

Il populismo è sempre di destra. A partire da un libro di Michele Prospero

Claudio Bazzocchi

In questo saggio, vogliamo provare a ragionare sul populismo a partire dalla preziosa pubblicazione di un testo di Michele Prospero sul fenomeno¹. Proveremo ad spiegare quella che ci pare un'evidenza in tutta Europa: il populismo è sempre di destra perché è contro qualsiasi idea di mediazione e adotta un'antropologia tipicamente liberale per la quale gli esseri umani sarebbero cittadini portatori di diritti fin dalla nascita e non bisognosi, quindi, di costruire la propria soggettivazione assieme agli altri tramite la mediazione simbolica e politica.

Populismo vs mediazione

Il libro di Prospero, nel passare in rassegna i vari movimenti populistici apparsi in Europa dalla fine degli anni Ottanta, segnala un punto fondamentale che metteremo subito in evidenza: il populismo è sempre contro la mediazione e, come tale, fa appello a un non meglio precisato popolo che si schiera contro le istituzioni democratiche e contro i corpi intermedi che agiscono in esse. Per questo motivo, il populismo è sempre di destra perché, nella sua retorica direttista, disprezza la politica e, in generale, la sfera pubblica come campo della costruzione del sé individuale e collettivo. Dunque, chi si appella al popolo, in realtà, non fa che sposare l'antropologia liberale, quella per cui si nasce cittadini dalla nascita e non lo si diventa nel processo di soggettivazione umana tramite la famiglia, la scuola, la cultura di appartenenza, l'agone politico e lo Stato. Per tale antropologia, la politica si configura come un male necessario da accettare per il mantenimento dell'ordine sociale e delle regole minime della convivenza. E siccome la politica è intesa come male necessario, è dunque opportuno che il popolo si affidi a *leader* senza macchia che possano vigilare contro la sempre possibile involuzione della politica a campo di malaffare, corruzione e intrigo a vantaggio di funzionari che tentano di approfittare della sfera pubblica come veri e propri parassiti improduttivi che vivono alle spalle di contribuenti onesti e laboriosi. Dunque, il populismo fa la sua comparsa in Europa come espressione della borghesia imprenditoriale, ma riesce a fare breccia nei ceti

¹ PROSPERO 2019.

subalterni, fra i dipendenti degli imprenditori, grazie alla retorica antipolitica che unisce i sottoposti ai loro padroni nel nome della cultura del lavoro e dell'onestà dei produttori contro i burocrati della politica, i funzionari dello Stato e in genere i dipendenti statali che non contribuiscono alla produzione e si configurano come un vero e proprio ceto parassita.

Grazie alla retorica antipolitica, la borghesia imprenditoriale si pose alla guida dei propri sottoposti fornendo loro, come ulteriore forma di sottomissione fatta passare però come liberatoria, anche una sottocultura legata ai consumi e al divertimento, visti appunto come liberazione dalle strettoie dei Trent'anni gloriosi. L'imprenditore Berlusconi che si ergeva a paladino dei produttori contro la burocrazia parassitaria dei comunisti annidatisi nello Stato e che, allo stesso tempo, creava contenuti di intrattenimento basati sull'irrisione di qualsiasi forma di mediazione, compresi l'arte e il pensiero in genere, in nome della spensieratezza fornita come ricompensa a chi produce, è un esempio davvero paradigmatico del populismo a cavallo fra gli anni Ottanta e Novanta.

Si costituì dunque un popolo egemonizzato dalla destra imprenditoriale che riuscì così a sottrarre i propri salariati dal campo politico e quindi dalla costituzione di un'identità autonoma tramite il conflitto sociale e la costruzione dei luoghi della politica: sindacato, partiti e associazionismo sociale, politico e culturale. Tutto questo si verificò negli anni Novanta in Italia con l'ascesa di Silvio Berlusconi e Umberto Bossi. Ricordiamo inoltre che negli stessi anni si compì il lungo percorso congressuale che portò alla fine del PCI e alla nascita del PDS che cominciò, esso stesso, a incorporare tratti populistici nella proposta programmatica: esaltazione della società civile a scapito del personale politico dei partiti, proposte di riforma elettorale volte allo scardinamento del sistema proporzionale e, quindi, di quello che, anche a sinistra, venne definito il sovrachio potere dei partiti. Il PDS si distinse anche per una certa retorica della modernizzazione contro l'ingerenza dello Stato nell'economia, modernizzazione per favorire la competizione del cosiddetto sistema-paese sui mercati internazionali. Cominciò insomma a diventare senso comune tra i militanti di quel partito l'idea che il connubio tra sistema pubblico e partiti fosse stato disastroso per l'Italia e che le risorse pubbliche (dalla sanità ai beni culturali all'università) andassero amministrate secondo logiche aziendali e con metodi tipici del *management* privato. D'altronde, non bisognerebbe mai dimenticare che il PCI lasciò il posto al PDS e alla sua cultura *liberal* grazie a una schiacciante maggioranza di popolo del 70% degli iscritti.

Perché il populismo diventa egemonico?

Bisogna allora chiedersi: perché si verifica questo, perché il populismo egemonizzato dalle destre neoliberali divenne una cultura politica diffusa anche nel più grande partito di sinistra in Italia (per non parlare del PSI che fornì i propri quadri dirigenti al nascente partito di Berlusconi) prendendo il sopravvento in Italia negli anni Novanta?

Questa domanda non è posta chiaramente nel libro di Prospero, anche se lo percorre più o meno esplicitamente. È allora bene renderla esplicita e provare a dare una risposta, perché da domanda e risposta dipende l'interpretazione della fase attuale, fase in cui a sinistra vi sono simpatie per il populismo o per spiegazioni che individuano come causa della sua crisi la disconnessione fra il popolo e la sinistra stessa, quasi "traditrice" dei ceti popolari di riferimento. Tale spiegazione del risentimento antipolitico e dell'avanzare delle destre ci pare sbagliata. Insomma, la crisi della sinistra, e dell'idea stessa di democrazia rappresentativa, non dipendono dal "tradimento", dal suo aver abdicato al ruolo di difesa del lavoro contro il capitale per acconciarsi al *mainstream* neoliberale. Bisogna infatti risalire alla fine degli anni Settanta del secolo scorso per capire che il neoliberalismo è diventato egemone nelle menti, nei cuori e nell'immaginario dei lavoratori, e dei ceti popolari in genere, in virtù di un'idea di libertà che parve subito più affascinante e appagante di quella sperimentata nei Trenta gloriosi del compromesso tra capitale e lavoro, anni che, anzi, furono in qualche modo preparatori di quel nuovo tipo di libertà che non contemplava più la partecipazione politica, l'identità di classe e il sacrificio tipico del capitalismo weberiano, che aveva come conseguenza la nevrosi sul lettino degli psicanalisti, a favore del consumismo che ha come conseguenza la perversione al posto della nevrosi².

² Come una parte della letteratura psicanalitica ci spiega, siamo oggi all'interno di una nuova economia psichica, caratterizzata non più dalla nevrosi ma dalla perversione, non più dalla rimozione del desiderio ma dall'ingiunzione a godere. Dunque, gli esseri umani sentono di dover raggiungere un'armonia non tanto con un Ideale quanto con un oggetto di soddisfazione. Il soggetto si trova in una condizione di spensierata naturalità, in cui la sua responsabilità nei confronti degli altri e dell'Altro viene sostituita da una regolazione puramente organica, dettata cioè dall'oggetto del godimento. Il soggetto non sente quindi più di essere diviso, non si interroga cioè più

Va allora esplorata prima di tutto la crisi della democrazia a partire dalla fine del compromesso socialdemocratico tra capitale e lavoro.

Crisi dello Stato sociale

Il compromesso tra capitale e lavoro dei Trent'anni gloriosi³ seguiti alla Seconda guerra mondiale rappresentò la risposta europea alla crisi democratica e sociale che aveva sconvolto il continente europeo con l'irruzione delle masse nell'agone politico a partire dall'inizio del secolo. Lo Stato sociale rappresentò il punto di equilibrio tra individuo e collettivo, diritti individuali e bene dello Stato che le democrazie liberali non avevano trovato nella prima metà del secolo, cedendo così al nazifascismo e alla sua "soluzione" della crisi. Possiamo infatti dire che tale compromesso non fu solo un insieme di politiche redistributive e di giustizia, bensì un vero e proprio assetto sociale, poiché delinè per alcuni decenni il rapporto tra democrazia e capitalismo, e culturale – potremmo quasi dire antropologico – perché risolse il rapporto tra diritti della persona e bene collettivo. Fu il risultato il della forza e della lotta di grandi soggetti popolari organizzati che, proprio in quanto tali, poterono giungere a un compromesso e quindi a un assetto complessivo della società⁴.

sulla propria esistenza e sul suo posto nel mondo, sul senso della vita, sulle contraddizioni che avverte proprio interno. L'ingiunzione a godere lo libera finalmente dalla divisione e dalla problematicità dell'esistenza. Si tratta di un progetto di godimento regolato da un rapporto naturale con gli oggetti che lo possano garantire, che lo possano liberare dal peso della divisione e dalla dolorosa sensazione della continua inadeguatezza rispetto all'Ideale. Rimandiamo su questo a MELMAN 2010. Di JEAN PIERRE LEBRUN si vedano: 2011, 2012, 2015, 2020; LEBRUN - VOLCKRICK 2011. Di LEBRUN è stata tradotta in italiano una conversazione con il teologo ANDRÉ WENIN: 2010.

³ Come si sa, fu l'economista Jean Fourastié ad aver coniato l'espressione "Trente Glorieuses" per descrivere il periodo di prosperità che caratterizzò la Francia dalla fine del secondo conflitto mondiale alla crisi petrolifera del 1973. L'espressione fu poi adottata da tutti gli studiosi europei nei vari campi delle scienze politiche, sociali ed economiche. Si veda: FOURASTIÉ 1979.

⁴ I cardini di quel compromesso furono il risultato di un rapporto di forze equilibrato tra capitale e lavoro che si ottenne grazie a grandi soggetti di massa comunisti e socialisti, senza i quali nessuna élite di sinistra, per quanto motivata, sarebbe riuscita a

Dunque, quello dei Trenta gloriosi fu un capitalismo societario, caratterizzato dal compromesso tra capitale e lavoro, che si strutturò «in un quadro di relazioni internazionali tendenzialmente stabili, di aggregati territorialmente definiti nei quali si è riusciti a far convergere e coesistere una “società”, definita dalla coincidenza di una cultura tendenzialmente integrata, di una economia relativamente autonoma e di un apparato politico-istituzionale formalmente sovrano democratico⁵». Nei tre decenni di capitalismo societario, il benessere e il tenore di vita dei cittadini delle società occidentali conobbero un aumento straordinario, assieme a sentimento della sicurezza e godimento di ampi diritti di cittadinanza.

Fu dunque un sistema sicuramente vincente che, paradossalmente, in virtù di quella vittoria, costruì allo stesso tempo le ragioni della sua crisi. Infatti, l'ordine istituito da quel sistema, per tenere assieme sviluppo economico e integrazione sociale, dovette concedere priorità alle istituzioni sugli individui. Quell'ordine, però, non fu in grado di contenere le spinte di innovazione sociale che esso stesso aveva reso possibile. Insomma, la democrazia che integrava capitale e lavoro, garantiva istruzione pubblica e di alto livello a tutti, nonché diritti di cittadinanza e servizi sociali che aprivano possibilità fino a quel momento inusitate di autoformazione e creatività da dispiegare nel tempo libero, e anche nel luogo di lavoro, aveva in sé i germi della propria crisi. La rigidità del sistema risentiva infatti della richiesta di nuovi diritti che a loro volta non si adeguavano all'integrazione tra individuo e collettivo; veniva sfidata dal bisogno di esprimere la propria creatività fuori e dentro il lavoro ove peraltro il valore fondamentale era l'aumento della produzione e non certo la possibilità di essere se stessi.

imporlo. È bene ricordare tutto questo oggi, quando sembra che i benefici di quel compromesso si siano dissolti a causa del tradimento dei gruppi dirigenti di sinistra e non per la fine del protagonismo di grandi masse, su cui cercheremo di dare una spiegazione nel corso del testo.

⁵ MAGATTI 2009, p. 48. È Magatti a parlare di capitalismo societario per quanto riguarda i Trenta gloriosi, contrapposto al capitalismo tecno-nichilista che caratterizzerà la successiva fase neoliberale che tuttora stiamo vivendo. Per il sociologo, il capitalismo tecno-nichilista è un sistema di produzione di merci e di immaginario che mette in campo un'idea di libertà intesa come possibilità di essere stessi senza l'intralcio di alcun dovere di solidarietà e grazie a un'inedita libertà di scelta resa possibile dalla tecnica.

L'aumento stesso della produzione creava benessere che a sua volta liberava tempo ed energie che contrastarono proprio il valore assoluto del produrre, in nome della salvaguardia dell'ambiente, di nuovi diritti civili e del protagonismo in campi dell'agire sociale diversi da quelli prettamente politici e lavorativi: musica, volontariato, attivismo sociale pacifista, ambientalista, omosessuale, femminista ecc... Intervennero inoltre cambiamenti che riguardarono la dislocazione dell'impiego dall'industria al terziario, la stratificazione sociale con quella che sarà poi definita da De Rita la cetomedizzazione della società, la secolarizzazione e la trasformazione dei valori tradizionali – non solo di quelli religiosi ma anche di quelli legati alla storia del movimento operaio –, il mutamento della comunicazione politica a causa dell'esplosione dei mass-media e l'emergere dei cosiddetti valori post-materiali che furono incentivati anche dalla destra neoliberale nel suo attacco allo Stato e ai corpi intermedi⁶. Si aprì dunque la questione della libertà nel cuore del compromesso tra capitale lavoro, che mise in fibrillazione le sinistre europee, comuniste e socialiste, che si trovarono impreparate alla sfida, anche se certamente consapevoli di essa⁷.

La comprensione della crisi del compromesso tra capitale e lavoro apre uno spiraglio significativo per capire il populismo che comincia ad affermarsi a partire dagli anni Ottanta in Italia, come nel resto d'Europa. Sì, perché populismo è l'affermazione della Lega nel nord d'Italia e del berlusconismo in tutto il paese. E questo è ben evidenziato da Prospero nel suo saggio, nelle documentate descrizioni del fenomeno leghista e dell'ascesa di Berlusconi e Forza Italia.

Va detto infatti che il set di valori neoliberali cominciò a diventare vincente ed egemonico perché si mostrò capace di rispondere a quelle richieste di libertà e di uscita da un ordine istituito che sembrava troppo rigido e spesso addirittura oppressivo. Un nuovo equilibrio tra ordine e libertà non venne trovato dai fautori del compromesso tra capitale e lavoro – le sinistre comuniste e socialiste – e fu dunque la base sociale di quelle forze ad abbandonare partiti, sindacati e organizzazioni del movimento operaio (anche

⁶ Sui valori post-materiali, inevitabile il riferimento a INGLEHART 1998.

⁷ Va ricordata da un lato l'impreparazione e, dall'altro, però, anche la consapevolezza. In tutta Europa, le classi dirigenti di sinistra capirono che l'esperienza del capitalismo societario era conclusa e alcuni fra i maggiori intellettuali di area e fra i più importanti dirigenti misero passione e testa nell'analisi di quella crisi epocale. Pensiamo a due nomi fra i tanti: Claus Offe in Germania e Pietro Ingrao in Italia.

quelle del solidarismo cristiano) per praticare uno stile di vita e di consumi che venne considerato liberatorio rispetto a quello dei Trenta gloriosi. Quello precedente, era infatti un modo di vivere che, comunque, “costringeva” a pensare l’esistenza umana e politica, dalla famiglia allo Stato, come faticosa ricerca di un equilibrio tra individuale e collettivo, Stato e società, privato e pubblico, in cui la politica era il campo in cui le varie forze politiche si sfidavano in una battaglia di egemonia che però rimaneva all’interno di una concezione per la quale la libertà non poteva essere altro che un compromesso tra i vari poli e istanze dell’esistenza umana. Il neoliberalismo irruppe alla fine dei Settanta del secolo scorso con una nuova proposta egemonica: la vita è solo libertà senza vincoli e non deve più sacrificarsi nella ricerca di un equilibrio perché l’essere umano può e deve solo godere liberando e coltivando tutte le proprie eccedenze fin troppo represses dal modello di vita tipico del capitalismo societario⁸. E quella proposta divenne egemonica

⁸ Va detto che anche l’estrema sinistra libertaria proveniente dalle esperienze del Sessantotto rappresentò una sorta di ala sinistra del capitalismo post-moderno e del neoliberalismo. Il capitalismo della postmodernità è dunque caratterizzato dal sostegno a quel pensiero libertario che Magatti ha definito “ala sinistra” del tecno-nichilismo. Scrive Magatti: «Così, come "candidamente" riconosce Nigel Thrift, “noi abbiamo raggiunto un punto nel quale le questioni che dividevano capitalisti e anticapitalisti non sono più facilmente separabili linguisticamente e, in molti casi, anche pragmaticamente”. E questo perché "entrambi condividono un nuovo piano morale basato sulla dimensione affettiva e su quella Iudica, entrambi producono nuove figure dell'immanenza (come ad esempio il network) ed entrambi cercano di produrre nuove pratiche che sono decisamente in-autentiche [...] è un fatto che capitalisti e anticapitalisti condividono gli stessi termini, come velocità, flusso, network e che entrambi vogliono stimolare il cambiamento e creare comunità. L'enfasi su un'idea nietzscheana di azione la si trova in chi opera nei mercati e in chi protesta per le strade" (AMIN – THRIFT 2005). In realtà, queste (apparentemente) opposte posizioni costituiscono le due ali che, alimentandosi a vicenda, sostengono la spirale su cui si basa la logica del CTN [capitalismo tecno-nichilista]. La destra neolibertaria lavora sul piano economico-sociale, sostenendo l'infrastrutturazione degli scambi su scala planetaria e la destabilizzazione dei gruppi sociali, e sul piano politico, smantellando tutte le sacche di resistenza al modello prevalente. La sinistra nietzscheana si concentra sul piano culturale, promuovendo un individualismo radicalizzato ed edonista, che presuppone e rafforza una visione nichilista e neomaterialista; in questo modo essa contribuisce a indebolire i legami sociali e a eliminare ogni residua resistenza alla sperimentazione antropologica che il CTN porta avanti. Di fatto, entrambe vanno nella stessa

perché seppe conquistare i lavoratori e i subalterni in genere che si allontanavano dalle sinistre non perché non stessero contrastando il neoliberalismo ma perché fautori di un vecchio modello considerato ormai oppressivo. E fa bene Prospero a mettere in relazione post-modernismo, valori post-materiali e populismo, saldati dall'avversione per qualsiasi logica universalistica di lettura della società e centralistica di amministrazione della cosa pubblica⁹. Dunque, i valori post-materiali, assieme alla preminenza

direzione, e la loro apparente dialettica altro non è che un modo per provare a gestire le contraddizioni che il CTN si porta dietro e che non sa o, comunque, non si preoccupa di risolvere». Si veda MAGATTI 2009, pp. 147-148. Sulla sinistra nietzscheana, si veda anche REHMANN 2009.

⁹ Scrive Prospero: «pare evidente un impatto della polemica decostruttivista contro le grandi narrazioni cui si preferiscono le metafore del bricolage, contro le fondazioni rigettate in nome delle differenze, contro le grandi sintesi e macchine cui si oppone la proliferazione delle reti locali, contro il discorso coerente cui si preferisce il costruttivismo del soggetto. Il post-modernismo, nella ricostruzione di R. Inglehart contiene una avversione per il grande governo-burocratico ormai al tramonto, colpito dai processi di individualizzazione post-moderni che rendono marginali le domande sociali (“un governo grande era la componente principale per la modernizzazione” il post-moderno sposta l’ottica pubblica dal sociale ai diritti post-materialisti e all’autonomia del singolo in un quadro nel quale “lo Stato inizia ad essere considerato come un problema piuttosto che come una soluzione”), una avversione per i fondamenti del potere (“la transizione al postmodernismo ha condotto a un ridimensionamento dell’importanza assegnata a qualsiasi forma di autorità”), un rigetto della funzione delle élite politiche (“la tendenza degli elettori è di considerare i rappresentanti una classe privilegiata che si autopropaga”), uno scetticismo per il fascino della visione scientifica (con cenni al “rifiuto della razionalità in sé”), una predilezione per abbattere le forme tradizionali dell’agire politico (“rigettate da un nuovo attivismo post-partitico che con metodi “non-convenzionali” postula l’erosione di fiducia verso i governi e pretende di “influenzare specifiche decisioni”). In un quadro ottimistico di crescita del ruolo degli individui che hanno illimitata libertà di scelta tra una varietà vasta di stili di vita (“siamo testimoni di una riduzione del grado in cui gli individui sono controllati dalla società”), di sviluppo del civismo (“i cittadini, non più paghi di marciare al passo dei partiti sono sempre più auto “nomi e critici nei confronti delle élite”), di declino del conflitto sociale (“oggi, il termine capitalismo non è più appropriato per gli avanzati Welfare State occidentali” e mentre tramonta lo Stato “cresce l’accettazione del capitalismo e delle leggi del mercato”), il post-moderno per Inglehart annuncia il felice ingresso in un mondo senza alternative per il bilanciamento

dell'individuo sulla società e sulle istituzioni politiche e culturali, rappresentarono il paradossale prodotto della vittoria dello Stato sociale che aveva creato, nel tempo, quei valori e quell'individuo che si rivolgevano contro le rigidità dello Stato sociale stesso.

Ed è a questo punto che neoliberalismo e populismo si saldano, diventano una cosa sola e fanno la fortuna di Bossi e Berlusconi in Italia e di Haider in Austria. La retorica populista è quella che critica la burocrazia, denuncia lo spreco di denaro pubblico, attacca i partiti (prima ancora che fossero definiti "casta"), definisce la mediazione del compromesso come inutile lungaggine che mortifica le forze imprenditoriali e creative, e mette alla berlina gli intellettuali come rappresentanti di un paese triste e represso.

Ceti subalterni e consumismo post-moderno

La retorica populista contro i partiti, lo Stato e la burocrazia oppressiva cominciò a fare breccia a partire dagli anni Ottanta anche presso i ceti

ormai trovato tra Stato e società civile ("il futuro non si prospetta né comunista né capitalista"). La decostruzione postmoderna delle grandi teorie, lo smontaggio dello Stato-macchina, l'accantonamento dello Stato sociale-Leviatano onnipervasivo, la decomposizione dell'universalismo dei diritti, il rifiuto dell'organizzazione e della burocrazia in nome dell'autonomia del mondo vitale mostrano assonanze rilevanti con i propositi del populismo. "I tre avversari dei populistici sono fin dall'inizio: Big Government, Big Business e Big Labour". Stato, mercato, lavoro, partiti sono le componenti della forma politica moderna. Dalla decostruzione post-moderna, il populismo ricava le risultanze di una battaglia contro il centralismo del potere sovrano, da sciogliere in "reti decentrate, contro la integrazione sociale attraverso il governo pubblico, da smontare per affermare l'autonomia dei mondi e delle differenze, contro la funzione dei grandi soggetti della mediazione politica e sociale da rendere liquidi per potenziare le reti mobili dell'arcipelago dei frammenti. In nome dell'individualizzazione, il post-modernismo rivendica il primato del contratto privato quale misura dell'autonomia negoziale del singolo attore e persegue il dimagrimento delle burocrazie, delle gerarchie, delle amministrazioni, denunciate come ostacoli alle molteplici reti di azione decentrata. Le indagini sulle tendenze politiche dell'età della globalizzazione mostrano che "i vincitori della modernizzazione hanno abbracciato valori libertari e universalistici – i partiti della nuova sinistra, in particolare i Verdi – e diventano i sostenitori della democrazia liberale. Al contrario, i perdenti si sono mobilitati in modo considerevole attorno ai partiti populistici di destra». Si veda PROSPERO 2019, pp. 33-34.

subalterni che individuarono nel consumismo post-moderno la possibilità di non farsi ridurre alla mera produzione in quanto lavoratori. L'esperienza di consumo non più massificata, come invece era quella tipica dei Trenta gloriosi – automobili ed elettrodomestici uguali per tutti –, ma personalizzabile, variegata, legata a ogni aspetto della vita, fornì l'illusione di poter essere finalmente liberi e creativi grazie ai nuovi consumi. Diede la sensazione di poter perseguire i valori post-materiali legati alla qualità della vita, alle forme di divertimento e di socialità non più standardizzate. Si pensò così di poter costruire un proprio stile di vita tramite il quale sentirsi diversi dagli altri ed essere riconosciuti nella propria insopprimibile individualità.

Già nel 1972, nel *Discorso del capitalista*, Jacques Lacan aveva intuito il nuovo capitalismo che si profilava all'orizzonte. Nel nuovo sistema non si risolveva più la tensione tra libertà e controllo grazie al legame gerarchico tra funzioni che producono significati all'interno dello Stato-nazione, bensì per mezzo di dispositivi tecnici volti alla soluzione dei problemi della convivenza aldilà di qualsiasi ancoraggio politico e valoriale, e grazie alla produzione inesauribile di oggetti ed esperienze di divertimento in grado di suscitare emozioni e godimenti intensi. Gli oggetti, le cose e il mondo in genere si facevano così a portata di mano grazie all'intenso godimento procurato dalla nuova produzione industriale che li sganciava da ogni valoriale. Il mondo non aveva più bisogno di essere interpretato e il lavoro non era più visto come il *medium* tra Soggetto e Oggetto perché era ormai l'esperienza del godimento intenso dato dai consumi a dare l'illusione della loro coincidenza. Il problema della realtà come mistero da interpretare da parte del Soggetto che non coincide con essa venne rimosso dai lavoratori e il movimento operaio cominciò a perdere di consistenza filosofica e di fascino come costruttore di senso e legame sociale. Tale rimozione cominciò a mettere in crisi anche il sistema scolastico, difficoltà che oggi è sotto gli occhi di tutti. Infatti, insegnare ciò che uomini e donne hanno pensato nei secoli per interpretare la realtà e per renderla socialmente vivibile rischia di non avere alcun senso per le giovani generazioni che sentono di poter coincidere con essa grazie alla miriade di oggetti, emozioni, divertimenti e consumi prodotti dal capitalismo post-moderno. Il *Discorso del capitalista* di Lacan mostrò come nel nuovo tempo post-moderno ci si stesse allontanando dal paradigma del capitalismo weberiano per il quale la rinuncia e il sacrificio di sé consentivano prima accumulazione di capitale e poi creazione di profitto. La rinuncia pulsionale, il sottostare alla Legge e a un insieme di valori come quelli dell'ascesi protestante e ai legami che ne derivavano, di tipo familiare e sociale,

cominciarono a non essere più una virtù per il nuovo tipo di capitalismo. Il soggetto entrava in contatto con le cose e con gli altri non più grazie al legame sociale prodotto da ideali, valori, culture, tradizioni, religioni e all'interpretazione che ne scaturiva, ma soprattutto mediante il consumo e il godimento degli oggetti¹⁰.

La rottura della forma democratica

La retorica populista affascinò dunque anche i ceti subalterni che, in nome della liberazione dalle strettoie dello Stato sociale, cominciarono a disprezzare tutti gli ambiti della mediazione, da quella politica a quella filosofico-simbolica, per accogliere in pieno l'immediatezza del godimento dato dai consumi. Il *tycoon* Berlusconi che nelle sue televisioni aveva accolto una compagnia di comici e saltimbanchi vari che in tutte le trasmissioni, dal varietà all'approfondimento giornalistico, mettevano alla berlina gli intellettuali, i partiti e tutti gli istituti della mediazione in genere, non poté che avere la strada spianata per Palazzo Chigi con ampio consenso popolare. La proposizione continuativa della retorica populista sulle televisioni berlusconiane – a cui si accodarono ben presto i canali Rai (basti pensare al grande successo di Funari) –, resa ancora più accattivante dai programmi di intrattenimento, ruppe quella che Prospero chiama la forma democratica, cioè la convivenza di procedure, valori, regole e diritti:

«I movimenti populistici nascono per la rottura della “forma” democratica (compromesso tra procedure e valori, tra regole e diritti di cittadinanza) e rientrano nei giochi dei poteri che tendono a ricostruire un equilibrio regressivo. A conferire presa alla protesta populista è la carenza di mediazione ma proprio gli istituti della rappresentanza sono i principali bersagli della insorgenza populista i cui attori sono contagiati dalla torsione plebiscitaria e leaderistica che restringe gli spazi sociali della democrazia»¹¹.

Giustamente, tutto il testo di Prospero presenta l'assillo del bisogno di ricostruire quella forma democratica, di far rinascere i soggetti politici della mediazione. Ovviamente, non basta invocare il ritorno della forma democratica né limitarsi a indicare la necessità di nuovi grandi partiti di massa nella società italiana. Purtroppo, infatti, la mediazione è invisa ai più sia come

¹⁰ Cfr. LACAN 1978, pp. 186-201.

¹¹ PROSPERO 2019, p. 121.

concetto filosofico sia come modello dell'azione politica e i partiti non esistono più ormai da tempo né tantomeno vi sono ormai cittadini disposti a frequentarli.

Il problema è allora quello di far rinascere il bisogno di mediazione all'interno della società e non solo nella vita politica, ma anche in quella dei singoli individui a partire dal loro modo di avere a che fare con le cose del mondo che, nonostante l'illusione dell'iperconsumismo neoliberale, non sono in realtà a portata di mano e semplicemente trasparenti, ma hanno comunque sempre bisogno di mediazione simbolica¹².

Per una definizione di democrazia

Ci pare allora necessario provare a ragionare sulla crisi della democrazia, sull'incedere dell'ideale democratico che ha condotto le società contemporanee a spazzare via qualsiasi idea di mediazione considerata un intralcio al pieno dispiegamento della libertà individuale che non dovrebbe cioè più essere costretta a limitare se stessa per costruire quell'ordine simbolico che permette la convivenza civile e l'equilibrio tra ordine e libertà, tanto più in una società democratica, quindi autonoma, cioè senza fondamento eteronomo.

Tentiamo allora una prima definizione di democrazia proprio a partire dal concetto di autonomia. La democrazia è un regime autonomo perché non è fondata su alcuna narrazione divina, extra-storica o dottrinarica. Il fondamento è infatti continuamente auto-istituito dagli abitanti della *polis*. È dunque un regime tragico perché da un lato consiste tramite un ordine in grado di garantire la convivenza civile e, dall'altro, si caratterizza per il suo mettere

¹² L'essere umano è libero perché nessun codice normativo lo predetermina. Dunque, è indeterminato. Nasce allora senza sapere chi è, inadatto alla vita, bisognoso dunque di essere socializzato da norme, valori, tradizioni e modelli culturali in genere che gli preesistano e che gli vengano trasmessi dai genitori e dalla società. E quel corpus culturale, non fondandosi su una naturalità biologica, è sempre di tipo simbolico, è una elaborazione del mondo, del suo senso e del senso della vita umana, costruito dagli umani che ne nascono sprovvisti a differenza di tutti gli altri viventi animali. Ora, è chiaro che quelle costruzioni culturali, essendo infondate, non poggiando su alcuna naturalità, hanno bisogno di una consistenza che non si dà per evidenza naturale, ma come eccezione, come presenza di un luogo altro di autorità che va da sé come se fosse naturale ma non lo è, in quanto pur sempre costruzione umana.

continuamente in discussione tale ordine. Si tratta di una sorta di fondamento non fondato che ha quindi bisogno della mediazione continua tra ordine e libertà nonché della consapevolezza di tale oscillazione tragica da coltivare all'interno della *polis* tramite l'educazione e l'auto-educazione.

Tale autonomia democratica è resa possibile dal fatto che l'essere umano è un vivente indeterminato perché nessun codice normativo e biologico lo predetermina, a differenza di tutti gli altri viventi. L'essere umano deve dunque costruire i propri significati, approssimare un'immagine simbolica del mondo che lo faccia consistere, che risponda al suo disorientamento, alla sua indeterminazione. La democrazia è allora il regime consonante con tale indeterminazione umana perché è il luogo in cui i cittadini della *polis* elaborano collettivamente quell'immagine simbolica del mondo che dia senso al loro stare in esso. È dunque definibile come regime dell'autonomia perché in essa nessun valore e nessuna istituzione sono imposti dall'esterno. Il regime dell'autonomia è per sua natura imperfetto perché non si appoggia a una norma esterna ed è caratterizzato, in quanto ordine, certamente dall'Uno che, però, è anche Uno-molteplice. L'unità diventa dunque un lavoro faticoso, anche doloroso, perché mantiene sempre nell'incertezza, nel non sapere mai se si è fatta la cosa giusta fino in fondo. L'Uno-molteplice è, per definizione, sempre mobile, temporaneo, altrimenti sarebbe Uno e basta, certo una volta per tutte. Dunque, l'Uno-molteplice è sempre imperfetto, nel suo essere opera mai conclusa e dolorosa. È quell'ordine che meglio sa interpretare la precarietà, la lacerazione, l'incompiutezza dell'esistenza umana. La libertà che nasce dall'Uno-molteplice è la stessa libertà che origina dal dolore per un'esistenza che non arriva mai a compimento, che si sente continuamente desiderante e mai appagata, dunque elevata oltre la soddisfazione dei meri bisogni biologici. L'umanità ha origine dal Caos, dall'Abisso, e questo garantisce la sua libertà e la sua capacità di produrre significazioni, istituzioni e cultura, cioè lo storico-sociale sempre rinnovantesi. Si tratta dell'Abisso – così profondamente sondato dalla tragedia ateniese del V secolo – per cui “io” e “mondo” non coincidono e la democrazia è proprio l'ordine che nasce da quella non coincidenza; infatti, in quella forma di ordine, l'uomo può chiedere per la prima volta: chi sono io?, dal momento che ha messo in discussione le risposte eteronome, imposte dall'alto. Può chiedersi anche: siamo sicuri che le nostre leggi siano giuste? Quelle due domande sorgono contemporaneamente. E nell'imperfezione democratica le risposte sono sempre temporanee, sono il frutto di una elaborazione culturale e, per questo, precarie, possibili di smentita nel tempo. L'essere umano è sempre tenuto in

tensione da quella non coincidenza tra io e mondo e diventa allora evidente che il rapporto tra io e mondo è garantito dalla socialità, dal carattere pubblico della verità, cioè frutto di discussione e deliberazione. Lo spazio pubblico si configura allora come il luogo in cui si contiene la scissione tra coscienza e mondo, che è all'origine della nostra civiltà occidentale¹³.

La democrazia, nel suo essere infondata, risuona allora dell'infondatezza dell'essere umano e si fa campo filosofico dell'elaborazione collettiva di tale infondatezza. Se pensiamo alla democrazia dell'Atene del V secolo, vediamo che in essa la *polis* è lo scenario della rappresentazione del senso dell'esistenza umana che elabora simbolicamente la propria plasticità e indeterminazione nello sforzo quotidiano della costruzione di aggiustamenti provvisori, di mediazioni temporanee per continuare a vivere sotto il peso dell'incertezza che è, però, allo stesso tempo, anche l'esaltante consapevolezza della libertà e della sua condivisione nello spazio sociale cittadino (o statale, diremmo noi oggi). Si tratta di una democrazia che ha ben chiaro quale sia il politico, ciò che non si può spiegare o rendere trasparente e che, però, la fonda. È quello che Claude Lefort definisce una differenza che non è a disposizione degli

¹³ Non a caso la tragedia nasce assieme alla *polis* democratica e all'interrogazione filosofica sulla condizione umana. Si presenta come vera e propria istituzione della democrazia, che mette in guardia dal peccato di tracotanza e mostra alla città la condizione paradossale in cui sono costretti a vivere i suoi abitanti. E perché possiamo definirla come istituzione, cioè come parte del sistema politico? Perché la città non si reca a teatro per uno spettacolo – un divertimento diremmo oggi – ma per vedere rappresentata se stessa, affinché sia consapevole a tutti la natura paradossale del suo essere democratica. La tragedia mostra il significato della democrazia, del suo non poter decidere in modo sicuro sulla verità e per sempre. La tragedia rappresenta drammaticamente la difficoltà della mediazione fra opinioni e fra diversi tipi di legge e non indica una via certa, anzi dice alla città che il vero peccato è essere certi della verità, chiudere il confronto, sentire di non avere più bisogno degli altri, della loro opinione, inaridire le fonti dell'affetto e della compassione/comprendimento per affidarsi a una verità che, dopo aver raggelato la convivenza, la distruggerà come avviene per i cristalli che sembrano perfetti, ma sono, appunto, freddi e fragili. La tragedia, allora, è un'istituzione della democrazia perché la preserva, la difende. Per riflettere sul significato della democrazia ateniese, sono per noi fondamentali le riflessioni di Cornelius Castoriadis. Si vedano allora CASTORIADIS 1998, 2000, 2004, 2008, 2011.

uomini. Si tratta di quell'indisponibilità dell'origine¹⁴ e quell'indeterminazione che costituiscono la libertà umana senza poterla fondare, dal momento che qualsiasi fondazione la renderebbe nulla facendo coincidere pensiero ed essere, Legge e comportamenti umani:

«Ora, ciò che la riflessione filosofica intende preservare è l'esperienza di una differenza – una differenza che, oltre a quella delle opinioni, oltre al suo stesso presupposto (cioè l'accettazione della relatività dei punti di vista) non è a disposizione degli uomini, ma avviene nella storia degli uomini e non può esaurirsi in essa ma li pone in relazione con la loro umanità, in modo tale che quest'ultima non può ripiegarsi su se stessa, porre da sé il proprio limite, assorbire in sé la propria origine e il proprio termine»¹⁵.

La svolta antropologica della post-modernità

Ora, dobbiamo considerare che le nostre società post-moderne hanno bandito qualsiasi idea di politico, di indisponibilità dell'origine o del

¹⁴ L'indisponibilità dell'origine è l'impossibilità di rendere ragione della propria presenza al mondo e, quindi, l'accettazione serena e affettuosa del dono della vita. Quel dono è inspiegabile proprio in quanto tale, ma va accettato e amato pur nella consapevolezza dell'abisso e dello stupore che esso comporta. L'abisso va accettato, amato e percorso sporgendosi rischiosamente sul suo bordo perché è ciò che garantisce la specificità umana e spinge l'uomo alla ricerca del senso della propria esistenza, della ricomposizione dell'unità perduta a causa dell'indisponibilità dell'origine. Certamente, l'essere umano non giungerà mai a ricomporre totalmente quella lacerazione. Potrà tuttavia tendere a una riconciliazione, potrà coltivare la nostalgia per l'origine perduta e costruire assieme agli altri un senso per la propria esistenza che, paradossalmente, sta da una parte nella consapevolezza dell'impossibilità di un senso compiuto e definitivo e, dall'altra, nella disposizione affettuosa verso il creato, inteso come patrimonio di immagini, simboli, valori da investire affettuosamente per la costruzione di quel senso-non senso sull'orlo dell'abisso. Per il filosofo greco-francese Castoriadis, l'umanità emerge proprio da un abisso caotico senza senso che spinge l'essere umano a cercare un senso che però non può essere sottoposto a un criterio di validità. Se esistesse un tale criterio – un'invariante biologica – allora ci sarebbe già un senso che non avrebbe bisogno di essere costruito culturalmente. Il senso si configura per il filosofo greco-francese come ricerca continua senza fondamento, caratterizzata dall'instabilità, segno del caos e dell'abisso da cui emerge lo specifico umano. Si veda CASTORIADIS 1998, p. 99.

¹⁵ LEFORT 2007, p. 266.

fondamento, perché sono fautrici di un'idea di essere umano non più indeterminato – e quindi in qualche modo misterioso –, bensì trasparente a se stesso e caratterizzato dalla massimizzazione del piacere e dell'utilità senza bisogno di mediazione ed elaborazione collettiva del mondo. È ciò che aveva previsto Lacan nel suo *Discorso del capitalista*.

Una società che si vuole composta da singoli individui trasparenti a se stessi non penserà più la democrazia come segnata dalla tragica indeterminazione e da un politico che non è fondamento ma segnala la drammatica impossibilità del fondamento stesso, presentandosi come differenza, come tensione all'autoriflessione. Tutto questo viene spazzato via per far posto a società che si vogliono trasparenti a se stesse, senza differenza, e con individui a loro volta trasparenti, non problematici ma determinati dalla propensione a massimizzare godimento e utilità. Ecco dunque che scompare da tali società il bisogno di mediazione, irriso dalla retorica populista come inutile, nonché oppressivo, zavorra del passato. Come abbiamo visto, il capitalismo post-moderno permette agli individui di pensarsi come risolti dai consumi e dal godimento "h24".

La fine della mediazione viene dunque vista come liberazione da quelle forme della politica, della cultura, dell'istruzione e dell'educazione in genere che si caratterizzavano per un'idea di uomo e di società che dovevano riflettere su se stessi per interpretare il mistero dello stare al mondo come essere viventi indeterminati. La democrazia smette di essere riflessiva, cioè un regime infondato che deve continuamente interrogare se stesso, sui suoi fondamenti provvisori, sull'equilibrio tra ordine e libertà adottato, sull'idea di giustizia, di bene, di bello.

Ed è la democrazia stessa, nel suo compiersi, ad abbandonare la riflessività, a pensare se stessa come abbattimento di ogni mediazione simbolica, mediazione invece necessaria in un mondo che si deve auto-fondare tramite la politica e l'elaborazione culturale della sua infondatezza.

La crisi della democrazia come crisi di crescita.

Possiamo dire che la democrazia, nel suo compiersi pienamente, rischia di distruggere se stessa, assieme alle sue istituzioni. Si tratta di una sorta di crisi di crescita, in cui prevale l'elemento dei diritti individuali sopra qualsiasi potere collettivo e nei confronti delle istituzioni e delle autorità. Il nuovo ideale della democrazia è allora quello della coesistenza procedurale dei diritti. La comunità politica cessa di governarsi effettivamente, di indicare una scala di

valori in base ai quali decidere e agire. Si trasforma infatti in una società politica di mercato che regola, tramite l'istituto del contratto – escludendo qualsiasi ruolo di autorità terze che si facciano carico della mediazione tra individui e Stato –, le iniziative dei diversi attori. La democrazia si compie assegnando la preminenza ai diritti dell'individuo contro qualsiasi autorità. Si presenta allora come egualitarismo che scalza qualsiasi funzione di autorità, accusando chi la esercita di usurpare il posto che occupa e di abusarne per fini personali (ecco la radice dell'antipolitica). Allo stesso tempo, però, non riesce più a decidere, a mediare tra le spinte contrastanti dei vari attori sociali. Si riduce così a produrre continuamente regole del gioco in cui la libertà degli individui viene limitata dal solo contratto. Perdono qualsiasi funzione e *appeal* i corpi intermedi e tutti i vari soggetti della mediazione simbolica, dalle religioni alle istituzioni scolastiche, dalle arti alle varie espressioni del pensiero. Duecento anni dopo Hegel, l'Europa si trova di fronte allo stesso dilemma: come restituire unità a uno stato atomizzato dal mercato e dall'egoismo della borghesia nascente? Come può la modernità, che ha inventato un nuovo senso della storia al fine di riconoscersi in essa come suo prodotto, controllare le forze così scatenate, in modo che lo Stato sia in grado di essere il campo del riconoscimento di se stessi e fra individui, di penetrazione tra individuale e collettivo e di mediazione tra diritti e doveri affinché si possano creare al suo interno forme di coesione e solidarietà sociale? Sappiamo che lo stato sociale dei Trenta gloriosi riuscì a trovare un equilibrio per rispondere a quelle domande suscitate dalla democrazia moderna, che per primo Hegel aveva così acutamente e, pessimisticamente, posto nella sua *Filosofia del diritto*. Ci troviamo oggi in una situazione drammaticamente simile, nella quale è però molto più difficile trovare una forma di riequilibrio fra istanze sociali e istanze individuali grazie ad autorità terze e corpi intermedi che fungano da mediatori, dal momento che le stesse idee di autorità, mediazione e organizzazione collettiva – per non parlare delle ideologie o dalle visioni del mondo che dovrebbero muovere all'azione – non hanno più alcuna legittimazione nella società attuale. Ha perso infatti senso la tensione alla comprensione della realtà storica e sociale sotto forma di totalità collettiva.

Il filosofo francese Marcel Gauchet mette in risalto nei suoi ultimi lavori il fatto che la democrazia odierna non sia più caratterizzata dall'autogoverno come esercizio collettivo del potere, bensì dalla prevalenza dei diritti umani che conduce la politica a essere niente altro che il campo in cui regolare e amministrare le istanze individuali che si affacciano sulla scena pubblica. Come agli inizi del secolo scorso, si verifica una separazione tra forza e libertà:

«[L'ondata di democratizzazione attuale] ha fatto passare in primo piano l'esercizio dei diritti individuali fino al punto di confondere l'idea di democrazia con essi e di far dimenticare l'esigenza di controllo collettivo che comporta la democrazia. In tal modo, ci troviamo a ricadere in una situazione simile a quella di un secolo fa. Riscopriamo i dilemmi di chi ci ha preceduto. Il sentimento di spossessamento procede assieme a quello di aumento delle indipendenze private. Come attorno al 1900, ci troviamo di fronte al divorzio fra la forza e la libertà»¹⁶.

Ma è lo stesso Gauchet a farci notare che nessuno si mobilita più per riconquistare quella forza che sfugge. Non si vedono alternative alla crisi della democrazia né grandi movimenti politici e orientamenti culturali presentarsi sulla scena pubblica per proporre tali alternative:

«È chiaro, se pensiamo alle angosce del 1900, che la secessione degli individui, la frammentazione delle attività, l'antagonismo degli interessi e il conflitto fra le convinzioni non sono più considerati un problema. Non ci si appella più a soluzioni sotto forma di restaurazione o costruzioni in grado di restituire alle comunità il controllo del proprio destino»¹⁷.

Allora, per il filosofo francese, il vero tema è quello della differenza di affrancamento dal religioso fra il 1900 e il 2000. Nel 1900, non solo le chiese avevano ancora grande presa su larghi strati della popolazione, nonostante il conflitto tra laici e credenti che assunse forme politiche dirompenti anche grazie al movimento operaio. Il fatto è, però, che anche in quei conflitti, anche nel pensiero del movimento operaio, c'era l'assillo per la costruzione politica in cui l'Uno – l'idea di una società che si riconoscesse in se stessa grazie al riconoscimento reciproco tra Stato e cittadini – fosse sempre e comunque l'obiettivo del conflitto politico. Tale assillo per l'Uno ha condotto ai totalitarismi ma ha rappresentato, allo stesso tempo, la spinta propulsiva dei grandi movimenti antifascisti che, comunque, dopo il 1945, hanno costruito un compromesso tra ordine e libertà. Tale compromesso, però, ha di nuovo portato a compimento la democrazia che sembra non riesca a rimanere nella contraddizione feconda tra bisogno di ordine e libertà. Il problema è che di fronte a questo nuovo compimento, dopo un secolo, le nostre società non

¹⁶ GAUCHET 2007, p. 40.

¹⁷ Ivi, p. 41.

dispongono più delle risorse del religioso, cioè della tensione all'Uno o, meglio, al compromesso tipicamente democratico tra Uno e molteplice:

«Detradizionalizzazione, disincorporazione, deistituzionalizzazione, desimbolizzazione: lo svuotamento, nel giro di due o tre decenni, è stato imponente e spettacolare. Più nulla sussiste di ciò che sosteneva un legame di filiazione esplicita e vivente con il passato, di ciò che manifestava gli elementi di un'autorità alla quale i subordinati potessero identificarsi, o di ciò che forniva senso a delle appartenenze per gli individui che potevano in esse riconoscersi. S'è praticamente volatilizzato tutto ciò che manteneva l'esperienza degli attori sociali all'interno dell'orbita tangibile di una coerenza superiore. Non resta altro che l'arbitraggio del diritto e la regolazione automatica tipica di un sistema aperto»¹⁸.

Dunque, di fronte alla crisi della democrazia ci troviamo oggi senza la forza politica e culturale necessaria ad affrontarla.

La lotta politica, il conflitto tra orientamenti, ideologie e punti di vista sul mondo non ha più ragione di essere perché l'essere umano si vuole assolutamente libero da qualsiasi costrizione nel momento in cui non si sente più problematico. Il reale – la crisi, l'inaspettato – si presenta e però la politica non esiste più per affrontarlo. Ecco la grande differenza rispetto al secolo scorso. Certamente, nel Novecento la forza della politica, il suo fascino, la sua concezione di campo esclusivo di costruzione dell'identità dei cittadini condusse anche ai totalitarismi ma, allo stesso tempo, ne decretò la sconfitta perché la democrazia, con quella stessa forza, riuscì a costruire un equilibrio tra ordine e libertà adeguato ai tempi. E ci riferiamo all'Europa uscita dal secondo conflitto mondiale, che trovò quell'equilibrio grazie al compromesso tra capitale e lavoro che diede vita ai Trenta gloriosi.

La democrazia oggi si compie e con tale compimento annulla anche il sentimento tragico che la caratterizza, quella consapevolezza dolorosa ed esaltante allo stesso tempo che stiamo provando a descrivere in queste pagine. A questo punto, dobbiamo chiederci quali possano essere i modi per risuscitare un sentimento tragico della politica democratica e, con esso, di nuovo la forza spirituale e il desiderio di essere uomini e donne della democrazia, assillati dal desiderio di desiderio in quanto esseri umani, e dall'infondatezza dell'autonomia democratica come cittadini. Questa è certamente una domanda molto difficile, ma già in tale formulazione contiene

¹⁸ Ivi, p. 46.

in sé una parte di risposta, almeno negativa. Ci dice, cioè, cosa non dovremmo fare. Ecco, è sbagliato pensare la crisi della democrazia come fenomeno causato dall'inadeguatezza del ceto politico, dal suo scollamento dal sentire di un non meglio precisato popolo. Il tema vero non è quello del riavvicinamento tra politici e popolo o tra cittadini e istituzioni. Non si tratta di pensare riforme per avvicinare di nuovo i cittadini alla politica, per far sentire loro di essere di nuovo protagonisti e in grado di decidere, magari prospettando la dissoluzione dell'Unione europea come recupero di sovranità nazionale. Infatti, se la crisi da compimento va affrontata pensando a una nuova forma di equilibrio tra ordine e libertà, in modo che le libertà individuali non prosciughino del tutto la forza necessaria a governare il reale, deve di nuovo essere sentita la necessità di costruire tale equilibrio. Bisogna che i cittadini europei sentano nuovamente come costitutiva della loro libertà la precarietà ontologica tipica di ogni essere umano, affinché proprio quella precarietà muova spirito, pensiero e desiderio a comporre un equilibrio, a ricostruire un equilibrio. Non ci troviamo, infatti, di fronte a masse che premono sulla forza della politica, abitata da una casta autoreferenziale, come si dice oggi, per partecipare, per fare politica. Abbiamo piuttosto masse risentite che chiedono a chi dirige lo Stato di sollevarle dal peso della partecipazione, del reale che si presenta sotto forma di povertà, guerre e inquinamento; masse che accusano i politici di non essere in grado di farlo, di non riuscire a proteggerli. Ma questo, evidentemente, non è desiderio di partecipazione né tantomeno impegno politico. Si chiede insomma allo Stato di mantenere la promessa neoliberale, quella di una società in cui gli umani possano vivere sentendosi compatti e non più divisi, soddisfatti dai consumi e dal godimento che procurano, il quale dispensa dall'assillo dell'elaborazione dell'indeterminazione.

Dobbiamo allora dire che le caratteristiche salienti dell'attuale compimento della democrazia conducono, infatti, direttamente al capitalismo neoliberale. Dinamica giuridica dell'individualismo democratico e neoliberalismo economico si tengono strettamente tra loro. Nessuno di coloro che protestano contro le ingiustizie del capitalismo odierno vuole rinunciare a quell'individualismo che, tramite l'idea giuridica della democrazia, ha spossato di valore il campo della politica, facendolo divenire luogo della

governance delle istanze individuali¹⁹. Nessuno vuole rinunciare all'idea che l'essere umano è essenzialmente un individuo nato per godere e massimizzare il piacere, e non più un soggetto problematico, soggetto all'Altro per capire il proprio posto nel mondo, per elaborare assieme all'Altro la propria misteriosa incompletezza. Abbiamo allora da una parte indignazione – parola molto di moda oggi – e dall'altra nessuna volontà di rinunciare a ciò che in buona sostanza genera quelle ingiustizie. Come afferma Gauchet, siamo di fronte a indignati che sono in realtà conniventi con l'oggetto della loro indignazione:

«Come opporsi alle conseguenze quando si aderisce alle premesse. Essi sono in totale disaccordo con gli effetti ma in totale accordo con le cause. Non è da quel lato che possiamo attenderci una potente leva di trasformazione del mondo nel quale viviamo»²⁰.

Dice bene Gauchet: non possiamo attenderci forza politica di trasformazione da chi è risentito non contro i valori e l'immaginario del neoliberalismo ma per il fatto che, in qualche modo, non stia mantenendo la promessa di eliminare il reale, di evitare la fatica della mediazione simbolica e politica²¹. Abbiamo allora necessità di suscitare nuovamente il sentimento

¹⁹ In fondo, possiamo dire che la retorica populista lavora per il neoliberalismo perché trova nell'incapacità delle élite e nell'inefficienza delle burocrazie le cause del non pieno dispiegamento dell'individuo neoliberale finalmente libero dal penso della mediazione e dalle varie costrizioni della politica.

²⁰ GAUCHET 2016, p. 23.

²¹ Di fronte all'emergere del reale sotto forma di crisi economica, degrado ambientale e persino pandemia, il neoliberalismo mostra l'incapacità di mantenere la sua promessa: quella di dispensare i cittadini dalla fatica della partecipazione democratica grazie alle mere procedure della *governance* liberale e alla tecnica incaricata di rendere fluido e liscio, senza intoppi, lo spazio della convivenza civile. Dunque, il consenso che oggi ha la destra tendenzialmente fascista non ha a che fare con la delusione per i valori traditi dalla sinistra, ma con il fatto che le sinistre risultano essere nell'immaginario ancora quelle che propongono i vecchi riti della partecipazione tramite i corpi intermedi, della cultura come riflessione faticosa sul mondo e sull'uomo da ottenere tramite l'autorità dei maestri e degli intellettuali, della democrazia come cemento quotidiano senza certezza e tragico nel suo essere infondato, anche se non lo sono più da tempo. Per questo, oggi, è vano, nonché ingenuo, proporre una sorta di sovranismo costituzionale con tanto di retorica repubblicana sulla partecipazione dei ceti

tragico della vita e della democrazia affinché la politica torni a essere il campo in cui le collettività politiche possano partecipare davvero all'amministrazione della cosa pubblica come elaborazione comune del senso dello stare al mondo, del mistero dell'umano e della sua libertà infondata. Senza una ripresa della riflessione antropologica e filosofica sull'umano non potremo pensare le forme della politica organizzata e della trasformazione di questo nostro mondo squassato dall'ingiustizia sociale, dalle guerre e dall'anomia generalizzata. Infatti, senza l'assillo per l'infondatezza umana non si dà cultura, elaborazione individuale, collettiva e solidale di quella stessa infondatezza. A poco valgono analisi politologiche o sociologiche sul rapporto tra i cittadini e le istituzioni o sulle riforme elettorali o addirittura costituzionali per favorire la partecipazione. Bisogna andare più a fondo nell'analisi per capire che la democrazia s'è compiuta ribaltando se stessa, da massima rappresentazione pubblica dell'ontologia tragica dell'umano – come nell'Atene del V secolo – a negazione di quel fondamento/non-fondamento tragico della vita.

Come suscitare nuovamente il bisogno di mediazione nelle nostre società?

Dunque, la domanda che ci dobbiamo porre oggi è: come far tornare il bisogno di mediazione nelle nostre società? Oppure, in altri termini: come rendere di nuovo più affascinante dell'individualismo neoliberale per gli uomini e le donne del nostro tempo la democrazia riflessiva e l'elaborazione collettiva del nostro stare al mondo?

Rispetto a queste domande, proveremo a individuare due elementi di speranza per il ritorno della mediazione nelle società europee: l'indeterminazione umana di cui abbiamo parlato sopra e la lezione che ci viene dal grande patrimonio della democrazia ateniese del V secolo.

subalterni affinché possano riprendere il controllo dello Stato. Infatti, oggi siamo nella fase in cui la democrazia ha compiuto se stessa e la stragrande maggioranza dei cittadini, proprio in nome di quel paradossale compimento, non vuole più occuparsi dello Stato e della fatica che questo comporta. E, sempre più, tende ad affidarsi a quelle destre e a quei movimenti populistici e antipolitici che raccolgono la possibilità offerta dall'esaurimento della democrazia, per portarla a compimento mantenendo appunto la promessa di non dover più soffrire.

L'indeterminazione umana come speranza

La speranza sta allora nel fatto che ogni essere umano ha scolpita nel cuore la domanda fondamentale che deriva dal proprio essere indeterminato e infondato: io chi sono, che ci sto fare al mondo e perché devo morire? Sta insomma nel reale dell'umano che, nonostante la cultura dominante imposta dalla tecno-scienza e dal capitalismo neoliberale che fanno dell'uomo un vivente che deve solo massimizzare il piacere come gli altri animali, riemerge ogni volta che accade l'inaspettato e l'inevitabile, ogni volta che la vita sorprende con un dolore che credevamo impossibile (a causa delle false promesse della scienza) o una gioia che vada ben oltre il piacere del godimento e ci rende consapevoli di creare l'inusitato, una forma che prima non c'era e nessuno aveva previsto. Va trovata – la speranza – nel bisogno che l'essere umano ha di essere parte, di partecipare a fronte della sua indeterminazione, della sua costitutiva impossibilità di dire la verità, ma solo di viverla. L'essere umano ha bisogno di partecipare perché è costitutivamente alienato. È alienato perché è desiderio di desiderio²² e quindi nessun oggetto e nessun altro corpo umano può riconciliarlo con se stesso a causa di quell'eccedenza.

²² Nelle sue lezioni sulla *Fenomenologia dello spirito*, Kojève sviluppò il percorso che per Hegel porta dal sentire animale alla coscienza umana. Non sarà la ragione che si impone sull'istinto a caratterizzare questo passaggio, bensì il desiderio di riconoscimento. La consapevolezza di essere se stessi e di pronunciare il pronome "io" non dipendono da una relazione diretta con l'oggetto, poiché «l'uomo che contempla è assorbito da ciò che contempla; il soggetto conoscente si perde nell'oggetto conosciuto». È infatti il desiderio a costituire l'essere come "io", a richiamarlo a sé. Ma il desiderio puramente animale volto alla conservazione di sé – per esempio il desiderio di mangiare – non basta a produrre l'autocoscienza. L'uomo deve negare ogni immediatezza naturale e trasformare il proprio desiderio in desiderio di desiderio. Si vuole cioè essere riconosciuti da altri desideri. Si è disposti allora a mettere in gioco la propria vita, innalzandosi rispetto alle preoccupazioni dell'autoconservazione animale, per costringere l'Altro a riconoscerci. L'uomo che dirige il proprio desiderio verso una cosa per autoconservarsi nega quella cosa e la trasforma assimilandola, infatti l'"io" del desiderio «è un vuoto che riceve un contenuto positivo reale solo dall'azione negatrice che soddisfa il Desiderio». Se dunque l'io si rivolge verso un non-io, cioè un oggetto naturale, sarà anch'esso naturale, riempito cioè da un contenuto cosale, che a sua volta lo renderà cosale, naturale, un io ancora animale. Il desiderio deve rivolgersi dunque verso un oggetto

Sono però proprio quelle separazioni che spingono a prendere parte, a partecipare. Si partecipa, si condivide, si solidarizza o si confligge nella democrazia, perché non esiste una verità che possa acquietare, un oggetto da possedere che sia in grado placare il desiderio, non si dà un significato valido una volta per tutte ma una miriade di significati che sgorgano dal desiderio di desiderio. Non c'è modo per l'essere umano di dominare tutto e tutti per togliersi il fastidio della separazione. Il dominio, infatti, lo trasforma in cosa fra le cose, lo rende solo, lo disumanizza. Si è allora alienati da se stessi e dall'Altro, ma questa separazione non significa rottura del legame con se stessi e con l'Altro, bensì tensione a riannodarlo non come dominio ma come assunzione consapevole dell'impossibilità di superare l'alienazione, al fine di diventare veramente umani e rispettosi dell'Altro²³.

non naturale, affinché possa essere autocoscienza: «il Desiderio umano deve dirigersi verso un altro Desiderio»²². Kojève ci dice che finché noi assimiliamo l'altro non produciamo la nostra autocoscienza, non costruiamo il nostro essere umani. Dobbiamo quindi negare la nostra immediatezza andando alla ricerca di un riconoscimento da parte di un altro desiderio che non è un oggetto, non è qualcosa che si può assimilare come tale, che non si può mangiare. Deve dunque fermarsi di fronte a un altro umano, a un altro desiderio che non si appaga mai tramite oggetti naturali. Solo entrando in rapporto con esso sarà considerato un umano e si sentirà un umano. Dovrà quindi desiderare un altro desiderio e non oggetto. Cfr. KOJÈVE 1996, pp. 17-19.

²³ Scrive lo psicanalista Mario Binasco che la tipica separazione della condizione umana non significa rottura di legame: «Essere parte è il modo di vivere la propria condizione finita, la finitezza della propria libertà per esempio, ma anche il proprio desiderio in quanto separazione dal desiderio dell'Altro col quale tuttavia resta inconsciamente annodato perché ne ha preso origine. In questo senso, l'essere parte riassume per il soggetto il modo e il dramma del vivere, la differenza: differenza dell'Altro reale che la precede e che la genera e al quale resta inevitabilmente legato. Il problema della separazione infatti non significa rottura di legame, che sarebbe sempre poco o tanto un non voler sapere, un rinascere, uno sconfessare o rifiutare l'Altro, e quindi un restare nell'alienazione, il problema della separazione riguarda l'assunzione, in modo appunto separato, della responsabilità che il soggetto ha fin dall'inizio della sua posizione di soggetto nel suo corpo e nella sua vita, responsabilità che è ultimamente quella del suo godimento e della sua ricerca di soddisfacimento della sua vita (quello che nel discorso cristiano è sempre stato legato all'idea di destino e salvezza personale, e di perdono come suo essenziale legame sociale: “oh Lord I want to be in that number!”), canta lo *spiritual*, e dice quanto la salvezza sia appunto prendere parte». Si veda: BINASCO 2013, p. 112.

Capiamo allora quanto questa idea di partecipazione sia così lontana dalla stantia retorica partecipazionista che invita a interessarsi al bene comune in nome di un dovere morale che però non mobilita nessuno perché non dice niente della vita, del bisogno effettivamente umano di prendere parte. Non si tratta di invitare alla partecipazione dei cittadini che non vedono più nella politica un campo che abbia a che fare con la loro vita, i quali, anzi, sentono la vita risolta, senza più alienazioni, proprio fuori dalla politica, nei consumi e nel divertimento. Si può però sperare nel fatto che quella dei consumi risulti alla fine solo un'illusione di fronte al reale dell'alienazione. Si può confidare nel riemergere del reale sempre e comunque nella vita degli abitanti della *polis*: che morte, alienazione e dolore del non senso si ripresentino a questionare l'umano. Bisogna allora, sì, richiamare la partecipazione democratica, ma nel senso profondo di un prendere parte all'elaborazione del dolore umano²⁴. L'alienazione non è una condizione da superare in una società finalmente liberata dalle forme di oppressione che impediscono il compimento dell'ontologia umana. L'alienazione va invece coltivata come feconda impossibilità, come condizione dell'elaborazione collettiva di tale impossibilità e quindi del governo del *Caos* che costruisce la "social catena".

La radice greca della democrazia

La democrazia non è un insieme di regole da cui sottrarsi in nome della democrazia stessa, proprio come avviene oggi, nel momento in cui essa si compie implodendo in nome dei suoi stessi principi di abbattimento di qualsiasi autorità. Nella lezione greca, la democrazia è il campo in cui si affronta il reale, l'alienazione costitutiva dell'uomo che nessun regime politico,

²⁴ Siamo qui di fronte a un insieme di elementi importanti per pensare a un rinnovato rapporto tra cattolici e laici nella società italiana, rapporto del resto auspicato dallo stesso Prospero nelle sue pagine. Si tratta dunque di una trascendenza che rimanda uomini e donne al limite di un'origine che non si può conoscere, di una trasparenza che non si può ottenere, pena la fine dell'umano in quanto tale, della sua condizione di unico vivente dotato di libertà. Insomma, ci si «dispone a» se la politica non è solo la soluzione di problemi concreti da parte di uomini di buona volontà, ma il campo in cui si governa la problematicità umana e la si trasforma in energia spirituale e politica per tendere alla liberazione, per creare le condizioni affinché il desiderio di desiderio possa scorrere nelle istituzioni e la riproduzione della vita possa prevalere sul dominio della produzione. V. PROSPERO 2019, pp. 290-291.

nessuna istituzione, nessuna legge e nessun benessere economico potranno mai eliminare dalla storia umana. In quel campo, gli abitanti della *polis* non accusano le istituzioni dell'irrompere del reale nella loro vita, perché sanno che esse sono il prodotto dell'elaborazione del reale stesso da parte di tutti i cittadini. Si elabora cioè il modo di compenetrare psiche e società, sapendo che non tutta la psiche può coincidere con la società – rimangono cioè i fantasmi e l'alienazione costitutiva dell'uomo –, costruendo proprio su quella consapevolezza di imperfezione la forza e il fascino della democrazia come elaborazione collettiva e gioiosa di quella stessa imperfezione, fra musiche, versi ed emozioni, come in una tragedia. Ecco allora la lezione della democrazia greca per il nostro tempo, in cui la stragrande maggioranza dei cittadini è insofferente alle regole e alla partecipazione e disprezza le élite che richiamano il popolo al civismo e ai valori incarnati dalle istituzioni. Ci troviamo infatti oggi in una situazione nella quale la democrazia viene vista come un insieme di procedure che devono produrre benessere senza che queste richiedano – in quanto neutra applicazione di precetti volti a un obiettivo tecnico e non politico-filosofico – partecipazione e impegno politico, culturale e spirituale. La democrazia odierna è il paradossale trionfo del privatismo individualistico che si compie proprio in nome di essa. Coloro che ancora richiamano i valori della partecipazione politica, dell'aggregazione di massa e dell'impegno civico – magari sulla base di costituzioni che ormai nessuno più legge né tantomeno conosce – viene considerato come un residuo del passato se non come l'esponente di una casta che vuole mantenere quel passato come fonte di prebende e privilegi. Si parla allora di scollamento tra cittadini e istituzioni come se il nostro tempo producesse dirigenti politici rinchiusi in una sorta di fortino a difesa dei propri privilegi. La realtà è che invece da almeno tre decenni società civile e politica si assomigliano sempre di più fino a coincidere nella più bieca retorica antipolitica infarcita di spettacolarizzazione e personalizzazione della politica in nome della vicinanza al popolo che vuole politici alla mano e con gli stessi stili di vita.

In tale situazione, è impossibile richiamare moralisticamente la cittadinanza alla partecipazione e al rispetto delle istituzioni. Chi lo fa viene accusato di essere casta, élite, intellettuale snob e insensibile ai bisogni del popolo, rappresentante di un mondo di sacrificio, di contenimento del piacere e rispetto delle regole che – si dice – è stato fortunatamente spazzato via da un assetto sociale in cui è possibile godere e consumare senza più alcuna restrizione. E questo avverrebbe grazie al nuovo capitalismo postmoderno e alla tecnica che, se maneggiata da politici onesti, può procurare benessere a

tutti, nonché scacciare i fantasmi e il male dalle nostre vite. La democrazia dell'Atene del V secolo insegna invece che nel campo democratico non si appronta il benessere per tutti dopo aver abbattuto ogni autorità in nome del popolo; nell'autonomia democratica si affronta il reale continuamente e collettivamente, perché nessun regime politico lo potrà eliminare. Dunque, la politica democratica riguarda la vita, il nostro stesso essere umani indeterminati, bisognosi di elaborare con gli altri un senso per il nostro vivere²⁵. E qui si intravede un motivo di speranza per la rinascita della democrazia. La democrazia non si risana con richiami al civismo, al rispetto reciproco o con la produzione di benessere materiale per placare il risentimento del cosiddetto popolo, bensì tramite la sua unica e grande possibilità di fascino: dare senso alla vita tramite l'elaborazione collettiva – gioiosa e affettuosa – della sua indeterminazione. Si tratta di un'impresa collettiva in cui ci si rende conto che l'unico modo per proteggersi dai fantasmi e dal male non è la tecnica delle procedure della *governance*, ma l'assunzione di essi come fatto inevitabile della vita e della libertà. La speranza

²⁵ Nei suoi scritti, Castoriadis ci invita sempre a considerare che nell'Atene del V secolo, nascono praticamente in contemporanea democrazia, tragedia e filosofia: «La filosofia nasce in Grecia assieme al movimento esplicito (democratico). I due emergono come messa in questione dell'immaginario sociale istituito. Sorgono come interrogazioni profondamente unite dal loro stesso oggetto: l'istituzione vigente del mondo e della società e la sua relativizzazione grazie al riconoscimento della *doxa* e del *nomos*, cosa che implica da subito la relativizzazione di questa relativizzazione, cioè la ricerca di un limite interno a un movimento che è per se stesso, e per principio indeterminato (*apeiron*). La domanda: perché la nostra tradizione è vera e buona? perché il potere del grande Re è sacro?, non solamente non sorgerebbe in una società arcaica o tradizionale: non vi potrebbe proprio sorgere, non avrebbe senso. È la Grecia che fa esistere, crea ex nihilo, questa domanda. La rappresentazione socialmente stabilita del mondo non è il mondo, e non solo perché ciò che appare (*phainetai*) differisce banalmente da ciò che è (*esti*); questo tutti i primitivi lo sanno, così come sanno che le opinioni (*doxai*) differiscono dalla verità (*aletheia*). Piuttosto, è perché non appena lo scarto fra apparenza ed essere, fra opinione e verità, è riconosciuto a una nuova profondità – non appena questa nuova profondità è, per la prima volta, scovata – esso diventa insormontabile, rinasce costantemente da se stesso, perché siamo noi che lo facciamo esistere attraverso la nostra stessa esistenza. Noi abbiamo accesso, per definizione, solo a ciò che appare, e ogni apparenza deve qualcosa alla nostra esistenza, così come ogni organizzazione dell'apparenza e ogni significato conferito a quest'ultima». Si veda: CASTORIADIS 2008, pp. 274-275.

sta dunque nella considerazione della democrazia come proposta di vita più affascinante e più appagante dell'individualismo di massa proposto dal neoliberalismo. Sta nel fatto che quel tipo di proposta potrebbe formare dirigenti politici che non saranno considerati élite staccata dal popolo, bensì uomini e donne portatori di una domanda, di un assillo, di una grande passione per l'umano e per la sua preziosa imperfezione da non stigmatizzare moralisticamente, ma anzi da valorizzare come limite che rende possibile l'elaborazione collettiva di quello stesso limite che fa da paradossale propulsore della democrazia. Provare a risanare la democrazia non avrà dunque niente a che fare con lo stanco rito odierno di corretti propugnatori del civismo e dell'amore per le istituzioni, ma con l'appassionante proposta di un assillo per la vita, di un desiderio di capire se stessi e gli altri in un campo in cui agire come in una sorta di ballo sociale. In tale campo, la protezione è data dal sentirsi parte di una collettività che elabora i fantasmi dopo averli assunti come parte costitutiva della vita stessa e della libertà umana.

Il reale continua a presentarsi con il suo carico di casualità, dolore e inspiegabilità nella vita umana, anche nel nostro assetto neoliberale che aveva promesso di eliminarlo grazie al godimento compulsivo dei consumi e al controllo di ogni aspetto della vita da parte della tecnica. Fortunatamente, la morte, il caso e il desiderio di infinito non vengono meno né negli individui né nella società. E questo continuo presentarsi del reale genera l'odio antipolitico tipico del nostro tempo, il diffuso risentimento contro le istituzioni democratiche che spinge sempre più a destra i delusi dalla mancata promessa neoliberale che aveva assicurato di eliminare il reale dalle nostre vite. La speranza sta allora nella proposta di una democrazia che sappia confrontarsi con il reale e che dal reale e dai suoi fantasmi sappia trarre la possibilità di una vita più piena, in grado di spezzare la spirale delusione/risentimento. Si tratta di una vita in cui non si impongono regole, virtù civiche o comportamenti sobri ma in cui, anzi, si debba cercare di seguire il proprio desiderio, la propria sete di infinito per la quale il godimento compulsivo non può bastare. La proposta di un tale tipo di vita e di democrazia fondata sull'elaborazione del reale può rispondere oggi da un lato all'insofferenza per le regole e l'autorità e, dall'altro, al bisogno di protezione dalla paura e dall'insicurezza.

Ripristinare un vero campo democratico

Dunque, il problema della sinistra e di tutti coloro che hanno a cuore la democrazia non dovrà essere quello di una ripresa socialdemocratica tramite la quale cancellare le paure e rassicurare dall'incertezza con beni materiali e protezione sociale. L'obiettivo dovrebbe invece essere quello di ripristinare un vero campo democratico in cui assumere l'indeterminazione, l'incertezza e la paura costitutive dell'ontologia umana per pensare e fondare la libertà. In una siffatta democrazia sarà allora possibile riproporre il tema della giustizia e della solidarietà sociale, della giusta proporzione e misura nella retribuzione del lavoro di tutti e della lotta contro ogni tipo di sfruttamento. Solo in una democrazia amata come necessaria alla vita e all'elaborazione del suo mistero, potranno rinascere il conflitto sociale e persino la lotta di classe.

Il cosiddetto populismo di sinistra

Questi elementi di speranza per il ritorno della mediazione ci conducono alle pagine finali del libro di Prospero e alle nostre conclusioni. In quelle pagine, Prospero si occupa del cosiddetto populismo di sinistra, a partire dal confronto con l'elaborazione politico-filosofica di Ernesto Laclau e Chantal Mouffe²⁶. Il punto critico di maggior rilievo sta nel fare di Gramsci un campione del direttismo populista contro la mediazione e i corpi intermedi. Prospero ha allora gioco facile nel dimostrare che Gramsci fu un teorico del partito politico e della sua azione molecolare all'interno della società italiana al fine di far entrare le masse nello Stato dopo una fase di apprendimento, di educazione e auto-educazione alla vita statale all'interno del partito stesso:

«Lo sforzo di Laclau di stabilire un qualche ponte con la riflessione gramsciana sembra destituito di fondamento filologico. Non sono plausibili i recuperi delle categorie di nazional-popolare e di egemonia, come indizi di una cornice di pensiero ispirata al populismo. Estraneo al canone del populismo, Gramsci risulta chiaramente per un disprezzo enorme verso le forme dell'antipolitica (lo stile retorico demagogico, alle "frasi scarlatte" preferisce il politico realista, la declamazione, la manipolazione), per il rifiuto dell'antipartitismo (il partito-filtro è un essenziale veicolo della modernità politica), per il ruolo assegnato alla mediazione (cultura, scuola, organizzazioni, società civile), per la funzione costruttiva dello Stato, per la esigenza di apportare competenza tecnica e dosi di specialismo nella politica, per il concetto di

²⁶ Fra le opere più significative di Laclau e Mouffe, uniti da un forte sodalizio intellettuale, ricordiamo: LACLAU – MOUFFE 2011; LACLAU 2008, 2012; MOUFFE 2015, 2018.

rappresentanza recuperato contro le soluzioni burocratiche, per la critica del capo carismatico (la funzione della leadership esige il riconoscimento della capacità di direzione avvenuto entro canali di mediazione), per il rigetto di ogni interpretazione complottistica delle complesse vicende storico-politiche, per l'accantonamento di ogni visione cospiratoria imputabile agli irreversibili processi di mondializzazione dell'economia, delle culture, per la valorizzazione del ruolo dell'élite (la costruzione di gruppi dirigenti è il compito della politica), per il riconoscimento del principio del compromesso come possibile momento del conflitto politico, per l'ancoraggio di classe dell'indagine e della prospettiva politica di trasformazione (in un quadro aperto alle alleanze proprie di una coalizione sociale). “Teoricamente, il populismo è un'ideologia che considera la società separata in due gruppi omogenei e antagonisti, il popolo puro e l'élite corrotta” e con uno “stile paranoico della politica” o con formule che si addicono “all'ospite ubriaco di una cena, che non rispetta le regole della conversazione in pubblico”, assolutizza schematismi assiologici che, con i postulati di Laclau e Mouffe, rigettano le procedure delle rappresentanze e reputano il corredo liberale delle tecniche un problema da rimuovere. La distanza dagli assiomi essenziali di Gramsci pare del tutto evidente, per cui giustamente è sottolineato dagli interpreti il richiamo alquanto “vago” di Laclau all'autore dei *Quaderni*²⁷.

Laclau e Lefort

L'interpretazione errata di Gramsci ci fa capire quanto Laclau e i suoi epigoni sbagliano bersaglio rispetto all'odierna crisi della democrazia. Infatti, è certamente vero che oggi le nostre democrazie sono in sostanza anestetizzate, senza un fronte politico della conflittualità, senza che in esse si possa individuare il luogo del politico. Allo stesso tempo, però, la soluzione non può stare nella restaurazione di un popolo che, nel suo costituirsi, mostri il politico come luogo di un Uno incarnato nuovamente dalle forze popolari in grado, così, di riattivare la frontiera dello scontro. E qui capiamo anche quanto poco Laclau comprenda Lefort che, non a caso, abbiamo citato sopra. Infatti, Laclau, come vediamo nel suo più famoso saggio sul populismo, si confronta con Lefort²⁸ e con la sua idea di vuoto²⁹. Vorrebbe riempire il luogo vuoto, tipico della democrazia per Lefort, con la creazione di soggetti popolari

²⁷ Ivi, pp. 340-341.

²⁸ Si veda LACLAU 2008, pp. 155-159.

²⁹ Come abbiamo visto sopra, il vuoto tipico della democrazia per Lefort è l'impossibilità di essere saldamente fondata su valori eteronomi in quanto regime autonomo per definizione. È quindi il vuoto, da garantire per preservare l'autonomia, a caratterizzare la natura del politico nella democrazia.

in grado di occuparlo parzialmente grazie a una narrazione egemonica. È come se quel vuoto facesse problema a Laclau, fosse cioè accusato dai teorici del populismo di sinistra di essere la causa della depoliticizzazione delle società contemporanee e della neutralizzazione del politico³⁰.

Ora, va detto prima di tutto che qui siamo di fronte a un'errata lettura di Lefort. Per il filosofo francese, infatti, il luogo vuoto della democrazia non è riempito dall'astrattezza tecnica neoliberale e dai diritti umani, così come pensano Laclau e Mouffe. Non si tratta per Lefort di uno svuotamento del politico, di un negativo indebolimento della sua forza. Il campo vuoto del politico deve rimanere vuoto, a segnare l'impossibilità del riemergere dell'Uno al fine di mantenere continuamente aperta l'auto-istituzione della società nel suo tragico oscillare – in una dialettica che non si chiude mai – tra Uno e molteplice, ordine e libertà. È vuoto per far sì che la costruzione di un ordine simbolico – comunque necessario al consistere di una società, per quanto auto-istituita – non possa mai saturare tutti i significati all'interno di una società e possa scorrere al suo interno – grazie al vuoto che si configura come la casella vuota del gioco del *pousse pousse*³¹ – l'energia creativa spirituale, artistica, filosofica e politica in grado di mantenere aperta la costruzione dell'ordine simbolico stesso. Non si tratta allora per il popolo di riempire almeno parzialmente quel vuoto per ripoliticizzare la società. Infatti, quel vuoto è il politico stesso, ciò che sta a indicare che quella società è sempre auto-istituita. È dunque in quella tragica infondatezza che sta l'attivazione politica di una società e la possibilità di protagonismo del popolo che ha tutto l'interesse a mantenere nella sfera pubblica la discussione sulla giustizia, sul bene, sul bello e sull'equa redistribuzione delle risorse.

C'è allora un passo rivelatore di Lefort, che sembra quasi indirizzato a Laclau e che lo stesso Laclau non può esimersi dal citare:

«Quando aumenta l'insicurezza degli individui, in seguito a una crisi economica o alle devastazioni della guerra; quando il conflitto tra le classi e i gruppi si esaspera senza trovare una soluzione simbolica nella sfera politica; quando il potere sembra decadere sul piano del reale, fino ad apparire come qualcosa di particolare al servizio

³⁰ È questa l'accusa che in sostanza gli muove Mouffe, accusa ripresa da Laclau. Si veda MOUFFE 2010, pp. 1-4 e LACLAU 2008, pp. 158-159.

³¹ La casella vuota del gioco del *pousse pousse* permette lo scorrimento delle tessere all'interno del quadrato affinché possano muoversi per costruire una parola dotata di senso.

degli interessi e degli appetiti di volgari ambizioni – insomma, quando il potere si mostra *nella* società, e quando allo stesso tempo la società si mostra come *frammentata*, è allora che si sviluppa il fantasma del popolo-Uno, la ricerca di un'identità sostanziale, di un corpo sociale saldato con la sua testa, di un potere incarnatore, di uno Stato affrancato dalla divisione»³².

È come se Lefort si rivolgesse a Laclau ammonendolo: il vuoto della democrazia deve rimanere tale, non si può pensare di riempirlo per superare una crisi democratica all'interno di una società. Non si danno riempimenti parziali perché popolo e *leader* tendono sempre a riempire completamente quello spazio, nell'illusione di ricostituire un popolo-Uno non più esposto alla crisi e all'incertezza. Il passo di Lefort ci dice che la tendenza del populismo è sempre quella di essere di destra, perché sogna la ricostituzione dell'Uno e, con essa, l'abbattimento di qualsiasi mediazione con il molteplice e, alla fine, della democrazia. Non basta infatti dire, come fa Laclau, che quel riempimento sarà parziale. Che significa infatti parziale, come si misura quella parzialità? Chi garantisce che popolo e *leader* uniti dall'odio contro le *élite* al potere non vogliano occuparlo interamente, se il vuoto che garantisce l'infondatezza democratica e preserva la democrazia viene invece riempito, per quanto parzialmente?

La democrazia è infondata e per preservare se stessa deve garantire tale infondatezza e, quindi, il continuo dibattito pubblico sul giusto e l'ingiusto, il bene e il male, sulla migliore forma di equilibrio – per quanto provvisoria – tra ordine e libertà. Il vuoto è la garanzia che tale dibattito abbia luogo e non si arresti mai. Il vuoto è la garanzia della democrazia. Dunque, essa deve mettere in scena se stessa, la sua indeterminazione, il suo non poter venire mai a capo di una soluzione definitiva. Per Lefort, allora, la modernità non ha ucciso il re e il fondamento extra-storico perché quel luogo fosse riempito dal popolo. Non può darsi alcun compimento, pena la fine della democrazia, della sua tragedia e, però, allo stesso tempo, esaltante infondatezza.

Dunque, nella visione di Lefort, il popolo non deve riempire quel vuoto, ma deve preservarlo affinché l'energia creativa di tutti possa dispiegarsi nell'auto-istituzione della società. D'altronde, la nozione stessa di popolo si fa

³² LEFORT 2010, p. 30.

incerta in una società auto-istituita in cui i significati sono sempre provvisori³³. Popolo sono in fondo tutti gli abitanti della *polis* che si riconoscono nella loro indeterminazione di esseri umani e nella parallela infondatezza della società in cui vivono. Tutti gli abitanti della *polis* democratica sono popolo perché condividono il dolore dell'indeterminazione che si vive nell'autonomia democratica in cui tutto è auto-istituito e senza certezza. L'energia politica, il politico che attiva quell'energia e la partecipazione stanno in quella condivisione che diventa esaltante sentimento di solidarietà e di consapevolezza di poter costruire assieme agli altri i significati sempre provvisori di quell'auto-istituzione in una sorta di grande ballo sociale.

Certamente, la condivisione del dolore dell'indeterminazione e dell'infondatezza può essere faticosa da costruire giorno per giorno. Può essere pesante vivere quotidianamente il sentimento dell'incertezza, della lacerazione, dell'impossibilità di vivere all'interno di un Uno che rassicuri e dispensi dalla costruzione di sé assieme agli altri e dall'auto-istituzione dei significati della convivenza civile. È d'altronde lo stesso Laclau a richiamare la pulsione di morte di Freud come uno dei fondamenti della sua ontologia sociale. Gli esseri umani sarebbero infatti sempre tentati di tornare nella condizione di quella che Castoriadis definì la monade psichica³⁴, di regredire cioè alla Cosa materna, per non sentire il dolore della lacerazione, dell'impossibilità dell'Uno. Certamente, il campo politico, la partecipazione alla *polis*, al dibattito sui significati che la auto-istituiscono giorno per giorno sono il modo che hanno gli esseri umani per non cadere in quella tentazione mortifera, per non saturare desiderio e significati. Il tentativo, però, non deve essere quello di ricostruire parzialmente – aggettivo che usa Laclau – un'unità, di fare cioè nel campo politico quello che non è possibile fare in quello psichico e della vita individuale. Come abbiamo già detto, e come in qualche modo ammonisce Lefort, il vuoto deve rimanere tale. Ogni impresa politica che voglia ricostituire un Uno, per quanto parziale, non può che finire per adoperarsi per l'Uno nella sua pienezza, non può che tendere alla saturazione del vuoto. Ed è per questo che tutti i populismi oggi, in tutta Europa, per quanto sedicenti di sinistra, non fanno che slittare inevitabilmente a destra.

³³ Questo è ben chiaro anche a Laclau quando riflette su ontologia e politico. Diventa però decisamente confuso su questo punto quando teorizza la possibilità di incarnazioni parziali del potere. Si veda LACLAU 2008, pp. 63-117.

³⁴ CASTORIADIS 1994, pp. 169-170.

Contestare la depoliticizzazione delle nostre post-democrazie³⁵ con la ricostruzione di un Uno, di un popolo-Uno che possa scalzare le *élite* al potere rianimando così il conflitto sociale non può che portare a destra e a tentazioni fasciste.

Bisognerebbe allora partire dalla constatazione che i regimi post-democratici attuali scontano la depoliticizzazione e la caduta della conflittualità politica e sociale – tanto che non si sa bene dove trovare il luogo del politico –, non tanto per colpa delle *élites* che soffocano il conflitto in nome di una *governance* tecnica che ha oscurato qualsiasi differenza tra destra e sinistra, quanto per il fatto che la proposta neoliberale di una vita senza mediazione, cioè senza il dolore della lacerazione, in nome del nichilismo dei consumi e dell'individualismo proprietario, è diventata egemone presso la stragrande maggioranza della popolazione – ceti subalterni compresi – che ha attuato così la propria regressione alla Cosa materna. E, infatti, come abbiamo visto sopra, e come Prospero mette bene in evidenza nel suo libro, sono anche i ceti popolari ad aderire alla retorica populista anti-politica e all'immaginario neoliberale, così sodali nel disprezzo della mediazione e della partecipazione all'auto-istituzione della *polis*.

La vera frattura

Possiamo dunque dire che la vera frattura non sia fra l'*élite* che detiene il potere e il popolo che vuole scalzarla in nome della giustizia sociale e di una sorta di ritorno del politico grazie a una nuova frontiera di contrapposizione. La vera frontiera, la vera frattura, sta all'interno del popolo stesso. Ed è la frattura tra chi accetta la regressione all'illusione promessa dal set di valori neoliberali sostenuti dalla retorica populista anti-politica e chi invece vuole farsi carico dell'auto-istituzione della società, auto-istituzione considerata una forma di vita più umana e affascinante in cui poter coltivare il desiderio dell'uomo che non si appaga mai e mette in moto così pensiero, arte, spiritualità, creatività politica e istituzionale, nonché l'inebriante sensazione di essere implicati in un ballo sociale in cui si elabora la precaria ontologia umana.

È questa la frattura del politico che va individuata oggi, in un momento in cui il populismo tendente sempre a destra ce lo sta a segnalare chiaramente.

³⁵ Sul concetto di post-democrazia, il riferimento obbligato è al famoso CROUCH 2009.

Infatti, da una parte della frattura abbiamo ceti subalterni ed *élite* unite nella contestazione della mediazione e della politica *tout court* in nome del godimento sfrenato tipico della post-modernità che non vuole ostacoli al suo dispiegamento. L'immaginario neoliberale rimane infatti intatto, anche in questo periodo di forte sofferenza sociale, supportato dalla retorica populista che fornisce odio da approfondire sui *social media* o nella chiacchiera quotidiana che ovviamente non ha niente a che fare con alcun tipo di partecipazione politica organizzata.

Conclusioni

Oggi il cosiddetto popolo chiede la protezione, e però continua a scagliarsi contro le istituzioni e i partiti rei di non averlo protetto. Continuiamo dunque ad avere un attacco contro le istituzioni, la politica e i partiti, dello stesso tenore antipolitico di quello che ha caratterizzato la vita politica dagli anni Ottanta fino a pochi anni fa. Allora, il sospetto che viene è che in realtà il vero oggetto del risentimento non sia tanto il tradimento del popolo da parte della politica, e di quella di sinistra in particolare, quanto l'idea stessa di mediazione, di istituzioni e corpi intermedi che svolgono la funzione di trovare un equilibrio tra Uno e molteplice sia tramite la politica parlamentare sia tramite il conflitto sociale (per spostare in avanti l'equilibrio a favore di una maggiore giustizia sociale). Infatti, nessuno oggi vuole affaticarsi sull'idea del conflitto, della compenetrazione tra Uno e molteplice, nel giudizio politico e morale sulla giustizia e sui consumi (chi oggi distingue più tra consumi pubblici e consumi privati, tra bisogni individuali e bisogni sociali?). Infatti, da ormai più di trent'anni l'ideologia dominante ha finalmente dispensato tutti – tramite l'idea della rete che non distingue più tra soggetto e oggetto, tra capitalista e lavoratore, tra verità e non verità, tra finito e infinito, tra libertà e destino – dal pensarsi come attori politici impegnati nel conflitto sociale, nell'elaborazione collettiva delle grandi fratture dell'esistenza umana, nella costruzione di società più giuste e più umane. Dunque, oggi come trent'anni fa, si chiede di far fuori definitivamente l'idea di politica come mediazione, di democrazia come appassionante impresa collettiva per trovare un equilibrio tra egoismo e bene collettivo, tra libertà e destino, tra paura di morire che spinge all'egoismo nichilista e solidarietà sociale che consola e spinge comunque a vivere con gli altri e per gli altri. E lo si fa in nome di una vita che sia dispensata da quella fatica della mediazione, dell'impegno della democrazia e del conflitto sociale. Si chiede protezione sociale però in nome

dell'individualismo e della fine di qualsiasi idea di mediazione e impegno politico.

È questo il paradosso del populismo oggi e su questo dovrebbe ragionare la sinistra. Il libro di Michele Prospero è un ottimo punto di partenza.

Riferimenti bibliografici

AMIN, ASH - THRIFT, NIGEL, 2005

Città. Ripensare la dimensione urbana, il Mulino, Bologna.

BINASCO, MARIO, 2013

La differenza umana. L'interesse teologico della psicoanalisi, Cantagallo, Siena.

CASTORIADIS, CORNELIUS, 1994

L'istituzione immaginaria della società, Bollati Boringhieri, Torino.

Id., 1998

“La polis greca e la creazione della democrazia”, in Id., *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, Dedalo, Bari.

Id., 2000

L'antropogonia chez Eschyle et chez Sophocle, in *La Grèce pour penser l'avenir*, L'Harmattan, Paris.

Id., 2004

Ce qui fait la Grèce, 1. D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983. La création humaine II, Seuil, Paris.

Id., 2008

La Cité et les Lois. Ce qui fait la Grèce, 2. Séminaires 1983- 1984. La création humaine III, Seuil, Paris.

Id., 2011

Ce qui fait la Grèce: Tome 3, Thucydide, la force et le droit, Seuil, Paris.

Gauchet, M???, 2007

La révolution moderne. L'avènement de la démocratie I, Gallimard, Paris.

Id., 2016

La gauche au défi de la société des individus, Fondation Jean-Jaurès, Paris.

GAUCHET, MARCEL, 2007

La révolution moderne. L'avènement de la démocratie I, Gallimard, Paris.

Id., 2016

La gauche au défi de la société des individus, Fondation Jean-Jaurès, Paris.

CROUCH, COLIN, 2009

Postdemocrazia, Laterza, Roma-Bari.

FOURASTIÉ, JEAN, 1979

Les Trente Glorieuses, ou la révolution invisible de 1946 à 1975, Fayard, Paris.

INGLEHART, RONALD, 1998

La società postmoderna. Mutamento, ideologie e valori in 43 paesi, Editori Riuniti, Roma.

KOJÈVE, ALEXANDRE, 1996

Introduzione alla lettura di Hegel – Lezioni sulla “Fenomenologia dello Spirito” tenute dal 1933 al 1939 all’Ecole Pratique des Hautes Etudes, Adelphi, Milano.

LACAN, JACQUES, 1978

Del discorso psicanalitico in Id., Lacan in Italia 1953-1978, La salamandra, Milano.

LACLAU, ERNESTO, 2008

La ragione populista, Laterza, Roma-Bari.

Id., 2012

Emancipazione/i, Orthotes, Napoli.

LACLAU, ERNESTO – MOUFFE, CHANTAL, 2011

Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale, Il melangolo, Genova.

LEBRUN, JEAN PIERRE, 2011

Un monde sans limite, Érès, Toulouse.

Id., 2012

Les désarrois nouveaux du sujet. Prolongements théorico-cliniques au Monde sans limite, Érès, Toulouse

Id., 2015

La perversion ordinaire. Vivre ensemble sans autrui, Flammarion, Paris

Id., 2020

Un immonde sans limite. 25 ans après un monde sans limite, Érès, Toulouse

LEBRUN, JEAN PIERRE – VOLCKRICK, ELISABETH, 2011

Arons-nous encore besoin d’un tiers?, Érès, Toulouse

LEBRUN, JEAN PIERRE – WENIN, ANDRÉ, 2010

Le leggi per essere umano. Bibbia e psicoanalisi a confronto, Il pozzo di Giacobbe, Trapani.

LEFORT, CLAUDE, 2007

Saggi sul politico. XIX e XX secolo, il Ponte, Bologna.

MAGATTI, MAURO, 2009

Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista, Feltrinelli, Milano.

MELMAN, CHARLES, 2010

L’uomo senza gravità. Conversazioni con Jean Pierre Lebrun, Bruno Mondadori, Milano.

MOUFFE, CHANTAL, 2010

The Democratic Paradox, Verso, London – New York.

EAD., 2015

Il conflitto democratico, Mimesis, Milano.

EAD., 2018

Per un populismo di sinistra, Laterza, Roma-Bari.

PROSPERO, MICHELE, 2019

La ribellione conservatrice. Il populismo italiano tra movimento e regime, EdUP, Roma.

REHMANN, JAN, 2009

I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: decostruzione di una teoria filosofica, Odradek, Roma.

THRIFT, NIGEL, 2005

Knowing Capitalism, Sage, London.