

# LA “TOTALITÀ INORGANICA DEI MOLTI” E “L’ORGANISMO DELLO STATO” POPULISMO E IPERMODERNITÀ<sup>1</sup>

**LUCA ILLETTERATI**

*Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata  
Università di Padova (Italy)*  
luca.illetterati@unipd.it

## **ABSTRACT**

In this contribution I will try to relate some of the categories that characterize the philosophical-political reflection of German classical philosophy with some issues related to our contemporaneity and in particular with that set of phenomena that are catalogued under the label of “populism”. I move from a brief analysis of populism; then I will try to show how it is a coherent declination of the typically modern way of thinking politics. Therefore, not the intrusion of an anti-modern movement into the folds of the modern political dispositive, but rather one of the possible outcomes of it, perhaps the outcome more consistent with the organization of political institutions that characterizes neoliberal societies. Leaning above all on some Hegelian analyses, I therefore intend to show that what we call populism is one of the derivations of an abstract and intellectualistic way of thinking the State rooted in modern political thought.

## **KEYWORDS**

Populism; neoliberalism; state; modernity; ipermodernity.

## **1. INTRODUZIONE**

Nel presente contributo si cercherà di mettere in relazione alcune delle categorie che caratterizzano la riflessione filosofico-politica della filosofia classica tedesca con alcune questioni relative alla nostra contemporaneità e in modo particolare con quell’insieme piuttosto nebuloso di fenomeni che spesso vengono catalogati sotto l’etichetta di “populismo” e che sarebbe invece sempre opportuno declinare nella

<sup>1</sup> Desidero qui ringraziare nel modo più sincero i revisori cui è stato sottoposto il contributo, i quali hanno avanzato critiche decisive che mi hanno consentito di meglio esplicitare alcuni punti. Un grazie particolare ad Armando Manchisi, per la sua pervicacia a spingermi su questo terreno e per alcune preziose indicazioni conseguenti alla sua lettura di una prima e ancora informale bozza del testo qui presentato. Per i loro suggerimenti desidero inoltre ringraziare Pierpaolo Cesaroni e Lorenzo Rustighi. Ovviamente né Manchisi, né Cesaroni, né Rustighi, né tantomeno i revisori, hanno alcuna responsabilità rispetto a quanto di inesatto si possa rintracciare in questo contributo.

sua forma plurale<sup>2</sup>. Una delle tesi che si intende qui sostenere è che tali fenomeni siano i segnali evidenti di una vera e propria crisi organica e globale delle democrazie liberali moderne. Una crisi che pare mettere in discussione la stessa organizzazione strutturale, ovvero l'assetto istituzionale di queste democrazie e in particolare – questo forse il punto nodale – la dinamica rappresentativa che ne costituisce il collante. La tentazione in direzione di democrazie senza veri e propri organi di rappresentanza, dove il parlamento viene sostituito da una versione idealizzata dei meccanismi interattivi della rete e in cui qualsiasi organismo intermedio viene destituito di significato, per quanto rimandi a idee e concezioni politiche non di rado vaghe e scoordinate, risponde infatti a una realtà effettiva in cui i tradizionali sistemi di organizzazione e di assetto istituzionale non sono di fatto più riconosciuti come capaci di rispondere ai bisogni del tempo.

Perlopiù, come si è detto, si tende a identificare questo processo di erosione dall'interno dei sistemi politici delle democrazie liberali con il termine *populismo*; nozione che però rischia, se non specificata, di diventare banalmente un nome vuoto che viene dato a ciò che non risulta comprensibile all'interno di uno schema categoriale che non si vuole mettere in discussione. Se lo si assume in questo modo, ovvero come mero contenitore di fenomeni in realtà diversi e non assimilabili, si fatica a non dare ragione a Francis Fukuyama quando disse, come è noto, che il “populismo” altro non sarebbe che «l'etichetta che le *élite* mettono alle politiche che a loro non piacciono ma che hanno il sostegno dei cittadini»<sup>3</sup>. Negli ultimi anni, poi, il termine populismo lo si è soprattutto utilizzato per identificare – polemicamente e perlopiù dunque con una accezione negativa – i più diversi movimenti di opposizione, fossero questi espressione di un nazionalismo xenofobo, come anche di una critica alle politiche economiche neoliberali.

<sup>2</sup> Come ha osservato molto efficacemente Loris Zanatta, se da una parte si tende a dire soprattutto all'interno del discorso politologico che quella di populismo è una categoria fumosa, non esplicitiva, che non chiarisce ciò che pretende di identificare e che sarebbe quindi da cestinare, essa si rivela tuttavia ben più forte e resistente di quanto si creda. La sua debolezza esplicitiva era già stata avanzata negli anni '60 e '70 del Novecento, quando il termine aveva goduto di una certa fortuna. Eppure, ciò non ha portato a una scomparsa e anzi, a partire dagli anni '90 del Novecento e poi soprattutto con l'inizio del nuovo secolo e del nuovo millennio il termine è rientrato prepotentemente nel dibattito pubblico e in quello delle scienze sociali. Zanatta ritiene altresì che per quanto certo si possa e forse anche si debba parlare di populismi al plurale, questo non impedisce di esplicitare alcuni tratti che sarebbero tipici di tutti i populismi: cfr. L. Zanatta, *Populismi di sinistra? Il caso dell'America Latina*, «Teoria politica», 7, 2017, pp. 49-63. In questo contributo Zanatta cerca di mostrare come la netta distinzione tra populismi di destra, reazionari e xenofobi, che sarebbero tipici soprattutto dei paesi del Nord Europa e degli Stati Uniti e populismi di sinistra, tendenzialmente progressisti, che sarebbero invece tipici dell'America Latina, in parte dell'Europa latina e comunque dei paesi caratterizzati da un forte retaggio cattolico, è meno solida di quanto si vorrebbe. Non esistono secondo Zanatta populismi di destra o di sinistra: «dove il popolo è Uno, non sono contemplate una Destra e una Sinistra che si legittimano tra loro, ma s'impone la contrapposizione frontale tra chi ritiene di incarnare quel Popolo e il resto, l'Antipopolo» (ivi, p. 54).

<sup>3</sup> F. Fukuyama, *American Political Decay or Renewal? The Meaning of the 2016 Election*, «Foreign Affairs», 95 (4), 2016, pp. 58-68, qui p. 68.

È perciò innanzitutto necessario procedere – pur senza entrare in questioni di dettaglio – a una qualche forma di concettualizzazione di ciò che viene chiamato populismo, e attraverso essa, a una qualche comprensione della sua genesi e della sua logica. Muoverò dunque da una breve e del tutto parziale analisi della nozione di populismo e dopo alcune considerazioni di carattere generale mi soffermerò su una controversia interpretativa circa la natura del populismo che vede da una parte lo storico dell’America Latina Loris Zanatta e dall’altra il filosofo politico e storico delle idee politiche spagnolo José Luis Villacañas. Successivamente, seguendo in questo l’interpretazione di Villacañas, ma per alcuni versi anche quella di Nadia Urbinati, cercherò di mostrare come la nozione di populismo, nelle sue diverse espressioni, sia una declinazione coerente e possibile della modalità tipicamente moderna di pensare la politica. Non dunque – come talora si ritiene – l’intrusione di un movimento antimoderno dentro le pieghe del dispositivo politico moderno, quanto piuttosto uno degli esiti possibili di esso, forse l’esito più coerente con la struttura che caratterizza ciò che qui chiamo l’*ipemodernismo* (e non il *postmodernismo*) delle società neoliberali. Appoggiandomi infine soprattutto ad alcune analisi hegeliane, intendo mostrare che ciò che viene perlopiù inteso come ‘populismo’ è per molti versi la reazione rispetto a un modo astratto e intellettualistico di pensare lo Stato che è radicato nel pensiero moderno della politica. O per meglio dire, intendo mostrare come il populismo sia l’opposto dialettico, e quindi altrettanto astratto rispetto a ciò a cui pretende di contrapporsi, di quello che, sempre rimanendo ancorati al linguaggio hegeliano, si può chiamare lo Stato dell’intelletto.

## 2. LA FINE DEI SACERDOTI E IL POPULISMO DIGITALE

A un livello semplificato di approssimazione e in termini estremamente generali, con populismo si intende oggi perlopiù l’esaltazione della sovranità popolare contrapposta in termini antagonistici al potere incarnato all’interno delle democrazie rappresentative di tipo liberale da quello che viene chiamato l’*establishment*. Il che ovviamente non significa che il populismo sia l’*altro* rispetto alla democrazia. Come ha messo in evidenza Nadia Urbinati, il populismo, più che come un’alternativa, deve essere compreso come una variante del governo rappresentativo; variante basata sul rapporto diretto tra un leader e il “suo popolo”. L’elemento peculiare del populismo starebbe, in questo senso nella selettività con cui il leader individua il *suo* popolo, facendone un’arma di parte da brandire contro l’altro. Un popolo, secondo Urbinati, quello del populismo, che di fatto rifugge dall’inclusività e dalla generalità del popolo sovrano<sup>4</sup>. Ciò farebbe del populismo,

<sup>4</sup> Cfr. N. Urbinati, *Io, il popolo. Come il populismo trasforma la democrazia*, Il Mulino, Bologna 2020.

sempre seguendo Urbinati, non un'ideologia, ma *un processo rappresentativo*, attraverso il quale viene costruito un soggetto collettivo con l'ambizione di conquistare il potere; una torsione della democrazia, una forma di democrazia *desfigured*, come recita il titolo di un suo libro; un fenomeno democratico che può nascere *solo* all'interno delle democrazie - il populismo è di fatto incompatibile con i regimi politici non democratici - e che quindi deve essere compreso a partire da esse. Il che non implica, però che esso sia, necessariamente, amico della democrazia<sup>5</sup>.

Nel populismo, il popolo viene richiamato come fonte diretta di legittimazione contro quella che si ritiene essere una sorta di "casta" dei potenti - l'*establishment*, appunto - la quale, forte del proprio ruolo di rappresentanza, tenderebbe a non rispondere più al popolo e a diventare conseguentemente sempre più autoriferita e separata da quella dimensione dalla quale pure riceve legittimazione. In questo senso il populismo sarebbe un movimento che si rivolge criticamente contro tutte le *élite* che pretendono una qualche funzione di orientamento e di guida, nella convinzione che l'orientamento e la guida che esse sono in grado di produrre sarebbero solamente finalizzati alla salvaguardia del ruolo privilegiato del quale godono.

Queste caratteristiche si trovano oggi particolarmente accentuate dalla società digitale, dalla rete, in particolare dalla straordinaria influenza nella vita pubblica dei *social network*, che, come noto, vanno assumendo un ruolo sempre più decisivo nella 'costruzione' dell'opinione pubblica<sup>6</sup>. Vale la pena a questo proposito citare un libro che, per quanto estremamente controverso e caratterizzato da un approccio fortemente narrativo, è a suo modo molto efficace nel rendere attraverso immagini vivide e un linguaggio molto diretto la temperatura sociale di quella che viene appunto chiamata l'epoca digitale. Il libro in questione è *The Game*, di Alessandro Baricco<sup>7</sup>, un libro in cui l'autore intende ricostruire la genesi della società digitalizzata ed evidenziare i mutamenti paradigmatici profondi che essa implicherebbe. In particolare vale la pena richiamare l'attenzione su un effetto

<sup>5</sup> Cfr. N. Urbinati, *Democracy Disfigured: Opinion, Truth and the People*, Harvard University Press Cambridge, Mass. 2014 (trad. it. di M. Cupellaro, G. e T. Quirico, *Democrazia sfigurata. Il popolo fra opinione e verità*, Università Bocconi Editore, Milano 2016). Secondo Urbinati il populismo può produrre certamente esiti di tipo antidemocratico, ma questo non toglie che esso sorga dall'interno della democrazia rappresentativa e voglia dar vita a un proprio modello di governo rappresentativo.

<sup>6</sup> Su questi temi cfr.: F. Colombo, *Social Media*, Bruno Mondadori, Milano 2013; A. Ceron, L. Curini, S.M. Iacus, *Social Media e Sentiment Analysis. L'evoluzione dei fenomeni sociali attraverso la Rete*, Springer, Milano 2014; S. Cristante, *Dalla sociologia dell'opinione pubblica alla mediologia della doxasfera*, «Revista de Estudios para el Desarrollo Social de la Comunicación», 10, 2014, pp. 161-183; G. Origi, *La democrazia può sopravvivere a Facebook? Egualitarismo epistemico, vulnerabilità cognitiva e nuove tecnologie*, «Ragion pratica, Rivista semestrale», 2, 2018, pp. 445-458; G. Giacomini, *Habermas 2.0. Un approccio filosofico alla neointermediazione e al ritorno (potenziato) dell'agire strategico*, «Ragion pratica, Rivista semestrale», 1, 2020, pp. 31-50.

<sup>7</sup> A. Baricco, *The Game*, Einaudi, Torino 2018.

specifico della rivoluzione digitale, ovvero su quel fenomeno che Baricco chiama enfaticamente "il tramonto dei sacerdoti"; da esso conseguirebbe infatti, come effetto in qualche modo necessario, la distruzione non solo della capacità orientativa di quelle che tradizionalmente erano considerate le *élite*, ma, ben più capillarmente, la corrosione e alla fin fine lo scioglimento di tutte le funzioni sociali di mediazione che hanno invece segnato in modo del tutto peculiare le società industriali tardo ottocentesche e soprattutto novecentesche.

Quello che succede all'interno della società digitale è questo, secondo Baricco:

se salti le mediazioni metti fuori gioco la casta dei mediatori e alla lunga annienti tutte le vecchie élite. Il postino, il librario, il docente universitario: tutti sacerdoti, seppur in modo diverso, tutti membri di una élite a cui si era soliti riconoscere una particolare competenza, un'autorità e alla fine un certo potere. Se organizzo un sistema che li pone fuori gioco, sostituendoli con ambienti protetti in cui metto a diretto contatto gli uomini e le cose, e spingo tutti a galleggiare su maree generate da un'imperscrutabile intelligenza di massa, io realizzo qualcosa di epocale: un mondo apparentemente senza élite, un pianeta a trazione diretta, dove l'intenzione e l'intelligenza collettive diventano azione senza dover passare da autorità intermedie<sup>8</sup>.

Baricco non approfondisce particolarmente come si formino questa intelligenza e questa intenzione collettive – le quali, lungi dall'essere un corpo mistico, sono evidentemente il prodotto di specifici interessi individuali – ma la cosa non è a questo livello rilevante. Ciò che conta qui è la descrizione fenomenologica, che è invece particolarmente efficace. Il web e l'Internet sembrano costruire un ambiente e un mondo che rendono in qualche modo possibile ciò che alle società novecentesche appariva come impossibile, ovvero lo scavalco, come si è detto, delle più diverse funzioni di mediazione e rappresentanza che costituivano di fatto l'ossatura della vita sociale. Tali funzioni non sono più lette come luogo di elaborazione e raffinamento dei bisogni delle masse, quanto piuttosto come congegno finalizzato alla loro distorsione e dunque all'inganno. Il fatto che il web sia oggi il luogo in cui, come ha sostenuto Alessandro Da Lago, si elabora la maggior parte delle scelte decisive della vita pubblica e sia l'ambiente privilegiato della comunicazione politica<sup>9</sup>, non va letto semplicemente come un trasferimento su una diversa piattaforma delle funzioni di mediazione ed elaborazione, ma come di fatto un loro progressivo annientamento. L'opinione pubblica è diventata, come dice sempre Dal Lago, *opinione digitale*, ovvero un'opinione pubblica che nasce e si sviluppa secondo strategie totalmente diverse da quelle che hanno caratterizzato l'opinione pubblica novecentesca. Se nell'era predigitale l'opinione pubblica era formata essenzialmente dagli organi di stampa e dalle televisioni e dunque dalle *élite* che guidavano questi produttori di opinioni, oggi quel ruolo è perlopiù svolto dai

<sup>8</sup> Ivi, p. 76.

<sup>9</sup> Cfr. A. Dal Lago, *Populismo digitale. La crisi, la rete e la nuova destra*, Raffaello Cortina, Milano 2017.

*social network*, nei quali i meccanismi di indirizzo non sono più incarnati da coloro che nella società novecentesca erano appunto considerati gli *opinion leaders*, ma da strutture commerciali raffinatissime, algoritmicamente organizzate, che tendono a sfruttare la convinzione degli utenti di essere ciascuno un *opinion leader*.

In ogni caso la progressiva corrosione degli organismi intermedi e dunque la delegittimazione delle *élite* richiedono, sul piano politico, una relazione diretta tra il potere e il popolo. Relazione diretta che trova non di rado incarnazione nella figura di un capo carismatico, di un *leader*, il quale, a sua volta, scavalcando la dimensione propriamente istituzionale e anzi ponendosi in contrapposizione alle strutture che hanno una funzione rappresentativa e a i corpi intermedi, si fa *voce del popolo*. Nulla di nuovo da questo punto di vista, se si pensa ad esempio alle caratteristiche della *Herrschaft* carismatica weberiana. E non è un caso, da questo punto di vista, che si sia introdotta, nella comunicazione politica di questi anni, la nozione di *carisma digitale*. Tuttavia, questo tipo di leader non appare tanto nella forma weberiana dell'eroe o del santo che si impone grazie alla sua eccezionalità. Ciò che caratterizza la leadership dell'epoca del populismo digitale pare piuttosto essere la sua assoluta *normalità*, lo sforzo a incarnare la dimensione dell'ordinarietà e della non eccezionalità, il suo far di tutto, cioè, per apparire come priva di peculiari qualità, se non quella di amplificare il sentire comune. Il leader non si presenta cioè come l'individuo eccezionale che per questo assume questa funzione, quanto piuttosto come colui che più di altri riesce a risultare identico con la massa che pretende di incarnare. Se il populismo, quindi, è perlopiù connesso a un esercizio *personalista e libero da vincoli istituzionali* dell'autorità, alla pulsione *plebiscitaria* e a un peculiare rapporto *emotivo e simbolico* tra il leader carismatico e i suoi seguaci, nel populismo digitale - dove la relazione tra leader e popolo si gioca dentro il web - questo passa attraverso un rapporto *di con-fusione* consapevole della leadership con la massa e non attraverso il riconoscimento da parte della massa di una qualche eccezionalità del leader.

### 3. POPOLO

Detto questo, l'emergere dei fenomeni populistici viene solitamente connesso a due fenomeni fra loro intrecciati:

1. una situazione di sfiducia nei confronti della capacità di governo delle istituzioni;
2. un clima di insicurezza, paura, rischio rispetto al futuro.

In termini ancora molto generali si potrebbe dire che i populismi costituiscono una risposta radicale e niente affatto banale a tutti quei fenomeni di disintegrazione sociale, che a loro volta sono il riflesso di una interruzione del rapporto di riconoscimento tra popolo e istituzioni.

Dal punto di vista ideologico, come ha sottolineato Gianfranco Pasquino<sup>10</sup>, il populismo è caratterizzato a) dalla nozione di supremazia del popolo e b) da quella del rapporto diretto tra di esso e un leader.

Seguendo Pasquino, nell'ottica populista il popolo è sempre pensato e rappresentato come un alcunché di *omogeneo*, ovvero come una *totalità unitaria*, e, in questa sua compattezza, come il depositario della virtù. Questi caratteri di *omogeneità, compattezza e idealizzazione* producono quella che può essere definita come una sorta di mitizzazione della nozione di popolo, il quale viene concepito all'interno di questo paradigma come una entità, appunto, fortemente coesa, sostanzialmente unitaria, priva di differenze interne significative e chiaramente identificata. A partire da questa assunzione ideologica e mitologizzata, il populismo tende quindi a una divisione schmittiana del campo sociale e politico in termini di *amici* - coloro che sono *dalla parte* del popolo, che sono simili ad esso o che si identificano con esso e che incarnano quindi *il bene* - e di *nemici* - coloro che sarebbero invece *contro* il popolo, che vengono collocati fuori da esso o come radicalmente differenti da esso e che incarnano quindi *il male*. Si badi: gli amici del popolo come anche i suoi nemici non sono mai, all'interno del discorso populista, degli individui, ma sono sempre dei gruppi, dei corpi sociali, consentendo così in termini pressoché immediati la distinzione tra un *noi*, il popolo, e un *loro*, l'anti-popolo.

Muovendo da questo tipo di concettualizzazione, l'*eschaton* dei movimenti populistici si presenta perlopiù, sebbene in forme differenti e mai assimilabili all'interno di un modello unitario, come il desiderio di restaurazione di un'armonia sociale perduta. Restaurazione che appare a sua volta realizzabile attraverso la delegittimazione di coloro che l'avrebbero spezzata - *i nemici del popolo* - per perseguire interessi che non sono più, appunto, quelli della totalità. In questo schema la delegittimazione dei nemici del popolo costituisce la condizione di possibilità per produrre una riconciliazione delle fazioni, la quale può avvenire solo unendo le masse popolari intorno ad un leader che ne esprima la comunione.

Secondo Loris Zanatta, gli elementi di base del nucleo ideologico del populismo li aveva già evocati Isaiah Berlin nel 1969.

Il populismo, osservava Berlin:

- invoca una *Gemeinschaft*, cioè un'idea di comunità;
- è apolitico, in quanto radicato perlopiù nella sfera sociale;
- ha un afflato rigeneratore, poiché intende ridare al popolo la centralità sottrattagli;
- vuole impiantare i valori di un mondo idealizzato del passato in quello attuale;
- esprime la convinzione di parlare a nome della maggioranza;

<sup>10</sup> Cfr. la voce 'Populismo' contenuta all'interno della *Storia dell'America Latina*, a cura di M. Carmagnani, La Nuova Italia, Firenze 1979.

- emerge in società soggette a profonde trasformazioni<sup>11</sup>.

Seguendo in questo Pasquino, anche Zanatta ritiene dunque che il popolo del populismo sia sempre e necessariamente un mitologema, e dunque in qualche modo una finzione, un'astrazione che trova proprio nella potentissima e ricchissima polisemia tipica dei miti uno dei suoi tratti più eclatanti ed efficaci. Il popolo infatti può essere a volte «il popolo-sovrano deprivato dei suoi diritti da un'oligarchia autoreferenziale», altre «il popolo come classe», altre ancora «il “piccolo” contro i “grandi”»; in generale il popolo del populismo è «il popolo della nazione, o di una comunità, evocato come custode della sua identità eterna»<sup>12</sup>.

La funzione mitica del popolo, la sua mitogenesi, è evidentemente un momento decisivo per i populismi. Nel “costruire” il *proprio* popolo, i populismi si richiamano infatti sempre - questa è una delle tesi caratterizzanti l'approccio di Zanatta - «a un immaginario sociale latente e “antico”» nel quale il popolo è concepito secondo quei caratteri di omogeneità, unitarietà e compattezza già richiamati da Pasquino e che ne fanno «un'unità indifferenziata che sovrasta i singoli individui, perlopiù fondata su legami culturali, etnici o religiosi»<sup>13</sup>.

Questa nozione di popolo tende a sfociare - ed è su questo punto che si vorrebbe qui poi ritornare anche in connessione ad alcuni temi di fondo della filosofia classica tedesca - in quella di *comunità organica*, la quale è sempre una comunità votata, appunto, all'armonia e all'unità. Proprio come in un *organismo vivente* i diversi organi devono essere in armonia l'uno con l'altro e per assicurarsi la salute dev'essere evitato il predominio di un organo su un altro, altrettanto la comunità organica può realizzarsi solo «scacciando il conflitto e le differenze come malattie che ne minacciano l'esistenza»<sup>14</sup>.

#### 4. FRA ANTICO E MODERNO

La questione circa i caratteri specifici del populismo è approfondita da Zanatta in un libro del 2013, nel quale lo studioso rintraccia le origini di questo fenomeno in una visione del mondo antica, tipica di epoche dominate dal sacro, in cui le società sono intese come organismi e il “popolo” è un insieme unitario e indivisibile<sup>15</sup>. Intendere le società in termini organici significa pensarle come *naturalmente gerarchizzate*, con al vertice le funzioni guida che garantiscono il corretto funzionamento degli organi periferici e come strutturate in una *unità* che è

<sup>11</sup> Cfr. L. Zanatta, *Il populismo come concetto e categoria storiografica*, in *Il mondo visto dall'Italia*, a cura di A. Giovagnoli e G. Del Zanna, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 195-207, p. 204.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 205.

<sup>15</sup> *Id.*, *Il populismo*, Carocci, Roma 2013.

ben più che la somma delle loro parti, le quali anzi trovano senso solo nella loro relazione a un tutto che al contempo le trascende e con cui però le parti si identificano. Tutto questo non significa che secondo Zanatta il populismo sia estraneo alla modernità. Anzi, la modernità politica, dice Zanatta, si gioca tutta dentro una dialettica tra una forma di *comunitarismo* che evoca un antico immaginario organico e che produce appunto una visione di tipo *populista* e una forma di individualismo che anche ha radici remote, ma trova la sua piena articolazione nell'epoca dei Lumi e produce una visione di tipo *liberale*. In questo senso il populismo sarebbe un movimento essenzialmente antimoderno o comunque radicato all'interno di un immaginario premoderno che agisce all'interno della modernità. E sarebbe inoltre un movimento che si contrappone a quella concezione della società e della politica che in termini altrettanto generali si può definire di tipo *liberale*.

Il populismo, secondo Zanatta, è sempre caratterizzato da quella che si può chiamare una *nostalgia unanimista* e da un desiderio di *rigenerazione* della totalità organica della comunità. Una rigenerazione che, richiamando una dimensione di *purificazione, catarsi e redenzione* rivela, a sua volta, la derivazione di esso da una radice e da un sentimento di tipo religioso. In questo senso il populismo sarebbe dunque l'erede nel mondo secolare di un immaginario di tipo religioso. Dentro questo immaginario l'*ordine sociale* più che il regno della *politica*, che Zanatta definisce come «un patto razionale soggetto a costanti negoziati e compromessi», sarebbe «il riflesso di un ordine naturale che la antecede e la elude»<sup>16</sup>. Il populismo, in questo senso, secondo Zanatta, si presenta sempre come l'opposto rispetto allo spazio conflittuale della politica, ovvero come il desiderio del ritorno a uno spazio prepolitico, *naturale*, antecedente rispetto alle patologie della politica. Questo spazio prepolitico, antecedente le scissioni e lacerazioni che segnano la forma moderna della politica, rimanda dunque a una concezione premoderna della società, una concezione, secondo Zanatta, antecedente alla nascita dell'individuo moderno, delle rivoluzioni scientifiche che hanno infranto l'aura sacra del mondo, dell'imporsi della razionalità illuministica. Il nemico del populismo sarebbe in questo senso la visione disincantata del mondo, ovvero quella visione in cui il mondo non è più il luogo di un ordine eterno e trascendente adeguandosi al quale si costruisce anche un ordine etico, ma è invece un alcunché di neutro e perciò privo di una qualche normatività intrinseca. Questo conduce Zanatta a intendere il populismo come l'altro rispetto al liberalismo, l'opposto rispetto alle democrazie liberali, ovvero come una sorta di *democrazia illiberale*<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Id., *Populismi di sinistra? Il caso dell'America Latina*, p. 51.

<sup>17</sup> Contro l'interpretazione del populismo come *democrazia illiberale*, cfr. N. Urbinati, *Io, il popolo*.

Le tesi di fondo del libro di Zanatta sono state sottoposte a critica da parte di José Luis Villacañas<sup>18</sup>. Secondo Villacañas, uno degli snodi irrisolti dell'interpretazione di Zanatta è la descrizione del populismo come una ideologia comunitarista che di fatto non distingue fra nazione e popolo: per Villacañas, invece, la comunità del populismo non è tanto la nazione, ma appunto il popolo e se non si tiene presente questa distinzione ci si priva di un punto fondamentale per comprendere il populismo. Nell'interpretazione di Zanatta, poi, il richiamo al popolo renderebbe il populismo di fatto un movimento apolitico e antipolitico. Rispetto a ciò Villacañas sottolinea invece che il popolo è, a tutti gli effetti, un costrutto politico e non considerarlo in questi termini rischia di rendere inefficace il discorso intorno al populismo. Come si è visto, secondo Zanatta il populismo è un'ideologia che tende a proiettare sul mondo attuale un mondo ancestrale, immaginario e leggendario, un modello primigenio dominato dall'armonia e dall'uguaglianza; secondo Villacañas, invece, ciò che il populismo chiama popolo è una costruzione nuova, moderna, che irrompe nella storia con la potenza formatrice del conflitto. Insistendo sul carattere primigenio e ancestrale della nozione di popolo, Zanatta non può comprendere, secondo Villacañas, il carattere *costruito* e non solo *memoriale* del popolo del populismo. Il populismo, secondo Villacañas, è una teoria politica che si fonda proprio sulla *costruzione* del popolo come *comunità* e *totalità*. La costruzione del popolo è un'operazione egemonica attraversata dal conflitto, ovvero è una costruzione che passa attraverso la frattura del corpo politico in *amici* e *nemici*. Scrive Villacañas: «il populismo costruisce la comunità popolare degli amici; presuppone un corpo politico più ampio che esso frattura in due: gli amici del popolo, i nemici del popolo»<sup>19</sup>.

La divergenza interpretativa tra Zanatta e Villacañas non è affatto banale. Se infatti nella visione di Zanatta le crisi dentro cui prospera il populismo derivano sostanzialmente da processi di trasformazione e modernizzazione, secondo Villacañas si tratta invece di crisi *politiche*, crisi dei sistemi di rappresentanza liberali, una fuga dal rischio di anomia politica. L'interpretazione di Zanatta sembrerebbe quindi reggersi, nella lettura che ne offre Villacañas, su una filosofia della storia di stampo progressivo, in cui il populismo si configura come una risposta di tipo reattivo, reazionario, regressivo, e dunque espressione di una difficoltà e di una resistenza rispetto ai processi di modernizzazione. Il tentativo di Villacañas è invece quello di intendere il populismo non come una risposta regressiva di fronte alle modernizzazioni sociali, quanto piuttosto come il sintomo di una crisi *politica* dei sistemi democratici liberali. Insomma, se Zanatta tende a leggere il populismo come la risposta delle società refrattarie ai processi di secolarizzazione e razionalizzazione, Villacañas intende invece sottolinearne il carattere

<sup>18</sup> J.L. Villacañas Berlanga, *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande, Madrid 2015 (trad. it. *Populismo*, Prefazione di L. Bazzicalupo, Mimesis, Milano-Udine 2018).

<sup>19</sup> Ivi, p. 23.

specificamente moderno<sup>20</sup>. Secondo Villacañas, il problema della lettura di Zanatta starebbe dunque nella visione compiacente che egli avrebbe della modernità, pensata come «un cammino normativo chiaro e brillante, che genererebbe il collasso solo dei paesi cattolici»<sup>21</sup>. Per Villacañas, dunque, è la modernità stessa a essere generatrice di crisi profondissime. Il punto decisivo della sua argomentazione, infatti, è che «*in nessun caso il populismo è la lotta tra la modernità e il suo residuo arcaico. È piuttosto una risposta alle dimensioni problematiche insite nella modernità e all'inevitabile crisi sociale che questa genera nella sua attuale forma di globalizzazione neoliberista*»<sup>22</sup>. In questo senso l'intero percorso di Villacañas è teso a mostrare, attraverso un confronto serrato anche con le tesi del cosiddetto *populismo di sinistra* di Ernesto Laclau<sup>23</sup> e di Chantal Mouffe<sup>24</sup>, come il populismo, per costruire la sua teoria, si riallacci non a presunti strati arcaici, ma alla teoria sociale moderna.

A partire da tale conclusione, Villacañas analizza le diverse strategie – comunicative, retoriche, linguistico-concettuali, filosofiche – che questa teoria mette in atto nel suo processo di costruzione del popolo. Tutte queste strategie sono efficaci però solo a partire da una crisi organica della società, che è per molti versi la condizione di possibilità del populismo. Dove ciò che va sottolineato è che quando si parla di “crisi organica” – espressione gramsciana, come noto – non ci si riferisce semplicemente a una frattura, magari anche gravissima, degli organismi istituzionali; essa indica invece lo sfaldamento della legittimità stessa delle istituzioni e quindi la perdita di credibilità del potere di fronte ai cittadini. Se cioè per Zanatta il populismo è la risposta ricorrente all'interno della modernità alle diverse crisi, reali o percepite, che attraversano sempre le comunità e che possono avere cause tra le più varie, dai processi migratori alle tecnologie comunicative, da trasformazioni indotte dalle mode a relazioni commerciali nuove, per Villacañas,

<sup>20</sup> Detto in termini ancora più espliciti: se per Zanatta il populismo è la forma in cui la tradizione politica cattolica risponde alle crisi di modernizzazione (si ricordi che Zanatta proviene dagli studi sull'America Latina), per cui esso sarebbe una forma di nostalgia per la comunità ancestrale, per il corpo mistico cattolico di fronte alle accelerazioni della modernizzazione, per Villacañas invece il populismo è un fenomeno tipicamente moderno, una declinazione tutta interna alla modernità, «una risposta ai dilemmi strutturali che essa pone».

<sup>21</sup> Ivi, p. 26.

<sup>22</sup> Ivi, p. 29.

<sup>23</sup> Cfr. E. Laclau, *On Populist Reason*, Verso, London-New York 2005 (trad. it. di D. Ferrante, *La ragione populista*, a cura di D. Tarrizzo, Laterza, Bari-Roma 2008). Per Laclau il populismo costituisce l'orizzonte dell'azione politica democratica interessata alla costruzione dei soggetti collettivi, in particolare del soggetto collettivo per antonomasia, ovvero il popolo. Il populismo sarebbe in questo senso un'istanza di unificazione di rivendicazioni sociali all'interno di una narrativa egemonica capace di dare voce al “vero” popolo. In quest'ottica, il populismo più che un problema per la democrazia, dovrebbe invece essere pensato un'opportunità per una sua rideterminazione in termini più democratici di quanto non lo siano le democrazie liberali classiche.

<sup>24</sup> Cfr. C. Mouffe, *For a Left Populism*, Verso, London-New York 2018 (trad. it. di D. Ferrante, *Per un populismo di sinistra*, Laterza, Bari-Roma 2018).

invece, il populismo deve essere connesso a una crisi organica, ovvero strutturale, del quadro istituzionale sul quale agisce.

## 5. TOTALITÀ

Di fronte a una crisi organica il populismo non interviene sugli ordini istituzionali esistenti, ma tende piuttosto a produrre e costruire un nuovo *fondamento* dell'ordine. In questo processo un ruolo assolutamente dirimente e cruciale è giocato da quella che può essere chiamata *la costruzione della totalità*. La categoria della totalità è una categoria fondamentale all'interno dell'orizzonte del populismo. La crisi organica, infatti, è tale in quanto è crisi della totalità. L'esplosione delle domande particolari che emergono dalla sfera sociale e alle quali la totalità istituzionale non è in grado di rispondere, manda in frantumi la totalità stessa, la trasforma in una totalità puramente asserita e non riconosciuta. Una *totalità solamente posta*, direbbe Hegel.

Rispetto a questo quadro il populismo non si pone come la risposta alle domande specifiche e particolari che emergono dalla società, quanto piuttosto come la promessa di un orizzonte e di un ordine radicalmente diverso rispetto a quello dentro cui quelle domande emergono. Se si potesse infatti rispondere a quelle domande vorrebbe dire che il quadro di fondo tiene, che la totalità ancora resiste. Il populismo muove invece, molto più radicalmente, dall'impossibilità, restando dentro all'assetto istituzionale dato, di rispondere a quelle domande e rende in questo modo quella impossibilità – l'impossibilità di rispondere riformisticamente alle domande emergenti – la sua condizione di possibilità; detto diversamente: il populismo assume l'esplosione della totalità come la base e il fondamento per attivare il processo di costruzione di una *nuova* totalità. Allo stesso tempo le domande differenti e particolari che hanno frantumato la totalità per diventare proposta politica effettiva devono trovare un'unità, devono riconoscersi in una domanda unitaria che trascende le domande particolari in cui la pluralità delle pretese di riconoscimento trovi espressione. Si badi: le domande particolari, giocando il ruolo di condizione e fondamento, non possono mai essere cancellate; la loro cancellazione farebbe venire meno la stessa base su cui si erge il progetto populista. L'operazione che compie il populismo non è perciò quella di rivolgersi alla specificità di quelle domande, quanto invece di unirle all'interno di un progetto unitario, mostrando che tutte quelle domande particolari e irrelate sono l'espressione di un unico terremoto. Ciò che il populismo deve far emergere è cioè che la trama istituzionale, e dunque non *questa* o *quella* istituzione, ma la totalità stessa delle istituzioni, è sorda rispetto alle istanze di quella totalità che è il popolo. C'è una parte – le *élite*, i 'sacerdoti' di cui parlava Baricco – che pensa per il tutto e di fatto tiene fuori la parte più consistente del tutto, il popolo, appunto, da qualsiasi processo decisionale. Per cui viene a determinarsi una scissione fra le élite da una

parte (che pretendono di *rappresentare* il tutto) e gli esclusi dall’altra, che invece, nella retorica populista, *sono* il tutto, lo incarnano. Non c’è nessuna domanda che unifica l’infinità di domande di chi sta dall’altra parte rispetto alla parte dove stanno le *élite* e dunque il potere istituzionale: a unificare è solo la percezione di essere quelli che stanno fuori. La totalità del popolo si costituisce in questo modo per esclusione. In qualche modo si tratta di una totalità priva di contenuti, ma che si pone comunque come totalità. Facendosi totalità il popolo, la parte esclusa, opera infatti in nome dell’universalità.

È questo, credo, il grande problema concettuale che viene alla luce nella crisi organica delle democrazie rappresentative di tipo liberale, il problema del rapporto fra particolarità e universalità. Si tratta di un problema che attraversa, come è noto, tutta la filosofia politica moderna e che trova una sua peculiare e originale curvatura all’interno della filosofia classica tedesca.

Se nella retorica populista la casta pur essendo evidentemente *parte*, riteneva di incarnare il tutto e dunque l’universale, ora è il popolo, la totalità degli esclusi, che deve essere il tutto e che può perciò rivendicare l’universalità. Ma poiché tale universalità non è una universalità concreta, nella quale trovano soddisfazione le differenti domande inavase delle differenti parti che costituiscono il popolo, per non rimanere puramente astratto questo universalismo deve incarnarsi in un leader carismatico. È proprio l’impossibilità di trovare una unificazione concettuale, un terreno programmatico che sia in grado di rispondere alla particolarità delle domande, ciò che legittima il leader. Dice efficacemente Villacañas: «l’*irrappresentabile* da un punto di vista concettuale diviene rappresentabile a livello personale»<sup>25</sup>.

## 6. POPULISMO E NEOLIBERISMO

Sul piano storico non si può non osservare, sempre secondo Villacañas, il legame per molti versi inscindibile tra la costituzione del neoliberalismo come piattaforma politica globale che si autoafferma come sostanzialmente priva di alternative, e le istanze populiste<sup>26</sup>. Scrive infatti perentoriamente lo studioso spagnolo: «quanto più

<sup>25</sup> J.L. Villacañas, *Populismo*, p. 53.

<sup>26</sup> La tesi secondo cui il populismo sarebbe intrinsecamente connesso all’affermarsi a livello globale del neoliberalismo è stata sostenuta da Pierre Dardot e Christian Laval (*La nouvelle raison du monde: Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris 2010), secondo i quali nell’erigere la concorrenza a norma universale dei comportamenti, nel fagocitare ogni ambito dell’esistenza, nel produrre nuove dinamiche di subordinazione, la razionalità neoliberista ha finito con l’erodere le premesse della stessa democrazia, ponendo perciò le basi per la crisi dei sistemi politici e l’ascesa del populismo. La nozione di neoliberalismo è una nozione controversa, in quanto spesso con essa si indicano fenomeni certamente fra loro intimamente connessi eppure allo stesso tempo diversi: la teoria economico-sociale di Friedrich von Hayek, secondo cui la società si regge solo sull’azione dell’individuo, il Reaganismo e il Thatcherismo sul piano storico-politico concreto (privatizzazioni, deregolamentazione e tagli alla spesa pubblica sul versante economico, conservatorismo su quello politico), le teorie economiche a cui questi leader si rifacevano, e

il neoliberismo trionfa come regime sociale, tanto più alte sono le possibilità che il populismo trionfi come regime politico»<sup>27</sup>.

È infatti il modello neoliberista quello che aumentando le differenze sociali a dismisura, disinvestendo sui sistemi educativi, creando un'alleanza indisciungibile fra centri di potere politico e centri di potere finanziario internazionale, trasformando le decisioni politiche in decisioni meramente tecnico-contabili, convertendo appunto l'unità dello Stato in una unità aziendale retta da una logica contabile, più di altri ha realizzato il processo di disgregazione e attivato il sogno di costruzione della totalità organica. La società *ipermoderna* di cui il neoliberalismo vuole essere espressione tende infatti a sostituire la *decisione politica* con automatismi che si reggono su esigenze tecniche che a loro volta tendono a escludere possibilità alternative e dunque la stessa coerenza della decisione. La decisione non è più una scelta, e dunque una assunzione di responsabilità all'interno di istanze conflittuali, ma una sorta di conseguenza necessaria e ineludibile rispetto ai meccanismi che chiedono la decisione e a cui la decisione è tenuta a rispondere.

L'antropologia neoliberista che pensa l'*humanitas* a partire dall'*homo oeconomicus* è quella che dissolve l'idea stessa di legame sociale e che tuttavia al contempo apre la strada a un nuovo bisogno di organicità, a un modello diverso di unità. In questo senso sembra possibile affermare che l'orizzonte del populismo incarna un bisogno di riaffermazione di una teoria organica della società di fronte a una concezione tecnico-macchinica dello Stato che produce disgregazione, dolore, infelicità.

Il populismo risponde cioè a un'urgenza reale e niente affatto costruita o inventata, ed essa coincide, sostanzialmente, con l'orizzonte delle promesse non mantenute di giustizia ed eguaglianza da parte delle democrazie liberali. Un'urgenza che, se non considerata, rende di fatto il populismo l'unica piattaforma in grado di produrre senso all'interno della perdita di senso che attraversa in modo profondo

dunque in particolare le teorie riconducibili a Milton Friedman e agli esponenti della Scuola di Chicago. Più in generale si intende per neoliberalismo la centralità crescente dei parametri economici e dei meccanismi di mercato in ogni segmento significativo della vita sociale. In questo senso il neoliberalismo non è evidentemente solo una teoria economica, che ritiene che la competizione è sempre una cosa positiva e deve essere favorita tramite deregolamentazioni e apertura al commercio internazionale e dunque la riduzione estrema del ruolo dello Stato nell'economia, con conseguente incentivazione della privatizzazione e del taglio della spesa, ma è, insieme, la costruzione di un modello antropologico, che fa della competizione la caratteristica distintiva dell'azione umana e dunque un modello sociale, culturale e politico. A mio parere l'analisi più profonda del neoliberalismo in un'ottica di analisi del presente è quella proposta da Massimo de Carolis: cfr. M. De Carolis, *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Quodlibet, Macerata 2017. Sul neoliberalismo come forma di governo della vita, cfr. G. Leghissa, *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milano-Udine 2012, il quale sulla scorta di Foucault legge l'ideologia neoliberista come una antropotecnica di tipo biopolitico che, considerando ogni elemento dell'umano a partire dalle categorie dell'efficienza economica muove in direzione di una società priva di ogni mediazione politica.

<sup>27</sup> J.L. Villacañas, *Populismo*, p. 72.

le società democratiche liberali *ipermoderne*. In particolare, il problema che il populismo pone è quello relativo al tipo di connessione e integrazione che lo Stato incarna rispetto alla Società, quello che potremmo chiamare il problema della giustificazione sociale della normatività politica, il problema della mediazione, avrebbe detto Hegel, tra società civile e Stato, tra il luogo dei bisogni e degli interessi particolari e l'orizzonte politico istituzionale come struttura in grado di canalizzare questi bisogni e interessi verso uno scopo universale. Ma ancora più radicalmente, se si vuole, il problema che il populismo pone mettendo in questione l'idea dello Stato come luogo di interessi esterni al popolo è l'idea stessa del tipo di normatività cui si pretende di sottomettere le vite, le vite dei singoli, finalizzandole in direzione di uno scopo nel quale esse non si riconoscono o che rischia di essere sempre un al di là, mai raggiungibile e sempre alienato. L'organizzazione dello Stato-azienda del neoliberalismo impone infatti ai soggetti di lottare per qualcosa che spesso è loro negato fin dall'inizio, impone cioè una vita finalizzata a uno scopo - l'acquisizione di una ricchezza, di un valore che è misurato in termini essenzialmente economici - che è tuttavia continuamente negato, sottratto, procrastinato, per i più disatteso. Il tutto dentro un *ethos* che fa di colui o colei che non ha raggiunto tale scopo un essere *colpevole, incapace*, un individuo *che non è in grado di essere ciò che il mondo gli chiede di essere*.

## 7. MACCHINE E ORGANISMI

Il populismo appare da questo punto di vista anche come una ribellione nei confronti della totalità macchinica in direzione di una totalità organica, ovvero una ribellione nei confronti di una struttura di totalizzazione in cui le parti, per quanto essenziali, sono sempre esterne rispetto alla totalità a favore di una struttura in cui le parti si riconoscono invece nel tutto.

La contrapposizione tra organismo e macchina in termini di metaforologia politica è una contrapposizione, appunto, tra diversi modelli di totalizzazione, cioè tra diversi modelli di unità, che attraversa l'intera storia del pensiero filosofico e politico, trovando una sua peculiare torsione, all'interno della modernità, nella filosofia classica tedesca.

Particolarmente significativa, in questo senso, è la distinzione proposta da Kant fra lo Stato-macchina e lo Stato-organismo. Essa non è infatti, semplicemente, la differenza tra due modelli politici, ma tra due concezioni della vita. Nel famoso § 59 della *Critica della capacità di giudizio* - il paragrafo che si intitola "Della bellezza come simbolo della moralità" e nel quale viene discussa la nozione di simbolo - Kant scrive:

così, uno stato monarchico viene rappresentato come un corpo animato, se è denominato da leggi popolari interne, come una mera macchina (come per esempio un mulino a mano), se è dominato da una singola volontà assoluta<sup>28</sup>.

La differenza non è qui semplicemente tra un modello partecipato e un modello dispotico, ma, più radicalmente, tra un modello caratterizzato da una normatività *interna*, per cui appunto il tutto è il frutto della relazione intrinseca delle parti fra loro così come quest'ultimo si attua attraverso il dispiegamento delle parti e dove dunque lo scopo delle parti si realizza nel tutto, e un modello caratterizzato da una normatività *esterna*, dove il tutto è tenuto insieme da qualcosa che sta al di là delle parti, in cui esse non devono necessariamente riconoscersi e in cui c'è una differenza incolmabile tra l'azione delle parti e lo scopo cui quelle azioni tendono; uno scopo, dunque, che non è nelle parti, ma al di fuori di esse.

A partire da questo testo kantiano la contrapposizione in chiave politica dell'organismo e della macchina diventa inaggirabile. Nelle *Lettere sull'educazione estetica dell'umanità* di Schiller, ad esempio, la rappresentazione dello Stato-organismo, identificata perlopiù con l'esperienza della vita politica dei greci, diventa il modello capace di rivelare e far emergere i limiti, le insufficienze e le "patologie" di una concezione moderna dello Stato interpretato perlopiù come «un artificioso congegno, in cui dalla giustapposizione di parti infinitamente numerose, ma prive di vita, si forma nel tutto una vita meccanica»<sup>29</sup>.

L'uso dei modelli della macchina e dell'organismo come metafore di tipo sociale e politico caratterizzate da una potente funzione normativa è molto frequente anche in Hegel. Nella *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, ad esempio, il richiamo agli stessi termini dell'analogia kantiana è esplicito nella critica alla teoria dello Stato di Fichte: «quello Stato-dell'intelletto *non è un'organizzazione, bensì una macchina*; il popolo *non è il corpo organico di una vita comune e ricca, bensì una pluralità atomistica e povera di vita*»<sup>30</sup>.

La contrapposizione tra organismo e macchina nella metaforologia politica è dunque la contrapposizione tra uno Stato che è esso stesso *vita*, perché in esso le parti sono insieme l'origine e il prodotto della vita stessa, e uno Stato che è invece la *negazione della vita*, in cui le parti sono semplicemente ingranaggi che si devono

<sup>28</sup> I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, in *AK*, Bd. V, Reimer, Berlin 1913, p. 352 (*Critica della capacità di giudizio*, trad. it. a cura di L. Amoroso, BUR, Milano 1995, p. 545).

<sup>29</sup> F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in F. Schiller, *Werke und Briefe*, Bd. VIII, hrsg. v. R.P. Janz, Deutscher Klassiker, Frankfurt am Main 1992, p. 572 (*Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, trad. it. con intr. e note a cura di A. Negri, Armando Editore, Roma 1971, p. 127).

<sup>30</sup> G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Meiner, Hamburg 1968 ss., Bd. IV: *Jaener kritische Schriften*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, p. 58 (trad. it. *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1990, p. 70). *Corsivi miei*.

muovere in un certo modo per consentire a una totalità costruita al di fuori delle parti di funzionare come totalità<sup>31</sup>.

Non è difficile cogliere nella critica allo Stato-macchina qualcosa che attraversa in modo decisivo la retorica populista: non solo la ribellione nei confronti di autorità esterne (le banche, lo Stato, l’Europa, la finanza globale) che impongono la loro logica alle parti, ma più radicalmente l’idea stessa di una normatività esterna che determina le vite e in cui al contempo le vite non si riconoscono. Di fronte allo Stato-macchina, allo Stato che trasforma le parti in ingranaggi, allo Stato rispetto al quale le parti si avvertono come meccanismi estranei rispetto ai fini che pure le azioni a cui sono chiamate concorrono, il populismo reclama la necessità di una *rifondazione* in termini organici. E al contempo la reclama – questo un punto sul quale si vuole tenere ferma l’attenzione – senza mai uscire da quella disgregazione delle parti e da quella frantumazione della totalità che costituiscono la condizione di possibilità della sua esistenza, l’urgenza che lo legittima. Il populismo, infatti, *necessita* della disgregazione e della frantumazione, in quanto si afferma come un’opzione spendibile solo a partire da esse. Nel momento in cui si formassero nuovi rapporti etici di inclusione, nuove risposte vitali rispetto alla frantumazione delle esistenze, il populismo perderebbe di senso e la sua retorica si scioglierebbe. Il populismo, per come esso è emerso dalle analisi fin qui compiute, vive infatti dentro questa paradossalità, per cui esso si trova ad alimentare ciò che vuole combattere. Esso deve sempre mantenere una posizione antiistituzionale, in quanto nel momento stesso in cui esso si impegnasse nei confronti di un ordine istituzionale concreto, ciò implicherebbe la sua evaporazione e il suo annullamento. Il populismo vive della perpetuazione della crisi istituzionale e non può perciò strutturalmente produrre una teoria dello Stato. Richiamarsi al popolo significa appunto, nella retorica populista, richiamarsi a qualcosa che si pone in opposizione allo Stato, a qualcosa che si pretende *altro* dallo Stato, che si determina a partire dallo stare fuori rispetto alla cerchia del potere statale. Questo non significa che il populismo non possa farsi forma di governo e sia destinato dunque a rimanere forza di opposizione. Il fatto è che quando è forma di governo, se vuole continuare a rispondere alle istanze che lo fondano, deve porsi come una sorta di governo oppositivo rispetto alla sclerotizzazione istituzionale dentro la quale pur si trova ad agire e dunque ad essere – o forse meglio, a narrarsi – governo che è comunque contro l’*establishment* e che promette di non diventare mai *establishment*.

<sup>31</sup> Per una discussione relativa alla complessità concettuale implicata nell’“organicismo” hegeliano, cfr. P. Becchi, *Il tutto e le parti. Organicismo e liberalismo in Hegel*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995. L’organicismo politico ha una storia molto importante soprattutto all’interno della cultura tedesca: cfr. O. Hertwig, *Der Staat als Organismus*, Gustav Fischer, Jena 1922; R. Kjellén, *Der Staat als Lebensform*, Vowinckel, Berlin 1924.

## 8. SOVRANITÀ POPOLARE

Quando afferma che è il concetto stesso di sovranità popolare a essere *contraddittorio* Hegel sembra mettere in evidenza proprio l'aporia che sta alla base delle diverse forme di populismo. La contraddittorietà della nozione di sovranità popolare è tale, secondo Hegel, nella misura in cui essa viene posta e considerata in antitesi rispetto alla sovranità del monarca, ovvero al luogo nel quale lo Stato si raccoglie in unità e si dà personalità. La sovranità popolare sembra cioè configurarsi come una sovranità che si dà fuori dello stato. Ma *fuori* dello Stato, dice Hegel, il concetto di sovranità non significa nulla. Nel momento in cui ci si richiama al popolo come istanza esterna allo Stato, in opposizione ad esso, con questa accezione di popolo - con questa «rozza rappresentazione di popolo» - ci si chiama già fuori, secondo Hegel, dalla possibilità stessa di pensare a una sovranità, e dunque tanto meno a una sovranità popolare.

Nella Annotazione al § 279 dei *Lineamenti* Hegel scrive:

Il popolo, considerato senza il suo monarca e senza l'organizzazione necessariamente e immediatamente connettiva della totalità, è la moltitudine informe, che non è più Stato, alla quale non spetta più alcuna delle determinazioni che esistono, soltanto nella totalità *formata in sé* - sovranità governo, giurisdizione, magistratura, classi e qualsiasi altra<sup>32</sup>.

Il popolo del populismo è, muovendosi all'interno della geografia concettuale hegeliana, qualcosa di simile all'idea di una universalità astratta e immediata, ovvero una universalità che non considera la mediazione, che pretende di porsi al di là di essa: e dunque, sempre all'interno dell'orizzonte hegeliano, una totalità falsa e autocontraddittoria, in quanto semplicemente opposta e non mediata con la particolarità.

La cosa è espressa in modo molto chiaro nel § 302, dove Hegel pone a tema le classi, gli stati, gli *Stände*, che costituiscono quelle determinazioni attraverso le quali avviene la mediazione concreta tra la singolarità e l'universalità:

Considerati come organo *mediatore*, gli 'stati' stanno tra il governo in genere da un lato, e il popolo dissolto in individui e sfere particolari dall'altro. La loro determinazione richiede in essi tanto il *senso* e la *disposizione d'animo* (*Gesinnung*) dello *stato* e del *governo*, quanto degli *interessi* delle cerchie *particolari* (*besonderen Kreise*) e dei *singoli*. In pari tempo questa collocazione ha il significato di una mediazione comune con il potere governativo organizzato, in modo tale che né il potere del principe appaia come *estremo* isolato, e per ciò come mero potere di un dominatore e arbitrio, né che gli interessi particolari delle comunità, delle corporazioni e degli individui si isolino, o ancor più, che i singoli non giungano a rappresentare una *moltitudine* e una *turba* (*Haufen*), quindi ad un inorganico opinare

<sup>32</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 14,1, hrsg. von K. Grotzsch und E. Weisser-Lohmann, Meiner, Hamburg 2009 (trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza 1999).

e volere, e al mero potere di una massa (*massenhaften Gewalt*) contro lo stato organico.

È evidente in questo paragrafo come il punto nodale per Hegel sia la necessità di un ripensamento radicale del nesso universale-particolare e dunque del nesso tutto-parti. Non è l'aggregazione dei singoli che produce l'universale. I singoli, considerati semplicemente come singoli, sono un'astrazione e la loro aggregazione non può che originare un universale altrettanto astratto. I singoli sono invece tali in quanto da sempre immersi all'interno di una totalità (la famiglia, la corporazione, la cerchia di interessi, ecc.) nella quale solamente sono effettivamente ciò che sono. L'universale è perciò concreto solo in quanto è la relazione con questa particolarità nella quale gli individui trovano la loro realtà<sup>33</sup>. Fuori dalle strutture di universalizzazione, l'individuo non ha realtà alcuna, è un puro astratto. Nell'impostazione di Hegel universale, particolare e singolare non esistono fuori dalla relazione che li istituisce vicendevolmente. Il piano universale si dà attraverso le parti e le parti attraverso i singoli, i quali però sono ciò che sono solo nella parte, così come la parte è ciò che è solo nell'universale. Non c'è un rapporto di dipendenza unilaterale di un estremo verso l'altro: il tutto è istituito dalle parti e le parti sono a loro volta istituite dal tutto. E più radicalmente ancora, ciò che istituisce entrambi è la relazione. Qualsiasi assunzione della totalità (lo Stato) e delle parti (le classi, gli individui) come autonomi e autosussistenti è frutto di astrazione, di una sorta di finzione astrattiva. Lo Stato è la mediazione delle differenze, e queste differenze sono le cerchie in cui i singoli si riconoscono. Ma al contempo solo nello Stato queste differenze vengono riconosciute come tali e trovano perciò la loro effettiva realtà. Scrive Hegel: «soltanto così in questo riguardo il *particolare*, reale (*wirkliche*) nello Stato, si congiunge veracemente con l'universale»<sup>34</sup>.

Su questo punto insiste la Annotazione al § 303, dove Hegel mostra l'inconsistenza dell'idea astratta del singolo:

questa veduta atomistica, astratta, svanisce già nella famiglia come nella società civile, dove il singolo giunge ad apparire soltanto come membro di un universale.

Ed è solo a partire da questa considerazione concreta ed effettuale - *wirklich* - che si può pensare la partecipazione dell'individuo alla vita dello Stato:

lo stato è essenzialmente un'organizzazione di membri tali che *per sé* sono *cerchie*, e in esso nessun momento deve mostrarsi come una moltitudine inorganica (*unorganische Menge*). I *molti* come singoli (*die Viele als Einzelne*), la qual cosa si

<sup>33</sup> Cfr. su questo: G. Cesarale, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma 2009. Sempre di Cesarale si veda anche *Riflessione, astrazione, potere. La teoria della società in Hegel*, «Filosofia politica», 1, 2016, pp. 75-90. Nello stesso fascicolo sono presenti altri importanti contributi su "Hegel e la società" firmati da Axel Honneth, Bruno Karsenti, Giuseppe Duso e Jean-François Kervégan.

<sup>34</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 303.

intende volentieri per popolo, sono certamente un *insieme* (*ein Zusammen*), ma soltanto come una *moltitudine* (*Menge*), - una massa informe, il cui movimento e il cui operare appunto perciò sarebbe soltanto elementare, irrazionale, selvaggio, orribile.

Le parole con cui Hegel continua il discorso sembrano risuonare oggi particolarmente forti:

Come in relazione alla costituzione s'ode parlare ancora del popolo, di questa collettività inorganica, si può saper già in precedenza che c'è da aspettarsi soltanto generalità e oblique declamazioni. - La rappresentazione che dissolve le comunità già sussistenti in quelle cerchie, allorché esse entrano nella sfera politica, cioè nel punto di vista della *suprema universalità concreta*, di nuovo in una moltitudine di individui, tiene perciò la vita civile e la vita politica separate l'una dall'altra, e colloca questa, per così dire, in aria, poiché la sua base sarebbe soltanto l'astratta singolarità dell'arbitrio e dell'opinione, quindi l'accidentale, non una base in e per sé *stabile e legittima* (§ 303, An.).

## 9. ASTRATTO E CONCRETO

La costruzione populistica del popolo passa attraverso la disgregazione del singolo dalla cerchia etica dentro la quale esso trova realtà. Nel momento in cui il singolo si trova come singolo privo di rapporti etici di riconoscimento, fuori da quelle relazioni che lo rendono singolarità concreta e dunque mediata, esso si trova ad appartenere a una totalità essa stessa astratta, la cui domanda è la semplice somma non mediata di tutte le domande singole e particolari. Il populismo raccoglie dentro una domanda di partecipazione astratta alle decisioni la singolarità irrelata delle esigenze di riconoscimento e attesta in questo modo la frantumazione di quei corpi intermedi (gli *Stände*, ma anche le corporazioni e dunque i sindacati e i partiti) che mediavano l'istanza dei singoli nell'universalità.

Gli stati, le cerchie, sono il luogo nel quale i soggetti sono concretamente quello che sono e sono quindi il luogo della mediazione, ovvero, per Hegel, il luogo della partecipazione agli affari comuni. L'organismo dello Stato è il prodotto della partecipazione e cooperazione di queste realtà. L'organicismo hegeliano non è in questo senso uno statalismo. Lo Stato considerato fuori e indipendentemente dalla partecipazione alla sua prassi da parte delle diverse cerchie e dei diversi gruppi di interesse, si dissolve. Come autorità separata dalle strutture di mediazione che lo istituiscono non può che disgregarsi.

In un certo modo il populismo è il tentativo *astratto* di ricomposizione dell'universalità. Ma la sua - quella del populismo - nella prospettiva hegeliana è un'universalità che, proprio in quanto astratta, proprio in quanto non mediata, è anche un'universalità falsa. Senza mediazione non c'è universalità, secondo Hegel: questo è il punto decisivo della sua filosofia. Universale, particolare e singolare se pensati fuori dalla loro relazione sono mere astrazioni. L'universale concreto è

quello che si congiunge tramite il particolare con il singolare. Il singolo è davvero sé stesso *nell’universale* e non contro di esso. L’universale per essere chiede l’intima adesione dell’individuo e solo in esso l’individuo può realizzare sé stesso. L’universalizzazione dell’individuo in quanto tale (che è forse il tratto tipico del neoliberalismo) distrugge i nessi di interazione sociale e politica così come una universalità separata dall’individualità (il popolo del populismo) non è che una universalità posta e dunque necessariamente violenta, dispotica.

È su questo che si basa la critica hegeliana al giusnaturalismo moderno: in esso individui liberi ed eguali in stato di natura vengono trasformati in unità politica attraverso un processo di autorizzazione che rende qualcun altro attore al posto loro. Il modello di Stato che discende da una tale finzione è quello che Hegel chiama lo Stato dell’intelletto, ovvero lo Stato che non è in grado di integrare le differenze e anzi le annulla attraverso la riduzione della particolarità concreta dentro cui gli individui sono ciò che sono a ‘moltitudine inorganica’. Lo Stato, per Hegel, è invece davvero tale *se e solo se* è in grado non semplicemente di sopportare le differenze, ma di essere la vita di queste differenze, ovvero di essere ciò in cui le differenze si possono riconoscere, possono crescere e realizzarsi. Lo Stato è la relazione organica di queste differenze. Credo che in questo abbia ragione Giuseppe Duso quando afferma che se il concetto moderno di libertà si identifica con l’indipendenza della volontà del singolo, questo concetto è da Hegel radicalmente *aufgehoben*, tolto, superato e oltrepassato. Non nel senso che la libertà come autonomia della volontà venga negata o ridotta a nulla, ma nel senso che ne viene evidenziata l’unilateralità, l’astrattezza, e nella sua unilateralità e astrattezza la sua inefficacia pratica e concreta<sup>35</sup>.

La concezione organica dello Stato in Hegel mira a togliere l’unilateralità e l’astrattezza di “soggetto individuale” e “soggetto collettivo” come poli dentro cui si realizza la politica. Molto più concretamente, per Hegel la politica assume corpo in individui che sono sempre *situati*, determinati all’interno di sfere che rappresentano bisogni e interessi e che si mediano fra loro all’interno dell’orizzonte dello Stato.

In questo senso, muovendoci cioè all’interno dell’orizzonte hegeliano, Zanatta avrebbe ragione nel pensare il populismo come il polo opposto rispetto a quello dell’individualismo liberalista. Ciò che però Zanatta non vedrebbe, sempre muovendosi dentro la prospettiva dischiusa da Hegel, è che polarità tra individualismo liberale e comunitarismo populista è una polarità dialettica in cui i due lati sono l’uno lo specchio rovesciato dell’altro, ovvero sono entrambi espressione dell’unilateralità intellettualistica. Nell’ottica hegeliana populismo e liberalismo sono entrambe espressioni di un modo tipicamente moderno di pensare la politica, sono lo specchio di un pensiero intellettuale della politica che è quello che segna tutte le grandi fratture e patologie della modernità.

<sup>35</sup> G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2013.

Il populismo, in questo contesto, appare come una risposta alla dissoluzione della realtà concreta dello Stato, una risposta che si fonda sul richiamo a una universalità che è la somma di tutti, la quale, per Hegel, è un'universalità astratta, fittizia, un'universalità, cioè, che, in questo rappresentare tutti, non risponde in realtà agli interessi di nessuno.

## 10. CONCLUSIONE

Ciò che si è cercato di mettere in evidenza dopo aver appena tratteggiato i caratteri di quel fenomeno complesso e per molti versi sfuggente che è il populismo attraverso i riferimenti a Pasquino, a Zannata e a Villacañas, e averne quindi richiamato alcune declinazioni peculiari tipiche dell'epoca digitale, è il suo radicamento nelle strutture categoriali tipiche della modernità. Seguendo le analisi di Villacañas si è letto il populismo come una risposta alla crisi organica delle democrazie liberali moderne. Utilizzando poi l'apparato concettuale hegeliano si è cercato di vedere in che senso individualismo liberale e comunitarismo populista possano essere letti come poli dialettici del dispositivo politico moderno, ovvero come diverse declinazioni di una concezione secondo Hegel astratta, unilaterale e intellettualistica della politica. Su queste basi si è cercato dunque di vedere, nel corso dell'analisi, in che senso il populismo possa essere letto come la reazione a una concezione *ipermoderna* dello Stato, il quale nelle società neoliberali è pensato sempre più come una macchina complessa in cui lo spazio per la decisione e per la scelta è sostanzialmente annullato, in quanto elemento di inceppo – e dunque di *inefficienza* – al funzionamento stesso della macchina. Il populismo appare in questo senso come una sorta di ribellione – magari *inefficace* sul piano del sistema rappresentativo delle democrazie liberali, e tuttavia *fondata* – nei confronti di una normatività che viene vissuta come radicalmente esterna rispetto alle forme di vita degli individui.

La nozione di *ipermodernità* che si è qui utilizzata è una nozione non ancora del tutto codificata<sup>36</sup>. Essa è oggi al centro della discussione soprattutto in ambito di teoria della letteratura in seguito alla pubblicazione di un volume di Raffaele Donnarumma, che legge la letteratura più recente come un congedo dalla postmodernità e come un ritorno, in termini ovviamente radicalmente nuovi, ai grandi temi della modernità<sup>37</sup>. Donnarumma nell'indicare una genesi della nozione rimanda a Lipovetsky<sup>38</sup>, ma anche alla modernità liquida di Baumann<sup>39</sup>, ai non-

<sup>36</sup> In ambito di analisi delle teorie politiche è stata efficacemente utilizzata da Giacomo Marramao: cfr., in particolare, G. Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

<sup>37</sup> Cfr. R. Donnarumma, *Ipermodernità. Dove va la narrativa contemporanea*, Il Mulino, Bologna 2014.

<sup>38</sup> G. Lipovetsky, *L'impero dell'effimero: la moda nelle società moderne*, Garzanti, Milano 1989.

<sup>39</sup> Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002.

luoghi e al non-tempo di Marc Augé<sup>40</sup>, alla seconda modernità dell'era globale di cui discute Ulrich Beck<sup>41</sup>. Qui si è invece assunto il termine nel modo in cui lo ha utilizzato Manfredo Tafuri nei suoi scritti di storia dell'architettura. Per Tafuri l'*ipermodernità* è il vero volto della *postmodernità*. Secondo Tafuri, nella sua superficiale pretesa di essersi liberato dei vincoli della modernità, il postmoderno è un movimento che si installa a pieno titolo dentro una modernità ipertecnologica<sup>42</sup>. In questo senso la nozione di ipermodernità è in qualche modo il controcanto a quella di postmodernismo, ovvero rappresenta una critica alla convinzione postmoderna di essersi lasciata alle spalle le strutture fondanti della modernità, ne denuncia l'illusorietà e ne evidenzia il carattere ideologico. L'epoca attuale, più che postmoderna, ovvero più che un'epoca che ha preso congedo dalle nozioni forti della modernità, è dunque, nella lettura che si è voluto proporre, ipermoderna, in quanto radicalizza ed estremizza le strutture di fondo della concettualità moderna e amplifica, fino a deformarle, quelle patologie la cui critica ha attraversato una parte rilevante della riflessione sociologica, filosofica e politologica a cavallo fra il ventesimo e il ventunesimo secolo<sup>43</sup>.

Dentro questa costellazione di senso va pensata, secondo il percorso che si è proposto, anche l'idea di popolo del populismo. L'idea di popolo come attore di una nuova forma di politica che sta alle spalle delle diverse declinazioni del populismo non è infatti un concetto che si pone al di là dell'orizzonte del moderno, ma è anzi un concetto tutto moderno e che ha senso, come si è cercato di evidenziare soprattutto sulla scorta di alcune suggestioni hegeliane, solo all'interno delle coordinate del dispositivo politico moderno, ovvero dentro l'astrazione concettuale che segna nel profondo il modo moderno di pensare la politica. Certo, il problema che l'epoca ipermoderna si trova oggi di fronte è la dissoluzione di quelle strutture (che per Hegel erano gli *Stände*) dentro le quali le vite degli individui possono trovare una loro forma di realizzazione. La frantumazione tipica delle società ipermoderne ha sciolto infatti tutte le strutture di mediazione che consentivano alla società civile di mediare i singoli con l'universalità dello Stato. Ma se la risposta a queste forme di dissoluzione e dunque alle crisi organiche delle democrazie rappresentative liberali è una risposta che si fonda su un concetto altrettanto astratto rispetto a quello di individuo che regge quei sistemi, ovvero il concetto di popolo, essa, muovendosi all'interno di quella medesima logica

<sup>40</sup> M. Augé, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano 2009.

<sup>41</sup> U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2013.

<sup>42</sup> Tafuri torna spesso sulla questione, soprattutto nelle introduzioni ai suoi volumi dedicati alle ricerche intorno al Rinascimento. Si veda comunque, come testo emblematico, il capitolo «"La gaia erranza": ipermoderni (postmoderni)» contenuto in M. Tafuri, *Storia dell'architettura italiana 1944-1985*, Einaudi, Torino 1982.

<sup>43</sup> Cfr. su questo J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985 (trad. it. *Il discorso filosofico della modernità*, a cura di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1987).

dell'astratto, o rinforza ciò che combatte o lo capovolge dentro forme di autoritarismo che si presentano certo come il contrario dei sistemi rappresentativi liberali, ma possono costituirne anche - come la storia insegna - una conseguenza.

Ciò che il tempo chiede perciò di pensare è come dare forma concettuale alle nuove soggettività e alle nuove forme di organizzazione della vita che se da una parte sono quelle che stanno mandando in frantumi i sistemi tradizionali, dall'altra sono forse anche il luogo nel quale possono sorgere nuove modalità di riconoscimento e di mediazione certamente diverse da quelle tradizionali della famiglia, degli *Stände*, delle cerchie o delle corporazioni a cui pensava Hegel, ma dalle quali solamente può emergere un movimento in vista di quell'universale concreto che incarna la critica a tutte le forme di astrazione che attraversano la piattaforma politica della modernità e, in forme ancora più acute, dell'ipermodernità.