

La politica al tempo del populismo

Giulio Di Donato

Abstract: For a long time the populist issue was dealt as a pathological one. Recently, anyway, this traditional and analytical approach has been overcome and a more proper "populist issue" has been postulated. Populism, then, will be basically re-read as a vindication of expropriated democracy which arises on the ground of the crisis of the neo-liberal model. In this perspective, populism has not only re-proposed as a conclusive matter the issue of the democratic sovereignty, but – giving new centrality to the issue of territories and concrete frameworks – represents a radical critique to the globalist paradigm too. Populism therefore, as it shows off in Italy and other European countries, basically represents a reaction to the measures of emptying the democratic sovereignty from above and socially uprooting from below, which we witnessed in recent decades. Such a reaction has the great virtue of facing the main tangles and contradictions, namely the issues of recovering democratic sovereignty and re-defining the forms of the social bond.

[**Keywords:** populism, democracy, sovereignty, people, Nation-State]

Introduzione

Nel presente contributo il populismo verrà interpretato fondamentalmente come una rivendicazione di democrazia espropriata che nasce sul terreno della crisi del modello neoliberale¹. In questa prospettiva, il populismo non soltanto ha riproposto come questione decisiva quella della sovranità democratica, ma, assegnando una nuova centralità al problema dei territori e dei contesti concreti, rappresenta anche una critica radicale del paradigma globalista. Naturalmente non si nasconderanno le problematiche di un fenomeno contrassegnato da limiti e ambiguità: da un lato il populismo esprime soggettività forgiate nel neoliberalismo, senza appartenenze ideologiche né legami

¹ Una riflessione sull'equivalenza tra egemonia/populismo e politica con riferimento al pensiero di Laclau, e sulla connessione tra innesco della pratica populista e situazioni di crisi, si trova in B. Arditì, "Populism is Hegemony is Politics? On Ernesto Laclau's *On Populist Reason*", *Constellations*, 17 (2010), 3, pp. 488-497.



consolidati; dall'altro si contrappone alle conseguenze del neoliberalismo medesimo (in termini di sradicamento, insicurezza sociale, polarizzazione tra alto e basso, promesse di benessere disattese) e va in cerca di una nuova sostanza e progettualità politica.

Eviterò, anche per oggettivi limiti di spazio, di illustrare la proteiforme vicenda del populismo nel corso degli ultimi decenni e di ricapitolare i generosi sforzi che sono stati fatti nei tempi più recenti per arrivare a fissare quello che è un concetto intrinsecamente elusivo. Infatti il termine populismo, sia nel linguaggio tecnico che in quello corrente, è stato usato per indicare una varietà di atteggiamenti, fenomeni ed esperienze politiche spesso molto diversi tra loro per natura, portata e segno ideologico, e questo non ha certo agevolato le operazioni di sintesi da parte degli studiosi. Rinviando per ulteriori approfondimenti alla letteratura già edita², ricordo qui soltanto che il confronto tra le varie posizioni ha permesso di enucleare dalla vasta casistica storica, se non delle vere e proprie costanti, almeno dei connotati salienti di ciò che viene chiamato comunemente populismo. Mi riferisco in particolare a: la costruzione, per mezzo di artifici retorici, di un'idea di popolo come comunità organica che trascende gli interessi materiali di parte e ambisce a incarnare valori universali³; l'emersione di una leadership forte che s'incarica di veicolare la "volontà del popolo" e che al popolo stesso è legata da un rapporto diretto, con marcate implicazioni affettive; la polarizzazione del conflitto sociale lungo una frattura antagonista che vede da una parte il popolo come soggettività più o meno omogenea e dall'altra l'oligarchia o l'élite che detiene il potere. Caratteri accessori del populismo, spesso presenti nelle sue declinazioni fattuali, sono la connotazione identitaria, l'evocazione delle radici comunitarie da un passato più o meno mitizzato, la richiesta di democrazia diretta, il rifiuto della mediazione, il paternalismo del leader, la "santificazione" della massa come sorgente di risanamento morale, una visione manichea e integralista della lotta politica, ovvero la tendenza a delegittimare l'avversario politico e a configurarlo come nemico o come soggetto estraneo al corpo

² La produzione scientifica sull'argomento è ormai sterminata. Una panoramica completa dei volti del populismo, delle questioni afferenti e dei vari apporti teorici alla sua concettualizzazione si trova da ultimo in D. Palano, *Populismo*, Vignate (MI), Editrice Bibliografica, 2017, e in M. Anselmi, *Populismo. Teorie e problemi*, Città di Castello (PG), Mondadori, 2017, che contengono anche una bibliografia aggiornata. Si veda poi P. Serra, *Populismo progressivo*, Roma, Castelvecchi, 2018.

³ Come vedremo più avanti, il populismo democratico (di Laclau e Mouffe) postula una nozione di popolo artificiale e inclusiva delle differenze, per costruire un'unità (non selettiva) dei subalterni.



sociale, il primitivismo, il corporativismo, l'ossessione complottista, la retorica del "fare", l'insofferenza per le regole e i formalismi istituzionali, la negazione del dissenso, l'indisponibilità a estendere diritti acquisiti, il sospetto verso la ragione critica e una aprioristica sfiducia verso le forme di trasmissione di sapere dall'alto.

Basta questo breve elenco a dimostrare, se ancora ce ne fosse bisogno, che il populismo non si lascia agevolmente ridurre a unità, e a spiegare perché molti teorici, scoraggiati dalla crescente varietà delle sue manifestazioni contingenti, abbiano preferito negare al populismo uno statuto epistemologico definito. Tanti, però, sono anche i filosofi e gli scienziati sociali che non hanno rinunciato a identificare un nucleo analitico. Fra questi spicca la politologa inglese Margaret Canovan, che già nel 1999, trattando il populismo come un "concetto aperto", giunse a una definizione minimale a tutt'oggi giudicata una delle più spendibili in seno al dibattito internazionale. In estrema sintesi per Canovan il populismo può esser visto come un appello al "popolo", rivolto non solo contro il potere strutturalmente costituito ma anche contro le idee e i valori dominanti all'interno della società⁴.

Ora, se è abbastanza facile concettualizzare un "populismo di destra", non altrettanto intuitiva è l'esistenza di un populismo "di sinistra". La ragione è abbastanza ovvia: molti degli elementi che abbiamo sopra enumerato come caratteri accessori e ricorrenti del populismo sono stati, in un passato non troppo remoto, tratti distintivi di forze di destra (fascismo *in primis*, ma anche il getulismo di Vargas in Brasile, il Front National o lo FPÖ di Jörg Haider). Anche il dispositivo retorico utilizzato dai leader populistici contemporanei (si pensi ad esempio al leghismo in Italia, al lepenismo in Francia, al nazionalismo di Orbán in Ungheria) ne è la conferma. Eppure, non da ieri, si è sviluppata fra gli studiosi la solida opinione che un *Left-wing populism* sia non solo

⁴ "Populism in modern democratic societies is best seen as an appeal to 'the people' against both the established structure of power and the dominant ideas and values of the society.", M. Canovan, "Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy", *Political Studies*, 47 (1999), 1, p. 3. Troviamo qui riuniti e convenientemente articolati in veste di criteri definitori primari tutti quelli che abbiamo dianzi ricordato come elementi basilari del populismo: popolo, élite, funzione della leadership e antagonismo radicale. Meno completa ci sembra l'altra definizione classica, fornita da Cas Mudde nel 2004, secondo cui il populismo sarebbe un'"ideologia leggera" dove la società si considera in ultima analisi scissa in due gruppi omogenei e antagonisti ("il popolo puro" contro "l'élite corrotta") e la politica è intesa come espressione della volontà generale del popolo. Cfr. C. Mudde, "The Populist Zeitgeist", *Government and Opposition*, 39 (2004), 4, pp. 541-563.



politicamente possibile e scientificamente ammissibile, ma per certi versi anche utile e necessario. Del resto vi sono e vi sono stati in Europa come nel resto del mondo movimenti ed esperienze di governo collocabili nel solco della tradizione socialista o socialdemocratica, nei quali è possibile scorgere chiari tratti della politica populista: è il caso dell'ascesa di Syriza in Grecia e di Podemos in Spagna, o del chavismo in Venezuela, solo per menzionarne alcuni, ma potremmo risalire indietro nel tempo, attraverso il peronismo, il maoismo e il bolscevismo, fino alle radici ottocentesche del populismo russo e americano⁵.

Le enormi difficoltà che si incontrano quando si cerca di ricondurre lo spettro dei fenomeni populistici a un unico idealtipo sono dovute solo in parte alla eterogeneità delle fattispecie storiche ascritte a tale voce e all'uso improprio e disinvolto, finanche polemico, che spesso si fa del termine populismo nel linguaggio ordinario. Al fondo del problema sembra esserci dell'altro: una irriducibile polisemia, una costitutiva inafferrabilità del concetto, che sfugge a qualsiasi tentativo di rigida schematizzazione e non si lascia ingabbiare in alcun modo all'interno di una tipologia classica⁶. E così il termine "populismo" resta un contenitore troppo largo, che copre fenomeni storici vari e

⁵ Ci riferiamo qui al Narodnichestvo, movimento socialista rivoluzionario con spiccate connotazioni agrarie che si sviluppò nella Russia zarista tra gli anni Sessanta e Settanta del XIX secolo, e all'attivismo politico in difesa dei piccoli produttori rurali che percorse gli Stati Uniti del sud e dell'ovest dopo la Guerra di Secessione, culminando all'inizio degli anni Novanta nella fondazione del People's Party. Combinando in varia misura tradizionalismo ed egualitarismo, adottando un atteggiamento ostile al gruppo di potere e una visione mitizzata del popolo quale depositario della superiorità morale, sia il Narodnichestvo che il People's Party anticipano alcuni lineamenti tipici (ma non tutti: si noti ad esempio l'assenza della leadership) del populismo nella sua accezione attuale. Cfr. D. Palano, *Populismo*, cit., pp. 17-50 (bibliografia *ivi*, in nota). Per una ricognizione dei nuovi populismi di sinistra in Europa rimandiamo a G. Katsambekis, A. Kioupiolis (a cura di), *The Populist Radical Left in Europe*, London-New York, Routledge, 2019.

⁶ Lo spostamento del fuoco della ricerca dal piano "ideologico" a quello "fenomenologico", capitato da Margaret Canovan all'inizio degli anni Ottanta, ha permesso di uscire dalle secche del paradigma definitorio sostenendo appunto l'inesistenza di un nucleo valoriale comune a tutte le forme di populismo storicamente registrate. Se la Canovan parlava a suo tempo del populismo come di una "questione di stile politico o di tattica", ancor oggi, a un'autorevole voce critica qual è Nadia Urbinati, piace affermare che, "più che un regime, esso è un determinato stile politico o un insieme di tropi e figure retoriche che possono emergere all'interno di governi democratici rappresentativi". Cfr. N. Urbinati, "Il populismo come confine estremo della democrazia rappresentativa. Risposta a McCormick e a Del Savio e Mameli", *Il Rasoio di Occam*, (2014), 2, pp. 1-7. Sull'impossibilità di governare il concetto di populismo sul piano dei contenuti, vedi in particolare E. Laclau, *On Populist Reason*, London, Verso, 2005, trad. it. *La ragione populista*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 3-20. Per un recente inquadramento della problematica: D. Palano, *Populismo*, cit., pp. 106-116; M. Anselmi, *Populismo. Teorie e problemi*, cit., p. 47 ss.



forse troppo diversi tra di loro, e ha in sé un'irriducibile (e per certi aspetti produttiva, se curvata in una direzione di emancipazione) ambiguità.

1. Non c'è comunità senza antagonismi

La tradizione filosofica, da Platone e Aristotele in poi, ha costantemente pensato l'uomo come un animale comunitario. Nella stessa ambivalenza del termine greco *lògos*, traducibile sia con "ragione" che con "linguaggio", è insita l'idea che gli esseri pensanti realizzino pienamente se stessi nella dimensione civile, entro uno spazio pubblico di relazioni. Eppure, quel rischio che già a Platone doveva apparire come il principale pericolo per la sopravvivenza della polis greca, il rischio di regressione del collettivo nel singolare, del cittadino nella sfera dell'individualità, sembra aver sopraffatto la politica del nostro tempo. La brama di possesso, il desiderio dell'affermazione di sé sugli altri, il prevalere della *pleonexia*⁷ suonano come una conferma attuale dei timori platonici, il segno di una definitiva vittoria delle istanze dell'anima umana più ostili alla sopravvivenza di una comunità politica. Siamo allora destinati a ripiegarci nel privato, indifferenti al governo di oligarchie sempre più sottratte al controllo dei governati, senza più possibilità di proiettare nella politica domande di cambiamento della nostra stessa vita? Uno scenario apocalittico al quale la realtà tende ad assomigliare, ma che, per fortuna, non potrà mai realizzarsi del tutto, a meno di un collasso di qualsiasi forma di comunità. Non può esistere una società che riesca ad abolire del tutto la necessità della politica. Nessun sistema istituzionale, come ha autorevolmente sostenuto Ernesto Laclau⁸, potrebbe spingersi fino al limite di mantenere isolate tra loro le istanze

⁷ Il tema della *pleonexia* (avidità umana, istinto di sopraffazione, ricerca del tornaconto personale) come fattore disgregativo della società e causa di declino è a più riprese affrontato da Platone nei suoi Dialoghi, in particolare nel *Gorgia*, nella *Repubblica* e nelle *Leggi*. Sull'argomento, si veda M. Vegetti, "Il problema della giustizia nella Repubblica di Platone", in G.M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, Milano, FrancoAngeli, 2008, pp. 27-38.

⁸ Riferimento ovvio e imprescindibile per chiunque voglia cimentarsi col tema del populismo è appunto Ernesto Laclau (Buenos Aires, 6 ottobre 1935 – Siviglia, 13 aprile 2014), che con *La ragione populista* (cit.) individua nel populismo l'essenza del "politico" contemporaneo. Si vedano inoltre E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1985, trad. it. *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, Recco (GE), Il Nuovo Melangolo, 2011; J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London, Verso, 2000, trad. it. *Dialoghi sulla Sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Roma-Bari, Laterza, 2010. Formatosi sullo sfondo delle esperienze politiche postcoloniali degli anni Quaranta e Cinquanta in America Latina, Laclau è stato un eminente studioso di scienza sociale e teorico di una concezione antiessenzialista della società. La sua analisi, condotta nell'arco di più di



individuali e assorbirle in maniera differenziale all'interno del sistema stesso, cioè senza che si stabiliscano relazioni orizzontali e si formino identità collettive. Anche i tecnocrati più disincantati, gelidi profeti dei conti in ordine, non possono fare a meno di simboli capaci di dare ai governati un motivo di immedesimazione. Ogni comunità è politica nel senso che è irrimediabilmente attraversata da domande insoddisfatte. Queste domande possono rimanere differenti e continuare a esistere isolate le une dalle altre, ma possono anche, da un momento all'altro, legarsi tra loro, scoprirsi equivalenti e trasformarsi in antagonismi capaci di scuotere la stabilità del sistema. Nulla spaventa di più le oligarchie del rischio di politicizzazione della società, che improvvisamente gli individui smettano di credere che le proprie istanze possano essere soddisfatte singolarmente, una ad una, all'interno del sistema vigente.

Se, da un lato, si ha la percezione di una regressione della politica sul terreno delle pulsioni immediate, degli egoismi, delle inquietudini, dall'altro, sarebbe un errore ritenere che nella società contemporanea non ci sia più spazio per processi di soggettivazione politica. Anche negli scenari più estremi di frammentazione individuale e di depoliticizzazione possono innestarsi nuove logiche di identificazione collettiva. Il fatto che la politica tenda a muoversi sul piano dei sentimenti immediati, delle ansie e delle paure che si diffondono tra i ceti sociali colpiti dalle crisi, ha trasformato ma non eliminato le modalità della protesta. Lo dimostra la nascita di movimenti difficilmente collocabili nelle geografie politiche tradizionali, come in Italia il Movimento 5 Stelle. Nel momento in cui le domande inascoltate si accumulano e si connettono reciprocamente, si crea una frattura. La logica dell'identificazione prevale su quella della differenziazione. Gli antagonismi entrano in connessione e lo spazio comunitario si espande. La frattura dà luogo a una nuova polarizzazione della società: da un lato, l'oligarchia, le élite, il potere; dall'altro, una nuova soggettività simbolica che, di volta in volta, si condensa in un significante inedito, ora i cittadini, ora i lavoratori, ora gli esclusi, domani chissà chi. Non c'è oligarchia, per quanto forte del proprio potere, che non sia costretta, per evitare la politicizzazione degli antagonismi sempre latenti, a doversi misurare con la politica

trent'anni col contributo determinante della politologa belga Chantal Mouffe, rappresenta oggi un caposaldo della filosofia politica di orientamento post-marxista e un punto di riferimento imprescindibile per qualsiasi riflessione sul populismo democratico o di sinistra.



stessa. Non è forse l'Europa un terreno di scontro tra simboli, il luogo di una frontiera mobile, al di là e al di qua della quale si formano soggettività fluttuanti, tutte alla ricerca di miti e significanti universali in cui immedesimarsi? Da un lato le destre xenofobe che offrono all'elettore spaesato la prospettiva di un mondo sicuro e protetto, all'interno di frontiere inviolabili, dall'altro le forze politiche che appartengono all'establishment, anch'esse in lizza per offrire surrogati in cui credere, che siano l'euro, l'*austerity* o il rigore economico poco importa. Quel che conta è che ai ceti piccoli e medi impauriti dalla crisi sia pur sempre data una possibilità di immaginarsi come un "noi". Ovunque vi siano inquietudini, disagi, aspettative andate a vuoto, gli individui possono dare vita a nuovi soggetti politici. Nessuna comunità può ritenersi al riparo da fratture. La politica, come diceva Aristotele, è il destino dell'uomo.

2. Oltre la destra e la sinistra?

“La politica è populismo”, scriveva Laclau⁹ nel suo fondamentale *La ragione populista*, una definizione che suona provocatoria, perlomeno alle orecchie di chi è solito utilizzare la categoria di populismo soltanto in accezioni negative. Populista è un appellativo comunemente destinato a un politico demagogo, irresponsabile, risoluto nel servirsi di temi e motivi largamente sentiti nella popolazione, allo scopo di guadagnare ampi consensi ma senza preoccuparsi delle conseguenze e della possibilità di tradurre quei temi in una reale azione di governo. Oltre a ciò, populismo evoca in genere movimenti politicamente connotati a destra e con accenti xenofobi. Eppure, lo si è già accennato all'inizio, non esiste soltanto un populismo di destra: nella storia del Novecento e in altri continenti, soprattutto nell'America Latina, sono esistiti populismi di sinistra, come pure non sono esenti da tratti di populismo partiti di establishment di orientamento moderato.

⁹ Il populismo è allora, nelle parole dello stesso autore, “una categoria ontologica, non ontica – vale a dire che il suo significato non va ricercato in alcun contenuto politico o ideologico, o nella descrizione di pratiche attuate da specifici gruppi, ma in una specifica modalità di articolazione di qualsivoglia contenuto politico, ideologico o sociale”, E. Laclau, “Populism: What’s in a Name?”, in F. Panizza (a cura di), *Populism and the Mirror of Democracy*, London, Verso, 2005, p. 34 (traduzione mia). “As can be seen, the concept of populism that I am proposing is a strictly *formal* one, for all its defining features are exclusively related to a specific mode of articulation – the prevalence of the equivalential over the differential logic – independently of the actual contents that are articulated. That is the reason why, at the beginning of this essay, I asserted that ‘populism’ is an ontological and not an ontic category”, *ibidem*, p. 44.



In anni recenti sono state definite populiste forze politiche che in comune avevano poco o nulla. Che si trattasse dell'Ungheria di Orbán o del movimento spagnolo di Podemos, dell'esperienza greca di Syriza o del lepenismo in Francia, fino al caso di Donald Trump negli Usa, si è voluto vedere — a prescindere dalla varietà dei contenuti — uno stesso *modus operandi*, consistente nell'antagonismo contro il sistema e nel potere di mobilitare l'elettorato popolare. Fenomeni politici troppo diversi tra loro, dunque, perché si possa parlare di una sola pratica e di un'ideologia comune.

Eppure oggi la categoria di populismo continua a essere utilizzata, anche in contesti diversi e la sua efficacia sembra consistere nel potere di alludere ed evocare, di significare assieme tutto e niente, anziché in quello di distinguere e differenziare. A volte, è un insulto, un espediente retorico per denigrare gli avversari, altre volte è il populismo stesso a utilizzare in politica il potere di dare nomi, inventare metafore, articolare parole che diventano riferimenti per nuove identità collettive fluttuanti.

Populismo è insomma una categoria imprecisa che viene applicata a fenomeni politici eterogenei e anche molto distanti tra loro; l'unico tratto accomunante, semmai, è la tendenza di ogni movimento populistico a utilizzare le categorie di popolo e popolare nello spazio pubblico della politica. Ma quel che è degno di attenzione è che al nome di popolo (o simili) non corrisponda un'entità sociologica reale, ma una vera e propria costruzione politico-lessicale con effetti performanti, un nome che provoca la nascita del suo oggetto reale nel momento in cui lo nomina. Se con questa categoria si intendesse realmente la totalità dei membri di una società, non ci sarebbe alcun vantaggio nell'utilizzarla in sede politica. Il popolo dei movimenti populistici suona piuttosto come l'effetto di una frattura nel corpo sociale, in seguito alla quale una sua parte si costituisce come un tutto per esprimere la sua carica antagonista nei confronti di un'altra parte percepita come avversaria. Se questa ipotesi è valida, il populismo sarebbe l'effetto di una disfunzione nel normale gioco delle istituzioni, l'espressione politica di una società quando nello spazio pubblico si genera una frattura, un antagonismo trasversale, fra il popolo e quel che non appartiene a esso.

In tutti i movimenti di protesta nati in Europa negli ultimi anni ed etichettati dal *mainstream* dei media come populismi – da Podemos al M5S – si può rintracciare lo stesso meccanismo di contrapporre nel discorso politico “alto” e “basso”, élite e popolo,



governanti e governati. Sarebbe però un errore teorico se si liquidasse il discorso populista dell'alto e del basso come una manifestazione infantile e non si vedesse invece in esso un potente meccanismo di politicizzazione del corpo sociale. In fondo, nel populismo, in ciò che siamo abituati a definire tale, è all'opera la ragione stessa della politica, la sua funzione ultima, che non consiste soltanto nel governare la società, ma anche nel produrre antagonismi - come aveva già inteso Machiavelli nel suo elogio dei tumulti¹⁰.

Il populista, in un certo senso, fa quel che ci si aspetterebbe da un politico: organizza attorno a un nome le istanze insoddisfatte che albergano nella società e che, tuttavia, non si coagulano in una soggettività politica, almeno finché esse rimangono slegate e vengono assorbite nel sistema in maniera differenziata. “Noi siamo il 99 per cento!”, gridavano nelle piazze spagnole gli Indignados, dalle cui fila si è formata Podemos, mutuando uno slogan coniato dal movimento *Occupy Wall Street*. Le invenzioni linguistiche dei populismi si rivelano spesso categorie generiche e imprecise, dai contorni sfumati (come può esserlo quella di popolo). Ma è esattamente la loro imprecisione a decretarne la fortuna politica. Un termine sfrangiato ai suoi bordi come quello di cittadini, contrapposto a una non meno generica classe politica, permette di polarizzare lo spazio pubblico attorno a due campi di forza in antagonismo tra loro. Proprio questa sorta di significanti vuoti consente a istanze eterogenee di riconoscersi come simili all'interno di ampie soggettività popolari che nascono nel momento stesso in cui sono nominate.

È il momento di tirare le prime conclusioni. Il successo di movimenti di protesta come il M5S in Italia deriva dall'aver saputo politicizzare la società e istituire una frattura

¹⁰ Vedi N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (a cura di F. Bausi), Roma, Salerno Edizione Nazionale delle Opere di Niccolò Machiavelli, Voll. I-II, 2001. È forse utile ricordare la pluralità di termini utilizzati da Machiavelli, sia nei *Discorsi* che nelle *Istorie fiorentine*, per sviluppare le sue riflessioni. Egli si serve, innanzitutto, dei termini “disunioni” e “tumulti” per riferirsi a quei conflitti fra le parti costitutive della città che trovano una sorta di composizione istituzionale e arricchiscono di leggi e ordini la vita politica della *res publica*, mantenendo viva la sua libertà; altre volte, per riferirsi a questo primo tipo di conflitti, usa le espressioni “controversie”, “dissensioni”, “differenze”, “romori”. Ricorre, invece, alle espressioni “civili discordie”, “intrinsiche inimicizie”, “guerre civili” per designare un altro tipo di conflitti, per riferirsi a quegli antagonismi che degenerano in scontro di “fazioni” e di “sette” e mettono a repentaglio la libertà stessa della *res publica*. Con questi termini, Machiavelli riesce a veicolare una riflessione sui conflitti assolutamente nuova e peculiare che lo colloca in posizione di marcata discontinuità rispetto alla tradizione antica e medioevale del pensiero politico occidentale; ma che lo situa anche ai margini, in una prospettiva altra, rispetto al cosiddetto progetto politico moderno, incentrato, da Bodin e Hobbes in poi, sul ruolo del potere sovrano e sulla neutralizzazione del conflitto da esso attuata.



nello spazio pubblico, al di qua e al di là della quale si sono formati campi di forze antagonistici: noi contro loro, ciò che è vivo contro ciò che è morto, i cittadini contro i vecchi partiti. Allo schema tradizionale destra-sinistra si è sostituita con successo la narrazione dei presunti conflitti tra popolo ed élite che spaccherebbero lo spazio politico nella dicotomia secca basso/alto. A cosa sarebbe dovuto questo spostamento? Nelle democrazie contemporanee gli elettorati sono diventati più fluidi, meno prevedibili negli orientamenti, molto più disposti che non in passato a rinegoziare i vincoli di fedeltà a opinioni e valori identitari, a costo anche di abbandonarli. Se fino a qualche decennio fa la competizione dei partiti per il potere avveniva in nome di valori e culture politiche collocabili al di qua e al di là del discrimine destra/sinistra, oggi lo scontro appare piuttosto dislocato tra l'alto e il basso, tra l'élite e il popolo, tra le forze politiche riconducibili all'establishment, alle istituzioni, al rispetto dei vincoli di compatibilità con la dimensione sovranazionale dell'economia globale, da un lato, e chi si percepisce invece fuori del recinto, nelle periferie del disagio e dell'esclusione, fuori dai legami della comunità e dalla logica della rappresentanza politica avvertiti come falsi feticci di un'ideologia liberalprogressista.

Le categorie destra/sinistra sono dunque effettivamente scomparse e non ha più alcun senso usarle? Certo è che le formazioni politiche che si sono avvicinate alla guida dei governi in Italia e negli altri paesi europei in questi anni hanno contribuito non poco a svuotare e screditare la parola sinistra. Accanto alle ipotesi più estreme, però, se ne può immaginare anche una intermedia. Forse, destra e sinistra hanno semplicemente smesso di significare qualcosa per gli elettori. Si può ben immaginare che gli attori sociali prescindano da queste categorie tradizionali nel loro agire soggettivo e che nel compiere le scelte politiche assumano altri valori come criteri di decisione. Ma, al tempo stesso, si può ammettere che sia ancora possibile per un osservatore esterno distinguere una politica di destra da una politica di sinistra a seconda che rivendichi il ruolo del mercato, del privato, dei privilegi e dell'individualismo, oppure, all'opposto, quello del pubblico, dello Stato, dell'uguaglianza, e della solidarietà. Quel che qui importa, però, è comprendere come e perché la narrazione del populismo si adatti meglio a una società dalle identità fluttuanti qual è appunto quella attuale, malgrado i suoi contorni vaghi o, forse, proprio in virtù di questi.



3. Populismo e egemonia

Negli ultimi anni il populismo è diventato l'epiteto con cui gli ambienti elitari additano di solito tutte le proteste che vengono dal basso¹¹.

Chi ritiene che gli "appetiti delle oligarchie" – per usare i termini di Machiavelli¹² – costituiscano un elemento di rischio importante per quanto riguarda il perseguimento del bene comune considera l'anti-populismo delle élites un'arma in mano alle oligarchie per accrescere il proprio potere e liquidare ogni tentativo di contestazione del paradigma neoliberale. Mentre il populismo, se propriamente articolato, può invece diventare uno strumento utile alla vita democratica.

Questo perché il populismo non è un'ideologia, un movimento o un partito politico, ma una dimensione stessa della politica, al limite un linguaggio, che prende un segno progressista o reazionario a seconda di cosa vi si mette dentro. Possiamo quindi parlare di un populismo reazionario così come di un populismo democratico, il che ci aiuta a gettar luce su quell'insieme di rivendicazioni che a prima vista appaiono come una nebulosa dai contorni poco chiari. Anche se è forse proprio l'impossibilità di delimitare il cerchio dei fenomeni abitualmente additati come espressioni del populismo, la ragione dell'efficacia e della fecondità di questa categoria – e non, invece, come si riterrebbe, un motivo per escluderlo dal lessico della politica.

Anziché vedere nel populismo una goffa operazione ideologica, rozza e confusa, o il prodotto dell'immaturità dei ceti popolari – da contrapporre, eventualmente, alla lucidità intellettuale delle élite dirigenti – non è possibile sostenere che le tipiche semplificazioni dei populistici evidenzino in realtà una dimensione costante dell'azione politica? Il populismo – si ritiene – degrada il discorso pubblico e corrompe lo spirito

¹¹ Una lucida analisi del pregiudizio anti-populista come parte della retorica reazionaria è in F. Tarragoni, "La science du populisme au crible de la critique sociologique: archéologie d'un mépris savant du peuple", *Actuel Marx*, 54 (2013), 2, pp. 56-70.

¹² Rispetto a un'interpretazione che ponga in risalto gli aspetti che possono essere legittimamente – anche se anacronisticamente e provocatoriamente – chiamati populistici delle teorie di Machiavelli, una base da cui muovere è senz'altro la lettura che il politologo John McCormick ha dato di ciò che Machiavelli afferma nei *Discorsi* a proposito delle istituzioni della Repubblica romana, lettura contrapposta a quella cosiddetta neo-repubblicana, e ormai divenuta ortodossa, di autori come lo storico Quentin Skinner e il filosofo Philip Pettit. Si veda: J. McCormick, *Machiavellian Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011; Id., "Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's 'Guicciardinian Moments'", *Political Theory*, 31 (2003), 5, pp. 615-643; G. Bock, M. Viroli, Q. Skinner (a cura di), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, 1993; P. Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1999.



civile con il plebeismo – in una parola, si rivela incapace di differenziare e tende piuttosto a semplificare lo spazio politico in “dicotomie secche”, senza determinazioni ulteriori, tra poli o campi di forza i cui confini restano inevitabilmente imprecisi, come in effetti lo sono metafore del genere alto e basso, popolo ed élite, cittadini e oligarchie. Non concetti scientifici, ma nomi, metafore, significanti vuoti, invenzioni linguistiche che includono aggregazioni popolari ampie proprio perché sfocati e imprecisi. Le individualità collettive prendono ogni volta forma attorno ai poli di queste dicotomie e i termini che li indicano devono essere necessariamente imprecisi, altrimenti non potrebbero abbracciare un’eterogeneità di istanze e attori sociali. Ma questa logica di semplificazione rinfacciata ai populistici non è forse una costante di tutti i discorsi politici? Non è forse la condizione di ogni azione politica?

Nella società non esistono attori collettivi precostituiti. Le dinamiche elettorali dimostrano che il formarsi e il disfarsi delle soggettività nel campo politico sono frutto di logiche fluttuanti. Non ci sono costanti sociologiche né soggetti già definiti da una qualche struttura della società senza l’intervento della politica. Qualunque fenomeno che abbia un referente nel “popolo” è una costruzione politica e non il riflesso automatico di una struttura sociale già data. Non esiste la società nel senso di una totalità costituita in partenza, ma un campo percorso da faglie e antagonismi parziali che solo in caso di egemonie riuscite possono condensarsi assieme. Non è possibile individuare automatismi in grado di costituire a priori l’azione degli attori del conflitto sociale. È la politica il solo discorso capace di unificare le tante domande, le rivendicazioni parziali che attraversano il corpo sociale.

Se le cose stanno così, dove c’è politica c’è populismo. L’obiettivo è lo stesso: la costruzione della società, di relazioni d’identità, dell’unità del gruppo, del “noi”, del popolo, appunto¹³. Anche il modo di procedere è il medesimo. Quando un sistema istituzionale entra in crisi e non è più in grado di rispondere ai bisogni, di assorbire le spinte provenienti dal basso, allora tra le istanze insoddisfatte si possono stabilire quelle che Laclau chiama “catene d’equivalenza”. Può accadere che le domande inascoltate si

¹³ Vedasi in particolare: E. Laclau, *On Populist Reason*, cit., pp. 67-124. Una sintesi chiara ed efficace di questi concetti-base della teoria populista è stata fornita dallo stesso Laclau nel saggio “Populism: What’s in a Name?”, cit., pp. 32-49.



accumolino, che ad una rivendicazione se ne aggiungano altre, che un tema venga declinato assieme a un altro, ad esempio, il problema dell'immigrazione più il reddito di cittadinanza più le infrastrutture per le imprese più il sostegno all'occupazione e così via. Se un sistema fosse in grado di assorbire queste istanze tra loro eterogenee in maniera differenziale, ognuna isolatamente dalle altre, non ci sarebbe bisogno di politica e tutto si risolverebbe in una semplice amministrazione. Ma nella realtà non si dà mai questo caso limite¹⁴. Di fatto, non si può evitare che il corpo sociale si politicizzi, che tra gli antagonismi parziali vengano a stabilirsi legami d'equivalenza, fino a che una somma di rivendicazioni eterogenee dà luogo a un'aggregazione di popolo contrapposta alle istituzioni da un'unica frattura antagonista. Ogni politica è populismo perché non può sottrarsi al compito di inventare parole, simboli e immagini in grado di significare tutto e niente, ai quali Laclau dà il nome di "significanti vuoti". Ma ciò, anziché essere un limite, ne rivela la forza. Nei momenti di crisi la politica deve farsi populismo e reinventare la società. Dare un nome alle domande inascoltate e legarle le une alle altre in un unico antagonismo fra popolo ed élite.

A ben guardare, il significante vuoto, che apre e chiude l'aggregazione politica, non è poi del tutto vuoto poiché veicola un messaggio in grado di catalizzare le domande inevase: quindi – per quanto semplice, ambiguo e trasversale (anzi forse proprio per questo) –, il suo "significato" non è irrilevante. Ogni significante vuoto è anche una parola d'ordine, che deve avere una presa sulla realtà sociale (rinvia quindi a un significato). Al netto del fatto, ovviamente, che una certa dose di trasversalità è implicita nella modalità populista in quanto tale, e che l'unificazione attraverso un leader che incarna una parola

¹⁴ Potremmo rappresentare l'azione politica – sostiene Laclau – come una risposta modulata al grado di efficienza di un sistema democratico: a un estremo c'è il sistema ideale, perfettamente integrativo, in grado di assorbire le istanze eterogenee in maniera differenziale, nel quale non c'è praticamente bisogno della politica in quanto tutto si risolve in semplice amministrazione; all'estremo opposto c'è il sistema disfunzionale, accentratore ed esclusivo, dove le domande inascoltate si accumulano, sovrapponendosi in un comune "grido di dolore", e dove la politica non può che farsi populismo. Cfr. E. Laclau, "Populism: What's in a Name?", cit., pp. 45-46. L'espressione "grido di dolore", mutuata da Durkheim, è stata recentemente usata nel contesto delle indagini sul populismo da John McCormick, v. J. McCormick, "Sulla distinzione fra democrazia e populismo", *Il Rasoio di Occam*, (2014), 1.



d'ordine è necessaria per tenere insieme quelle domande e trasformarle in energia politica¹⁵.

Certo, un rischio c'è nell'architettura appena descritta ed è quello di ridurre il contesto sociale a quello retorico-linguistico, sebbene nella teoria di Laclau il piano degli interessi materiali riappaia nella forma di domande inevase plurime. La teoria del populismo ha comunque maggiori potenzialità se non riduce la materialità degli interessi e la loro produttività anche simbolica al puro piano dei discorsi. I discorsi sono il veicolo della politicizzazione, ma la materia del conflitto non è retorica, essendo fatta di bisogni e rapporti di forza. Sarà anche vero che non esiste più il soggetto-classe. Ma esistono certamente gli interessi di classe, (così come la lotta di classe sulla base di tali interessi materiali. Quella che, a partire dalla svolta neoliberista, si è dispiegata con particolare durezza è una "lotta di classe dall'alto")¹⁶.

È vero che le domande sociali sono plurime, ma ciò non toglie che ci sia una faglia sociale imprescindibile. Quindi la pluralità delle domande inevase, che hanno profili di vario genere, sono direttamente o indirettamente quasi sempre riconducibili a una contraddizione prevalente (quella tra finanzia-capitalismo e lavoro), che però si presenta spesso in forme nuove (comunità contro élites sradicate, territori contro tecnocrazie de-spazializzate, esclusi contro inclusi, penultimi contro ultimi, ecc.). Forme che possono anche mascherare o addirittura falsificare la contraddizione principale (che incide peraltro pure sulle altre, ad esempio su quella di genere, di "razza" ed ecologica), e quindi sviare dalle vere cause dei conflitti. Ma quella contraddizione fondamentale sussiste e opera. Allo stesso tempo, la contraddizione capitale/lavoro se disgiunta dalla comprensione dell'eterogeneità sociale tipica del contesto attuale, da un lato, e separata dalle forme "populiste" attraverso cui si manifesta oggi il "politico", dall'altro, rischia di non costituire una chiave euristica persuasiva e di risultare politicamente inutilizzabile¹⁷.

La svolta teorica e politica sarebbe tuttavia intervenuta – agli occhi di Laclau - con Gramsci, il quale sottolineava la funzione plasmatrice dell'ideologia politica rispetto

¹⁵ Non deve sorprendere l'insistenza di Laclau e Mouffe, sulla funzione del leader, che produce l'unificazione simbolica, caricando il discorso politico di un investimento affettivo: è necessario infatti che il corpo politico collettivo si agganci a un corpo fisico, che assicura continuità, immediatezza e visibilità.

¹⁶ Così G. Preterossi in "Lotta di classe e lotta di popolo", *Soft Power: Revista euro-americana de teoría e historia de la política*, 6 (forthcoming).

¹⁷ *Ibidem*.



ad un “popolo disperso e polverizzato”, simile a quella del Principe di Machiavelli. La teoria gramsciana dell’egemonia prevede che certi contenuti particolari siano investiti del compito di costruire l’universale, di attingere il riferimento alla totalità degli interessi e delle preferenze della comunità politica. L’universalità non è cioè più un dato ontologico, radicata come per il marxismo classico, in una certa e determinata classe (il proletariato), ma il frutto di una costruzione contingente. La volontà collettiva — per Gramsci il vero soggetto, al posto delle classi, dell’azione politica — esprime un’identità dai confini incerti, costruita sulla base di un’articolazione sempre nuova di una pluralità di interessi e relazioni. In questa prospettiva, è l’egemonia stessa a istituire il sociale, fuori da ogni logica per la quale quest’ultimi conterrebbe una razionalità precedente alla plasmazione politica¹⁸.

Secondo Gramsci “l’egemonia esce dalla fabbrica e non ha bisogno di tanti intermediari politici e ideologici, (Q1, §61)”¹⁹, e “Se è vero che nessun tipo di Stato non può non attraversare una fase di primitivismo economico-corporativa, se ne deduce che il contenuto dell’egemonia politica del nuovo gruppo sociale che ha fondato il nuovo tipo di Stato deve essere prevalentemente di ordine economico”, (Q8, §185)²⁰.

Nei Quaderni troviamo quindi l’idea del radicamento strutturale dell’egemonia “nei profondi rapporti economici” (Q 1631-2)²¹, la sottolineatura della “funzione decisiva” svolta dal gruppo dirigente sul terreno economico, (Q 1591)²².

Ripensando all’esperienza dell’Ordine Nuovo durante l’occupazione delle fabbriche (Q9, §67)²³, Gramsci scrive che il “movimento per valorizzare la fabbrica” (valorizzarla dal punto di vista del lavoro, contro il capitale) ha operato per liberare gli operai dall’egemonia capitalistica mostrando loro come il nesso tra capitale e mezzi di

¹⁸ Cfr. G. Cesarale, *La Sinistra*, Roma-Bari, Laterza, 2019, p. 146. Sostanzialmente d’accordo su questo punto è Panagiotis Sotiris. V. P. Sotiris, “Is a ‘Left Populism’ possible? (A critique of theories of populism and an attempt towards rethinking the notion of the ‘people’)”, *Historical Materialism*, 27 (2019), 2, pp. 3-39. L’intellettuale marxista greco preferisce però valorizzare i concetti gramsciani in chiave non strettamente populista, bensì come base per un ripensamento dell’idea di popolo in senso “anticapitalista, post-nazionale e decoloniale”.

¹⁹ Qui il riferimento è A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, 4 tomi.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.



produzione (l'unità fra sviluppo tecnico e gli interessi della classe dominante) sia transitorio (né necessario né, tanto meno, naturale) e lo si possa pertanto sciogliere modificando il modo di produzione (quindi, in primo luogo, i rapporti di forza sociali).

Il filo della riflessione ripercorre evidentemente quello già svolto da Marx. La lotta di classe è anche – innanzitutto – lotta ideologica: costruzione di coscienza, come Gramsci viene sostenendo sin dai suoi primi anni di impegno politico. Implica cioè contrastare la potenza egemonica del capitale.

Gli Stati Uniti del fordismo dimostrano, inoltre, agli occhi di Gramsci, come – in forza di una connotazione ancora prevalentemente economico-corporativa della società, ma anche di una maggiore razionalità ed efficienza del sistema produttivo – “l’egemonia nasca dalla fabbrica e non abbia bisogno per esercitarsi che di una quantità minima di intermediari professionali della politica e della ideologia” (Q 2146)²⁴.

L’egemonia borghese non si avvale soltanto del funzionamento della struttura materiale dell’ideologia. È frutto anche dell’attività dei processi produttivi, che fungono da vettore simbolico e da fattore di legittimazione del sistema sociale. Non soltanto le biblioteche e le scuole, i giornali, l’architettura e l’urbanistica influiscono sull’opinione pubblica “direttamente o indirettamente” (Q 333)²⁵, ma anche il complesso degli strumenti mediante i quali la società provvede a riprodursi. Componenti decisive dell’apparato egemonico della classe dominante sono, in questo senso, anche i mezzi tecnici di produzione e la loro organizzazione nella fabbrica; i rapporti di classe funzionali al modo di produzione capitalistico; i programmi di politica economica per mezzo dei quali il dominante protegge gli assetti sociali e il processo di accumulazione del capitale.

4. Le vie di un populismo democratico

Veniamo ora, nello specifico, alle forme di un populismo democratico. Questi si differenzia innanzitutto dai populismi di segno diverso perché individua nei danni provocati dal neoliberismo il punto su cui intervenire. Reclama un governo e una regolazione dei processi economici, vede nella difesa del mondo del lavoro e nel rilancio del welfare dei temi unificanti in vista della costruzione di un “popolo”, di una comunità

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibidem.*



politica fondata su valori di eguaglianza e di giustizia sociale. Chiede, inoltre, un recupero della sovranità democratica, intesa come possibilità di incidere democraticamente sulle grandi scelte di politica economica e sociale, che ormai passano in misura limitata per gli organi rappresentativi, perché assunte in altre sedi, in sedi in cui la stragrande maggioranza dei cittadini ha ben poca voce in capitolo.

Porsi sul terreno del populismo democratico significa, poi, ridiscutere il concetto di classe per come l'abbiamo finora conosciuto. In questo senso l'idea di classe – secondo gli attivisti e i teorici del populismo democratico – così come è stata interpretata nell'800 e nel '900, appare inadatta a spiegare tanto la società nel suo complesso, quanto a costruire un'efficace azione politica. Non esistono le classi sociali come semplice dato di natura, come un qualcosa che si trova già formato all'interno della società. Certo, sono esistiti movimenti che si sono autorappresentati come “di classe”, ma anche questi movimenti avevano una natura populista, poiché ordinati e sistematizzati da un discorso unificante che proveniva dall'esterno²⁶.

Seguendo questa impostazione, l'accento deve quindi cadere sulla condizione di “subalternità” che sta a indicare una più generale posizione di soggezione e alienazione all'interno dei rapporti di potere. Subalterni possono essere tanto i lavoratori autonomi quanto quelli dipendenti, tanto gli artigiani quanto le donne mal pagate, i garantiti ed i non garantiti, le comunità LGBTQ e i lavoratori della conoscenza, i disoccupati e gli immigrati presenti regolarmente sul nostro territorio, tanto i piccoli imprenditori quanto le partite IVA che lavorano nell'ambito delle vecchie e nuove professioni. Si tratta di gruppi variamente definibili, ma che condividono uno stesso sentimento di precarietà e di insicurezza e avanzano una comune esigenza di “regolazione” che li metta al riparo dagli effetti prodotti dal capitalismo finanziario globale. Per costruire una efficace strategia unificante vanno però superati i particolarismi e le frammentazioni esistenti, investendo

²⁶ Alcuni si sono spinti, fra questi Laclau, a identificare la strategia politica di Palmiro Togliatti centrata sul ruolo nazionale del PCI come una scelta populista, nel senso cioè della costruzione di un popolo che guardasse a tutti i subalterni (non solo operai, ma anche contadini e sottoproletariato urbano) e ai loro potenziali alleati (piccoli produttori, artigiani, insegnanti, intellettuali). Cfr. E. Laclau, “Togliatti and politics”, *Politics and Power*, 2 (1980), 2, pp. 251-258.



sulla costruzione di una nuova egemonia discorsiva che raggruppi le istanze progressive provenienti da un blocco sociale eterogeneo dentro una nuova idea di “popolo”²⁷.

Oggi la principale teorica del populismo di sinistra è la politologa belga Chantal Mouffe²⁸, già compagna di Ernesto Laclau e co-ideatrice della teoria del populismo come pratica egemonica basata su costruzioni discorsive. Secondo la sua diagnosi, l’unico modo per combattere il populismo di destra è far ricorso appunto ad un populismo democratico che, pur conservando le coordinate populiste fondamentali (la logica del “noi contro loro”, del popolo contro una élite corrotta), le riempia con un contenuto di sinistra: “loro” non sono i rifugiati o gli immigrati poveri, ma il capitale finanziario, la tecnocrazia europea ecc. Questo populismo va oltre il vecchio antagonismo predicato un tempo dal movimento operaio perché intende far convergere una molteplicità di lotte, dall’ecologia ai diritti civili, dai diritti del lavoro alla difesa del welfare, all’interno di una “catena di equivalenze”.

Una strategia populista di sinistra ambisce a riunire le domande democratiche in una volontà collettiva per costruire un “noi”, un “popolo” che fronteggi un avversario comune: l’oligarchia. Ciò richiede appunto l’instaurazione di una catena di equivalenze tra le domande dei lavoratori e della classe media precaria, nonché di altre domande democratiche, quali ad esempio quelle delle comunità LGBT o degli immigrati presenti regolarmente nel territorio nazionale. L’obiettivo di questa catena è la creazione di una nuova egemonia che consenta la radicalizzazione della democrazia.

Chi sostiene che il popolo concepito dal populismo sia sin dal principio immaginato come omogeneo, arguendo che una simile prospettiva è incompatibile con il pluralismo democratico, mostra di non comprendere – replica Mouffe – che “una strategia populista muove da un approccio antiessenzialista secondo cui il popolo non è un referente empirico, ma una costruzione politica discorsiva. Non esiste prima della sua

²⁷ Bisognerebbe creare lo spazio per una “costruzione del popolo” che unifichi temi e interessi di classe e altri, più o meno direttamente collegati ad essi, catalizzando l’eterogeneità su una piattaforma polemica verso il neoliberalismo e la tecnocrazia europea.

²⁸ Si vedano in particolare Ch. Mouffe, *Per un populismo di sinistra*, Roma-Bari, Laterza, 2018; Ead., *Il conflitto democratico*, Milano-Udine, Mimesis, 2015; E. Laclau, Ch. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit. Nella sua nozione di democrazia agonistica, Mouffe cerca di distinguere tra agonismo e antagonismo, difendendo il primo contro il secondo, al fine di mostrare la compatibilità della democrazia radicale con il quadro delle garanzie costituzionali e con il pluralismo.



articolazione performativa e non può essere catturato dalle categorie sociologiche²⁹. Ci si trova ovvero all'interno di un processo di articolazione in cui si stabilisce un'equivalenza tra una molteplicità di domande eterogenee, preservando la loro differenziazione interna. Per dirla con Laclau, "ciò significa che ogni domanda individuale è strutturalmente spezzata in due: da un lato è la sua stessa particolarità; dall'altro indica, attraverso legami equivalenziali, la totalità delle altre domande"³⁰. In una relazione equivalenziale le differenze quindi non collassano in un'identità, ma restano attive³¹. Ed è solo nella misura in cui una serie di differenze democratiche si oppongono tutte assieme a forze o discorsi che negano la loro esistenza che tali differenze possono sostituirsi l'una all'altra. È per questa precisa ragione che la costruzione di una volontà collettiva attraverso una catena equivalenziale richiede la designazione di un avversario comune. Questa mossa è necessaria per definire la frontiera politica che separa il 'noi' dal 'loro', un confine decisivo nella costruzione di un 'popolo'³². Quando si parla di catena equivalenziale non si intende:

una semplice coalizione di soggetti politici esistenti, né si allude allo scontro tra un popolo già costituito e un avversario preesistente. Il popolo e la frontiera politica che definisce il suo avversario sono costruiti per effetto di una lotta politica, e sono sempre suscettibili di riarticolazione per effetto di interventi contro-egemonici. Le domande democratiche che una strategia populista di sinistra prova ad articolare sono eterogenee e per questo motivo devono essere iscritte in una catena equivalenziale. Questo processo di articolazione è cruciale perché è attraverso la loro iscrizione in una catena equivalenziale che le singole domande acquisiscono il loro significato politico. Ciò che conta non è tanto la provenienza di ognuna di esse, ma come sono articolate fra loro³³.

Se è vero che il populismo, in un'ottica laclauiana, non è ideologicamente connotato a priori e può essere "riempito" di contenuti diversi secondo l'orientamento degli attori di turno, non manca chi rileva l'intima inconciliabilità dei caratteri essenziali della politica populista con i valori classici della sinistra tradizionale, e addirittura mette in dubbio che possa esistere un populismo autenticamente democratico. L'antipolitica,

²⁹ Ch. Mouffe, *Per un populismo di sinistra*, cit., pp. 59-60.

³⁰ E. Laclau, "Populism: What's in a Name?", cit., p. 37.

³¹ *Ibidem*, p. 46.

³² Ch. Mouffe, *Per un populismo di sinistra*, cit., p. 60.

³³ *Ibidem*.



l'insofferenza verso i corpi intermedi e il tema della mediazione, la retorica sulla democrazia diretta, l'eccessiva semplificazione del discorso politico che fa appello prevalente alla dimensione emotivo-pulsionale, uno spirito manicheo e inquisitorio: questi sono tutti fattori che preludono a inevitabili derive e torsioni plebiscitarie.

Per Slavoj Žizek, ad esempio, il populismo, già sul piano formale, costruisce il nemico come un intruso esterno e così facendo nega l'antagonismo sociale immanente; in questo modo si configura come una sorta di meccanismo proto-fascista di reificazione del nemico esterno che nulla ha a che fare con l'antagonismo implicito della lotta di classe. La sinistra populista accetterebbe poi con troppa facilità la premessa fondamentale del suo avversario: la rinuncia all'universalismo, liquidato come una vuota controparte politica e culturale del capitale mondiale "senza radici"³⁴.

Questi argomenti sono stati puntualmente controbattuti dai più convinti sostenitori di un populismo di sinistra, ma vi sono anche studiosi non ostili alla concezione laclauiana che hanno riconosciuto la connaturata ambiguità e ambivalenza del populismo, definito, a seconda dei casi, come "ombra", "spettro", "rovescio della medaglia" o "periferia interna" della democrazia³⁵. Ad esempio Benjamín Arditi, che identifica il populismo come un tratto ricorrente della politica del nostro tempo, individua tre diversi modi in cui esso si posiziona all'interno della naturale dialettica democratica: può porsi come mera modalità di rappresentazione delle rivendicazioni popolari, può ingaggiare un conflitto aperto con i gruppi di potere dominante costringendoli ad una revisione critica delle proprie politiche, oppure può avvelenare il confronto e il discorso pubblico, favorendo spinte disgregatrici e consolidando quella deriva oligarchica che si voleva inizialmente contrastare³⁶.

Opinione comunque diffusa è che il populismo, con la sua domanda di radicalità, trovi spazio ovunque si sia venuta a creare una divaricazione eccessiva tra la sovranità popolare come fonte assoluta di legittimità e i limiti e i vincoli a essa imposti nel nome delle compatibilità date. Non evento patologico, ma inasprimento di una dinamica

³⁴ Cfr. S. Žizek, "Against the Populist Temptation", *Critical Inquiry*, 32 (2006), 3, pp. 551-574.

³⁵ La prima definizione è di Canovan (cfr. M. Canovan, "Trust the People!", cit., pp. 9-10), le altre di Benjamín Arditi (cfr. B. Arditi, "Populism as a Spectre of Democracy: A Response to Canovan", *Political Studies*, 52 (2004), 1, pp. 135-143; Id., "Populism as an Internal Periphery of Democratic Politics", in F. Panizza (a cura di), *Populism and the Mirror of Democracy*, cit., pp. 72-98).

³⁶ Cfr. B. Arditi, "Populism as an Internal Periphery of Democratic Politics", cit.



fisiologica, che ricorre ogni qual volta si verifica uno sbilanciamento del pendolo democratico a favore degli equilibri di sistema e dei vincoli procedurali³⁷.

Su posizioni meno concilianti si colloca Nadia Urbinati, che attribuisce al populismo uno statuto ideologico contrario *tout court* con gli ordinamenti della democrazia rappresentativa. La tesi è che il populismo, incompatibile nei fatti con le forme e i modi in cui si articola la democrazia rappresentativa, costituisca inevitabilmente una minaccia in grado di esasperare l'attuale crisi della democrazia: è quindi sia un prodotto della crisi che un pericoloso fattore di aggravamento della crisi stessa. Radicato nella tradizione repubblicana classica, animato da spirito plebiscitario e da una spiccata vocazione anti-parlamentare, il populismo – secondo Urbinati – vive parassitariamente all'interno della democrazia rappresentativa come il germe della sua possibile destabilizzazione. “Proteso verso i confini estremi dell'ordine democratico”, l'agire demagogico tipico di ogni populista dovrebbe essere considerato intrinsecamente pericoloso per la tenuta dell'equilibrio costituzionale³⁸.

È ben vero – come opportunamente notato da John McCormick³⁹ – che il populismo moderno rinverdisce lo spirito repubblicano romano, ma non come apologia di una plebaglia sediziosa, bensì come espressione di un antagonismo popolare che può essere efficacemente incanalato verso forme di partecipazione attiva (tale era, nella Roma

³⁷ Vedi M. Canovan, “Trust the People!”, cit.; Ead., “Taking Politics to the People: Populism as the Ideology of Democracy”, in Y. Mény, Y. Surel (a cura di), *Democracies and the Populist Challenge*, London, Palgrave Macmillan, 2002, pp. 25-44; Y. Papadopoulos, “Populism, the Democratic Question, and Contemporary Governance”, *ivi*, pp. 45-61; P. Taggart, “Populism and the Pathology of Representative Politics”, *ivi*, pp. 62-80; Y. Stavrakakis, “How did ‘populism’ become a pejorative concept? And why is this important today? A genealogy of double hermeneutics”, *Populismus Working Papers*, 6 (2017), pp. 1-23; L. Viviani, “Crisi della rappresentanza politica e trasformazioni della democrazia: la sfida del populismo”, in L. D'Alessandro, A. Montanari (a cura di), *Diseguaglianze e crisi della fiducia. Diritto, politica e democrazia nella società contemporanea*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 77-94.

³⁸ N. Urbinati, “Il populismo come confine estremo...”, cit. Si vedano inoltre N. Urbinati, “Democracy and Populism”, *Constellations*, 5 (1998), 1, pp. 110-124; Ead., *Democracy Disfigured. Opinion, Truth, and the People*, Cambridge, Harvard University Press, 2014 (trad. it. *Democrazia sfigurata. Il popolo tra opinione e verità*, UBE, 2014); Ead., “Il pensiero populista”, *Società degli individui*, 52 (2015), 1, pp. 47-62; Ead., “Political Theory of Populism”, *Annual Review of Political Science*, 22 (2019), pp. 111-127.

³⁹ John McCormick, Lorenzo Del Savio e Matteo Mameli interpretano il populismo come strumento di riscossa democratica, basandosi su una rilettura “classista” dei Dialoghi di Machiavelli che valorizza la portata anti-oligarchica delle tesi neo-romane del filosofo fiorentino, caldeggiando l'idea dell'istituzionalizzazione del conflitto come argine alla volontà dominatrice delle élites. Del Savio e Mameli si distinguono poi da McCormick perché affermano l'esistenza di populismi non-leaderistici, portando a titolo d'esempio movimenti grass-roots come “Occupy Wall Street”. Cfr. L. Del Savio, M. Mameli, “Sulla democrazia machiavelliana di McCormick: perché il populismo può essere democratico”, *Il Rasoio di Occam*, (2014), 2, pp. 1-14.



antica, la funzione degli spazi assembleari e di istituti magistratuali come il tribunato). La tensione tra i “grandi” e il “popolo”, per usare la terminologia di Machiavelli, non può essere definitivamente neutralizzata, perché viene di continuo reinnescata dagli “appetiti delle oligarchie”, risorge all’infinito per quelle che Bobbio definì “le promesse non mantenute della democrazia”⁴⁰.

La teoria dell’egemonia di Laclau è stata infine accusata di asimmetria o scarsa chiarezza, nella misura in cui tende a lasciare nell’ombra le modalità di esercizio del potere da parte dei soggetti dominanti: in altri termini, non si riuscirebbe a stabilire con certezza se per Laclau la pratica populista, basata sui concetti-chiave di antagonismo, articolazione ed egemonia, sia una logica politica generale, applicabile tanto al fronte popolare quanto al fronte avverso, o se – come sembra più probabile – rappresenti solo uno strumento di contestazione dell’ordine vigente da parte dei “dominati”, nel qual caso bisognerebbe postulare l’esistenza di una pratica diversa per quanto riguarda la gestione del potere costituito. Infine, si è contestato il fatto che la visione di Laclau sembra presumere implicitamente l’esistenza dello Stato come indispensabile cornice istituzionale all’interno della quale le pratiche articolatorie e antagonistiche dovrebbero esser messe in atto, limite che renderebbe l’intera teoria inadeguata a confrontarsi con problematiche estese su scala globale⁴¹.

5. Populismo sovrano

Non c’è dubbio che oggi i vincoli di appartenenza del singolo alla comunità politica si siano indeboliti, che i legami di solidarietà siano venuti meno, che prevalgano logiche conflittuali, sentimenti di insicurezza, precarietà e frustrazione. La crisi della politica coincide nei ceti popolari con una percezione di abbandono da parte delle istituzioni e di esclusione dai meccanismi della rappresentanza. Gli Stati nazionali non riescono più né ad accogliere le domande insoddisfatte che vengono dal basso, né a includere i singoli

⁴⁰ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1984, pp. XX-XXII.

⁴¹ M. Russo, “Il populismo secondo Laclau”, *Consecutio Temporum*, 1 (2011), pp. 175-199 (in particolare, pp. 183-184 e 193 ss.); M. Filippini, “Decentrare il populismo: quattro critiche a Laclau”, in F.M. Cacciari (a cura di), *Il momento populista. Ernesto Laclau in discussione*, Milano, Mimesis, 2019, pp. 75-98; D. Palano, *Populismo*, cit., pp. 126-129; T. Negri, “Egemonia: Gramsci, Togliatti, Laclau”, conferenza tenuta alla Maison de l’Amérique Latine, a Parigi, il 27 maggio 2015, nell’ambito del Convegno “Hégémonie, populisme, émancipation. Perspectives sur la philosophie d’Ernesto Laclau (1935-2014)”, consultabile online all’indirizzo: <http://www.euronomade.info/?p=4956>.



individui nel “noi” più ampio della comunità. I motivi non possono essere sottovalutati. Le maggioranze di governo rispondono sempre meno alle attese dei propri elettori perché le istituzioni rappresentative nazionali sono state negli anni svuotate di poteri e funzioni prima dalla globalizzazione neoliberale, poi – qui in Europa – dal cosiddetto pilota automatico introdotto dal sistema di *governance* economica⁴².

I movimenti comunemente definiti populistici prevalgono non tanto in virtù di ricette politiche concrete, quanto della loro capacità di ripoliticizzare il corpo sociale in uno spazio politico ormai impoverito e svuotato. La loro forza sta nel potere di un discorso che, in risposta alla perdita di sovranità, ricostruisce i legami collettivi e rinomina un patto sociale tra coloro che si sentono esclusi e abbandonati dalle élites. Anche se è del tutto lecito avanzare un interrogativo. Il potere dei populismi di mobilitare gli elettorati e i ceti popolari è davvero funzionale agli interessi del “popolo” o esprime un disegno organico a élites nuove che si sostituiscono alle vecchie?

Nel frattempo le forze maggioritarie di sinistra hanno dimostrato di non comprendere le distorsioni più vistose prodotte dalla globalizzazione, nell’illusione che questa avrebbe creato più opportunità per tutti. Hanno ignorato il crescere dell’incertezza, della paura e della solitudine nei ceti popolari. Hanno trascurato la domanda di protezione che proveniva dal basso. Anziché dare risposte ai bisogni, la sinistra ha finito per identificarsi nella parte del difensore d’ufficio dei mercati e della finanza globale, dello

⁴² Il dato – valido per l’Italia ma non solo – da considerare è il seguente: dentro la crisi economica degli ultimi anni sono esplose la crisi della democrazia rappresentativa e la crisi dei partiti. Tutte in qualche modo collegate a quel processo di ritirata della politica sul terreno dell’economia che ha caratterizzato quest’ultimo quarantennio di dominio neoliberista. Dalla stretta mortale con il neoliberismo è nata una politica dimentica dei propri alti doveri, che si è ritratta da quella che è la sua funzione principale, ovvero il governo dell’economia. Inevitabile, poi, che una politica così “inadempiente” presti il fianco alla cosiddetta antipolitica. La sfiducia verso il sistema politico tradizionale e, di conseguenza, verso le istituzioni rappresentative nasce dalla percezione della loro comune inadeguatezza e incapacità nell’affrontare, governare e orientare i processi economici, e quindi di intervenire in positivo sulle condizioni materiali di vita delle persone. Questo in un contesto di crisi parallela della democrazia nazionale, incapace di governare processi che, sovrastando i singoli Stati, si determinano in una dimensione oramai europea e globale. Mai come negli ultimi tempi le decisioni fondamentali che riguardano l’economia o non arrivano agli organi rappresentativi, o se arrivano vi arrivano prese in altra sede, in una sede in cui la stragrande maggioranza dei cittadini non ha alcuna voce in capitolo. Ancora oggi le decisioni economiche si impongono come qualcosa di oggettivo e naturale, di spettanza ad autorità “indipendenti” per quanto riguarda la politica monetaria, a parametri capziosi per quanto riguarda il bilancio pubblico, alle “virtù” autoregolatrici per i mercati e la finanza, e alla deregulation per i movimenti di capitali e gli scambi di merci e servizi, sulla base di un’unica agenda possibile, alla quale attenersi rigorosamente, ben pochi essendo i margini di manovra ammessi al suo interno.



spread e delle compatibilità europee. La risposta che si attendeva è arrivata invece da tutt'altra direzione. È il populismo ad aver colto l'esigenza di protezione, il bisogno di ridefinire la sovranità degli Stati nazionali e ne ha fatto un'occasione per ricostruire nuovi legami d'identità collettiva: il "noi" di un popolo fluido ed espansivo contrapposto all'establishment in una nuova frattura antagonista tra basso e alto.

Nel tema della sovranità il populismo trova una risorsa discorsiva efficace. Affermare di voler restituire agli elettori il diritto di decidere del proprio destino senza subire i diktat del capitale finanziario significa dare risposte a chi non si sente rappresentato, a chi chiede protezione nel silenzio e nella solitudine. L'antagonismo con la finanza internazionale e la bandiera della sovranità popolare consentono oggi ai populismi di ripolarizzare lo spazio politico attorno a dicotomie secche e di ricostruire relazioni inclusive nei corpi sociali. Il *mainstream* dei media ha ridefinito questo fenomeno di ripoliticizzazione degli elettorati popolari con un termine carico di significati negativi – sovranismo – in origine coniato per indicare la politica protezionistica di Donald Trump, in seguito esteso ai sostenitori della sovranità nazionale degli Stati, da ultimo, utilizzato per le posizioni euroscettiche ed eurocritiche. Ma proprio attorno alla vicenda legata alla nuova presidenza degli Usa il *mainstream* ha mantenuto un atteggiamento superficiale e miope che ha impedito di comprenderne a fondo la novità. Trump si è imposto su Hillary Clinton perché ha saputo polarizzare lo spazio della contesa politica secondo la faglia dell'antagonismo tra popolo ed élites, relegando la sua avversaria nel ruolo di paladina dell'establishment. Una mossa che gli ha consentito di intercettare il voto degli operai e della classe media lavoratrice, vittima di vent'anni di deindustrializzazione. Trump è stato in grado di mobilitare l'elettorato ricorrendo anche a parole, simboli e rivendicazioni tipiche del repertorio della sinistra (si veda ad esempio la battaglia contro le delocalizzazioni e gli imperativi della globalizzazione in difesa dell'occupazione e dell'economia nazionale americana).

Certo, la critica dei populistici alle lobbies, ai circoli finanziari e ai poteri tecnocratici tende alle volte a sfociare nell'ossessione e nel complottismo sgangherato. Ma non tutto di questa difesa della sovranità può essere ridotto a paranoia, a regressione. La domanda di protezione e di comunità che torna ad affacciarsi nella politica, malgrado i tabù e i divieti, è in realtà il sintomo dell'indebolimento della sovranità popolare, un



concetto cruciale nella storia del pensiero liberale e democratico, a partire dal Leviatano di Hobbes, passando per Locke e Rousseau, fino alle più recenti correnti della filosofia politica. La forza del populismo sta nella rivendicazione di uno spazio politico reale in cui la sovranità popolare possa esercitarsi: non una dimensione astratta e burocratica, come quella dei mercati finanziari e della tecnocrazia europea appunto, ma quella concreta (sebbene artificiale) del popolo e della nazione.

Anche perché nell'opinione pubblica è percezione sempre più diffusa che la volontà dell'elettorato conti sempre meno di fronte alle pressioni dell'Europa. Le politiche di *austerity* e di rigore disegnano una rete di vincoli, un ristrettissimo orizzonte di compatibilità che definiscono in ultima istanza ciò che i governi possono e non possono fare, con buona pace degli elettori.

6. Democrazia e Stato-nazione

La sovranità rappresenta, così, uno dei temi più sentiti nelle società europee e anche uno dei più delicati. Sovranismo, come già ricordato, è il termine carico di significato negativo con il quale vengono squalificate e delegittimate le ragioni di chi evidenzia il nesso fra sovranità, popolo e nazione. Un nesso che ha un ruolo centrale nel “populismo”.

Ciò che l'antisovranismo dell'establishment (di destra quanto di sinistra) fatica ad accettare è il fatto che la sovranità popolare quale si esprime nel suffragio universale — ambedue pietre angolari della democrazia moderna — sia strettamente intrecciata alla sovranità nazionale. Intrecciata cioè con uno spazio storico-culturale (quello rappresentato dalla nazione appunto) che, tranne rarissimi casi, si identifica anche con uno spazio geografico.

L'esistenza di questo legame inscindibile è testimoniata innanzi tutto dalla storia: non è mai esistito, infatti, nel mondo moderno, un regime democratico che non si sia affermato in uno spazio nazionale e rivendicando alla nazione-popolo la sovranità su di esso.

Democrazia e Stato-nazione⁴³ possono essere in un qualche modo sovrapposti. La spinta all'autogoverno non può nascere tra individui disaggregati, che semplicemente “si

⁴³ Qui si intende lo Stato-nazione come *locus* dell'azione della legittimazione democratica.

Un tempo la sinistra considerava l'autonomia nazionale come condizione necessaria dell'autodeterminazione democratica. Le attuali forze di sinistra si ostinano invece a trarre conclusioni



sbagliate dalle guerre mondiali, cioè che lo Stato-nazione degenera inevitabilmente nel nazionalismo e nella guerra fra Stati, e perciò va superato.

Lo stesso Habermas giunge a riconoscere che “nell’evoluzione dello Stato protomoderno in repubblica democratica, l’invenzione della nazione [...] giocò il ruolo di un catalizzatore. L’autocomprensione nazionale rappresentò l’orizzonte culturale in cui i sudditi poterono diventare cittadini politicamente attivi. Solo l’appartenenza alla nazione creava un vincolo di solidarietà tra persone fino allora reciprocamente estranee. La prestazione che lo Stato-nazione seppe offrire fu dunque la soluzione simultanea di due problemi. Sulla base di una nuova modalità di legittimazione, lo Stato-nazione rese possibile una inedita e più astratta forma di integrazione sociale”, J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996, trad. it, *L’inclusione dell’altro. Studi di teoria politica*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 125.

Scrivono Hobsbawm: “È importante distinguere il nazionalismo esclusivo proprio degli Stati o dei movimenti politici destrorsi, che in quanto tale si sostituisce a qualsiasi altra forma di identificazione politica e sociale, da quell’insieme di coscienza nazionale-cittadina-sociale che costituisce quel particolare terreno da cui nascono tutti gli altri sentimenti politici. E in questo senso nazione e classe sono difficilmente separabili”. Interessante questo accostamento tra il termine di classe e quello di nazione. Sembra addirittura che la coscienza di classe diventi una sorta di rafforzativo della coscienza nazionale. Leggiamo infatti più avanti: “Se riteniamo che la coscienza di classe abbia in pratica una dimensione civico-nazionale e che, d’altra parte, questa coscienza civico-nazionale o etnica abbia dimensione di tipo sociale, allora non ci sembrerà impossibile che la radicalizzazione delle classi lavoratrici nell’Europa del primo dopoguerra abbia potuto rafforzare la propria potenziale coscienza nazionale”. L’esempio più imponente di questo fenomeno tuttavia è la riappropriazione del sentimento nazionale e patriottico da parte delle classi lavoratrici nel periodo dell’antifascismo. Nel corso della lotta al nazifascismo, un po’ in tutta Europa, “la combinazione tra bandiera rossa e nazionale risultò corrispondere alle genuine attese popolari [...] in questo senso nazione e classe sono difficilmente separabili”. Ma si domanda a questo punto Hobsbawm: nell’antifascismo si produce una nuova coscienza nazionale o è il riemergere del tradizionale patriottismo giacobino? La risposta è elusiva: “il rinnovato matrimonio fra rivoluzione sociale e sentimento patriottico è un fenomeno estremamente complesso”, E.J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, trad.it., *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, Torino, Einaudi, 1991, pp. 170-171.

Giova qui riportare la posizione di Hermann Heller, che, in *Sozialismus und Nation* (VDM, Müller, 2007), prova a far dialogare criticamente due idee considerate, per molti versi, irriducibili: l’idea di socialismo e quella di nazione. In altri termini, l’intenzione che muoveva Heller era quella di sottrarre il concetto di nazione (“la ‘forma di vita’ elementare entro la quale, o a partire dalla quale, si sviluppa ogni relazione sociale”) dall’alveo del pensiero conservatore, per cui anche la lotta di classe andava situata in un orizzonte nazionale, e non andava più vista come una mera contrapposizione di carattere economico (come riteneva la vulgata marxista). La classe operaia dunque doveva essere, secondo Heller, una classe socialista nazionale. Oltre alla mancata valorizzazione del concetto di nazione, l’altra accusa che Heller rivolgeva al marxismo ortodosso era quella di voler ridimensionare e/o neutralizzare, in maniera simile all’anarchismo, il ruolo dello Stato. Al contrario, Heller, metteva in luce l’importanza dello Stato come istanza suprema della dimensione politica, in assoluta controtendenza rispetto ad ampi settori del movimento socialista, che si poneva così, ancora una volta, in una posizione minoritaria all’interno del movimento socialdemocratico. Negli ultimi anni i giudici costituzionali tedeschi – nell’ormai ‘storica’ sentenza Maastricht – hanno riportato in auge il nome di Heller rilanciando uno dei concetti più emblematici del lessico helleriano, ovvero il concetto di omogeneità politico-sociale (tale concetto, com’è noto, si differenzia da quello schmittiano: se Schmitt sottolinea il carattere ‘sostanziale’ dell’omogeneità, Heller parla invece di coscienza dell’omogeneità che “non significa assenza di differenze e di contrasti” ma vuol dire “condivisione di un fondamento comune, di una comune identità, che non esclude i contrasti, ma si pone, rispetto ad essi, su un piano diverso e più profondo, tanto da renderli tollerabili proprio perché superficiali e comunque non ‘totali’”, P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa, Vol. 4 - L’età dei totalitarismi e della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 91. Quest’ultima non significava una sorta di *reductio ad unum*, ossia l’eliminazione di quella molteplicità e antagonismo che inevitabilmente caratterizzavano la società, bensì “una condizione psico-sociologica nella quale le opposizioni e le lotte di interesse sempre presenti appa[rivano] legate da un sentimento e da una coscienza del ‘noi’”. È indubbio che Heller non riuscì mai a elaborare una definizione davvero convincente di che cosa significasse quel



conoscono”⁴⁴. Può sorgere solo all'interno di una *data* comunità (in quanto esito, sempre aperto e provvisorio, di un “accumulo di artificialità”), di un *dèmos* per l'appunto, che si riconosca preliminarmente come tale. Cioè come un insieme di persone le quali – consapevoli di condividere un territorio, una storia, dei costumi, dei valori, e del legame che tale condivisione crea – decidono di volersi rendere padroni del proprio destino. Essendo poi in grado di mettere concretamente in pratica un tale autogoverno attraverso un medium comunicativo adeguato, disponendo cioè di quello strumento imprescindibile rappresentato da un comune linguaggio. Nazione significa precisamente tutte queste premesse dell'autogoverno democratico: un “noi” che ci fa cosa diversa dagli “altri”, senza naturalmente che ciò che è *altro* da noi diventi perciò stesso un ‘nemico-criminale’⁴⁵.

La democrazia ha quindi bisogno di uno spazio, di un contesto concreto cui riferirsi (l'autodeterminazione democratica – per dirla con Habermas – non può esistere senza una dialettica *dentro/fuori*⁴⁶), e finora lo schema dello Stato-nazione dalla natura

“noi” ma l'aspetto, a mio avviso, importante da sottolineare è come senza l'“omogeneità sociale” – concetto che presupponeva una dottrina giuridica volta a valorizzare il rapporto tra “ordinamento normativo” e “realtà sociale” – la vita democratico-parlamentare, fatta di “compromessi, mediazioni, accordi politici, rispetto verso l'avversario” sarebbe stata, a suo giudizio, impossibile.

⁴⁴ E. Galli Della Loggia, “Stefano Feltri confuta il sovranismo ma la democrazia vive di sovranità”, *Corriere della Sera*, 18 aprile 2012.

⁴⁵ A proposito di idea di nazione, “ha avuto notevole fortuna la distinzione fra una nozione civico-territoriale (modello francese) e una nozione etnica (modello tedesco). La prima privilegerebbe, al di là delle radici etniche, il senso di una comunità civica e il sentimento di lealtà repubblicana. La seconda enfatizzerebbe invece la continuità popolare, esprimerebbe una comunità di storia e di destino. La traduzione di queste due concezioni sarebbe evidente nelle differenti legislazioni sulla cittadinanza giuridica: la prima ispirata allo *ius soli*, la seconda alla *ius sanguinis*”. (cit. L. Baccelli, “Cittadinanza e appartenenza”, in Zolo D. (a cura di), *La Cittadinanza*, Bari, Laterza, 1994, p. 151). Quel che è certo è che la nazione non si realizza una volta per tutte, ma ha bisogno di una riaffermazione ricorrente nel tempo. A ben vedere anche la distinzione fra i due modelli sfuma e sembra convergere se consideriamo che anche la nazione civico-territoriale ha bisogno di un'identità culturale, di una religione civile, che esprima la cittadinanza attraverso miti e memorie comuni; d'altra parte, la nazione etnica deve passare attraverso processi di territorializzazione e di politicizzazione. Ne consegue che nella vita politica moderna è possibile la “presenza simultanea di due (o più) livelli di inclusione e mobilitazione che, entrambi, possono essere legittimamente chiamati nazionali, anche se in un caso la base è etnica, e nell'altro politico-territoriale”. (A.D. Smith, *The Ethnic Origin of Nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, trad.it., *Le origini etniche delle nazioni*, Bologna, Il Mulino, 1992, p. 342) Concludendo, nazione non è lo stesso di etnia (anche se alle volte sembrano quasi coincidere i due termini, ma non del tutto, perché sempre persiste, quale che sia la matrice prevalente dell'idea di nazione, un livello seppur minimo di politicizzazione), etnia a sua volta può essere declinata in senso storico-culturale (lingua, memorie condivise, ovvero l'insieme degli elementi culturali di lunga durata) o in una chiave – tutta da respingere – di continuità di stirpe e omogeneità biologico-razziale.

⁴⁶ J. Habermas, *The Postnational Constellation and the Future of Democracy*, cit., pp. 107-110.



democratico-costituzionale e sociale che l'Europa ha conosciuto nel secondo dopo guerra è stato il terreno ideale entro cui imporre il primato della dimensione politica sulla dimensione economica ed esercitare il conflitto sociale in senso favorevole alle classi lavoratrici.

Nel cosiddetto trentennio glorioso (1945-1975) si è riusciti a instaurare e a salvaguardare, in Europa, un compromesso avanzato fra capitale e lavoro finché l'economia è rimasta in gran parte incapsulata dentro il contesto degli Stati nazionali⁴⁷.

Va naturalmente considerata la premessa da cui muove Habermas, che è la seguente: “A partire dall'epoca delle Rivoluzioni francese e americana, ogni rinnovata ‘chiusura’ delle comunità politiche risulta pregiudizialmente vincolata all'universalismo egualitario poggiante sull'intuizione di una ‘inclusione dell'altro’ giuridicamente equiparata. È quanto dimostrano oggi le due sfide del ‘multiculturalismo’ e della ‘individualizzazione’. Entrambe ci costringono a denunciare la simbiosi che si era creata tra lo Stato costituzionale, da un lato, e la nazione come ‘comunità dell'origine’, dall'altro. Per rigenerarsi su un piano più astratto, la solidarietà civica deve ora presentarsi come un universalismo sensibile alle differenze”, J. Habermas, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1999, trad.it, *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, a cura di L. Ceppa, Milano, Feltrinelli, 1999, p. 64. Come scrive con grande chiarezza in *Inclusione: coinvolgere o assimilare? Sul rapporto di nazione, Stato di diritto e democrazia*: “[l'autolegislazione democratica] ha [...] il senso inclusivo di una autolegislazione che coinvolge egualmente tutti i cittadini. ‘Inclusione’ significa che questo ordinamento politico può servire a parificare i discriminati e a coinvolgere gli emarginati, senza con questo rinchiuderli nell'uniformità di una *Volksgemeinschaft* omogeneizzata”, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, cit., p. 140. Un'inclusione di questo tipo non è livellatrice delle differenze, ma significa piuttosto costituiva apertura dei confini della comunità democratica entro cui il “noi” si presenta come flessibile e de-sostanzializzato, secondo un modello che ricalca l'aspetto più caratteristico della sfera pubblica habermasiana, per il suo ‘essere strutturalmente aperta e inclusiva’.

⁴⁷ Comunemente si afferma che se l'economia si muove ormai su scala globale, anche la politica deve adeguarsi e articolarsi su quel livello. Sembra una considerazione talmente ovvia e autoevidente da non richiedere ulteriori giustificazioni e approfondimenti. Ma non è così. Se è vero che il terreno ideale per il “capitale” è uno spazio senza un fuori, liscio, uniforme e continuo come quello a cui tende l'attuale globalizzazione neoliberale, per la politica vale invece un discorso di segno opposto: se quest'ultima perde la connessione e il radicamento all'interno di spazi e contesti concreti, manca inevitabilmente di effettività e risulta ridimensionata nella sua capacità di domare gli spiriti animali del capitalismo e quindi di incidere positivamente sulle condizioni concrete di vita e sofferenza delle persone.

Lo stesso dicasi per il diritto: se questo allunga il proprio passo oltre un certo territorio, vede indebolire la sua connotazione politica a vantaggio di una connotazione economica, come ci ricorda Maria Rosaria Ferrarese in un suo recente volume. Cfr., M.R. Ferrarese, *Prima lezione di diritto globale*, Roma-Bari, Laterza, 2012. Questo significa che uno spazio giuridico deterritorializzato è necessariamente uno spazio giuridico spolicizzato.

Nel corso degli ultimi decenni c'è stata un'indubbia sottovalutazione di gran parte delle forze di sinistra dei rischi derivanti dai processi di internazionalizzazione del capitalismo maturo e dai nuovi assetti politico-istituzionali che si andavano creando a livello sovranazionale, e ci si è ritrovati, senza troppo accorgersene o preoccuparsene, ad agire dentro un terreno di gioco che si è fatto col tempo assai ostile e inospitale. Tutti gli strumenti di cui si era dotato il movimento operaio durante il “secolo breve” per governare e orientare i processi economici, dagli anni '70 ad oggi, sono stati a poco a poco spuntati. Prima la globalizzazione neoliberista, poi il cosiddetto pilota automatico messo in moto dalla tecnocrazia europea hanno svuotato le istituzioni democratiche nazionali di poteri e funzioni e immobilizzato la politica dentro un recinto. Il movimento operaio è stato protagonista del secolo scorso, non solo perché difendeva gli ultimi, ma perché aveva creato degli strumenti di lotta straordinari. Con la globalizzazione e la nuova architettura europea sono venuti meno i vecchi strumenti dell'agire politico della sinistra.



Nel suo *La globalizzazione intelligente* Rodrik introduce il concetto di trilemma dell'economia mondiale: ossia il fatto che sia impossibile perseguire simultaneamente la democrazia, l'autodeterminazione nazionale e la globalizzazione economica. Di fronte a questo contrasto la soluzione non può che essere una, conclude Rodrik, ovvero che a prevalere sull'iperglobalizzazione siano la democrazia e la determinazione nazionale. Le democrazie hanno il diritto di proteggere i loro sistemi sociali; quando questo diritto entra in conflitto con le esigenze dell'economia globale, è quest'ultima che deve cedere. Restituire potere alle democrazie nazionali garantirebbe inoltre basi più solide per l'economia mondiale: uno strato sottile di regole internazionali, che lascino ampio spazio di manovra ai governi nazionali, è una globalizzazione infatti migliore e più intelligente⁴⁸.

Naturalmente,

la critica ai processi di superamento degli Stati nazionali può ben radicarsi in un sentimento statolatrico o nell'accoglimento della dottrina (fallace) della "naturalità" delle nazioni, ma non è affatto necessariamente legata a questi presupposti. In una prospettiva più matura (e progressiva), a muoverla è semmai il convincimento che non possa darsi società degli uomini senza un vincolo autenticamente politico e che un simile vincolo

La questione che si è aperta si può definire così: le sfide poste dai processi di integrazione globale degli ultimi decenni sollecitano tessiture nuove tra politica, diritto ed economia, che siano in grado di risolvere positivamente la contraddizione fondamentale, già individuata all'inizio degli anni '30 da Gramsci nel chiuso della sua prigionia, tra il nazionalismo della politica e il cosmopolitismo dell'economia. La priorità è allora quella di ridefinire il nesso nazionale/sovranazionale (con particolare riferimento alla posizione del nostro Paese in ambito UE) secondo una prospettiva alternativa a quella egemone negli ultimi quarant'anni. Guardando al passato, un modello da prendere come riferimento potrebbe essere il piano di riforma del sistema monetario internazionale presentato nel luglio 1944 alla Conferenza di Bretton Woods da J.M. Keynes, che intendeva perseguire un modello di internazionalizzazione che potremmo definire moderata, in quanto si svolgeva sotto l'egida degli Stati.

⁴⁸ Cfr. N. Rodrik, *The Globalization Paradox: Democracy and the Future of the World Economy*, New York, WW Norton & Co, 2012, trad.it, *La globalizzazione intelligente*, Roma-Bari, Laterza, 2015. Anche in questo caso, corre l'obbligo di un riferimento alle posizioni di Habermas. Anch'egli parte da premesse simili. Nonostante sia intesa come ideale universale almeno dal 1945 ad oggi, la democrazia si è realizzata storicamente solo all'interno di quella che Habermas definisce la costellazione nazionale: stato, territorio e, soprattutto, un'economia nazionale, su cui intervenire attraverso la creazione dello Stato sociale e con meccanismi redistributivi, al fine di garantire lo sviluppo di quel minimo di solidarismo civico, necessario al funzionamento delle istituzioni democratiche. La globalizzazione dei mercati, riduce le autonomie dei singoli Stati in campo economico, quindi mina la possibilità di attuare politiche redistributive, provocando un progressivo esautoramento del sistema politico a favore di quello economico. Habermas individua però soluzioni di segno diverso rispetto a quelle di Rodrik: la prima riguarda la progressiva fusione di Stati in entità di dimensioni maggiori per tentare di ridurre gli squilibri fra politica ed economia. La seconda, più in sintonia con la concezione deliberativa della democrazia, prevede la creazione di una nuova costellazione transnazionale, capace di costruire reti globali di dibattito democratico, in grado di restituire una "chiusura" politica all'"apertura" provocata dallo sfondamento economico dei confini nazionali. Cfr. J. Habermas, *La costellazione postnazionale*, cit.



politico non possa darsi, a sua volta, senza ragioni materiali, oltre che ideali, del vivere assieme⁴⁹.

Questo *minimum* hanno saputo crearlo gli Stati nazionali, garantendo quel senso minimale di identificazione e di missione comune, e quindi di fiducia reciproca (che solo garantisce la base di sostegno all'idea di redistribuzione), ma non sembra che sia in grado di crearlo il loro cosmopolitico superamento:

Solo uno Stato nazionale sembra in grado di garantire un rapporto equilibrato – tendenzialmente democratico – fra la dimensione geopolitica e il senso di appartenenza (e la lealtà) dei cittadini e già per questo svolge una funzione difficilmente surrogabile, anche nei confronti degli eccessi secessionistici delle rivendicazioni etniche⁵⁰.

Si parla spesso di una tendenza verso la formazione di “grandi spazi”⁵¹, ma, a ben guardare, questi grandi spazi esistono già e sono i cosiddetti super-Stati extraeuropei (Usa, Russia e Cina), mentre, se restiamo in ambito europeo, questi grandi spazi non possono che assumere la veste di alleanze fra Stati (o “nazioni apparentate” per dirla con Kojève), vuoi nella forma della Confederazione, vuoi nella forma di un'Europa divisa in due o più blocchi⁵².

⁴⁹ Così Massimo Luciani in *Lo sguardo profondo. Leopardi, la politica, l'Italia*, Modena, Mucchi, 2017, p.16. L'autore riprende la critica al cosmopolitismo astratto presente nel pensiero di Leopardi, che – come giustamente ricorda lo stesso Luciani – non è “ideologica e aprioristica, ma logica e razionale, radicandosi nel convincimento dell'assenza dei suoi presupposti”.

⁵⁰ Cit. D. Zolo, *Globalizzazione*, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 79.

⁵¹ Si rinvia qui alla raccolta di scritti di Carl Schmitt, *Stato, grande spazio, nomos*, Milano, Adelphi, 2015. Per un'agile ricostruzione della teoria dei “grandi spazi” si veda C. Resta, *Stato mondiale o nomos della terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*, Reggio Emilia, Diabasis, 2009.

⁵² L'idea di Impero latino di Kojève (cfr. A. Kojève, *Esquisse d'une doctrine de la politique française*, 1945; trad. it. “L'Impero latino. Progetto di una dottrina della politica francese”, in A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, a cura di A. Gnoli, Milano, Adelphi, 2004) conserva un suo fascino e una certa dose di attualità, se la si lega alla possibilità di immaginare un'Europa divisa in due blocchi, comunque cooperanti e comunicanti fra loro: un blocco dei Paesi del Nord che vede Francia e Germania di volta in volta contendersi la leadership, e un'alleanza dei Paesi del Sud che guarda al Mediterraneo e – perché no? – alla Cina. “Proprio oggi che l'Unione europea si è formata ignorando le concrete parentele culturali può essere utile e urgente riflettere alla proposta di Kojève. Ciò che egli aveva previsto si è puntualmente verificato. Un'Europa che pretende di esistere su una base esclusivamente economica, lasciando da parte le parentele reali di forma di vita, di cultura e di religione, mostra oggi tutta la sua fragilità, proprio e innanzitutto sul piano economico. [...] E una politica che pretende di ignorare le forme di vita non solo non è destinata a durare, ma, come l'Europa mostra eloquentemente, non riesce nemmeno a costituirsi come tale”, G. Agamben, “Se un Impero latino prendesse forma nel cuore d'Europa”, *la Repubblica*, 15 marzo 2013. Si veda anche F.M. Tedesco *L'impero latino e l'idea di Europa. Riflessioni a partire da un testo (parzialmente) inedito di Alexandre Kojève*, in “Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno”, 2006, 35, pp. 373-401.



Inoltre, l'analogia domestica, che è alla base del paradigma monista della *civitas maxima* e del primato del diritto internazionale, si è rivelata ingannevole, perché gli Stati sono ancora gli attori principali della vita politica internazionale (anche in ambito UE gli Stati restano i veri “signori dei Trattati”, sebbene il loro agire sia ben poco libero e incondizionato: non lo è mai stato e il margine di libertà diminuisce in un mondo interconnesso dove prevalgono certi rapporti di forza e un tipo di discorso egemonico neoliberale), con alcuni fra questi che si atteggiavano a super-Stati e rivendicano il proprio primato sugli altri (USA su tutti). Inoltre, il paradigma del patto statale non è esportabile oltre lo Stato: infatti i soggetti che dovrebbero esserne i contraenti, i popoli-Stati, non possono essere equiparati agli individui del contratto sociale, in quanto soggetti collettivi frutto di sedimentazioni e accumuli di artificialità, ovvero di elementi storico-politico-culturali di lunga durata. Il mondo – come scriveva Carl Schmitt – è un pluriverso e non un universo proprio per via di questo costitutivo riunirsi degli esseri umani in comunità determinate e irriducibili le une alle altre (che non significa per nulla chiuse o in opposizione fra loro)⁵³.

7. Patria e Costituzione repubblicana

Riconoscere come questione decisiva quella della sovranità democratica, mettendo al centro il problema dei territori e dei contesti concreti, ci aiuta a sgombrare il campo da tutta una serie di illusioni fumose presenti nel dibattito pubblico a sinistra: su tutte, quella sorta di ostilità verso lo Stato che porta a svalutarne quella specifica forma democratico-costituzionale, dalla forte impronta sociale perché centrata sulla dignità del lavoro, che la forma Stato ha assunto nel secondo dopoguerra, consentendo una larga inclusione sociale e politiche di segno progressivo.

Altro luogo comune da smascherare è il mantra del tramonto della sovranità. L'attuale scenario di post-sovranià, nella globalizzazione neoliberale, non ha certo significato mitigazione del potere, ma al contrario ha lasciato campo aperto ai poteri selvaggi transnazionali. Inoltre, “essendosi la democrazia impiantata nell'albero della

⁵³ G. Preterossi, *Il processo di Norimberga: giustizia o dismisura?*, in G. Fabre (a cura di), *Processi politici*, Bologna, Il Mulino, 2019, pp.161-162.



sovranità, come sovranità popolare, combattere la sovranità politica ha significato, di fatto, indebolire la democrazia”⁵⁴.

E non sa convincere nemmeno

l’idea di un transito indolore verso una politica senza sovranità, nella quale il cittadino cederebbe volentieri il passo al cosmopolita. L’idea che la crisi della sovranità sia un problema solo per gli Stati non è accettabile. Essa, infatti, è un problema anzitutto per le persone, perché senza sovranità i loro diritti politici (e non solo) non sono garantiti e le politiche redistributive non si possono attuare⁵⁵.

Pertanto la questione della sovranità continua, ancora oggi, a porsi, reclamando che si scelga tra il rilancio delle antiche sovranità nazionali – pur salvaguardando le necessarie interdipendenze – e la costruzione di sovranità più ampie, magari continentali. Tuttavia, manca quella spinta di energia politica e le condizioni politiche, sociali e culturali in grado di produrre un salto in quest’ultima direzione. Come ben sapeva Von Hayek, la via della sovranità europea porta inevitabilmente allo Stato minimo, date le radicate differenze di contesto fra i rispettivi popoli⁵⁶. Senza restare nel limbo nel quale oggi ci troviamo⁵⁷.

⁵⁴ G. Preterossi, “Radicalità”, *Filosofia politica*, 31 (2017), 1, pp. 74-75.

⁵⁵ M. Luciani, “Sovranità”, *Italianieuropei*, (2011), 7, pp.164-165.

⁵⁶ Friedrich August von Hayek, uno dei padri fondatori del neoliberalismo, in un suo saggio della fine degli anni Trenta (“The Economic Conditions of Interstate Federalism”, *The New Commonwealth Review*, 1939, trad. it. *Le condizioni economiche del federalismo tra Stati*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2016), predicava “l’abolizione delle sovranità nazionali e la creazione di un effettivo ordine legislativo internazionale” come contributo necessario e logico completamento di un programma economico liberale che riducesse al minimo gli spazi dell’intervento pubblico in economia. Come scrive Wolfgang Streeck (W. Streeck, *Gekaufte Zeit*, Berlin, Suhrkamp, 2013, trad.it., *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, Milano, Feltrinelli, 2013), riassumendo efficacemente il pensiero di von Hayek, “in una federazione di Stati nazionali la diversità di interessi è maggiore di quella presente all’interno di un singolo Stato, e allo stesso tempo è più debole il sentimento di appartenenza a un’identità in nome della quale superare i conflitti stessi [...]. Un’omogeneità strutturale, derivante da dimensioni limitate e tradizioni comuni, permette interventi sulla vita sociale ed economica che non risulterebbero accettabili nel quadro di unità politiche più ampie e per questo meno omogenee”.

⁵⁷ Come ha recentemente ricordato Carlo Galli, “nessuno Stato europeo ha veramente in agenda la costruzione di una sovranità europea. Anche perché la costruzione della sovranità è uno dei processi più distruttivi della storia umana. Le sovranità degli stati si sono formate nel sangue della guerra civile o nel furore delle rivoluzioni. Mai una sovranità è nata perché qualcuno intorno a un tavolo ha trasferito pacificamente a un soggetto terzo il diritto di tassare, di formare un esercito, detenere il monopolio della violenza, individuare gli interessi strategici di una comunità” (“Il Pci, oggi, verrebbe definito sovranista”. Intervista al prof. Carlo Galli: ‘Condanna a Orban è controproducente’”, *Huffpost*, 13 settembre 2018; consultabile online all’indirizzo: https://www.huffingtonpost.it/entry/il-pci-oggi-verrebbe-definito-sovranista-intervista-al-prof-carlo-galli-condanna-a-orban-e-controproducente_it_5cc21423e4b099c04f543b59).



Come scrive Carlo Galli nel suo libro sulla sovranità,

Vi è nella nuova invocazione della sovranità il tentativo di recuperare la distinzione fra interno ed esterno, e fra pubblico e privato; ovvero il perseguimento di una nuova protezione, la volontà di ridurre l'insicurezza generata dalle potenze che si abbattono sulle società occidentali, generando impoverimento materiale e ansietà sociale e identitaria, che precipita in paura permanente, in angoscia. Si tratta di potenze economiche, i mercati che i loro magnificatori definiscono inesorabili e onnipotenti, senza capire che appunto tale pretesa è ciò che genera la lotta di larghe fasce popolari contro i mercati stessi [...] E

È utile qui richiamare l'opinione del celebre giurista Dieter Grimm, che nella parte conclusiva di un suo lavoro dal titolo *Illusioni costituzionali*, subito dopo aver rilevato come attualmente l'Unione non possa "soddisfare alle precondizioni di una democrazia" (non esiste ad oggi un *dèmos* europeo), ritiene più fruttuoso "conservare l'Unione Europea nella sua particolarità come istituzione sovranazionale e di svilupparla in conformità a questa particolarità, non invece di copiare modelli improntati allo Stato nazionale". (D. Grimm, "Braucht Europa eine Verfassung?", *JuristenZeitung*, 50 (1995), 12, p. 590. Affinché possa affermarsi una procedura democratica è necessario difatti un *dèmos*, non più – aggiungiamo noi – una sola élite dominante, che è cosmopolita da sempre, oltre che promotrice e beneficiaria dell'ordine vigente.

Se per Grimm non si dà Unione politica e costituzionale senza che prima si formino un popolo, una società, una sfera pubblica europei, di tutt'altra opinione è J. Habermas, che rovescia l'intera impostazione: sono le istituzioni che producono il *dèmos*, la società, la sfera pubblica, e non l'inverso.

Nelle osservazioni a Grimm, Habermas guarda in questo modo ai processi di formazione dell'identità nazionale: "Secondo Grimm, l'identità di una nazione di cittadini può anche avere un fondamento diverso da quello rappresentato dalla discendenza etnica. Io penso invece che essa deve avere una *base diversa*, se in qualunque momento il processo democratico vuole poter funzionare da rete di sicurezza per l'integrazione sociale d'una società differenziata (e sempre più in via di differenziazione)", Cfr. *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, cit., p. 165. Una volta rilevato il carattere integralmente artificiale della nazione e il nucleo universalistico da cui trae alimento, la contro-obiezione sollevata da Habermas ai sostenitori della tesi à la Grimm diventa la seguente: "Se questa forma d'identità collettiva è dovuta agli esiti di una spinta astrattiva che è già stata capace di trasformare la coscienza locale e dinastica in una coscienza nazionale e democratica, perché non dovremo intendere come perseguibile questo processo d'apprendimento?", *La costellazione postnazionale*, cit., p. 87. A questo punto, la preoccupazione di Habermas è tutta rivolta alla ricerca delle condizioni utili ad una prospettiva di questo tipo, che vengono identificate con le seguenti: una società civile europea, una condizione di apertura reciproca delle sfere pubbliche nazionali in grado di produrre una sfera pubblica di dimensioni europee, una cultura politica condivisa da tutti i cittadini dell'Unione, reperibile a partire dalle tradizioni costituzionali e democratiche dei singoli Stati. Particolare affidamento, inoltre, viene assegnato alla promulgazione di una costituzione europea; i popoli – sostiene Habermas – "nascono soltanto con le loro costituzioni statali". Subentra così una nuova intelaiatura categoriale centrata sul binomio società civile-sfera pubblica che riconfigura complessivamente il rapporto costituzione-popolo, desostanzializza integralmente quest'ultimo e lo sgancia da ogni riferimento privilegiato allo Stato nazionale.

In conclusione alle osservazioni su Dieter Grimm, Habermas ha però precisato: "l'identità europea non può comunque significare nient'altro che un'unità nella pluralità delle nazioni", *Una costituzione per l'Europa?*, cit., p. 375. Se in un primo momento egli propone il modello federale tedesco, così come si è sviluppato dopo lo scioglimento della Prussia, più prudenti appaiono le considerazioni successive: "Il modello costituzionale di uno Stato federale, qual è ad esempio la Bundesrepublik tedesca, non è immediatamente trasferibile a uno Stato (federalisticamente costituito) di nazionalità che abbia le dimensioni dell'Unione Europea. Non sarebbe possibile, e nemmeno desiderabile, livellare le identità nazionali degli Stati membri fondendole insieme in una 'nazione Europa'", *La costellazione postnazionale*, cit., pp. 83-84. È quindi ben presente anche in Habermas il problema della difficile conciliabilità tra la cifra unitaria propria della statualità e l'irriducibile pluralità costitutiva propria dell'Europa.



si tratta di potenze demografiche, le migrazioni, che sono l'espressione di contraddizioni interne al modo di produzione mondiale ma che di fatto rimettono in gioco l'antichissima paura che la civiltà stanziale prova davanti al nomade, la paura dell'invasione da parte di entità mobili e imprevedibili, non riconducibili a un nomos, a una dimensione domestica [...]. L'attuale ricerca di sovranità è insomma sintomo di una sofferenza economica e psicologica, di un'autodifesa della società davanti all'eccesso di movimento, di mobilità, di instabilità, prodottosi in società che, per quanto non tradizionali e anzi evolute, si sentono tuttavia esposte a rischi inaccettabili (le crisi economiche ricorrenti, reali e minacciate, sono infatti strutturali e non contingenti), o a ingiustizie insopportabili (le crescenti disuguaglianze sociali, che sono funzionali al vigente paradigma economico e non una sua perversione) o choc culturali ingestibili. Un processo in parte analogo a quello descritto da Polany (*La grande trasformazione*, 1944) per spiegare il fascismo come spostamento verso il pubblico, in relazione al fallimento del mercato autoregolato degli anni Venti. Una richiesta di riassociare economia e politica, nel prevalere della dimensione pubblica⁵⁸.

Il rafforzamento della sovranità è oggi per molti una “sorta di appello al cielo”, l'ultima “riserva della politica” – per usare ancora le parole di Galli. Quando le contraddizioni si fanno sentire, la sovranità ritorna all'ordine del giorno come

bisogno di autodeterminazione, come tentativo di riconnettere realtà politica, destini personali ed esistenza politica collettiva, di sconfiggere oligarchie, di riconoscere conflitti. Certo la sovranità assume spesso, in queste rivendicazioni, tratti xenofobi, identitari, confinari, securitari, giustizialisti. Tratti che non le pertengono necessariamente, e che vanno decodificati, interrogati per quello che esprimono, non semplicemente per come lo esprimono⁵⁹.

Allo stesso tempo anche il tema relativo ai “confini” andrebbe trattato in maniera meno manichea. Innanzitutto, non è affatto vero che ogni forma di appartenenza sia “nazionalista”. Ma, a parte il fatto che l'identificazione tra nazione e nazionalismo è storicamente falsa (la nazione, anzi più propriamente lo Stato-nazione, è – lo abbiamo visto – soprattutto un contenitore, un contesto, che definisce uno spazio e un terreno comune per l'esercizio della sovranità popolare), è il punto teorico-politico a essere fuorviante. Come sostiene Geminello Preterossi⁶⁰, i bisogni

⁵⁸ C. Galli, *Sovranità*, Bologna, Il Mulino, 2019, pp. 126-127.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Così Preterossi in “Radicalità”, cit., p. 77.



di appartenenza e identità sono profondi e radicati e possono essere declinati in molti modi, anche democratici e aperti⁶¹:

Soprattutto, le forme politiche che l'Occidente ha inventato sono ridotte: città, imperi, Stati. La forma impolitica ancora non è stata inventata. Credere che, come per incanto, lo spazio liscio globale non generi refrattarietà identitarie e caos geopolitico (*vedi il caso Catalogna*), è molto ingenuo, e in fondo funzionale alla narrazione globalista neoliberale⁶².

Quel che è certo è che la necessità di legami prepolitici e di comunità per il buon funzionamento di una democrazia rappresenta il punto forse più trascurato nella cultura democratico-progressista.

Eppure, come ha sostenuto R. Dahrendorf⁶³, il sentimento di coesione e di lealtà politica fra i cittadini è una variabile essenziale di un sistema democratico. “E la coesione e la lealtà politica – per quanto astrattamente garantite nelle società moderne dallo strumento del diritto – suppongono comunque l'esistenza di legami prepolitici fra i membri del gruppo, rinviano ad una identità collettiva”, come ha affermato Danilo Zolo in un suo prezioso e imprescindibile libro di diversi anni fa⁶⁴. Ed è provato, continua Zolo, che la tenuta dei legami identitari si fa sempre più incerta via via che l'ambito geopolitico

⁶¹ Come faceva notare Pietro Barcellona, se stiamo vivendo in un contesto in cui il bisogno di comunità viene riproposto, anche se in forme regressive, c'è da comprendere se a partire da questo bisogno – non negandolo (perché quando i bisogni vengono negati, come i desideri, ritornano in forma negativa perché sono stati rimossi), ma cercando di interpretarlo – possiamo formulare una risposta che faccia intravedere una via d'uscita verso una convivenza più ricca e consapevole, che rinsaldi un sentimento positivo di appartenenza e comunità. La sfida è quella di evitare che tale bisogno di protezione e di collettività solidale si risolva in un ripiegamento antimoderno, discriminatorio, che neghi il “principio della soggettività” quale vettore di incivilimento e di emancipazione. Cfr. P. Barcellona, “La ‘città degli affetti’ contro il falso universalismo”, *Democrazia e diritto*, 34 (1994), 2-3, pp. 129-138.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Si veda R. Dahrendorf, *Quadrare il cerchio*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

⁶⁴ D. Zolo, *I signori della pace. Una critica del globalismo giuridico*, Roma, Carocci, 2001. Di parere diverso Luigi Ferrajoli, che ha più volte ricordato l'interazione complessa, sperimentata anche a livello di formazione storica dello Stato moderno, fra senso comune di appartenenza e istituzioni giuridiche, tra unificazione politica e affermazione del principio di uguaglianza. “Se è vero – scrive l'illustre giurista – che coesione, legami prepolitici e identità collettiva della comunità internazionale formano i presupposti del progetto di una democrazia internazionale, è ancora più vero il contrario: è sull'uguaglianza dei diritti, quale garanzia di tutte le differenze d'identità personale, che si fonda la percezione degli altri come uguali e come consociati; ed è sulla garanzia dei propri diritti fondamentali come diritti uguali che matura il senso di appartenenza e identità collettiva di una comunità politica”. (L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Roma-Bari, Laterza, 2015, si legga l'intero paragrafo 5 del capitolo 1).



di uno Stato si dilata fino a includere culture molto diverse fra loro⁶⁵. Neppure il più astratto “patriottismo dei diritti” può fare a meno, per così dire, di una qualche “intimità” fra i membri del gruppo (Böckenförde, grande giurista tedesco di fede socialdemocratica, utilizza a tal proposito il concetto di “omogeneità relativa”⁶⁶): essi non possono essere dei soggetti “estranei” gli uni agli altri, l’estraneità è l’opposto della solidarietà democratica⁶⁷.

Insomma, l’identificazione con una qualche comunità concreta di appartenenza costituisce una risorsa necessaria al buon funzionamento di una democrazia. Se “manca un sostrato *oggettivo*, se manca il radicamento in una forma di vita le comunità politiche non hanno alcuna possibilità di costituirsi e di rimanere vitali”⁶⁸.

⁶⁵ R. Dahl pone lo scarso pluralismo subculturale fra le condizioni favorevoli alla democrazia. Cfr. R. Dahl, *On Democracy*, New Haven London, Yale University Press, 1998, trad.it., *Sulla democrazia*, Roma-Bari, Laterza 2002.

⁶⁶ E. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo stato moderno all'Europa unita*, Roma-Bari, Laterza, 2007. La sfera pubblica che Böckenförde immagina implica l’accordo di fondo su alcune idee-base del paradigma liberale, perché “uno Stato non può staccarsi completamente dalle proprie radici ed elevarsi per così dire a puro Stato razionale, che privo di cultura e di radici propri, tratta allo stesso modo tutte le tradizioni rilevanti per ethos e diritto, e pone sullo stesso piano tutte le manifestazioni pubbliche delle religioni. Ciò che negli ultimi anni è stato definito in modo inadeguato con ‘cultura guida’ possiede un proprio fondamento”. Il testo è tratto da una lettera di Böckenförde inviata al cardinale Ratzinger il 30 aprile 2004, riportato in A. Cavaliere, *Le ragioni della secolarizzazione. Böckenförde tra diritto e teologia politica*, Torino, Giappichelli, 2016, p. 106. In ogni società, sembra dirci l’autorevole giurista tedesco, c’è una cultura dominante, cioè quella che determina il quadro delle regole generali. Regole che non sono mai neutre, ma rappresentano e tutelano sempre determinati modelli di vita, determinati valori, frutto di una determinata storia e di specifiche tradizioni. Di conseguenza la cosiddetta multiculturalità non può sussistere senza costanti in comune, senza punti di orientamento a partire dai valori propri.

⁶⁷ Ben diverso è il punto di vista di Habermas, che parla a tal proposito di “solidarietà tra estranei”. Scrive Habermas: “Io vedo l’‘esprit’ del repubblicanesimo nel fatto che le forme e le procedure dello Stato costituzionale forgiato, con la loro modalità democratica di legittimazione, un nuovo livello di coesione sociale. La cittadinanza democratica fonda una *solidarietà tra estranei relativamente astratta e comunque giuridicamente mediata*. Si tratta di una forma d’integrazione realizzatasi come contesto di comunicazione coinvolgente in sé la socializzazione politica. [...] L’identità collettiva non è mai indipendente dal processo democratico, né può esistere ‘prima’ di questo stesso processo. Quel che lega assieme una ‘nazione di cittadini’ [...], è] il contesto intersoggettivamente condiviso di un’ intesa possibile”, *Una costituzione per l’Europa?* in G. Zagrebelsky, P.P. Portinaro, J. Luther (a cura di), *Il futuro della costituzione*, cit., p. 373.

“Le nazioni”, continua Habermas, “[possono] nascere solo dopo essersi lasciate alle spalle il difficile percorso che dalla comunanza *etnica* di compagni personalmente conosciuti conduce alla solidarietà *giuridica* di cittadini reciprocamente estranei”, *ivi*, p. 375.

Altrove, guardando al processo di integrazione europea, ritorna su questi temi: “Il deficit democratico non si riferisce soltanto a quei regolamenti tra governi che, poggiando su accordi meramente pragmatici di attori collettivi, non possono evidentemente avere la forza legittimante di una società di cittadini politicamente costituita. Quel problema si riferisce anche alle influenze prodotte dalla globalizzazione sul sostrato culturale di *solidarietà civica* che si era già formato nel quadro dello Stato nazionale”, *La costellazione postnazionale*, cit., p. 46.

⁶⁸ M. Luciani, *Articolo 12*, Roma, Carocci, 2018, p. 75.



Diversamente dall'universalismo liberale, l'universalismo democratico è radicato in e si riferisce a uno specifico *dèmos* costituito da persone che sono unite da qualcosa di più dell'umanità e della ragione. La solidarietà civica è radicata nelle identità collettive particolari (che non hanno certo un fondamento essenzialista o assoluto, perché appartengono alla dimensione storico-culturale che come tale ha natura transeunte e relativa); la solidarietà cosmopolitica si sostiene unicamente in virtù dell'universalismo morale dei diritti umani. Questo implica il riconoscimento che la cittadinanza democratica è una politica di identità che non può essere così astratta e senza fondamenti come lo è l'appartenenza all'umanità. D'altro canto, tuttavia, la cittadinanza democratica – come ha ben spiegato Nadia Urbinati⁶⁹ – è una identità politica che educa i cittadini a vedere gli altri come uguali, e questo è ciò che rende la politica democratica un giuoco aperto all'auto-revisione e, soprattutto, le questioni relative ai confini dello Stato questioni sempre soggette a modifiche e ad aggiustamenti, nel tentativo di rendere il governo dei flussi migratori il più possibile conforme ai principi di umanità e giustizia e le politiche di integrazione degli immigrati il più possibile coerenti con i principi democratico-costituzionali.

Impostando così il problema, viene naturale rispondere affermativamente all'interrogativo se tra le risorse di integrazione civica indispensabile per il buon funzionamento dello Stato democratico, ci debba essere la consapevolezza di un vincolo di convivenza basato sul riconoscimento del percorso storico compiuto assieme e considerato come formativo della propria identità. I motivi che convincono i cittadini ad assumersi i costi del solidarismo rinviano così al riconoscimento di momenti importanti della propria identità storica e culturale che sono parte dell'identità collettiva condivisa con gli altri concittadini. E la lealtà, il civismo, in una parola il vincolo di cittadinanza, senza la quale una democrazia non funziona, sono risorse che attingono a fonti diverse dal contratto politico democratico. Ne sono per molti aspetti il requisito storico, culturale, comunicativo.

Il nesso Patria/nazione rappresenta l'espressione sintetica e tradizionale per indicare la somma di queste risorse collettive cui deve attingere necessariamente la democrazia. [...]

⁶⁹ N. Urbinati, *Ai confini della democrazia. Opportunità e rischi dell'universalismo democratico*, Roma, Donzelli, 2007, p.133.



L'identità nazionale, il sentirsi membri di una Patria/nazione, non solo non è in contrasto con l'identità democratica, ma la rafforza. Consideriamo dunque la nazione democratica come un vincolo di cittadinanza che trae forza dalla memoria riflessiva, ricostruttiva di una storia vissuta assieme⁷⁰.

La questione, una volta di più, è quella – cruciale – dei processi di integrazione politica e sociale⁷¹. Cosa ci fa stare assieme? Come questo stare assieme può essere realizzato? Quali sono i processi che determinano il senso di appartenenza a una comunità politica? Nella modernità la nazione ha compensato il vuoto lasciato dalla religione con l'avvento della secolarizzazione (la democrazia, va ricordato, nasce e si sviluppa nel mondo moderno come democrazia “nazionale”). A svolgere quella funzione di unificazione politica sono intervenute nel Novecento i partiti e le identità politiche di massa e anche, in un certo senso, il *Welfare State*. Dopo il ridimensionamento della nazione (almeno in Europa) e la crisi delle appartenenze politico-ideologiche, cosa occupa oggi quel vuoto simbolico che caratterizza gli ordinamenti secolari⁷²?

Come strumento di mobilitazione e unificazione politica c'è la tensione verso una società altra a cui allude la nostra Costituzione (quasi un recupero del nesso politico/simbolico: se ogni Costituzione democratica è un potente strumento di integrazione politica e di cambiamento sociale, non può fare a meno – citando Habermas – del *senso di ciò che manca* e perciò è ancora possibile⁷³), ma si tratta di un'opzione

⁷⁰ G.E. Rusconi, *Patria e repubblica*, Bologna, Il Mulino, 1997, pp. 37-39. Questa natura dinamica, problematica e in qualche misura artificiale (perché debitrice anche di una consapevole progettualità politica) dell'unità nazionale e statuale è trasparente in esperienze storiche come quella italiana e non è certo un caso che venga elaborata proprio in Italia la più lucida distinzione tra due concezioni opposte della nazione – quella naturalistica e quella volontaristica o culturale – e che proprio all'Italia sia ascritta la pratica della seconda, v. F. Chabod, *L'idea di nazione*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

⁷¹ I processi di unificazione e integrazione politica sono generati dal concorso di più fattori: elementi formali (attinenti alla titolarità del potere), elementi materiali (attinenti agli interessi dei membri della comunità), elementi ideali (attinenti alla condivisione di valori). Cfr. M. Luciani, “Costituzione, istituzioni e processi di costruzione dell'Unità Nazionale”, *Rivista AIC*, (2011), 2, p. 6.

⁷² Questo è uno degli interrogativi da cui muove l'analisi di G. Preterossi in *Ciò che resta della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2014, p. 24.

⁷³ “La garanzia sul futuro” scrive G. Miglio “costituisce infatti il tratto di fondo dell'obbligazione politica; ci si obbliga politicamente soltanto in vista di una garanzia globale circa la soddisfazione dei bisogni che si immaginano incombere sul nostro avvenire. Un sistema politico conosce tanta più tensione verso l'unità interna [...] quanto più è tenuta desta l'attesa per il futuro; e il differimento nel tempo dei vantaggi e delle fruizioni si accompagna alla persuasione che soltanto in tal modo l'uomo possa realmente soddisfare i suoi bisogni futuri. Ma se non esiste obbligazione politica senza una immagine del tornaconto differito, senza un'ideologia utopica, il problema del tempo si rivela allora il tema fondamentale su cui la scienza è chiamata oggi a provarsi: un tema che si può affrontare soltanto sul terreno psicologico: appunto



svuotata sostanzialmente di significato e di prospettiva concreta nell'ambito dell'attuale architettura UE⁷⁴.

8. Conclusioni

Il populismo, per come oggi si presenta in Italia e in altri paesi europei, rappresenta sostanzialmente una reazione ai processi di svuotamento della sovranità democratica dall'alto e di sradicamento sociale in basso ai quali abbiamo assistito negli ultimi decenni.

Una reazione che ha il grande merito di affrontare i nodi e le contraddizioni principali, che sono il tema del recupero della sovranità democratica per restituire senso alle promesse di trasformazione sociale iscritte nella Costituzione repubblicana (oltre che per rilanciare su nuove basi un processo diverso di cooperazione e solidarietà fra i paesi europei) e la ridefinizione delle forme del legame sociale.

Recupero della sovranità democratica significa innanzitutto ridefinire il nesso nazionale/sovrnazionale, rivedendo criticamente la posizione dell'Italia all'interno dell'UE con tutto ciò che ne consegue in termini di sapiente messa in discussione degli

della psicologia del politico". V. G. Miglio, *Carl Schmitt*, a cura di D. Palano, Scholé - Editrice Morcelliana, 2018, p. 46.

⁷⁴ A quali riserve di significato allora attingere per rigenerare il vincolo politico fra le persone? Sappiamo già che lo Stato contemporaneo, laico o secolarizzato, vive di presupposti che non può garantire. Ha bisogno cioè di riferimenti di valore metapolitici, senza i quali il suo potere rischia di subire un processo di delegittimazione. Possiamo allora fare a meno qui in Italia di una "religione civile" capace di rinsaldare un rinnovato senso di appartenenza e di comunità? Per religione civile si intende qui – per citare G.E. Rusconi – "l'insieme dei discorsi e degli atteggiamenti pubblici con valore e intento normativo, dotati di simbolismo e di codice religioso che si riferiscono alla formazione e affermazione della comunità nazionale. La nazione è un evento terrestre ma carico di senso trascendente. È un dato politico che pretende tuttavia un consenso metapolitico", G.E. Rusconi, *Patria e Repubblica*, Bologna, Il Mulino, 1997, p. 20. Più in generale si tratta di riscoprire – per utilizzare termini di matrice neohegeliana – un *terreno etico che sia comune e condiviso*, di rilanciare cioè l'idea di un "*ethos post-tradizionale e democratico*" (A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo*, Rubbettino, 1993, p. 38) caratterizzato nel senso del *pluralismo* e dell'*universalità*. Tra l'altro, anche guardando alla politica, se questa non è più in grado "di produrre simboli si riduce alla semplice amministrazione tecnica dell'esistente; è una politica esangue, senza anima, destinata a soccombere" (P. De Luna, *Una politica senza religione*, Torino, Einaudi, 2013, p. 11), e questo vale soprattutto nelle fasi di maggior rottura della società, quando la tenuta dei legami sociali è più a rischio. Come a dire che la "religione civile" è una risorsa essenziale non soltanto per mantenere unita in ogni tempo una comunità politica, ma anche per far fronte alle sfide più difficili che il Paese incontra nella sua storia. E una democrazia sana non esiste senza una coscienza nazionale, che definisca ciò che i cittadini hanno in comune. Per dirla con Leopardi, ciò che occorre è un *interesse comune* e una *patria*: senza questi elementi, così come senza *illusioni*, una comunità politica non è vitale, né possono essere temperati gli egoismi dei suoi cittadini. V. M. Luciani, *Articolo 12*, cit., pp. 108-109.



attuali vincoli europei⁷⁵, a favore di un modello di internazionalismo “equilibrato” che restituisca agli Stati la capacità di governare e orientare i processi economici⁷⁶.

Accanto al tema del recupero della sovranità democratica c'è poi il problema legato ad un tessuto sociale oggi estremamente frammentato e individualizzato. Da qui la necessità di ricomporre un nuovo blocco sociale accomunato dalla coscienza di vivere una stessa condizione di ricatto e sfruttamento, riuscendo in una nuova chiamata alla lotta politica rivolta all'intero mondo dei vecchi e nuovi sfruttati (disoccupati, precari, lavoratori dipendenti, partite iva alle prese con diminuzione di diritti e tagli dei compensi ecc.), sul modello “proletari (vecchi e nuovi) unitevi e organizzatevi”.

⁷⁵ Il punto resta sempre lo stesso: o si torna indietro, al recupero della sovranità monetaria e nazionale oppure si procede ad una maggiore integrazione politica per superare il grave deficit di democrazia attuale e rompere quel dominio di tecnocrazia e ordo-neoliberismo che caratterizza l'Europa attuale. A partire da una generale revisione dei trattati e dei vincoli di bilancio vari, dalla necessità di introdurre meccanismi di condivisione del debito e standard socio-ambientali nell'ambito del mercato unico, assegnando infine un diverso ruolo alla BCE perché cominci a finanziare, sia pure a certe condizioni, direttamente gli Stati, in modo che la finalità primaria delle sue azioni diventi, accanto alla stabilità dei prezzi, quella di promuovere la piena (e buona) occupazione. Per una più profonda e meditata unione politica, oltre i limiti di un processo di integrazione di tratto essenzialmente economico-finanziario. Oggi, però, non esistono i presupposti per muovere in questa direzione, così come mancano le condizioni politiche, sociali e culturali per avanzare verso gli immaginifici Stati Uniti d'Europa (bisogna qui considerare come l'Europa sia molto differente dagli USA perché in Europa è nato lo Stato nazione e abbiamo a che fare con tradizioni e linguaggi differenti. Ragionando in termini astratti, appare ben più realistica una prospettiva di tipo confederale e cioè un modello di alleanza tra Stati confinanti che perseguono, soprattutto in campo internazionale, scopi comuni mediante apposite istituzioni pur mantenendo ciascuno piena indipendenza e sovranità). Od anche l'ipotesi di un'Europa a due velocità: un'integrazione a livelli e ritmi diversi a seconda dei Paesi e delle questioni in gioco (più propriamente si parla di “Europa a cerchi concentrici” o di “Europa a geometria variabile”. Si tratta di strategie e assetti che rafforzano la cooperazione, seppure limitandola a un numero ristretto di Paesi). Al contempo, non sembrano esserci troppi margini per riformare l'Europa all'interno dell'attuale quadro di compatibilità date. Esistono dispositivi di ricatto e di comando talmente forti e sofisticati da immobilizzare fin dall'inizio processi democratici poco graditi e di soffocare sul nascere qualsiasi tentativo di rottura del paradigma neoliberale (vedi il caso Grecia). Non parrebbe allora esserci altra strada che non fosse quella di smontare tutto e ricostruire daccapo, per rilanciare su nuove basi un processo diverso di cooperazione e solidarietà fra i paesi europei. Quel che è certo, guardando alla storia del processo di integrazione europea, è che da una parte si è sottovalutato il peso delle singole identità storico-culturali e l'importanza del fattore tempo nei processi di aggregazione politica; dall'altro si è creduto in modo improvvido e superficiale di aggirare per via tecnica, funzionalista, il tema della decisione politica costituente. Il modo in cui si è reagito alla crisi economica e la strategia predatoria utilizzata contro la Grecia e gli altri Paesi del Sud hanno fatto poi il resto, logorando quel patrimonio di fiducia, attese e cooperazione di cui ancora l'Europa disponeva.

⁷⁶ Pur nella consapevolezza che le democrazie nazionali devono oggi confrontarsi con problemi che sfuggono in parte alla loro capacità di controllo e gestione: dal governo dei processi migratori ai flussi della comunicazione globale, dai problemi di approvvigionamento energetico agli effetti prodotti dalla guerra e dal terrorismo, e via discorrendo. Resta poi la difficoltà di affrontare in un'ottica puramente “domestica” quei grandi processi che potrebbero minacciare la stessa sopravvivenza della specie: dall'impatto delle attività umane sull'ambiente e sul clima alle conseguenze non previste e potenzialmente disastrose degli sviluppi scientifico-tecnologici, per loro natura globali e non iscrivibili dentro quadri di regolazione nazionale.



Nel contesto attuale spetta però alla sfera politica il compito di provare a ricomporre e organizzare ciò che un tempo si trovava già ordinato e sistemato a livello di società (dai luoghi e dai ruoli legati al mondo del lavoro scaturivano in passato identità e blocchi sociali consolidati). Se la società non contiene più elementi unificanti e strutturanti al suo interno, questi elementi devono in qualche modo provenire dall'esterno⁷⁷.

Dal punto di vista teorico, ciò che serve oggi è unire la lettura gramsciana del politico come costruttore di egemonia con la radicalità del decostruzionismo postmoderno che coglie l'irriducibile frammentazione. Questa è accentuata proprio dalle trasformazioni del lavoro, non solo nei livelli alti della produzione immateriale, ma anche nelle attività manuali che non possono essere automatizzate. Da un lato bisogna affacciarsi sull'abisso, cogliere il perturbante della forma di vita, vedere la differenziazione della condizione lavorativa, immergersi nell'eterogeneità. Dall'altro lato però non si deve rinunciare al costruttivismo politico capace di inventare linee di frattura che consentano di ridurre la complessità. Proprio perché oggi è più radicale la frammentazione, c'è maggiore bisogno della creatività del politico per ricomporla⁷⁸.

Ecco allora che, in questa fase, il "populismo" può rappresentare uno strumento politico in grado di unificare istanze eterogenee insoddisfatte provenienti da una società frammentata e dar vita ad un nuovo senso di comunità e appartenenza. Un populismo di segno democratico che utilizza linee di frattura progressive (popolo vs élites, 1% contro 99%) e che è ben consapevole che dietro l'idea di popolo non c'è un'essenza o una sostanza compatta ed omogenea (se è vero che il popolo non esiste in natura, è anche vero che non è solo artificio, perché rinvia sempre ad un qualche sostrato "oggettivo").

Quale che sia il rapporto (già in qualche modo indagato) fra politica e populismo, quello che si può concretamente fare è "adoperare" il populismo come stile, un vestito, una postura da dismettere (mai del tutto, dovremmo aggiungere, sulla base di quanto si è scritto in precedenza) nel momento in cui vengono meno le condizioni che lo hanno

⁷⁷ Può sopravvivere una società informe? Oppure a un certo punto la disintermediazione deve trovare un limite nella ricostruzione di nuove strutture sociali?

⁷⁸ Già Antonio Gramsci, come si è visto, sottolineava la funzione plasmatrice dell'ideologia politica rispetto ad un "popolo disperso e polverizzato", simile a quella del Principe di Machiavelli. Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, vol. III, p. 1556.



giustificato, ovvero nel momento in cui si è ricostruito una condizione di normalità democratica, realizzato un tentativo di ricomposizione sociale, rifondato un sistema di corpi intermedi, rivitalizzato le istituzioni democratiche nazionali, ricreato infine le condizioni per una ripresa del conflitto sociale.

Certo, sarà complicato, se non impossibile, ricostruire una condizione perduta sulle macerie prodotte dal neoliberismo, e ci sarà da fare i conti con le tracce lasciate dall'attuale "momento populista"⁷⁹. Per questo motivo, più che ricomporre ciò che si è spezzato, converrà rivolgersi a quello che doveva essere ma non è stato, ovvero alle promesse sociali non mantenute dalle democrazie costituzionali (per quanto ci riguarda il nesso sovranità democratica-lavoro scolpito nell'articolo 1 e le grandi finalità a cui allude l'articolo 3 comma 2 della Costituzione rappresenta la prospettiva a cui guardare).

Se pensiamo al Sud America, le condizioni che spiegano l'esistenza di fenomeni populistici sono tanto la presenza di una minaccia esterna contro il principio democratico di autodeterminazione, quanto la presenza di una minaccia interna proveniente da élites locali che concentrano su di sé livelli insostenibili di potere e ricchezza; a ciò si aggiunga l'assenza di quell'articolazione in blocchi e classi sociali che l'Europa ha conosciuto durante l'ultimo secolo.

Attualmente nel nostro Paese ci confrontiamo con una situazione simile: qui la minaccia esterna si chiama "spread", "pilota automatico" messo in moto dalla tecnocrazia europea, "principio d'autorità dei mercati", "vincolo esterno" delle compatibilità europee e dei processi di globalizzazione neoliberale. Mentre la minaccia interna va collegata ai processi di concentrazione di potere e risorse in mano a gruppi sempre più ristretti, che hanno causato un drastico allargamento della forbice fra le fasce più ricche e quelle più povere. Un'altra similitudine sta nel comune scenario di polverizzazione sociale che, assieme al dato della svalutazione del mondo del lavoro, ha provocato una grave allentamento del vincolo politico fra i cittadini e la messa in discussione dei fattori principali di integrazione e inclusione sociale (il sistema di Welfare State su tutti).

⁷⁹ In questo caso il termine "momento" non indica una situazione occasionale e transitoria, ma una tendenza di fondo, destinata in qualche modo a fare epoca, a lasciare un'eredità. Il momento populista presenta notevoli punti di contatto con quanto è stato definito "momento Polanyi": il momento in cui la società avanzava una richiesta di protezione dello Stato contro lo strapotere del mercato e del capitale. Di qui il nesso con il momento populista: entrambi costituiscono una reazione al neoliberalismo, e più precisamente a una fase caratterizzata da una sua particolare virulenza.



L'indebolimento del vincolo politico e del legame sociale fra le persone si ripercuote poi negativamente sulle dinamiche legate all'impatto dei fenomeni di immigrazione. E così una società disgregata e atomizzata come la nostra, che ha ben poco che la tenga unita, rischia di ricomporsi e ricompattarsi su basi etnico-identitarie e cioè attorno ad una contrapposizione carica di ostilità e diffidenza fra autoctoni e stranieri.

La sfida resta sempre quella – ben chiara ad Hegel⁸⁰, ma inscritta più in generale nel lessico politico della modernità – di consentire il pieno dispiegamento della soggettività moderna per poi ricondurlo ad una qualche forma di integrazione sociale e politica.

Concludendo, parlare di populismo democratico non significa rimuovere la dialettica destra-sinistra, per quanto questi due termini vadano oggi in parte ridefiniti e risignificati. Dal punto di vista ideale e valoriale il discrimine fra destra e sinistra possiede ancora una pertinenza analitica. Anche se la sinistra a cui qui ci si riferisce è solo un certo tipo di sinistra. La sinistra – come noto – nasce con la Rivoluzione francese, in seguito incrocia il movimento operaio, e da lì inizia tutta un'altra storia. Che è appunto la storia che merita di essere custodita e consegnata al futuro. Ma negli ultimi tempi ci siamo confrontati con un altro tipo di dialettica: quella fra una cittadella assediata e pericolante, rappresentata dal sistema politico (e non solo) consolidato ma in crisi e i barbari che premono alle sue porte, che rappresentano il popolo dei vecchi e nuovi esclusi, il cosiddetto popolo delle “periferie” umane, culturali, economiche, sociali e ambientali del nostro tempo.

La sinistra (ma la si chiami pure in altri modi) deve ritrovarsi senza infingimenti da quest'ultima parte della barricata, sebbene in essa si agiti un aggregato pieno di sfaccettature, attraversato anche da pulsioni regressive, ambiguo sul terreno etico e culturale, difficile da afferrare e orientare. Perché lì sta il suo blocco sociale di riferimento, che va ricomposto e organizzato attorno ad alcune idee-forza e sulla base di un diverso progetto di società, facendo maturare le tendenze e le spinte più apertamente

⁸⁰ Si veda il celebre paragrafo 260 dell'opera hegeliana nella traduzione di Laterza “*Lineamenti di filosofia del diritto*”: “Il principio degli Stati moderni ha quest'immensa forza e profondità: lasciare che il principio della soggettività si porti a compimento in estremo autonomo della particolarità universale e, insieme, riportarlo all'unità sostanziale, e, così, mantenere questa in esso medesimo”. Cfr. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, (a cura di G. Marini), traduzione di B. Henry, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 201.



progressive ed emancipatrici. Tutto questo, però, non al modo di una nuova avanguardia che si attribuisce i compiti di rappresentare quel mondo senza esserne minimamente parte o senza stabilire con esso una “connessione sentimentale” autentica e fedele, ovvero senza aderire alla sua vita più intima e concreta, per via – come direbbe Gramsci – di una “compartecipazione attiva e consapevole”, per “con-passionalità”, “per esperienza dei particolari immediati, per un sistema che si potrebbe definire di filologia vivente”⁸¹.

Giulio Di Donato
Università di Salerno
gdidonato@unisa.it

⁸¹ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., vol. III, p. 1430.