del segretario e premier²⁶; una visione negativa del pluralismo tacciato costantemente come sterile o addirittura dannoso «gioco delle correnti», come ciò che fa male al partito e all'Italia. All'ideale di una «democrazia di mobilitazione», affidata ai circoli e alla partecipazione attiva dei militanti come motore della macchina del partito, si è venuta a sostituire, nei fatti, la forza trainante di un leader carismatico che certo usa anche le nuove tecnologie ma a esclusivo uso di propaganda e rafforzamento della sua *leadership*. Ciò che viene prima di tutto è la *fiducia* non nelle procedure che conducono a buone e ponderate decisioni ma nelle doti personali del capo²⁷, nella sua capacità di sedurre e piacere: in questo Renzi non è diverso da Berlusconi e, per altri versi, da Grillo²⁸.

Quella che si prefigura – come ha notato un'analista attento – è una forma di *postdemocrazia* fondata sulla figura del premier «un intento non solo politico ma di strategia istituzionale»; il leader «si rivolge ai cittadini e agli elettori. Saltando mediazioni e mediatori. Sindacati e sindacalisti. Sindaci e governatori. Scavalca perfino il parlamento e, soprattutto, i partiti. Compreso il “proprio”. Che, d'altronde, costituisce il principale luogo, il principale soggetto-oggetto del suo esperimento. Il Pd. Tradotto e trasformato nel PdR. Il Partito democratico di Renzi. O, più semplicemente, nel PdR. Il Partito di Renzi. Un post-partito, veicolo e portabandiera della Pdr. La Post-democrazia di Renzi. Fondata sul premier»²⁹.

²⁵ Cfr. F. Bordignon, *Il partito del capo. Da Berlusconi a Renzi*, Santarcangelo di R. (RN), Maggioli, 2013; Id., *Matteo Renzi. A «Leftist Berlusconi» for the Italian Democratic Party*, in «South Eur. Soc'y & Pol.», 1, 2014, pp. 1-23; G. Pasquino, F. Venturino, *Il Partito democratico secondo Matteo*, Bologna, Bononia University Press, 2014.

²⁶ Il fenomeno appare talmente smaccato che addirittura una parlamentare del Pd, come l'ex vicedirettore del «Corriere della sera» Mucchetti, si è lasciato andare a un commento emblematico in una lettera indirizzata allo stesso nuovo direttore del giornale in cui paragona la testata alla «Pravda» di Cernenko: www.huffingtonpost.it/2015/08/02/lunita-mucchetti-contro-dangelis_n_7919990.html.

²⁷ Cfr. S. Poli, M. Vanni, *Il seduttore: Matteo Renzi e la sinistra rosée*, prefazione di R. D'Alimonte, Siena, Barbera, 2013.

²⁸ A. Negri, *La svolta fiduciaria: forme e strategie della comunicazione pubblica contemporanea: da Berlusconi a Grillo*, Premessa di G. Pisapia, Milano, Lupetti, 2012; R. Biorcio, *Il populismo nella politica italiana: da Bossi a Berlusconi, da Grillo a Renzi*, Milano-Udine, Mimesis, 2015.

²⁹ I. Diamanti, *La postdemocrazia fondata sul premier*, in «la Repubblica», 03.08.2015: www.repubblica.it/politica/2015/08/03/news/la_post-democrazia_fondata_sul_premier-120321952/?ref=HRER2-1. Si vedano, più in generale, P. Mancini,

3. *Stravolgimento della Costituzione e “verticalizzazione del potere”*

Il disegno, semmai ce ne fosse ancora il bisogno, si è pienamente rivelato con il percorso che ha portato alla revisione della carta costituzionale, nata dalla Resistenza e dal suo progetto di lungo respiro e con solide basi.

La destrutturazione della democrazia parlamentare, fondata sul ruolo cardine del legislativo e dei partiti, avviene con lo stravolgimento della Costituzione³⁰, un esito più volte tentato dalle forze della destra di Berlusconi negli anni e mai effettivamente raggiunto³¹. Appare significativo che a perseguire un «disegno di verticalizzazione caudillistico del potere» sia un partito che si dice “democratico” e che l’obiettivo sia da esso realizzato (per quanto con il contributo decisivo di numerosi transfughi del centrodestra, un tempo fedelissimi del leader di Arcore). A ben vedere, peraltro, tale progetto segna anche il superamento del Partito democratico stesso – se mai sia riuscito ad essere effettivamente “partito” – «poiché il governismo e presidenzialismo autoritativo vanno di pari passo»³²: ecco innestarsi in questo contesto il «Partito della nazione», ovvero il «Partito del Segretario-Presidente»; un *rassemblement* che si giustifica solo, ed esclusivamente, per la conquista (e il mantenimento come avviene nell’attuale fase) del potere. Si delinea l’idea di un partito che va oltre lo schema destra/sinistra, ritenuto non più sufficiente a leggere il nostro tempo, un partito legato quasi costitutivamente e “per funzione” alla dimensione del governo. È la logica del capo, e della sua “investitura”³³, che si afferma e che ritaglia a sua immagine anche l’impianto costituzionale e istituzionale.

Come ha osservato la giurista Lorenza Carlassare³⁴, in un suo

Il post partito. La fine delle grandi narrazioni, Bologna, il Mulino, 2015; M. Revelli, *Dentro e contro: quando il populismo è di governo*, Roma-Bari, Laterza, 2015.

³⁰ Così Paolo Bagnoli: *Nuovo Senato, nessun Senato*, in «Il Ponte», 1, gennaio 2016, pp. 56-59.

³¹ Per una disamina di questi tentativi nel corso degli anni duemila, si vedano, tra gli altri, M. Prospero, *La costituzione tra populismo e leaderismo*, Milano, Angeli, 2007; N. Tranfaglia, *Il populismo autoritario: autobiografia di una nazione*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2010.

³² P. Bagnoli, *Nuovo Senato, nessun Senato* cit., p. 57.

³³ Cfr. P. Bagnoli, *La democrazia di investitura: considerazioni sulla Repubblica a tutele crescenti*, Milano, Biblion, 2015. Sui percorsi di “presidenzializzazione” che stanno caratterizzando i partiti politici in diverse parti del mondo e d’Europa, si vedano le analisi contenute in G. Passarelli (ed.), *The Presidentialization of Political Parties: Organizations, Institutions and Leaders*, Houndmills (Basingstoke), Palgrave Macmillan, 2015.

³⁴ L. Carlassare, *Incrocio pericoloso*, in «Libertà & Giustizia», 25.01.2016: <http://www.libertaegiustizia.it/2016/01/25/incrocio-pericoloso/>. Per un’ampia argomentazione relativa al bisogno di salvaguardare principi e forme della Costituzione si veda il

intervento militante, si poteva superare il bicameralismo paritario, procedendo seguendo le vie indicate dalla Costituzione, «dopo una riflessione approfondita e un confronto serio tra le diverse posizioni per giungere al risultato condiviso richiesto dall'art. 138». Ha prevalso invece la logica dei tempi brevi della politica, la corsa verso il risultato che il segretario-premier deve raggiungere; ciò «ha travolto il rispetto per le minoranze e la dialettica democratica in un percorso dominato dalla velocità. Ogni proposta diretta a migliorare la legge costituzionale rendendola accettabile sono state arrogantemente respinte o addirittura drasticamente escluse dalla discussione»: la riflessione critica, del resto, non si addice ai tempi brevi della politica.

Gli effetti dello stravolgimento sono molteplici e tutti all'insegna di una *verticalizzazione del potere* e di una *riduzione degli spazi di partecipazione democratica*³⁵. Ancora con Carlassare: «In un momento in cui si registra uno scollamento fra popolo e istituzioni, sarebbe logico aspettarsi dalla politica la ricerca di soluzioni dirette ad attenuare la distanza e a far sentire ai cittadini che hanno voce nelle istituzioni, che trovano ascolto e non sono "fuori", estranei a un sistema lontano. Di fronte al desiderio forte e diffuso di "partecipare", pensando a un Senato delle Regioni, sarebbe stato particolarmente importante coinvolgerli nella scelta dei senatori, di coloro che dovrebbero rappresentare a livello centrale le esigenze di ciascuna Regione. Non è stato così».

Il disegno complessivo di trasformazione degli assetti istituzionali, politici e infine sociali, ha il suo perno non tanto nella legge costituzionale ma nella legge elettorale, «approvata con la stessa frenetica velocità, contingentando tempi e impedendo il dibattito, cosa inspiegabile, per una legge destinata ad entrare in vigore solo in tempi futuri [...]. Bisognava infatti approvare subito l'Italicum perché senza di esso la legge costituzionale non sarebbe servita a raggiungere l'obiettivo vero: verticalizzare il potere e gestirlo senza ostacoli e limiti da parte di nessuno, cittadini compresi».

L'esito è quello di una riduzione delle possibilità di partecipazione e di scelta, a tutti i livelli: «un Senato non più eletto dal popolo; le Province abolite che però funzionano ma senza il Consiglio Provinciale che i cittadini eleggevano e una Camera non più "rappresentativa" dominata da una maggioranza artificiale creata alterando l'esito del voto. Una Camera che una minoranza, anche esigua, è in grado di dominare, dominando insieme le istituzioni tutte senza trovare limiti politici – le altre forze sono ridotte all'irrelevanza – né limiti giuridico-costituzio-

suo *Nel segno della Costituzione: la nostra carta per il futuro*, Milano, Feltrinelli, 2012.

³⁵ Su questo aspetto molto puntuale è P. Bagnoli, *C'era una volta la repubblica: verso la democrazia verticale*, Milano, Biblion, 2014.

nali. L'influenza della potente maggioranza artificialmente creata può estendersi infatti alle stesse istituzioni di garanzia».

Con l'Italicum, una minoranza anche esigua può prendere tutto, percentuale ottenuta, senza che sia prevista alcuna soglia per partecipare: «chi vince piglia tutto», secondo la logica che prima abbiamo descritto della necessità di accompagnare l'azione politica con colpi da k.o., come nella boxe. Allo stesso tempo emerge l'aspirazione a fare del governo e del suo capo il luogo della decisione legislativa e, di fatto, il luogo in assoluto predominante del politico.

A essere espropriato, di fatto, della sovranità è il popolo, «il fulcro dell'organizzazione costituzionale», come lo definì Meuccio Ruini alla Costituente. A esso si sostituisce la forza dei pochi o dell'uno, contravvenendo alle indicazioni di Marsilio da Padova³⁶.

Ciò che cambia, in definitiva è la forma di governo, è la forma di stato e, di fatto, anche la visione della società cui le istituzioni rimandano³⁷. Il punto centrale, «la chiave che apre tutte le porte, sta nel ballottaggio attraverso il quale si arriva in modo trasverso all'elezione diretta del premier. Al ballottaggio partecipano due liste; essendo una competizione a due avrà necessariamente un vincitore che tenderà ad attribuire al voto popolare il valore di un'investitura personale, anziché presentare il ballottaggio per ciò che dovrebbe essere: la fase terminale di un procedimento finalizzato ad eleggere i membri della Camera dei deputati. In base a quell'interpretazione del voto, il futuro premier potrà anche definirsi – come si definiva Berlusconi – l'unto del Signore; sarà difficile, dopo, togliergli “l'unzione”! Senza mutare il testo, si arriva così all'abbandono della forma di governo parlamentare stabilita nella Costituzione. E non certo per avvicinarsi al modello presidenziale americano – che rispetta in modo rigoroso il principio della separazione dei poteri e i limiti reciproci – ma al modello autoritario novecentesco che, a suo tempo, l'Italia ha felicemente esportato»³⁸.

³⁶ L'accostamento è sempre di Carlassare: «soltanto il corpo di tutti i cittadini (*civium universitas*) ha l'autorità di fare le leggi perché ogni cittadino dev'essere libero e non soggetto al dispotismo altrui come avverrebbe se uno o pochi facessero le leggi “auctoritate propria supra civium universitatem”; sarebbe “aperta la strada all'oligarchia” se si concede il potere legislativo a “pochi”, o alla “tirannia” se “si concede il potere legislativo a un solo uomo”. È “non sarebbe cosa sicura affidare la funzione legislativa alla discrezione di pochi”; potrebbero guardare più al vantaggio privato che al vantaggio comune, mentre la legge “che solo il corpo dei cittadini ha l'autorità di fare”, non è fatta “per essere utile all'amico o nociva al nemico, ma in universale”» (L. Carlassare, *Incrocio pericoloso* cit.).

³⁷ Su questi nessi si può vedere L. Carlassare, *Principi costituzionali, sistema sociale, sistema politico*, in *La Costituzione ieri e oggi*, Roma, Bardi, 2009 pp. 134-144 (relazione al Convegno svoltosi a Roma il 9-10 gennaio 2008).

³⁸ Su questi profili si può vedere ora l'accurata analisi contenuta in M. Zattoni, *“Montesquieu tradito”? Problematici rapporti tra esecutivo e legislativo nell'odierno conte-*

Cambia la forma di governo, prima di tutto, ma, in assenza di limiti e controlli, senza contrappesi politici e istituzionali, si uscirà dalla stessa forma di Stato, ovvero dalla democrazia costituzionale.

C'è dunque un filo che lega ogni cosa. Un'idea del potere verticale che semplifica la dinamica istituzionale, che comprime il pluralismo, di fatto evitando di portare il conflitto sociale in parlamento, di farlo affiorare nelle istituzioni, entrando nel dibattito parlamentare ove lo scontro tra interessi e istanze diverse possa comporsi coi metodi della democrazia, ove le "insorgenze democratiche" possano trovare ascolto o farsi potere effettivo. La via scelta, predisposta via via dalla postdemocrazia, è quella della voce del capo e delle ristrette oligarchie, ciò che fa la politica più veloce, il percorso della decisione (apparentemente) più breve, lo spettacolo più seducente.

THOMAS CASADEI

L'ITALIA, TERRA PROMESSA DEL POPULISMO?

Il populismo, ospite assiduo della politica italiana

“Populismo” è un termine che in Italia va di moda ormai da molti anni, e che di recente ha riscosso un successo ancora crescente: nei circuiti massmediali, nel dibattito politico, negli studi accademici se ne fa uso con sempre maggiore frequenza. Certo, il fenomeno è tutt'altro che circoscritto ai confini della penisola e non è certo la prima volta che questa parola sale agli onori delle cronache: basti pensare all'uso frequente che fra gli anni Cinquanta e Settanta se ne è fatto per connotare molti regimi di quello che allora veniva chiamato Terzo mondo.

Quel che è cambiato da allora è il contesto: il termine non richiama più paesi lontani, ma volti, immagini e avvenimenti familiari. A partire dalla metà degli anni novanta, l'Italia pare essere diventata una delle terre di elezione del populismo, tanto che non si contano più le inchieste e le analisi che la indicano come il “laboratorio” in cui questo fenomeno sta sperimentando le sue forme più innovative e di successo, se non addirittura il suo “paradiso”¹. Uno studioso di nome ha scritto che «l'Italia non si limita a monopolizzare da sola o quasi l'espressione di tre delle cinque componenti di ciò che il populismo rappresenta ai nostri giorni nell'Europa occidentale. Al di là di questo aspetto un po' contabile, essa si è trasformata in sito per eccellenza del suo trionfo sui partiti classici»².

Se all'epoca dei governi Berlusconi che includevano la Lega Nord si è insistito sul carattere populista delle politiche perseguite dai due gabinetti, grazie a Beppe Grillo, l'aggettivo è tornato a far scorrere fiumi di inchiostro e di parole. E l'Italia è ritornata, con frequenti citazioni del ruolo di battistrada svolto dal qualunque di Giannini, a essere indicata come il Paese di Cuccagna dei populist.

¹ Così L. Zanatta, *Il populismo. Sul nucleo forte di un'ideologia debole*, in «Polis», XVI, 2, agosto 2002, p. 286, dove dell'Italia si parla anche come del «più ricco laboratorio del nuovo populismo».

² G. Hermet, *Les populismes dans le monde. Une histoire sociologique, XIX-XX siècle*, Paris, Fayard, 2001, p. 396.

Questa condizione appare scontata a molti osservatori, ma presenta aspetti problematici. Certo, se consideriamo alcune delle caratteristiche fondamentali del populismo, come la tendenza dei suoi capifila ad attribuirsi una capacità immediata di comprendere le esigenze del popolo di cui si proclamano interpreti, e a mostrare perciò insofferenza verso le regole formali che ostacolano la loro “missione”, i continui richiami al buonsenso e alle tradizioni della gente semplice, la polemica contro i politici di professione e l'eccesso di mediazioni, la diffidenza verso i fumosi intellettuali e i sindacati, accusati di voler dividere il paese istigando alla lotta di classe, l'azione di Berlusconi e alleati rientra appieno in questo fenomeno. Se guardiamo però ai risultati elettorali dal 1994 in poi, non troviamo alcun movimento populista che abbia ottenuto successi simili a quelli registrati da formazioni della stessa famiglia in altri paesi europei: la Lega Nord ha fin qui raggiunto il massimo dei voti sul piano nazionale con il 10,2% del 1996. La contraddizione è evidente: l'Italia ha avuto governi considerati da molti populistici pur non avendo un forte movimento dello stesso tipo alle loro spalle. Tuttavia, una volta tramontata la stella di Berlusconi, l'ombra del populismo si è subito riaffacciata grazie al 25,1% ottenuto dal Movimento 5 Stelle alle elezioni del 2013.

Questi dati autorizzano, e per certi versi obbligano, a porsi una domanda principale e alcune altre subordinate. Innanzitutto: quale percorso ha condotto l'Italia repubblicana a impregnarsi di una dose così massiccia di populismo? Si è trattato di un'infiltrazione graduale e continua o di un'immissione massiccia e improvvisa in coincidenza con il collasso del ceto politico a causa di Tangentopoli, ravvivata dal crollo della fiducia nei partiti determinato dalla più recente ondata di scandali? E poi: a che livello si situa la presunta invasione di elementi populistici nella politica italiana? Si limita a contaminare lo stile dei suoi attori di vertice o influenza anche i valori coltivati dall'opinione pubblica? Infine: a seconda che si accetti l'una o l'altra di queste ipotesi, quali effetti immediati sta provocando e quali si possono prevedere nel prossimo futuro?

Per offrire risposte fondate a questi interrogativi, in un libro recente³ abbiamo cercato di ricostruire analiticamente molti degli episodi di insorgenza di tematiche populiste di cui è stata punteggiata la vita politica italiana dal 1945 al 2014 e dell'attivazione, attorno a essi, degli *imprenditori politici* che hanno saputo sollevarle, controllarle e sfruttarle. Abbiamo proceduto, in quella sede, a tre operazioni preliminari: *in primis*, spogliare il concetto di populismo delle connotazioni valutative,

³ M. Tarchi, *Italia populista. Dal qualunquismo a Beppe Grillo*, Bologna, il Mulino, 2015.

quasi sempre di segno negativo, che ne contraddistinguono l'uso corrente; quindi offrirne una definizione sufficientemente chiara e coerente sulla base di un confronto fra le proposte interpretative della letteratura scientifica; infine collocare l'attenzione per la odierna rinascita del populismo in Italia nel contesto piú ampio della diffusione di cui il fenomeno sta dando prova un po' in tutta Europa. A quel tentativo rinviamo chi desidera approfondire la questione. Qui è sufficiente precisare che per noi, piuttosto che un'ideologia "sottile"⁴ o un mero stile di azione politica assimilabile alla demagogia⁵, il populismo è una *mentalità*. Cioè un modo di pensare e di sentire piú emotivo che razionale le cui modalità di reazione a differenti situazioni non sono codificate, una predisposizione psichica priva di forma, fluttuante, che fa riferimento a valori generici e incorpora, a seconda dei casi, elementi derivanti da diversi centri ideologici⁶. Visto in questa prospettiva, il populismo è la mentalità che individua il popolo come una totalità organica artificiosamente divisa da forze ostili, gli attribuisce naturali qualità etiche, ne contrappone il realismo, la laboriosità e l'integrità all'ipocrisia, all'inefficienza e alla corruzione delle oligarchie politiche, economiche, sociali e culturali e ne rivendica il primato, come fonte di legittimazione del potere, al di sopra di ogni forma di rappresentanza e di mediazione.

Un paese dai molti populismi

Ciò premesso, nella storia dell'Italia repubblicana, la mentalità populista ha lasciato, con diversi gradi di intensità e persistenza, una traccia visibile e profonda. Prima del recente *exploit* del M5S, solo con

⁴ Cfr. M. Canovan, *Taking Politics to the People: Populism as the Ideology of Democracy*, in Y. Mény e Y. Surel (a cura di), *Democracies and the Populist Challenge*, Basingstoke, Palgrave, 2002, pp. 30-32. L'autrice rimanda a M. Freeden, *Ideologies and Political Theory: a Conceptual Approach*, Oxford, Clarendon Press, 1996. Cfr. anche C. Mudde, *The Populist Zeitgeist*, in «Government and Opposition», XXXIX, 4, 2004, pp. 543-544. Il riferimento è, in questo caso, a M. Freeden, *Is Nationalism a Distinct Ideology?*, in «Political Studies», XLVI, 4, 1998, p. 750.

⁵ Soprattutto P.-A. Taguieff, in molti dei suoi scritti. Cfr. per esempio *Le populisme et la science politique. Du mirage conceptuel aux vrais problèmes*, in «Vingtième siècle», 56, ottobre-dicembre 1997, pp. 4-33; *Le populisme comme style politique*, in Id. (a cura di), *Le retour du populisme. Un défi pour les démocraties européennes*, Paris, Universis, 2004, pp. 17-18; *Le nouveau national-populisme*, Paris, Cnrs Éditions, 2012, p. 23.

⁶ Per questa definizione della mentalità, cfr. J. J. Linz, *An Authoritarian regime: the case of Spain*, in E. Allardt e Y. Littunen (a cura di), *Cleavages, Ideologies and Party Systems: Contributions to Comparative Political Sociology*, Helsinki, Academic Bookstore, 1964, pp. 291-341; Id., *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, in N. Polsby e F. Greenstein (a cura di), *Handbook of Political Science. Vol. 3: Macropolitical Theory*, Reading, Addison-Wesley, 1975, pp. 175-411.

il Fronte dell'Uomo Qualunque e con la Lega Nord il populismo si è presentato sotto forma di un *movimento di massa*, espressione di tendenze politiche e culturali radicate nella società e capaci di suscitare un ampio consenso, e in entrambi i casi la sua espansione è stata limitata da errori strategici della *leadership* e dalla concorrenza di forze conservatrici. La sua influenza come *stile politico* e come *concezione della politica* è stata però molto più costante e cospicua. Per effetto soprattutto dell'eredità fascista, alcuni dei suoi temi ispiratori – la diffidenza verso partiti e politici di professione, l'aspirazione a una ricomposizione organica della società al di là delle "artificiali" contrapposizioni ideologiche o di classe, la fiducia nelle virtù personali di un leader molto più che nella bontà o nell'applicabilità dei suoi programmi – hanno trovato una vasta eco nell'opinione pubblica italiana, influenzando la propaganda e l'azione anche dei partiti maggiori. La forte insoddisfazione per il cattivo funzionamento del sistema politico e della pubblica amministrazione ha rafforzato, dalla fine degli anni sessanta, il terreno di coltura del populismo, ma il sistema ha resistito alla pressione dello scontento grazie ai vincoli costituiti dallo scontro bipolare Est/Ovest sul piano internazionale e da un consolidato sistema clientelare, e poi consociativo, sul piano interno.

Quando questi vincoli hanno cominciato ad allentarsi, le argomentazioni e lo stile politico del populismo sono ritornati pienamente in auge e sono stati utilizzati con un duplice scopo: per delegittimare le istituzioni rappresentative e chi le incarnava e, nel contempo, per legittimare altre parti politiche che si proponevano come maggiormente rappresentative degli umori popolari⁷. La campagna antipartitocratica dei radicali, con l'uso del referendum come strumento di pressione della piazza sul Palazzo e con le polemiche rivolte alla Corte costituzionale e al Parlamento, ha segnato un primo stadio di questo processo. La crescita elettorale e organizzativa della Lega Nord ne ha costituito una fase ulteriore: per la prima e sin qui unica volta, il populismo si è espresso non solo come veicolo di protesta, ma anche come fattore di identità e stimolo di una mobilitazione politica che mirava a un cambiamento di regime, sia pure all'interno dei confini democratici. La Lega ha dato sfogo a un'opposizione allo Stato "centralista" in nome del diritto della gente comune di riappropriarsi della cosa pubblica, cercando di saldare gli umori ribellistici della piccola e media borghesia settentrionale alla personalità del suo leader e puntando sulla promozione di un modello di comunità popolare unita, cementata dalle tradizioni locali, immunizzata dal contagio di elementi estranei (gli immigrati dalle regioni del Sud o dall'estero, la mentalità parassitaria dei «partiti di Roma»).

Tangentopoli ha segnato un altro decisivo punto di svolta nella pene-

⁷ Cfr. P. Pombeni, *L'appello al popolo*, in «Ideazione», VII, 2, marzo-aprile 2000, p. 40.

trazione di suggestioni populiste nella società e nella politica italiana. Sulla sua scia, la polemica contro le istituzioni ha raggiunto il culmine, insieme al discredito dei partiti, e il gergo populista è diventato per almeno due anni il linguaggio corrente della politica italiana. La fioritura del mito della società civile⁸ ha favorito un ampio ricambio della classe politica e ha diffuso una ostilità nei confronti dell'*establishment* a destra, a sinistra e persino in ambienti centristi. Il *revival* dell'estrema destra incarnata dal Msi-Dn e il suo temporaneo gemellaggio con il Front national, la nascita del telepopulismo dei *talk shows* trasformati in piazze elettroniche dove trovavano sfogo gli umori antipolitici dell'"uomo della strada", il giustizialismo de La Rete, la tentazione del "popolo dei fax" di assegnare ai magistrati il ruolo di risanatori della vita pubblica, le dure critiche del presidente Cossiga alle disfunzioni del sistema parlamentare, le campagne presidenzialiste di Segni, la caccia ai candidati alle funzioni di governo locale non "compromessi" con la politica professionale sono stati altrettanti sintomi di questa evoluzione, determinata dalla crisi di legittimità che scuoteva il sistema⁹. Il ricorso al linguaggio e ai temi caratterizzanti del populismo ha dato sfogo a uno stato d'animo latente che favoriva il successo degli *outsiders*, personalità fuori dal comune ma capaci di mostrarsi vicine, senza mediazioni, ai sentimenti degli uomini ordinari.

A trarre il massimo vantaggio dalla situazione è stato Silvio Berlusconi, che ha saputo sfruttare la personale precedente estraneità alla vita politica e il successo ottenuto come imprenditore per mobilitare gli impolitici e gli orfani dei partiti moderati a suo favore. Il suo populismo non emanava alcun aroma ideologico sofisticato, non celava sottofondi etnici, ma abbondava in promesse di palingenesi e in richieste di *union sacrée* per strappare l'Italia dal baratro nel quale era sul punto di precipitare. Nei suoi discorsi non si esprimeva una visione complessa della società ma uno stile comunicativo fondato sulla semplificazione degli argomenti, sul desiderio di ottimismo che spesso si manifesta in frangenti difficili e sulla disponibilità degli ascoltatori a coltivare sogni

⁸ Replicando a questa nostra interpretazione, A. Mastropaolo, *La mucca pazza della democrazia. Nuove destre, populismo, antipolitica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005, p. 126, ha sostenuto che il «popolo di cittadini critici e attivi» che compone la società civile è molto diverso da quello «risentito e diffidente nei riguardi della politica» che alimenta il successo dei partiti populistici. Sul piano ideale è una tesi legittima e sostenibile, ma la realtà ci dice tutt'altro. Le vicende del post-Tangentopoli hanno dimostrato che l'esaltazione del "popolo degli onesti" estraneo alla politica, specularmente alla denuncia delle nefandezze dei "politicanti", ha contribuito in notevole misura al successo di formazioni populiste, lasciando ai movimenti cari a Mastropaolo il ruolo di minoranza attiva ma elitaria e perciò politicamente assai poco incisiva.

⁹ Un'analisi dettagliata di tutti questi fenomeni è in M. Tarchi, *Italia populista* cit., pp. 169-364.

di ricchezza, benessere, felicità. Era uno stile che trascinava con sé una serie di stereotipi culturali di forte presa: il primato delle aspirazioni della pubblica opinione sui vincoli istituzionali; la fiducia nelle virtù taumaturgiche dell'Uomo che, pur potendo coltivare proficuamente i suoi interessi particolari, si consacra al bene del popolo; l'affidamento plebiscitario alle doti del leader che promette decisioni rapide ed efficaci; la superiorità della società sana e dell'economia ben gestita sulla politica; il diritto del cittadino-individuo di affidare un preciso mandato ai rappresentanti che si sceglie e di revocarlo ogniqualvolta si ritenga tradito o frainteso, inviando un messaggio ai governanti attraverso le percentuali di un sondaggio.

A chi apprezzava, quello di Berlusconi appariva come un populismo virtuoso, contrapposto a quello demagogico di Antonio Di Pietro o quello opportunista dei sindaci che rivendicavano l'esclusiva della rappresentanza della società civile: era il populismo di chi si diceva contrario all'immigrazione ma poi scoppiava in pianto e si precipitava sulla scena della tragedia alla notizia dell'affondamento di una nave carica di immigranti albanesi¹⁰. Era, si potrebbe dire, un populismo da «italiani brava gente».

La retorica telecratica e paternalista di Berlusconi mostra la poliedricità e la capacità di innovarsi del populismo italiano, che si è da tempo affermato come uno dei più efficaci codici comunicativi degli anni della transizione fra la Prima e la Seconda repubblica. Il successo delle sue argomentazioni e del suo stile è stato un indicatore del persistente disagio di molti italiani verso la politica istituzionale, le sue regole e i suoi riti. Il risultato delle elezioni del 1994 lo ha fatto apparire, grazie anche alla capacità della tv di accrescerne l'offerta politica, come una delle tendenze di fondo che animano la società italiana. Negli anni segnati da Tangentopoli, dalla retorica populista la "società civile" italiana ha attinto le motivazioni per assolversi dalla corresponsabilità nella degenerazione del sistema politico e propagare l'immagine della propria innocenza in contrasto con le colpe delle élites corrotte e clientelari. La destra, recuperando alcuni dei tratti che avevano fatto per breve tempo la fortuna del Fronte dell'Uomo qualunque e di Achille Lauro, ma dimostrandosi capace di aggiornarli alle esigenze dei tempi grazie soprattutto a un efficace uso del pulpito televisivo, ha saputo farsi eco di questa rappresentazione della realtà e ne ha fatto uno dei cardini del proprio discorso, non rifuggendo dallo "sghignazzo goliardico" e dall'invettiva, come le rinfacciano i critici¹¹, ma alternandolo con i toni

¹⁰ Cfr. E. Roccella, *Il volto seduttivo della democrazia*, in «Ideazione», VII, 2, marzo-aprile 2000, pp. 86-88.

¹¹ Cfr. M. Revelli, *Le due destre*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996, p. 49.

piú pacati e mai marziali¹² di una cultura aziendalista e familista. La sinistra, malgrado le resistenze psicologiche di alcuni suoi settori, è stata costretta per anni a inseguirla¹³ ma da qualche tempo a questa parte è quasi riuscita a raggiungerla su questo terreno e pare avviata a superarla.

Sono molti ormai, infatti, nella politica italiana i soggetti che si sono appropriati dello stile populista e, in parte, dei suoi contenuti. La destra ha mostrato versioni diverse di populismo, non così perfettamente compatibili come l'alleanza fra i partiti che ne sono stati espressione potrebbe far pensare. La sinistra ne reca ormai stigmate evidenti, che si sono approfondite nello sforzo di recuperare il *gap* elettorale che la separava dagli avversari. Il movimento dei girotondi, proponendosi di reagire all'«eclissi del cittadino»¹⁴ con una scarica di «antipolitica positiva», non ha fatto che confermare tale tendenza, giunta però a piena espressione solo con l'ascesa di Matteo Renzi, un politico che si è formato alla vecchia scuola partitica e grazie a essa ha ottenuto i suoi primi successi ma che, attento alle regole del marketing, attinge a piene mani al repertorio del populismo, dei suoi luoghi comuni e del suo lessico, sia pur leggermente addolcito, per sottrarre a un avversario come Grillo spazi di manovra e consensi. Chi lo sente prendersela con i «professoroni», definiti anche «mangia tartine», che si permettono di criticare qualcuno dei suoi progetti di riforma, o bacchettare come dei fastidiosi perditempo i tecnici del Senato che contestano i calcoli sui costi di un provvedimento, o pronunciare l'ormai quasi ossessivo detto popolare «alla faccia dei gufi!» ogni volta che ha superato un momento di difficoltà, o affermare che «ridurre il numero dei banchieri non è una brutta cosa» o mettere in risalto la propria natura di «uomo del fare» insopportabile dei vincoli che i processi istituzionali e burocratici frappongono alla messa in atto dei suoi progetti, non può non prendere atto di questa tendenza, che del resto si va intensificando di pari passo con il crescere su scala continentale dell'attrattiva delle argomentazioni dei movimenti che non si vergognano piú di sbandierare il loro populismo.

Inaugurando una tattica probabilmente destinata a fare proseliti, e che ad avviso di taluni avrebbe già avuto dei precedenti¹⁵, Renzi parla il linguaggio populista nelle sedi istituzionali, facendone paradossalmente uno strumento dell'*élite* per prendere in contropiede i contestatori. Lo

¹² Come rileva P.-A. Taguieff, *L'illusion populiste*, Paris, Berg International, 2002, p. 169, riferendosi agli appelli al popolo di Berlusconi.

¹³ Lo notava già nel 1995 S. Bianchi, *La vacca del consenso*, in Id. (a cura di), *La sinistra populista*, Roma, Castelvecchi, 1995, p. 19.

¹⁴ Cfr. P. Flores d'Arcais, *Il populismo italiano da Craxi a Berlusconi*, Roma, Donzelli, 1996, p. 31.

¹⁵ Cfr. S. Gentile, *Populismo e istituzioni: la presidenza Sarkozy*, Milano, Franco Angeli, 2013.

si può così ascoltare mentre afferma, senza temere l'effetto di assonanza con le esternazioni di uno dei suoi recenti predecessori alla presidenza del Consiglio, che «ci sono discussioni alle quali il cittadino normale è abbastanza allergico»¹⁶, oppure che «l'Europa non può diventare la patria delle burocrazie e delle banche» e «si deve difendere dall'assalto della tecnocrazia»¹⁷. È evidente che esprimere punti di vista tipici di Marine Le Pen o di altri esponenti del populismo europeo non lo imbarazza minimamente¹⁸.

Il populismo cresce a sinistra

Quelli che si sono espressi nel centrodestra, nella Lega e oggi nello stile comunicativo di Renzi non sono però gli unici elementi di populismo che hanno contrassegnato la politica italiana recente. Dopo che Di Pietro aveva cercato di prefigurarlo, ottenendo un effimero successo, un modello collocato al di là della linea divisoria destra/sinistra è riemerso fragorosamente grazie alla predicazione di Beppe Grillo, e non è difficile ipotizzare che altri potenziali concorrenti siano pronti a entrare in lizza.

Visto quanto sta accadendo un po' in tutta Europa, la persistente impregnazione di tematiche e stili di derivazione populista nella politica italiana non sorprende. Già da anni, si sono rilevati casi analoghi in vari paesi. Un tempo i fenomeni cui poteva essere applicata l'etichetta di populismo di sinistra riguardavano altri continenti o, tutt'al più, qualche caso eccentrico come lo Smer slovacco, che per i suoi caratteri al contempo populistici, socialisti e nazionalisti è stato descritto come un *unicum* capace di raccogliere i voti dei nostalgici delle protezioni sociali dell'epoca comunista e di formare una coalizione di governo con partiti nazionalisti e radicali¹⁹. Qualcuno ha ipotizzato ispirazioni populiste nei primi partiti verdi o in alcuni settori della sinistra radicale²⁰, senza trovare grande eco. Oggi invece crescono gli studi che registrano la crescita in Francia, per reazione speculare all'ascesa del Front national e alla sua capacità di presa nei settori meno privilegiati della società, di una sinistra che non solo esibisce vari caratteri del populismo, ma non si vergogna di ammetterlo. C'è chi, come Pierre Birnbaum, vede

¹⁶ Registrazione nel Gr-3 delle 8.45, 23.4.2014.

¹⁷ Registrazione nel Gr-1 delle 13 del discorso tenuto a Bolzano, 5.7.2014.

¹⁸ In merito alle componenti stilistiche populiste di Renzi, utili spunti si trovano in D. Allegranti, *Matteo Renzi. Il rottamatore del Pd*, Firenze, Vallecchi, 2011 e Id., *The boy. Matteo Renzi e il cambiamento dell'Italia*, Venezia, Marsilio, 2014.

¹⁹ Cfr. S. Mișcoiu, *Au pouvoir par le "peuple". Le populisme saisi par la théorie du discours*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 98.

²⁰ Cfr. C. Mudde, *The Populist Zeitgeist* cit., p. 548.

concretizzarsi una metamorfosi del populismo, o un suo ritorno alla collocazione originaria, nel Front de Gauche, il cui segretario, Jean-Luc Mélenchon, dopo aver sostenuto di svolgere un discorso politico che contrappone il popolo alle oligarchie e sostenuto una campagna contro il «muro del denaro» eretto dai banchieri e le costrizioni imposte dal trattato di Lisbona in nome di un popolo omogeneo fatto di cittadini innocenti e virtuosi, ha ammesso di non voler difendersi dall'accusa di populismo e, dichiarando di essere disgustato dalle *élites*, prima ha aggiunto: «Che se ne vadano tutti! Populista, io? Lo accetto»²¹, e poi ha proposto di sostituire il popolo al proletariato come soggetto della dinamica storica di segno progressista, dicendosi essere consapevole dello scandalo che questa affermazione avrebbe provocato a sinistra e di non preoccuparsene affatto²². Altri riscontrano forti dosi di populismo nelle opinioni espresse da José Bové, nel suo elogio sistematico del buonsenso e nella sua ostilità alle teorie scientifiche elaborate a proprio uso e consumo dai «potenti»²³. E Marc Lazar considera la tentazione populista, espressa da «una rappresentazione idealizzata di un popolo sfruttato ma unito, laborioso e collettivamente produttivo, profondamente giusto e buono, virtuoso e invincibile», dalla percezione della società che ne è la premessa e nella designazione dei nemici che ne consegue, come un elemento ricorrente della cultura politica della sinistra francese²⁴.

Se questa situazione designi un'anomalia nazionale specificamente francese, diversa ma parallela rispetto a quella italiana, o il sintomo di un'epidemia in gestazione, è presto per dirlo. Certo è che in seno alla comunità scientifica si sta diffondendo la convinzione che l'equazione populismo = destra, che ha dominato il panorama degli studi per molti anni, non sia più valida. Lo avevano già avvertito Mény e Surel, affermando che quella assimilazione complicava la comprensione del fenomeno, prendendone in considerazione soltanto l'aspetto più congiunturale ed evidente e segnalando che, in realtà, il populismo ormai fa parte del panorama politico quasi ovunque²⁵, e Cas Mudde ha fatto loro eco sostenendo che perlomeno dai primi anni novanta il populi-

²¹ Cfr. P. Birnbaum, *Genèse du populisme. Le peuple et les gros*, Paris, Fayard/Pluriel, 2012, pp. 12-17.

²² Cfr. J.-L. Mélenchon, *L'ère du peuple*, Paris, Fayard, 2014.

²³ Cfr. M. Souchart, *Les (nouveaux?) populismes*, in M. Souchart et alii, *Le populisme aujourd'hui*, Paris, M-Editer, 2007, pp. 23-24, e P.-A. Taguieff, *L'émergence d'une nouvelle question populiste en Europe*, in Id. (a cura di), *Le retour du populisme* cit., p. 11, che estende il giudizio alla trotzkista Arlette Laguiller e all'ultrasinistra «altermondialista».

²⁴ Cfr. M. Lazar, *Populisme et communisme: le cas français*, in P.-A. Taguieff (a cura di), *Le retour du populisme* cit., pp. 84-87.

²⁵ Cfr. Y. Mény e Y. Surel, *Par le peuple, pour le peuple. Le populisme et les démocraties*, Paris, Fayard 2000, pp. 2 e 18.

simo «è diventato un carattere ordinario della politica nelle democrazie occidentali», venendo usato soprattutto da attori di opposizione e *outsiders* ma anche dai partiti di governo, che si servono di alcune delle sue argomentazioni per contrastare gli sfidanti²⁶. La riflessione recente è andata oltre, avanzando l'ipotesi che l'equivalenza fra populismo e destra sia fuorviante, perché «la pretesa che il popolo (comunque definito) sia l'unico sovrano legittimo e sia stato espropriato del suo potere si adatta con estrema facilità con ideologie di sinistra»²⁷. La ricognizione del caso italiano conferma questa convinzione.

L'espansione della mentalità populista in ambienti di formazione ideologica diversa, d'altronde, era nell'ordine delle cose da tempo. Analizzando le cause del successo della versione di destra del populismo italiano, Alfio Mastropaolo ha scritto che essa ha avuto fortuna perché i problemi su cui i suoi interpreti hanno capitalizzato non erano stati trattati adeguatamente da altri attori, perché ha saputo eccitare passioni in un contesto in cui i cittadini erano stati declassati a «consumatori passivi da manipolare a piacimento», perché si è impadronita di temi che la sinistra aveva promosso per prima, come la denuncia della rigidità burocratiche e della crisi del rapporto fra la classe politica e i cittadini o il pericolo dell'avvento di una tecnocrazia sovranazionale priva di qualsiasi legittimazione democratica²⁸. Se è vero che la mancanza di offerte alternative da parte della sinistra ha accresciuto, in tempi di globalizzazione, il fascino rassicurante, identitario e protettivo del populismo di destra, era facile immaginare che prima o poi, a sinistra, qualcuno avrebbe avuto l'idea di combattere l'avversario scendendo sul suo stesso terreno, attingendo al serbatoio dell'antipolitica, al mito della moralità e della spontaneità della società civile, chiedendo alla magistratura di esercitare un ruolo di supplenza di una politica in forte sofferenza e lanciando i propri proclami in nome del popolo sovrano.

È legittimo deplorare questa scelta e sottolinearne i rischi, pensando che possano esserci modi migliori per ritrovare l'anima smarrita della democrazia e combattere avversari che trovano alimento nella diffusione di umori antipolitici. Non ci si può però stupire se ormai in molti tentano di percorrere questa scorciatoia in un momento in cui alcuni timori legati alle conseguenze della globalizzazione (l'incertezza dei posti di lavoro, l'incremento dei flussi migratori, l'obbligo di convivenza con abitudini e culture estranee ecc.) rendono attraente il modello di società

²⁶ Cfr. C. Mudde, *The Populist Zeitgeist* cit., p. 551.

²⁷ D. Albertazzi e D. McDonnell, *Introduction: The Sceptre and the Spectre*, in Eidem (a cura di), *Twenty-First Century Populism. The Spectre of Western European Democracy*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2008, p. 3.

²⁸ Cfr. A. Mastropaolo, *La mucca pazza della democrazia. La destra radical-populista e la politica italiana*, in «Meridiana», n. 38-39, novembre 2000, pp. 56-69.

proposta dalla destra populista e la sua promessa di restituire alla comunità popolare la coesione perduta e la sicurezza personale e collettiva.

Sono numerosi e diversi i modi in cui il populismo può esercitare la sua capacità di attrazione su società che stanno attraversando una crisi, e l'aspetto «futurista, utopico e millenarista» che Hermet gli attribuisce²⁹ non lo rende appetibile soltanto a destra.

Un modello vincente?

Al di là delle specifiche divergenze di interpretazione, tutti gli studi recenti hanno condotto alla constatazione che l'appello diretto al popolo quale fonte della sovranità politica, collocato al di fuori e al di sopra di qualunque rappresentanza, si sta sempre più diffondendo. A livello non solo europeo ma planetario. Ci pare dunque che, a non minor ragione, nella stessa ottica si possano misurare, applicandoli sia a vecchi che a nuovi soggetti, i progressi che il populismo ha fatto registrare anche nel caso italiano.

Negli ultimi quindici anni, l'affermazione dei partiti populistici ha scongelato la situazione politica di molti paesi europei e messo in discussione l'appartenenza di cospicue frange dell'elettorato alla destra e alla sinistra. Oggi, in Italia, quasi un terzo dell'elettorato – anche escludendo dal novero i sostenitori di un centrodestra che, pur apparendo frammentato e incerto nell'adozione di una precisa strategia, sembra sulla via di una almeno provvisoria integrazione nelle logiche istituzionali in precedenza contestate – concede il proprio voto a formazioni che appartengono a questa famiglia. Ha avuto quindi ragione chi ha scritto, agli inizi di questo secolo, che l'Italia stava facendo scuola nell'aprirsi ad un discorso populista diffuso attraverso l'intera arena politica, «attirando nel vortice dell'escalation manichea, in gradi diversi, tutti coloro che vi partecipano»³⁰. Quella lezione è stata assimilata oltre i confini nazionali, senza aver perso di attualità in patria. La convergenza attorno ai temi e agli stili argomentativi populistici, nell'odierna politica italiana, è ormai talmente ampia da confermare il sospetto che a suo tempo abbiamo avanzato: che cioè quella che sino a qualche tempo fa era considerata un po' da tutti una patologia dei sistemi democratici rappresentativi sia diventata ormai una loro componente fisiologica, con cui sia gli elettori, sia i partiti e i movimenti, sia gli studiosi della politica, volenti o nolenti, stanno abituarsi a convivere, sapendo che dovranno continuare a farlo per un periodo di tempo probabilmente non breve.

²⁹ Cfr. G. Hermet, *Les populismes dans le monde, Une histoire sociologique, XIX-XX siècle*, Paris, Fayard 2001, p. 80.

³⁰ L. Zanatta, *Il populismo. Sul nucleo forte di un'ideologia debole*, in «Polis», XVI, 2, agosto 2002, p. 290.

Resta da chiedersi quale, fra i vari tipi di populismo che oggi si contendono il proscenio della politica italiana, riuscirà a imprimerle piú in profondità il suo marchio nel prossimo futuro. Pur essendo ovviamente costretti a rimanere sul piano delle congetture, possiamo avanzare un'ipotesi. Fermo restando che la forma spuria e pressoché esclusivamente stilistica del populismo istituzionale oggi incarnato dalla retorica di Renzi avrà quasi certamente un bell'avvenire davanti a sé, la contesa fra i movimenti che incarnano la genuina vocazione populista a restituire al popolo l'esercizio diretto della sovranità sottraendolo all'*establishment* che lo ha usurpato riguarderà da un lato Grillo e il M5S (se il movimento resterà fedele al suo attuale portavoce-leader) e dall'altro la Lega Nord, che con la segreteria Salvini ha ripreso a muoversi nella direzione che a suo tempo Bossi le aveva indicato.

La partita si giocherà sulla capacità di avvicinare gradualmente i modelli su cui ciascuna delle due formazioni si è finora basata – il populismo protestatario e antipolitico nel primo caso, quello identitario nel secondo – al modello che oggi appare vincente, quello del *populismo patrimoniale* descritto nelle sue fattezze essenziali da Dominique Reynié³¹. Ambedue le formule a cui sinora grillini e leghisti si sono affidati dimostrano una forte capacità di mobilitazione dell'elettorato ma anche rigidi limiti di espansione in termini quantitativi. Il populismo patrimoniale, combinando un'attenzione simultanea alle preoccupazioni sempre piú diffuse per i *modi di vita* e per i *livelli di vita* della popolazione, paternalismo e protesta, rispetto delle tradizioni culturali e apertura alle trasformazioni del costume delle odierne società sviluppate, ha dimostrato di poter valicare quei limiti e porsi come credibile alternativa di governo. Se gli odierni candidati a farsene interpreti non riusciranno nell'impresa, potrebbero però essere scavalcati da altri soggetti. A destra, non pare che si prospettino candidati credibili, almeno fino a quando la declinante stella di Berlusconi ingombrerà l'orizzonte. A sinistra, per ora non si scorgono emuli di Mélanchon, avendo il partito di Vendola imboccato decisamente la via dell'integrazione nel quadro istituzionale esistente ed essendo la presenza dei gruppi alla sua sinistra meramente pulviscolare. Ma la politica, si sa, non sopporta vuoti. E le sorprese sono sempre in agguato.

MARCO TARCHI

³¹ Cfr. D. Reynié, *Les nouveaux populismes*, Paris, Fayard/Pluriel, 2013.

LA VIA PORTOGHESE E IL VICOLO ITALIANO

In copertina, «L'Espresso» del 30 marzo 1975 titolava: *La via italiana e il vicolo portoghese*. Nell'Italia in cui si apriva la via del "compromesso storico", si guardava alla Rivoluzione portoghese del 25 aprile 1974 e agli sviluppi del Prec («Processo rivoluzionario in corso») del dopo-rivoluzione militare, con il timore che il *Partito comunista portoghese*, con il suo leader Álvaro Cunhal, potesse muovere, insieme al Mfa (il Movimento delle Forze Armate) i fili di una rivoluzione che, dopo la nazionalizzazione delle banche e delle compagnie di assicurazione, sembrava avviata, in maniera tumultuosa, verso l'occupazione delle terre e l'autogestione delle fabbriche, dunque verso la creazione di uno Stato socialista in Europa occidentale. Un vicolo cieco, faceva notare giustamente, per amore di «chiarezza e non per un invito alla moderazione», Massimo L. Salvadori sempre su quel numero dell'«Espresso»: era improbabile un sostegno dell'Urss (che, ricordiamo, aveva rinunciato a sostenere il Cile di Allende meno di due anni prima), e l'influenza degli Stati Uniti nell'area geografica atlantica era difficile da mettere in discussione. Si sarebbe andati incontro quindi con ogni probabilità, secondo Salvadori, soltanto a un rinnovamento democratico borghese. Così fu, ma si sarebbe dovuti passare attraverso un'altra data significativa, quella del golpe del 25 novembre 1975, che con la caduta del capo del governo del militare Vasco Gonçalves e con l'ascesa al potere del cosiddetto «Gruppo dei Nove», significò una svolta a destra della rivoluzione, la fine del Prec, l'inizio della fase costituente e poi della fase della democrazia portoghese che dura fino a oggi, caratterizzata dalla *conventio ad excludendum* del Partito comunista, che non sarebbe mai più andato al potere nel governo nazionale né tantomeno avrebbe più appoggiato, seppur dall'esterno, alcun governo.

Oggi questa prassi della politica portoghese, nella ricorrenza dei quarant'anni da quella data, si può dire finalmente superata, visto l'accordo stretto tra Partito comunista, Blocco di Sinistra (*Bloco de Esquerda*), Partito ecologista *I Verdi* da una parte, e Partito socialista dall'altra, che ha portato, dopo la lunga fase di crisi istituzionale che è seguita alle elezioni del 4 ottobre 2015, al governo socialista di António Costa,

insediatosi il 26 successivo novembre con l'appoggio esterno dei due partiti della sinistra cosiddetta "radicale".

A rileggere oggi quel titolo dell'«Espresso», e a voler forzare un parallelo con l'oggi, nonostante la batosta delle recenti elezioni amministrative, c'è pur sempre chi scriverebbe che la via maestra è quella tracciata da Renzi in Italia, e che quello portoghese, che riporta un partito anacronistico, il Pcp, a sostegno di un governo "frentista" dopo quattro anni di centro-destra e di austerità selvaggia, è di nuovo soltanto un vicolo cieco. Ma a guardare le cose dal Portogallo si ha un'altra percezione.

Sfide e difficoltà del nuovo governo

Prima ancora che il nuovo governo vedesse la luce, i deputati dei tre partiti di sinistra avevano già prodotto in parlamento il primo risultato importante, approvando la legge sulle adozioni per le coppie dello stesso sesso. L'iter parlamentare si è poi prolungato per l'opposizione del presidente della Repubblica, Cavaco Silva, che si è infine trovato costretto a promulgare, dopo un primo veto, il progetto di legge.

Appena insediatosi, il governo Costa si è proposto, pur non mettendo in discussione gli impegni assunti in sede europea, di mettere fine all'austerità e di riorientare le politiche economiche in direzione della domanda e della riduzione della disoccupazione. Tra le altre misure, è stato aumentato il salario minimo da 505 a 530 euro mensili, con la prospettiva di arrivare a 600 euro a fine legislatura, si è proceduto all'aggiornamento delle pensioni al valore dell'inflazione, alla riduzione della sovrattassa sull'Irs (l'equivalente portoghese dell'Irpef) e sono stati "restituiti" ai portoghesi i giorni festivi che erano stati soppressi. Il tema delle privatizzazioni è tornato centrale: se il governo uscente, a elezioni già avvenute, aveva tentato un irresponsabile colpo di coda, approvando in fretta e furia la privatizzazione del Tap, la compagnia aerea nazionale, il governo Costa è tornato indietro, per quanto possibile, riservando allo Stato la proprietà del 50%. I contratti di subconcessione delle varie aziende di trasporti, per esempio quelli della metropolitana di Lisbona e di Porto, sono stati annullati, anche se bisognerà affrontare le pur legittime rivendicazioni delle società interessate.

A pochi mesi della sua nascita, però, il nuovo governo portoghese si è trovato più di una volta ad affrontare delle questioni spinose. La crisi della Banca *Banif* a inizio anno ha avuto una soluzione di tipo conservatore: la banca è stata infatti salvata con denaro dello Stato, per essere poi prontamente svenduta a dei privati, gli spagnoli del *Santander Totta*. E questa volta Costa, vista l'opposizione del *Partito comunista* e del *Bloco de Esquerda*, ha dovuto chiedere l'appoggio parlamentare del centro-destra. A giugno è stata invece la difficile situazione economica

della banca pubblica *Caixa Geral dos Depositos* a destare preoccupazione: in questo caso la strada che probabilmente si intraprenderà, da parte dello Stato, che è azionista, sarà quella della ricapitalizzazione.

L'approvazione del bilancio 2016, a seguito della complessa trattativa condotta in Europa, è stata il segno che alcuni equilibri a Bruxelles stanno forse cambiando e che si vanno delineando alleanze fino a poco tempo fa difficili da immaginare: si è guardato per esempio con molto interesse, da Lisbona, proprio alle posizioni assunte da Matteo Renzi in sede europea e si è attesa, invano, una soluzione "alla portoghese" della crisi spagnola, con un fronte delle sinistre a sostegno di un governo socialista. Sul piano politico interno, a ogni modo, l'approvazione del bilancio è stata una dimostrazione di stabilità dell'accordo raggiunto dai partiti di sinistra: quella che l'ex vicepremier Paulo Portas aveva definito una «geringonça» (termine caratteristico per designare, in portoghese, un progetto campato in aria, frutto di un assemblaggio di cose diverse tra loro) ha dimostrato di poter funzionare.

Arriviamo così alla cronaca recente: entro luglio la Commissione europea deciderà se comminare o meno a Spagna e Portogallo le sanzioni per l'eccesso del deficit dell'anno 2015. Sanzioni che, quando si è trattato dello sfioramento di Francia e Germania, non sono state adottate e che sarebbero, secondo la coordinatrice del *Bloco de Esquerda* Catarina Martins, una vera «dichiarazione di guerra al Portogallo»: tali sanzioni potrebbero anche aprire alla possibilità di un referendum contro questo «ricatto» che, se portato a termine, si ripercuoterà sul bilancio del 2017.

La strategia di concedere al Partito socialista il solo appoggio esterno senza assumere direttamente incarichi di governo, garantisce i due maggiori partiti radicali dallo spettro di dover cedere su tutta la linea, così com'è successo in Grecia a *Syriza*. È vero che Costa ha dimostrato di avere la capacità di trovare un "accordo" con Bruxelles, ma il problema con cui questo governo sostenuto dalle sinistre si accinge a fare i conti si ripropone intatto: è possibile anche solo una timida attenuazione dell'austerità senza affrontare la questione della rinegoziazione del debito? L'Europa non reagirà con la stessa durezza con cui ha piegato la Grecia? E, pur cautelandosi con l'appoggio esterno, non temono i partiti di sinistra portoghesi, nel caso le cose vadano male, di scivolare nello stesso vicolo cieco e senza ritorno in cui è finita la sinistra italiana, dopo l'uscita di Rifondazione comunista dal governo Prodi?

Una crisi politica durata 51 giorni

Più che fare pronostici disillusi preferiamo però fare un passo indietro e raccontare la nascita, niente affatto scontata fino al giorno prima, di

questo governo e di come gli accordi stretti a sinistra tra il Ps da una parte e il Be e il Pcp dall'altra, abbiano praticamente dato scacco matto al riluttante presidente della Repubblica Cavaco Silva, che tutto avrebbe voluto meno che chiudere la sua lunga carriera istituzionale dando l'incarico a un governo di sinistra.

Le elezioni del 4 ottobre hanno restituito in un quadro complicato le contraddizioni ma anche e soprattutto la disillusione del paese dopo il precedente governo di centro-destra: l'astensione al 43,1% era ai massimi storici, i due partiti di governo, il *Partido Social Democratico* (Psd) dell'ex premier Pedro Passos Coelho e il *Partido del Centro Democrático Social-le-Partido Popolare* (Cds-Pp) dell'ex vicepremier Paulo Portas, riuniti nella coalizione dal nome giovanilistico *Portugal à Frente* (PàF), insieme hanno preso meno voti di quelli che aveva preso il solo Psd alle precedenti elezioni, raggiungendo comunque la maggioranza relativa con il 38,5%. Il *Partido Socialista*, dato per vincente fino a meno di un anno fa, raggiungeva solo il 32,4% mentre il *Bloco de Esquerda* arrivava al buon risultato del 10,2%. Stabile invece la Cdu, la coalizione che riunisce il *Partido Comunista portoghese* e il *Partido Ecologista dei Verdi*, con l'8,3% dei voti. Tra i piccoli si distingueva unicamente il Pan (*Pessoas-Animais-Natura*) con l'1,4%.

Chi aveva vinto le elezioni? Per rispondere a questa domanda si sono dovuti attendere 51 giorni. La traduzione di questo risultato elettorale nella composizione dell'arco parlamentare, secondo il sistema elettorale di tipo proporzionale vigente in Portogallo, dava un quadro frammentato, nessuna maggioranza assoluta e quindi una grande difficoltà nel formare un governo stabile. Gli avvicinamenti tra la coalizione di centro-destra e il *Partido Socialista*, nel tentativo di formare un governo di larghe intese (in Portogallo chiamato «blocco centrale») non sono andati a buon fine, mentre, subito dopo le elezioni, sia il leader del *Partido Comunista* Jerónimo de Sousa che la portavoce del *Bloco de Esquerda* Catarina Martins hanno avviato una serie di incontri con la dirigenza del *Partido Socialista*, per giungere infine a un accordo programmatico che, pur lasciando intatte le differenze, molto grandi, tra i tre partiti, giungeva a una ben definita piattaforma minima comune.

Eppure, nonostante il fatto che a poca distanza dalle elezioni queste forze politiche, sulla base della loro rappresentanza parlamentare, avessero aperto alla possibilità di appoggiare un possibile governo socialista guidato da António Costa, il presidente della Repubblica Cavaco Silva, già primo ministro di centro-destra dal 1985 al 1995, incarica di formare un governo il premier uscente Pedro Passos Coelho. Il discorso con cui il 22 ottobre il presidente ha annunciato alla nazione la sua decisione era un atto di aperta ostilità nei confronti della prospettiva di un governo di sinistra e della maggioranza parlamentare che si era andata formando in parlamento:

In 40 anni di democrazia, nessun governo in Portogallo è mai dipeso dall'apoggio di forze politiche anti-europeiste, di forze politiche che chiedono di abrogare il Trattato di Lisbona, il Fiscal Compact, il Patto di crescita e di stabilità, lo smantellamento dell'unione monetaria e di portare il Portogallo fuori dall'Euro, oltre che fuori dalla Nato, di cui il Portogallo è membro fondatore. Dopo aver affrontato il programma di assistenza finanziaria, con pesanti sacrifici, è mio dovere, e rientra nei miei poteri costituzionali, fare tutto ciò che è possibile per prevenire l'invio di falsi segnali alle istituzioni finanziarie, agli investitori e ai mercati.

Si giungeva ai limiti dell'eversione dei principi costituzionali e ai limiti del golpe, come alcuni hanno fatto notare da sinistra. I deputati del Ps, per di più, venivano invitati alla dissidenza per sostenere il nuovo governo. Eppure questo non accade: il governo, il più breve della storia repubblicana, dura soltanto 11 giorni. A questo punto, visto anche che il presidente della Repubblica era giunto alla fine del suo mandato, entrando nel cosiddetto "semestre bianco", il periodo in cui cioè al presidente non è più consentito di sciogliere il parlamento per indire nuove elezioni, la prospettiva di un governo socialista guidato da Costa diventa l'unica praticabile. Ma più l'alleanza a sinistra si fortificava, più si rafforzavano le resistenze interne al paese, da parte della Confindustria, da parte dei media, soprattutto quelli televisivi, persino da parte della stessa Chiesa, ed esterne, da parte delle istituzioni europee e di singoli Stati (la Spagna di Rajoy in particolare). In questo frangente, il presidente della Repubblica continua a temporeggiare, arrivando a dichiarare che non ci sarebbe stato nulla di strano se si fosse deciso di nominare un governo di gestione per alcuni mesi. Finché, il 24 novembre, il presidente Cavaco Silva è costretto a cedere e a dare così l'incarico a Costa, non senza però presentargli, proprio il giorno precedente, un documento scritto con sei condizioni. Tra le altre: l'approvazione del bilancio per il 2016, il rispetto degli impegni internazionali del Portogallo nell'ambito delle organizzazioni di difesa collettiva, il ruolo del Consiglio permanente di concertazione sociale, la stabilità del sistema finanziario.

Una iniziativa, quest'ultima, che alcuni commentatori riconducono al ruolo istituzionale del presidente. Tra gli altri, Marina Costa Lobo, ricercatrice all'Università di Lisbona ed esperta di Istituzioni politiche e comportamenti elettorali in una prospettiva comparatista, ha sostenuto che il ruolo del presidente in un regime semipresidenziale, in occasione di governi minoritari, è quello di contribuire alla loro stabilità. Chiedendo a Costa di chiarire gli accordi relativi al bilancio 2016 e agli impegni europei, Cavaco si sarebbe proposto in realtà di facilitare il prossimo primo ministro nell'imporre la propria volontà dentro la sua coalizione di incidenza parlamentare.

Quello che ci preme sottolineare, però, è che questa crisi istituzionale

ha mostrato quanto l'architettura costituzionale della Repubblica portoghese sia stata sotto pressione, e dunque quanto sia fragile e al tempo stesso resistente (ricordiamo che il limite ultimo all'interventismo di Cavaco Silva è stato l'istituto del "semestre bianco"): già esautorata dai trattati europei e dalle pressioni esterne, essa è stata fortemente messa in discussione anche da alcune delle forze politiche interne, e dallo stesso presidente della Repubblica, che si è fatto garante della limitazione della sovranità dello Stato portoghese, in contrasto con l'organo parlamentare, pur sempre collocato al centro del sistema di equilibri repubblicano.

Non a caso, subito dopo il suo fallimentare tentativo di dare vita a un nuovo governo, Passos Coelho ha proposto al Ps di approvare rapidamente in parlamento proprio la revisione della norma costituzionale che prevede il "semestre bianco", al fine di andare verso nuove elezioni. Una proposta prontamente respinta al mittente da parte dei socialisti.

In modo surreale, in occasione della formazione del governo Costa, si è arrivati a gridare al golpe anche da destra. Ma si può definire un golpe quello in cui le forze parlamentari, in un sistema dove vige il proporzionale, hanno trovato un accordo e assicurano la stabilità al governo?

Le elezioni presidenziali del 23 gennaio

Dopo un governo di centro-sinistra, un presidente della Repubblica di centro-destra. Probabilmente, quando a febbraio 2015 molti sguardi europei e non solo si sono indirizzati su Lisbona per l'approvazione del bilancio dello Stato, la situazione di equilibrio complessivo che era uscita dalle due tornate elettorali portoghesi degli ultimi mesi finisce con l'essere valutata in maniera positiva: il ruolo del presidente della Repubblica viene visto cioè come un contrappeso rispetto a un governo con baricentro a sinistra.

D'altra parte, il Partito socialista sembra aver fatto tutto il possibile per perdere le elezioni presidenziali del 23 gennaio 2016.

Mentre la candidatura di Marcelo Rebelo de Sousa ha visto la convergenza (un po' distaccata solo per calcolo) delle due forze di centro-destra, la sinistra ha visto un disordinato fiorire di candidature di varia natura. L'unico sfidante che avrebbe potuto disputare per la vittoria (e forse anche vincere, se si fosse andati al secondo turno) era António Sampaio da Nóvoa, professore universitario e rettore onorario dell'Università di Lisbona, il quale, oltre al sostegno di diverse personalità importanti della politica portoghese (uno su tutti, l'anziano leader socialista Mario Soares), aveva l'appoggio di una parte del Partito socialista. Il suo risultato è stato in effetti superiore alle aspettative, con il 22,8% dei consensi ottenuti grazie a un'ottima campagna elettorale. La candidatura della

socialista Maria de Belém è invece da leggere come una sfida da parte dell'ala destra del Partito socialista, quella di António José Seguro, ad António Costa. Il misero 4,2% ottenuto dalla candidata, che si è distinta per le alte spese di propaganda e per diversi attacchi agli avversari, parla da sé: Costa vince così un'altra importante partita, quella interna al Ps.

Il *Partido comunista portoghese*, dal suo lato, con la candidatura di Edgar Silva, ha riportato un risultato negativo, con il 3,95% dei voti. Una figura degnissima quella di questo ex parroco nell'isola di Madeira che ha dedicato larga parte della sua vita all'impegno sociale, ma poco televisiva.

Il *Bloco de Esquerda* riporta invece un ottimo 10,1% con la candidatura di Marisa Matias, già riconosciuta europarlamentare, particolarmente vicina ai movimenti di sinistra, e in particolare allo spagnolo *Podemos*.

L'estrema frammentazione a sinistra si è accompagnata all'altissima astensione (oltre il 50%) e ne è stata in parte la causa. Non sarebbe stato infatti difficile, con una strategia più coerente, rosicchiare i pochi voti che hanno permesso a Marcelo Rebelo de Sousa di arrivare al 52%, evitando il secondo turno.

Due parole, infine, sul nuovo presidente della Repubblica. Nato nel 1948, professore di diritto all'Università di Lisbona, Marcelo Rebelo de Sousa ha militato e ricoperto diverse cariche nel Psd, fino a diventarne presidente, dal 1996 al 1999. È stato anche Segretario di Stato alla presidenza del Consiglio nel 1981 e poi ministro agli Affari presidenziali nel 1982. La sua carriera giornalistica lo ha visto direttore di alcuni giornali e poi notissimo commentatore televisivo, prima per la Tvi e poi la televisione di Stato Rtp. Il padre di Marcelo, Baltasar Rebelo de Sousa, politico e più volte ministro durante il regime dello *Estado Novo*, era amico intimo di Marcelo Caetano, successore di Salazar, ultimo primo ministro del regime. Fu proprio Caetano ad accompagnare all'ospedale la madre dell'attuale presidente della Repubblica il giorno in cui venne dato alla luce, e il nome di Marcelo fu scelto appunto in onore di quell'amicizia.

Quando nella notte elettorale Marcelo Rebelo de Sousa ha annunciato la vittoria dalla *location* inusuale (e di certo non casuale) della Facoltà di diritto dell'Università di Lisbona si sono capite due cose. La prima è che in Portogallo questa volta aveva vinto una destra dalle radici tenaci, salde, che sono andate al di là del cambiamento di regime e che a maggior ragione permangono immutate nonostante l'avvicinarsi dei governi. La seconda è che anche in Portogallo è arrivata e si è compiuta quella che in Italia non è da tempo una novità, e cioè la preponderanza del ruolo dei media nelle campagne elettorali. Di certo aiutato dall'astensione altissima e dalla pessima strategia del centro-sinistra, Marcelo Rebelo de Sousa, con una campagna *low cost*, senza manifesti né comizi, senza

mettere sul piatto della bilancia null'altro che la propria notorietà televisiva, è riuscito a vincere al primo turno. Il passo verso una "mediocrazia" può dirsi pertanto compiuto anche in Portogallo: come ha scritto il commentatore Daniel Oliveira, da ora in poi «non sarà più in seno alla società civile o all'interno delle macchine partitiche che saranno scelti i candidati, bensì nella classe politico-mediatica che ha una presenza assidua nei mezzi di comunicazione sociale».

Partito Comunista Portoghese e Bloco de Esquerda: due modi diversi di essere sinistra

Non c'è spazio in quest'articolo per considerare nella loro complessità quelle che, nella presentazione di questo numero vengono definite «insorgenze democratiche». Sarebbe necessario quanto meno percorrere la storia recente dei movimenti portoghesi che si sono opposti alla Troika, in alcuni momenti in maniera decisa, in altri più affievolita, nei quattro lunghi anni in cui essa ha controllato i conti dello Stato portoghese. Ma anche questo non basterebbe: il discorso richiederebbe anche in quel caso di essere ampliato, per parlare del movimento per l'abitazione, per esempio, oppure del movimento Lgbt, fino ad arrivare a riconsiderare, ancora una volta, il periodo rivoluzionario immediatamente successivo al 25 aprile 1974.

Quello che riteniamo utile, in questa sede, è soffermarci sui due partiti di sinistra protagonisti dell'accordo, inedito per la democrazia portoghese, che ha portato al governo António Costa, al fine di sottolineare la loro specificità rispetto ad altre esperienze della sinistra europea (in Portogallo il sistema politico rimane molto più "conservatore" che altrove), ma allo stesso tempo per individuare degli elementi utili per un confronto con la tematica "populismo-democrazia-insorgenze".

Il Partito comunista portoghese, fondato nel 1921 come quello italiano, è stato il maggiore e più organizzato oppositore del regime salazarista fino alla Rivoluzione del '74. Lontano dal governo negli anni della democrazia, ha una base di 60.000 iscritti ed è molto radicato nei luoghi di lavoro, insieme al sindacato Cgtp, il maggiore del paese. Da anni si presenta alle elezioni insieme al Partito ecologista I Verdi nella coalizione denominata Cdu (Coligação Democrática Unitária). I risultati elettorali per il Pcp negli ultimi anni sono variati di poco: se si va a guardare collegio per collegio, si può notare una differenza di poche migliaia di voti tra una tornata elettorale e l'altra.

Il Bloco de Esquerda è invece un soggetto politico nato di recente, nel 1999, che si può definire come appartenente alla famiglia dei partiti della sinistra libertaria: esso mescola infatti il tradizionale orientamento verso

politiche socialiste e di implementazione del *Welfare State* con i temi cosiddetti post-materialisti incentrati sui diritti di cittadinanza, i diritti civili e individuali così come sull'importanza delle questioni di genere, dell'ecologia, della lotta alla discriminazione razziale, del pacifismo e delle politiche progressiste sulle droghe. Se i legami con il sindacato non sono così forti come nel caso del Pcp, il Bloco attrae sicuramente i voti e le simpatie dei precari, e in generale delle fasce giovani delle aree urbane. Da notare anche che il Bloco nasce prima di Syriza e di Podemos, e ha in qualche modo anticipato queste formazioni nei programmi e nello stesso approccio alla politica.

Secondo il ricercatore italiano Marco Lisi, dell'Universidade Nova di Lisbona, «malgrado la rete strutturale informale adottata dal partito appena creato, il Be ha mostrato un alto livello di coesione e centralizzazione», per cui «l'esecutivo del partito può disporre di un potere considerevole, per lo più concentrato nelle mani dei leaders»¹.

E se le campagne elettorali, in un sistema semi-presidenziale come quello portoghese, sono già altamente personalizzate e incentrate sui candidati piuttosto che sui partiti, il Be ha fatto della esposizione dei leaders nei mass media una strategia esplicitamente perseguita. Avvalendosi spesso anche della capacità di riuscire ad assumere, pur non avendo incarichi di governo, un ruolo decisivo attraverso tutta una serie di proposte parlamentari su importanti temi progressisti, che spesso hanno visto la convergenza del Partito socialista e del Partito comunista. Una su tutte, la legge sull'aborto del 2007.

Se negli anni i risultati sono stati altalenanti, e ultimamente il Bloco è stato considerato in crisi, il successo dell'ultima tornata elettorale si deve tutto, probabilmente, alla dirigenza uscita dal IX Congresso, e riconfermata dal recente X Congresso del giugno 2016, che ha visto l'elezione a coordinatrice unica di Catarina Martins. Oltre alla competenza, fondamentale è stata la capacità di veicolare verso il pubblico le critiche al precedente governo di centro-destra, accompagnandole, in maniera chiara, con proprie proposte alternative.

Un esempio su tutti è stata la grande esposizione mediatica che ha avuto l'economista ventottenne Mariana Mortágua nella Commissione di inchiesta parlamentare sul Banco Espírito Santo, il maggior gruppo bancario del paese che, nell'estate del 2014, ha trascinato nel maggior collasso della storia portoghese tutto il relativo gruppo finanziario, di cui è a capo una delle famiglie più influenti del Portogallo (sempre su quel numero dell'«Espresso» di quarant'anni fa citato in apertura,

¹ M. Lisi, *New politics in Portugal: the rise and success of the left bloc*, «Pôle Sud», 2009/1 (n. 30). L'articolo è consultabile al seguente indirizzo internet: www.cairn.info/revue-pole-sud-2009-1-page-127.htm

è visionabile l'elenco delle sei famiglie portoghesi in mano alle quali si concentrava allora il potere economico: prima tra queste proprio la famiglia Espírito Santo). Anche qui, non si è trattato solo di un lavoro attento e puntiglioso in sede parlamentare: a fare la differenza è stata la capacità di mettere insieme i moltissimi tasselli di una vicenda complessa, di individuare le responsabilità, di incalzare il governo e gli organismi di controllo e, al contempo, di comunicare tutto ciò alla gente, spiegando e ponendo degli interrogativi pubblici.

Si può dunque parlare di populismo di sinistra in Portogallo? In qualche modo sí, anche se con aspetti ben delimitati. Bisogna sottolineare però soprattutto il fatto che il governo Costa è probabilmente il governo piú "parlamentare" della storia della democrazia portoghese. L'istituzione parlamentare che, come abbiamo raccontato, durante la crisi politica è stata oggetto di spinte volte a esautorarla dei suoi poteri costituzionali, nei primi mesi di questo governo ha riacquisito infatti un'importanza centrale come luogo di negoziazione tra i tre partiti di sinistra sulle singole proposte. E anche questa è una novità su cui la situazione portoghese ci invita a riflettere².

LUCA ONESTI

² Si ringrazia Isabella Razuoli per i suggerimenti riguardo ai documenti consultati per la realizzazione dell'articolo. Trattando di eventi ancora in corso, è importante ricordare che questo articolo è stato aggiornato e definitivamente chiuso per la stampa il 14 luglio 2016.

«PODEMOS»:
STORIA DI UNA BREVE PARABOLA POLITICA

La situazione politica, economica e sociale

La Spagna vive oggi la maggior crisi politica, economica e sociale dalla morte di Francisco Franco. Dopo un ventennio di crescita, il modello economico fondato sul mercato edilizio è impleso e la recessione ha colpito il paese in modo profondo. L'equilibrio dinastico-parlamentare configuratosi alla caduta della dittatura, durante il periodo denominato *transición*, si è andato progressivamente deteriorando nel corso di quasi sei anni di gestione economica e fiscale pro-ciclica. Prima con il governo dei socialisti, poi, dalla fine del 2011, con i popolari, si è infatti prodotta una profonda frattura sociale. La gestione della crisi territoriale, incentratasi soprattutto negli ultimi anni intorno alla questione catalana – e in precedenza anche intorno ai Paesi Baschi, territorio in cui questo tipo di domanda è tradizionalmente latente –, è rimasta non affrontata o vagamente elusa. Sul modo di definire in modo nuovo le relazioni con Catalogna e/o Paesi Baschi non vi è l'ombra di un progetto politico né di una strategia a corto o a medio termine dei due partiti tradizionali. Ulteriori esempi del declino delle istituzioni spagnole sono senz'altro la crescente impopolarità della Corona e i casi di corruzione che hanno coinvolto diversi suoi membri. Le due forze politiche che hanno gestito il paese dal 1978 sembrano pertanto incapaci di affrontare un momento complesso e di articolare un progetto politico valido.

Nell'ultimo quadriennio, il governo del *Partido Popular* si è opposto alle critiche cercando di dimostrare che le iniziative politiche intraprese avrebbero portato il paese fuori dalla crisi. Il messaggio che gli organi di comunicazione *mainstream* hanno tentato di instillare si può riassumere in pochi punti: *a*) l'austerità fiscale crea occupazione; *b*) non vi è stato alcun salvataggio del sistema bancario; *c*) si sta lottando a fondo contro la corruzione; *d*) la politica economica e il modo in cui l'economia sta reagendo alla crisi sono un esempio in Europa; *e*) il processo autonomista catalano si deve e si può bloccare attraverso ricorsi al Tribunale costituzionale. Tutto ciò ha comportato una frattura tra istituzioni e società,

una distanza sempre piú marcata tra i cittadini e i loro rappresentanti, cosí come una rottura del patto sociale e costituzionale. D'altra parte, l'assioma secondo cui l'economia di uno Stato membro dell'Unione europea si possa gestire come se fosse una famiglia o un'azienda privata, allineando il flusso di spesa pubblico alle entrate fiscali correnti, aggrava ancor piú questa situazione già di per sé fragile: a livello comunitario, la Spagna è considerata del resto come l'allieva piú diligente dell'austerità economica imposta da Angela Merkel.

Alcuni dati. Le finanze dello Stato spagnolo languono da tempo e il debito pubblico è salito da un 35% del Pil nel 2007 a piú del 100% nel corso del 2015 e del 2016. Tra il dicembre del 2007 e il dicembre del 2013 si sono persi 3,6 milioni di posti di lavoro, mentre il governo ha ridotto di metà la copertura dei sussidi di disoccupazione. Secondo gli ultimi dati sull'occupazione, il 20,6% della popolazione non ha un lavoro e da 22 trimestri consecutivi la disoccupazione risulta superiore al 20%, un dato che supera quello della crisi degli inizi degli anni novanta. Il mercato del lavoro è fortemente caratterizzato da un alto tasso di lavoro temporaneo e precario (un 25% con una tendenza alla crescita di un punto percentuale su base annua) che l'ultima riforma legislativa, approvata con i voti del *Partido Popular* e dei socialisti, non ha fatto altro che accentuare. In piú di 1,6 milioni di nuclei familiari nessuno dei membri attivi è occupato. I disoccupati sono prevalentemente giovani e molti di loro non hanno trovato altro rimedio che emigrare all'estero. La popolazione attiva si è ridotta negli ultimi quattro anni di mezzo milione e circa 100.000 persone sono state espulse dal mercato del lavoro. Inoltre, la compressione salariale è stata drastica, con una riduzione di 1.000 euro del reddito medio *pro capite*, e ha avuto come conseguenza un rilevante aumento dei *working poors*. Si registra quindi una forte crescita del tasso di povertà che ha raggiunto il 28,6%, una percentuale di quasi cinque punti superiore rispetto al 2009. Sono state poi quasi 550.000 le esecuzioni immobiliari tra il 2007 e il primo trimestre del 2014, e di queste l'80% riguarda prime residenze: dati che denotano solo parzialmente la portata del fenomeno visto che registrano soltanto i processi giudiziari iniziati. La disuguaglianza sociale cresce e l'indice di Gini¹ è aumentato di quasi cinque punti dal 30 degli inizi della crisi. Inoltre il reddito reale disponibile *pro capite* è diminuito dell'11% tra il 2007 e il 2013. Nell'arco di sei anni si è insomma verificata un'erosione considerevole della classe media e del bacino di voti che tradizionalmente si ubicava al centro del sistema politico, fenomeno che probabilmente è stato molto piú ampio rispetto ad altri

¹ L'indice di Gini è uno dei principali indicatori di disuguaglianza comunemente usato per gli studi sulla concentrazione del reddito.

Stati europei. Sebbene il tasso di crescita del Pil registri un incremento del 3,2% nell'ultimo anno, un dato di gran lunga superiore rispetto a diversi Stati membri dell'Unione europea, non si riesce ancora a raggiungere i livelli di consumo del 2011. In questo scenario, non bisogna escludere la minaccia di una nuova recessione internazionale e/o di una possibile restrizione del flusso monetario. Un altro fattore d'incertezza da tenere a mente è la latente corruzione del sistema politico che ha colpito profondamente l'opinione pubblica: un'ombra che si allarga a macchia d'olio non soltanto sul *Partido Popular*. Casi emblematici sono stati dapprima il coinvolgimento di alcuni membri della Casa reale in diversi appalti pubblici e la corruzione politica in Andalusia, governata negli anni ottanta dai socialisti, e successivamente il finanziamento illegale delle campagne elettorali del *Partido Popular*, con l'indagine che ha coinvolto Luis Barceñas, il tesoriere del partito che gestiva una contabilità segreta e tesseva gran parte dei giri di affari riguardanti appalti pubblici in cambio di una percentuale, in varie regioni autonome, come quelle delle Isole Baleari, di Valencia e di Madrid. Senza dimenticare il caso di corruzione generalizzata a Valencia che ha decapitato quasi per intero il *Partido Popular* locale (9 dei 10 consiglieri comunali sono imputati) per diversi casi di corruzione, malversazione e riciclaggio di denaro. In questa regione autonoma, una ventennale gestione di questo partito ha portato a una cementificazione senza precedenti della costa e a un'epoca di concessioni edilizie sfrenate. Inoltre, alla vigilia delle ultime elezioni di giugno, alcune intercettazioni telefoniche tra il ministro dell'Interno e il presidente del massimo organo anticorruzione in Catalogna sono state diffuse dal quotidiano «Público». Nelle conversazioni i due pianificavano la persecuzione giudiziaria di alcuni politici indipendentisti catalani.

Un clima, insomma, molto simile a quello dell'Italia degli inizi degli anni novanta, un clima nel quale addirittura 82 membri del consiglio di amministrazione di una grande entità bancaria (*Caja Madrid*, ora divenuta *Bankia*) godevano di carte di credito sconosciute al fisco e sulle cui finalità sono tuttora in corso indagini della magistratura.

L'origine di «Podemos»: dal 15M fino alle elezioni delle regioni autonome

La crisi economica, la profonda frattura sociale e la difficoltà di rinnovare il sistema politico, che ha ignorato tutto quello che gli ruotava intorno, sono all'origine del movimento 15M (dal 15 maggio del 2011, giorno d'inizio delle proteste), che in poche settimane è irrotto nello spazio politico, occupando le grandi piazze di Barcellona, Madrid e Valencia per tutta la primavera del 2011. L'impossibilità di esprimere

il malessere e l'incapacità di influire su quell'area *bunker*, rappresentata dal sistema bipartitico venuto fuori dalla transizione, è ciò che diversi partecipanti del 15M hanno definito come «tetto di cristallo». Le voci più attive nelle lotte dei movimenti sociali riconosciuti nel 15M sono state senza dubbio quelle rappresentate dalle piattaforme a favore della dazione in pagamento² e contro gli sfratti.

L'ondata di proteste coinvolge un'eterogeneità di attori rimasti molto spesso ai margini della politica (in Spagna l'astensionismo è tradizionalmente molto alto). In questo senso, il 15M, noto anche come movimento degli *Indignados* (indignati), dà sfogo alla rabbia che coinvolge trasversalmente la società iberica, offrendo l'opportunità di rompere le barriere nelle quali sono costrette le domande provenienti dalla società civile. La conseguenza logica di questa forte mobilitazione politica è quindi un vero e proprio assalto alle istituzioni, un assalto che punta innanzitutto a una loro rigenerazione.

È a partire da questo processo, e in prossimità delle elezioni europee, un appuntamento che mobilita tradizionalmente il voto di protesta, che si dà vita all'organizzazione di un partito alternativo. La nuova formazione politica *Podemos* propone in una fase iniziale un modello di partito 2.0 basato sulla comunicazione in rete, nel tentativo di far sfumare così la tradizionale differenza tra simpatizzante e base di partito. Le eredità del passato sono riscontrabili nel movimento *Izquierda Anticapitalista* (conosciuta fino al novembre 2008 come *Espacio Alternativo*) e nei vincoli stretti con *Izquierda Unida*, il partito erede del vecchio Pce (*Partido comunista español*): lo scopo iniziale di questo movimento politico è pertanto quello di rinnovare i vecchi apparati di *Izquierda Unida*. Il modello di partito proposto per le elezioni europee non è però molto lontano da quello rappresentato in Italia dal Movimento 5 Stelle, tenuta ferma la distanza tra le figure e le retoriche dei rispettivi *leaders*. Il gruppo direttivo di *Podemos* (Pablo Iglesias, Íñigo Errejón, Juan Carlos Monedero e Carolina Bescansa), in gran parte proveniente da ambienti universitari madrileni vicini al *Centro de Estudios Políticos y Sociales*, vede nel voto nullo e negli indecisi un potenziale di crescita enorme della neonata formazione e cerca così di costruire un messaggio trasversale che possa mobilitare il potenziale di protesta del 15M. Il movimento si articola attraverso la costituzione di circoli e assemblee di quartiere, seguendo un modello che era stato di fatto già proposto nelle rivendicazioni del 2011. Questa forma di organizzazione finisce però

² La «dazione in pagamento» o «prestazione in luogo di adempimento» è un istituto di diritto privato, mediante il quale un individuo sostituisce la prestazione originariamente dovuta. In questo caso, queste piattaforme civiche lottavano perché coloro che non potevano pagare le rate del mutuo potessero estinguere il loro debito attraverso la restituzione della casa.

col provocare molto spesso dei conflitti nella delimitazione del ruolo dei circoli rispetto alla direzione centrale, dando così il via alle prime e non poche frizioni interne.

In questa fase, diversi membri di *Podemos*, in modo particolare Pablo Iglesias e Juan Carlos Monedero, godono di un crescente spazio su televisioni e mezzi stampa. Un grande gruppo di comunicazione come *Mediapro*, da sempre in competizione con Prisa (il più grande gruppo editoriale spagnolo, proprietario tra l'altro del quotidiano «El País»), intravede la potenzialità rinnovatrice di *Podemos* e coltiva la speranza di alimentare uno schieramento più a sinistra del partito socialista, che a sua volta va progressivamente perdendo consensi spostandosi su posizioni sempre più moderate.

Alle elezioni europee del 2014, diversi movimenti – oltre a *Podemos* bisogna annoverare anche il *Partido X* – cercarono di attrarre e rappresentare le domande del movimento 15M. La differenza nei risultati è però netta: 100.000 voti a favore del *Partido X*, contro i quasi 1,2 milioni ottenuti da *Podemos*, che mostrava per la prima volta di poter fare breccia nel sistema bipartitico tradizionale. Le origini di questo *exploit* elettorale, inatteso per molti e sottostimato da diverse indagini demoscopiche, risiedono in diverse peculiarità che *Podemos* ha rappresentato e in certa misura rappresenta ancora oggi sulla scena politica. In primo luogo la formazione guidata da Pablo Iglesias ha avuto, in questa prima fase, la possibilità di articolare le illusioni di nuovi attori sociali emersi durante il 15M. Il voto di protesta della popolazione giovane e quello di chi rimaneva tradizionalmente ai margini della politica sono tra i principali bacini elettorali della nuova formazione, cosa che nuoce e non poco al bacino socialista e a quello di *Izquierda Unida*. La direzione di *Podemos* ha saputo far uso del clima di protesta attraverso un'efficace mobilitazione: ne è un esempio *la marcha del cambio* (marcia per il cambiamento) del 31 gennaio 2015, anche se enormi difficoltà sono emerse per articolarla sul piano democratico, ideologico e organizzativo. Il dibattito sulla democrazia partecipativa si è quindi ridestato nel maggio 2015 attraverso l'ondata *municipalista* (su scala comunale).

Dopo il successo alle elezioni europee e il conseguente emergere di *Podemos* come attore chiave nello scenario politico, si è passati a una fase di lento declino che ha messo in luce, innanzitutto, i non chiari meccanismi di promozione interna al Partito, e in seguito ha visto *Podemos* coinvolto in vicende che rimangono ancora non completamente chiarite: risultò infatti che uno degli ideologi più in vista del nuovo partito, Juan Carlos Monedero, non aveva dichiarato al fisco un servizio di consulenza affidatogli dal governo venezuelano di Hugo Chávez per l'importo di più di 400.000 euro. Il tutto si è accompagnato a un processo di disconnes-

sione dalle dinamiche partecipative e a un disprezzo progressivo verso movimenti piú o meno affini ideologicamente e collocabili all'interno dello stesso spazio elettorale potenziale.

Il momento di rottura piú indicativo è rappresentato in questo senso senza dubbio dalla costituzione delle cosiddette *listas planchas* (liste «ferro da stiro»), un sistema di primarie volto a eleggere i candidati alle elezioni generali che, di fatto, è risultato manipolato dal gruppo dirigente di *Podemos*. Anziché far votare i candidati singolarmente, Iglesias ha proposto delle liste uniche guidandone a sua volta una propria. Tutto ciò ha limitato fortemente la scelta dei candidati ed eliminato qualsiasi dibattito interno, portando così alla nomina di persone affini alla dirigenza del Partito.

Una prima avvisaglia della progressiva caduta del voto favorevole a *Podemos* sono state le elezioni regionali in Andalusia, la regione autonoma piú popolosa e territorialmente piú grande dello Stato spagnolo, da sempre roccaforte del Partito socialista. In queste elezioni, *Podemos* non riesce a ottenere un *exploit* e risulta, con 15 seggi, la terza forza piú votata (ottenendo un terzo dei voti rispetto al Partito socialista). Inoltre, sulla scena politica statale appare per la prima volta un partito nuovo, *Ciudadanos*, che riesce a raccogliere addirittura 9 deputati.

Le elezioni municipali del 25 maggio 2015 portano dei risultati sorprendenti alle liste civiche, che ottengono piú di due milioni di voti complessivi e le vittorie del tutto inattese a Barcellona, Madrid e in un centinaio di città di media grandezza: a Valencia, per esempio, terza città piú popolosa dello Stato spagnolo e tradizionale roccaforte del Partito popolare. Qui *Compromís*, una coalizione di sinistra e autonomisti, risulta la seconda forza piú votata e può così formare un'alleanza con socialisti e *València en comú* (una sigla che coinvolge anche *Podemos*). Quella di *Compromís* è una strategia capillare e partecipativa, che sviluppa un maggior radicamento nel territorio rispetto a quella di *Podemos*, e che ha sottratto un ampio bacino di voti al *Partido Popular* (comunque la formazione piú votata). Il comune denominatore di questo successo risiede in un combinato tra l'identificazione con la cittadinanza e l'alleanza con movimenti cittadini già presenti sul territorio. Tutto ciò ha dato il via a una *leadership* ibrida e a un messaggio positivo, vincente e innovatore. Un'esempio di quello che si era visto nel *modus agendi* proprio del 15M, traslato però nel processo elettorale su scala locale. Questa fase politica è rappresentata emblematicamente dalle due nuove donne sindaco: a Barcellona Ada Colau (attivista, figura di spicco della *Plataforma de Afectados por la Hipoteca*, «Piattaforma di persone colpite dagli sfratti e dai mutui»), e a Madrid Manuela Carmena (giudice emerita del Consiglio generale de Potere giudiziario, il corrispettivo dell'italiano Consiglio superiore della Magistratura). Questo grande

risultato è pertanto frutto di una confluenza tra diverse anime, in cui la rilevanza di *Podemos* risulta diluita.

Se il trionfo nelle due più grandi città dello Stato è stato preceduto da un tonfo alle elezioni andaluse, premonitore di un generale arresto nella crescita dei consensi, in un secondo momento, con le elezioni regionali, l'usura del progetto *Podemos* si è resa esplicita: lo vediamo soprattutto in occasione delle amministrative catalane, celebratesi sotto forma di pseudo-plebiscito, vista l'impossibilità di indire un referendum sull'indipendenza.

Le elezioni nelle regioni autonome del 2015 hanno quindi segnato un cambiamento netto nel sistema partitico, portando al tracollo del bipartitismo tradizionale Pp-Psoe. Tutti i governi delle regioni autonome dovranno infatti da questo momento in avanti governare in minoranza oppure farsi appoggiare da una coalizione di governo. L'inedita frammentazione è il risultato di due fattori convergenti: una grande volatilità elettorale su scala nazionale e un riallineamento politico radicale.

«Podemos» sull'altalena elettorale

Durante il 2015, *Podemos* ha sofferto di una considerevole difficoltà nel mantenere unita una coalizione di forze eterogenee. Il tentativo di modulare un progetto politico in grado di attrarre un voto di protesta abbastanza variegato ha indebolito e appiattito il messaggio sull'offerta elettorale esistente. D'altra parte, il vertice di *Podemos* ha cercato di configurare un partito camaleontico e ambiguo che negli ultimi mesi è stato attaccato da più fronti e, per ragioni contrapposte, dai due grandi partiti di massa, dai quali è stato tacciato molto spesso di essere un partito di sinistra estrema. Di pari passo, nei confronti di *Podemos* i media sono passati da una fase iniziale di sostegno a una malcelata antipatia.

Inoltre, la difficoltà di mantenere alto il dibattito sulla democrazia partecipativa e al tempo stesso sull'unità popolare, questioni già emerse dentro il movimento del 15M, ha in un certo senso privato il partito di argomenti che sembravano centrali per il suo messaggio innovatore. Molto spesso, si è infatti ricaduti in dinamiche tipiche della vecchia politica, dinamiche che hanno messo a nudo le negoziazioni tra gli apparati per il controllo delle liste. Solo in alcuni casi, molto concreti, come in quello della candidatura di *Barcelona en Comú*, guidata dall'attivista Ada Colau, è possibile riscontrare una vera unione del fronte di sinistra, tanto da consentire il coinvolgimento di una pluralità di attori di base nelle negoziazioni tra i diversi schieramenti.

Di certo, l'emergere di un nuovo partito come *Ciudadanos*, per quanto legato al centro-destra, non ha beneficiato *Podemos*. Quel poco che si

sa di *Ciudadanos* è riferibile al contesto catalano, perché è proprio in Catalogna che il partito è appunto presente da quasi due lustri. Nello specifico contesto catalano, *Ciudadanos* è infatti un partito “vecchio” (si tratta di una piattaforma civica antinazionalista fondata a Barcellona nel 2006), che si è andato ideologicamente configurando in maniera progressiva e incerta su base nazionale. Guidato da Albert Rivera, un avvocato trentaseienne, *Ciudadanos* ha conseguito risultati sorprendenti, ottenendo 25 deputati nel Parlamento catalano. In Catalogna, questo partito attrae un voto volatile proveniente da forze politiche moderate come Pp (Partito popolare), Psc (Partito socialista catalano) e infine anche Ciu (*Convergència i Unió*, il partito al governo fino alle ultime elezioni regionali in Catalogna, poi scissosi). La forte mobilitazione in suo favore da parte del voto moderato, ma soprattutto di alcune fasce di elettorato, come i giovani di centro-destra e di un’area di voto tradizionalmente di sinistra (operai qualificati, tecnici e lavoratori di grado medio), è parso potesse preludere a un successo ancora maggiore. Per una valutazione delle dinamiche di voto di *Podemos* anche il calendario elettorale è molto rilevante. In un primo momento, infatti, gli appuntamenti elettorali sono stati particolarmente favorevoli: in seguito, le elezioni nelle regioni autonome hanno impedito a *Podemos* di usare il suo tradizionale messaggio, che è quindi risultato enormemente diluito. Gli esiti elettorali hanno pertanto condotto alla necessità di trovare accordi da una posizione subalterna con i naturali alleati: innanzitutto, nelle regioni autonome, col Partito socialista. D’altra parte, il mancato accordo elettorale tra *Podemos* e *Izquierda Unida*, dovuto alla volontà dei dirigenti del primo di evitare la formazione di correnti interne, e alla difficoltà di modificare gli apparati e i rapporti di forza in entrambe gli schieramenti, ha provocato una ulteriore frammentazione del voto di protesta.

Contraddizioni

Gli alterni esiti elettorali di *Podemos* sono solo le conseguenze di contraddizioni intrinseche, superficialmente affrontate e a cui, molto spesso, non è stata volutamente data una chiara risposta. In primo luogo, *Podemos* è una formazione politica recente che si è espansa progressivamente a livello statale. La sua *leadership* è abbastanza connotata dalla presenza di membri del *Centro de Estudios Políticos y Sociales* (Fondazione Ceps) e da un contesto determinato. Questo modello di partito si scontra quindi con la tipologia organizzativa più plurale di un movimento civile ampio, in grado di articolare diverse anime e forme di resistenza. Le cause della debolezza di questo modello, quasi del tutto accentratore, sono dovute

principalmente a un'eccessiva saturazione decisionale che inevitabilmente si riverbera su posizioni difficilmente slegate dalla stessa cupola organizzativa. Sembra pertanto di essere di fronte a processi molto simili ai vecchi schemi di una sinistra ormai lontana, senza però una struttura di partito di massa e senza un movimento di base radicato nel territorio. D'altra parte, questo modello organizzativo riduce radicalmente la forza innovatrice di qualsiasi movimento rendendola omogenea alle posizioni dei partiti tradizionali. In questa ottica *Podemos* diventa un'opzione in piú nell'offerta elettorale spagnola, simile all'alternativa che può dare un partito come *Ciudadanos*.

Il rischio di normalizzazione del partito è evidente soprattutto in una fase elettorale come quella vissuta durante le elezioni politiche, dove tutti gli schieramenti hanno teso ad assimilare le proprie posizioni per assicurarsi larga parte dell'elettorato indeciso. Nel suo messaggio, *Podemos* si è mano a mano normalizzato, mettendo da parte molte delle sue proposte piú radicali. Alcuni commentatori hanno spesso usato, in questo senso, il termine di *socialdemocratizzazione* progressiva di *Podemos*. In un certo senso, sono andate gradualmente diminuendo l'attenzione e la focalizzazione sul processo di ribellione civica degli ultimi anni, mentre si è invece modulato il messaggio a seconda dei risultati delle inchieste demoscopiche.

Ecco dunque il dilemma: creare un partito egemonico che possa attrarre il maggior numero di consensi, oppure un partito che articoli le diverse istanze della società civile e le definisca in un progetto plurale?

In quest'ottica, il reclutamento dei candidati dentro liste chiuse è un elemento chiave per garantire una certa pluralità di voci, ma molto spesso quest'aspetto si scontra con la tendenza di qualsiasi partito a ricercare un gruppo compatto in grado di esprimere posizioni comuni. La direzione di *Podemos*, con le sopraccitate *listas planchas*, ha infatti ridotto drasticamente la pluralità interna e ha molto spesso mal digerito le posizioni diverse o distanti espresse da alcuni esponenti come Pablo Echenique, rappresentante di spicco di *Podemos* a Saragozza, o come Manuela Carmena e Ada Colau prima e dopo la vittoria elettorale nelle comunali di Madrid e Barcellona. Per non citare poi i negoziati per l'investitura della presidenza dell'Andalusia, che sono state portati avanti direttamente dal vertice di Madrid.

Menzione a parte, rispetto alla strategia altalenante e poco chiara di *Podemos*, dev'essere fatta della questione catalana. La Catalogna vive da diversi anni una situazione politica complessa, dove sempre piú forti si sono fatte le domande indipendentiste. L'iniziale appoggio all'indipendentismo si è così evoluto in meno di un lustro sino a convertirsi, a quanto sembra, in una opzione maggioritaria. Il *niet* del governo statale verso la negoziazione di un possibile referendum di autodeterminazione

(*dret a decidir*) ha portato alla convocazione di elezioni regionali, da molti interpretate in chiave plebiscitaria. In queste elezioni, tutti i partiti apertamente favorevoli all'indipendenza (a eccezione della *Candidatures d'Unitat Popular*, Cup³) hanno formato una coalizione unica e si sono presentati alle elezioni ottenendo 62 seggi sui 135 totali (l'altra forza pro-indipendenza, la Cup, ne ha ottenuto 10). *Podemos* non è riuscito in questo caso a definire una posizione propria, negando da un lato il carattere plebiscitario delle elezioni, e limitandosi a un messaggio vagamente riformista che proponeva una modifica in chiave federalista dell'organizzazione statale: una soluzione già difesa, con scarsi esiti, dal Partito socialista catalano. Inoltre, tutta la campagna elettorale di *Podemos* è risultata abbastanza improvvisata, mentre la richiesta di radicale trasformazione emersa nella società catalana rimaneva inascoltata. Simbolo della distanza di *Podemos* dalla società catalana sono state le dichiarazioni di Pablo Iglesias che ha fatto ricorso in campagna elettorale a dichiarazioni dal sottofondo etnicista, messaggio questo ormai superato dai movimenti catalani di sinistra. Questa linea argomentativa ha inoltre accomunato *Podemos* al tradizionale nazionalismo spagnolo tanto di destra quanto di sinistra. Gli esiti nelle elezioni catalane per *Catalunya si que es pot* (la sigla con cui si è presentato *Podemos* insieme ai *Verdi* e ad altri movimenti catalani di sinistra) sono stati pertanto insoddisfacenti (solo 11 seggi): un risultato inferiore a quello che i *Verdi*, da soli, avevano conseguito precedentemente.

Se la struttura organizzativa e decisionale di un partito politico non è altro che lo specchio di come questo si immagina il governo di uno Stato e la stessa gestione del potere, è necessario allora chiedersi quali siano realmente gli aspetti innovatori di *Podemos*. La struttura organizzativa e politica di un movimento che diviene partito è di certo dentro un processo di forte e continua trasformazione, e forse, nel caso di *Podemos*, non si è ancora giunti a una completa definizione. In questo senso, i diversi esiti elettorali hanno fornito le prove di quale possa essere il modello e la strategia più valida per articolare le domande provenienti dalla società civile. La strategia adottata da *Podemos* nelle elezioni locali appare così come la più efficace per riuscire ad amalgamare l'eterogeneità delle domande dei movimenti e degli attori sociali che, in un primo momento, avevano visto in *Podemos* un'alternativa valida ad una situazione politica ingessata. Un possibile viatico, auspicato da diversi settori, è quello di aprire *Podemos* a un'alleanza con i partiti e i movimenti già presenti nel territorio, puntando a un rapporto relazionale e decentratore, e lasciando in tal modo spazio agli attori locali che

³ La Cup è un partito politico di sinistra radicato in Catalogna e di carattere assembleare con un programma elettorale indipendentista, ecologista e anticapitalista.

si sono dimostrati il vero motore del cambiamento. Gli esiti saranno ovviamente molto diversi a seconda delle caratteristiche dei movimenti e dei partiti presenti nel territorio, ma di certo un approccio meno accentratore è imprescindibile per garantire l'inclusione delle diverse domande e per non creare un partito fortemente imperniato su di un ristretto circolo di potere.

Le elezioni di dicembre

I risultati delle elezioni generali del dicembre 2015 hanno sancito la fine del sistema bipartitico tradizionale. Il *Partido Popular* ha perso 2 milioni e mezzo di voti (ottenendo 63 seggi alla Camera dei deputati), mentre il *Partido Socialista* ne ha persi 1 milione e mezzo (20 deputati). Le due forze politiche che avevano governato dopo la *transición* non raggiungono insomma la metà dei voti effettivi. Di contro, *Podemos* ha ottenuto il 20% dei voti e 69 deputati, mentre *Ciudadanos* ne ha ottenuti 40. Il bipartitismo resiste nelle zone rurali e meno popolate, mentre crolla nelle grandi città e nelle aree metropolitane, dove si addensano le generazioni più giovani colpite dalla crisi economica e con una forte voglia di cambiamento. Le uniche regioni autonome in cui il *Partido Popular* non è la forza più votata sono la Catalogna e i Paesi Baschi.

Il *Partido Popular* mantiene così la maggioranza relativa più minoritaria della storia democratica e dopo 4 anni di governo, esercitato a colpi di maggioranza assoluta, vede ridotta al minimo, se non del tutto annullata, la sua capacità di tessere accordi con le altre formazioni.

Gli esiti delle elezioni di dicembre hanno reso lo scenario politico molto complesso, soprattutto in un paese poco abituato a negoziazioni lunghe e ad accordi instabili per la formazione del governo. Dopo la rinuncia di Mariano Rajoy all'incarico di formare il governo, l'iniziativa politica è tornata nelle mani dei socialisti, per la prima volta dopo la caduta di José Luis Zapatero nel maggio del 2010. Pedro Sánchez si è così dovuto prodigare in molteplici negoziazioni con tutti i suoi potenziali alleati.

Il leader socialista è così riuscito ad arrivare ad un accordo con *Ciudadanos*, ma non con *Podemos*. Sin dall'inizio, invece, l'opzione di un accordo delle sinistre, appoggiate dai partiti catalani e baschi, non è stato visto di buon occhio dall'apparato del Partito socialista e soprattutto dalla corrente socialista del sud-ovest della Spagna. Dopo circa una settimana dalle elezioni, alcuni membri influenti del Psoe hanno quindi posto un veto alle negoziazioni con *Podemos* rispetto al referendum di autodeterminazione catalano. E il veto socialista su questo punto ha ovviamente reso ancora più fragile la figura del segretario Pedro Sánchez:

un errore strategico da cui gli altri partiti potrebbero trarre beneficio a breve o medio termine.

Il *Partido Socialista* ha effettivamente nel complesso mal sopportato la crescita di un competitore a sinistra con circa 70 deputati (il *Partido comunista español* di Santiago Carrillo non ha mai superato i 23 seggi): tradizionalmente non ha mai vissuto un'esperienza del genere, fatta eccezione per gli anni della Guerra civile. Questo dato ha condizionato tutte le negoziazioni e una prima prova si è avuta con la formazione dei gruppi parlamentari. Secondo un'interpretazione restrittiva del regolamento parlamentare, le formazioni che non si fossero confrontate elettoralmente non avrebbero potuto formare infatti un gruppo autonomo. *Podemos* aspirava così a formare tre gruppi territoriali (il catalano *En Comú Podem*, il valenziano *Compromís-Podemos* e il galiziano *En Marea*), così come altre formazioni. Storicamente, dal 1977 al 1982, al Partito socialista è per esempio accaduto di avere tre rappresentanze parlamentari: generale, basca e catalana.

Il nodo fondamentale che la negoziazione per un nuovo governo si è trovata ad affrontare è quello di una riforma costituzionale, e anche nelle fila del *Partido Popular* avanza ormai in modo aperto questa ipotesi: per quanto però la richiesta di tale riforma costituzionale stia diventando sempre più maggioritaria, le correnti interne dei socialisti sono restie a intraprendere questa strada. Ancor più rispetto a qualche lustro fa, quando Pascual Maragall, leader dei socialisti catalani, si era fortemente battuto per un simile tentativo, successivamente bocciato dal tribunale costituzionale. La ribellione del blocco meridionale del partito socialista e il suo veto possono pertanto essere letti anche in questa chiave.

Podemos e i suoi alleati erano le uniche forze che potevano rendere praticabile un'alternativa a un sistema politico agonizzante, in quanto rappresentavano e rappresentano tuttora in modo più diretto la cittadinanza attiva, le giovani generazioni e i nuovi movimenti sociali. Di certo, sarebbe stato necessario giungere però a punti di accordo generosi come nel caso catalano, valenziano o galiziano, e forse andare oltre. Sarebbe stato inoltre necessario ampliare le alleanze, tessere nuovi equilibri, e fornire il partito di un programma credibile e comprensibile che non fosse soltanto il miscuglio di idee radicali di gruppi minoritari. Un programma capace di includere l'idea di plurinazionalità e il diritto all'autodeterminazione, oltre che un nuovo orientamento della politica economica e sociale in grado di incidere sulla riduzione delle disuguaglianze. Riguardo la situazione politica spagnola, i vertici europei hanno dal canto loro continuamente espresso incertezze per la stabilità governativa e l'unità territoriale: nell'ordine, si sono fatti sentire Jean-Claude Juncker, presidente della Commissione europea, Jeroen Dijsselbloem, presidente del Consiglio dei governatori del Meccanismo europeo di

stabilità, e ultimamente anche Pierre Moscovici, Commissario europeo agli Affari economici. Intanto, la Spagna è ancora in attesa di un aiuto aggiuntivo di 10 miliardi di euro che verrà negoziato attraverso una riduzione ulteriore della spesa pubblica, un aumento generale delle tasse o dell'Iva o di entrambe le cose contemporaneamente. Punto questo che è rimasto abbastanza estraneo al dibattito pubblico di questi mesi pur avendo un suo peso sulla formazione di un governo e sulle sue sorti successive.

Il panorama politico dopo le elezioni di giugno 2016

L'esito delle recentissime elezioni dimostra ancor di più che il *Partido Popular* ha una capacità di resistenza formidabile che nessuno incarna meglio del suo leader, Mariano Rajoy. Dopo un periodo di sei mesi di stallo politico, il voto di centro-destra si è nuovamente agglutinato in questo partito, negli ultimi mesi ancora più fragile, corrotto e disorientato che mai. I popolari possono contare su un serbatoio di voti nelle regioni centrali e del sud e su un elettorato che ha preferito spostarsi su un'opzione di centro-destra più "sicura" rispetto a quella rappresentata da *Ciudadanos*. I socialisti perdono 5 deputati e vedono quasi immutato il totale dei voti ottenuti in dicembre, mentre *Unidos Podemos* (la coalizione formata da *Podemos* e *Izquierda Unida*) aumenta la sua deputazione da 69 a 71 componenti, ma perde 1,2 milioni di voti rispetto ai risultati di dicembre, ottenuti dalle due formazioni separate.

La minore affluenza alle urne della storia democratica, circa un milione e mezzo di voti in meno rispetto a dicembre, dimostra che le scelte politiche dei partiti antagonisti al *Partido Popular* non sono state efficaci. La strategia di appiattimento e conformazione del messaggio utilizzato da *Unidos Podemos* non ha quindi per nulla giovato. L'atteso sorpasso di *Unidos Podemos* sui socialisti non si è prodotto e la coalizione esce sicuramente indebolita dalle urne. Un dato rilevante che conferma la tendenza di dicembre è la crescita della coalizione in Catalogna e nei Paesi Baschi, regioni autonome che consolidano una rappresentanza politica differente rispetto al resto dello Stato.

Anziché avvicinarsi in vista di una possibile intesa di governo, le posizioni dei partiti dopo le elezioni sembrano distanziarsi. In particolare, il continuo scambio di accuse tra le formazioni della sinistra non lascia molto spazio per un possibile accordo, auspicabile invece per il futuro stesso della sinistra spagnola. In questa prospettiva, è abbastanza preoccupante il continuo arroccamento su posizioni sempre più schiacciate sugli orientamenti dei rispettivi organi direttivi e sempre meno rappresentativi della società.

Tutto lascia insomma pensare che le negoziazioni postelettorali saranno lunghe e probabilmente ci sarà bisogno di una seconda votazione per arrivare alla formazione del nuovo esecutivo. La forma di governo spagnola conferisce però al premier una stabilità maggiore rispetto a quella garantita al presidente del Consiglio italiano e rende più difficile un eventuale mozione di sfiducia. In questo contesto e senza una maggioranza chiara, non è pertanto del tutto improbabile che, in una seconda fase, il *Partido Popular* possa rientrare in gioco. In effetti, la ricerca di un Grande Centro si era già prefigurata dopo l'accordo tra socialisti e *Ciudadanos*, dopo le elezioni di dicembre. Questa opzione potrebbe riaffiorare ed essere ora un'alternativa attraente per le forze politiche tradizionali⁴.

ROSARIO SCANDURRA

⁴ Trattando di eventi ancora in corso, è importante ricordare che questo articolo è stato aggiornato e definitivamente chiuso per la stampa il 14 luglio 2016.

UN DIALOGO SULLA DEMOCRAZIA
A CURA DI AMADOR SAVATER¹

JACQUES RANCIÈRE E ERNESTO LACLAU
 DISCUOTONO SU «STATO» E «DEMOCRAZIA»

Presentiamo un dialogo sulla democrazia e il dispositivo politico della rappresentanza tra i filosofi Jacques Rancière, ispiratore del movimento 15M, e Ernesto Laclau, ispiratore teorico di riferimento per Podemos.

Il 16 ottobre 2012, nell'università di San Martín di Buenos Aires, il filosofo francese Jacques Rancière intervenne alla conferenza «La democrazia oggi», all'interno di una più lunga settimana di conferenze a Buenos Aires e Rosario organizzate da Unsam e la casa editrice Tinta Limón.

In questa conferenza Rancière ha sviluppato la sua già conosciuta riflessione sul tema: la democrazia non è un regime di governo, ma una manifestazione, sempre dirompente e conflittuale, del principio egualitario. Per esempio, quando i proletari del secolo XIX decidono di non agire come se fossero semplicemente "forza lavoro", ma persone uguali alle altre per intelligenza e capacità, capaci di leggere, pensare, scrivere o autorganizzare il proprio lavoro. La democrazia si configurerebbe in questo modo come l'ingovernabile stesso nella sua manifestazione, ovvero, l'azione egualitaria che rompe l'organizzazione gerarchica dei luoghi, delle parti sociali e delle funzioni, aprendo il campo del possibile e ampliando le definizioni della vita in comune.

«Non c'è uno Stato democratico», ha affermato tempestivamente Rancière di fronte a un pubblico molto interessato agli scenari aperti davanti ai governi progressisti della regione (Venezuela, Argentina, Ecuador, Uruguay, ecc). Ovvero, non c'è traduzione istituzionale possibile di questo scenario che irrompe, in espansione, della politica. Tuttavia possono darsi alcuni effetti, in termini di libertà o diritti, ma «la democrazia non si identifica con una forma di Stato, al contrario, designa una dinamica autonoma rispetto ai luoghi, ai tempi, e all'agenda statale».

Dopo la conferenza, com'era previsto, ha preso parola Ernesto Laclau, teorico dell'egemonia populista e intellettuale di riferimento per il gruppo fondatore e dirigente di Podemos. Laclau è un grande conoscitore dell'opera

¹Traduzione dallo spagnolo di F. Biagi.

di Rancière, alla quale ha dedicato numerosi saggi dove spiega le affinità e le differenze del suo pensiero. Riproduciamo qui la breve discussione intercorsa fra i due pensatori, come uno stimolo per continuare a pensare le tensioni tra la dinamica politica e la dinamica statale (o meglio, perché no, fra il 15M e Podemos).

Ernesto Laclau: In primo luogo, voglio chiedere perdono perché ho perso la prima parte dell'intervento di Jacques Rancière, ma c'era molto traffico e ho incontrato diversi problemi per arrivare qui. Quindi, malauguratamente, non sto intervenendo dopo Jacques come se avessi avuto la possibilità di ascoltare l'intera discussione.

A ogni modo, ci sono alcuni temi chiave che in altre occasioni abbiamo discusso fra noi e che si potrebbero riassumere intorno a un tema, e io direi che è la relazione fra la democrazia e il dispositivo rappresentativo. È qui che io credo ci sia una sfumatura differente tra l'analisi che fa Jacques e quella che io ho cercato di sviluppare.

Qual è per me il problema del dispositivo rappresentativo? La questione è la seguente: se la democrazia e la rappresentanza sono in opposizione è perché si pensa che la democrazia rappresenta un'identità popolare dalla quale i meccanismi rappresentativi sono essenzialmente esclusi. Rousseau stesso pensava che l'unica forma reale della democrazia era la democrazia diretta. Stava pensando alla Ginevra del suo tempo, della quale aveva comunque un'idea abbastanza utopica. La condizione dei grandi Stati faceva apparire però il momento della rappresentanza come qualcosa di ineludibile.

Quindi la questione che si apre qui è la seguente: il principio della rappresentazione è un principio necessariamente oligarchico? Qualcosa che si aggiunge ovvero come un male minore a un principio democratico che rappresenterebbe una volontà popolare omogenea? Io credo che sarebbe così solo se la volontà popolare potesse essere interamente costituita al di fuori dei meccanismi rappresentativi. Ed è dove io porrei una distanza. Io penso che senza il transito attraverso i meccanismi rappresentativi non ci sia alcuna possibilità di costituire una volontà democratica, una volontà popolare.

Perché? Perché il processo di rappresentazione è un processo duplice. Jacques ha segnalato molto bene che il principio della rappresentanza implica la possibilità di un potere oligarchico. Però può rappresentare anche qualcosa di differente. Se a livello di base sociale di un sistema, incontriamo settori marginali con scarsa costituzione di una volontà propria, i meccanismi rappresentativi possono essere in una certa maniera ciò che permette la costituzione di questa volontà. L'altro giorno, nella discussione che abbiamo avuto con Jean-Luc Melenchon (portavoce del Fronte delle Sinistre in Francia) qui a Buenos

Aires, diciamo che il problema delle forme di democrazia anarchiche che vediamo oggi giorno (per esempio, il movimento degli *Indignati* in Spagna) è che se questa volontà non ha una effettiva traduzione verso una ristrutturazione del sistema politico, questo conduce a una dispersione di questa volontà.

Penserei insomma che non c'è un principio democratico opposto al principio di rappresentanza, ma al contrario una costruzione politica che taglia trasversalmente il momento di costituzione di base della volontà popolare e il momento rappresentativo. Se pensiamo alla forma con cui la questione dell'universalità e della totalità si è districata nella teoria politica, vediamo che Hegel riteneva che lo Stato è l'unico punto nel quale l'universalità della comunità si costituisce. Perché la società civile è il terreno delle logiche del privato, di quello che egli chiamava «il sistema delle necessità». Ci sarebbe quindi una cesura assolutamente chiara tra il momento della totalità (statale) e quello della dispersione (privata). Marx ha risposto a questo quesito: non è vero, lo Stato è il campo delle particolarità perché è lo strumento della classe dominante e solamente se emerge una classe che è in se stessa e per se stessa l'universale – cioè ciò che emerge a livello della società civile – questa frammentazione e questo particolarismo può essere superato. Per Marx questo implicava la fine della politica e l'estinzione graduale delle forme statali.

Se pensiamo a Gramsci, vediamo un punto intermedio che per me è l'inizio di una politica adeguata in relazione a tale questione. Gramsci affermava che Marx avesse ragione nel dire che anche la società civile è il punto di costruzione dell'universale, però affermava anche che Hegel avesse ragione nel pensare che questo momento dell'universale è un momento politico. Per questo Gramsci parlava dello Stato integrale.

Il problema della democrazia lo troviamo qui, in questo significato: accettando in parte delle tesi di Jacques, ma con qualche differenza, appaiono necessarie delle forme di mediazione politica che attraversino la distinzione Stato/società civile. Tutto quel che può significare radicalizzare la distinzione tra questi due termini conduce o verso un parlamentarismo socialdemocratico sciocco, se si enfatizza il momento puramente statale, o all'ultra-libertarismo di una volontà popolare mitica costituita interamente fuori dallo Stato.

Io credo che in nessuna maniera le democrazie latino-americane che si stanno elaborando attualmente hanno il proposito di trascendere queste tensioni: esse costituiscono forse la migliore forma di esemplificazione di quello che era fondamentalmente contenuto nelle istituzioni gramsciane relative alla guerra di posizione, all'egemonia, allo Stato integrale. Bene, con queste piccole provocazioni ti lascio Jacques, affinché tu risponda al nodo in questione: dopo lasciamo spazio alla volontà generale del pubblico (*risate*).

Jacques Rancière: Puntualizzo prima di tutto qualche punto riguardo la discussione. Per me non si tratta assolutamente di pensare il principio della democrazia diretta come una volontà popolare omogenea. In realtà io non mi colloco nel punto di vista di questa ricerca di una volontà popolare omogenea, e nemmeno esattamente nel quadro di una opposizione tra il dispositivo rappresentativo e la democrazia diretta. Fondamentalmente, quello su cui ho cercato di riflettere nel mio lavoro è la questione di cosa sia un potere politico e perché un potere, per essere politico, è obbligato a integrare in qualche misura il principio democratico dell'uguaglianza.

Sempre c'è stato potere e ci sono molte forme di potere che non sono politiche: il potere del capo, quello del maestro, quello del padrone, quello del proprietario... sono poteri privati, poteri di relazione tra autorità che funzionano socialmente. Quello che mi interessa è pensare come si possa fondare in maniera generale l'idea stessa del politico. E quello che mi interessa veramente è il modo nel quale il principio democratico funziona in se stesso sempre come una sfida rispetto al principio statale. Perché il principio statale, nonostante tutto, ha funzionato sempre come un principio di confisca e di privatizzazione del potere collettivo.

Per pensare il tema della rappresentanza è necessario partire dal fatto che oggi, magari, avrebbe qualcosa di diverso e di formidabile in Argentina: ma, per lo meno nei paesi europei è così, il principio rappresentativo dello Stato è totalmente integrato nei meccanismi di una oligarchia che si autoriproduce. Tale principio rappresentativo non funziona più assolutamente come una mediazione per una costruzione della volontà popolare. Magari nel passato degli Stati europei è stato così, ma ormai non è più questo il caso. La rappresentanza è quasi svuotata di senso. Questo è il primo punto. In secondo luogo, un altro aspetto importante è che siamo d'accordo su questa essenza duplice o bifronte del sistema rappresentativo, ma c'è da vedere da quale lato va a cadere la bilancia. Beninteso, io preferisco un sistema rappresentativo a un altro, un sistema nel quale i mandati siano brevi, non rinnovabili, né accumulabili, ecc. E se parliamo delle democrazie latino-americane, io non posso concepire un regime autenticamente democratico quando ogni sei anni bisogna eleggere lo stesso presidente [*si riferisce al Venezuela*]. Credo che un presidente democratico è quello che fa il suo lavoro e se ne va. E consegna il potere a un altro che non è egli stesso, perché altrimenti siamo di fronte a una privatizzazione del potere.

Infine, mi chiedo se dobbiamo continuare a pensare dentro questo schema Stato/società civile. In questa logica hegeliana dove, da un lato, c'è la società civile (il privato) e dall'altro lato lo Stato universale, ecc. Questa logica non funziona così. In una certa misura lo hai detto tu

stesso: nonostante tutto, lo Stato è ogni volta di più un principio di privatizzazione, e questo Stato assorbe la rappresentanza. Non si tratta di opporre alla rappresentanza la presentazione diretta della gente nelle strade. Quello che ci occorre è l'unico mezzo di opposizione a questa privatizzazione statale permanente: sono effettivamente le forme di manifestazione autonoma del popolo, una presenza autonoma del popolo. L'unico modo per far sí che non esista solo lo Stato, che non esista solo il modello rappresentativo assorbito dallo Stato, è che ci siano forme di esistenza autonome di un altro tipo di potere. Non direi una moltitudine riunita per una volontà omogenea, ma un movimento forte di azione che incarni un potere che è il potere di tutti e di chiunque. Questo è il principio stesso dell'esistenza della democrazia e della politica. E per me questo è ciò che oggi è fondamentale.

In un secondo momento, un paio di domande mettono in discussione la distinzione e l'opposizione tra la logica democratica e la logica statale, proponendo esempi di attualità per la congiuntura argentina (lo ricordiamo, l'anno è il 2012). Da un lato, la legge sui mezzi di comunicazione per la quale si regolano i monopoli dei servizi televisivi (per esempio, il monopolio del gruppo Clarin). Dall'altro, l'occupazione delle strade da parte dei settori conservatori o reazionari che protestavano contro il governo Kirchner. Si citano questi esempi per mostrare situazioni nelle quali dal punto di vista dello Stato si lotta contro l'oligarchia mentre dalle strade occupate la si difende: sono alcuni esempi che naturalmente metteranno in questione o complicheranno l'analisi proposta da Rancière.

Jacques Rancière: Dove possiamo arrivare nel prossimo futuro, non ne ho idea. La questione secondo me è pensare che il presente apre o chiude dei futuri possibili, è pensare il presente come quello spazio che apre e chiude futuri possibili. Ci sono coloro che pensano, come *Tiqqun*² o il *Comité Invisible*³, che solo una specie di catastrofe può permettere la liberazione. C'è Toni Negri, da un altro lato, che pensa che il medesimo processo di lavoro nelle condizioni capitaliste crea le condizioni del comunismo futuro. Ci sono gruppi che affermano che è necessario che maturino le condizioni oggettive, che bisogna creare istanze di avanguardia e che nei prossimi cinquemila anni arriverà la rivoluzione veramente buona, ecc.

² Il collettivo redazionale «Tiqqun» corrisponde a un gruppo di intellettuali francesi che ha dato vita a un'omonima rivista di straordinaria vitalità. In Francia le tesi del gruppo hanno suscitato grande interesse e attenzione mediatica. In lingua italiana sono disponibili: *La comunità terribile* (Roma, Derive Approdi, 2003) e *La teoria della Jeune-Fille* (Torino, Bollati Boringhieri, 2003).

³ Cfr.: <http://www.lafabrique.fr/spip/IMG/pdf/Insurrection.pdf>

Non concordo con tutto questo. Insisto su questa presenza popolare alternativa rispetto alla confisca del potere di tutti da parte dello Stato o dei poteri vincolati ai poteri finanziari. La prima condizione di un altro futuro è che ampliamo qui e ora le sfere di iniziativa di un pensiero condiviso, di modi di decisione condivisi, di fuochi di autonomia che danno potere a chiunque. Dove sono le condizioni di altri futuri possibili che non siano la riproduzione del presente? Nel presente. Dove ci porta questo? Non lo so. Quello che so è che ciò che può portare a una cosa diversa è nel presente, nella costituzione di altri fuochi di potere e di espressioni autonome, di altre forme di uso delle capacità degli anonimi (dei senza-parte). Cioè, che noi manteniamo o rinnoviamo le forme di esistenza di un potere che non è un potere oligarchico.

Ernesto Laclau: Do un altro contributo alla confusione generale. Io sostengo quello che segue. Derrida e Deleuze hanno centrato da due diversi punti della loro analisi la relazione interna al dispositivo della rappresentanza. Apparentemente dicono il contrario, però io credo che dicano la stessa cosa. Deleuze dice: «la rappresentazione presuppone la presentazione, ma siccome questa presentazione originaria non si dà mai, la presentazione cresce di significato». Derrida dice: «siccome non esiste la presentazione originaria, esistono solo giochi di rappresentazione». La presentazione derridiana presenta più possibilità nell'analisi del politico. Siamo di fronte al fatto che in qualche maniera non c'è uno spazio "fuori dal testo" della rappresentazione⁴. Non c'è uno spazio radicalmente fuori dal campo della rappresentanza politica. La costruzione delle opposizioni si sviluppa dentro il campo della logica rappresentativa.

Questa logica della rappresentanza può condurre a delle forme oligarchiche. O meglio, attraverso le strategie che possono svilupparsi dentro il campo rappresentativo, può inaugurarsi una democrazia più radicale. Non condivido l'idea che la democrazia sia uno spazio esterno al politico e che il politico sia qualcosa che resta opposto allo Stato. Lo Stato, a partire dalle forme attuali, invece altroché. Ma c'è dell'altro nella logica statale che sfugge agli Stati cristallizzati che stiamo mettendo a confronto. È «la parte dei senza parte» di cui parla Jacques, ovvero, la gente che è in guerra con il sistema e quella che è necessario portare alla partecipazione, facendo sí che abbia una voce alternativa. Io credo però che questo passi necessariamente per una costruzione politica e per i meccanismi rappresentativi.

⁴ Come nel francese di Deleuze, di Derrida e di Rancière, anche in spagnolo i due distinti termini italiani «rappresentazione» e «rappresentanza» sono tradotti da un'unica parola (*representación*): traduciamo pertanto diversamente a seconda dello specifico contesto in cui si colloca il termine.

Jacques Rancière: Penso che non ci siano presentazioni originarie, né popoli originari, né volontà popolari originarie e omogenee. Naturalmente. Ma sempre ci sarà gente che andrà per strada e dirà «noi siamo il popolo», e questo è per me la democrazia. Non che tutto il popolo sia letteralmente riunito lì, ma che lì sia presente «una figura del popolo». Una figura del popolo è la posta in gioco di una capacità che non è di nessun gruppo determinato, di nessuna avanguardia determinata, di nessuna scienza politica determinata, bensì la capacità di tutti, di chiunque.

Non c'è scienza della politica, c'è solamente la scienza del governo. Ma si pensa che la scienza del governo (o degli scrutini) sia la scienza della politica. Però non c'è scienza della politica, ci sono solo presentazioni, presentificazione della politica, casi. Le potremmo chiamare forse rappresentanze, ma con molta cautela per gli equivoci che questo provoca, perché quello che si chiama rappresentanza è il gioco elettorale, è solamente una tra le varie forme di presentazione. È necessario che ce ne siano altre, forme di presentazioni autonome di un potere alternativo, soprattutto quando la presentazione di tipo parlamentare si è convertita in nulla. E questo dobbiamo dirlo molto chiaramente.

POPULISMO, UTOPIA E FORME POLITICHE DEL PRESENTE

Boaventura de Sousa Santos, possiamo forse dire, parafrasando Karl Marx, che un nuovo spettro attraversa oggi l'Europa. Che sia di sinistra o di destra, il populismo è oggi l'indubbio protagonista della discussione politica contemporanea. La crisi delle democrazie rappresentative apre effettivamente, anche nella vecchia Europa, una modalità del politico che il secolo XX ha conosciuto soprattutto in America del Sud. Qual è la sua posizione di fronte a questo fenomeno?

Dobbiamo innanzitutto definire cosa è il populismo, compito per nulla facile, vista la diversità dei contesti e dei fenomeni politici che il concetto è stato chiamato a caratterizzare. In generale, il populismo invoca l'idea di una costruzione di soggettività e di modalità di attuazione politica ostili alla mediazione delle istituzioni della democrazia rappresentativa, talvolta indifferenti o persino ostili alla distinzione tra sinistra e destra che ha caratterizzato la rappresentanza politica, mediante appelli a un'ampia convergenza di interessi e aspettative di maggioranze escluse o minacciate di esclusione da parte di nemici interni o esterni. Fissare i nostri nemici radicalizza contro lo *status quo* la volontà politica trasformatrice, e conferisce un carattere identitario alla polarizzazione tra noi e loro. Il populismo tende a privilegiare la partecipazione a detrimento della rappresentanza, ad avere una vocazione anti-elitista, per quanto, a volte, delegata a un leader o a uno Stato in cui si deposita affettivamente la speranza di giorni migliori. A causa della sua critica delle mediazioni istituzionali, il populismo possiede una vocazione anti-istituzionale o post-istituzionale; tende a esprimersi sotto forma di mobilitazioni massicce intense e fugaci in cui la denuncia politica prevale sulla formulazione di alternative politiche.

Il populismo è una idea politica estremamente ambigua. La prima ambiguità è originaria e risiede nella stessa nozione di popolo che,

¹Intervista a cura di F. Biagi e G. Ferraro, trad. dal portoghese di G. Ferraro.

soprattutto dopo la Rivoluzione francese, designa tanto la parte oppressa dell'insieme delle classi e dei gruppi sociali che coesistono nello stesso spazio geopolitico, quanto l'insieme di tutte le classi e di tutti i gruppi. Il popolo può essere classe, nazione, identità etnoculturale, massa amorfa in attesa di essere un soggetto politico, principio fondatore della soggettività politica, in quanto sede del potere sovrano. La seconda ambiguità risiede nel fatto che la vocazione antisistemica che anima il populismo può essere assunta da istituzioni (partiti politici), che non possono esistere fuori dal sistema, e persino dallo stesso Stato, che appunto presiede il "sistema". L'appello alla riforma profonda del sistema non risolve l'ambiguità, ma la sposta semplicemente verso la discussione dei principi e dei meccanismi specifici della riforma. La terza ambiguità consiste nel fatto che la polarità tra sinistra e destra, a volte messa alla porta, rientra dalla finestra sotto forma del populismo di sinistra e del populismo di destra. Infine, anche la relazione del populismo con la democrazia è ambigua. Se da un lato la critica della rappresentanza implica un appello alla partecipazione e dunque alla democratizzazione della democrazia, dall'altro lato, l'intensificazione della partecipazione può avere come obiettivo l'esclusione dai benefici della democrazia e della deliberazione democratica gruppi sociali molto significativi, siano essi gli abitanti dei paesi meno sviluppati d'Europa, gli immigrati o i richiedenti asilo.

Di fronte a tanta ambiguità, il populismo è oggi, più che una realtà politica, un dispositivo ideologico posto al servizio dell'espressione conflittuale di questa realtà. Come qualunque altro dispositivo ideologico, il suo utilizzo beneficia chi può avere più potere e risorse per definire ideologicamente una data realtà politica. Nell'attuale contesto europeo, questo potere è concentrato nelle forze sociali e politiche che pretendono di imporre il consenso repressivo neoliberale di Bruxelles. Per questo, tende a essere etichettato come populismo tutto ciò che a questo consenso resiste. La resistenza può venire tanto da sinistra quanto da destra, ma a causa della correlazione di forze, l'etichetta populista stigmatizza soprattutto le forze di sinistra. Quando la destra è dichiarata populista o si autodichiara populista, ciò non le causa poi gran danno, e arriva anzi a trarne persino beneficio. La destra nazionalista condivide con il consenso di Bruxelles più di quello che si possa immaginare: pretende di imporre a livello nazionale lo stesso autoritarismo escludente, burocratico, antidemocratico; semplicemente vuole essere essa stessa a imporlo e non farlo su delega di Bruxelles. Quando la sinistra è dichiarata populista, l'obiettivo è quello di sottrarle la legittimità democratica volta a resistere al consenso repressivo neoliberale e a proporre un'alternativa credibile. Di certo, a volte, la sinistra europea ha fatto ricorso ad alcuni elementi del populismo come, per esempio, al transclassismo e alla indifferenza

di fronte alla dicotomia sinistra/destra, al fine di fissare il suo carattere antisistemico. Ma il sottotesto di questo prestito smentisce il testo. Il transclassismo è il modo più efficiente di denunciare la scandalosa concentrazione di ricchezza che la classe borghese finanziaria internazionale sta accumulando, e di creare alleanze contro di essa. A sua volta, la relativa negligenza verso la dicotomia sinistra/destra punta soprattutto a richiamare la necessità di una sinistra rifondata e rinvigorita, una sinistra che non si confonda con la destra, così come è successo con i partiti socialdemocratici e socialisti degli ultimi trent'anni.

Ernesto Laclau, uno dei più importanti teorici del populismo inteso come modalità del politico, afferma che il populismo è una «logica sociale». In questo senso, il populismo non è, cioè, un fenomeno riducibile agli accidenti della storia, ma un modo stesso di «costruzione del politico». Nelle intenzioni di Laclau, lo spazio politico è pertanto uno spazio vuoto, che può essere riempito da significati diversi. Si tratta di una logica che attraversa le stesse premesse della democrazia, ma che la democrazia – sia rappresentativa quanto diretta – non riesce a risolvere. Quali sono dunque, nella sua opinione, i pericoli teorici di questa definizione?

Rispetto molto il lavoro teorico di Ernesto Laclau, ma penso che nel nostro tempo, con la globalizzazione neoliberale e la concentrazione del potere mediatico sorta nel frattempo, non vi siano più dei significanti vuoti. È accaduto di avere dei significanti svuotati, come, per esempio, il signficante “democrazia” (svuotato dalle politiche di redistribuzione socio-economica e dalle poche politiche di rispetto della diversità culturale) e dei significanti costantemente ri-riempiti, come per esempio i significanti “autonomia” (che passa da essere capacità comunitaria di trasformare il mondo a capacità individuale di cambiare la vita personale senza mutare il mondo), “libertà” (che passa da essere tensione tra libertà positiva e negativa in Kant o in Isaiah Berlin a ipertrofia della libertà negativa), “società civile” (che passa dall’essere il contrario del mercato per essere il doppio del mercato) o “contratto” (che smette di essere il contratto sociale che fonda la convivenza sociale pacifica per diventare il contratto individuale con cui l’individuo si posiziona nella guerra di tutti contro tutti). Le dinamiche dello svuotamento e del costante ri-riempimento dei significanti sono i temi che più devono occupare la sociologia e la filosofia politica al giorno d’oggi. Sulla scia di Gino Germani, Laclau ha analizzato forme di inclusione sociale e politica in contesti oligarchici, tanto dall’apparenza democratica che no, contesti cioè che in alta misura escludevano larghe maggioranze, assenti per lunghi periodi storici per molto tempo occupati dalla forma più violenta di esclusione – il colonialismo. In queste condizioni, il popu-

lismo sorge come un corto circuito storico che consente all'inclusione dipendente delle maggioranze un risultato che la normalità democratica oligarchica mai permetterebbe. Diventa una normalità alternativa che permette una certa transizione dal sottosviluppo allo sviluppo dipendente. Il contesto europeo è, al momento, differente. Stiamo vivendo la transizione da processi politici dominati dall'inclusione sociale a processi politici dominati dall'esclusione sociale. Nel caso dei paesi del Sud Europa, transitiamo dallo sviluppo al sottosviluppo. Nel caso europeo, il populismo è il sintomo di qualcosa di differente. Segnala che la democrazia rappresentativa europea ha perso la guerra contro il capitalismo e che, eventualmente, solo un'articolazione tra democrazia rappresentativa e democrazia partecipativa può invertire la situazione. Quando dico "al momento" voglio dire che se la disuguaglianza tra paesi europei si approfondisse e se le situazioni di protettorato di tipo coloniale si mantenessero per qualche tempo, come per esempio quelle che vivono attualmente i paesi del Sud dell'Europa in relazione ai paesi del Nord dell'Europa, è possibile che le oligarchie di tipo nuovo che nel frattempo si dovessero installare, dovranno confrontarsi con fenomeni di resistenza politica simili a quelli accaduti in America Latina. Per questo difendo la tesi per cui si debba fare un'analisi non populista del momento populista che viviamo. Questo, al di là di tutto, ci consente di distinguere la politica populista dalla politica popolare.

Lei è uno dei teorici più importanti, in epoca contemporanea, della democrazia diretta. Qual è il futuro di questa forma di democrazia in un momento storico che si annuncia saturato di terrore, e dove il terrore diviene, una volta di più, un terribile «arcanum imperii»?

Quando gli *Indignados* e gli *Occupy* hanno gridato «non ci rappresentano!» chiedendo «democrazia, ora!» e «democrazia reale!», quello che pretendevano di mostrare era che le democrazie a bassa o a bassissima intensità che il neoliberalismo pretende di imporre a livello globale devono essere sostituite da vere democrazie, ad alta intensità. La radicalizzazione della democrazia sembra essere il nucleo centrale della coscienza rivoluzionaria possibile nel Nord globale nel tempo attuale. Le democrazie neoliberali si stanno trasformando in forme di legittimazione del neoliberalismo, i diritti sociali, alla salute, all'educazione e alla sicurezza sociale si stanno trasformando in scandalosi privilegi, i sistemi politici vengono insidiosamente corrotti al fine di andare incontro esclusivamente agli interessi delle fazioni dominanti del capitale, lo Stato del Benessere si sta trasformando nello Stato del Malessere, la normalità costituzionale convive con lo stato di eccezione permanente che trasforma il cittadino comune in un essere sospetto e il

migrante in un essere subumano al quale si offre la scelta tra schiavitù lavorativa e il campo di internamento. Di fronte a questo scenario e nell'assenza di altra alternativa, l'ideale democratico ha ancora forza sufficiente per essere invocato contro la realtà democratica del nostro tempo. Da qui, la lotta per la radicalizzazione della democrazia. Per essere credibile, essa deve trasformarsi in un principio che include tutta la realtà sociale e non solo il sistema politico. Democrazia è per me tutto il processo di trasformazione di relazioni diseguali di potere in relazioni di autorità condivisa. Questa trasformazione deve avvenire in sei spazio-tempi: famiglia, comunità, produzione, mercato, cittadinanza e relazioni internazionali. Per come esiste oggi, la democrazia è un'isola in un arcipelago di dispotismi. Nel campo della cittadinanza, la democrazia rappresentativa ha – come ho già detto – perso la guerra contro il capitalismo. D'altronde, non ha mai preteso di vincerla. Ha semplicemente preteso di convivere col capitalismo con qualche dignità, il che ha implicato alcune importanti concessioni del capitale, come le imposte progressive, le nazionalizzazioni, l'intervento dello Stato nell'economia, il che è stato possibile solo nel contesto del dopoguerra o del periodo successivo alla Grande depressione nel caso degli Usa. Superati questi contesti, il capitalismo, nella forma di neoliberalismo, è tornato pienamente alla sua pulsione originaria: accumulazione infinita, concentrazione della ricchezza, trasformazione potenziale di qualsiasi attività umana, o della natura, in merce. A poco a poco, la democrazia liberale è andata trasformandosi nella democrazia neoliberale, la quale, al contrario di ciò che indica il nome, è l'opposto della democrazia liberale. In questo momento, l'unica via d'uscita progressista consiste nel riprendere la tensione tra democrazia e capitalismo, il che è possibile attualmente soltanto ritirando ai rappresentanti il monopolio della rappresentanza, ampliando le aree in cui i cittadini, invece di eleggere i decisori politici, prendono essi stessi le decisioni. Questa articolazione tra democrazia rappresentativa e democrazia partecipativa deve iniziare negli stessi partiti politici, con i simpatizzanti e i militanti di partito che assumono le principali decisioni nella definizione delle agende politiche di partito e nelle scelte dei candidati in parlamento. So che è utopico, ma ci sono segnali di pratiche emergenti che vanno in questa direzione, e in fondo tutte le idee politiche innovatrici furono considerate utopiche prima di essere realizzate.

La crisi contemporanea della democrazia rappresentativa si manifesta, in Europa, come un effetto diretto delle politiche di austerità. La sconfitta dello sforzo greco davanti a queste politiche ha evidenziato, una volta di più, come il populismo diventi un esperimento di uscita da questa crisi:

un passaggio che produce enormi paradossi. La figura del populista può, nello stesso momento, rappresentare tanto l'opposizione quanto l'esecuzione dell'austerità: a causa di ciò, questa forma del politico può tentare di ricoprire tutto l'orizzonte del reale politico. In questo senso, Lei vede il populismo come rappresentazione di una opposizione all'ordine globale del capitalismo o come una sua diretta funzione?

Le politiche di austerità puntano a svuotare la democrazia rappresentativa dalle politiche di inclusione sociale che alimentano la tensione con il capitalismo. Poiché in Europa questa tensione è stata profondamente istituzionalizzata al punto di creare l'illusione di convivenza pacifica, il populismo europeo è necessariamente bicefalo, o, se preferiamo, esiste solo nella forma di un doppio: pertanto la resistenza che il populismo segnala può essere costruita a partire dalle cause o a partire dalle conseguenze della politica di austerità. Quando è costruita a partire dalle cause, dall'enorme concentrazione di ricchezza e dalla cattura dello Stato e della democrazia da parte di antidemocratici al servizio del capitale internazionale, siano esse imprese o istituzioni europee, la resistenza populista poggia sulla convinzione che le politiche di austerità risiedano in opzioni politiche arbitrarie e ingiuste (preferenza per la salvezza delle banche e non delle famiglie rapidamente cadute in povertà). Queste opzioni non sono le uniche possibili e, nella misura in cui queste siano imposte dal consenso repressivo di Bruxelles, tale imposizione dev'essere contestata a partire dall'idea nazionalista e dalla sovranità popolare, dove per popolo si intende l'insieme delle famiglie che più soffrono le politiche di austerità, tanto nazionali quanto straniere. Questa è la versione di sinistra del populismo, e il suo vigore politico si concentra nella riforma politica o nell'ampliamento dei diritti sociali.

Quando la resistenza cosiddetta populista è costruita a partire dalle conseguenze dell'austerità, essa poggia sulla convinzione che le politiche di austerità sono il risultato naturale degli eccessi di benessere, di diritti e di protezione sociale conferiti da governi di sinistra e da istituzioni europee a chi in verità non li merita, siano essi cittadini pigri che rifiutano il lavoro, oppure immigrati che vedono occupare i posti di lavoro che potrebbero essere occupati dagli europei, con l'aggravante di farlo con frequenti scompigli sociali di cui le "nostre" donne possono essere le prime vittime. Vi è poi da selezionare in modo stretto i gruppi sociali che devono essere risparmiati all'austerità, e per questo è necessario far spostare il centro delle decisioni politiche da Bruxelles verso la capitale del paese. Questo è il populismo di destra. Sono due "animali politici" molto diversi: per il primo, la soluzione è più democrazia; per il secondo, più democrazia è il problema. Ciò che in Europa si chiama populismo non ha una relazione univoca con la democrazia. Può essere tanto una

minaccia per la poca democrazia, che abbiamo, come può essere la promessa di una democrazia a piú alta intensità, che meritiamo.

Su quel che resta delle forme partitiche della democrazia liberale, da un lato, e dall'altro su quel che resta delle vecchie soggettività politiche, possiamo intravedere oggi soggettività politiche alternative all'ordine del capitalismo globale, e capaci di istituire immaginari autonomi e indipendenti?

Senza dubbio. In questo campo, l'Europa ha molto da imparare dalle iniziative e dalle esperienze alternative che sono andate emergendo in quello che io chiamo il Sud globale anti-imperiale. Un vasto campo che io designo come sociologia delle emergenze. Nelle differenti regioni del mondo stanno avendo luogo resistenze vigorose all'avanzata del neoliberalismo. Esse hanno luogo nei piú diversi campi della vita sociale. Do alcuni esempi. Le tre forme di democrazia consacrate nella Costituzione della Bolivia del 2009: democrazia rappresentativa, partecipativa e comunitaria. Le lotte organizzate per la difesa della terra, del territorio e dell'acqua da parte di contadini senza terra, di popoli indigeni, *quilombolas* e *dalits*. La vibrante vitalità dei movimenti di economia sociale e solidale risiede nei principi della solidarietà, della reciprocità, del rispetto per la natura in cui si distinguono cooperative, terre comunitarie, orti urbani, banche del tempo, baratti. Molte di queste iniziative ci sono anche in Europa, ma non possiedono il significato politico o sociale che hanno nel Sud anti-imperiale (il quale, del resto, c'è anche in Europa). Altre concezioni di diritti umani e di dignità, come per esempio i diritti della *pachamama* (terra madre), fissati nell'art. 71 della Costituzione dell'Equador del 2008. Forme di plurinazionalità che permettono di far coesistere, in seno allo stesso Stato, due forme di appartenenza nazionale: la nazione civica a cui tutti appartengono ugualmente, e le nazioni etnoculturali. Sono appena alcuni esempi di come in varie parti del mondo si vadano creando zone liberate dal capitalismo. Sono zone autonome ben teorizzate e praticate dal Subcomandante Marcos dello Ezn. Sono queste le utopie concrete, realiste, del nostro tempo. Nulla hanno esse in comune con le grandi utopie della modernità, della piú celebre delle quali celebriamo quest'anno un altro centenario (quella di Thomas More). Sono il risultato di artigianati di pratiche che, negli spazio-tempi della scala umana, sanno tessere il nuovo e la sorpresa nel vecchio telaio della lotta per un altro mondo possibile.

Affinché queste esperienze siano piú conosciute e siano temi di apprendimento globale, è necessario che l'Europa superi il suo preconconcetto colonialista per cui non avrebbe nulla da imparare dalle esperienze dei popoli che sono stati sue colonie, e le cui istituzioni e culture sono considerate meno sviluppate di quelle europee.

La crisi del paradigma della democrazia rappresentativa, e la trasformazione degli Stati occidentali in Stati securitari, processo ancora più forte dopo i recenti attentati, è una crisi che si manifesta al momento delle elezioni, ma anche nei campi più eterogenei della vita sociale. Forse, il populismo e la necessità di democrazia diretta che abbiamo visto nei movimenti politici degli ultimi anni (Spagna: 15M; Egitto: Piazza Tahrir; Turchia: Gezi Park; Usa: Occupy Wall Street) appaiono come i poli di questa crisi, i suoi sintomi e le sue stesse possibilità terapeutiche. Esistono le condizioni affinché si possa affermare, sul populismo, una forma di democrazia diretta più radicale e che meglio parla il linguaggio della verità?

La democrazia rappresentativa, così come la conosciamo, continua a essere una mediazione istituzionale potente, ma non più tra i cittadini e i loro rappresentanti politici: piuttosto, tra gli Stati nazionali e gli imperativi del capitalismo finanziario globale, sia che essi attengano all'economia, sia che attengano alla vigilanza sui cittadini. Essa dice la verità (contro la sua stessa volontà) quando i cittadini riescono a smontare le menzogne pronunciate da essa al loro indirizzo. In queste condizioni, la democrazia partecipativa diretta che stava alla base delle proteste del 2011 fu un appello drammatico a dire la verità. Dire la verità su quello che c'è non è la stessa di dire la verità sul modo di superare lo *status quo* e di creare una realtà politica alternativa più giusta, più democratica e più inclusiva. La verità della politica alternativa dev'essere costruita e può esserlo solo attraverso una politica popolare. Il populismo è usato molte volte in questo contesto per delegittimare la politica popolare. Per insinuare che essa non dispone né di alleanze, né delle risorse istituzionali necessarie per applicare le sue politiche. Il modo più efficace che la politica popolare è riuscita ad adoperare per sfuggire alla trappola della confusione tra popolare e populista consiste nel creare istituzioni ibride, costituite da elementi e logiche proprie della democrazia rappresentativa e della democrazia partecipativa. Per esempio, quando, come nel caso del partito spagnolo *Podemos*, i circoli di cittadini e le assemblee assumono un ruolo centrale nella formulazione della politica di partito e nella scelta dei rappresentanti che la devono applicare.

I casi a cui fate cenno (Spagna: 15M; Egitto: Piazza Tahrir; Turchia: Gezi Park; Usa: Occupy Wall Street) sono grida di verità politica a cui solo una politica popolare poteva dare seguito. Purtroppo, l'etichetta di "populista" è stata apposta rapidamente a molti di essi per neutralizzare la loro resistenza verso l'apertura a politiche autoritarie di contenimento o di neutralizzazione. Ma i processi storici non terminano mai quando li si registra sugli obituari. Continuano in altri luoghi e in altri tempi, in altre vite, nei sotterranei della rivolta e della rabbia che attengono al presente ingiusto, crudele e ripugnante.

Possono riemergere quando meno li si aspetta, sotto altre forme, e magari avendo appreso alcune lezioni del passato.

Tutti i movimenti rivoluzionari hanno avuto, nell'immagine del popolo riunito in assemblea, una ostinata immagine utopica. Nelle primavere arabe, così come nei movimenti che hanno occupato le piazze, questa immagine di ripresa di possesso dello spazio pubblico è ridiventata centrale. Sono stati questi movimenti "moltitudinari" soltanto un accidente della storia oppure segnali che nuove condizioni rivoluzionarie sono ora possibili?

Niente è accidentale nella storia, così come niente è necessario. Ogni epoca crea un orizzonte di possibilità e al suo interno si possono concretizzare differenti risultati, a seconda dei contesti e delle condizioni concrete. Com'è ovvio, ogni orizzonte di possibilità crea il suo stesso orizzonte (immensamente più ampio) di impossibilità. Non è facile definire l'orizzonte di possibilità della nostra epoca perché l'epoca che consideriamo nostra è quella di molta più gente rispetto quella di Kant o di Hegel, o anche l'epoca di Foucault, Habermas o Agamben. Se accettiamo l'ipotesi del pluriverso, è anche impossibile dare un qualche contenuto significativo a un'epoca contemporanea al singolare. La contemporaneità è il momento in cui una certa memoria collettiva di oppressione si tramuta in anticipazione collettiva di una alternativa possibile. È probabile che ci siano diverse epoche contemporanee che esistono simultaneamente, ognuna di esse contemporanea in relazione a una specifica memoria/anticipazione. Quello che oggi ci unisce è il fatto che tutte sono state storicamente costituite attraverso articolazioni molto distinte tra capitalismo, colonialismo e patriarcato, tre modi di dominazione che sempre si sono serviti della religione e dell'antireligione per regolare le loro relazioni. Di fronte a ciò, nel caso di avvenimenti che accadono simultaneamente, le argomentazioni che servono per spiegare la simultaneità non sono le stesse che possono spiegare la specifica contemporaneità di ogni evento. È per questo che, per esempio, il ruolo delle donne nei movimenti tunisino ed egiziano ha un significato diverso da quello che ha avuto in altro contesti di protesta. La simultaneità dei movimenti di cui sopra ha molto a che vedere con la rapida disseminazione dell'idea che l'ingiustizia istituzionalizzata non consente alle maggioranze oppresse di sperare in una vita migliore ed è più vulnerabile di quanto sembri. Questa rapida disseminazione è accaduta innanzitutto, per esempio, nell'Europa del 1848, nonostante non vi fossero, a quel tempo, né reti sociali né Internet.

La nuova situazione politica in Portogallo produce aspettative interessanti a causa della relazione del paese con le istituzioni europee e a causa della

stessa qualità della democrazia all'interno. Sappiamo come le elezioni nazionali sono viste in Europa come fumo negli occhi: le forme di democrazia elettorale possono ancora essere utili per la trasformazione della società?

Il governo di sinistra insediatosi recentemente in Portogallo a seguito delle elezioni del 4 ottobre scorso mostra che la democrazia rappresentativa può essere, nell'attuale contesto storico europeo, una forma di resistenza alla pulsione autoritaria, burocratica e antidemocratica che domina le istituzioni europee e dei circa diecimila lobbisti che le assediato. Il deficit democratico a livello europeo è cioè di ordine tale che le democrazie nazionali, nonostante tutte le limitazioni che riconosciamo in esse, si "ridemocratizzano" per contrasto. Se comparata con il totalitarismo goccia a goccia che viene fuori dalle istituzioni europee (oggi, il controllo del deficit; domani, il bilancio; ancora dopo, l'esecuzione del bilancio; in seguito, le privatizzazioni; ancora oltre, la confisca di denaro pubblico da consegnare alle banche private, o l'alterazione del *rating* del credito, ecc.), la democrazia rappresentativa portoghese che, come qualunque altra, è a bassa intensità, appare momentaneamente come una democrazia ad alta intensità. La risemantizzazione è ancora più profonda e attinge la stessa forma democratica. La prospettiva prismatica provocata dalle differenti scale della politica europea fa sì che la democrazia portoghese, essendo rappresentativa su scala nazionale, appaia momentaneamente come partecipativa se vista nella scala europea. Questa illusione di ottica politica produce effetti reali nei processi politici ed è per questo che la democrazia rappresentativa nazionale, nell'assumere una dimensione di resistenza, è posta subito sotto quarantena e soggetta al golpismo delle istituzioni europee con l'intenzione di neutralizzarla. È stato così, in modo grottesco, in Grecia, e bisogna prevedere che accadrà di nuovo. Ma come sempre le logiche del dominio non possono sfuggire al campo di contraddizioni che esse stesse creano. È per questo motivo che i suoi progetti sono relativamente indeterminati. I partiti europei di sinistra hanno imparato molto negli ultimi cinque anni e l'apprendimento è stato a volte dolorosissimo. Ancora una volta, mi torna in mente il caso greco. La violenza con cui è stata neutralizzata l'esperienza greca è stata attribuita alla necessità di produrre un vaccino contro qualunque resistenza di sinistra al consenso repressivo, neoliberale, di Bruxelles. Non ha funzionato con l'efficacia prevista, e c'è qui il caso portoghese a dimostrarlo. Avendo imparato dall'esperienza greca, la resistenza portoghese è più moderata, ed evita il confronto ideologico con l'aspettativa di ottenere concessioni pragmatiche. È il secondo tentativo nel senso di salvare quel che resta dello Stato sociale nell'Europa del Sud. Avrà un esito migliore del tentativo greco? Non si sa. Al momento, viene trattata con la stessa ermeneutica

del sospetto con cui è stata trattata la resistenza greca. Questa ermeneutica funziona tanto più efficacemente quanti più mezzi gli alleati interni del totalitarismo europeo goccia a goccia hanno a loro disposizione per consolidare l'egemonia neoliberale. Tra questi mezzi sono da porre in evidenza i media. Ed essi in Portogallo sono efficaci a tal punto che una persona di sinistra, nonostante viva in un paese governato dalla sinistra, non può oggi leggere giornali o vedere televisione senza avere un attacco di nervi. Comincia a delinearsi l'idea che, non avendo funzionato il vaccino greco, si stia sperimentando il vaccino portoghese. E questo vaccino dovrà essere applicato a breve termine in Spagna e a medio termine in Italia. Sono questi due paesi, per il peso che le rispettive economie hanno nell'Unione europea, quelli che veramente minacciano i signori del potere installato a Bruxelles. Se il vaccino non dovesse funzionare (e per lo meno in Spagna tutto porta a pensare che non funzionerà), potremo allora cominciare a ripensare democraticamente l'Europa a partire dalle articolazioni che diventano possibili nei vari paesi dell'Europa del Sud. Se tale possibilità si concretizzasse, essa proverà come sia stato molto importante che Syriza si sia mantenuta al potere nonostante la resa umiliante a cui è stata sottoposta.

POPULISMO, UTOPIA E FORME POLITICHE DEL PRESENTE

Pierre Macherey, potremmo dire, parafrasando Marx, che un nuovo spettro attraversa oggi l'Europa. Di destra o di sinistra, il populismo è senza dubbio il protagonista del discorso politico contemporaneo. La crisi delle democrazie rappresentative apre in effetti, anche nella vecchia Europa, una modalità della politica che il XX secolo ha conosciuto soprattutto nell'America del Sud. Qual è la sua posizione di fronte a questo fenomeno?

Ciò che chiamate «discorso politico contemporaneo» mi colpisce soprattutto per la sua incoerenza e la sua instabilità. È il segno di una congiuntura esplosa, in cui non sussistono che dei punti di riferimento fragili o che, sarei tentato di dire, giocano principalmente per difetto. Il populismo, nella sua forma attuale, è uno di questi punti di riferimento: un punto di riferimento che circola un po' dappertutto a livello d'opinione grazie alla sua assenza di contenuto, che lo sottrae a un esame serio. È questo a renderlo non collocabile: esso è indifferentemente di destra o di sinistra, e questa versatilità lo rende invincibile. È il sintomo di una coscienza politica vuota di qualunque contenuto fisso, e che, diventato materia da sondare, cammina per impressioni, per quello che «si sente», senza ancorarsi alla vita. Possiamo dire che i meccanismi di ciò che Debord ha chiamato «società dello spettacolo» ritornano adesso a pieno regime. Il discorso ideologico, non avendo più dei contorni definiti, s'infiltra dappertutto, penetra insidiosamente nelle strutture sociali la cui natura ha smesso di essere nettamente identificabile. Si ha difficoltà a concepire come questo movimento di decomposizione prepari dialetticamente un cambiamento di cui porterebbe la promessa: le reazioni che esso suscita restano puntuali; esse sono annodate nella dinamica globale di quel movimento che, nel renderle equivoche, le recupera. Lo vedete, sono molto pessimista, per lo meno per quello che riguarda l'avvenire dell'Europa e più in generale

¹ Intervista a cura di F. Biagi e G. Ferraro, trad. dal francese di G. Ferraro.

dell'Occidente e dei suoi supposti "valori", il cui dominio si disgrega poco a poco. Un filosofo hegeliano direbbe che la storia si prepara ad andare oltre, imboccando nuove strade. Quali? Impossibile saperlo, ma è assai probabile che, nel corso del secolo o in quello successivo, il mondo avrà mutato la sua base, e che questa evoluzione non avrà verosimilmente l'aria di un progresso. Allora, che fare? Attendere che accada qualcosa? Ruminare sullo scacco di una forma di società che ha perduto la sua credibilità? Io credo che sia urgente, per quanto non sufficiente, forgiare degli elementi di spiegazione che consentano di comprendere meglio quello che sta accadendo, che i precedenti schemi d'interpretazione non riescono più a spiegare pienamente. Abbiamo bisogno di una nuova filosofia della storia. La formula «Ben scavato, vecchia talpa!», che Amleto lancia contro il fantasma di suo padre, venuto a ossessionare le sue notti, può essere presa in sensi differenti, e persino opposti. Nella ripresa che ne ha fatto Hegel, la talpa scava dal basso verso l'alto, perseguendo un movimento ascendente, fino al momento in cui essa giunge alla crosta terrestre, che essa buca, facendola giungere alla luce (metafora della Rivoluzione, alba di un nuovo giorno). Ma nel momento in cui Marx la utilizza a sua volta, lo fa per illustrare il movimento inverso, attraverso il quale la talpa cieca fruga sempre più in basso nelle profondità del suolo e delle sue gole oscure, senza garanzia alcuna che ciò la conduca da qualche parte. È questa talpa, quella di Marx, che può oggi servirci da emblema, una volta deposte le illusioni del progresso e delle sue garantite avanzate.

Ernesto Laclau, uno dei più importanti teorici del populismo come modalità del politico, afferma che il populismo è una «logica sociale». Il populismo non sarebbe dunque un fenomeno che possa essere ridotto agli accidenti storici, ma una «maniera di costruzione del politico». Il politico stesso ci appare in questo senso come un luogo vuoto, che può essere riempito di significati differenti. È evidentemente una logica che attraversa le premesse della "democrazia", ma che la democrazia – sia essa rappresentativa o diretta – non riesce a risolvere. Quali sarebbero dunque, a suo avviso, i pericoli teorici di tale definizione?

Che il politico sia diventato un luogo vuoto, sarebbe difficile negarlo. Però, come si dice, la natura ha orrore del vuoto: essa lo riempie, e questo si traduce nel fatto che vi è anche da noi un "troppo pieno" del politico, cioè di una domanda permanente che si avvita a spirale trasformandola in una macchina comunicativa. Per supplire al deficit del politico, se ne sovraccarica le dose, quando occorrerebbe forse volgere lo sguardo da un'altra parte. Per me, il ricorso al populismo resta una forma del politico sotto le sue forme più tradizionali, e persino sotto le peggiori: questa

forma è pericolosa a causa dell'equivoco su cui costruisce, ed è questo che consente di far dire all'entità che essa promuove, il "popolo", tutto il suo contrario. Se si tratta di aggirare lo Stato, i suoi apparati e i suoi rappresentanti riconosciuti, cercando delle soluzioni dal lato della società civile, facendo passare in primo piano ciò che, nel mezzo del XIX secolo, al momento in cui l'idea del socialismo è emersa, si è chiamata "questione sociale", possiamo a rigore ammettere questo genere di orientamento, a condizione di dare un profilo nuovo alle attese di quella "questione" che, in una congiuntura differente, si pone in maniera diversa. Esiste tuttavia una difficoltà: dove finisce lo Stato e dove comincia la società civile? Da qui un rischio di confusione: se non si fa molta attenzione, specifiche lotte si ritorcono contro i loro obiettivi dichiarati e sono recuperate ad altri fini. Bisogna prendere coscienza del fatto che oggi, nella società così come la conosciamo, lo Stato, per consolidare il suo dominio, si è diffuso nell'insieme della società civile, ha penetrato tutti gli aspetti della vita, il che ha reso la sua azione indistinguibile: il concetto di "biopolitica", così come l'ha forgiato Foucault, consente di capire meglio questo fenomeno. E allora, cosa resta della democrazia? Occorre reinventare la democrazia, liberandola dai miraggi dell'accordo e del consenso: non vi è alcun "legame sociale" al singolare, ma, al plurale, dei rapporti sociali il cui equilibrio si presta a essere continuamente riconfigurato e rinegoziato. La democrazia, una volta assunto che essa non può darsi che nel conflitto e nella lotta, sarebbe allora il miglior antidoto alle derive del politico, che, diventato una farsa lugubre e funesta, non interessa più che i professionisti della comunicazione. Questa lotta multiforme, che dev'essere combattuta ogni istante su tutti i fronti, non guadagna nulla ad essere posta sotto l'insegna di un "populismo" che le restituisce una coesione di pura apparenza, e maschera le sue vere poste in gioco. Detto questo, non bisogna credere che la democrazia, così demistificata, sarebbe un rimedio miracoloso i cui effetti sarebbero garantiti: essa è un rischio da prendere e da assumere, in piena coscienza degli innumerevoli ostacoli che essa incontra sul suo percorso. Potrebbe fallire. Ma se si accetta lucidamente l'eventualità di questo scacco, non vi è un altro lato verso cui voltarsi.

Lei è un teorico e uno storico dell'utopia. O, meglio ancora, del pensiero utopico. L'attenzione che lei riserva alla «logica dell'utopia» nel pensiero moderno è chiaramente supportata dal tentativo di riscoprire il lato "nascosto" della filosofia politica della modernità. Vi è come un sole nero che si manifesta nella storia dicendo delle verità differenti rispetto alla verità del giorno pieno della storia ufficiale: il pensiero dell'utopia è con tutta evidenza questo "sole" che risplende nei periodi più difficili. Esiste un'utopia del "populismo" così come potrebbe esistere un'utopia democratica? E tali utopie si rassomigliano, oppure no?

La formula «sole nero dell'utopia» mi piace molto. Essa presenta il vantaggio di spogliare il percorso del pensiero utopico dalla positività fittizia che tende a far credere che esso annuncerebbe un avvenire radioso: questo equivale a promettere che, in realtà, come si dice, «domani si mangia gratis», formula di base della maggior parte dei programmi elettorali. Nella mia interpretazione, l'utopia non è una promessa, non è rivolta verso un avvenire di cui anticiperebbe la venuta: e ciò perché essa non costituisce l'enunciazione di un possibile in attesa della sua futura realizzazione. Il suo vero obiettivo è invece il presente, di cui essa perturba le certezze e segnala le pecche. Detto diversamente, il suo valore è essenzialmente critico: essa non propone nulla, piuttosto denuncia, protesta contro lo stato di fatto di cui contribuisce ad allentare la morsa. Ernst Bloch, uno dei grandi pensatori contemporanei dell'utopia, concentrava questo messaggio servendosi del *refrain* di una canzone del *Mahagonny* di Brecht: «Etwas felht», cioè manca qualcosa, così com'è non va bene. La vera utopia è quella che sfrutta le formazioni parodiche dell'immaginario al fine di esprimere un rifiuto dello stato attuale delle cose. L'utopia deve disturbare, inquietare, rimettere in questione: ma soprattutto non bisognerebbe credere che essa apporti delle soluzioni definitive ai problemi di cui mette in risalto l'urgenza. Ecco perché non bisogna prendere alla lettera i suoi dati narrativi: essi enunciano non un lato dritto, tale da assumere l'aria di un buon diritto, ma piuttosto un rovescio, quello che voi chiamate un «lato nascosto». Se l'utopia è interpretata come un programma da mettere in opera, essa si espone a deludere un'attesa che pure avrà creato da capo a piedi. Ecco perché, secondo me, si deve evitare di caricarla di un contenuto politico determinato o di conferirle il valore salvifico di una destinazione prestabilita, che equivale poi a finalizzarla. L'utopia provoca uno sganciamento rispetto al reale, e in questo modo essa mobilita; ma sarebbe un'illusione credere che essa indichi la direzione che porta «da nessuna parte». La sua vera funzione è di risvegliare un sussulto, di suscitare, eventualmente attraverso il riso, un movimento di distacco, una resistenza: essa esercita a dire di no, niente di più. Da questo punto di vista, l'utopia non ha più vocazione a essere populista che democratica, per quanto queste qualifiche tendano a fissare la sua azione privandola del suo carattere essenzialmente corrosivo, sospensivo, in ultima istanza deludente, perché in nessun caso essa può «riuscire».

La categoria del «bonapartismo» si è sviluppata a partire da avvenimenti della storia francese. Sappiamo come le classi dominanti hanno manifestato a più riprese, nel XIX e nel XX secolo, il loro scontento di fronte ai presupposti della democrazia, ricostituendo una figura quasi o chiaramente

“reale” di capo di Stato, i cui poteri dovevano essere necessariamente forti. La costituzione della Quinta Repubblica nasce, nuovamente, con l'arrivo di un uomo forte, il generale De Gaulle. Ma la storia francese sembra vivere oggi la decomposizione di questa stessa Costituzione: il populismo di Nicolas Sarkozy e di Marine Le Pen fanno terra bruciata del social-gaullisme dei socialisti, e in particolare delle politiche di François Hollande. Quali sono a suo avviso i legami, i punti di contatto e le differenze tra il bonartismo e il populismo europei? Si tratta o no di due figure compatibili?

La nazione francese si è forgiata, o per lo meno ha parzialmente forgiato la sua immagine a partire dal ricorso a un salvatore supremo che, come voi dite, ha preso il posto del re. Strano re, senza reami e senza sudditi, che non regna mai così bene come in tempi di guerra, quindi in un contesto di eccezione in cui le condizioni della vita normale sono sospese! Un uomo forte per una società debole, o indebolita, la cui esistenza è minacciata! Capiamo come, a queste condizioni, il politico si sia poco a poco svuotato del suo contenuto e abbia vissuto di questa operazione di esaurimento che, paradossalmente, ha creato una domanda: l'opinione chiede sempre un po' più di politico, e nelle sue peggiori forme, quelle che sfuggono a un controllo democratico. All'improvviso, si è perso di vista ciò che fa la realtà concreta del potere, la sua diffusione multiforme all'interno della vita sociale in cui funziona su tutti i livelli, e in tutti i sensi. In effetti, l'uomo forte non è spesso che una marionetta, una maschera, un prestanome, un pagliaccio, il che non lo rende, al contrario, meno pericoloso; focalizzando su di lui l'attenzione generale, egli dissimula che l'essenziale si gioca altrove, in maniera diffusa. Questo si spiega col fatto che le società occidentali sono diventate sempre più “economiche”, nel senso che tutte le loro funzioni, comprese le funzioni ideologiche, culturali, giuridiche, ecc., sono state abbassate sul piano dell'economia, i cui “valori” trionfano al riparo del mito della crescita. Questo mito comincia a essere oggi alquanto indebolito: i suoi aspetti antidemocratici appaiono nella loro evidenza, nella misura in cui l'accumulazione delle ricchezze genera povertà, sfruttamento, ineguaglianza e al limite distruzione. Nel suo farsi mondo, il capitalismo diventa sempre più selvaggio, ribelle all'idea di un diritto del lavoro, incline alla dismisura, sotto l'aspetto di un “liberalismo” che favorisce una politica di terra bruciata di cui si nutrono gli estremismi. L'autorità si nutre della paura: la paura di mancare, la paura di morire, la paura di avere paura. Questo circolo infernale è molto difficile da spezzare: occorre molta immaginazione per arrivare a vedere le cose diversamente, a rompere l'incanto; ecco perché, anche se essa non apporta una soluzione miracolosa, noi abbiamo più che mai bisogno di utopia, che ci prepara a vedere le cose diversamente, nel loro rovescio, e non come esse si svolgono in superficie.

La crisi contemporanea della democrazia rappresentativa appare in Europa come una conseguenza diretta delle politiche d'austerità. Il fallimento del tentativo greco di far fronte a queste politiche ha sottolineato una volta di più come il populismo diventi una via d'uscita a questa crisi: una via d'uscita che rischia di sfociare in enormi paradossi. La figura del populista può allo stesso tempo rappresentare l'opposizione all'austerità e l'attuazione dell'austerità: da qui la sua capacità di ricoprire tutto l'orizzonte della realtà politica. Lei vede il populismo essenzialmente come rappresentante di una opposizione all'ordine globale del capitalismo oppure come una delle sue funzioni dirette?

Le due cose a un tempo: il riferimento al populismo, come voi notate, sfrutta precisamente questo equivoco; serve a confondere le carte. Bisogna rinunciare precisamente all'illusione per cui il "popolo" avrebbe la vocazione a essere o a divenire il soggetto della "sua" storia che, da qualunque lato lo si consideri, è un «processo senza soggetto»: su questo preciso punto, la formula di Althusser mantiene la sua pertinenza. In realtà il popolo è il prodotto del meccanismo del suo stesso sfruttamento, quindi del suo assoggettamento, che include la sua condizione in un insieme più vasto, insieme che, per definizione, esso non padroneggia. Ci si sbaglia sulla vera natura della democrazia se ci si immagina che essa ponga il popolo nella posizione del padrone del gioco, un gioco di cui, nel migliore dei casi, è tutt'al più un partner, di fronte a forze che non dipendono da un'unica fonte e sono di conseguenza fundamentalmente eterogenee: il *tour de force* del capitalismo, una invenzione diabolica da tutti i punti di vista, è consistito nell'aver effettuato una sintesi artificiale di queste forze, il che gli ha consentito di farne, attraverso il salariato, lo strumento di sfruttamento di una forza lavoro che ha esso stesso creato da cima a fondo al fine di farne qualcosa, di alienarsela. A partire da qui, la rivendicazione (utopica) di un «diritto alla pigrizia» assume tutto il suo senso: essa esprime il rifiuto di questo sfruttamento, e, attraverso questo rifiuto, il desiderio di vivere altrimenti, di «cambiare la vita», formula più che mai d'attualità. Tuttavia, non è più permesso credere che questo cambiamento possa assumere la forma di una rottura che, improvvisamente, cacci via il passato preparando l'avvento di un presente radioso: ecco perché l'idea di rivoluzione, senza essere per questo interamente superata, dev'essere ripensata da cima a fondo. La rappresentazione della grande Rivoluzione, quella della "lotta finale" che, con un solo colpo ben assestato, cambia in blocco tutto, ha fatto il suo tempo. È dunque inevitabile rivedere l'aspetto generale del progetto rivoluzionario, inscrivendolo in una prospettiva non di globalizzazione e di concentrazione, così come la praticava il "marxismo-leninismo", ma di divisione e di dispersione: bisogna imparare a declinare questo

progetto al plurale, che è poi la condizione indispensabile per riconciliarne gli aspetti oggettivi e soggettivi. È chiaro che un tale progetto non può più essere elaborato, sotto la responsabilità di una *élite* dirigente autoproclamata, sotto forma di programma o di "linea": questo equivale a sganciarlo dalla realtà e, al limite, condannarlo allo scacco. Come i lavoratori d'oggi hanno appreso a loro spese, gli attori reali del divenire storico, un divenire di cui essi non sono propriamente parlando i "soggetti", non hanno alcuna speranza di resistere al sistema nel quale essi sono immersi sin dalla nascita, a meno che non si impegnino in lotte puntuali, il più delle volte improvvisate, in grado di approfittare al meglio delle occasioni nelle quali questo sistema fa emergere le ambiguità e le contraddizioni sulle quali è costruito e di cui non arriva a cancellare completamente l'impronta: senza illusioni e con l'energia della disperazione, non rimane loro che sfruttare il più possibile le falle del sistema, rinviando a più tardi, quando la congiuntura vi si presterà, una sintesi di quelle iniziative che ne correggano provvisoriamente la dispersione, correndo il rischio di riprendere il problema nuovamente al suo punto di partenza, non appena altre occasioni si presenteranno. La materia del processo storico è la crisi, una crisi che non cessa di presentarsi sotto aspetti differenti: questo deve distoglierci dal credere che essa sia un accidente, e che un giorno ne potremmo uscire, proprio in quanto la storia sarebbe diretta verso uno stato finale in cui le sue crisi sarebbero definitivamente risolte. Ma che la storia non vada da nessuna parte, che tutto sia da ricominciare l'indomani, senza garanzie, è forse, tutto considerato, una prospettiva di apertura, una opportunità che sarebbe assurdo non cogliere.

Per uscire da queste linee generali, e ritornare al problema concreto della crisi greca, è evidente che si tratta di una crisi molto dura, e che non riguarda d'altra parte solo i greci nella loro vita quotidiana, in quanto essa ci attiene anche per vie traverse, e non è certo prossima a giungere al termine. Tanto meno lo è quanto la congiuntura nella quale essa si colloca è sovradeterminata: essa mette in gioco allo stesso tempo il fallimento delle *élites* dirigenti che hanno esse stesse alquanto approfittato della situazione di indigenza in cui hanno affondato i loro concittadini, e dall'altra parte il corso incontenibile di flussi migratori, di cui la Grecia costituisce, per la sua posizione geografica, un epicentro; questi movimenti di popolazione ai quali assistiamo sgomenti traducono il fallimento degli altri paesi, i quali della crisi greca portano una gran parte di responsabilità: solo quando questi paesi riconosceranno questa responsabilità, cosa che non sembra debba accadere prossimamente, si abbozzerà una qualche soluzione a un problema le cui incidenze sono mondiali e non soltanto locali. Che bei giorni che ci aspettano, noi e i greci, tutti sulla stessa barca!

Nella logica propria dell'utopia, lei non vede semplicemente la logica propria del messianesimo. Vi sarebbero invece, all'interno della tradizione utopica, più logiche, di cui quella del messianesimo, quella della "condotta di sé", ecc., non costituirebbero che degli aspetti. L'attenzione che lei riserva per esempio alla descrizione dei piccoli fatti che regolano la vita quotidiana, negli utopisti del XIX secolo, rende evidente lo sguardo del pensiero utopico sul presente in cui l'utopia si costituisce. Il discorso utopico deve dunque affrontare innanzitutto il suo momento presente: è in relazione a esso che si sviluppa. Come pensare quindi delle "condotte di vita utopiche", nel momento in cui, come nel nostro caso, le culture egemoniche del capitalismo non permettono delle vere alternative, sia dal punto di vista dell'immaginario culturale che dal punto di vista dell'organizzazione socio-economica dell'esistenza individuale?

Come voi dite correttamente, il discorso utopico si costituisce attraverso il suo rapporto col momento presente, il che fa passare in secondo piano la dimensione escatologica che esso può presentare in certe occasioni. Se prendiamo sul serio questo discorso, precisamente in quanto discorso, il che equivale a prenderlo in parola, occorre allora seguirlo parola per parola, evitando di ridurlo all'esposizione di idee generali, come troppo spesso si fa. Gli utopisti mi sono sembrati interessanti perché, attraverso gli strumenti della figurazione narrativa, essi attirano l'attenzione su dei dettagli concreti della vita sociale così come essa è condotta direttamente nel quotidiano, dettagli da loro sottoposti a un esame minuzioso, spesso anche ossessivo (nel senso che capita loro spesso di delirare, di non essere troppo "ragionevoli"). L'esistenza collettiva, su cui gli utopisti hanno uno sguardo rasoterra, ed è questo a produrre degli effetti incongrui, non è per loro questione di idee generali, di istituzioni che formano un sistema; essa si gioca invece al livello delle "piccolezze" che costellano la vita di tutti i giorni: mangiare, vestirsi, alloggiarsi, fare e crescere dei bambini, tutto un insieme variegato di problemi per i quali essi immaginano, in uno spirito di provocazione, delle soluzioni inattese. Per fare solo un esempio, More, il creatore della parola "utopia" nel 1516 (esattamente cinquecento anni fa), propone di aprire dei bagni pubblici in cui i futuri coniugi possano, senza nascondersi, vedersi nel semplice apparato naturale, e valutare, in seguito a questo esame, se essi si piacciono oppure no: all'inizio del XVI secolo, questa proposta, che oggi fa sorridere (ma che le commissioni pontificie che nel XX secolo hanno preparato il processo di beatificazione di Thomas More, martire della chiesa cattolica, forse non conoscevano), doveva sembrare molto audace, e nei fatti inapplicabile; essa fa capire meglio perché uno dei primissimi "discepoli" di More e della sua utopia in Europa è stato Rabelais (che ha fatto di Utopia la patria dei suoi favolosi Giganti), per il

quale il riso è il principale strumento di un pensiero liberato. L'utopia, lungi dallo spararle grosse, prende le cose dal basso, rivalorizza gli aspetti dell'esistenza che sono abitualmente trascurati o negati: è così che essa produce i suoi effetti più corrosivi, i più sconcertanti; essa obbliga a riprendere tutto dal punto di partenza, lì dov'è sufficiente un infimo scatto affinché l'ordinario si ribalti nello straordinario, il che, passo dopo passo, porta a cambiare tutto. Questo aspetto del discorso utopico sorprende particolarmente in Fourier, il grande poeta dell'utopia, che Marx ha scoperto nel corso del soggiorno a Parigi nel 1843-1845, e di cui ha certamente assorbito la lezione. Quando Marx e Engels parlano del «socialismo utopico», lo presentano come l'espressione di un pensiero politico «immaturo»: non sarebbe irragionevole interpretare questa diagnosi in un senso positivo e non unicamente dispregiativo. Gli utopisti non temono di vedere il mondo con l'occhio di un bambino, perché il loro fine è di riprendere le cose all'inizio, laddove dal loro punto di vista si decide l'essenziale, e non di promulgare delle soluzioni finali, che non sono altro, per dirla tutta, che delle semplici esche, pericolose dunque se prese troppo sul serio. Insieme a loro, e proprio grazie a loro, si coglie il ruolo dell'immaginazione rispetto la politica, che l'immaginazione prende appunto al rovescio, dal basso, riportandola dal cielo sulla terra.

Nelle forme politiche che nascono attraverso la crisi delle vecchie forme della democrazia liberale, Lei intravede una possibile omogeneità culturale che ci possa far pensare a un soggetto politico realmente alternativo all'ordine globale, e capace di costituire un immaginario autonomo e indipendente?

In generale, io sono reticente rispetto la considerazione di un "soggetto politico", tale da detenere la posizione di un centro d'iniziativa a partire dal quale dominare il suo destino politico. Ma penso che, utilizzando questa espressione, voi intendiate parlare non di un soggetto che disponga di una autonomia sostanziale, ma delle formazioni immaginarie della soggettività che accompagnano necessariamente la vita politica e intervengono attivamente nel suo corso, come ha mostrato Castoriadis: e in questo io sono perfettamente d'accordo con voi. Per sbarazzarsi dei vecchi modi di pensare, cosa che non può essere il lavoro di un solo giorno, il ricorso a queste formazioni immaginarie è indispensabile.

GLI AUTORI

GIOVANNI ALLEGRETTI è ricercatore presso il *Centro de Estudos Sociais* (Ces) dell'Università di Coimbra e co-presidente dell'*Autorità indipendente per la garanzia e la promozione della partecipazione* della Regione Toscana. Tra i suoi principali ambiti di ricerca, la partecipazione dei cittadini nella gestione delle trasformazioni territoriali e nei Bilanci partecipativi municipali (Europa, America Latina e Africa). Si è inoltre occupato di città informale e di autoproduzione dell'habitat, e ha lavorato sugli usi eccentrici degli spazi pubblici e le pratiche di cittadinanza insorgente, soprattutto in relazione ai fenomeni di migrazione extracomunitaria. È coordinatore generale del progetto internazionale «Empatia. Enabling Multichannel Participation Through ICT Adaptations» (2015-2017), nell'ambito del programma europeo *Horizon 2020*.

BENJAMIN ARDITI è professore di teoria politica presso la Facoltà di Scienze politiche e sociali della Unam (Mexico). Ha pubblicato di recente *La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución y emancipación* (2010, 2014). È co-editore della collana di testi di teoria politica «Taking on the Political». Si occupa di politica post-liberale, di politica post-egemonica, e di movimenti sociali nelle loro articolazioni orizzontali e dal basso. Sta terminando un volume intitolato *La política de las insurgencias virales: 15M, Occupy Wall Street, #YoSoy132, Ayotzinapa*.

STEFANO G. AZZARÀ (Messina, 1970) è ricercatore TI di Storia della filosofia all'Università di Urbino, dove insegna Storia della filosofia politica e Storia moderna. Il suo lavoro si concentra sul confronto tra le grandi tradizioni filosofico-politiche dell'età contemporanea: conservatorismo, liberalismo, materialismo storico. Dal 2000 è segretario della Presidenza della «Internationale Gesellschaft Hegel-Marx für dialektisches Denken»; fa inoltre parte del comitato di redazione della rivista «Marxismo Oggi». Ha pubblicato di recente *Democrazia cercasi. Dalla caduta del Muro a Renzi: sconfitta e mutazione della sinistra, bonapartismo postmoderno e impotenza della filosofia in Italia* (2014).

FRANCESCO BIAGI (Trevise, 1986) è dottorando in «Storia, sociologia e cultura politica» presso il dipartimento di Scienze politiche e sociali dell'Università di Pisa. Il suo interesse principale al momento è l'attualizzazione del concetto di "diritto alla città" con particolare riguardo rispetto il pensiero filosofico e sociologico di Henri Lefebvre. Si occupa anche di filosofia politica

(in particolar modo, riguardo il rapporto fra totalitarismo e democrazia nel Novecento) e di filosofia del cinema (a partire dalla produzione intellettuale di Walter Benjamin, Guy Debord e Gilles Deleuze). Attualmente, attraverso una prospettiva interdisciplinare, riflette sulla crisi della democrazia rappresentativa in Europa, e sulle trasformazioni della produzione dello spazio urbano attuate dal modello neoliberale.

THOMAS CASADEI, dottore di ricerca in Filosofia politica e già assegnista in Filosofia del diritto, è attualmente docente di Teoria e prassi dei diritti umani presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Modena e Reggio Emilia. È autore di *Tra ponti e rivoluzioni. Diritti, costituzioni, cittadinanza in Thomas Paine* (2012) e di *Il sovversivismo dell'immanenza. Diritto, morale, politica in Michael Walzer* (2012), nonché curatore, da ultimo, di *Diritti umani e soggetti vulnerabili: trasformazioni, violazioni, aporie* (2012). Fa parte del Comitato di direzione della rivista internazionale «Cosmopolis», del Comitato di redazione delle riviste «Filosofia politica» e «Rivista trimestrale di Scienza dell'Amministrazione. Analisi delle politiche pubbliche e istituzioni».

CARLOS DE LA TORRE è professore di Sociologia all'università del Kentucky. Tra le sue opere più recenti: *De Velasco a Correa: Insurrecciones, populismo y elecciones en Ecuador, 1944-2013*, (2015), *The Promises and Perils of Populism: Global Perspectives* (2015), *Latin American Populism of the Twenty First Century* (con Cynthia Arnson) (2013). Ha inoltre svolto attività di ricerca presso la John Simon Guggenheim Memorial Foundation e la Woodrow Wilson International Center for Scholars.

GIANFRANCO FERRARO (Messina, 1981) si occupa di filosofia politica, in particolar modo di questioni legate alla democrazia, alla storia della sovranità e alla ontologia della soggettività. Ha studiato in questo ambito il pensiero di Friedrich Nietzsche, di Max Weber e di Michel Foucault. Suo interesse di ricerca anche il rapporto tra forme di soggettivazione religiose e laiche, con particolare riguardo rispetto il pensiero utopico moderno e contemporaneo e l'archeologia del nichilismo. Svolge attività di ricerca post-dottorale presso l'Istituto di Filosofia dell'Universidade Nova di Lisbona, dove coordina il seminario permanente del *Laboratório de Estudos Políticos*. È *visiting researcher* presso l'Universidade Federal di San Paolo (Brasile).

SILVIA L. GIL è dottore di ricerca in Filosofia, specializzata in Filosofia contemporanea, teoria femminista e pensiero politico. Ha partecipato attivamente ad alcuni processi di autorganizzazione collettiva e al movimento femminista. È stata ricercatrice in diversi progetti di università spagnole e docente presso la Universitat Oberta de Catalunya. Recentemente ha ottenuto una borsa di ricerca post-doc presso la Facoltà di Filosofia e Lettere della Unam di Città del Messico, con una ricerca sui nuovi significati del politico oggi. È autrice di numerosi saggi in libri, riviste e periodici. Tra le sue ultime pubblicazioni: *Nuevos Feminismos. Sentidos comunes en la dispersión* (2011); *Desigualdades a flor de piel: las cadenas globales de cuidados* (2011) assieme a Amaia P. Orozco.

Attualmente è ricercatrice presso il dipartimento di Filosofia e Storia dell'università di Alcalá de Henares in Spagna.

ERNESTO LACLAU ha insegnato teoria politica all'Università di Essex ed è stato Distinguished Professor for Humanities and Rhetorical Studies alla Northwestern University. Nel corso degli ultimi trent'anni ha elaborato (anche in collaborazione con Chantal Mouffe) un originale ripensamento delle fondamentali categorie della filosofia di ispirazione socialista, sostituendo la classica nozione di lotta di classe con nozioni più attuali di antagonismo sociale e di democrazia radicale. Tra le sue opere disponibili in italiano: *La ragione populista* (2008), *Egemonia e strategia socialista* (2011), *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità* (con Judith Butler e Slavoj Žižek) (2010), *Emancipazione/i*, (2012).

PIERRE MACHEREY è professore emerito all'Università di Lille III. Allievo di Louis Althusser, è tra i maggiori studiosi contemporanei del pensiero di Spinoza e di Marx. Tra le sue opere disponibili in traduzione italiana: *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme* (2011), *La parola universitaria* (2013), *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx* (2013), *Geometria dello spazio sociale. Pierre Bourdieu e la filosofia* (2014), *Hegel o Spinoza* (2016), *Dell'utopia!* (2016).

LUCA ONESTI (Cosenza, 1984), vive dal 2013 tra Lisbona e l'Italia. Laureato in filosofia all'Università Federico II di Napoli, si occupa di giornalismo, fotografia ed editoria. È autore del blog *Sosteniamo Pereira*.

MARIO PEZZELLA fa parte del Comitato direttivo di questa rivista. Professore associato di Estetica, ha insegnato in diverse università italiane, occupandosi, in particolare, di estetica del cinema. Tra i suoi interessi di ricerca, il pensiero di Walter Benjamin (*L'immagine dialettica*, 1982; *La Teologia del denaro di Walter Benjamin: il debito*, 2013), e di Guy Debord. In Italia, ha tradotto diverse opere di Miguel Abensour. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *La memoria del possibile* (2009), *Insorgenze* (2014).

JACQUES RANCIÈRE è professore emerito all'Università di Parigi VIII, dove ha insegnato Filosofia dal 1969 al 2000. Allievo di Louis Althusser, il suo lavoro di riflessione politica e filosofica è tra i più importanti del pensiero contemporaneo. Tra le sue opere disponibili in italiano: *Il maestro ignorante* (2009), *L'odio per la democrazia* (2007), *Il disaccordo* (2007).

AMADOR FERNÁNDEZ-SAVATER va e viene tra il pensiero critico e l'azione politica, cercando sempre il loro incontro. Editore di Acurela Libros, ha diretto per anni la rivista «Archipiélago» e ha partecipato attivamente a diversi movimenti collettivi con base a Madrid (studentesco, antiglobalizzazione, copyleft, «no a la guerra», «V de Vivienda», 15-M). È autore di *Filosofía y acción* (1999), co-autore di *Red Ciudadana tras el 11-M; cuando el sufrimiento no impide pensar ni actuar* (2008), *Con y contra el cine; en torno a Mayo del '68* (2008) e di *Fuera de lugar. Conversaciones entre crisis y transformación* (2013).

Attualmente, è co-responsabile del bolg «Interferencias» nel periodico «El diario» (eldiario.es), presso cui è stato pubblicato per la prima volta il dialogo Laclau-Rancière, qui tradotto in italiano.

ROSARIO SCANDURRA è ricercatore junior e dottorando presso il dipartimento di sociologia della Universitat de Barcelona. Ha ottenuto un Master in Politiche Pubbliche presso la Universitat Pompeu Fabra Johns Hopkins University. I suoi interessi di ricerca prevalenti sono le politiche d'istruzione e la valutazione di politiche pubbliche.

DANILO SOSCIA, dottore di ricerca in Italianistica, è autore di *In Cina. Il Grand Tour degli italiani verso il Centro del mondo* (Pisa, Ets, 2010) e di *Forma Sinarum. Personaggi cinesi nella letteratura italiana* (in corso di pubblicazione presso Mimesis Edizioni, Milano, 2016). Suoi contributi sono apparsi su: «Il Ponte», «Griselda», «Italianistica», «Oblio», «Interlinguistica», «Bollettino della Società Italiana dei Viaggiatori», «Il Grandevetro», «Liberazione», «China files». È autore, inoltre, di *Condomino. Storie per 36 interni* (Lecce, Manni). Suoi racconti sono comparsi su: «Piazzaemezza», «Primo amore», «Squadernauti», «Cadillac», «Atelier».

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS è tra i maggiori studiosi contemporanei dei problemi legati alla globalizzazione economica e ai processi di partecipazione. È professore cattedratico della Facoltà di Economia dell'Universidade di Coimbra, Distinguished Legal Scholar della Facoltà di Diritto dell'Università del Wisconsin-Madison e Global Legal Scholar dell'Università di Warwick. Dirige il Centro de Estudos Sociais dell'Università di Coimbra ed è Coordinatore scientifico dell'Osservatorio Permanente da Justiça Portuguesa. Tra le sue opere: *O Social e o Político na Transição Pós-moderna* (1988), *O Fórum Social Mundial: manual de uso* (2005), *A gramática do tempo: para uma nova cultura política* (2006), *Diritto ed emancipazione sociale* (2008), *A universidade no século XXI. Para uma universidade nova* (con N. de Almeida) (2008), *Sociologia Jurídica crítica: Para un nuevo sentido común del derecho* (2009).

MARCO TARCHI, politologo, insegna Scienza della politica all'Università di Firenze. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *L'Italia populista. Dal qualunquismo ai girotondi* (2003), *Italia populista. Dal qualunquismo a Beppe Grillo* (2014).

NADIA URBINATI, politologa, docente presso la Columbia University di New York, si è a lungo occupata di problemi relativi alla crisi della rappresentanza democratica e alle nuove forme di populismo. Tra i suoi testi, sono da ricordare *Representative Democracy: Principles and Genealogy* (2006) e *Democrazia rappresentativa. Sovranità e controllo dei poteri* (2010).

G R A N D I O P E R E



Aldo Capitini

Un'alta passione,
un'alta visione

Scritti politici 1935-1968
a cura di Lanfranco Binni e Marcello Rossi

pp. 472, Euro 25,00

Il Ponte Editore

OPERE COMPLETE DI WALTER BINNI



Walter Binni

Il Settecento

- Scritti settecenteschi 1938-1954

pp. 426, Euro 25,00

- Scritti settecenteschi 1956-1963

pp. 418, Euro 25,00

- Il settecento letterario 1968

pp. 504, Euro 30,00

- Scritti settecenteschi 1978-1990

pp. 280, Euro 20,00

Il Ponte Editore

G R A N D I O P E R E



Massimo Jasonni

Kéramos

Scritti per Il Ponte

pp. 330, Euro 20,00

Il Ponte Editore

S A G G I



Paolo Dusi

Minima laica

postfazione di Luigi Ferrajoli

pp. 168, Euro 15,00

Il Ponte Editore

OPERE COMPLETE DI WALTER BINNI



Walter Binni

Goldoni
Scritti 1952-1978

pp. 256, Euro 20,00

Il Ponte Editore