

SEMINARE VENTO E PIANTARE RADICI. POPULISMI E NARRAZIONE  
**Caterina Diotto<sup>1</sup>**

Quanto più il fardello è pesante, tanto più la nostra vita è vicina alla terra, tanto più è reale e autentica. Al contrario, l'assenza assoluta di un fardello fa sì che l'uomo diventi più leggero dell'aria, prenda il volo verso l'alto, si allontani dalla terra, dall'essere terreno, diventi solo a metà reale e i suoi movimenti siano tanto liberi quanto privi di significato. Che cosa dobbiamo scegliere, allora? La pesantezza o la leggerezza?

*Milan Kundera*

In un momento storico in cui i populismi sono tornati in auge vorrei osservarne la questione politica in termini filosofici per indagare quali possano esserne i terreni di pensiero, le strutture e i meccanismi sottesi. Da quali costellazioni di concetti, cioè, nascano e a quali direzioni politiche queste costellazioni tentino di condurre, ma anche quali alternative e quali antidoti si presentino sempre di nuovo al fondo delle nostre società.

*Che cosa vuol dire "populismo"?*

Il tema del populismo possiede una letteratura amplissima, ed altrettanto ampio risulta il ventaglio di definizioni che gli studiosi hanno cercato di dare a questo fenomeno. Definire il contenuto del populismo, come nota Ernesto Laclau in *La ragione populista*<sup>2</sup>, è risultato finora fallimentare a causa di approcci o troppo concettuali o troppo storicamente determinati. Nel primo caso le definizioni si sono trovate confutate dalle realtà storiche particolari, nel secondo sono risultate inutili ai fini di un'analisi teorica più ampia, perché troppo descrittive di singoli contesti e accadimenti. Emerge problematicamente il fatto che i contenuti delle rivendicazioni di quei movimenti chiamati "populisti" siano estremamente eterogenei, tanto da contenere posizioni politiche diametralmente opposte.

---

<sup>1</sup> Università degli Studi di Verona.

<sup>2</sup> Ernesto Laclau, *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari 2008.

Vorrei qui cercare di far luce – almeno in parte – sulla questione seguendo le orme del pensiero di Ernesto Laclau in *La ragione populista*.

La prima parte del testo è dedicata all'analisi delle definizioni e dell'impianto concettuale cui si è generalmente fatto riferimento nell'interpretazione di questi fenomeni. Citando le teorie di Germani, Canovan, e i diversi saggi presenti nella famosa raccolta di Ionescu e Gellner<sup>3</sup>, Laclau mette in evidenza quanto il contenuto del “populismo” sia inafferrabile. Che il procedimento per ottenerla sia induttivo o deduttivo, infatti, la definizione sfugge.

A suscitare un interesse particolare è il saggio di Kenneth Minogue, *Populismo come movimento politico*, anch'esso presente nella raccolta di Ionescu e Gellner. Minogue infatti suddivide il movimento populista in stratificazioni progressivamente sostanziali: retorica, ideologia e movimento.

Sebbene Minogue non sia affatto coerente nell'uso di tali distinzioni, risulta chiaro come per lui esista una gradazione normativa: il livello più basso è quello della retorica, il livello più alto è quello del movimento, mentre l'ideologia si trova in una scomoda posizione intermedia, a metà strada tra il far parte delle forme istituzionalizzate del movimento e il suo degenerare in semplice retorica.<sup>4</sup>

Alla retorica si dovrebbe il carattere *transitorio* dei “populismi”, poiché può essere utilizzata da chiunque per fini contingenti. Per questo non è in grado di affondare radici profonde nelle coscienze, e determina invece più facilmente il dissolvimento del movimento appena la situazione che ha generato la protesta comincia a cambiare. Secondo Laclau è però impossibile stabilire una distinzione esatta tra ciò che costituirebbe solo “ideologia” e solo “retorica”. Non solo le tre stratificazioni si mescolano tra di loro, ma la retorica gioca un ruolo tutt'altro che superficiale:

se con operazioni retoriche si costruiscono vaste identità popolari, a cavallo di vari settori della popolazione, ciò significa che si costituiscono a tutti gli effetti dei *soggetti populistici* – e non si può ridurre ciò a mera operazione retorica. Lungi dall'essere un parassita dell'ideologia, la retorica restituisce a conti fatti l'anatomia

---

<sup>3</sup> Gino Germani, *Authoritarianism, Fascism and National Populism*, Transaction Books, New Brunswick (NJ) 1978; Margaret Canovan, *Populism*, Junction Books, London 1981; Ghita Ionescu, Ernest Gellner, *Populism: Its Meaning and National Characteristics*, Macmillan, London 1969.

<sup>4</sup> Ernesto Laclau, *La ragione populista*, op. cit., p. 12.

del mondo ideologico. [...] la distinzione tra un movimento e la sua ideologia è irrilevante, se non addirittura priva di senso. Ciò che davvero conta è la determinazione delle sequenze discorsive grazie alle quali una forza sociale o un movimento porta avanti la sua complessiva performance politica<sup>5</sup>.

La retorica, il discorso, ha quindi un'importanza strutturante nella *performance* del “populismo”, tanto da creare un’«egemonia»<sup>6</sup> culturale quando sufficientemente generalizzata. È una forma di «riaggregazione metaforica» che lega in nuovi gruppi semantici quei significati che erano slegati in precedenza, costituendo nuove interpretazioni della realtà.

È al saggio *The Concept of Populism* di Peter Worsley – anche questo appartenente alla raccolta di Ionescu e Gellner - che Laclau associa un cambio di prospettiva nelle strategie di analisi del “populismo”. Quattro sono le svolte teoriche. La prima consiste nel considerare il “populismo” non come un sistema di idee, di contenuti, ma in quanto «dimensioni performative<sup>7</sup>», cioè di forme del discorso e dell’agire politico, così da cercare di capire quale razionalità sociale tentino di esprimere al di sotto della loro «rozzezza ideologica<sup>8</sup>». La seconda: considerare il “populismo” non come tipologia di organizzazione politica straordinaria – come il comunismo, il socialismo, il fascismo etc. – ma come una «dimensione della cultura politica<sup>9</sup>», cioè una delle possibilità insite sempre nel conformarsi politico dei sistemi collettivi. La terza: l’inutilità delle categorie tradizionali della «lotta di classe» per descrivere i populismi del Terzo Mondo. Secondo Laclau, questa inefficacia si applica ai populismi di qualsiasi provenienza<sup>10</sup>. La quarta svolta, infine, è il superamento dell’idea che il “populismo” sia principalmente una dimensione di manipolazione delle masse.

A questi quattro presupposti Laclau ne aggiunge altri due: il bisogno di superare la denigrazione discorsiva del “populismo”, cioè l’immediato giudizio negativo in quanto dimensione politica anormale e irrazionale, figlio dell’impostazione derivante dal dibattito ottocentesco sulla psicologia

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 14.

<sup>6</sup> Il concetto di egemonia a cui Laclau fa riferimento è stato sviluppato in Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*, Verso Books, London 1985, a partire dal concetto di «egemonia culturale» di Antonio Gramsci.

<sup>7</sup> Ernesto Laclau, *La ragione populista*, op. cit., p. 15.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ivi, p. 235.

delle masse; e l'accettazione dell'impossibilità di una definizione concettuale dei contenuti del populismo a causa della sua stessa forma.

Laclau descrive quindi la propria teoria. Il formarsi del fenomeno cosiddetto "populista" si fonda per il filosofo argentino sulla domanda che un certo gruppo sociale pone alla società e ai suoi rappresentanti. Il fulcro della trasformazione nella forma propriamente "populista" di questa domanda avviene nel passaggio dallo stato di *richiesta* a quello di *reclamo*. La richiesta è quella domanda specifica che un certo gruppo di persone muove al sistema rappresentativo per ottenere un certo fine. Ad esempio, la domanda di alloggi per un gruppo di operai che devono lavorare in una data fabbrica. Se questa domanda viene soddisfatta, la questione si risolve. Se invece questa domanda non è soddisfatta e lo stato di insoddisfazione permane, la domanda particolare può sommarsi ad altre domande particolari di altri gruppi, formando una catena di richieste che viene percepita come una «catena di equivalenze». Già a questo punto è difficile per il sistema soddisfare le domande in modo differenziato, cioè trovando soluzioni proprie a ciascuna domanda. La richiesta è diventata un reclamo. Quando l'insoddisfazione si protrae nel tempo, la catena di equivalenze perde vieppiù la propria distinzione, formando un unico fronte indifferenziato, che stabilisce una nuova «frontiera interna» nello spazio sociale: una distinzione dicotomica tra il sistema e l'anti-sistema. «In ogni struttura dicotomica un insieme di identità o di interessi particolari tende a raggrupparsi nella forma di differenze equivalenziali attorno a uno dei poli della dicotomia<sup>11</sup>», generando appunto quelle «riaggregazioni metaforiche»<sup>12</sup> dovute alla retorica. Ne nasce un sentire generale: l'unificazione delle domande forma un sistema di risignificazione della realtà, una nuova «egemonia».

Laclau chiama le domande iniziali, le richieste, «domande democratiche», a cui corrisponde un soggetto sociale ridotto e ben definito, mentre la domanda generalizzata del reclamo si trasforma in «domanda popolare» a cui corrisponde invece un soggetto sociale ampio e magmatico, indifferenziato.

Dalla descrizione del suo formarsi, Laclau deriva la propria definizione del "populismo":

L'emergenza del «popolo» dipende dalle tre variabili che ho messo in rilievo: rapporti equivalenziali rappresentati egemonicamente da significanti vuoti;

---

<sup>11</sup> Ivi, p. 20.

<sup>12</sup> Ibidem.

spostamenti delle frontiere interne tramite la produzione di significanti fluttuanti; e un'eterogeneità costitutiva che rende impossibile qualsiasi ricucitura dialettica, conferendo un'autentica centralità all'articolazione politica<sup>13</sup>.

I rapporti equivalenziali sono rapporti di equivalenza in cui vengono poste richieste tra loro anche molto differenti, ma percepite come «equivalenti» in forza della loro insoddisfazione e contrasto al sistema dominante. I significanti vuoti sono le identità ideologiche che nascono dall'accomunarsi di più richieste in un unico sentire, in un'interpretazione della realtà. In concomitanza con queste identità si genera la contrapposizione con ciò che è Altro, quindi la linea della frontiera tra “noi” e “loro”. Una frontiera definita in base a «significanti fluttuanti», che possono assumere i contenuti più disparati e variabili. Il soggetto sociale che pone la «domanda popolare» è, infine, un soggetto profondamente eterogeneo, trasversale alle vecchie categorie di classe e partito politico, e che proprio a causa di questa eterogeneità - carattere magmatico o «liquido<sup>14</sup>», come lo chiamerebbe Zygmunt Bauman - sfugge a qualsiasi contrapposizione dialettica, “produttiva”, con altre parti o gruppi della società.

Il formarsi politico del “populismo” è un meccanismo non solo di per sé neutrale e insito strutturalmente in qualsiasi comunità, ma costituisce per Laclau un vero e proprio fondamento democratico:

la democrazia è fondata sull'esistenza di un soggetto democratico, la cui emergenza dipende dall'articolazione orizzontale di diverse domande equivalenziali. Un insieme di domande equivalenziali articolate da un significante vuoto è ciò che costituisce un «popolo». In tal senso, la possibilità stessa della democrazia dipende dalla costruzione di un «popolo» democratico. [...] o le domande di un certo tipo [...] appartengono alla cornice simbolica di un regime, per cui sono parte di un sistema di regole accettate da tutti i partecipanti al gioco

---

<sup>13</sup> Ivi, pp. 147-148.

<sup>14</sup> A proposito delle riflessioni sul concetto di “liquidità” della società contemporanea, il riferimento ai testi di Zygmunt Bauman, inventore del concetto, è imprescindibile: a partire da *Modernità liquida* del 2000, e poi, tra gli altri, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi* (2003), *Vita liquida* (2006), *Paura liquida* (2008), *Sesto potere. La sorveglianza nella modernità liquida* (2013) con David Lyon, *Futuro liquido. Società, uomo, politica e filosofia* (2014), *Il ritorno del pendolo. Psicoanalisi e futuro del mondo liquido* (2015) e *Nati liquidi* (2017) con Thomas Leoncini.

politico; o tali domande sono valori contestati, per cui sono parte della catena equivalenziale, per cui a ruota sono parte del «popolo»<sup>15</sup>.

La catena di equivalenze e l'identità che essa genera è il meccanismo fondamentale del costituirsi di un soggetto politico. Il fatto che la sua catena di equivalenze appartenga o meno al simbolico del sistema, all'organizzazione sociale cui i membri del soggetto politico fanno parte, determina se questo soggetto si costituisca come a favore del sistema stesso o contro di esso. Nel secondo caso, Laclau associa a questa tipologia di soggetto politico il nome di «popolo», inteso come centro del movimento “populista”. Il “populismo” rappresenta quindi per Laclau non un insieme di contenuti specifici e ricorrenti ma una *forma*, fondata sostanzialmente sul discorso, all'interno della quale possono presentarsi i contenuti più disparati, dipendenti dal contingente della società e del momento storico in cui una tale forma prende vita. Da questa neutralità e apertura di partenza si spiega per Laclau la derivazione dei populismi sia “di destra” che “di sinistra”. A esempio

se nei populismi sudamericani a predominare fu un discorso statale sui diritti dei cittadini, in Europa orientale a predominare fu piuttosto un populismo *etnico*, che poneva l'accento sui particolari valori nazionali della comunità. [...] nella stragrande maggioranza dei casi questa costruzione prese le mosse dalla rivendicazione della specificità culturale di un gruppo localmente definito, che tendeva a cancellare o quantomeno a frustrare severamente i diritti delle altre minoranze etniche.<sup>16</sup>

Nascendo sempre all'interno del sistema stesso – seppure a partire da una sua crisi, cioè l'incapacità o la mancanza di volontà prolungate di soddisfare determinate richieste – il “populismo” ha sempre un «doppio volto»: «si presenta, cioè, sia come un movimento *sovversivo* dello stato di cose preesistente, sia come punto di partenza per la *ricostruzione*, più o meno radicale, di un nuovo ordine, quando il precedente è stato scosso<sup>17</sup>».

È a questo punto che vorrei distanziarmi dalla riflessione di Ernesto Laclau e porre una diversa questione, per percorrere un sentiero che egli sembra aver appena accennato. La definizione della forma populista da parte del filosofo argentino risolve alcuni dei problemi fondamentali su cui la

---

<sup>15</sup> Ernesto Laclau, *La ragione populista*, op. cit., p. 162.

<sup>16</sup> Ivi, p. 184.

<sup>17</sup> Ivi, p. 169. Corsivi dell'autore.

letteratura analitica di questo fenomeno si è incagliata nel tempo: rende conto della variabilità storica e dei contenuti contraddittori, e lo reintegra in un orizzonte di “normalità” che superi gli ostacoli posti da una prospettiva che suddivide cartesianamente tra razionalità dell’individuo e irrazionalità del gruppo. Permette quindi di considerare il populismo come un fenomeno ordinario e “naturale” nell’evoluzione democratica di una società, con componenti sia razionali che irrazionali o emotive. Inoltre, individua il populismo come un dispositivo, una forma, e non più come composizione di contenuti specifici e costanti. D’altra parte, ciò che Laclau accenna ma non percorre è un’altra questione, altrettanto dibattuta: qual è il rapporto tra la «domanda popolare» e la sua interpretazione sullo scenario politico? Quali sono i caratteri della *mediazione* esistente tra volontà popolare e rappresentanza, come è giocato lo spazio metaforico tra il segno politico e il suo significato egemonico? Laclau tocca la questione, ma non va oltre a questa breve distinzione:

come regola generale, possiamo dire semmai che più gli appelli populistici assolvono il ruolo di significanti vuoti – riescono cioè a unificare la comunità secondo una logica equivalenziale -, più saranno l’oggetto di un investimento radicale. E in tutto ciò, chiaramente, non c’è nulla di giocoso o superficiale. Viceversa, quando siamo al cospetto di una società fortemente istituzionalizzata, le logiche equivalenziali dispongono di minor terreno su cui operare. E la conseguenza è che la retorica populista diventa un tipo di merce sprovvisto di qualsiasi profondità egemonica. In questo caso il populismo diventa allora quasi un fenomeno di gretta demagogia<sup>18</sup>.

Sarebbe cioè la rigidità propria della società a determinare una devianza della forma populista egemonica, ancorata ad una *Weltanschauung*, verso una forma svuotata di senso che si rovescia in demagogia.

Porre questa seconda area di problemi vuol dire muoversi sul crinale, rischiando di ricadere nelle stratificazioni di Minogue tra ideologia e retorica, ma è una soglia che va interrogata, seppur con grande attenzione, perché è su questa soglia che si gioca a mio parere un’importante distinzione all’interno di ciò che definiamo come “populismo”. Data per scontata l’impossibilità di distinguere assolutamente tra egemonia e rappresentanza o *leadership*, è necessario considerarle come i poli teorici tra cui si giocano rapporti dinamici di influenza reciproca. Ma soprattutto tra i quali si inserisce una terza polarità, che potremmo definire come il rapporto che la

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 182.

strategia politica del populismo intrattiene con il sistema contro cui si forma.

Per Laclau l'influenza che la rappresentanza esercita sull'egemonia dipende dalla misura in cui il gruppo sociale che ne costituisce il corpo sia già completamente – per quanto si possa parlare di “completezza” in questo ambito – formato oppure sia ancora per la maggior parte in divenire. Il filosofo argentino ritiene che il “populismo” appartenga in genere alla seconda opzione, come movimento di formazione dell'unità del «popolo», nel passaggio dalla richiesta al reclamo. Così è anche per la sua volontà collettiva, che deve trovare una propria linea nello spazio politico, grazie alla mediazione della rappresentanza del movimento con l'orizzonte politico e simbolico della società.

Questa volontà è pur sempre la volontà di un gruppo settoriale, e il rappresentante ha il compito di mostrare che essa è compatibile con gli interessi dell'intera comunità. Fa parte della natura stessa della rappresentazione che il rappresentante non si riduca a un mero agente passivo, ma debba aggiungere del suo all'interesse di chi rappresenta. Tale aggiunta si riflette poi a sua volta nell'identità di coloro che sono rappresentati: identità che è così tramutata dal processo stesso di rappresentazione<sup>19</sup>.

Tra identità del movimento e identità del *leader* o della *leadership* c'è quindi un rapporto di influenza biunivoca, che a seconda dei contesti può sbilanciarsi da un lato o dall'altro. Laclau mette in guardia però dal considerare “più democratiche” quelle relazioni in cui prevale l'influenza del movimento sulla leadership, perché se la volontà collettiva del movimento è ancora indistinta sul piano dell'azione politica, sta al *leader* dare forma a questa volontà proprio in un processo di crescita e mediazione con l'orizzonte politico e sociale. Impossibile risulta quindi anche stabilire sia una distinzione assoluta tra identità del movimento e identità della *leadership*, sia una preferenza democratica per una delle due direzioni di influenza. Ma cosa succede quando entra in gioco il terzo polo, il rapporto con il sistema? In altre parole, qual è il rapporto tra la strategia politica della *leadership* e il sistema, rispetto alla visione e alle richieste espresse dall'egemonia del movimento?

Vorrei proporre una distinzione nell'utilizzo del termine “populismo”. Ritengo che sia possibile, a partire dalla definizione di Laclau,

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 150.



individuare un *populismo* propriamente detto e una sua degradazione, un *populismo deviante*, nel momento in cui la sua retorica perde il contatto con l'egemonia. Quando cioè l'azione politica che ne è espressione non ricerca più *sovversione e ricostruzione*, ma solo l'acquisizione di potere personale o oligarchico per i *leaders* all'interno del sistema, grazie al sostegno popolare. Come la democrazia scade in demagogia, il populismo scade in *populismo deviante* nel momento in cui perde la propria ancora egemonica: la realizzazione del bene del «popolo». Questa realizzazione è una spinta, composta di sovversione e ricostruzione, che smuove i rapporti di potere all'interno di una comunità, che la mantiene in divenire. Nel *populismo deviante* invece, la spinta è traslata verso altro, manipolata, deviata verso il rafforzamento del sistema esistente dietro la finzione strategica di un interesse per la realizzazione della «domanda popolare». Penso ad esempio al passo in cui Chantal Mouffe descrive in *Per un populismo di sinistra* l'assorbimento delle spinte politiche delle controculture degli anni '80 all'interno del sistema capitalista in termini di applicazione negativa della «rivoluzione passiva» descritta da Gramsci: «una situazione in cui il sistema si appropria delle domande che sfidano l'ordine egemonico [il sistema dominante] in modo da neutralizzare il loro potenziale sovversivo<sup>20</sup>». Ma penso anche alle caratteristiche dei *leaders* populistici odierni, non più «uomini del popolo» ma veri figli dell'«élite». Al contrario, nella Russia degli anni '50 dell'Ottocento è stato riconosciuto un «populismo russo socialista<sup>21</sup>» - populismo in senso proprio - che aveva le sue radici nella cultura europea e che avrebbe portato alla Riforma emancipativa dei contadini del 1861 con cui fu abolita la servitù della gleba. Fu la spinta culturale su cui si costruì in seguito la Rivoluzione di Ottobre.

Intendo quindi, da questo momento in poi, riflettere sulla scorta di questa distinzione per osservare le caratteristiche contemporanee del *populismo deviante*, lasciando da parte il populismo in senso proprio. Ritengo inoltre che le riflessioni sul tema dei populismi «di sinistra» sollevate da Chantal Mouffe in *Per un populismo di sinistra*, per quanto interessanti, rischino di cogliere poco della realtà presente in mancanza di una distinzione e un'analisi delle differenze tra la definizione di populismo in senso proprio individuata da Ernesto Laclau e la devianza di quella stessa forma nei populismi contemporanei.

---

<sup>20</sup> Chantal Mouffe, *Per un populismo di sinistra*, Laterza, Bari-Roma, 2018, p. 31.

<sup>21</sup> Franco Venturi, *Il populismo russo*, Einaudi, Torino 1972.

### *Populismi e neopopulismi*

Oggiorno sembra che il populismo sia un fenomeno politico e sociale prettamente novecentesco. Secondo Marco Revelli invece il fenomeno del populismo è da individuarsi ancor più addietro nel tempo, a partire dall'epoca moderna, come una delle «malattie» della democrazia. Parrebbe accadere infatti che

ogniquale volta una parte del «popolo» o un popolo tutto intero *non si sente rappresentato* [...]. Come «malattia infantile della democrazia» all'inizio del ciclo democratico, quando ancora la ristrettezza del suffragio e le barriere classiste tenevano *fuori* dal gioco una parte della cittadinanza [...] come «malattia senile della democrazia» oggi, quando l'estenuazione dei processi democratici e il ritorno in forze di dinamiche oligarchiche nel cuore delle democrazie rimettono ai margini o tradiscono il mandato di un popolo<sup>22</sup>.

Il populismo - sia di natura propria che deviante – troverebbe dunque la sua origine sempre a partire da una crisi sociale, nelle forme della crisi di rappresentanza, di legittimità e di sovranità della democrazia stessa. I populismi del nuovo millennio, in particolare, nascerebbero perlopiù a partire dal declassamento del ceto medio dovuto allo sfrangiarsi del «mondo del lavoro» e al cambiamento dalla cosiddetta *old economy* alla *new economy*. Il passaggio cioè dalle economie di tipo industriale del modello Otto-Novecentesco alle nuove economie delle telecomunicazioni, del quaternario avanzato, inserite e intrecciate nel mondo globalizzato. Un passaggio che vedrebbe secondo Revelli «l'ascesa vertiginosa di piccoli gruppi di vecchi e nuovi privilegiati, segno inquietante di un'improvvisa inversione di marcia del cosiddetto “ascensore sociale”<sup>23</sup>», il formarsi cioè di nuove «oligarchie» di potere economico e sociale. Per Chantal Mouffe, secondo un'interpretazione diversa, in questi decenni si sta realizzando un «momento populista<sup>24</sup>» dovuto al seguito della crisi del 2008, che vedrebbe invece sorgere numerosi movimenti trasversali anti-*establishment* proprio per mettere in questione la “bontà” del sistema neoliberista.

Il “popolo in rivolta” che forma il materiale delle nuove ondate dei populismi è apparentemente una «moltitudine liquida», che cambia sponda e posizioni in modo repentino e sembra sfuggire a qualsiasi incasellamento politico tradizionale, risultando assolutamente contraddittoria. Questa

<sup>22</sup> Marco Revelli, *Populismo 2.0*, Einaudi, Torino 2017. Pp. 3-4.

<sup>23</sup> Ivi, p. 7.

<sup>24</sup> Chantal Mouffe, *Per un populismo di sinistra*, op. cit.

massa, che è stata definita anche “plebe”, sembra emergere dal nulla, ma non è così. Per Revelli era prima invece ben inserita all’interno di quei contenitori sociali tradizionali che ne incanalavano le energie e ne mantenevano a grandi linee una distinzione interna (*holon*), impedendole di diventare pànica. Ma negli ultimi decenni sono intervenuti cambiamenti strutturali:

la dissoluzione di quegli antichi contenitori (i partiti di massa novecenteschi, i canali della partecipazione politica tradizionale, le forme di aggregazione tardo-industriali). La trasformazione «antropologica» delle masse, nella transizione ormai compiuta da produttori-consumatori a consumatori *tout-court*. [...] Ma anche la mutazione culturale delle élite politiche, l’emergere di un loro inedito «spirito gregario», man mano che la loro reale autonomia decisionale si assottiglia<sup>25</sup>.

A causa di questi mutamenti nasce una moltitudine che non è un nuovo “soggetto” sociale, ma qualcosa di più impalpabile e mutevole: un *mood*, un atteggiamento, un sentire. La «forma informe» dei populismi «che assumono il disagio e i conati di protesta nelle società sfarinate e lavorate dalla globalizzazione e dalla finanza totale<sup>26</sup>». Sia nel sentire della massa magmatica che nella forma informe o priva di contenuti stabili riecheggiano le descrizioni di Laclau, così come nella critica di Pierre-André Taguieff, nel suo *L’illusione populista* del 2003, all’uso semplicistico e consolatorio delle etichette di “fascismo” o “neofascismo” date al fenomeno populista.

Il termine “fascismo” è qui di stretto uso polemico, opera per globalizzazione (“il fascismo”) e presuppone un’essenzializzazione [...]. Come certe altre parole o espressioni del linguaggio politico contemporaneo, per esempio “il razzismo” o “l’estrema destra”, “fascismo” funziona come una parola che fa paura, che risveglia timori o brutti ricordi, ma anche una parola con cui si vuole fare paura [...]. Questi usi polemici, ormai diventati routine, di categorie dell’analisi storica e politologica producono termini insieme globalizzanti e demonizzanti che rendono oscuri, più di quanto non chiariscano, gli eventi [...] sostituendosi all’indagine sui fattori del contesto e all’analisi dei fenomeni emergenti, forniscono solo illusioni consolatorie, a cominciare da quella di dominare razionalmente il fenomeno<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Ivi, p. 9.

<sup>26</sup> Ivi, p. 10.

<sup>27</sup> Pierre-André Taguieff, *L’illusione populista*, Bruno Mondadori editore, Milano 2003. P. 7.

Se per Laclau l'etichetta di "fascismo", così come quelle di "socialismo", "comunismo, etc., sbagliavano a descrivere il fenomeno associandogli un contenuto stabile e considerandolo come un avvenimento extra-ordinario dell'orizzonte politico, per Taguieff le "teorie del ritorno del fascismo" non solo seppelliscono in una critica sterile le domande più urgenti sulla società e sui cambiamenti economico-sociali, ma innescano anche un meccanismo di identificazione col passato che accantona qualsiasi pericolosità o allarme del fenomeno. Se è un ritorno di qualcosa già passato, infatti, è per sé evidente di cosa si tratti e quindi non sarà possibile una reale influenza sul futuro. Un passato che ritorna uguale a sé stesso, si pensa, può ripresentarsi solamente nelle forme del comico o del grottesco.

Christa Deiwick<sup>28</sup>, nel suo studio del 2009, ha individuato tre caratteristiche principali nei populismi tradizionali, che ritengo sia più corretto riferire al *populismo deviante*, come devianza – appunto – e radicalizzazione di macro caratteristiche del populismo propriamente detto. Di quest'ultimo Laclau ha messo in rilievo le tre variabili generali, possiamo così riassumere: la costruzione di un'identità – il significante vuoto – a partire dal formarsi di una «domanda popolare»; la nascita di una contrapposizione politica tra questa identità, che definisce il «popolo», e il sistema dominante; l'eterogeneità costitutiva del soggetto politico che solleva la «domanda popolare» e si riconosce sotto l'identità da essa derivante.

Le tre caratteristiche individuate da Deiwick, sono *in primis* la centralità della nozione di «popolo».

Nella sua dimensione «calda» di comunità vivente, quasi una sorta di entità prepolitica e pre-civile [...]. Un'entità organica, che dunque non ammette al suo interno distinzioni, vissute come colpevoli e deleterie divisioni. E che fonda una particolare concezione del conflitto politico: [...] la contrapposizione - «verticale» del popolo tutto intero nella sua incontaminata purezza originaria e di una qualche altra entità che si pone, indebitamente, al di sopra di esso [...] oppure, insinuante, al di sotto<sup>29</sup>.

Il concetto di «popolo» radicalizza il proprio valore identitario in un carattere indistinto e indistinguibile, un carattere pànico nel senso greco di *pan* opposto a *holon* - la distinzione organica in cui ogni singolarità è mantenuta benché inserita all'interno di una comunità -, un'unità fusionale

<sup>28</sup> Christa Deiwick, *Populism*, in *Living Reviews in Democracy*, I (2009).

<sup>29</sup> Marco Revelli, *Populismo 2.0*, op. cit., pp. 12-13.

di tutti gli individui che viene posta come originaria e prepolitica. La contrapposizione «verticale», d'altra parte, è ciò che scardina quelle categorie politiche e sociali nelle quali la massa o non rientra più, o verso le quali sembra assumere posizioni contraddittorie e insensate. Infatti, se la contrapposizione «orizzontale» e paritaria è per Dewicks e Revelli in generale aperta al dialogo tra prospettive diverse, al rapporto dialettico, quella «verticale» si getta alle spalle qualsiasi distinzione tradizionale, rimettendosi esclusivamente alla contrapposizione tra una «élite privilegiata» e il «popolo». Una possibile spiegazione di come avvenga questo passaggio dalla contrapposizione «orizzontale» a quella «verticale» è suggerita da Taguieff:

quando lo spazio politico si chiude su sé stesso diventando al suo interno indifferenziato, la bipolarizzazione perde il suo carattere funzionale e si sviluppa l'idea che la scissione destra/sinistra sia irrimediabilmente “superata” [...]. La dimensione del *polemos*, espulsa dal sistema, si ricostituisce tra questo e i suoi nemici<sup>30</sup>.

Quando cioè sono annullate tutte le contrapposizioni produttive, fertili di sviluppo, in nome di un'evoluzione rispetto ai “vecchi valori” che porta però ad un'indifferenziazione dei programmi e dei partiti politici, il *polemos*, il dibattito politico virtuoso, scompare dall'interno di un sistema – definito ora una «élite» – e si ripresenta come nuova frontiera dicotomica nella contrapposizione tra il sistema stesso e ciò che è fuori di esso, il «popolo». Da una contrapposizione orizzontale virtuosa, dialettica, si giunge quindi secondo Revelli e Taguieff ad una contrapposizione verticale e adialettica che taglia trasversalmente tutte le categorie politiche e sociali precedenti, per stabilire una nuova opposizione di due insiemi al loro interno indifferenziati. Laclau descrive invece questo aspetto in termini differenti, presentandolo in un'ottica neutrale: il populismo «”semplifica” lo spazio politico, rimpiazzando una serie complessa di differenze e determinazioni con una secca dicotomia, i cui poli sono inevitabilmente imprecisi<sup>31</sup>». Quindi la sua “vaghezza” ed “eterogeneità”, nonché trasversalità, sono per Laclau caratteristiche intrinseche e necessarie alla dinamica politica del populismo in senso proprio. Se il populismo può chiarire l'orizzonte politico quando c'è una sovrabbondanza di differenziazioni e suddivisioni al suo

<sup>30</sup> Pierre-André Taguieff, *L'illusione populista*, op. cit., p. 13.

<sup>31</sup> Ernesto Laclau, *La ragione populista*, op. cit., p. 19.

interno che portano all'immobilismo, rendendo nuovamente possibile l'azione politica, il *populismo deviante* si pone invece in una contrapposizione assoluta, a cui si aggiungono elementi ulteriori.

È la seconda caratteristica del *populismo deviante*: la teoria del complotto o l'idea del tradimento.

Un qualche abuso, una sottrazione indebita, un complotto ordito ai danni degli onesti cittadini, secondo uno stile di pensiero che rifonda il conflitto non solo in termini politici e sociali ma anche, e in primo luogo, «etici»: come contrapposizione morale tra giusti ed empi, onesti e corrotti [...] una costruzione morale dell'«altro» come antitesi, nel confronto con il quale finiscono per rivelarsi i valori costitutivi della comunità di riferimento<sup>32</sup>.

La contrapposizione verticale è quindi non solo una contrapposizione politica, come poteva essere principalmente quella orizzontale, ma diventa soprattutto una contrapposizione morale tra “buoni” e “cattivi”, tra “noi”, popolo puro e originario, lavoratore e onesto, prepolitico, e “loro”, politici di professione, scansafatiche e disonesti. C'è in effetti un esempio molto evidente di questa caratteristica populista nell'attualità italiana, ed è la contrapposizione sui *social networks* nei discorsi di politici e non, tra il «buonismo» e il «cattivismo»<sup>33</sup> rispetto ai migranti. Il primo è una definizione negativa che indicherebbe l'ipocrisia di chi non vuole fermare l'“invasione” dei migranti, nascondendosi dietro all'idea che le migrazioni siano un fenomeno storico naturale inarrestabile. Il secondo sarebbe la posizione di chi ritiene, al contrario, di avere uno sguardo limpido e coraggioso sul problema dell'“invasione” e vuole fermare l'immigrazione, chiudere i porti, bloccare *Mare Nostrum*. Risaltano sia il carattere di opposizione noi-loro e buoni-cattivi, che la teoria del complotto. Alle stesse logiche sembra rispondere la costruzione del «noismo» studiato da Luigi Cavalli-Sforza e Daniela Padoan nei meccanismi di inclusione-esclusione sociale<sup>34</sup> dei migranti.

Infine, la terza caratteristica: il rovesciamento di potere. Se la forma populista neutrale descritta da Laclau aveva un «doppio volto» nel tendere a *sovversione e ricostruzione*, il *populismo deviante* tende idealmente

<sup>32</sup> Marco Revelli, *Populismo 2.0*, op. cit., p. 13-14.

<sup>33</sup> Antonio Polito, *Il buonismo è finito. Ma il cattivismo di Salvini è meglio?*, Corriere della Sera, 18.06.2018.

<sup>34</sup> Luigi Luca Cavalli-Sforza e Daniela Padoan, *Razzismo e noismo. Le declinazioni del noi e l'esclusione dell'altro*, Einaudi Torino 2013.

alla cacciata dell'oligarchia usurpatrice [...] e alla restaurazione di una sovranità popolare finalmente riconosciuta, da esercitare non più attraverso la mediazione delle vecchie istituzioni rappresentative ma grazie all'azione di leader (tendenzialmente carismatici o comunque legati emotivamente alla propria «gente» attraverso meccanismi di transfert) in grado di fare «il bene del popolo»<sup>35</sup>.

La devianza è qui tuttavia riconoscibile in un altro aspetto sollevato da Revelli: l'utilizzo di un linguaggio rivoluzionario. Un linguaggio che non sembra tuttavia investire mai la società nel suo complesso, come potevano fare le grandi ideologie del Novecento, ma riguarda esclusivamente il personale politico, la “casta”, da sostituirsi in toto, senza cambiare però la struttura della società stessa, i rapporti di potere: cambiare gli attori senza cambiare le parti.

A partire dagli anni '80 si è cominciato a parlare di “neopopulismo”. Inizialmente lo si usava per indicare i populismi sudamericani mettendone in evidenza la diversità di contenuti rispetto ai precedenti populismi europei e americani. Oggi invece è utilizzato per sottolineare *in primis* il carattere recente in termini di tempo dei fenomeni populistici. Ritengo che anche all'interno di questa nuova categoria sarebbe feconda una ricostruzione della medesima distinzione tra neopopulismi in senso proprio e *neopopulismi devianti*, anche se resta da indagare se sia effettivamente necessario da un punto di vista concettuale e teorico l'utilizzo di questo prefisso, oppure se analizzando i fenomeni attraverso la definizione di Ernesto Laclau, non sia possibile sussumere anche questi al semplice populismo. Va tuttavia riconosciuto che il termine “neopopulismo” ha assunto nel frattempo un valore storico nell'identificare specifici movimenti, perciò non sarebbe comunque corretto cancellarne completamente l'utilizzo. Un approfondimento sul termine da un punto di vista concettuale è senz'altro auspicabile. Per il momento, riprendo l'utilizzo di carattere principalmente temporale che ne fanno i teorici occidentali contemporanei, intendendo per “neopopulismo” i fenomeni populistici sviluppatisi in Occidente all'incirca nell'ultimo ventennio.

Secondo il *Dizionario di Politica*, i neopopulismi - occidentali - hanno la caratteristica di associare le proprie strategie politiche a quelle del neoliberalismo, soppiantando sia il vecchio allineamento tra populismi e strategie nazionaliste e protezionistiche, sia il precedente favore per le politiche di industrializzazione. Il tentativo è ora quello di «scardinare la

---

<sup>35</sup> Marco Revelli, *Populismo 2.0*, op. cit., p. 14.

posizione di privilegio acquisita da alcune corporazioni nella società civile e nell'economia. Contro le rendite parassitarie di sindacati, cartelli di imprese, burocrati e “politici di professione”, la risposta populista garantirebbe gli interessi di settori sociali emarginati o esclusi<sup>36</sup>». Comune al neoliberalismo è la preferenza per l'azione diretta, sminuendo istituzioni tradizionali come il parlamento o i partiti per poter imporre riforme dall'alto senza dover sottostare a compromessi o accordi con le parti sociali, e per portare a termine “necessarie riforme strutturali” della società e dell'economia senza alcuna mediazione. Mediazione che, nell'ottica complottista che caratterizza i populismi devianti vecchi e nuovi, significherebbe scendere a patti e rientrare negli inganni di quei “poteri forti” che schiacciano il «popolo».

Un altro carattere nuovo dei populismi contemporanei è la centralità assunta dal tema delle migrazioni. Strettamente legata al neoliberalismo, questa caratteristica dipende secondo Taguieff dal fenomeno della globalizzazione.

Questi voti “nazional-populisti” sono inoltre “antimondialisti” [...] [con un] rifiuto sia della mondializzazione, che delle élite mondializzate che vivono in un mondo decentrato, estraneo a quello di popoli nazionali, degli indigeni “locali”. Ai flussi migratori planetari, percepiti come uno dei suoi effetti negativi [della globalizzazione] (lo “sradicamento”) viene attribuita la crescente insicurezza dei cittadini in certi quartieri di grandi città o in certe zone periferiche. Ma, per chi sta in basso, la mondializzazione è anche uno sviluppo “selvaggio” in quanto produce un'accelerazione dei processi di destrutturazione/ristrutturazione, la cui conseguenza vissuta è il lavoro precario e la disoccupazione. L'immigrazione, oltre a essere ritenuta il principale fattore dell'insicurezza delle persone e dei beni, [...] è percepita nello stesso tempo come la causa profonda della perdita d'identità vissuta dai cittadini<sup>37</sup>.

L'immigrazione rappresenta cioè un sintomo visibile del cambiamento in corso con la globalizzazione, assunta a causa principale del disagio, costituendo uno dei temi centrali della discussione sul piano politico, nonché punto focale nella costruzione retorico-discorsiva della «frontiera interna» contro l'«élite». La migrazione ha in effetti la capacità di mettere a nudo un nodo problematico profondo della democrazia, come evidenzia Donatella Di Cesare: la frontiera. La frontiera costituisce il luogo del

---

<sup>36</sup> Davide Grassi, *Neopopulismo* all'interno di *Populismo*, in *Dizionario di Politica*, a cura di Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino, Utet, Novara 2016. P. 739.

<sup>37</sup> Pierre-André Taguieff, *L'illusione populista*, op. cit., p. 12.



paradosso della democrazia, dove cioè incontra la sua crisi strutturale e limite profondo.

La frontiera [...] per un verso delimita il territorio su cui si esercita la sovranità democratica, per l'altro separa i cittadini, membri della comunità, dagli stranieri che tentano di entrare, per un verso protegge il *démos* e il suo potere, per l'altro discrimina ed esclude, violando ogni principio di uguaglianza. La frontiera – come ha osservato Étienne Balibar – è la «condizione assolutamente non-democratica» della democrazia<sup>38</sup>.

Il paradosso si trova cioè tra il principio dell'applicazione universale dei diritti civili e politici – e ancor prima umani – e la limitatezza territoriale e fisica di questa applicazione, ristretta ad un gruppo definito di individui, una nazione. Da questo paradosso si è generata la convinzione che perché sia possibile la pratica dei diritti, sia necessario un bacino di applicazione limitato e stabile, e quindi l'esclusione di tutti i soggetti che non fanno parte di una presupposta «comunità originaria», legata alla «terra» e al «sangue». Anche in questo caso, le teorie sulla gestione della migrazione tese alla chiusura dei confini si sono facilmente intrecciate al liberismo. Iniziatore di questo approccio alla migrazione fu Michael Walzer in *Sfere di giustizia* (1983), secondo cui l'appartenenza ad una comunità statale è un bene concesso ai suoi cittadini dalla giustizia distributiva, mentre lo Stato è da considerarsi come un *club* privato, avente diritto di accettare o rifiutare le domande di nuovi soci senza dover giustificare la propria decisione, secondo una finzione di contratto tra pari. Una finzione – commenta Di Cesare - volta a nascondere l'asimmetrica realtà delle cose, nel rapporto tra richiedenti asilo, rifugiati, e stati sovrani.

Marco Revelli dedica una sezione specifica ai “neopopulismi italiani” in *Populismo 2.0*. In Italia, infatti, l'impoverimento dovuto al cambiamento di economia e alla crisi del 2008 è avvenuto in modo molto più grave rispetto ad altri Paesi occidentali, coinvolgendo il 97% della popolazione, a fronte dell'81% negli USA, del 70% nel Regno Unito e del 63% in Francia<sup>39</sup>. Questo ha generato una crisi sociale maggiore e

---

<sup>38</sup> Donatella Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017. P. 52.

<sup>39</sup> McKinsey Global Institute, *Poorer than their parents? Flat or falling incomes in advanced economies*, McKinsey & Co., luglio 2016. Presente qui: <https://www.mckinsey.com/featured-insights/employment-and-growth/poorer-than-their-parents-a-new-perspective-on-income-inequality>

l'attecchire più precoce del fenomeno populista, che si è qui prodotto e diversificato addirittura in tre tipologie. Seppur accomunati da alcune caratteristiche comuni, come la forte personalizzazione da parte del *leader*, la dis-intermediazione – o volontà di comunicazione diretta con il «popolo», che è ormai un «pubblico» – e il presentarsi propagandisticamente come nuovo inizio e rottura con il passato, i tre modelli descritti da Revelli hanno infatti tra loro alcune differenze fondamentali. Il primo, coincidente con la propaganda politica degli anni di Berlusconi, rappresenta, un neopopulismo che non si modifica tanto nei suoi contenuti quanto fondamentale nell'utilizzo pervasivo del nuovo mezzo di propaganda: la televisione. Già Taguieff nel 2003 aveva coniato un termine apposito per descriverlo – *telepopulismo*.

Il suo messaggio più profondo passa non solo attraverso i segmenti del palinsesto dedicati alla cronaca o al dibattito politico (certo, anche questi, pervasivamente) ma nei programmi d'intrattenimento, nelle *telenovelas*, nella stessa pubblicità, negli stili che diffondono, nell'antropologia che sedimentano, nel repertorio valoriale che destituiscono di senso e in quello che gli sostituiscono<sup>40</sup>.

Non c'è più, cioè, un solo spazio dedicato alla politica, né si parla solamente di politica in senso proprio, ma si tratta della trasmissione di una visione del mondo, una *Weltanschauung* fortemente orientata. È l'utilizzo di quella che Taguieff aveva chiamato *surmodernità* nella comunicazione, un bombardamento propagandistico attraverso un eccesso di eventi, di immagini e di individualizzazione. Uno *choc* culturale e sociale volontariamente reiterato, una versione radicalizzata e strategica di quella «fantasmagoria del moderno» che Benjamin aveva individuato, riprendendo in parte Simmel, come caratteristica della metropoli di inizio Novecento. Il secondo modello ha invece un carattere preponderante detto del «populismo di governo» o «populismo dall'alto», un tentativo cioè di recuperare la «moltitudine liquida», attirata grazie all'uso del linguaggio populista, e reinserirla in un'ottica di governabilità, di sistema. Vi è quindi un terzo modello, definito «cyberpopulismo», a costituire un passo avanti nell'evoluzione del neopopulismo. Citando ancora Benjamin: «La crisi delle democrazie borghesi si può intendere come crisi delle condizioni di

---

<sup>40</sup> Marco Revelli, *Populismo 2.0*, op. cit., p. 125-126.

esposizione dell'uomo politico<sup>41</sup>». Le crisi delle democrazie occidentali sarebbero cioè strettamente correlate all'utilizzo politico dei nuovi media. Se nella sua epoca Benjamin osservava l'utilizzo propagandistico della radio, della fotografia e del cinema non solo per veicolare le ideologie ma soprattutto per la costruzione del mito del capo carismatico – il cui risultato scivolerebbe sempre nella figura del «dittatore<sup>42</sup>» -, ai giorni nostri i neopopulismi italiani sembrano parimenti caratterizzarsi e avvicinarsi l'un l'altro principalmente in base al *medium* cui fanno riferimento: la televisione o il web. Secondo Revelli, infatti, il declino della televisione e il diffondersi dell'utilizzo di internet sono state alcune delle cause principali, rispettivamente, del declino del telepopulismo e dell'affermarsi del cyberpopulismo. La capacità inattesa di questa nuova terza forma sarebbe quella di comporre insieme tutti i mezzi, vecchi e nuovi, della comunicazione e del coinvolgimento politico: dai blog ai giornali e telegiornali, dagli spazi virtuali del cyberspazio agli spazi reali delle piazze. Sembra profilarsi così ciò che Taguieff aveva descritto:

il processo di globalizzazione comunicazionale costituisce quindi un fattore di accelerazione del passaggio da una democrazia dei partiti di massa a una democrazia di opinione o, per dirla in modo più rigoroso, a una democrazia del

---

<sup>41</sup> Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in *Gesammelte Schriften*, Vol I.2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1974, pp. 431- 469 (*L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, trad. it. a cura di A. Pinotti e A. Somaini in *Aura e choc*, Einaudi, Torino 2012. P. 35). Dell'opera benjaminiana esistono in realtà quattro versioni: il manoscritto, una seconda versione dattiloscritta (a cui l'autore si riferì come *Urtext*), una terza versione modificata in base alle richieste di Theodor Adorno – che ne controllava la pubblicazione per *Zeitschrift für Sozialforschung*, la rivista dell'Istituto per la Ricerca Sociale di Francoforte, emigrato dal 1934 a New York e unica fonte di sostentamento per Benjamin in quegli anni – e ad alcuni tagli fatti senza il consenso di Benjamin, tradotta in francese da P. Kossolowski; e infine la quarta, frutto di rielaborazioni successive dell'autore fino al 1939. È generalmente più diffusa e conosciuta la quarta versione, riportata anche all'interno della traduzione *Opere Complete* a cura di E. Ganni, R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser per Einaudi. La quarta versione è frutto però di forti modificazioni richieste all'autore, che cambiarono i connotati teorici originali dell'opera presentando una posizione più negativa e pessimista nei confronti delle possibilità politiche e sociali dei nuovi media in rapporto alle masse. Per raccogliere un ventaglio di spunti teorici più ampio ritengo sempre più prolifico fare quindi riferimento all'*Urtext*, tradotto in italiano nella raccolta di scritti *Aura e choc*. Nell'introduzione alla raccolta vi è inoltre un piccolo approfondimento sulle vicissitudini delle quattro versioni dell'opera, pp. 5-15.

<sup>42</sup> Ivi, p. 36.

pubblico. [...] La democrazia virtuale che così si profila presuppone la sostituzione dello spazio pubblico con uno spazio pubblicitario infinitamente allargato. Il tempo reale realizzato dalle nuove tecnologie della comunicazione è un tempo non storico, un tempo mondiale o perpetuo presente mondiale [...], quello del grande mercato planetario, in cui il modello del cittadino scompare a vantaggio di quelli del cliente e del consumatore. Nel contesto della mondializzazione tecnocomunicazionale, si osserva che la dinamica dell'individualizzazione [...] si intreccia con quella della "presentizzazione"<sup>43</sup>.

### *Radicamento degenerato*

Quali sono i meccanismi che permettono il diffondersi così ampio dei *populismi devianti*? Secondo quali dinamiche le persone "rispondono" a queste parole, a volte così chiaramente contraddittorie?

È possibile introdurre alcune categorie d'interpretazione a partire dalle riflessioni di Simone Weil ne *La prima radice*. Pierre-André Taguieff aveva parlato di «sradicamento» non solo a proposito dei flussi migratori planetari ma anche della popolazione stanziale, come «perdita d'identità». È quindi interessante approfondire in che modo si può dire che i *populismi devianti* siano caratterizzati da un certo tipo di radicamento.

In questo testo fondamentale del 1943, Weil riflette sulla situazione politica della Francia occupata dai nazisti, nonché sui ruoli della propaganda e dei mass media. Terminata l'analisi dello sradicamento e giungendo invece alla *pars construens* del proprio saggio, Weil inizia a descrivere il meccanismo del *radicamento*. Ella osserva che per provocare un'azione nella società, un movimento sociale generalizzato verso qualcosa, c'è bisogno di un «carburante», come della benzina per muovere un'automobile. Questo carburante lo chiama i «moventi della politica<sup>44</sup>», e ne individua cinque tipologie. Sono la paura e la speranza, ispirati attraverso le minacce o le promesse; la suggestione; l'espressione di pensieri e sentimenti inespressi nelle masse o in alcune parti della società; l'esempio; e le modalità proprie dell'azione e delle organizzazioni. Secondo Weil nel '900 i moventi della politica più utilizzati da parte delle classi al potere erano principalmente paura e speranza – da parte di tutti i politici – e suggestione – specialmente da parte di Adolf Hitler, che ne accentuò la

<sup>43</sup> Pierre-André Taguieff, *L'illusione populista*, op. cit., p. 124.

<sup>44</sup> Simone Weil, *La prima radice*, SE, Milano 1990, p. 173.

valenza di dominio e costrizione. Guardando alla contemporaneità attraverso queste lenti, nei discorsi dei *populismi devianti* risultano parimenti riconoscibili paura e speranza, combinate tuttavia al terzo movente: l'espressione dei sentimenti inespressi. Il raccogliere cioè quel sentimento di disagio, di emarginazione e di espropriazione, dovuto alla crisi socio-economica, a causa del quale la «moltitudine liquida» monta sempre più in rifiuto del sistema, in azioni di protesta, in radicalizzazione politica.

È sulla descrizione di questo terzo movente che voglio concentrare l'attenzione. Weil ne osserva le caratteristiche:

accade che un pensiero, talvolta formulato nell'intimo, talaltra non formulato, scavi sordamente l'anima e tuttavia solo debolmente agisca su di essa. Se si sente invece formulare quel pensiero al di fuori di noi, da altre persone e da qualcuno le cui parole ci paiono degne di attenzione, esso centuplica la propria forza e può talvolta provocare una trasformazione interiore. Accade anche che si abbia bisogno, più o meno consciamente, di sentire certe parole le quali, quando vengano effettivamente pronunciate e provengano da un luogo donde naturalmente ci si aspetti del bene, ci porgono conforto, energia e quasi un reale nutrimento<sup>45</sup>.

È da notare che l'espressione dei sentimenti inespressi ha una valenza soprattutto positiva per l'autrice, mentre sembrerebbe essere il secondo movente, la suggestione, ad essere connotato in senso negativo. Infatti è associato immediatamente al totalitarismo nazista. Ma, tenendo a mente il monito di Taguieff e di Laclau a non confondere i populismi con i fascismi, e soprattutto considerando le caratteristiche principali dei primi – inassimilabili ai secondi –, è necessario guardare ad un movente altro dalla “semplice” suggestione per suggerire un'analisi filosofica del fenomeno. Per quanto vicini alla suggestione, i populismi traggono tuttavia la maggior parte della propria forza dal terzo movente.

Esprimere sentimenti inespressi significa, positivamente, dire «parole di verità» su una situazione, parole che possano essere l'inizio di un nuovo modo di stare e di agire politicamente e costituire quindi un nuovo *radicamento nel linguaggio*. Weil continua: «queste due funzioni della parola vengono adempiute, nella vita privata, dagli amici o dalle guide naturali<sup>46</sup>». Le parole di verità emergerebbero cioè più comunemente dalle relazioni con le persone più vicine. Ma c'è un'altra circostanza, scrive

---

<sup>45</sup> Ivi, pp. 174-175.

<sup>46</sup> Ivi, p. 175.

Simone Weil, in cui queste parole di verità emergono non da un rapporto vicino, personale, ma da rapporti collettivi. Accade quando a condividere un certo sentimento latente, “inespresso”, non è solo un gruppo di persone ma è l’intera società, o una sua gran parte – come nel caso di una crisi sociale. In quel caso può emergere una persona, o poche persone, che danno voce a questo sentimento, in un rapporto che non è più di uno-a-uno ma è invece di uno-a-molti o pochi-a-molti. È, per dirlo con le parole di Laclau, il formarsi del rapporto biunivoco tra il soggetto sociale individuato dalla «domanda popolare» e la sua rappresentanza, o *leadership*. Nel *populismo deviato*, c’è una radicalizzazione di questo rapporto, che tende a sbilanciarsi enormemente dalla parte di una *leadership* personalizzata. È quel desiderio del «popolo» di affidarsi non ai canali istituzionali della mediazione politica ma a «leader (tendenzialmente carismatici o comunque legati emotivamente alla propria “gente” attraverso meccanismi di transfert) in grado di fare il “bene del popolo”<sup>47</sup>». È inoltre riconoscibile nei *populismi devianti* una palese evoluzione della figura del *leader*. Come scrive Revelli, se il *leader* populista di inizio Novecento era un *outsider*, un vero “uomo del popolo” che si metteva in politica per cambiare le cose, in seguito è stato sufficiente che il *leader* non appartenesse all’«élite» politica. Oggi i *leader* populistici sono tutt’altro che *outsider*, provengono invece da quelle stesse *lobby* economiche o «élite» politiche verso le quali il loro «popolo» rivolge la sua rabbia.

Quella verso i *leaders* non è più un rapporto di reciproca influenza ma in molti casi di cieca fiducia, che non si modifica nel confronto con la realtà. Vorrei citare al riguardo l’interessante analisi di Valentina Pazé in *In nome del popolo. Il problema democratico*, dove l’autrice propone due spiegazioni delle dinamiche di sottomissione dei singoli al *leader* populista descrivendo due possibili profili soggettivi: i «subalterni» e gli «stupidi».

Il subalterno non mette in discussione i criteri di giudizio, e pregiudizio, diffusi nella cultura egemonica. Appartiene a un «mondo dei vinti» che, invece di alzare la testa e lottare per la propria emancipazione, si fa sviare dalla propaganda, finendo per combattere battaglie non sue. [...] ha talmente interiorizzato la concezione del mondo dominante [...] da provare disprezzo per sé stesso e ammirazione per i suoi oppressori. È dunque plausibile ipotizzare che, nel momento in cui deve scegliere qualcuno che lo rappresenti, il subalterno non voti per un proprio «simile», ma per qualcuno che gli appare «totalmente altro» da lui. Qualcuno che proviene dal

---

<sup>47</sup> Marco Revelli, *Populismo 2.0*, op. cit., p. 14.

mondo dorato di cui anche lui vorrebbe far parte, su cui proiettare desideri, speranze, attese salvifiche<sup>48</sup>.

Il subalterno è quindi un soggetto succube della cultura dominante, che interiorizza talmente la propria posizione minoritaria e disprezzata da scegliere un *leader* appartenente proprio a quella quota di società responsabile del suo stato. Secondo l'autrice si tratta di un soggetto ignorante, che può sconfinare nel vero e proprio «analfabetismo». Il «subalterno» non possiede dunque gli strumenti culturali necessari a sviluppare un senso autonomo della realtà, obiettivi e idee, un senso critico. Perciò è, in un certo senso, «innocente» nella sua scelta rappresentativa.

Lo «stupido» è invece un soggetto completamente diverso, che Pazé descrive riprendendo le riflessioni di Dietrich Bonhoeffer in *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere (1970)*<sup>49</sup>.

È «un difetto che interessa non l'intelletto ma l'umanità di una persona», e consiste essenzialmente nella rinuncia a pensare con la propria testa da parte di chi si lascia ammaliare dall'ostentazione esteriore di potenza, politica o religiosa che sia»<sup>50</sup>.

Di regola abbastanza istruito e integrato per capire che cosa gli conviene, e tuttavia apparentemente incapace di agire in modo conseguente, proclive com'è a farsi abbacinare da promesse assurde, parole vuote, immagini truccate. Perfettamente in grado di districarsi nella vita professionale e familiare, lo «stupido» «entrando nel raggio della politica, [...] scende a un grado inferiore di rendimento mentale»<sup>51</sup>.

Gli «stupidi» sono quindi, secondo l'autrice, decisamente meno innocenti rispetto ai subalterni. La scelta insensata della propria rappresentanza si realizzerebbe quando per i soggetti è, da un lato, possibile e facile accedere alla conoscenza delle cose e delle circostanze, ma, dall'altro, questa conoscenza porta con sé conseguenze negative. Intuendo queste conseguenze, il soggetto preferisce non sapere e affidarsi alle rassicurazioni di altri. Il risultato è un affidamento emotivo più che razionale, che ha bisogno di strategie altre dalla sola confutazione logica per essere disancorato. Infatti «ai fatti che sono in contraddizione con i pregiudizi

---

<sup>48</sup> Valentina Pazé, *In nome del popolo. Il problema democratico*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 54-55.

<sup>49</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere (1970)*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1988.

<sup>50</sup> Valentina Pazé, *In nome del popolo. Il problema democratico*, op. cit., p. 65.

<sup>51</sup> Ivi, p. 83.

personali semplicemente non si deve credere – in questi casi lo stupido diventa addirittura scettico – e quando sia impossibile sfuggire ad essi, possono essere messi semplicemente da parte come casi irrilevanti»<sup>52</sup>.

Per tornare alle riflessioni di Simone Weil, quando l'autrice illustra il terzo movente sta facendo riferimento al sentimento di resistenza all'invasione nazista che molti francesi condividevano e a cui De Gaulle e il governo provvisorio francese esule in Inghilterra avrebbero dovuto dare voce come *leaders* esterni per cominciare una resistenza attiva dall'interno. Qui è ravvisabile la differenza tra il significato del terzo movente per la filosofa francese e quello per la contemporaneità: il divario tra il bisogno di *leadership* da parte di una popolazione occupata militarmente e il desiderio da parte del «popolo» di un *leader* carismatico a cui affidare la soluzione di tutti i problemi in un'ottica di complottismo e contrapposizione ad una «élite» designata, se non verso un capro espiatorio.

Un'ultima caratteristica del terzo movente. Per esprimere queste parole di verità, anche in un rapporto collettivo, Weil pone delle condizioni:

Per un simile compito è indispensabile un interesse appassionato per gli esseri umani, chiunque essi siano, e per la loro anima; una capacità di mettersi nei loro panni e di far attenzione ai sintomi dei pensieri inespressi, un certo senso intuitivo della storia che si sta compiendo, e la facilità di esprimere per iscritto sfumature delicate e relazioni complesse<sup>53</sup>.

Dire la verità di un sentimento inespresso muove la massa «qualunque sia il livello degli scopi perseguiti»<sup>54</sup>, scrive Weil, e qui sta il lato negativo del meccanismo del terzo movente. Il riconoscimento del proprio sentimento che un gruppo sociale ricerca, di cui ha bisogno, «risponde» anche a parole semplificatrici, cerca di radicarsi in esse. Ciò a cui ci si trova di fronte nella contemporaneità è quindi un funzionamento *apparente* del terzo movente, perché non porta ad un vero radicamento, ad un vero cambio di prospettiva che spinga ad un cambiamento dell'ordine sociale. È una forma di radicamento *degenerato*: un utilizzo del terzo movente per l'azione politica in modo *altro* rispetto alla forma virtuosa che descriveva Weil, non per esprimere effettivamente un sentimento collettivo nelle sue sfumature e complessità, per cercare una soluzione che risponda alla sua «domanda», ma per cavalcarne l'onda d'indignazione e guadagnare

<sup>52</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere (1970)*, op. cit., p. 65.

<sup>53</sup> Ivi, p. 181.

<sup>54</sup> Ivi, p. 175.



potere all'interno di un sistema che resta invariato. Ciò a cui corrisponde questo *radicamento degenerato* è piuttosto la descrizione che Weil fa della propaganda: «La propaganda non mira a suscitare un'ispirazione; essa chiude invece, essa condanna ogni fessura attraverso la quale possa penetrare un'ispirazione: gonfia tutta l'anima col fanatismo»<sup>55</sup>.

Quello che i *populismi devianti* mettono in atto è restituire parole in termini di sentimenti pieni, privi di sfumature. L'immagine del «popolo» come comunità originaria e “pura” rispetto alla corruzione di una presupposta «élite» e la stessa relazione verticale che contrappone il «popolo» ai privilegiati presuppongono un'ideologia che spinge a suddividere la società in due masse fusionali. Come fusionale è rappresentata la massa del «popolo», pànica, che non accetta distinzioni al suo interno, né fisiche né di pensiero, perché «vissute come colpevoli e deleterie divisioni». Ma fusionale è altrettanto la proiezione dell'immagine dell'«élite», che non distingue tra idee, provenienze culturali e politiche, motivazioni, ma accomuna il tutto in un magma di “oppressori” e “traditori”, secondo le linee complottiste. Una contrapposizione di questo tipo è intrinsecamente incapace di dialogo. La sua narrazione è sempre un insieme saturo, che non lascia spazio ad alcuna entrata esterna. Dispone già di una “spiegazione a priori” di qualsiasi evento, informazione o notizia imprevista, ritornando sempre di nuovo ad una *Weltanschauung* semplicistica e schematica che costituisce l'essenza, e il collante, della massa populista. Per lo stesso motivo, poiché non è motore di *sovversione* e *ricostruzione*, quindi di cambiamento strutturale del sistema, è anche un insieme impermeabile all'evolvere storico. Rifiutando di raccogliere gli stimoli per il cambiamento, l'adattamento, il *populismo deviante* non è passabile di evoluzione propria, ma si trova spesso confermato o dismesso dallo stesso ordine storico.

### *Un altro tipo di comunità*

Vorrei ora estendere la costellazione di riflessioni sul populismo alle elaborazioni di Jean-Luc Nancy su quelle forze che si giocano nell'essere-in-comune dei soggetti. Queste forze, o spinte, consentono di illuminare alcune delle reti strutturali su cui le comunità si costruiscono ed evolvono.

---

<sup>55</sup> Simone Weil, *La prima radice*, op. cit., p.171.

Nancy scrive a partire da una convinzione: il concetto di comunità, per come è stato concepito dalla filosofia fino all'età moderna, genera un'*impasse* metafisica e, per dirla in termini heideggeriani, a un essere-per-la-morte. Conduce cioè ad una "essenzializzazione" che determina uno scavalco dell'importanza dei singoli e un progressivo sacrificio delle loro peculiarità, in nome del realizzarsi di una presupposta "essenza" della comunità nel futuro. Una fusione di tutti i singoli nella comunità, secondo i suoi valori, la sua ideologia, la sua meta finale, che si concretizza nella cancellazione della specificità di ognuno. I singoli sono ridotti *in primis* a "individui" - letteralmente "non-divisibili". Gli individui non si definiscono a partire dalle proprie caratteristiche specifiche ma sono definiti "per scomposizione", a partire dall'insieme della comunità. Sono tra loro sostituibili, interscambiabili, pezzi uguali di una piramide di tasselli che si identificano in un'unica idea, un'unica *Weltanschauung*, e trasferiscono il loro "compimento essenziale" - la realizzazione del proprio essere in quanto singolo - nel compimento della comunità. Una comunità concettualizzata in questo modo sfocia inevitabilmente nella logica del sacrificio umano: la morte degli individui nel presente perché la comunità possa raggiungere la sua realizzazione nel futuro. Nancy scrive pensando alle due guerre mondiali, al sacrificio di milioni di soldati, e in seguito anche di civili, in nome degli ideali totalitari.

È facile notare un parallelismo tra la comunità "tradizionale" descritta da Nancy e i raggruppamenti concettuali dei *populismi devianti* in insiemi saturi contrapposti di «popolo» ed «élite», indistinti al loro interno e impermeabili all'influenza esterna. Il confronto col pensiero del filosofo francese permette quindi di compiere un primo passo verso una possibile *pars construens* alternativa nella modulazione delle strutture sottese all'essere-in-comune. Parallelamente, il contrasto tra le caratteristiche della comunità che segue il paradigma "tradizionale" e della comunità alternativa proposta dal filosofo consente di accentuare i toni delle ombre che i populismi in genere possono portare con sé, specialmente se divengono devianti. Portare alla luce, almeno in parte, le conseguenze profonde di una tale impostazione di pensiero.

Di fronte alla terribile eredità del concetto di comunità dell'epoca moderna Nancy intende proporre un percorso concettuale differente. Ripensare il concetto di comunità secondo una «comunità inoperosa», o *desouvrée*, non legata cioè al paradigma del produrre determinato e organizzato, identitario e fusionale, ma a quello dell'accadere imprevedibile e del mostrarsi delle singolarità. Un accadere inteso nel senso positivo di un

fiorire di elementi inaspettati a partire da intrecci non determinati a priori, fra singolarità che si intersecano e producono il nuovo proprio grazie alla valorizzazione delle loro unicità. Ritengo quindi che il significato del prefisso “in” nella traduzione italiana non sia tanto per indicare una negazione dell’operatività della comunità alternativa, ma piuttosto per sottolinearne l’operatività differente, operante secondo altre modalità.

La nuova teorizzazione della comunità di Nancy parte dall’accettazione di quello che per l’autore sembra un dato di fatto, una tendenza naturale: ogni volta che le singolarità si mettono in comunità, la comunità tende a fondere, con una spinta centripeta, le singolarità stesse al proprio interno. Quando questo accade, è la comunità stessa a collassare su di sé, autodistruggendosi. È quindi necessaria una presa di consapevolezza della forza centripeta, da cui possa derivare una resistenza alla sua gravità. Il primo gradino fondamentale di questa resistenza si trova nel superamento dell’idea di Soggetto come unico, atomico e autonomo, solitario.

Ci vuole un *clinamen*. Ci vuole un’inclinazione, una pendenza, dell’uno verso l’altro, dell’uno attraverso l’altro o dall’uno all’altro. La comunità è almeno il *clinamen* dell’‘individuo’. Ma nessuna teoria, nessun’etica, nessuna politica, nessuna metafisica dell’individuo sono in grado di considerare questo *clinamen*, questa declinazione [inclinazione, più propriamente] o declino [inclinazione verso] dell’individuo nella comunità. Il ‘personalismo’ – o anche Sartre – sono riusciti tutt’al più a rivestire l’individuo-soggetto più classico di una pasta morale o sociologica: non l’hanno *inclinato*, fuori di sé, su quel bordo che è il suo essere-in-comune<sup>56</sup>.

Il Soggetto di Nancy è un soggetto strutturalmente aperto, attraversato dalla relazione con l’esterno. Lo è al punto che non è possibile, in effetti, definire esattamente il suo confine rispetto all’Altro o al mondo, avvicinando questo concetto a ciò che oggi è la cosiddetta “teoria della mente estesa”. È un soggetto, perciò, *statico*, teso e aperto al fuori-di-sé. Questa estasi, che «accade *all’essere singolare*<sup>57</sup>» è ciò che lo pone immediatamente in comunità. Quale tipo di comunità si formi in seguito, dipende dalla resistenza alla forza centripeta della fusione, al cedere o meno – soprattutto in che misura - all’ideologia dell’essenza. Ed è in particolare grazie allo stabilirsi di un equilibrio dialettico tra fusione ed estasi dei

---

<sup>56</sup> Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, Edizioni Cronopio, Napoli 1992-2002, pp. 23-24. Corsivo dell’autore.

<sup>57</sup> Ivi, p. 29. Corsivo dell’autore.

soggetti che la comunità può rimanere sul *limen* e non tendere al collasso su sé stessa.

L'estasi dei soggetti non è solamente una tensione alla relazione verso l'altro ma anche un allargamento della propria prospettiva oltre i limiti della propria singolarità, *in primis* oltre i limiti delle proprie nascita e morte. Di questi limiti infatti l'essere umano non può avere conoscenza né coscienza perché, come scriveva Epicuro nel descrivere il *tetrafarmakon* «la morte, è nulla per noi, perché quando ci siamo noi non c'è la morte, e quando c'è la morte noi non siamo più<sup>58</sup>». Nascita e morte esulano dall'esperienza diretta, il singolo deve proiettarsi al di fuori di sé, nella comunità, per poterne sapere. «Una comunità è la presentazione ai suoi membri della loro verità mortale [...] della finitezza e dell'eccesso irrimediabile che costituiscono l'essere finito: la sua morte, ma anche la sua nascita<sup>59</sup>». Una finitezza che, se mantenuta, trattiene i soggetti dal percepirsi infiniti e la comunità dal cercare la propria infinitezza descrivendo una "essenza" di sé. E, quando le singolarità non rifuggono la propria finitezza, anche la comunità è finita e incompiuta, ma continuamente rigenerantesi. Partecipa cioè sempre di una nuova nascita e sempre di una nuova morte, invece che essere un'infinità lineare che si pone al di sopra degli individui, un'infinità di morte che non nasce mai. Finitezza, per Nancy, significa non ricercare mai il compimento di una presupposta "essenza", e determina quindi il carattere di «partizione» della comunità inoperosa.

La partizione stessa – non è né una comunione, né l'appropriazione di un oggetto, né un autoriconoscimento e neppure una comunicazione, così come la si intende fra soggetti. Questi esseri singolari sono essi stessi costituiti attraverso la partizione, sono distribuiti, piazzati o piuttosto *spaziati* dalla partizione che li rende *altri*: altri, l'uno per l'altro, e altri, infinitamente altri, per il Soggetto della loro fusione che sprofonda nella partizione, nell'estasi della partizione, 'comunicando' di non 'comunicare'. Questi 'luoghi di comunicazione' non sono più luoghi di fusione, benché si possa *passare* dall'uno all'altro; sono definiti e esposti attraverso la loro dis-locazione. La comunicazione della partizione sarebbe, dunque, questa dis-locazione stessa<sup>60</sup>.

Quelle che Nancy chiama "partizione" e "dislocazione", si possono chiamare *differenza* e *taglio della differenza*. È quello che «non ti fa trovare

<sup>58</sup> Epicuro, *Lettere sulla felicità, sul cielo e sulla fisica*, BUR Rizzoli, Milano 2016. P. 145.

<sup>59</sup> Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, op. cit. p. 44.

<sup>60</sup> Ivi, pp. 60-61. Corsivo dell'autore.

dove gli altri ti aspettano<sup>61</sup>», provocando continuamente uno scarto nel momento in cui si tenta di comparare, di opporre specularmente, di stabilire complementarità ma, soprattutto, di fondere in identità omogenee. È questo scarto, questa dislocazione, che Nancy considera essenziale perché l'essere-in-comune della comunità inoperosa possa restare sul *limen*, che è limite e confine di cose che si toccano. È quel muoversi obliquo, caro anche alla filosofia di Walter Benjamin, che genera una *soglia*, un punto di equilibrio e di continuo attraversamento tra singolarità e collettività. Solo così l'essere-per-la-morte della comunità identitaria può fare un passo indietro e salvarsi, restare un essere-per-la-vita, proprio perché non è in grado di comprendere, cioè di stringere tra le mani, tutte le singolarità, perché ciascuna la eccede, le sfugge. L'infinità nella comunità per Nancy ricade nell'ordine del sacrificio del singolo in nome della continuità di una "essenza superiore" della comunità. La comunità inoperosa al contrario non si trova al di sopra delle singolarità che ne fanno parte ma si costituisce *tra* i singoli, è il loro intreccio di relazione.

L'alterità delle singolarità, unita al *clinamen* dei soggetti, è ciò che concettualmente riapre il respiro nella contrapposizione satura tra insiemi fusionali, tra «popolo» ed «élite». La mancanza di completa identificazione nei due gruppi, lo sgretolamento del carattere monolitico, riapre la possibilità del dialogo perché i confini cominciano a fluidificarsi e l'opposizione rigida diventa impossibile. Per questo potrebbe costituire un'inclinazione dell'asse verticale dei populismi, determinando un movimento verso il ritorno al dialogo, alla contrapposizione dialettica.

Come per i singoli soggetti, anche la comunità inoperosa nel suo complesso, in quanto finita e partitiva, per Nancy sfugge alla determinazione statica: è lo scarto che sposta sempre verso altro, dovuto alla modificazione nella continua nascita e morte attraverso le singolarità.

L'incompiutezza è il suo 'principio' – se la si intende come un termine attivo che non designa l'insufficienza o la mancanza, ma l'attività della partizione, la dinamica del passaggio ininterrotto attraverso le rotture singolari. [...] Non si tratta di fare, di produrre o di instaurare una comunità; non si tratta neppure di venerare o di temere in essa una potenza sacra, ma di lasciare incompiuta la sua partizione<sup>62</sup>. La differenza della comunità inoperosa non è definibile in un concetto esatto, né sarebbe giusto farlo. Come per le singolarità, non è possibile

<sup>61</sup> Luisa Muraro, *Partire da sé e non farsi trovare...*, in Diotima, *La sapienza del partire da sé*, Liguori editore, Napoli 1996. P. 8.

<sup>62</sup> Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, op. cit. p. 78.

stabilirne il confine in una presupposta “essenza”, *definirla*, ma solamente descriverla nel suo muoversi. «Forse non c’è niente da *dire*. Forse non bisogna cercare né una parola né un concetto, ma riconoscere nel pensiero della comunità un eccesso teorico (o più esattamente un eccesso sul teorico) che ci obbliga a un’altra *prassi* del discorso e della comunità»<sup>63</sup>.

Questa *prassi* è la narrazione.

Nancy, per essere precisi, non parla di “narrazione”, parla di «letteratura» o di «scrittura». Egli stesso non sembra aver – o voler – definire con esattezza cosa intenda con questi termini ma mi è sembrato che “narrazione” potesse meglio restituire il rapporto tra le singolarità e la produzione di linguaggio – e quindi di simbolico – che i rapporti tra di esse generano. La scrittura di cui parla Nancy è infatti la comunicazione continua della partizione della comunità inoperosa. È un raccontare l’intreccio delle singolarità dall’interno, ma sempre in posizione di estasi, di relazione verso il mondo e di consapevolezza della propria finitezza e parzialità.

Per Nancy anche la verità – o la conoscenza - che la comunità inoperosa trasmette attraverso la parola, la narrazione di sé, non è assoluta, infinita, ma particolare, partitiva, incompiuta.

Qui non c’è niente da possedere e quel che la comunicazione scrive, quel che la scrittura comunica non è affatto una verità posseduta, appropriata e trasmessa – benché sia, assolutamente, la verità dell’essere-in-comune<sup>64</sup>.

La rivelazione della letteratura non rivela, come quella del mito, una realtà compiuta, né la realtà di un compimento. Essa non rivela, in generale, *qualcosa* – ma rivela piuttosto ciò che non può essere rivelato: il fatto che essa stessa, in quanto opera che rivela e che fa accedere a una visione e alla comunione di una visione, è essenzialmente interrotta<sup>65</sup>.

È una verità - o una conoscenza - a maglie larghe, attraversabile, parallela ad altre. È una conoscenza parziale, finita, come la comunità. Più ancora che essere *come* la comunità, un rispecchiamento di essa, la letteratura per Nancy *costituisce* l’ossatura essenziale della comunità inoperosa: «il testo, o la scrittura, deriva soltanto dal rapporto singolare tra gli esseri singolari

---

<sup>63</sup> Ivi, p. 62.

<sup>64</sup> Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, op. cit., p. 87.

<sup>65</sup> Ivi, p. 133. Corsivo dell’autore.

[...]. Ne deriva, è *questo rapporto*, ne costituisce l'ossatura ontologica: l'essere in quanto essere *in comune* è l'essere (della) la letteratura»<sup>66</sup>.

La comunicazione essenziale tra singolarità, la narrazione in quanto comunicazione di una conoscenza aperta del contesto, la letteratura, costituiscono quindi l'ossatura centrale di una società non mortifera, lontana dal cadere nell'errore dell'identificazione con un'idea, dei sentimenti pieni, della fusione dei soggetti e quindi della spinta al loro sacrificio per una causa più alta. Costituiscono la prassi di cui Nancy parlava, una nuova posizione che è soprattutto una posizione di consapevolezza del pericolo oltre la soglia, oltre il *limen* che si trova a metà tra singolarità e comunità. Il pericolo cioè insito in ogni comunità o essere-in-comune, il pericolo dell'annullamento della molteplicità delle visioni, delle idee, delle soluzioni, dei modi di vivere in un unico modello che si pone come superiore a tutti gli altri. Il pericolo della semplificazione, della riduzione delle posizioni possibili a due posizioni monolitiche e contrapposte. Il pericolo che alza rapidamente i livelli di violenza fino a poter scatenare il meccanismo della guerra e del sacrificio in nome di ideali superiori.

Ma non sono la letteratura o la narrazione a poter *produrre* la comunità inoperosa. Esse invece *chiamano* ad essa, costantemente, ricordano ai singoli che la comunità inoperosa si trova al fondo di ogni collettività, sempre, più o meno lontana, più o meno schiacciata dalle comunità identitarie che si formano. Si trova al fondo come possibilità di un altro modo di stare nell'essere-in-comune.

La comunità senza comunità è un *avvenire* nel senso che essa *viene* sempre, incessantemente, in seno ad ogni collettività (ed è proprio perché non cessa di venirci che può resistere infinitamente tanto alla collettività quanto all'individuo). Essa non è che questo: venire al limite della comparizione, a questo limite dove siamo convocati, chiamati e inviati, e da dove siamo convocati, chiamati e inviati. La chiamata che ci convoca, così come quella che ci rivolgiamo, sul limite, gli uni agli altri [...] può essere detta, in mancanza di meglio, scrittura o letteratura<sup>67</sup>.

Non nel senso che la letteratura o la narrazione costituiscano *per sé* la chiamata, ma in quanto rappresentano il *gesto* dell'interruzione dell'*unicum*, dell'ideale identitario, della fusione degli individui, proprio perché possono essere narrazione di altro, pronunciate a partire dallo scarto, dalla dislocazione, dalla differenza. Pronunciate a partire, anche, del sentire delle

---

<sup>66</sup> Ivi, p. 137. Corsivo dell'autore.

<sup>67</sup> Ivi, p. 147. Corsivi dell'autore.

singularità in quanto singularità, di un sentire che, in una tale prospettiva, non può essere “riassunto” in un’essenza omogenea, staccato dall’esperienza individuale e quindi reso manipolabile, afferibile ad altro. Ne deriva che la narrazione è quella prassi che esprime la comunità inoperosa, la comunità viva, perché è una narrazione *radicata* al centro della soggettività, nella sua estasi e particolarità, nel suo sentire e nella sua esperienza. E che determina, quindi, un’azione politica – un’azione *umana* direbbe Arendt – profondamente legata al volere del «popolo» e tesa alla sua realizzazione nel cambiamento del sistema.

È quindi prendendo spunto dalle riflessioni di Roberto Esposito<sup>68</sup> a proposito di *communitas* e *immunitas*, che risulta interessante raccogliere l’idea che proprio l’apice dello sviluppo del nichilismo costituisca anche la sua crisi definitiva. Per Esposito il «nichilismo» è l’annientamento delle relazioni tra soggetti, sia con la costruzione di società a gerarchia verticale nella tradizione del *Leviatano* di Hobbes che con la costruzione di «barriere artificiali» - le istituzioni - che separino i soggetti tra loro, sia, infine, con l’espressione economica di questo atomismo: il liberismo. Il mondo globalizzato e improntato al capitalismo avanzato in cui i legami sociali, le strutture, i rapporti sono ormai frammentati in un individualismo radicale potrebbe quindi costituire quella crisi che se da un lato è il terreno fertile al dilagare dei *populismi devianti*, alla perdita di relazione tra esperienza estatica, collettiva, comune, e rappresentanza, dall’altro può segnare un’apertura: la possibilità dell’affermarsi di un nuovo ordine di significato, centrato sulla singularità.

---

<sup>68</sup> Sarebbe estremamente interessante approfondire in dettaglio le congruità e differenze tra il pensiero di Esposito e di Nancy, che si trovano a riflettere sullo stesso argomento – la comunità – ma con due punti di partenza opposti. Se per Nancy il Soggetto è sempre eccedente e inclinato verso l’esterno, per Esposito è mancante e alla ricerca di appoggio nel “fuori”, per sostenere questa mancanza. Per entrambi, la comunità si profila come scarto e differenza, sfugge ed è irrealizzabile perché sempre realizzata al fondo dell’essere-in-comune. Se per Nancy questa condizione di essenziale relazionalità è positiva e viene esaltata nella comunità inoperosa, nelle parole di Esposito si riconosce sempre una vertigine e un timore per la perdita dell’atomicità del Soggetto, una paura dell’indistinguibilità che si genera nella relazione tra Io e Altro. Esposito manca del salto che Nancy compie nell’abbandonare il concetto tradizionale di Soggetto e sembra fermarsi teoreticamente al problema della possibile fusionalità dell’essere-in-comune. Per quanto la *communitas* sia senz’altro da preferirsi all’*immunitas*, nella sua trattazione resta percepibile il pericolo che questo concetto porta con sé. Entrambi i percorsi nei momenti di divergenza aprono a spunti di riflessione politica fertili e interessanti, mentre è straordinario quanto ritornino periodicamente a convergere nelle progressive conclusioni.



L'esito cui ha portato l'estremo compimento del nichilismo – lo sradicamento assoluto, la tecnica dispiegata, la mondializzazione integrale – ha un doppio volto [...]. Da un lato il senso risulta lacerato, slabbrato, desertificato [...] la fine di ogni generalità del senso, la perdita di padronanza sul significato complessivo dell'esperienza. Ma dall'altro lato proprio questa disattivazione, questa devastazione, del senso generale apre lo spazio della contemporaneità all'emergenza di un senso singolare [...]. È proprio quando viene meno ogni senso già dato, disposto in un quadro di riferimento essenziale, che si rende visibile il senso del mondo in quanto tale, rovesciato nel suo fuori, senza rimando a nessun senso, o significato, che lo trascenda<sup>69</sup>.

Parrebbe quindi che, secondo Esposito, ci si trovi in un momento storico in cui l'oscurità più profonda della storia della *communitas* e la possibilità di cogliere la luce sempre presente al fondo dell'essere-in-comune, il suo *accadere* al di là dei significati statici, possano incontrarsi.

### *Singularità, umanità e narrazione*

Per Hannah Arendt, in *Vita Activa*, il rapporto tra narrazione e collettività assume un ruolo essenziale nell'espressione della natura umana. Quella di Arendt è una filosofia che si concentra più radicalmente di quella di Nancy sulla questione politica della narrazione, esaltandone gli elementi strutturali come se ne cifrasse le chiavi di volta.

Il discorso costituisce per Arendt un presupposto fondamentale perché l'agire umano singolare abbia un senso per gli altri nel campo dell'essere-in-comune, della pluralità. La pluralità, scrive la filosofa, è caratterizzata dalla realizzazione di un paradosso: è il campo della «pluralità di esseri unici<sup>70</sup>». Ogni singularità – per riprendere il linguaggio di Nancy – è cioè unica a suo modo. Non solo *altra* rispetto alle cose inanimate in quanto singularità organica, animata, ma anche *distinta* rispetto agli altri esseri viventi. Con questa “distinzione” Arendt intende una differenza radicale rispetto alle altre singularità, non solo animali ma anche umane: «ogni vita organica mostra già variazioni e distinzioni, anche fra gli esemplari della stessa specie<sup>71</sup>». Il paradosso che si realizza nella pluralità

---

<sup>69</sup> Roberto Esposito, *I termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis edizioni, Milano 2008, p.101.

<sup>70</sup> Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani/RCS libri, Milano 1964/2012. P. 128.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

dell'essere-in-comune umano è quindi la pluralità nelle modalità di essere unica di ciascuna singolarità. «Discorso e azione rivelano questa unicità nella distinzione. Mediante essi, gli uomini *si* distinguono anziché essere meramente distinti; discorso e azione sono le modalità in cui gli esseri umani appaiono gli uni agli altri non come oggetti fisici, ma *in quanto uomini*»<sup>72</sup>. Mediante il discorso e l'azione, cioè, gli esseri umani si mostrano in quanto tali per propria iniziativa, non per una definizione che venga dall'esterno. Discorso e azione nel campo della pluralità sono essenziali all'essere umano in quanto umano. Insieme creano il campo della *polis*, della politica in senso antico. Senza, cioè, l'essere umano non entra nella relazione con gli altri, non realizza la sua «seconda nascita» nel mondo degli umani, restando nel mondo fisico naturale, animale. La seconda nascita è l'inizio di qualcosa che è sempre inatteso, non determinabile da ciò che esisteva prima: una *sorpresa*. La novità portata da ciascuno nel mondo è per Arendt dell'ordine del miracolo, dell'infinitamente improbabile, e dipende dal carattere di unicità di ognuno. Come per Nancy, l'unicità del soggetto è fondamentale nel generare il carattere di indeterminabilità dei processi e dei risultati nel campo politico inteso in senso ampio e - arendtianamente - come comunità dell'umano in quanto umano.

Il campo umano della *pluralità*, a cui appartengono discorso e azione, è una rete intangibile che lega tutte le singolarità e si trova al fondo di ogni rete di relazioni mondane, nella struttura della pluralità stessa, dell'essere-in-comune. Il suo ambito proprio per Arendt è quello più radicalmente umano dell'«azione», mentre non lo riguarda la produzione del *fare*, propria degli ambiti più superficiali del «lavoro» e dell'«opera».

Si può dire che allo spazio mondano, insieme con i suoi interessi, si sovrappone uno spazio relazionale completamente diverso che ricopre il primo, e che consiste di atti e parole e deve esclusivamente la sua origine al fatto che gli uomini agiscono e parlano direttamente gli uni *agli* altri. Questo secondo spazio, o *infra*, soggettivo non è tangibile [...]. Noi chiamiamo questa realtà “l'intreccio” delle relazioni umane<sup>73</sup>.

Per Arendt, è qualità fondamentale dell'intreccio delle relazioni umane il poter esprimere il «chi» della persona che parla e agisce. «Azione e discorso sono così strettamente connessi perché l'atto primordiale e specificamente

---

<sup>72</sup> Ibidem. Corsivo dell'autrice.

<sup>73</sup> Ivi, p. 133. Corsivo dell'autrice.

umano deve nello stesso tempo contenere la risposta alla domanda posta ad ogni nuovo venuto: “Chi sei?”<sup>74</sup>. Il «chi» arendtiano è infatti l’espressione dell’unicità pura della singolarità, che si mostra come un’aura o un’anima nella traccia delle sue parole e delle sue azioni agite e parlate nel campo della comunità. Non è controllabile da parte del soggetto, sfugge alla sua volontà, non può essere *detto*. Ciò che ognuno può dire di sé stesso è del campo del «che cosa», riguarda i suoi talenti, le sue attività, i suoi difetti e qualità; il «chi» è invece non solo al di là della possibilità di manipolazione volontaristica, ma è in sé un *incomunicabile*. Arendt considera questa intangibilità – o incomunicabilità - una delle “difficoltà” dell’intreccio delle relazioni: proprio a causa dell’unicità di ciascuno e ciascuna, e delle relazioni che intrecciano queste unicità, non è possibile costituire definizioni fisse. «Nel momento in cui vogliamo dire *chi* uno sia, il nostro vocabolario ci svia facendoci dire *che cosa* è»<sup>75</sup>. Di nuovo, la conoscenza del soggetto che possiamo avere, dell’io agente e parlante, non è mai una comprensione, uno stringere, un produrre un concetto delimitato, statico e fruibile. È sempre una conoscenza fluida, una prassi, una rete attraversabile. «Noi diamo inizio a qualcosa; annodiamo il nostro filo al tessuto delle relazioni. Che cosa poi succederà, non possiamo saperlo»<sup>76</sup>. Il «chi» è la *radice* della narrazione del soggetto nel contesto delle relazioni umane.

Ma esistono anche discorsi che non fanno emergere alcuna essenza e che, anzi, distolgono l’attenzione da ciò che è importante. Sono i discorsi propri di un essere-in-comune che ha preso le forme dei mezzi e degli scopi, o del conflitto, e che si allontana dall’esprimere qualsiasi «chi», che manca di radicamento.

Questa capacità di rivelazione del discorso e dell’azione emerge quando si è con gli altri; non per, né contro gli altri, ma nel semplice essere insieme con gli altri. Sebbene nessuno sappia chi egli riveli quando si esprime con gesti o parole, tuttavia deve correre il rischio della rivelazione [...]. Senza il rivelarsi dell’agente nell’atto, l’azione perde il suo carattere specifico e diventa una forma di realizzazione tra le altre. Allora è un mezzo rivolto a uno scopo proprio come il fare è un mezzo per produrre un oggetto. E ciò avviene ogni volta che l’essere insieme degli uomini venga a mancare, quando cioè gli uomini sono solo per o

---

<sup>74</sup> Ivi, p. 129.

<sup>75</sup> Ivi, p. 132. Corsivo dell’autrice.

<sup>76</sup> *Che cosa resta? Resta la lingua materna. Conversazione di Hannah Arendt con Günther Gaus*, in *Il pensiero plurale di Hannah Arendt*, aut aut n.239-240, settembre-dicembre 1990. P. 30.

contro gli altri. [...] In questi casi, che ovviamente sono sempre esistiti, il discorso diventa “mera chiacchiera” [...] le parole non rivelano nulla, la rivelazione viene solo dai semplici atti, e questo risultato, come ogni altro, non può rivelare il «chi»<sup>77</sup>.

Arendt nomina qui specificamente la propaganda. Si tratta di quei discorsi identitari - per sentimenti pieni, caratterizzati dal conflitto verticale - che spingono le persone le une *contro* le altre, semplificando situazioni complesse in opposizioni dicotomiche. Come nei *populismi devianti*, nascondendo le relazioni complesse tra le cose con parole che non si ancorano alla realtà dei soggetti, alla loro esperienza, al loro sentire. Come scrive Arendt, in questi casi, la rivelazione è affidata ai «semplici fatti», mentre scompare il «chi» in azioni che non hanno autori o responsabili. Azioni slegate dai loro attori, parole slegate dalla realtà dei soggetti, come tempeste sollevate da dèi invisibili che sradicano alberi cresciuti in secoli di lenta evoluzione, senza un apparente motivo se non l'esercizio della propria potenza.

L'intreccio delle relazioni che mantiene le caratteristiche della società inoperosa di Nancy, “produce” – più propriamente fa emergere da sé e chiama continuamente – storie, scrittura, letteratura. La narrazione della radice, del «chi», della verità dei soggetti che emerge dalle relazioni, dagli intrecci dei contesti, da quella posizione che non porta ad alcuna identità ma si mantiene sul crinale tra singolarità e comunità senza schiacciare la prima nella seconda è ciò che *chiama* continuamente, sempre di nuovo, dall'interno di quelle stesse società in cui forze politiche spingono invece verso la fusione in blocchi contrapposti, attraverso un radicamento degenerato, verso *populismi devianti* che seminano vento e raccolgono tempesta.

### *Conclusioni*

La riflessione sulle radici concettuali e filosofiche del populismo intende raccogliere l'urgenza del presente, un presente che Chantal Mouffe ha descritto come «momento populista». È senz'altro un momento di crisi, inteso come soglia in sé neutrale da cui dipartono diverse strade. Alcune di queste sono già state scelte, altre attendono di essere percorse, altre ancora nascono via via. La comprensione, filosofica, ancorché politica e pratica, dei

---

<sup>77</sup> Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, op. cit., p. 131.

caratteri di queste strade, della loro provenienza e della meta a cui tendono, è fondamentale per poter agire consapevolmente nell'orizzonte politico.

L'analisi prende l'avvio dal nucleo centrale del problema: che cosa significa populismo? Quali sono le caratteristiche di un fenomeno che descriviamo come populista? Attraverso l'analisi di Ernesto Laclau è stato possibile riconoscere le criticità delle teorie populiste precedentemente costruite, i loro difetti fondamentali, per giungere ad una definizione del populismo come *forma* e non come insieme di contenuti, e alla descrizione dei processi del suo generarsi. Il populismo è posto quindi come un meccanismo di evoluzione naturale degli equilibri interni a un sistema collettivo, nel momento in cui si afferma un bisogno di una parte - il «popolo» -, che diventa una spinta al cambiamento.

Ho posto poi una questione diversa: quali distinzioni possono sorgere nei populismi in base alla relazione che si instaura tra la «domanda popolare» da un lato, e la rappresentanza, la strategia di realizzazione in campo politico dall'altro? A mio parere è possibile costituire una distinzione generale a partire da questo rapporto tra populismo in senso proprio e *populismo deviante*.

Il populismo assume un carattere *deviante* quando la sua *leadership* non tende realmente alla realizzazione della «domanda popolare» ma, attraverso la deviazione della domanda e del sentire del «popolo» verso obiettivi altri o capri espiatori, mira invece all'acquisizione di potere senza modificare le strutture del sistema. In base a questa distinzione, ho voluto approfondire le caratteristiche principali di populismi e neopopulismi individuate negli ultimi vent'anni dai teorici, cercando di distinguere quali aspetti si possano considerare populistici in senso generale e quali populistici in senso deviante. I secondi, seppur rispondendo ad un sentire della popolazione, ad un disagio, ad una crisi, non piantano effettivamente radici da cui possa emergere la verità di quella stessa crisi e, quindi, la possibilità di una soluzione o di un superamento. Quello che fanno è semplificare situazioni, concetti, ambienti in schemi consolatori e funzionali all'ottenimento del potere da parte di pochi e alla riproduzione di quelle stesse oligarchie e rapporti di potere che hanno generato il disagio.

Ho quindi voluto espandere la riflessione ad un orizzonte filosofico, traendo nuovi elementi sulle caratteristiche della devianza dalle riflessioni di Simone Weil sui moventi della politica e sul radicamento. Dare voce ai sentimenti inespressi del «popolo» è uno dei moventi più validi e positivi della politica, alla condizione però di esprimere «sfumature delicate e relazioni complesse». Quando questo linguaggio abbandona il radicamento

nel sentire complesso e si limita ad esprimere posizioni per sentimenti pieni, quello che si genera è sempre un radicamento – *degenerato* - che ha il carattere della propaganda. Il radicamento degenerato descrive - insieme alle riflessioni sui rapporti di transfert e di sottomissione o di identificazione che si instaurano tra il *leader* e il suo «popolo» - uno degli aspetti della ragione del consenso ottenuto dai *populismi devianti* anche di fronte a palesi contraddizioni e strumentalizzazioni.

Nella seconda parte di questo saggio ho intrapreso un percorso che si voleva costruttivo, ricercando quelle alternative profonde, strutturali, alla tendenza dei populismi devianti, già descritte da alcuni filosofi nel corso del Novecento. La «letteratura» - o narrazione - in Nancy, la costante chiamata alla comunità *desouvrée*: alla relazione, al dialogo, al rifiuto delle parole che raccontano contrapposizioni tra insiemi monolitici e indifferenziati al loro interno. La ricerca di narrazioni radicate nello scarto, nella singolarità eccedente del soggetto, in ciò che scivola via tra le dita di quelle narrazioni populiste devianti e radicalmente identitarie, che sfugge e che riapre spazi di respiro e di dialogo negli schemi di conflitto. È la ricerca dello spazio politico in senso antico, dell'espressione umana dei «chi» di Hannah Arendt, della parola radicata nella realtà, nel soggetto, nell'azione.

Dare voce e ascolto a narrazioni *radicate* significa invertire la tendenza centripeta e mortifera, impedendo un allineamento completamente verticale del contrasto politico e sociale. Come scrisse Nancy, «la comunità ci è data – o noi siamo dati e abbandonati secondo la comunità: non è un'opera da fare, ma un dono da rinnovare, da comunicare. È piuttosto un compito, un compito infinito nel cuore della finitezza<sup>78</sup>». Ma vuol dire anche affondare nuove e vecchie radici nella verità profonda del soggetto, della sua singolarità, e generare narrazioni radicate nella verità del sentire che portino ad azioni con un fine coerente alle richieste espresse dalla «domanda popolare» e ad un cambiamento del sistema sociale.

Piantare radici invece che seminare vento.

---

<sup>78</sup> Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, op. cit., p. 79.