





TEORIA POLITICA

NUOVA SERIE

ANNALI VII



Marcial Pons

MADRID | BARCELONA | BUENOS AIRES | SÃO PAULO

2017

Teoría política ha sido reconocida con el Sello de Calidad de la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT) y está recogida e indexada en *Dialnet*, *International Bibliography* y *Ulrichs*.



Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© Los autores
© MARCIAL PONS
EDICIONES JURÍDICAS Y SOCIALES, S. A.
San Sotero, 6 - 28037 MADRID
☎ (91) 304 33 03
www.marcialpons.es
ISSN: 0394-1248
Depósito legal: M-25.729-2011
Diseño de la cubierta: n estudio gráfico
Fotocomposición: JOSUR TRATAMIENTO DE TEXTOS, S. L.
Impresión: ELECÉ, INDUSTRIA GRÁFICA, S. L.
Polígono El Nogal - Río Tiétar, 24 - 28110 Algete (Madrid)
MADRID, 2017





Editor

Michelangelo Bovero

Editorial board

Managing editor: Massimo Cuono

Italian: Fabrizio Cattaneo, Lucilla G. Moliterno, Jacopo Rosatelli

Spanish: Álvaro Núñez Vaquero, Guadalupe Salmorán

English: Aaron Thomas

French: Ahmed Bendella

Portuguese: Marcelo de Azevedo Granato

Scientific board

Matilde Adduci, Fabio Armao, Étienne Balibar, Mauro Barberis,
Seyla Benhabib, Samantha Besson, Mark Bevir, Remo Bodei, Luigi Bonanate,
Bruno Bongiovanni, Elia Bosco, Geoffrey Brennan, Mario Caciagli,
Anna Caffarena, Giorgio Carnevali, Emiliós Christodoulidis, Paolo Comanducci,
Lorenzo Córdoba Vianello, Alastair Davidson, Guilherme d'Oliveira Martins,
Boaventura de Sousa Santos, Donatella della Porta, Mario Dogliani,
David Estlund, Luigi Ferrajoli, Jordi Ferrer Beltrán, Andreas Føllesdal,
Nancy Fraser, Roberto Gargarella, Ernesto Garzón Valdés, Andrea Greppi,
Riccardo Guastini, Stephen Holmes, Otto Kallscheuer, Celso Lafer,
Eerik Lagerspetz, Francisco J. Laporta, Mario G. Losano, Massimo Luciani,
Bernard Manin, Giacomo Marramao, José Luis Martí Mármol,
Alfio Mastropaolo, Piero Meaglia, Eric Millard, Patricia Mindus,
José Juan Moreso Mateos, Virgilio Mura, Lorenzo Ornaghi, Henning Ottmann,
Gianfranco Pasquino, Valentina Pazé, Giuliano Pontara, Pier Paolo Portinaro,
Geminello Preterossi, Marco Revelli, Franca Roncarolo, Pierre Rosanvallon,
Michel Rosenfeld, Alfonso Ruiz Miguel, Luis Salazar Carrión,
Pedro Salazar Ugarte, Tercio Sampaio Ferraz Jr., Michel Troper,
Francesco Tuccari, Fernando Vallespín Oña, Rodolfo Vázquez,
Salvatore Veca, Mario Vegetti, Patrik Vesan, Ermanno Vitale, Michael Walzer,
Albert Weale, Corina Yturbe.

www.teoriapolitica.com





Indice

<i>In questo numero. Nei prossimi numeri. Invito a contribuer</i>	<i>pag.</i> 9
<i>This issue. Next issue. Call for contributions</i>	15

Populismi

Populism

Yves Mény, <i>De la frustration démocratique au populisme. Du populisme à la radicalisation droitrière</i>	23
Loris Zanatta, <i>Populismi di sinistra? Il caso dell'America Latina</i>	49
Roberto Escobar, <i>Le illusioni dei maghi. Tecnocrazia e populismo</i>	65
Ida Dominijanni, <i>Fare e disfare il popolo. Un'ipotesi sul caso italiano</i>	87
Valentina Pazé, <i>Il populismo come antitesi della democrazia</i>	111
María de Guadalupe Salmorán Villar, <i>Populismo: una ideología antidemocrática</i>	127
Nico De Federicis, <i>Populismo, plebiscitarismo e crisi della democrazia</i>	155

Squilibri di potere

Imbalance in Power

Maria Rosaria Ferrarese, <i>Gli Stati, i governi: poteri residuali?</i>	183
Claudio de Fiores, <i>Europa, Stato e sovranità dopo la Brexit</i>	199

Massa e potere, oggi

Crowds and Power, Today

Leonard Mazzone, <i>Massa e potere: l'attualità di un'opera senza tempo</i>	221
Penka Angelova, <i>Crowds and Power and the Myth of Transformations. Why and for What Reason We Abandon Universal History</i>	247
Olivier Agard, <i>L'anthropologie politique d'Élias Canetti</i>	271
Luigi Alfieri, <i>La violenza di massa in Elias Canetti e René Girard</i>	287

Saggi

Essays

Francesco Remotti, <i>Il nodo delle somiglianze e il destino dell'etnologia. Protagora, Erodoto, Platone</i>	315
Marcelo Torelly, <i>Domestic Rule of Law Gaps and the Uses of International Human Rights Law in Post-Atrocity Prosecutions: Argentina, Brazil, and Chile Transitional Justice Experiences</i>	345
Sara Lagi, <i>La teoria democratica di Hans Kelsen: un tentativo di storicizzazione (1920-1932)</i>	363
Michelangelo Bovero, <i>Pleonocrazia. Critica della democrazia maggioritaria</i>	389

Rassegne di studi*Review Essays*

Fulvia de Luise, <i>I filosofi antichi e l'esperienza della democrazia. Tra principio di rotazione e principio di qualità</i>	407
Cesare Pianciola, <i>I classici: vicini e lontani. Come nave in tempesta di Giuseppe Cambiano</i>	417

In questo numero. Nei prossimi numeri. Invito a contribuire

In questo numero

Il presente volume di *Teoria politica* si articola in *cinque sezioni*.

La prima sezione è intitolata *Populismi*. Da qualche tempo, molte parti del globo pur separate da grandi distanze non solo geografiche sono attraversate da movimenti collettivi che sembrano condividere una medesima concezione della politica, almeno nei tratti essenziali, e questa somiglianza sembra altrettanto se non più rilevante, come connotato di identificazione della loro natura, rispetto alla divergenza nelle opzioni ideologiche dichiarate ed esibite. Si tratta di quella che *Teoria politica*, nell'editoriale di apertura del volume VI/2016, aveva suggerito di considerare come la «famiglia dei populismi», sollecitando contributi per la ridefinizione di una categoria, appunto quella di «populismo», in cui vengono fatti rientrare fenomeni *prima facie* divisi da molteplici e marcati tratti di eterogeneità.

A questo problema complesso è stato dedicato il *Sesto seminario di Teoria politica*, organizzato a Torino nell'ottobre 2016. I primi cinque saggi compresi in questa sezione corrispondono ai testi riveduti e corretti delle relazioni pronunciate in quella sede. Il contributo di Yves Mény delimita il proprio oggetto di studio ai populismi comparsi nelle società democratiche alla fine del Novecento, rintraccia la causa prima della loro nascita nella «frustrazione democratica» di buona parte dei cittadini, che viene indirizzata verso la contestazione degli istituti fondamentali della rappresentanza, e illustra la tendenza di questi soggetti politici ad una progressiva radicalizzazione «a destra», benché essi per lo più rifiutino la contrapposizione stessa fra destra e sinistra. L'articolo di Loris Zanatta richiama l'attenzione sull'America latina, da sempre considerata il laboratorio dei populismi, ma soprattutto di quelli definiti «di sinistra», chiarisce in che senso lo schema concettuale destra-sinistra sia inadeguato a capire il fenomeno populista come tale, e di questo propone una ridefinizione minima, centrata sulla «nostalgia unanimista» che caratterizza la visione di tutti i soggetti populistici e sulla conseguente repulsione verso ogni sorta di pluralismo. Il saggio di Roberto Escobar è dedicato alle forme di «illusionismo politico» che occupano la scena pubblica, considerate nel quadro di un modello concettuale che oppone alla democrazia, definita come «discussione priva di limiti al dissenso», tanto il populismo quanto la tecnocrazia. Il contributo di Ida Dominijanni riconduce il fenomeno populista nell'ambito delle trasformazioni radicali provocate dal neoliberalismo nelle democrazie occidentali, e focalizza lo sguardo sulle quattro specie di populismi che hanno dominato la vita politica in Italia negli ultimi trent'anni, quello etnico della Lega, quello telecratico di Berlusconi, quello istituzionale di Renzi e quello digitale del Movimento 5 Stelle. Il saggio di Valentina Pazé discute le due tesi simmetriche, presenti in letteratura, secondo cui non si dà populismo senza democrazia e/o non si dà democrazia senza populismo, e

attraverso una ridefinizione di entrambe le nozioni-chiave costruisce un modello concettuale in cui tali nozioni risultano chiaramente antitetiche.

A questi cinque saggi si affiancano due contributi originali, pervenuti in risposta al nostro più ampio invito alla riflessione sul tema. L'articolo di Guadalupe Salmorán ricostruisce la visione del mondo populista come un'ideologia alquanto versatile ma sempre antidemocratica, e rintraccia nelle differenti rappresentazioni dell'identità del «popolo», che i movimenti populistici di volta in volta costruiscono, un principio di spiegazione della loro variabile ubicazione lungo l'asse destra-sinistra. L'articolo di Nico De Federicis richiama in particolare l'utilità delle classiche analisi weberiane sul plebiscitarismo per l'interpretazione delle vicende politiche contemporanee che vedono l'affermarsi del fenomeno populista.

La seconda sezione, intitolata *Squilibri di potere*, accosta due articoli dedicati a tematiche apparentemente diverse ma in realtà complementari, ed anzi convergenti in un unico fuoco problematico: la perdita di peso e di rango del potere politico, anzitutto e specificamente del potere degli Stati. L'articolo di Maria Rosaria Ferrarese ricostruisce come l'indebolimento progressivo del ruolo dello Stato nell'assetto dei poteri globali sia stato promosso in larga misura, negli ultimi decenni, dagli Stati stessi, ed anzi da essi attivamente ricercato in (quasi) unanime ossequio all'egemonia ideologica neoliberale. Ma proprio per questo —paradossalmente— si può dire, come mostra l'articolo di Claudio de Fiore dedicato ai rapporti tra ordinamenti statali e Unione europea dopo *Brexit*, non già che la trionfante globalizzazione abbia dissolto gli Stati, bensì piuttosto che gli Stati si sono subordinati ai poteri trans-nazionali da essi stessi creati.

La terza sezione, intitolata *Massa e potere, oggi*, riunisce quattro saggi dedicati al capolavoro di Elias Canetti. Il contributo di Leonard Mazzone passa in rassegna le ragioni della sfortunata canettiana presso la cultura accademica «ufficiale», proponendo dell'opera maggiore di Canetti una radicale rivalutazione. Il saggio di Penka Angelova ripercorre le principali interpretazioni di *Massa e potere* e richiama in particolare l'attenzione sul categoria di metamorfosi, che rivela l'anti-storicismo dell'autore. L'articolo di Olivier Agard ricostruisce i caratteri originali dell'antropologia filosofico-politica di Canetti. L'articolo di Luigi Alfieri mette a confronto le rappresentazioni e le interpretazioni della violenza di massa offerte da Canetti e da René Girard.

La quarta sezione, intitolata *Saggi*, come di consueto di carattere miscelaneo, comprende quattro contributi. L'ampio saggio di Francesco Remotti pone le basi di una teoria generale delle somiglianze, o meglio delle somiglianze e delle differenze, attraverso la ricostruzione meditata e il confronto dialettico, di grande rilevanza filosofico-politica, tra le visioni del mondo di Protagora, di Erodoto e di Platone. L'articolo di Marcelo Torelly studia il ricorso alle norme del diritto internazionale da parte delle Corti chiamate a giudicare di gravi violazioni dei diritti fondamentali, nel quadro delle transizioni post-autoritarie in Argentina, Brasile e Cile. Il saggio di Sara Lagi ricostruisce lo sviluppo della teoria della democrazia parlamentare di Hans Kelsen nel contesto storico in cui nacque e in relazione agli obiettivi politici che l'autore ebbe di mira. Il contributo di Mi-

chelangelo Bovero prende spunto da una riconsiderazione della legge di riforma costituzionale promossa in Italia dal governo Renzi e respinta con il referendum del 4 dicembre 2016, per delineare una critica radicale della cosiddetta «democrazia maggioritaria».

La quinta sezione chiude il presente volume con due contributi, di Fulvia de Luise e di Cesare Pianciola, dedicati al recente libro di Giuseppe Cambiano, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*.

Nei prossimi numeri

Teoria politica intende dedicare ampio spazio sul prossimo volume (VIII, 2018) ai mutamenti sulla scena politica dei regimi di democrazia reale, invitando ad una considerazione complessiva del ciclo di elezioni cruciali che nell'anno in corso sta investendo l'Europa.

Nel 2016, alcune consultazioni popolari di grande rilevanza avevano prodotto, con i loro risultati largamente sorprendenti, notevoli trasformazioni nel paesaggio politico del mondo occidentale, quasi assimilabili a esiti di terremoti. Ed è da notare che gli sconvolgimenti più incisivi sono conseguiti da forme «dirette» di *provocatio ad populum*: il referendum (peraltro, con valore soltanto consultivo) che ha rivelato la volontà della maggioranza, sia pure risicata, dei cittadini britannici di uscire dall'Unione europea; l'elezione del Presidente degli Stati Uniti d'America, da sempre congegnata istituzionalmente come un duello maggioritario per la conquista del consenso popolare ma questa volta rivestita di una speciale enfasi plebiscitaria, a causa dell'identità peculiare di uno dei due contendenti, poi risultato vincitore; ma anche, voglio aggiungere, il referendum col quale in Italia la maggioranza, questa sì abbondante, dei cittadini ha respinto la riforma costituzionale fortemente voluta dal governo in carica. I due terremoti politici di portata globale, la cosiddetta *Brexit* e l'elezione di Donald Trump, hanno indotto molti osservatori e gran parte dell'opinione pubblica ad attendersi l'arrivo di nuovi sconvolgimenti attraverso la sequenza delle competizioni elettorali previste per il 2017 in Europa, quasi prefigurandole come uno sciame sismico, di maggiore o minore gravità, inevitabile seguito delle scosse catastrofiche dell'anno precedente.

Al momento in cui scrivo queste note (luglio 2017), si può dire che dalle consultazioni sin qui svolte sono bensì conseguiti alcuni mutamenti notevoli, ma non così sconvolgenti. Non si sono verificati altri terremoti; almeno, non quelli previsti e da molti temuti. Una folta schiera di osservatori paventava che le elezioni politiche in Olanda del 16 marzo potessero sancire il successo, se non il trionfo, del «Partito per la Libertà» di Geert Wilders, di marcata impronta nazional-populista, e che una tale affermazione avrebbe contribuito a rafforzare il vento già potentemente favorevole al «Front National» in Francia, aprendo le porte dell'Eliseo a Marine Le Pen. Nulla di tutto ciò è avvenuto, né in Olanda né in Francia. Il che non vuol dire affatto che le sorti dei populismi europei siano in declino, né che si stia affievolendo la tendenza che li vede convergere in una progressiva e simmetrica radicalizzazione «a destra» (su cui, v. il saggio di Yves Mény nel

presente volume). Partiti e movimenti populistici sono, se non (ancora?) un blocco solidale, certo una componente corposa e omogenea, persistente e forse crescente, nell'arena pubblica europea; e le faglie da essi provocate nella cultura politica dei cittadini non accennano a colmarsi, al contrario si approfondiscono.

Piuttosto, si può dire che procede inesorabile l'erosione del vecchio assetto politico-partitico. In Francia, la novità più vistosa, rappresentata dalla vittoria di Emmanuel Macron alle elezioni presidenziali di aprile e maggio e dal netto successo del suo partito neo-inventato alle elezioni parlamentari di giugno —peraltro, con una sproporzione scandalosa tra la percentuale maggioritaria dei seggi conquistati e l'infima minoranza dei voti ottenuti, se misurata sulla platea degli aventi diritto—, è bensì riconducibile, almeno in parte e in una certa prospettiva, a un movimento di contrapposizione, di contenimento e di contrasto alle «nuove» (relativamente) tendenze populiste rappresentate dall'indirizzo politico che Marine Le Pen ha impresso al «Front National»; ma nondimeno quel successo è stato costruito sulla frana dei «vecchi» partiti tradizionali. E non solo. Non si tratta semplicemente della sostituzione di nuovi soggetti politici al posto degli antichi. Il sistema istituzionale-elettorale francese occulta la vera trasformazione, che è «in marcia» (si può ben dire) quasi dovunque nel panorama europeo: la crisi del modello bipolare. In Gran Bretagna, le imprevedute elezioni politiche dell'8 giugno hanno riproposto un esito simile a quello che si era già presentato soltanto pochi anni prima, nel 2010, e allora accolto da molti come una disdicevole deviazione rispetto al funzionamento «normale» del sistema per collegi uninominali: nessun partito ha ottenuto la maggioranza assoluta dei seggi, e di conseguenza si è dovuto costruire (in modo improvvisato, forzoso e anche oneroso) un governo di coalizione. Il «formato» dei sistemi politici in Europa non è più —se mai lo è stato davvero— dicotomico. Bipartitismo e bipolarismo, modello maggioritario e «democrazia dell'alternanza» hanno visto sgretolarsi le loro basi empiriche, le loro condizioni di possibilità, a colpi di scosse sismiche. In queste circostanze diventa difficile, se non implausibile, riproporre tale paradigma come un orizzonte desiderabile e al contempo come una meta attingibile. E di conseguenza, sempre più controversa e conflittuale appare la ricerca di regole nuove per le competizioni elettorali.

Peraltro, la trasformazione dei sistemi politici europei investe certamente il loro formato, ma riguarda anzitutto la natura dei loro protagonisti: i partiti (e/o i movimenti, insomma i soggetti che competono nell'arena pubblica). Sulle mutazioni dei partiti e della «forma partito», sulle metamorfosi dei partiti tradizionali e sulla genesi di specie nuove di soggetti politici —«post-ideologici», «né di destra, né di sinistra», ecc.—, così come sulla crisi dei partiti nell'ambito della più generale crisi dello Stato e anzi della politica, molti studiosi continuano ad esercitarsi offrendo una messe abbondante di analisi condotte dalle diverse prospettive disciplinari. *Teoria politica* invita a considerare l'anno elettorale europeo come un'occasione propizia e un campo di indagine particolarmente fecondo per sviluppare la riflessione collegiale e interdisciplinare sulla fenomenologia politica del nostro tempo.

Ma nello stesso tempo *Teoria politica* rinnova la sollecitazione a riascoltare la «lezione dei classici» intorno alle grandi categorie della politica. Sta per giungere

a compimento un'ammirevole iniziativa nel settore degli studi sul pensiero antico: la nuova edizione critica con traduzione e commento della *Politica* di Aristotele, diretta da Lucio Bertelli e Mauro Moggi per i tipi de «L'Erma» di Bretschneider (Roma, 2011 ss.). Norberto Bobbio, nella voce «Stato» dell'*Enciclopedia Einaudi*, redatta all'inizio degli anni Ottanta, invitava alla «constatazione» che «un trattato di politica come quello di Aristotele volto all'analisi della città greca non ha perso nulla della sua efficacia descrittiva ed esplicativa nei riguardi degli ordinamenti politici che si sono susseguiti da allora sino ad oggi». *Teoria politica* suggerisce ai suoi lettori e contributori, e non soltanto agli studiosi della cultura classica, di tornare ad attingere al pensiero di Aristotele, sottolineando in particolare l'opportunità di ripercorrere la trama delle tesi e delle argomentazioni teoriche sviluppate nel libro terzo della *Politica*, fin dall'antichità riconosciuto come il libro delle «definizioni» (*horoi*), dei principi e fondamenti del sapere politico. Tra i problemi centrali affrontati in questo libro, emergono quelli concernenti i concetti di costituzione e di cittadinanza. Sono temi ricorrenti e sempre attuali, sui quali la lezione di Aristotele può risultare illuminante ed anzi utile a correggere la miopia di uno sguardo troppo ancorato alle contingenze del presente.

Inviti a contribuire

1. *Ancora terremoti? Il paesaggio politico dopo un anno elettorale*

Dopo *Brexit* e la vittoria di Donald Trump, che hanno violentemente scosso la scena politica globale nel 2016, c'era davvero da attendersi che le elezioni politiche fissate per il 2017 in zone cruciali d'Europa —Olanda, Francia, Germania, cui si è aggiunta inopinatamente la Gran Bretagna, e l'Italia è sempre sul punto di entrare in competizione— avrebbero provocato altri terremoti? In quale grado le previsioni sono state smentite o confermate? Analizzando *post festum* il paesaggio politico, quali trasformazioni si possono osservare, e quanto incisive, nei sistemi politici europei? L'onda sismica nazional-populista è cresciuta o diminuita in intensità e pervasività? Quanto hanno influito le spinte telluriche contrapposte tra partiti e anti-partiti? Ancora: i quadri istituzionali e le regole per le competizioni politiche reggono alle scosse o mostrano crepe, fragilità e inadeguatezze? Quale è stata l'incidenza delle forme nuove o nuovissime della comunicazione politica, nel passaggio dalla democrazia del pubblico passivo a quella del pubblico interattivo, come fattori di sommovimento? Quali movimenti si possono registrare nelle grandi «placche» delle culture politiche? E quali potenziali si celano nel grande mare dell'astensione?

Teoria politica incoraggia contributi sui seguenti temi specifici:

- le trasformazioni nei sistemi politici europei;
- i casi nazionali: analisi e comparazioni;
- tendenze e prospettive dei populismi in Europa;
- quali regole per quali competizioni politiche?
- quali trasformazioni nelle culture politiche?
- i non rappresentati: la gaslassia dell'astensione.

2. *Ripensare Aristotele. Principi e fondamenti del sapere politico*

Che cos'è la *polis*, la città, la comunità politica, lo Stato? Quand'è che una città, una comunità politica si deve dire la stessa, oppure non più la stessa ma diversa? Quando mantiene e quando cambia la sua identità? La mantiene finché i suoi membri permangono della stessa stirpe e discendenza, oppure cambia quando cambia la costituzione, la forma della convivenza? Quanti e quali sono i tipi di costituzioni, le forme della vita collettiva, e con quali criteri si possono distinguere le forme rette dalle forme deviate e corrotte? Che cos'è un cittadino, in che cosa consiste lo status di cittadino, quali sono le attribuzioni, i diritti e i doveri, che spettano al cittadino? E quali sono i requisiti che un individuo deve possedere per poter essere riconosciuto come cittadino?

Sono solo alcuni dei problemi fondamentali che Aristotele affronta nella *Politica*, e specialmente nel libro terzo. Molte sono le ragioni, anche di attualità, che ne raccomandano la rilettura, attenta e meditata, filosofica e filologica, specialmente ora che disponiamo di una nuova edizione critica commentata.

Teoria politica incoraggia contributi sui seguenti temi specifici:

- costituzione e tipi di costituzione, per Aristotele e per noi;
- *politeia* e *politeuma*: costituzione formale e costituzione materiale;
- chi deve essere sovrano? Aristotele e il potere politico;
- chi deve essere cittadino? Aristotele su requisiti e attributi della cittadinanza;
- Aristotele, la democrazia, la demagogia;
- Aristotele e Platone: visioni opposte della politica?

M. B.

This issue. Next issue. Call for contributions

Is this issue

The present volume of *Teoria politica* is structured in *five sections*.

The first section is titled *Populisms*. For some time, many parts of the Globe, although separated by great distances that are not only geographical, are weathering collective movements that seem to share a common conception of politics, at least in the essential traits; and this similarity seems equally, if not more relevant, as a connotation of the identification of their nature, compared to the divergence in the declared and exposed ideological choices. It is this aspect that *Teoria politica* suggested in the opening editorial of the issue VI/2016 be considered as the «family of populisms», calling for contributions in order to redefine a category, namely «populism», in which phenomena that are *prima facie* multiple and heterogeneous might be included.

This complex subject was addressed during the Sixth Seminary of Teoria Politica in Turin in October 2016. The first five articles included in this section correspond to the papers presented during that event. Yves Mény's contribution delimits the subject to address to populisms that emerge in democratic societies at the end of the XXth Century and traces the main cause of their emergence back to the «democratic frustration» of an important part of the citizens, which is steered towards the contestation of the fundamental institutes of representation; and, illustrates the tendency of these political exponents to a progressive radicalization «in the direction of the right-wing», although they mostly reject the opposition between left-wing and right-wing. Loris Zanatta draws his attention to Latin America, always considered populism's laboratory, specially those defined as «left-wing». In this article he clarifies to what extent the left-wing right-wing conceptual chart is inadequate to understand the populist phenomenon, and suggests a minimal redefinition, centred on a «nostalgia for unanimity» that characterizes the vision of all populist and on the consequent repulsion a all sorts of pluralism. The article from Roberto Escobar acknowledges the different forms of «political illusionism» that inhabit the public sphere, considering them within a conceptual framework that contrasts democracy, defined as «discussion without limits of dissent», with populism as well as technocracy. The contribution from Ida Dominijanni brings back the populist phenomenon to the context of the radical transformations caused by neoliberalism in occidental democracies, and focuses on the four species of populism that have dominated Italian political life in the last thirty years: the ethnic populism of the Lega Nord, the telecratic populism of Berlusconi, and the digital populism of the 5 Star Movement (Movimento 5 Stelle). The essay from Valentina Pazè discusses the two symmetrical theses present in the literature on the subject, which argue that there is no populism without democracy and/or there is no democracy without populism. Through a redefinition of both key-notions, she builds a conceptual model in which both notions result in being clearly antithetic.

In addition to these essays, two original contributions are included from the responses we received to our open invitation to reflect on this subject. The article from Guadalupe Salmorán reconstructs the appraisal of the populist world as a rather versatile ideology, although always antidemocratic. She also identifies that, among the different representations of the «people»'s identity, populist movements build now and then an explanatory principle that locates them somewhere in the left-wing right-wing axis. Nico de Federicis's article recalls in particular the usefulness of the classic weberian analyses on plebiscitarianism in order to interpret contemporary political events and the rise of the populist phenomenon.

The second section, with the title *Imbalance of Powers*, approaches two articles that address seemingly different issues but are actually complementary and even converge into a single problematic stream of argument: the loss of influence and rank of political power, specially the States' power. The article by Maria Rosaria Ferrarese reconstructs in what way the progressive weakening of the State's role in global arena was, for the last decennia, promoted mainly by the States themselves which actively encouraged it in a practically unanimous gift to the neoliberal ideology. It is precisely because of this that, in an article dedicated to analyze the relationship between State Law and the European Union after *Brexit*, Claudio de Fiores illustrates how it may be stated that —paradoxically— it was not the triumphant globalization to dissolve the States, but the States themselves to give way to trans-national powers created by themselves.

The third section, called *Mass and Power, today*, comprises four essays dedicated to the major work of Elias Canetti. Leonard Mazzone's contribution weighs the reasons for the canettian misfortune within the «official» academic culture, proposing a radical reevaluation of Canetti's major work. The paper by Penka Angelova traces the main interpretations of Mass and Power and draws particular attention to the category of metamorphosis, revealing the author's anti-historicism. Olivier Agard's article reconstructs the original characters of Canetti's philosophical and political anthropology. The article by Luigi Alfieri compares the representations and interpretations of the mass violence offered by Canetti and René Girard.

The fourth section, titled *Essays*, as usual of miscellaneous character, includes four contributions. Francesco Remotti's extensive essay puts the foundations of a general theory of similarities, or rather of similarities and differences, through meditation reconstruction and dialectical confrontation of great philosophical-political significance, among the visions of the world of Protagoras, of Herodotus and Plato. Marcelo Torelly's article investigates the use of the rules of international law by Courts called for serious violations of fundamental rights in post-authoritarian transitions in Argentina, Brazil and Chile. Sara Lagi's essay reconstructs the development of Hans Kelsen's theory of parliamentary democracy in the historical context in which he was born and in relation to the political goals the author intended. The contribution from Michelangelo Bovero is based on a reassessment of the constitutional reform law promulgated in Italy by the Renzi government and rejected by the referendum of 4 December 2016 to outline a radical critique of so-called «majoritarian democracy».

The fifth section closes this volume with two contributions, by Fulvia De Luise and by Cesare Pianciola, that address Giuseppe Cambiano's recent book, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*.

Next issues

Teoria politica intends to dedicate an ample space of the next volume (VIII, 2018) to the changes in the political scene of real democratic regimes, calling for a comprehensive account of the crucial election cycle that is investing in Europe in the current year.

During 2016, some major popular consultations had produced, with their overwhelmingly remarkable results, significant transformations in the political landscape of the Western world, almost as close to earthquake outcomes. It should be noted that the most incisive breakthroughs were achieved by «direct» forms of provocation to the *populus*: the referendum (however, with only consultative value) that revealed the will of the majority of British citizens, even if it was to abandon the European Union; the election of the President of the United States of America, which has always been considered as a major duel for the conquest of popular consensus, only this time with a special plebiscitary emphasis due to the unusual identity of one of the two contenders and resulting winner; also, I would like to add, the referendum with which the majority in Italy, this abundant, citizens rejected the constitutional reform strongly advocated by the government in office. The two global political earthquakes, the so-called *Brexit* and the election of Donald Trump, have led many observers and much of the public to expect the rise of new upheavals through the 2017 election campaign in Europe, almost prefiguring them as a seismic swarm, of greater or lesser gravity, inevitable following the catastrophic shocks of the previous year.

At the time I am writing these notes (July 2017), it can be said that the consultations that have been carried out here are but some notable changes, but not so upsetting. There have been no other earthquakes; At least, not the ones expected and many feared. A large number of observers underlined that political elections in the Netherlands on 16 March could confirm the success, if not the triumph, of Geert Wilders's «Party for Freedom» of a marked nationalist-populist impression, and that such an assertion would have contributed to strengthen the already powerful wind at *Front National* in France, opening the doors of the Eliseo to Marine Le Pen. None of this has happened in either the Netherlands or France. This does not mean that the fate of European populism is in decline, nor is the tendency to converge into a progressive and symmetrical radicalization «to the right» (on this subject, see Yves Mény's essay in the present volume). Populist parties and movements are, if not (yet) a solidarity block, certainly a full and homogenous component, persistent and perhaps growing, in the European public arena; and the political culture of the citizens do not seem to be disappearing, on the contrary they are deepened.

One might say that the erosion of the old political-party structure is incapable. In France, the most up-to-date novelty, is represented by the victory

of Emmanuel Macron in the presidential elections of April and May, and the utter success of his newly-formed party in June's parliamentary elections. With a scandalous disproportion between the majoritarian seats won and the small minority of the votes obtained —if measured by the number of those entitled to vote— this victory is rather due to an opposing movement, of restriction and contrast to (relatively) «new» populist tendencies represented by the political orientation given by Marine Le Pen to the «Front National»; nevertheless that success was built on the landslide of the «old» traditional parties. However, it is not only a matter of replacing old political identities with new ones. The French electoral institutional-electoral system conceals the true transformation, which (it may be said), has already «been set in motion» almost everywhere in the European landscape: the crisis of the bipolar model. In Great Britain, the unforeseen political elections of June 8th have re-launched a similar outcome to what had just been presented only a few years earlier in 2010, and then welcomed it as a disadvantageous deviation from the «normal» functioning of the uninominal collegiate system: no party has obtained the absolute majority of the seats and, consequently, a coalition government had to be built (improvised, compulsory and even costly). The «format» of the political systems in Europe is no longer —it has never been— a dichotomous one. Bipartitism and bipolarism, the majoritarian model, and the «democracy of alternation» have seen collapse their empirical bases, their conditions of possibility, with earthquake-like convulsions. Under these circumstances it becomes difficult, if not implausible, to re-propose this paradigm as a desirable horizon and, at the same time, as a real target. Consequently, the search for new rules for electoral competitions appears to be more and more controversial and conflictive.

Moreover, the transformation of European political systems certainly invests in their dimension, is primarily related to the nature of their protagonists: the parties (and/or the movements, in short, the subjects that compete in the public arena), party mutations and «party structures», the metamorphoses of traditional parties and on the genesis of new species of political, post-ideological, «neither right nor left», etc., as well as on the crisis of parties in the context of a more general state crisis indeed, of politics, many scholars continue to practice by offering a wealth of analysis of the various disciplinary perspectives. *Teoria Politica* invites to consider the European election year as a useful occasion, and a particularly fruitful field of investigation to develop collegial and interdisciplinary reflection on the political phenomenology of our time.

Simultaneously, *Teoria politica* renewed the urge to reassess the «lesson of classics» around the major categories of politics. It is about to reach an ambitious initiative in the field of studies of ancient thought: the new critical edition with translation and commentary of Aristotle's *Politics*, directed by Lucio Bertelli and Mauro Moggi for the «L'Erma» of Bretschneider (Rome, 2011ff.). Norberto Bobbio, in the voice «State» of the *Encyclopedia Einaudi*, written at the beginning of the eighties, called for the «confirmation» that «a political treaty like that of Aristotle aimed at analyzing the Greek city has lost nothing of its effectiveness —descriptive and explanatory— about the political orders that have taken place since then to this day». *Teoria Politica* suggests readers and contributors —not

just scholars of classical culture—to revisit Aristotle’s thinking; emphasizing in particular the opportunity to retrace the plot of theses and theoretical arguments developed in the third book of *Politics*. The third book was, since Antiquity recognized as the book of «definitions» (horoi), thus the principles and foundations of political knowledge. The concepts of constitution and citizenship emerge among the central issues dealt with in this book. They are recurring and always current subjects, on which Aristotle’s lesson can be illuminating and indeed useful in correcting myopia of an overly anchored look at the contingencies of the present.

Call for contributions

1. *Earthquakes, still? Political landscape after an electoral year*

After Brexit and Donald Trump’s victory, which violently shook the global political scene in 2016, was it really to be expected that political elections set for 2017 in crucial areas of Europe —Holland, France, Germany, plus unquestionably Britain, and with Italy always on the verge of joining the competition— would have caused more earthquakes? To what extent have the forecasts been confirmed or denied? What transformations (and how intense) may be seen, analyzing *post-festum* the political landscape in European political systems? Has the national-populist seismic wave grown or decreased in its intensity and pervasiveness? In what way did the telluric pushes between parties and anti-parties influence? Yet, are institutional frameworks and rules for political competition enough to channel these earthquakes or do they show cracks, fragility, and inadequacy? What has been the incidence of new or brand new forms of political communication, from the transition from the passive audience to the interactive public, as factors of upheaval? What movements can be recorded in the great «plaques» of political cultures? What potentials lie in the great sea of abstention?

Teoria Politica encourages contributions on the following topics:

- Transformations in European political systems.
- National cases: analysis and comparisons.
- Trends and perspectives of populisms in Europe.
- What rules for which political competitions?
- What changes in political cultures?
- Un-represented: a galaxy of abstention.

2. *Re-thinking Aristotle. Principles and foundations of political knowledge*

What is the *polis*: the city, the political community, the state? When is a city, a political community to say the same, or not the same but different? When does it keep and when does it change its identity? Does it keep its identity until its members remain from the same race and offspring, or does it change when the constitution or its form of coexistence change? How many and which are the types of constitutions, the forms of collective life, and with what criteria may we distinguish straight lines from deviated and corrupt forms? What is a citizen,

what is the status of a citizen, what are the attributions, rights, and duties that lie with the citizen? And what are the requirements that an individual must meet to be recognized as a citizen?

These are just some of the fundamental problems that Aristotle faces in *Politics*, particularly in the third book. There are many reasons, even topical, that call for a philosophical and philological re-reading, careful and meditated.

Teoria Politica encourages contributions on the following specific topics:

- Constitution and types of constitution, for Aristotle and for us.
- *Politeia* and *politeuma*: formal constitution and material constitution.
- Who should be sovereign? Aristotle and political power.
- Who should be a citizen? Aristotle on the requirements and attributes of citizenship.

M. B.

POPULISMI

POPULISM



De la frustration démocratique au populisme. Du populisme à la radicalisation droitière

Yves Mény*

Abstract

From Democratic Frustration to Populism. From Populism to Rightist Radicalization

While political frustration in the United States has been mainly captured and expressed by «populist» parties since the end of the 19th century, the European democracies have remained for a long time immune of what has often been characterized as a «pathology» of democracy. Frustration and revolt were in most cases channeled by parties with well defined radical ideologies. The Communist parties were the natural vehicles for popular protest while extreme right parties were less attractive after the dramatic experiences of nazi and fascist regimes. The collapse of the communist regimes appeared at first as a testimony of the supremacy and victory of the «western» democracy. Instead, far from being the expression of the «end of history», the post 1989 period coupled with the technological, financial, economic and commercial revolutions has triggered radical critique of the democratic regimes based on representation and elite-driven modes of government. Populist movements have emerged and prospered in nearly all representative democracies in Europe. The paper argues that populism is an answer to the mounting frustration of voters vis à vis the representative organizations (political parties) and their inability to tackle the multifaceted dimensions of change in complex societies. While they are most of the time unable to set up a government of their own, populist movements have a decisive impact on institutions by promoting new instruments such as primaries or referenda, by marginalizing some parties of government, by setting up the public debate and influencing the policy choices (immigration, welfare, Brexit). This mushrooming populism has often been equated with the extreme-right. This confusion is misleading, not only because there are many forms of populism but mainly because the populist programs do not challenge democracy by itself. Instead, they fight the liberal values which are at the heart of representative democracy. Rather than being the modern clones of the old extreme-right, the populist parties express the preference for illiberal policies, national values and strong (authoritarian?) leadership «in the name of the people».

Keywords: Populism. Parties. Protest. Extreme-Right. Political Transformation.

* Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa, Istituto Universitario di Studi Superiori, Pavia, presidente@santannapisa.it.

Today the politics of the Far-Right is the politics of frustration —the sour impotence of those who find themselves unable to understand, let alone command, the complex mass society that is the polity today.

Daniel Bell¹

Depuis deux décennies au moins, l'Europe assiste, médusée, à l'ascension irrésistible du populisme, un phénomène jusque là quasi inconnu et qui semblait l'apanage des États-Unis dans sa forme démocratique et sud-américaine dans sa version «caudilliste-péroniste». Il est symptomatique que l'ouvrage *Populism* publié en 1958 par Gellner et Ionescu, s'il avait le mérite d'être pionnier, ne parvenait pas à définir de manière précise le concept tant ses expressions concrètes étaient à la fois historiques et hétérogènes. Plus qu'un concept, il s'agissait d'une «étiquette» à usage variable et multiforme dans le temps et dans l'espace.

Un demi-siècle plus tard les analystes de la question sont confrontés à une situation analogue même si le corpus empirique s'est considérablement enrichi et diversifié. Le terme de «populisme» ou de «populiste» est à mi-chemin entre le qualificatif scientifique et l'injure politique ou la facilité de plume médiatique. Par sa malléabilité et versatilité, le concept suscite débats, disputes et méfiance. De nombreux observateurs, académiques, journalistes, analystes politiques ont par voie de conséquence dénié toute valeur explicative et interprétative à un terme et à un concept aussi malléables et donc «opportunistes». Ce procès me semble exagéré et injuste. Récuse-t-on la notion de parti ou de parlement? Non bien entendu et pourtant il n'y a guère de points communs entre le Parlement britannique, celui de Corée du Nord ou du Soudan. Même chose pour les partis qui désignent des organisations politiques (et au-delà) les plus hétérogènes que l'on puisse imaginer. Ces extraordinaires diversités n'enlèvent pourtant pas à ces concepts leur capacité à organiser, structurer et interpréter des réalités que l'analyste peut comparer, classer, hiérarchiser.

Après avoir été rejeté ou minimisé (le populisme ne serait qu'un «style» politique), le concept a fini par s'imposer mais parfois pour de très mauvaises raisons, quasi de paresse intellectuelle: quand apparaissait un mouvement politique quelque peu inédit, mal connu ou original il était trop facile de lui coller l'étiquette (infamante le plus souvent) de «populiste» sans chercher davantage à expliciter le contenu de ce qualificatif. Car le problème primordial —comme il arrive trop souvent dans les sciences sociales— était de confondre deux plans différents: l'analyse empirique aussi détachée que possible de la part de l'observateur et le jugement de valeur porté sur l'objet observé. Le populisme était en quelque sorte nié ou rejeté comme réalité politique en raison du caractère déplaisant qu'il pouvait susciter chez les gens respectables, qu'ils fussent académiques, journalistes ou politiques.

Cette attitude de «*Eyes Wide Shut*» a longtemps empêché par exemple de constater qu'une partie non négligeable de l'électorat de gauche se transférait

¹ Bell, 1962: 42.

avec armes et bagages dans le camp des populistes honnis. Cet aveuglement, ce déni a d'ailleurs souvent eu des conséquences catastrophiques pour les partis «classiques» puisqu'aucune stratégie efficace n'était mise en place pour endiguer un phénomène dont était niée la réalité et la légitimité. Une autre façon de se voiler la face était de proposer une interprétation complaisante du populisme par rapport aux intérêts idéologiques ou politiques du moment afin de le stigmatiser et espérer ainsi tarir la source qui l'alimentait. A bien des égards, dans les années 2000, le mot «populisme» s'est substitué à celui plus en vogue dans les années 60-90, celui de fascisme. Un seul mot suffisait pour condamner, excommunier, jeter l'opprobre sans se soucier beaucoup de l'adéquation entre le mot et la réalité. Pour l'extrême gauche des Trente Glorieuses, la qualification de fasciste rataissait large et aujourd'hui celle de «populiste» semble la parade la plus facile pour des appareils partisans qui ne savent plus à quel saint se vouer!

A ce stade, permettez-moi de faire un petit détour personnel pour expliquer mon intérêt pour le populisme. J'avais découvert ce mouvement politique aux États-Unis en étudiant le legs institutionnel que le People's Party avait laissé dans la vie politique américaine à la fin du XIX^{ème} mais je n'avais jamais songé à étendre son étude à l'Europe tant des mouvements comme l'Uomo Qualunque en Italie ou le Mouvement Poujade en France² n'avaient été que des feux de paille éphémères. C'est à l'occasion de l'étude de la corruption en France et plus généralement dans les démocraties occidentales que j'ai constaté assez précocement le lien qui pouvait relier corruption et populisme. Il était déjà clair que le rejet légitime de la corruption par certains mouvements ou partis s'accompagnait d'un rejet plus global des élites en général (et pas seulement des coupables) et des institutions qui avaient permis et/ou facilité de tels errements. Dès les années 90 apparurent le «Tous pourris» qui permettait de jeter le bébé avec l'eau du bain³. En 1992, je proposai à mon éditeur (Fayard) d'écrire un ouvrage sur la question. Malheureusement ma prise de fonction comme directeur d'un centre de recherches (à créer *ex nihilo*) à l'Institut Universitaire Européen fut un obstacle à recherches et écriture. Le livre sur le populisme écrit avec Yves Surel ne parut qu'en 2000⁴. Désormais, le populisme n'était plus un concept fumeux pour académiques mais une réalité politique incontestable et en expansion.

Au cours du dernier quart de siècle l'exaspération et la frustration qui déclenchent la protestation populiste a changé de forme et d'intensité. Elle n'est plus canalisée par des organisations intermédiaires (partis, syndicats, groupes d'intérêt structurés) mais s'exprime d'une manière radicalement nouvelle, à la fois individualisée, souvent anonyme ou sous couvert de pseudonymes mais en même temps rapidement agrégée grâce à la puissance de l'informatique. Bien loin d'encadrer ces pulsions agressives et vindicatrices, les mouvements populistes les encouragent, les manipulent, les exploitent. La vie politique devient de plus en plus l'otage de pétitions sur tous les sujets possibles, du dramatique au ridicule, ou de tweets dont la concision obligée favorise la formule lapidaire, la

² Hoffmann, 1956.

³ Mény, 1992.

⁴ Mény, Surel, 2000.

condamnation cinglante, l'injure comme argument. Pierluigi Battista observait récemment (*Il Corriere della sera*, 18 janvier 2017) sous le titre «L'età del rancore» que «*l'immediatezza del grido, della scazzottata, dell'aggressione fisica e verbale possono dilagare senza un contenimento sociale. Si è più soli e feroci. O forse la ferocia diffusa ha troppi palcoscenici per esibirsi, e troppo poche compensazioni per decantare, auto-controllarsi*».

Précisons d'emblée que Surel et moi ne nous sommes intéressés qu'aux «populismes» apparus dans les sociétés démocratiques, écartant les autres formes de populisme telles que celles de l'Amérique latine ou de régimes comme celui de Nasser en Égypte. Sans dénier la réalité de ces formes d'expression politique, il nous semblait préférable de restreindre l'étude à une forme bien spécifique, celle de mouvements de protestation apparus dans des sociétés dont la structure démocratique était affirmée et incontestable. Nous voulions en outre comprendre si le populisme pouvait être réduit comme certains le pensaient et l'écrivaient à un phénomène d'extrême droite. Une forte propension à cette interprétation réductrice se manifestait tant chez certains universitaires ou intellectuels que surtout au sein des partis de gauche trop heureux de stigmatiser le phénomène en s'épargnant l'effort d'une analyse plus rigoureuse et sans s'apercevoir que ce biais ou cet aveuglement était une fatale erreur de diagnostic pour leur propre avenir. C'est ainsi par exemple qu'à l'étranger, le mouvement de Gianfranco Fini en Italie fut souvent classé comme un populisme d'extrême droite, sans se rendre compte que la désintégration du parti fut causée notamment par le refus de Fini de jouer les leaders populistes comme ses compagnons de coalition.

L'équation Populisme = Extrême droite avait la beauté de la simplicité, l'apparence de la vérité (en particulier en France où Le Pen était le plus représentatif des populistes) et l'efficacité espérée pour les adversaires politiques de ces nouveaux mouvements. Ce mode de classification avait en outre l'avantage de faire rentrer une réalité nouvelle et un peu difficile à cerner dans les catégories bien définies du combat politique: les populistes étaient des extrémistes de droite et devaient être combattus comme tels⁵. Cette approximation simpliste n'avait que peu de chose à voir avec la réalité là où apparaissaient les premiers mouvements populistes: France, Italie, Suisse, Royaume-Uni⁶. Si par exemple le Front National se fût contenté de rester le parti d'extrême-droite du passé, il n'eût jamais connu sa croissance fulgurante. Le paradoxe, toutefois est que 20 ou 25 ans après les premiers balbutiements populistes, le diagnostic initial est en passe de se révéler une «*fulfilling prophecy*». Nul doute aujourd'hui que les idées et valeurs de droite et d'extrême droite se sont infiltrées dans la plupart des mouvements populistes et, pire encore, qu'elles structurent et pénètrent l'ensemble du débat politique européen. Presque partout les populistes ont échoué à prendre le pouvoir et à l'exercer seuls. L'exception majeure pour la première fois au cours d'un siècle de populisme rampant aux États-Unis, est la récente élection de Trump, en partie grâce au legs institutionnel du People's Party, la sélection des élites politiques par les «primaires».

⁵ Taguieff, 1997; Perrineau, 1997.

⁶ Taggart, 1995; Taggart, 1996.

1. Aux sources du populisme: la frustration démocratique

Le populisme est originairement, d'abord et avant tout une protestation.

Protester n'est pas en soi une manifestation du populisme. Comme l'a montré il y a longtemps Charles Tilly, la protestation, silencieuse ou vocale, pacifique ou violente est l'un des éléments fondamentaux du «répertoire» de l'action politique. Elle n'est pas l'apanage d'un groupe ou d'une classe sociale et ses modes sont changeants. Toutefois la protestation est plus fréquente lorsque le style de gouvernement, les canaux d'expression ou les structures institutionnelles n'offrent pas d'autres choix ou réduisent les possibilités d'expression de certains groupes sociaux. En France par exemple où la possibilité de manifester différences et dissidences a toujours été réprimée ou limitée par des siècles de centralisation et d'autoritarisme, la protestation est devenue l'arme privilégiée et l'instrument préféré de l'expression politique. «Aller à la manif» est un sport national, le dévouement quasi physiologique d'une population qu'un sociologue américain (éduqué en France) étonné par l'obéissance/contestation des élèves vis-à-vis des professeurs à l'école qualifiait de «communauté délinquante».

Albert Hirschmann a proposé une interprétation de l'attitude des individus et groupes au sein des organisations (de l'entreprise, des organisations sociales ou politiques) autour de la trinité «*Exit, Voice and Loyalty*»⁷ qui permet d'appréhender comment le populisme peut se nicher dans les systèmes démocratiques sans pour autant en contester les fondements mêmes. La «*voice*» manifeste une attitude qui use la protestation comme instrument mais ne remet pas en cause l'appartenance par exemple au modèle démocratique alors que l'*exit* (le choix de la violence illégitime ou le refus absolu de participer aux élections et à la vie politique) signifie que les citoyens concernés ont rompu les amarres et récusent le système dans lequel ils sont insérés.

De ce point de vue, les populismes ne sont pas en général antidémocratiques stricto sensu. Bien au contraire, ils se présentent comme les défenseurs et les garants d'une «vraie» démocratie en manifestant leurs critiques et leur ressentiment contre un système qu'ils considèrent comme perversi, corrompu, oublieux de ses missions et idéaux. Au même titre que les démocrates, ils placent le «peuple» au cœur de leurs slogans, programmes et proclamations. Mais différemment. Car si la constitution américaine commence solennellement par le célèbre «*We the People*», elle est en fait toute entière inspirée par «*the fear of the crowd*» et la «*tyranny of the majority*». Car les régimes représentatifs du XIX^{ème} et d'une partie du XX^{ème} sont profondément élitaires soit en raison des limites du droit de suffrage, soit en raison des multiples «encadrements» de l'expression populaire ou encore les deux. Lorsque cet élitisme se double d'injustices éclatantes ou de faillite des politiques menées, il n'est pas surprenant que gronde la révolte des «sans-culotte».

La fin du XIX^{ème} siècle aux États-Unis sera le premier exemple de cette révolte démocratique qui vise à renvoyer les élites mais sans jamais remettre en

⁷ Hirschmann, 1970.

cause le principe démocratique, au contraire. Les protestataires du People's Party revendiquent la démocratie, mais une autre démocratie, directe, sans intermédiaires, sous le contrôle des citoyens. Leur mot d'ordre est légitimé par la référence à Lincoln lui-même: ce sera «*the government of the people, by the people, for the people*» (1863). Leurs revendications seraient qualifiées «de gauche» aujourd'hui et, rétrospectivement, semblent bien légitimes: création d'un impôt sur le revenu, élection directe des sénateurs, choix démocratique des candidats aux élections, lutte contre la corruption et la ploutocratie. Bref un programme pour contourner des partis sclérosés, corrompus et complices d'un capitalisme sauvage.

Bien que les populistes américains ne réussissent ni à ce moment là ni plus tard (jusqu'en 2016!) à prendre le pouvoir ils laisseront une trace durable encore perceptible aujourd'hui tant dans les institutions (beaucoup d'éléments réclamés par les populistes y seront introduits et perdurent) que dans la vie politique américaine⁸. Même les meilleurs représentants des élites américaines doivent intégrer une dose de «populisme» dans leur rhétorique. Dans les années 30, les poussées populistes furent bien utiles à Roosevelt pour «gauchir» le programme du parti démocrate. Cette veine est aujourd'hui particulièrement vivace sous ses formes gauchisantes (Saunders) ou conservatrices (Trump). Même le très élitiste Obama s'était choisi un slogan fait pour plaire «*Yes, we can*» (repris en Espagne par «*Podemos*») qui reprend le «We» d'ouverture de la constitution de 1787.

Rien de tel en Europe où l'histoire démocratique est à la fois plus récente et plus troublée à quelques rares exception près⁹. En Grande-Bretagne, la culture est avant tout celle de la représentation, bien avant même que l'idée de démocratie fasse son chemin. Burke ne cache pas un instant à ses électeurs sa conception de la représentation qui, l'élection passée, laisse entière autonomie de jugement et de décision au représentant. Jusqu'à l'introduction du référendum en Grande-Bretagne pour ratifier l'entrée de la Grande-Bretagne dans la CEE en 1972, la «souveraineté populaire» n'existe pas. La seule souveraineté qui compte est celle du Parlement qui, en 1972, introduisit une double faille dans le système blindé de suprématie des élites: l'acceptation d'une source législative autre que le Parlement britannique (l'Europe) et la ratification populaire (théoriquement consultative mais en réalité politiquement contraignante) par référendum. La collision entre ces deux formes de souveraineté et de légitimité, l'une ancestrale, l'autre nouvelle s'est manifestée avec éclat à l'occasion du Brexit et des deux décisions ultérieures de la *High Court* en novembre 2016 et de la *Supreme Court* le 24 janvier 2017.

Sur le continent, le pouvoir du peuple, tel qu'inspiré par la Révolution française et ses avatars s'incarne davantage dans la révolution, l'abolition de la Monarchie et l'édification de la République que dans l'idée même de démocratie¹⁰. Plus tard, la révolution des soviets et le développement de régimes autoritaires, fascistes ou Nazis vont faire naître d'autres conceptions et manipulations

⁸ Mény, 2015a.

⁹ Corduwener, 2017.

¹⁰ Mény, 2016.

de l'idée de peuple. Tout sépare ces régimes politiques mais ils partagent un point commun: le peuple est la source unique de légitimité quelles que soient les conclusions idéologiques politiques et institutionnelles que l'on en tire. L'idée de démocratie semble si naturelle aujourd'hui que l'on oublie que les régimes représentatifs ont présenté de sérieuses failles démocratiques jusqu'à la seconde guerre mondiale, que certains pays n'ont fait connaissance avec les institutions et procédures démocratiques qu'à partir de 1945, d'autres (péninsule ibérique, Grèce) que 35-40 ans plus tard et que la plupart des anciens satellites de l'URSS n'avaient jamais connu la démocratie avant la chute du mur de Berlin il y a tout juste un quart de siècle. De surcroît, et de manière incrémentale mais radicale au terme du processus, la démocratie représentative s'est profondément transformée depuis 1945. La croyance quelque peu naïve que le «Parlement (britannique) peut tout faire sauf changer un homme en femme» a laissé la place à une situation de limitations croissantes et cumulées des pouvoirs des parlements d'abord, du pouvoir national ensuite. Les «*checks and balances*» se sont multipliés à loisir, canalisant la souveraineté populaire représentée par les parlements à travers de nouveaux «tabous»: la protection effective des droits fondamentaux, la multiplication du recours aux experts non élus, l'imposition de normes ou contraintes supra-nationales.

C'est dans ce contexte qu'apparaît la renaissance du populisme américain, à vrai dire toujours vivace et la naissance, puis l'extraordinaire développement sous des avatars divers des populismes européens. Comment expliquer ce profond changement?

Les causes sont multiples, à la fois *structurelles*, *substantielles* et *procédurales*.

Les causes *structurelles* sont d'abord à chercher dans la profonde transformation du monde qui s'opère dans les années 90. La chute du communisme en Europe et dans le monde «libère» des électeurs qui étaient en quelque sorte disciplinés par la crainte du pire. Mais les signes avant-coureurs de la contestation des structures politiques sont apparus avant même la chute du mur de Berlin. En Italie, la «grande coalition» de fait entre DC et PCI, en France, l'Union de la Gauche et sa victoire de 1981 témoignaient déjà d'un affaïssissement des allégeances obligées et de l'épuisement des partis au pouvoir. Mais à partir des années 90, les digues sautent entraînant une distribution générale des cartes à gauche comme à droite. Même là où les «partis de gouvernement» continuent à dominer la scène (Grande-Bretagne, Allemagne, Espagne, France), des phénomènes insidieux redistribuent les cartes: augmentation de l'absentéisme électoral, y compris dans des pays à tradition de forte participation électorale comme l'Italie, fragmentation et dissensions au sein des partis, instabilité du comportement des électeurs¹¹, dissidences politiques et apparition souvent éphémère de formations nouvelles (Verts, Extrême-gauche, *liste civiche*). Les partis de gouvernement finissent le plus souvent par l'emporter mais le pourcentage de votes obtenus par ces formations décroît de manière constante. Souvent, la «gouvernabilité» n'est assurée qu'au prix de coalitions hétérogènes et instables.

¹¹ Perrineau, Ysmal, 1995.

Un peu comme aux États-Unis où les tiers-partis (populistes ou non) perturbent le duopole Républicains/Démocrates sans remettre en cause son existence, les partis européens ont réussi à survivre en tant qu'appareils et machines électorales, en tant que cartels surtout préoccupés de leur survie (Mair) mais ils s'avèrent incapables d'offrir le cadre idéologique et programmatique capable de séduire et de rassembler un électorat généralement inter-classiste et pluri-générationnel. Les partis sont nus: ni la crainte (le péril soviétique) ni la séduction (l'offre politique) ne sont à même de convaincre des électeurs déçus, sceptiques et de plus en plus individualistes et consuméristes dans leurs choix politiques opportunistes. Et année après année, le danger se fait plus pressant: Le Front National en France est le parti disposant du socle le plus solide d'électeurs fidèles et est en passe de devenir le premier parti du pays, le Mouvement 5 Stelle dépasse dans les sondages le PD en Italie (2016), Podemos talonne le Parti Socialiste en Espagne et UKIP a imposé le changement plus dramatique depuis 50 ans, le «Brexite».

Pour ces partis populistes et leurs électeurs, l'adversaire n'est plus le parti d'en face mais l'ensemble des partis perçus comme un monde à part, une caste, une élite qui a perdu la raison d'être de ses privilèges: gouverner, diriger pour le bien commun, pour le peuple. De ce point de vue la corruption¹² systémique dans de nombreux pays aura beaucoup contribué à la délégitimation générale des détenteurs du pouvoir politique. Et par ricochet, le sentiment de frustration, de rage, d'impuissance joue un grand rôle dans l'apparition de mouvements qui mettent sur la scène une nouvelle offre politique et en des termes nouveaux¹³.

Au nom même du principe démocratique (et pas contre lui), est remis, au centre de la scène, le peuple¹⁴ source et fondement de tout pouvoir, en lieu et place, disent ces nouveaux mouvements, d'élites à la fois oubliées de leurs devoirs et expropriatrices des besoins et des droits du peuple. Cette nouvelle approche est une radicale novation. Elle substitue une définition verticale de la politique (le peuple contre les élites) à la traditionnelle organisation horizontale du combat entre formations partisans autour de clivages idéologiques et programmatiques. Cette vision de la politique n'est d'ailleurs pas sans rappeler celle du marxisme où le clivage fondamental se situe entre «l'immense majorité du peuple» constitué par les travailleurs exploités et une minorité de capitalistes exploités et leurs valets politiques.

Ce changement radical de vision a des conséquences profondément déstabilisatrices pour le système politique et les partis classiques aspirant à gouverner le pays. Par nécessité ces partis doivent, pour avoir une chance de se faire élire, proposer des programmes capables de séduire des groupes sociaux ou classes sociales aux intérêts hétérogènes voire antagonistes. Sauf à refuser l'idée de gouverner, les partis ne peuvent espérer gagner les élections avec un programme qui excluerait une large partie de l'électorat. Par nécessité, à un moment ou l'autre

¹² Mény, 1992.

¹³ Mair, 2002.

¹⁴ Canovan, 1981; Canovan, 1999.

de leur existence les partis doivent trouver des compromis et cette stratégie les pousse inéluctablement à rechercher les voix modérées du centre-gauche ou centre-droit. C'est le prix à payer pour constituer une majorité, soit au moment de la campagne électorale, soit au moment de l'éventuelle constitution d'un programme de coalition.

Au contraire, les mouvements populistes (la plupart récusent l'appellation de partis ou se qualifient de «partis du peuple») aspirent d'abord «*to expel the chalcals out*», à «*donner un grand coup de balai*», à «*buttarli fuori*» pour enfin laisser la parole au peuple. Cette mission purificatrice, au moins initialement, laisse peu de place au compromis, aux nuances et au dialogue. Le radicalisme purificateur du langage s'accompagne d'un radicalisme simpliste au niveau des programmes souvent réduits à quelques slogans. Le populisme c'est d'abord beaucoup de rage, de frustration, d'exaspération que les canaux habituels de représentation s'avèrent incapables de comprendre, de saisir, de contrôler. Faute d'agrégation, les individualismes rageurs s'expriment dans toute leur violence et leur brutale simplification grâce notamment aux nouveaux instruments d'expression qui allient la facilité (le clic d'une touche d'ordinateur), l'anonymat (les pseudonymes) et la grégarisation numérique sans lien social autre que les «*like*» informatiques. La politique s'est «ubérisée» et les électeurs se comportent comme des consommateurs individualistes, volatiles, mûs par des passions passagères, des pétitions aussi enflammées que rapidement obsolètes. Les référendums servent d'abord à dire «Non» et les primaires constituent une guillotine infernale qui attend encore son Thermidor.

Du même coup, les partis classiques sont eux-mêmes obligés de radicaliser leurs programmes afin d'empêcher l'hémorragie d'une partie de leurs électeurs. Les mésaventures de Cameron, contraint de réagir à la désaffection d'une fraction du Parti Conservateur sont sous les yeux de tous. Au lieu d'une compétition politique centripète, la bataille politique se déroule selon les «marqueurs» définis par les extrêmes. En France par exemple, ce sont moins Hollande ou Sarkozy qui dominent le référentiel politique du moment que Marine Le Pen ou Mélenchon. Hollande court après l'un et l'autre, du sauvetage absurde de canards boîteux industriels (pour contrer Mélenchon) à l'adoption scandaleuse de l'idée de constitutionnaliser la déchéance de nationalité empruntée au Front National. Theresa May, prudemment en faveur du «Remain» a dû se transformer en égérie d'un «*Hard Exit*» pour sauver l'unité et la survie du parti conservateur. Le parti travailliste de Corbyn ne sait plus à quel saint se vouer, tiraillé qu'il est entre le «*vorrei e non vorrei*» contradictoire des parlementaires et d'une partie de l'électorat.

Au delà de ces transformations structurelles, s'observent des causes *substantielles*: l'émergence du populisme découle de la disjonction croissante entre politique (élections, programmes, institutions) et politiques publiques en Europe et en particulier au sein de l'Union Européenne¹⁵ ou pour le dire en anglais qui rend plus claire la distinction sémantique: *there is a disjunction between politics and policies*. Aujourd'hui, la politique a conservé toutes les apparences

¹⁵ Mair, 2006; Mény, 2015b.

du passé: combat électoral, oppositions programmatiques, constitution de gouvernements, batailles parlementaires, etc. Mais le roi est nu et la politique nationale n'est plus guère qu'un théâtre d'ombres.

De manière insidieuse et lente mais inexorable, le centre des décisions s'est déplacé de là où il trouvait sa légitimité politique (la démocratie nationale) vers d'autres horizons multiples et mal définis¹⁶. Un nouveau langage réservé aux experts est apparu: gouvernance (plutôt que gouvernement), *global governance*, *multi-level governance*, *supra-nationalism*, *transnationalism*, *public-private partnership*, etc.

Ce nouveau jargon n'est pas seulement un vocabulaire à la mode: il traduit la profonde transformation de l'action politique, sans cesse moins nationale, sans cesse plus européenne et globale, sans cesse moins publique, sans cesse plus pénétrée par le privé et les «*vested interests*» les plus divers. La politique démocratique en est restée au monde de «Cinema Paradiso» quand en réalité les films du moment sont des blockbusters conçus pour la planète entière. Les vieux cinéastes que sont les partis politiques et les classes dirigeantes tentent encore de faire croire qu'ils tiennent en main les manettes mais en réalité la majeure partie de leurs actions sont déterminées et décidées à un niveau supérieur. L'illusion est particulièrement forte au sein de l'Union européenne: les politiques publiques sont dictées ou conditionnées par Bruxelles (ou plus invisible encore, par les traités commerciaux négociés sous l'égide de la Commission européenne) ou par les règles de la «*global governance*» (OMC, traités internationaux, influence des multinationales, diktat des marchés). Un abîme s'est creusé entre les velléités ou prétentions des hommes politiques et leur capacité réelle à être «les maîtres des horloges». Mais ce «voile d'ignorance» qui aide à maintenir les apparences du pouvoir a créé un boulevard pour les partis populistes qui ont dénoncé l'hypocrisie ou l'impotence des hommes politiques nationaux en réclamant des mesures à la fois radicales et utopiques (voir le cas de la Grèce). Faute d'avoir accepté la construction d'une démocratie supra-nationale, les décisions européennes ou globales manquent de légitimité et de l'«*accountability*» qu'offraient les systèmes politiques démocratiques quoique de manière imparfaite. De ce point de vue, le «Brexite» même s'il est regrettable et coûteux pour le peuple anglais est d'une impeccable logique.

Une troisième raison explicative de l'expansion du populisme est *procédurale*, technique et se trouve dans les mécanismes de l'offre électorale. La frustration politique est une chose, son expression est un autre problème: le sentiment d'être marginalisé, non écouté, laissé pour compte peut déboucher sur une pluralité d'attitudes et de réponses. Un premier ensemble de réponses s'apparente à des formes «d'exit»: indifférence politique, absentéisme électoral à éclipse ou constant, refus de participation sous quelque forme que ce soit. Cet «exit» n'est pas nécessairement une stratégie réfléchie et raisonnée. Très souvent, l'attitude de retrait résulte d'un facteur élémentaire: l'offre alternative n'existe pas ou s'avère peu crédible. Seuls les mouvements fortement idéologisés et/ou politisés peuvent espérer capter une partie de cet électorat «disponible» pourvu que des

¹⁶ Schmidt, 1994.

solutions aptes à le satisfaire soient mises sur le marché électoral. Ce fut le cas par exemple des partis Verts qui ont connu des fortunes diverses et variables dans le temps et dans l'espace.

Il est aussi possible d'exprimer l'insatisfaction à travers la protestation. Ce fut longtemps le privilège des partis de gauche et notamment des partis communistes marginalisés par la «*conventio ad excludendum*». Georges Lavau avait qualifié de «*fonction tribunicienne*» ce rôle du parti communiste français dont l'originalité et la spécificité incontestables étaient de concilier un cadre idéologique dogmatique et fermé avec un populisme attractif pour les laissés pour compte de la société. Le transfert de tant d'électeurs de gauche vers le Front National trouve là une part d'explication: de nombreux électeurs communistes se retrouvaient dans la protestation plutôt que dans le dogme. Cette capacité à canaliser le vote protestataire ayant disparue, une brèche s'est ouverte en partie occupée par l'extrême-gauche (qui propose une offre populiste idéologisée de gauche) et par les autres formes de populisme (de droite)¹⁷. Des phénomènes comparables sont observables en Italie, en Grèce ou en Espagne mais il est intéressant d'observer combien l'offre politique disponible peut orienter différemment les pulsions rageuses et radicales des citoyens frustrés: plutôt vers la gauche radicale en Grèce ou en Espagne; plutôt vers des droites non moins radicales en France, aux Pays-Bas, en Belgique, dans les Pays-Scandinaves et en Grande-Bretagne. La France et l'Italie¹⁸ possèdent la particularité de populismes polarisés tant à droite (principalement) qu'à gauche (secondairement) mais se rejoignant sur de nombreux terrains (hostilité à l'Europe et à la globalisation, repli nationaliste et étatique etc.) au point par exemple qu'en France le leader de la gauche radicale, Mélenchon, a pu accuser Marine Le Pen de lui «voler» ses idées! De manière générale, la protestation et ses modalités diverses sont en partie dépendantes des «structures d'opportunité» disponibles que ce soit au niveau national, européen ou transnational¹⁹. On l'a bien vu en France en 2016-2017 à l'occasion des primaires de la Droite comme de la Gauche, cette procédure nouvelle introduite par des partis à la recherche d'un second souffle et de légitimité populaire: les électeurs ont participé davantage pour éliminer que pour choisir, transformant la sélection des candidats à la présidentielle en exercice de «guillotine» symbolique et collective.

Lorsque l'exacerbation enfle et surtout lorsque des possibilités concrètes et réalistes s'offrent de manifester son mécontentement, la donne change. Dans les démocraties occidentales, trois voies en particulier sont disponibles au niveau de l'expression électorale: les élections intermédiaires dites à tort «sans enjeu», les opportunités offertes par les systèmes électoraux et —plus rarement— les référendums.

Le mot d'ordre des populistes américains («*to send a message*») a été repris partout par les populistes qui, initialement au moins, n'avaient aucun espoir d'arriver au pouvoir. Ils saisissent donc les occasions offertes par les élections

¹⁷ Halikiopoulou, Nanou, Vasilopoulou, 2010.

¹⁸ Tarchi, 2015.

¹⁹ Della Porta, Parks, 2016; Marks, McAdam, 1999.

intermédiaires qui sont sans risque (il s'agit le plus souvent d'élections locales qui n'affectent pas les macro-équilibres politiques) et qui amplifient d'autant plus leur éventuel succès que la participation électorale y est généralement faible ou en tout cas inférieure à celle des élections considérées comme les plus importantes. Aux élections locales se sont ajoutées depuis 1979 les élections européennes qui constituent une occasion à nulle autre pareille pour les mouvements populistes: la participation est faible, le bouc émissaire idéal (les élites de Bruxelles) et le vote sans conséquence aucune, du moins à court terme et sur le plan institutionnel²⁰. La plupart des mouvements populistes y ont fait leurs premières armes, et avec succès, profitant de l'énorme publicité et des facilités financières généreusement fournies par l'Union européenne. Tant le Front National en France que UKIP en Grande-Bretagne ou le Movimento 5 Stelle sont des illustrations éclatantes de cette utilisation stratégique des élections intermédiaires par des partis que les règles du jeu au niveau national condamnaient souvent à la marginalité²¹.

Car les exemples britannique et français démontrent combien l'emprise des partis de gouvernement n'est pas seulement le produit d'une domination sociologique ou idéologique mais «un effet de l'art», c'est-à-dire de mécanismes électoraux implacables destinés à transformer l'élection en un duel entre les deux protagonistes crédibles. L'électeur ne porte pas son choix sur son candidat préféré mais sur le «moins pire». Aucune chance pour les petits partis quelque'ils soient d'émerger sauf à accepter d'être des satellites des partis dominants comme l'étaient les partis paysans à l'égard du parti communiste dans les régimes de type soviétique. Jusqu'aux premières élections directes du Parlement européen, les partis populistes étaient absents du paysage politique même si le score des partis classiques était souvent médiocre. Les élections européennes vont changer radicalement la donne en offrant une opportunité formidable grâce au recours, partout, au mode de scrutin proportionnel et dans de larges circonscriptions étant donné le petit nombre d'éligibles dans chaque pays. Peu à peu, les résultats se sont manifestés: par exemple, le Front National ou UKIP, pratiquement absents du parlement national ont réussi à faire élire un nombre substantiel de députés européens et à ouvrir ainsi une brèche dans la politique de «*containment*» mise en place de concert par la classe politique en place.

Le succès aux Européennes avait des conséquences bien plus larges: non seulement il donnait à ces mouvements un accès aux institutions et aux ressources symboliques, financières et réputationnelles que leur procurait leur nouveau statut mais de surcroît, l'élection leur donnait crédibilité et capital pour les élections successives fussent-elles locales ou nationales. L'histoire de UKIP et du Front National est celle d'une longue marche vers et dans les institutions durant un quart de siècle en exploitant les interstices limités tolérés par inadvertance ou nécessité par le système politique. Ailleurs, c'est à dire presque partout, là où le système de représentation proportionnelle est en vigueur les obstacles ont été moins difficiles à surmonter comme en témoignent la participation au pouvoir

²⁰ Hayward, 1996.

²¹ Hix, Marsh, 2007.

des populistes déjà dans les années 90 ou au début des années 2000 en Suisse, Autriche, Italie, Danemark, etc.

Une troisième voie a pu donner un appui indéniable aux populistes, celle des référendums²² soit parce que ces instruments de démocratie directe étaient déjà disponibles (Suisse, France, Irlande, Italie) soit parce que les embarras des partis au pouvoir furent l'occasion d'y recourir en espérant tuer l'hydre populiste: fatale erreur. Ce qui est indéniable, c'est que depuis la conclusion du Traité de Maastricht 23 référenda relatifs aux traités européens (à l'exclusion des référenda liés aux traités d'accession) ont été organisés sur les sujets les plus variés et 11 d'entre eux ont été négatifs (le référendum hongrois d'octobre 2016 a répondu massivement en faveur de la politique d'Orban mais déclaré non valide faute du quorum de participation nécessaire). Des pays comme les Pays-Bas ou la Grande-Bretagne qui n'avaient jamais recours au référendum ont été contraints d'y succomber, faute de trouver dans le parlement la légitimité nécessaire à l'adoption de politiques institutionnelles importantes. En décembre 2015 les électeurs danois ont repoussé une proposition dont le contenu et le libellé n'étaient compréhensibles qu'à une poignée d'experts pointus du droit européen.

En deux ou trois décennies, le populisme s'est installé en Europe. Pendant longtemps, on s'émerveilla de l'absence des populistes en Espagne ou en Allemagne et on tenta de chercher des explications à cet exceptionalisme. Inutile désormais de s'atteler à la tâche: toutes les démocraties sont touchées désormais.

2. Du Populisme à la radicalisation droitière

Lorsque les premières manifestations du populisme sont apparues en Europe, notamment à travers les premiers succès de Haider en Autriche, de Le Pen en France, de nombreuses interprétations de ces phénomènes inédits ont dénié toute spécificité à ces nouveaux acteurs politiques. La dominante majeure était que le populisme exprimait une protestation, qu'il était un «style» plutôt qu'une idéologie, qu'il était probablement un phénomène éphémère, un «mauvais moment à passer», une «pathologie» de la démocratie. Mais surtout, ce populisme était considéré comme une résurgence inattendue et nauséabonde de l'extrême-droite. Trop peu d'attention était accordée aux caractères propres du phénomène, à son émergence dans un contexte historique particulier, celui d'une transformation de la démocratie et des ses instruments privilégiés, les partis politiques. On ne s'étonnait pas par exemple de la différence des origines, l'extrême-droite pour le FN, la droite libérale pour le FpÖ ou encore des transfuges de la gauche comme Grillo leader des 5 Stelle. Parallèlement on ne caractérisait pas de «populistes» les partis de la gauche radicale qui, pourtant, partageaient de nombreux traits avec les populistes patentés de droite et notamment leur refus de la gouvernance supra-nationale et leur rejet global du «système», terme non défini permettant à chaque électeur «enragé» d'y mettre toute la variété des

²² Franklin, Marsh, McLaren, 1994.

mécontentements et des rejets. L'imprécision de la qualification met en évidence que, comme d'autres termes analogues de la politique (communiste, fasciste), le mot populiste est utilisé dans un double registre: le premier descriptif et analytique, le second politique et péjoratif comme slogan qui condamne, ostracise et jette l'opprobre. Il en va de même pour le terme extrême-droite qui met dans un panier commun de multiples variations idéologiques et partisans. La réalité du populisme droitier est plus complexe.

Pour mieux comprendre le populisme et sa radicalisation droitière quelques considérations préliminaires doivent être faites. En premier lieu, il faut rappeler que le populisme par sa dimension verticale et le nouveau clivage qu'il instaure (peuple vs. élite) est indifférent voire hostile aux traditionnels clivages gauche/droite dans lesquels il refuse de se couler. Le «Tous pourris» qui fut à la fois la manifestation du rejet des corrompus et le manifeste de nombreux populismes naissants est symptomatique de cette nouvelle approche de la politique. Le clivage gauche/droite n'a pas de sens pour qui proclame que la société est faite du peuple, honnête, travailleur, plein de bon sens mais exploité par une minorité, les élites chargées de le représenter et qui l'ont trahi. Le mot d'ordre est, pour reprendre une expression de Mélenchon en France, le «dégagisme» (néologisme créé à partir des slogans de la «révolution de printemps» contre Ben Ali en Tunisie: «Dégage», c'est à dire, «Pars, va-t-en»), version, mise au goût du jour, du slogan poujadiste de 1955 «Sortez les sortants».

Il est intéressant de souligner que les populismes qualifiés de droite par leurs adversaires n'ont aucune hésitation à adopter et véhiculer ce qualificatif alors que les partis d'extrême-gauche dont l'approche n'est pas fondamentalement différente en ce qui concerne l'opposition entre peuple et élites sont généralement définis par leur gauchisme plutôt que par leur dimension populiste. Cette différence de traitement s'explique probablement par deux facteurs: d'une part une focalisation plus grande chez les partis d'extrême-gauche sur les questions économiques et sociales et d'autre part une «enveloppe» idéologique et une rhétorique qui transforment la «protestation» en «lutte de classes» comme le faisait à sa manière le parti communiste français par exemple. A ceci s'ajoute la conservation de comportements et d'idéaux de la gauche classique tels que la protection des droits fondamentaux (dont ne font pas partie les droits économiques) ou l'accueil des immigrés.

Par ailleurs, la référence des populistes au peuple, à la démocratie, à ses principes (égalité, liberté, fraternité, laïcité par exemple en France) en proposant une lecture différente une «vraie» lecture nous rappelle que le populisme ne propose pas grand chose de nouveau mais plutôt une réinterprétation de principes et valeurs présents dans les systèmes démocratiques. Les mots-clefs de la démocratie comme du populisme sont identiques: peuple, nation, citoyen, égalité, identité, nationalité, solidarité etc. Comme l'a souligné efficacement Minkerberg²³, «*The government of the people by the people for the people is not at stake but the concept of the people is*». Comme le souligne Riccaro Terzi, «*Populismo non è qualsiasi idea che si riferisce al popolo, ma è quella concezione che vede il popolo come una*

²³ Minkerberg, 2000.

*unità, come un tutto indifferenziato, nel quale c'è il deposito dei valori della tradizione, c'è la radice della nostra identità. In questo senso, questa rappresentazione si contrappone a tutto ciò che divide l'unità mistica del popolo: le classi sociali, I partiti le diverse ideologie»*²⁴. Par ailleurs, la rhétorique populiste est souvent construite sur la base d'un pot-pourri de revendications hétéroclites et changeantes plus ou moins partagées et radicalisées selon les mouvements. «Peuple, nation, démocratie» font partie du patrimoine commun de quasiment tous les mouvements. L'hostilité aux élites, la dénonciation de la corruption, l'anti-européisme ou l'euro-scepticisme également. Le refus du «relativisme moral», le rejet des immigrés, la politique du «*law and order*», le «*welfare chauvinism*» sont l'apanage des populismes «droitiers». Ensuite, les variations dépendent principalement de la radicalité ou de la violence verbale des uns et des autres.

Le populisme comme le souligne Cas Mudde²⁵ ne peut donc être considéré simplement comme une pathologie qu'il faudrait éradiquer mais comme l'expression radicale de valeurs et principes nés et développés de concert avec les systèmes démocratiques et poussés à leurs limites extrêmes. Il y a par conséquent une fluidité des concepts fondamentaux, une réinterprétation souvent radicale du «patrimoine» commun à une communauté politique²⁶. Souvent, les partis populistes prétendent revenir à une sorte de «paradis perdu» de la démocratie, de la «vraie» démocratie. Le rejet d'une démocratie «dévoyée» retrouve les accents d'un primitivisme perdu (et complètement inventé!).

Et cette re-lecture n'a pas que des effets internes aux mouvements populistes: les partis classiques sont «contaminés» par les interprétations populistes qui, après avoir été considérées comme extrêmes, sont paradoxalement au centre du débat politique dans une phase ultérieure. Les exemples de cette «infiltration» progressive des thématiques populistes dans le discours des partis de gouvernement est observable partout: en Grande-Bretagne, en France, en Italie, en Autriche, dans les pays scandinaves, chaque fois sur des questions spécifiques au pays concerné (anti-européisme, anti-immigration, sécurité, welfare...). La contagion se manifeste sur plusieurs fronts: celui des choix et de l'agenda politiques, celui des institutions (référendums, primaires), celui de l'électorat avec des transferts parfois massifs des partis traditionnels de gauche comme de droite vers cette nouvelle offre électorale. Et en parallèle, plus les partis populistes s'approchent du pouvoir ou participent au pouvoir en tant que partenaires minoritaires d'une coalition et plus ils sont contraints de «mettre de l'eau dans leur vin» en proposant un étrange mix de radicalité et de normalité.

Dans les années 70, Kircheimer avait forgé le concept de «*catch-all parties*» pour décrire la propension des partis de gouvernement à chercher des électeurs de tous bords grâce à des programmes «attrape-tout». Désormais les partis populistes près du pouvoir ou au pouvoir ne font rien d'autre: leur radicalité s'es-

²⁴ Trezzi, 2012: 165.

²⁵ Mudde, 2012.

²⁶ Il est intéressant de souligner qu'après la seconde guerre mondiale, le PCF accepta de participer aux institutions et de rentrer au gouvernement. Son leader Maurice Thorez accepta ce compromis et notamment l'acceptation des valeurs républicaines (qualifiées autrefois de bougeoises) en prétendant que le parti se donnerait pour objectif de «revaloriser les valeurs».

soufle au contact du pouvoir comme en témoignent les exemples du FpÖ en Autriche, de la Lega ou de Forza Italia en Italie²⁷ ou de Marine Le Pen dans sa recherche de respectabilité de candidate «sérieuse» aux élections présidentielles de 2017 en France (elle vient par exemple, en 2017, de renoncer au rétablissement de la peine de mort, une thématique centrale de sa campagne de 2012).

En sens inverse, comment ne pas observer que Sarkozy tient sur de nombreux thèmes et notamment l'immigration ou la déchéance de nationalité des propos analogues à ceux de la famille Le Pen? Mieux (si l'on peut dire), comment ne pas être surpris que Hollande ait fait sienne la revendication d'instaurer la déchéance de la nationalité dans la Constitution? Ou que dans un récent ouvrage d'entretiens avec des journalistes il ait souligné qu'il y a trop d'immigration en France? La nuance linguistique lui permet de se distinguer (Le Front National affirme qu'il «y a trop d'immigrés en France») mais le message reste identique et est fait pour être compris comme tel. On en revient à l'observation souvent citée de Laurent Fabius selon lequel le Front National pose les bonnes questions mais n'apporte pas les bonnes réponses. Ne serait-ce qu'une question de temps pour que les pathologies d'hier deviennent les banalités de demain? Nombreuses sont les illustrations du passage du langage convenu et du «*politically correct*» à l'adoption de ce qui était peu de temps auparavant indicible. Critiquer l'Union Européenne était inconcevable et inconvenant en Italie et même en Allemagne jusqu'au tournant du siècle. Souhaiter le retour à la monnaie nationale après la création de l'euro relevait du sacrilège ou pire de l'idée stupide. Le thème est désormais récurrent et pas seulement dans les bars de Munich ou dans les zones «vertes» de la Lega. Stiglitz, prix Nobel d'économie, s'en fait maintenant l'avocat²⁸.

L'identification du populisme et de l'extrême-droite est en partie due à l'attention nationale et internationale qu'a suscité le Front National. Il était clair que son fondateur et une partie de ses militants étaient, à l'origine, des rescapés d'une extrême-droite en perdition, disqualifiée et écrasée par De Gaulle, réhabilitée subrepticement par Pompidou en 1968 pour rassembler la droite, toute la droite face au risque de la «chienlit» et d'une prise de pouvoir par la gauche²⁹. Mais l'intelligence politique de Le Pen et surtout ensuite de sa fille fut de préférer une rhétorique populiste de radicale critique contre l'élite (l'UMPS, un acronyme fabriqué avec les sigles des deux partis dominants, PS et UMP) plutôt que de proposer un programme de droite extrême qui n'eût convaincu et rassemblé que peu d'électeurs. Comme le souligne Piero Ignazi, «*Until the 1980s the term extreme right was synonymous with that of neo-fascism [...]. Everything changed in the 1980s. New parties emerged, older ones radically innovated themselves, and both gained unprecedented consent [...]. This new type of parties, instead of reviving the "paligenetic myth" of fascism, provides an answer to those demands and needs generated by post-industrial society which traditional parties have failed to address*»³⁰.

²⁷ Tarchi, 2015.

²⁸ Mény, Mocavini, 2017.

²⁹ Camus, Lebourg, 2015.

³⁰ Ignazi, 2003: 1-3.

Ce constat conduit Cas Mudde à réfuter les interprétations «*mainstream*» du populisme d'extrême droite c'est à dire celles qui en font une pathologie «*to be studied outside the mainstream devices and concepts*». Cette approche souligne-t-il, lie étroitement l'émergence du populisme radical de droite aux changements rapides et radicaux de la société, à la crise, à la division aiguë entre *losers* et *winners*. Le vote en faveur de ces partis est une forme de protestation (frustration) ou d'adhésion (*intellectual rigidity vis-à-vis change*). Et de manière fort juste, Mudde³¹ montre que ce faisant l'attention se focalise sur la demande et non pas sur l'offre politique. Cette observation est correcte. Les thèmes qui sont au coeur du discours populiste sont le plus souvent les «enfants abandonnés» des partis de gouvernement qui, soit par aveuglement, soit par intérêt électoral et politique se sont refusés à entendre les demandes de leurs électeurs et ont pratiqué une «course au centre» du spectre politique pour tenter de s'assurer la victoire.

Lorsque par exemple, à la veille de Noël 1980, un maire communiste de la banlieue parisienne envoya un bulldozer pour empêcher l'accès d'une résidence pour immigrés à leurs occupants (réguliers et clandestins), le scandale fut total et général car tous les ingrédients étaient réunis: le moment, la méthode, les victimes. Il eût été toutefois été avisé de s'interroger sur le geste incroyable d'un maire communiste, évidemment condamné par son parti. Nul ne s'interrogea sur le caractère surprenant de ce comportement, nul —à commencer par le PCF— ne perçut les contradictions par exemple d'un parti qui, en cherchant systématiquement à mener une politique du logement pour les plus pauvres, attirait en effet les prolétaires (désormais immigrés) en les mettant face à face à la vieille classe ouvrière sur le même territoire. Les seconds étaient français (souvent fils d'émigrés), les autres étaient étrangers et donc sans droit de vote.

La paupérisation des villes d'accueil, les difficultés scolaires, les politiques sociales orientées vers les plus démunis créa une «guerre des pauvres» dont la première victime fut le PCF. Abandonné peu à peu par son électorat ouvrier vieillissant et sans soutien électoral possible des nouveaux venus immigrés, le PCF a assisté impuissant au transfert d'une partie de son électorat vers la droite dure et en particulier «l'extrême droite» faute d'un diagnostic de la situation et prisonnier qu'il était de ses vieux dogmes. Le franchissement de la «ligne rouge», du PCF au FN, a surpris et souvent été dénié. On avait trop oublié que le parti communiste, parti protestataire s'il en est jusqu'à sa venue au pouvoir au début de la présidence Mitterrand, était un parti aux forts accents populistes qui, d'une certaine façon, avait préparé ses électeurs en déguisant un discours protestataire sous les oripeaux d'une rhétorique idéologisant. Obligé de s'associer aux décisions du pouvoir à partir de 1981, il perdait son attrait pour les laissés-pour-compte désormais sans porte-voix qui se tournaient peu à peu vers le FN. Un contenu presque identique enveloppé dans une rhétorique diverse mais dans les deux cas présenté selon une dichotomie manichéenne, brutale et simplificatrice: une dénonciation sans nuance des gouvernements et des institutions en place, une offre sans nuance de lendemains enchanteurs. Une fois l'offre de gauche qui canalisait protestation et frustration disparue, l'offre «d'extrême droite», qua-

³¹ Mudde, 2012.

si-similaire en dépit de ses outrances, était disponible. Aujourd'hui le constat est éclatant: le parti le plus «populaire» (en terme de classe) n'est plus à gauche: c'est le FN, devenu le premier parti ouvrier de France! Dans d'autres contextes en revanche, l'offre d'extrême gauche a laminé d'éventuelles options droitières, comme en Espagne par exemple où Podemos a su exploiter mieux que quiconque le mouvement des «*Indignados*».

Ce constat renforce l'hypothèse de Mudde selon laquelle, «*The populist radical right is not a normal pathology of European democracy, unrelated to its basic values, but rather a pathological normalcy, which strives for the radicalization of mainstream values*». En d'autres termes, il y aurait une différence de degré entre les partis «normaux» et les partis populistes de droite, mais pas une différence de nature. Cette thèse quoiqu'excessive dans ses conclusions a le mérite de mettre l'accent sur la différence entre partis «*out*» et «*in*» dans le système. Les partis hors du système sont ceux qui s'opposent «à la forme républicaine du gouvernement» pour reprendre la formule de la Constitution française de la III^{ème} République française reprise par exemple dans la Constitution italienne ou sous d'autres formes comme en Allemagne (partis ennemis de la Constitution). Ce sont, après la seconde guerre mondiale, les reliquats des partis fascistes et nazis. À compter des années 50, les partis d'extrême droite trouvent de nouveaux chevaux de bataille (la décolonisation notamment) mais le combat contre la République ou la démocratie en tant que système politique s'affaiblit ou disparaît à partir des années 60. Ceux qui persistent dans la nostalgie (extrême-droite française, néo-fascistes italiens, néo-nazis) sont marginalisés et réduits à une poignée de militants.

Peu à peu, l'extrême-droite, à l'exception de quelques nostalgiques, se transforme et tend à promouvoir une vision politique et à proposer des politiques profondément différentes des autres partis mais sans remettre en cause les fondements du système démocratique. La menace de l'Union soviétique jouera évidemment son rôle dans cette conversion. Ou bien les plus radicaux font l'objet d'interdiction (Allemagne) ou de dissolution (France) ou sont réduits partout à la portion congrue. La droite de gouvernement devient davantage poliquement correcte et accepte ce qu'elle a violemment critiqué (le welfare state, la politique de sécularisation, la libéralisation des mœurs, etc.) en rejetant l'extrême droite aux marges du système: on le constate partout, en Grande-Bretagne, en Allemagne, en France, en Italie, dans les pays scandinaves ou ceux du Benelux. Dans les années 80, la droite extrême semble un résidu de l'histoire.

Malheureusement, on avait pris pour réalité ce qui n'était qu'une illusion superficielle. On n'avait pas suffisamment pris en compte une «droitisation» parfois radicale des esprits dans de nombreux pays soit en raison de contextes externes (Reagan, Thatcher porte-paroles d'une droite libérale triomphante), de mutations de l'opinion dont une partie se raidit contre des politiques jugées trop libérales (avortement), «antinationales» (immigration) ou «étatistes et spoliatrices» (welfare, redistribution). Comme la droite de gouvernement est souvent associée à des gouvernements de coalition (Allemagne, Italie, Belgique, Pays-Bas, Autriche) ou contrainte pour vaincre à se déplacer vers le centre (France, Espagne), on assiste objectivement à une convergence des programmes.

La découverte de scandales de corruption affectant tous les partis qui, de près ou de loin, participent à la gestion publique au niveau local ou national transforme par contraste les partis hors-système en parangons de vertu, un atout dont les nouveaux mouvements populistes sauront pleinement profiter.

L'extrême-droite européenne s'est convertie dans son ensemble à la démocratie (comment faire autrement quand le «peuple» est au centre même du discours et de la stratégie?), aux institutions (la Constitution n'est plus rejetée en bloc mais critiquée sur certains points). En revanche, la nouvelle lecture populiste des valeurs et priorités entraîne de nombreuses conséquences.

La première découle justement de la centralisé du «peuple» dans son acception verticale (le peuple contre les élites) plutôt qu'horizontale (toute la population au-delà des groupes et classes sociales). Ce peuple tout entier est fondé sur une approche ethnique ou lorsqu'elle n'est plus possible pour des raisons historiques (France) sur l'exclusion des nouveaux-venus (immigrés). Là où les migrations externes ne sont pas encore un problème, c'est la mobilité interne qui sert de bouc émissaire comme en Italie où la Lega se lança initialement dans le rejet et l'exclusion des «terroni» du mezzogiorno (alors qu'aujourd'hui la Lega tente de créer une Lega del Sud exemple éclatant de la versatilité des discours et stratégies des partis populistes). La crise migratoire actuelle donne des ailes à ces partis qui, il faut le bien reconnaître, ont longtemps été les seuls à soulever le problème bien réel de l'immigration et en particulier de l'accueil des immigrants, de leur formation et de leur intégration dans le pays de destination. La paranoïa du débat politique atteint des sommets lorsque le fils d'un émigré hongrois, mari d'une émigrée italienne (Sarkozy) assure que tous les français doivent adhérer au credo «Nos ancêtres les Gaulois».

La centralisé du peuple d'une part, le rejet par les populistes de l'accusation infamante de racisme d'autre part, ont déplacé le débat sur la question «*culturaliste*». Les mouvements populistes n'affirment plus la supériorité de la race blanche ou de l'Occident (laissant ces outrances à leurs marges) mais insistent sur les différences et l'incompatibilité des mœurs, traditions et valeurs. Si les musulmans refusent de manger du porc, pas de problème à condition qu'ils appliquent leur interdit religieux chez eux, dans leur pays d'origine. «Le Front National, le Parti de la liberté en Hollande, l'Alliance pour le futur en Autriche et leurs pareils préfèrent soutenir que la culture occidentale telle qu'elle a évolué en Europe, se caractérise par les valeurs démocratiques, la tolérance et l'égalité des sexes, tandis que la culture islamique, telle qu'elle a évolué au Moyen-Orient, se caractérise par la hiérarchie politique, le fanatisme et la misogynie. Puisque les deux cultures sont si différentes, et que beaucoup d'immigrés musulmans ne veulent pas (et peut-être ne peuvent pas) adopter les valeurs occidentales, il ne faut pas les laisser entrer, de peur qu'ils ne fomentent des conflits intérieurs et corrodent la démocratie et le libéralisme européen»³².

Le même ostracisme se manifeste à propos des politiques sociales (santé, logement, emploi, éducation) critiquées comme excessives, spendieuses et trop

³² Harari, 2015: 355.

avantageuses pour les nouveaux-venus attirés par l'eldorado du welfare. Les populismes droitières radicaux ont fait du «*welfare chauvinism*» leur porte-drapeau dans la plupart des pays et en particulier dans les pays ou régions les plus riches (Pays Scandinaves, Bavière, Suisse, Nord de l'Italie). La question des bénéfices sociaux au profit des étrangers a même été l'une des causes majeures du Brexit. Mais là encore les lignes sont brouillées: Neil Farage le leader de UKIP qui a fait de ces thèmes son fonds de commerce dans la croisade anti-européenne, s'est refusé à s'allier avec le FN en l'accusant d'être xénophobe et anti-sémite. Dans le même temps, le Parti travailliste, divisé et craignant une fuite de son électorat populaire a flirté avec les mêmes thématiques.

Sur le plan institutionnel, le concept populiste et radical de «peuple» se traduit par une critique sévère du système représentatif (puisque les élites ont trahi) mais en même temps ces partis et mouvements, pour participer à la compétition sont bien obligés d'accepter le système et de participer à la sélection élitaires qu'ils abhorrent. Certains mouvements en revanche tentent d'imposer une sorte de «mandat impératif» et la surveillance et le contrôle de leurs élus, exclusion à la clef (comme le faisait d'ailleurs le parti communiste). L'exemple le plus achevé de cette mainmise du leader s'observe en Italie au sein du Mouvement 5 Stelle. En revanche, les partis populistes en général et extrêmes en particulier poussent leur avantage en privilégiant les formes d'expression directe. Ils y recourent lorsque la Constitution leur donne ce droit (Italie) ou poussent des gouvernements divisés ou embarrassés à y recourir (Danemark, Grande-Bretagne, Pays-Bas). Là où le populisme est au pouvoir le référendum est aussi un instrument attractif (et dangereux à utiliser comme le montre l'exemple hongrois). On peut déjà constater l'influence du populisme ambiant sur le fonctionnement des institutions représentatives: recours fréquent au référendum, institution des primaires au sein de nombreux partis européens (qui en ont oublié l'origine populiste et anti-partis aux États-Unis à la fin du XIX^e siècle).

La conception radicale populiste du peuple entraîne une autre conséquence idéologique et politique: l'affirmation du leadership censé incarner et interpréter au mieux les aspirations du peuple (ce que ne sauraient faire les représentants). La coïncidence des positions populistes stricto sensu et de l'extrême —droite est ici presque parfaite tant cette dernière a cultivé et cultive le culte de l'autorité et du chef³³. Même là où la notion de leadership est en principe récusée, elle s'exerce paradoxalement pleinement comme en témoigne le cas caricatural du Mouvement 5 Stelle. Mais l'attraction pour le leader n'est pas le propre des régimes autoritaires. La propension des démocraties contemporaines à rechercher l'incarnation des idées, valeurs et programmes dans un homme ou une femme capables de les mener à bien ne fait que renforcer cette convergence, parallèle au déclin des partis en tant qu'instruments de sélection des dirigeants politiques.

En renonçant aux vieilles idéologies droitières désormais obsolètes (anti-républicanisme) ou trop sulfureuses (fascisme, nazisme), la droite extrême a entrepris un chemin qui lui permet en effet de s'intégrer aux partis «*mainstream*». Sa mise à jour idéologique s'est poursuivie de manière subreptice sur des points

³³ Tarchi, 2015.

particulièrement sensibles: l'anti-américanisme a quasiment disparu tandis que l'anti-sémitisme (qui persiste au niveau des militants) a été combattu par les nouveaux dirigeants de ces formations: Fini, Wilders, Marine Le Pen ont pris le chemin de Jérusalem pour tenter d'éliminer toute critique d'anti-sémitisme larvé. Avec des fortunes diverses. La rénovation du parti par Fini a fini par le tuer et le Front National en dépit des efforts de sa Présidente (y compris au prix d'une rupture familiale) pour éliminer les incartades de son père reste suspect aux yeux de beaucoup à l'extérieur comme à l'intérieur (officiellement le FN reste un paria pour la droite de gouvernement).

La progressive intégration des mouvements populistes au sein du système de partis nationaux résulte d'un double mouvement de rapprochement: d'une part les partis d'extrême-droite qui ont souvent servis de matrice aux populismes ont intégré la vision et la rhétorique démocratique; d'autre part, les partis «*mainstream*», même lorsqu'ils rejettent les partis populistes en créant un cordon sanitaire, finissent par accepter et intégrer part de la rhétorique et du programme des populistes au risque de se brûler les ailes. Car la «démocratie populaire» des populistes qui se veut la voix et l'expression des aspirations directes du peuple récuse la transformation des démocraties du dernier demi-siècle, des démocraties où l'expression brute des pulsions populaires est médiatisée par la représentation, canalisée par les idéaux pluralistes, la règle de droit et les droits fondamentaux, modérée par les «*checks and balances*», pondérée par le recours aux «experts» indépendants (juges, autorités indépendantes, etc.). Les populistes se veulent et se prétendent démocrates, de vrais démocrates mais leur démocratie a des saveurs d'autocratie «éclairée» caractérisée d'abord et avant tout par son «il-libéralisme». Les premiers jours de la Présidence Trump en donnent une illustration grandeur nature en tentant de renverser deux cents ans de prudents équilibres constitutionnels pour restaurer ce que Madison redoutait par-dessus tout, la «tyrannie de la majorité». Le cas est éclatant mais sous le chêne américain, croît le sottobosco européen: l'il-libéralisme des pays de l'Est est patent partout quelque soit la couleur politique du gouvernement, droitier et populiste en Pologne ou Hongrie, «social-démocrate» en Slovaquie ou en République Tchèque. Tous ont applaudi au fameux «muslim ban» de Trump et Viktor Orban a synthétisé la situation en déclarant le 28 janvier 2017: «Une nouvelle ère frappe à la porte de l'Europe. Une nouvelle ère de la pensée politique car les gens veulent des sociétés démocratiques et non des sociétés ouvertes»³⁴. Le populisme illibéral est encore ostracisé dans l'ex-Europe de l'Ouest mais il est au pouvoir à l'Est. Combien de temps cette fragile frontière tiendra-t-elle? Il est symptomatique de la révolution en cours que le gouvernement de Theresa May ait prétendu refuser au Parlement, le lieu par excellence de la souveraineté britannique, le droit de discuter du Brexit avant que la *Supreme Court* ne lui rappelle les normes les mieux établies de l'histoire constitutionnelle du Royaume Uni. Dans un pays qui n'avait jamais connu le concept de «*popular sovereignty*», le Parlement a failli être «effacé» par le verdict d'un référendum dont la valeur n'était en principe que consultative. Et il est significatif que parmi les sujets d'at-

³⁴ Cité dans *Le Monde*, 1er février 2017: 2.

trition, la question de la suprématie des Droits fondamentaux et la juridiction de la Cour de Luxembourg étaient au premier plan. L'atmosphère du côté de la Tamise ou de Washington n'est pas sans rappeler les référents de la Révolution française, ses appels au peuple et son il-libéralisme notoire à compter de 1791.

3. Conclusion

Après un quart de siècle où le populisme, d'abord cantonné dans quelques pays est désormais présent dans presque toutes les démocraties (à commencer par celle qui vit naître les premiers mouvements populistes, les États-Unis), on peut s'interroger sur l'impact que ces perturbateurs du jeu politique ont eu sur le débat public, les institutions et les politiques menées par les démocraties occidentales.

La première observation est paradoxale: en dépit du fait que les partis populistes soient presque partout minoritaires (les principales exceptions furent l'Italie de Berlusconi et actuellement la Pologne, la Hongrie et la Croatie) et rarement au pouvoir, ce sont eux qui, dans une large mesure dominent le débat et dictent l'agenda dans presque tous les pays. L'exemple le plus abouti —et couronné de succès— est évidemment celui de la Grande-Bretagne. Mais c'est vrai aussi de la quasi-totalité des démocraties, que les populismes soient de gauche (Grèce, Espagne, Slovaquie), de droite (Italie) ou de droite radicale (France, Allemagne, Danemark, Pologne ou Hongrie).

La seconde observation a trait à leur impact sur le système politique dans son ensemble. Les partis populistes peuvent se targuer d'un succès notoire: presque partout ils ont réussi à ébranler, voire à marginaliser les partis dominants de gouvernement depuis la seconde guerre mondiale en Europe occidentale. À l'est, sur la table rase des sociétés communistes, les partis populistes sont sortis vainqueurs du combat avec les «filiales» des partis occidentaux et sont au pouvoir. Quelque soit l'issue de cette bataille rangée, une chose est certaine: les partis d'antan ne renaîtront pas tels quels de leurs cendres même s'ils réussissent à emporter le combat final. D'autant plus que les partis se sont parfois choisis eux-mêmes les verges pour se faire battre. En France et en Italie notamment, les partis de gauche ont introduit d'eux-mêmes l'instrument des Primaires sans même connaître l'origine de cette «technologie institutionnelle» inventée pour retirer aux partis leur fonction de sélection des élites.

La troisième observation concerne les institutions. En Europe occidentale, l'impact des partis populistes sur les institutions a été marginal à première vue. Nulle part ils n'ont réussi à imposer leurs vues (souvent imprécises d'ailleurs) en matière constitutionnelle. Ni Forza Italia, ni la Lega ou les 5 Stelle n'ont réussi à changer la constitution italienne pas plus que Podemos en Espagne ou le FN en France. Toutefois ils ont quelques belles prises à leur actif: ils ont contribué à l'échec de la Constitution européenne, réussi à acclimater l'idée que le référendum pouvait être un mode normal de gouvernement et profondément modifié l'esprit et la lettre des institutions en Pologne et en Hongrie. En quelques années par exemple, la Hongrie est passée d'un constitutionnalisme à l'allemande (la

Cour constitutionnelle hongroise «copiant» littéralement la jurisprudence de la cour de Karlsruhe) à une cour diminuée et sous contrôle politique. Une révolution institutionnelle moins visible mais encore plus spectaculaire est la soumission du Parlement britannique à une consultation référendaire en principe consultative et dont l'impact s'étend jusqu'aux modalités du Brexit. Le nouveau Premier ministre, Thérèse May entend cantonner les prérogatives du Parlement au strict minimum dans la mise en œuvre des négociations avec l'UE.

La quatrième observation touche aux politiques publiques européennes et nationales. Les partis populistes de droite contribuent de manière décisive à orienter les choix politiques des gouvernements, qu'ils soient ou non au pouvoir. Cet impact est clair en Hongrie et en Pologne où les partis droitiers au gouvernement instaurent par touches successives des mesures il-libérales: restriction des droits de la presse, contrôle des médias publics, restriction des droits (avortement, homosexualité, mœurs), mise sous tutelle des juges et de façon générale des contrepoids constitutionnels. La politique à l'égard des immigrés devient plus restrictive —sauf en Allemagne au cours de l'automne 2015— et les velléités de la Commission européenne battues en brèche. Les partis populistes dans l'opposition influent sur les choix des partis au pouvoir (cf. la déchéance de nationalité en France) et conditionnent le contenu et l'existence même des gouvernements lorsqu'ils sont partie de la coalition de gouvernement (Danemark, Finlande, Slovaquie, Hongrie). Toutefois leur «performance» en terme de mise en œuvre des politiques dont ils sont les hérauts, est plutôt médiocre selon une étude comparative dans neuf pays (*immigration and integration policies*), excepté en Suisse. L'auteur de l'étude conclut «*Radical right parties do not gain much credit for delivering when in office; the main reason for their failure to use the opportunities of executive power is their organizational weakness*»³⁵. Au niveau européen, malgré leur forte progression aux élections européennes de 2015, les partis populistes ne sont pas en mesure d'influer directement sur les orientations politiques de l'Union. Mais là encore leur pouvoir de nuisance est considérable. La simple victoire du Brexit va polariser l'essentiel de l'activité des institutions au cours des prochaines années. L'hostilité de la Hongrie et plus généralement du groupe de Visegrad aux politiques migratoires rend presque impraticable une politique commune sur la question, etc.

L'Europe découvre depuis 25 ans cette nouvelle catégorie politique qualifiée de populisme dans un contexte de dés-idéologisation et d'affaiblissement des piliers de la démocratie représentative, les partis. Un siècle après les États-Unis, elle fait l'expérience d'une scène politique bouleversée par l'absence ou l'évanescence des médiations. Un phénomène qui a peu de chances de refluer dans un monde dominé par l'essor des nouvelles technologies, structuré par les réseaux sociaux, caractérisé par l'«uberisation» croissante des rapports sociaux. Comme aux États-Unis, nous sommes probablement face à un mouvement irréversible où le populisme pénétrera constamment le débat, le style politique, les institutions et les politiques publiques. Seule variera l'intensité de la dose de «populisme» présent au cœur de nos sociétés.

³⁵ Akkerman, 2012: 523.

Bibliographie

- Akkerman, T. (2012). *Comparing Radical Right Parties in Government: Immigration and Integration Policies in Nine Countries (1996-2010)*, «West European Politics», 35, 3, 511-529.
- Bell, D. (1962). *The Dispossessed*, in *Id., The Radical Right*, Garden City (NY), Anchor.
- Camus, J.-Y., Lebourg, N. (2015). *Les droites extrêmes en Europe*, Paris, Seuil.
- Canovan, M. (1981). *Populism*, London, Junction.
- (1999). *Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy*, «Political Studies», 47, 1, 2-16.
- Corduwener, P. (2017). *Integrating Contemporary Populism with the History of Democracy in Western Europe*, «European Political Science», 16, 2, 206-216.
- Della Porta, D., Parks, L. (2016). *Social Movements, the European Crisis and EU Political Opportunities*, «Comparative European Politics», 1-18.
- Franklin, M., Marsh, M., McLaren, L. (1994). *Uncorking the bottle: Popular Opposition to European Unification in the Wake of Maastricht*, «Journal of Common Market Studies», 3, 4, 101-117.
- Halikiopoulou, D., Nanou, K., Vasilopoulou, S. (2010). *The Paradox of Nationalism: the Common Denominator of Radical Left and Radical Right Euroscepticism*, Paper presented at the APSA meeting, Washington.
- Harari, Y. N. (2015). *Sapiens. Une brève histoire de l'humanité*, Paris, Albin Michel.
- Hayward, J. (ed.) (1996). *Elitism, Populism and European Politics*, Oxford, Clarendon Press.
- Hirschmann, A. (1970). *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations and States*, Cambridge (M. A.), Harvard University Press.
- Hix, S., Marsh M. (2007). *Punishment or Protest? Understanding European Parliament Elections*, «Journal of Politics», 69, 2, 495-510.
- Hoffmann, S. (1956). *Le mouvement Pujade*, Paris, A. Colin.
- Ignazi, P. (2003). *Extreme Right Parties in Western Europe*, Oxford, Oxford University Press.
- Mair, P. (2002). *Populist Democracy vs Party Democracy*, in Mény, Y., Surel, Y. (eds.), *Democracies and the Populist Challenge*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 81-98.
- (2006). *Ruling the Void. The Hollowing of Western Democracies*, «New Left Review», 42, 25-51.
- Marks, G., McAdam, D. (1999). *On the relationship of Political Opportunities to the Form of Collective Action: The Case of the European Union*, in Della Porta, D., Kriesi, H., Rucht, D. (eds.), *Social Movements in a Globalizing World*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 97-111.
- Mény, Y. (1992). *La corruption de la République*, Paris, Fayard.
- (2015a). *Primaires: Vertus (apparentes) et vices (cachés) d'une greffe américaine*, «Pouvoirs», 154, 27-40.
- (2015b). *«It's Politics, Stupid!»: The Hollowing out of Politics in Europe - and its Return, with a Vengeance*, «Stato e Mercato», 103, 3-28.
- (2016). *Republicanism*, in Elgie, R., Grossman, E., Mazur, A. (eds.), *The Oxford Handbook of French Politics*, Oxford, Oxford University Press, 13-43.
- Mény, Y., Mocavini, G. (2017). *L'anti-europeismo, fra nazionalisti, sovranisti, settici e populisti*, Roma, Enciclopedia Treccani, à paraître.
- Mény, Y., Surel, Y. (2000). *Par le peuple, pour le peuple. Démocraties et populisme*, Paris, Seuil.
- Minkenberg, M. (2000). *The Renewal of the Radical Right between Modernity and Anti-Modernity*, «Government and Opposition», 35, 170-188.

- Mudde, C. (2012). *Populist Radical Right: A Pathological Normalcy*, «West European Politics», 336, 1167-1186.
- Perrineau, P. (1997). *Le symptôme Le Pen*, Paris, Fayard.
- Perrineau, P., Ysmal, C. (eds.) (1995). *Le vote de crise*, Paris, Presses de Sciences-Po.
- Schmidt, V. (1994). *Democracy in Europe: The EU and National Politics*, Oxford, Oxford University Press.
- Taggart, P. (1995). *New Populist Parties in Western Europe*, «West European Politics», 18, 1, 34-51.
- (1996). *The New Populism and the Politics: New Protest Parties in Sweden in comparative perspective*, Basingstoke, MacMillan.
- Taguieff, P. A. (1997). *Le populisme et la science politique. Du mirage conceptuel aux vrais problèmes*, «Vingtième Siècle. Revue d'histoire», 56, 4, 4-33.
- Tarchi, M. (2015). *Italia populista. Dal Qualunquismo a Beppe Grillo*, Bologna, Il Mulino.
- Trezzi, R. (2012). *Sul populismo come concetto generico e sulla varietà dei modelli anti-democratici con caratteristiche populiste*, «Rivista delle politiche sociali», 1, 160-168.



Populismi di sinistra? Il caso dell'America Latina

Loris Zanatta*

Abstract

Left-wing populism? The case of Latin America

Latin American is commonly distinguished from European populism, the former being left-wing, the latter right. But such categorization fails to do justice to a complex phenomenon. With other forms of populism, the Latin American brand shares redemptive zeal and dreams of a unanimous utopia —it response to the disruption of political order and social ties—. But the concept of «people» that populism set out to regenerate differs from case to case and the kind of past it evokes: while people, for the United States, must entail a constitutional charter so that US populism develops within the bounds of liberal democracy, Latin American populism conjures up a holistic natural group, the people as an organic community underlying political regimes that are against the ethos and institutional structure of liberal democracy. Springing from an age-old organic and quasi-religious vision, Latin American populism proclaims the principle of unanimity. It is inclusive, but may turn totalitarian in the people's name. It may have a popular basis and implement policies of social distributism, but its outstanding feature is the ambition to transform its people into the whole people. In refusing to be part of a plural group, and in claiming to embody the only legitimate people, it thus ends up having to play all the roles that are shared out among left- and right-wing parties in a pluralist system.

Keywords: Populism. Latin America. Catholicism. United States. Liberalism.

Ormai lo dicono tutti: *populismo* è una parola da cestinare. Non spiega, non dice, non chiarisce. Anzi: confonde, offende, ammorba. Eppure bisognerà mettersi il cuore in pace, perché di populismo si parlerà ancora molto e a lungo. Per due ottime ragioni. La prima è che tutto ciò, *mutatis mutandis*, è già accaduto. Capì già, negli anni '60 e '70 del secolo scorso, che tale parola giungesse a godere di ampia diffusione; così come capì già allora che molti la trovassero confusa, generica, inutile e proponessero di eliminarla. E così fu per un po': negli anni '80 di populismo si parlò poco o nulla, sia sui media sia nelle scienze sociali. Ma poi tornò di moda e da allora lo è sempre più: in Europa e nel mondo, tra accademici e cittadini, addetti ai lavori e chiacchiere da bar. Come mai? Qui sta la seconda e più poderosa ragione: perché, diceva una vecchia pubblicità, il populismo è fatto così: più lo mandi giù, più torna su; più si maledice la parola, più ricompaiono curiosi fenomeni storici per definire i quali non si trova di meglio. Tanto vale prenderla sul serio e ragionarci sopra.

* Università di Bologna, loris.zanatta@unibo.it.

Per farlo, l'America Latina è un buon laboratorio. Non è forse sempre stata considerata il paradiso dei populismi? Il luogo dove più che altrove hanno trovato terreno fertile per nascere, maturare, riprodursi? Se ne può discutere, magari notando che non tutti i paesi latinoamericani ne sono stati permeati; e che ciò che vale per i populismi in America Latina vale in parte per quelli dell'Europa Latina, come i primi riconducibili a una civiltà forgiata dal retaggio cattolico. Proprio tale retaggio culturale comune induce spesso distinguere il populismo latino da quello anglosassone. Qualcuno, vedi papa Francesco, usa il termine in riferimento ai secondi, cui imputa un gretto individualismo xenofobo, ma mai per alludere ai primi, quasi fossero animali di tutt'altra specie, popolari più che populistici¹. Per tali motivi i populismi latini sono spesso definiti populismi di Sinistra e progressisti, diversi ed opposti a quelli di Destra e reazionari di un Donald Trump o del Nord Europa. Distinzione analoga si trova talvolta tra le tradizioni populiste di uno stesso paese².

Questo saggio cercherà di allentare tali nodi. Lo farà proponendo una concezione minimalista del populismo; fissandone portata e limiti in termini storici e concettuali, individuando il nucleo ideale che accomuna i populismi di varie specie, quasi a creare un vago idealtipo. Fatto ciò, potrà illustrare come tale nucleo comune ai vari populismi suole declinarsi nella storia latinoamericana e perché vi si riproduce con regolarità nella maggior parte dei paesi; quali sono le sue caratteristiche; quali le conseguenze. Tutto, va sé, con continui richiami all'evidenza storica, onde evitare sterili astrazioni. Di passaggio, cercherà di spiegare perché le categorie Sinistra e Destra siano categorie inadeguate, o almeno insufficienti, per capire il populismo, tanto da rispondere spesso alle preferenze ideali dei diversi autori, desiderosi di distinguere tra populismo «buono» e populismo «cattivo». Anzi, proprio il populismo riduce in modo drastico la portata analitica di tali categorie, perché induce a pensare la modernità politica in altri termini: come una cronica tensione dialettica tra immaginari, ideologie, sensibilità antiche e pervasive, dai nomi cambianti a seconda delle epoche e ibridate tra loro, ma in fondo riconducibili ai fiumi carsici che corrono sotto la nostra storia; quello comunitario che evoca un antico immaginario organico; quello individualista che ha radici remote ma si ingrossa coi Lumi. Tale tensione non è tra Destra e Sinistra; semmai attraversa l'una e l'altra. Allude ad alfabeti e geografie più profonde delle nostre costruzioni sociali e politiche. Poli di tale tensione sono, usando i termini che diamo loro ai nostri tempi, quello populista da un lato e quello liberale dall'altro.

1. Un'idea di populismo

Visti i problemi che crea, alla parola *populismo* è meglio chiedere il meno possibile; e poiché non si riesce a farne a meno ma è di utilità limitata, sarà bene evitare definizioni tassative. Meglio stare sul vago e darle un potere evocativo: sarà meno preciso, ma più profondo. In tal senso, si può dire che il più intimo nucleo del populismo sia formato da una nostalgia unanimista. Tale è il sogno che nutre

¹ *El País*, 2017; sul populismo latino cfr. Zanatta, 2014.

² Formisano, 2016.

l'immaginario populista: quello di rigenerare un'unità primigenia, un'armonia naturale, un'identità condivisa, una comunità perduta. In ciò consiste il *popolo* del populismo; ed in ciò ne va cercata l'essenza: nella sua idea di *popolo*. Perché, altrimenti, chiamarlo populismo?

L'ambizione di *rigenerare* l'unanimità perduta è dunque il sogno proibito del populismo. Un sogno poderoso. Il verbo *rigenerare* è infatti ricco di implicazioni: esprime lo *spirito redentivo* che anima il populismo, il quale non evoca orizzonti evolutivi o riformisti, ma invoca la rivoluzione, perfino quando agisce in seno a contesti democratici. E rivoluzione, a ben vedere, è un termine secolare per alludere a redenzione, catarsi: rigenerazione, appunto. Non è un caso che un po' tutti abbiano notato la matrice religiosa dei populismi d'ogni luogo ed epoca³: l'afflato redentivo, il sogno di rinascita collettiva, di purificazione sociale dal peccato, indicano che il populismo è l'erede, nel mondo secolare, di un immaginario antico di tipo religioso; un immaginario che nell'ordine sociale non vede il regno della politica, un patto razionale soggetto a costanti negoziati e compromessi, ma il riflesso di un ordine naturale che la precede e la elude. Tanto che la lotta del populismo contro coloro che di volta in volta addita a nemici di quell'ordine, è di tipo etico più che politico e trasuda odio morale. Quella del populismo contro i suoi nemici è più una guerra morale contro i peccatori che una fisiologica dialettica politica con avversari da idee o interessi diversi; e il suo popolo non è un popolo tra altri popoli: è il popolo eletto in cammino verso la salvezza, in fuga dalla corruzione e dal male.

Attraverso la sua guerra morale, il populismo ambisce a ricreare l'unanimità, il paradiso terrestre, lo stato di natura in cui il popolo vivrebbe felice se solo la sua intrinseca virtù non fosse stata sfigurata dal peccato, inteso come divisione, dissenso, eresia. I conflitti, la pluralità, la molteplicità sono, in tale visione salvifica, patologie che attentano all'organismo sano che il populismo chiama popolo. Ma unanimità di cosa? Di ciò che il populismo eleva a fondamento univoco della comunità politica, di quella che esso chiama, guarda caso, *identità* del popolo. Un tempo era l'unanimità di fede; oggi è l'unanimità identitaria e ideologica, facile a trovarsi imposta come una religione politica laddove i populismi sbaragliano i nemici, fondano un'ideologia di Stato e dello Stato fanno un'entità etica che educa il popolo al suo catechismo. Tale unanimità identitaria del popolo può assumere tante forme: etnica o confessionale, sociale o nazionale; può incarnarsi in un territorio, una classe, perfino in una virtù: l'onestà, la giustizia, la misericordia. A contare è che quel popolo possieda il monopolio della fonte identitaria; che tale fonte non sia plurale né oggetto di discussione. Tale monopolio identitario si erge così a insormontabile crinale tra il popolo legittimo e l'antipopolo. In tutto ciò, il populismo non sta nel contenuto di tale schema manicheo, ma nello schema stesso. Qualcuno potrà celebrare che tale popolo eletto sia il proletariato e non la razza ariana, che il valore che esso rivendica sia la giustizia sociale e non la purezza etnica; o viceversa, chissà. Ma il principio unanimista che eleva una parte di popolo a tutto il popolo, ad unico popolo, è in un caso come nell'altro il tratto distintivo del populismo⁴.

³ Tra tutti: Hermet, 2001.

⁴ Gentile, 2001; Griffin, 2008.

Il populismo non avrebbe ragione di esistere, se non ritenesse perduta l'unanimità che agogna; e che se ciò è avvenuto, qualcuno ne porterà la colpa. O meglio: intere categorie di individui, su cui ricade perciò il peccato originale di avere sgretolato l'unanimità del popolo, lordato la sua cultura e minato la sua identità. Categorie, poiché il nemico del populismo, come il popolo del populismo, è per i populistici un gruppo. I suoi nemici possono essere stranieri o eretici, immigrati o banchieri, borghesi o corrotti, ebrei o gay: a seconda. Non sono mai degli individui specifici, ma dei corpi sociali. Ma se così è, allora converrà risalire le pareti della storia alla ricerca della fonte di ciò che il populismo combatte. Ci imatteremo così nella tradizione storica che ha eroso le certezze di cui il populismo ha nostalgia: la *naissance de l'individu* moderno; le rivoluzioni scientifiche che spezzarono l'aura sacra del mondo; la razionalità illuminista invisita a un oscuro gesuita diventato Papa. Antenato di quello populista, era l'orizzonte ideale degli inquisitori che ordinarono la morte sul rogo di Miguel Servet per difendere la fede e la comunità di cui essa era fondamento; suo nemico era già allora, nel 1554, chi protestò: «Uccidere un uomo non è difendere una dottrina, ma solo uccidere un uomo». Ci si può spingere oltre: il nemico eterno del populismo è qualsiasi visione disincantata del mondo; il disincanto che affronta la vita sociale come un esercizio pragmatico e imperfetto e rifugge le utopie redentive, ritenendo che l'ossessione per l'unanimità scateni fanatismi fraticidi⁵.

I populismi sono fenomeni di grande potenza, spesso assai popolari e ricorrenti nel tempo. Perché? Il fatto è che la nostalgia unanimista dei populismi si nutre della diffusa percezione di un processo di disgregazione in atto⁶; alla base di ogni ondata populista c'è una crisi, reale o percepita, di disgregazione di comunità fondate su fitti legami culturali, sociali, politici, religiosi, etnici e così via, causata da trasformazioni indotte da più fattori: relazioni commerciali, rotte migratorie, tecnologie comunicative, ideologie politiche, nuove mode e infiniti altri. Poiché i processi di scomposizione e ricomposizione sono tratti cronici della modernità, non è strano che il populismo sia ormai un ingrediente della nostra quotidianità, né che lo rimarrà a lungo. Contro la disgregazione, infatti, il populismo offre un miracoloso balsamo: la protezione della comunità in pericolo, la rigenerazione dell'identità perduta, la coesione dei bei tempi andati e idealizzati. Si potrà obiettare che la sua guerra alla disgregazione andrà perduta, che la sua ansia unanimista non dà risposte adeguate ai mutamenti in atto: tutto vero; non saranno i muri a fermare le migrazioni, il protezionismo la globalizzazione, l'autarchia i commerci, il luddismo le innovazioni tecnologiche, la censura la circolazione delle idee, i leader religiosi lo scetticismo. Ma quel che rende il populismo così potente e popolare, sta nella promessa di beni rari e preziosi, più che nella capacità di mantenerla; promette infatti beni che una visione disincantata del mondo, con pudore, evita di evocare: senso, appartenenza, riscatto, salvezza.

Tutto ciò basterebbe per spiegare l'eterno ritorno del populismo. Ma non è tutto. Non solo, infatti, il populismo propone una narrazione storica a prima vista coerente che connette un passato radioso in cui il popolo era unito e felice, un

⁵ Elias, 1991; Ozouf, 1989; Historia y Cambio, 1974; Kamen, 2013: 150.

⁶ Mény e Surel, 2002.

presente plumbeo di decadenza e disgregazione, un roseo futuro di riscatto e redenzione: la condisce una vera e propria epica; e lo fa semplificando al massimo la realtà. Come? Attraverso lo schema manicheo che interpreta il mondo come un'eterna lotta tra bene e male combattuta tra un noi e un loro. Il populismo non analizza il mondo animato dall'intento di apportarvi modifiche, miglierie, riforme; quel che gl'importa è giudicarlo: redimerlo o condannarlo. Quale altra epica può competere con la sua? Quale approccio disincantato potrà scaldare altrettanto i cuori e mobilitare le passioni? Su tale piano, il populismo non ha rivali. Intriso dell'immaginario religioso di cui è l'erede secolare, la sua portentosa forza è la stessa che da secoli alimenta le grandi religioni. A chi guarda al mondo con disincanto non rimane altra arma che quella, certossina e spesso poco gratificante, di smontare certezze, raffreddare ardori, svelare inganni, sgonfiare petti; e ridare cittadinanza all'individuo, alla ragione, alla complessità.

2. Populismi latini e populismi anglosassoni

Tale è l'immaginario intorno a cui si articola ciò che, mancando di meglio, chiamiamo populismo. Sarebbe però sbagliato dedurne che allora, in fondo, i populismi siano tutti uguali. Come già detto, a questa parola non si deve chiedere troppo. Va presa come un idealtipo, un denominatore comune tra fenomeni dai tratti sempre diversi. Se d'altronde il populismo rievoca un'unanimità perduta, nel cui nome si scaglia contro coloro cui imputa la sua disgregazione, a caratterizzarlo e distinguerlo sarà la natura del suo *passato immaginato*, della sua comunità perduta. Da ciò dipenderà sia quello che il populismo combatte, sia la direzione del suo afflato redentivo: giustizia sociale, sovranità nazionale, onestà e così via. Benché dunque il populismo sia un fenomeno moderno che invoca la sovranità del popolo, il tipo di modernità che persegue riscatta, in una sorta di *path dependency*, i tratti chiave del passato immaginato cui si richiama; passato diverso da caso a caso, da civiltà a civiltà.

Un esempio aiuterà a capire tutto ciò: l'esempio di quel accomuna e differenzia il populismo latino e il populismo statunitense; almeno per grandi linee, essendo abusivo generalizzare su entrambi. Lo zoccolo duro è lo stesso: come quello latino, il populismo negli Stati Uniti suole invocare un popolo puro e virtuoso in cerca di redenzione al cospetto di una élite e altri elementi disgregativi cui imputa di avergli derubato la sovranità e corrotto l'identità. Fin qui non c'è sostanziale differenza tra i due tipi di populismo, tra i piccoli *farmers* del *People's Party* e i *descamisados* peronisti, tra gli elettori proletari di Donald Trump e la plebe che osannò Hugo Chávez: in tali casi, pur così diversi tra loro, siamo dinanzi a fenomeni redentivi e manichei, potenti ed efficaci nel mobilitare il popolo ansioso di riscatto. L'afflato religioso li permea tutti.

Tali populismi, tuttavia, hanno declinato in modi assai diversi lo spirito redentivo che li animava: il populismo latino ha creato regimi populistici opposti ai fondamenti politici, istituzionali e filosofici del liberalismo; il populismo negli Stati Uniti non ha mai prefigurato un ordine politico alternativo a quello del costituzionalismo liberale, il quale è stato abbastanza forte e flessibile da me-

tabolizzarlo o recepirne le sfide⁷. Fu così per il populismo di fine Ottocento, è ipotizzabile che varrà per quello odierno. Per quanto riguarda il primo, sia che si dia credito a chi vi colse le radici di un comunitarismo olistico e antipluralista, sia che lo si dia a chi vi coglie un movimento progressista di inclusione sociale, la sostanza rimane la stessa: la democrazia liberale statunitense e il suo impianto costituzionale finirono per assorbirlo e per rigenerarsi facendo proprie molte sue istanze⁸.

Il populismo di Trump appare molto radicale e si può stare certi che la rigenerazione che annuncia produrrà effetti di grande portata negli Stati Uniti. Eppure non è affatto chiara nel suo orizzonte la precisa volontà, e ancor meno la capacità, di stravolgere l'ordine politico e istituzionale del paese, al punto da causare il cambiamento di regime cui invece aspirano i populistici latini. E quand'anche tale volontà ci fosse, è probabile che la fitta rete istituzionale, politica e civile statunitense iscritta nella tradizione costituzionale del paese ne assorbirebbe come in passato la carica eversiva: il popolo dei populistici statunitensi non è scindibile dal popolo del costituzionalismo liberale che sta alle origini della nazione, non evoca una comunità naturale, un'identità primigenia superiore al patto politico sancito dalla Costituzione. Così non è nel populismo latinoamericano, dove il popolo è inteso come una comunità organica, un corpo naturale indipendente dal patto politico. E' in tal senso suggestivo che la parola spagnola *pueblo* sia singolare e alluda a un'entità univoca, a differenza della parola inglese *people*, notoriamente plurale.

Che pur partendo da premesse redentive comuni, i populismi a nord e a sud del Rio Grande abbiano approdi così diversi è piuttosto logico, considerando che molto diversi sono i passati che evocano; quelli del colonialismo britannico e del colonialismo ispanico, con la nozione di popolo che il loro retaggio lascia in dote. In breve: poiché il popolo idealizzato cui si richiamano è molto diverso nei due casi, assai diverso è il tipo di populismo che sviluppano. Da ciò gli equivoci in cui cadono gli studiosi statunitensi di populismo quando si misurano coi populismi latini: dando per scontato che il populismo si sviluppi entro l'orizzonte liberal-democratico, li collocano sull'ascisse ideologica che lo caratterizza; ecco allora che i populismi dalla base sociale più popolare stanno a *left*, ecco gli altri finire a *right*⁹. Sfugge così loro l'essenziale: che i populismi latini evocano un passato olistico impermeabile a tali nozioni; che dove il popolo è Uno, non sono contemplate una Destra e una Sinistra che definendosi tali si legittimano tra loro, ma s'impone la contrapposizione frontale tra chi ritiene di incarnare quel Popolo e il resto, l'Antipopolo.

Il romantico innamoramento di tanti studiosi statunitensi ed europei per fenomeni come il chavismo o il castrismo, suole riprodurre tale equivoco: sono di Sinistra, ergo progressisti. In realtà, poiché il populismo latino ambisce a incarnare l'unico popolo legittimo, ingloba al suo interno ciò che in un sistema pluralista si disporrebbe da Destra a Sinistra. Da ciò lo sconcerto causato dal pro-

⁷ Taggart, 2000.

⁸ Postel, 2000.

⁹ Abromeit, 2016.

nismo, totem di neofascisti e culla di marxisti, *fascismo di sinistra* per gli studiosi e *comunismo di destra* per il gesuita che confessava Eva Perón; o dal fascismo, reazionario e diciannovista, nazionale e sociale, anticamera di tante successive militanze comuniste. Per non dire del castrismo, il regime dove più lo Stato etico ha rigenerato l'unanimità del popolo purgandolo da ogni contaminazione: da ciò la sua affinità con le antiche riduzioni gesuitiche, comunità olistiche dalle basi morali e sociali; e l'afflato organicista di Fidel Castro: «Non importa quanto ognuno di noi sia diverso dagli altri, ma che tutti insieme formiamo una cosa sola»; idea cara a Francisco Franco e alla *democrazia organica* che impose a difesa del popolo cattolico della Spagna eterna da comunismo e secolarizzazione; e ad Antonio Salazar, così fiero di aver protetto il suo popolo dal male da rispondere al cronista che gli chiese se non era pentito di avere tenuto il Portogallo lontano da modernità e liberalismo: e le pare poco? La storia, dunque, è più utile delle categorie Destra e Sinistra per comprendere i diversi tipi di populismo¹⁰.

3. Populismo popolare

A indurre tanti studiosi e commentatori a collocare a Sinistra il populismo latinoamericano e perciò a distinguerlo da quello di Destra europeo, è un'ovvia considerazione sociologica: quel populismo esprime il riscatto di masse plebee o proletarie, le mobilità e nobilita. Juan Perón guidava gli operai, Fidel Castro le masse rurali, Hugo Chávez le plebi diseredate, Evo Morales la popolazione indigena emarginata. Molti negano perciò che sia lecito chiamarli populismi: sono movimenti popolari; al massimo, per l'appunto, *populismi di Sinistra*. Ma non è detto che la prospettiva classista sia la più adeguata per comprendere l'essenza di tali fenomeni. La loro composizione sociale è importante, va da sé, ma non decisiva: può mutare a seconda dei contesti; ma il nucleo ideale del populismo, la sua natura redentiva al cospetto di una crisi di disgregazione, non si associa ad alcuna struttura di classe. Forse la base sociale di un populismo può risultare più o meno gradita di quella di altri populismi: ma ciò dipende da chi lo studia, non dal fenomeno. Non è un caso che proprio su tale piano si noti la più netta distinzione tra la prima ondata di studi sui populismi, perlopiù prodotta da sociologi di scuola strutturalista e marxista, e l'ultima ondata, in gran parte dovuta a politologi e storici: se la prima ne cercava la chiave nella struttura sociale, la seconda è attratta da ciò che il populismo ha di ricorrente sul piano ideale, al di là di luoghi, epoche e condizioni sociali¹¹.

Varie ragioni sconsigliano di collocare a Destra o Sinistra i populismi evocandone le basi sociali. La prima riguarda proprio la loro popolarità: il popolo dei populismi è spesso maggioritario nel seno di una data comunità politica e ciò conferisce loro un indubbio tratto popolare. Populismo e popolarità non si elidono; ma neppure coincidono. Non è la maggiore o minore popolarità a piazzarli a Destra o Sinistra: i populismi fascisti non godettero di minore popolarità dei populismi latinoamericani; lo stesso dicasi, per stare ai sistemi democratici,

¹⁰ Payne, 1980; Zanatta, 2013; Parlato, 2008; Castro, 17-11-2005.

¹¹ De la Torre e Arnson, 2013.

dei populismi anglosassoni: il successo della Brexit e di Donald Trump esprime una volontà maggioritaria e ha raccolto voti popolari. E poi la popolarità dei populismi è come ogni popolarità soggetta ad oscillazioni: sale e scende, straripa poi scema, ma non per questo cessano di essere populismi. Un esempio varrà più di mille parole: quando nel 2015 Nicolás Maduro, erede di Hugo Chávez, fiutò che le imminenti elezioni parlamentari gli avrebbero impartito una dura lezione, mise le mani avanti; dovesse accadere, «non consegnerei la rivoluzione» ma «governerei col popolo poggiando su un'unione di civili e di militari». Da quelle elezioni uscì in effetti con appena il 30% dei voti, ma le sue parole, cui tenne fede, indicavano che il *chavismo* non affidava la sua legittimità al consenso del popolo sovrano che si recava alle urne; stava semmai nel fatto che il suo popolo, ora minoritario, era da intendersi come l'unico popolo, poiché depositario dell'identità nazionale e incarnazione di un'intrinseca superiorità morale. Poiché il suo popolo ha il monopolio della virtù, la sconfitta elettorale non è un fisiologico evento della democrazia, ma un tradimento, una patologia.

Si potrebbero scegliere esempi più estremi: di che popolo parlavano i guerriglieri latinoamericani negli anni '60, quando lottavano in suo nome pur avendo seguito striminzito? E le Brigate Rosse quando dicevano che Aldo Moro era detenuto nelle carceri del popolo? Il popolo cui alludevano i brigatisti non era certo riconducibile a precise classi sociali: quel popolo non c'era o erano sparute minoranze. Ciò non toglie che per essi quello fosse l'unico popolo, quello nel cui nome ritenevano di aver diritto di uccidere chi ritenevano ne stesse tradendo l'identità e le ragioni. E' tale concezione essenzialista, tale nostalgia unanimista, questa idea mitica di popolo il nucleo ideale del populismo latino; non la composizione sociale, che può mutare senza scalfirla: e questa è una seconda buona ragione per non individuare nelle basi sociali ciò che meglio caratterizza un movimento populista¹².

Gli esempi fioccano: il peronismo ha avuto basi sociali a «geometria variabile»; nelle zone urbane e industriali contò su una vasta base operaia, ma nelle province più arretrate ereditò le reti clientelari tradizionali. Col tempo la struttura sociale argentina mutò e quella peronista pure: il peronismo rivoluzionario degli anni '60 e '70 riunì masse di giovani istruiti di ceto medio, rampolli cioè della classe sociale che il peronismo l'aveva odiato, ricambiata; negli anni '90, Carlos Menem traghettò il peronismo sulla sponda neoliberale, agli antipodi del punto da cui era partito, cosa che ne mutò in parte clientela politica e base sociale; finché agli inizi del XXI secolo i coniugi Kirchner ambirono a rigenerarne le origini, in un paese dove però rimaneva ben poco dell'antica Argentina operaia, tanto che il loro peronismo, orfano di solidi legami sociali, si trasformò in una macchina per amministrare la miseria delle fasce marginali a suon di prebende pubbliche¹³. Perché questo excursus? Perché mentre le basi sociali mutavano, non cambiava l'afflato redentivo e identitario peronista, la sua certezza di dar voce all'unico popolo che nel paese incarnava la cultura e l'identità nazionali. E' in questo nucleo unanimista che sta il nocciolo duro dei populismi latini.

¹² Zanatta, 2016.

¹³ Colazingari e Palermo, 2016.

Lo dimostra l'intera storia del populismo latino, che ha sempre ambito a elevare il suo popolo a popolo tutto intero, tanto da organizzarsi in modo da cooptare, neutralizzare o espellere tutto ciò che ostacolasse l'intento. Ciò non vale solo per la *comunidad organizada* peronista, ideata come una società di corpi uniti tra loro dalla dottrina peronista e dall'armonia imposta tra di essi dallo Stato: vale anche per il *varguismo* brasiliano, che volendo incarnare il popolo nella sua totalità e l'essenza della nazione, impose prima una dittatura corporativa senza partiti e poi, quando dovette competere, di partiti ne creò ben due, così da rappresentare sia i nuovi ceti operai urbani sia le élite tradizionali del Brasile rurale; vale ancor di più per il Messico, dove l'ordine fondato da Lázaro Cárdenas negli anni '30 durò settanta anni e s'imperniava sul dominio d'un partito cui il richiamo alla Rivoluzione conferiva il monopolio della legittimità politica; un partito concepito in modo tale da includere nel suo seno, riuniti in corporazioni, tutti i ceti sociali. Ma vale anche per la Cuba castrista, il cui ordine politico si impernia intorno al monopolio di un partito unico e una società strutturata in una densa rete di corporazioni, le organizzazioni di massa, cui tutti i cubani devono aderire per non cadere ai margini della comunità, cosa che dove lo Stato controlla ogni risorsa comporta un ostracismo letale. Esempi analoghi ve ne sono a bizzeffe. Ciò che essi dimostrano è che la base sociale è un elemento secondario della loro fisionomia, il cui tratto essenziale sta nella nostalgia o utopia unanimista.

Ma al di là della base sociale, si può obiettare, ciò che colloca a Sinistra i populismi latinoamericani è ciò che più conta in proposito: è la loro politica, la pulsione inclusiva ed egualitaria, il primato del pubblico sul privato, della distribuzione sull'accumulazione. Detta così, l'obiezione pare lecita e ciò che chiamiamo populismi non sarebbero in tal caso che socialdemocrazie dai tratti un po' spigolosi. L'obiezione è però obiettabile. Che tali siano gli intenti dei populismi latini è vero. Ma enfatizzare tale aspetto ne oscura un altro, ben più importante per comprenderne la natura ideologica e la logica politica: le socialdemocrazie si propongono di tutelare i ceti popolari competendo con altri partiti cui non negano la legittimità di rappresentare altri ceti o ideologie, i populismi latinoamericani no. Detto altrimenti: se la socialdemocrazia comporta il compromesso del socialismo con la democrazia e la filosofia politica liberale, il populismo è antiliberale nell'immaginario e nelle pratiche politiche. Difatti il populismo detesta la politica, in cui vede un artificiale fattore di disgregazione del popolo che la natura vorrebbe unito: l'opposto della sensibilità politica e istituzionale dei partiti di famiglia socialdemocratica; ma vicino, guarda caso, alla tradizione antiliberale cattolica, che la democrazia l'ha sempre considerata un concetto sociale, non politico, tanto da giudicare democratico un ordine che si accrediti il rispetto della giustizia sociale, seppur violi i diritti civili e politici. Tale è lo spirito dei populismi latini, lo stesso addotto da Castro per affermare che Cuba fosse l'unica democrazia al mondo¹⁴.

Mossi da impulso unanimista, i populismi latini giocano così, in nome del loro popolo trasformato in tutto il popolo, tutti i ruoli che nei sistemi pluralistici interpretano attori diversi. Al loro interno si sviluppano varie correnti che

¹⁴ Berlin, 2013.

agiscono in nome di un'unica ideologia, dello stesso leader, di un solo popolo. Laddove la democrazia liberale gioca con regole e istituzioni neutrali, i populismi giocano un'opaca partita per il controllo del movimento che monopolizza le fonti della legittimità politica, per occupare le posizioni più vicine al sole da cui tale legittimità emana: il leader carismatico. Ma se occupano tutt'intero lo spettro politico e ideologico e relegano ogni opposizione alla marginalità, non è strano che i populismi attuino, a seconda dei momenti, politiche sia di Sinistra sia di Destra. Una volta stabilito che essi soltanto incarnano la sovranità e l'identità del popolo, non sarà più loro priorità difendere gli interessi di questo o quel ceto, ma di garantire la riproduzione dell'ordine che hanno creato e ritengono tuteli il popolo. Il populismo porrà perciò l'enfasi ora sulla produzione ora sul consumo, ora sulla crescita ora sulla distribuzione, prometterà o pretenderà, allenterà o stringerà i cordoni della borsa, a seconda di ciò che la sua sopravvivenza imporrà.

Evocando sempre lo stesso popolo e lo stesso evento fondatore, la Rivoluzione messicana, il Partito Rivoluzionario Istituzionale ha attuato negli anni politiche di segni diversi: distributive, dirigiste, nazionaliste negli anni '30 e '70; aperte al mercato nel dopoguerra e addirittura neoliberali negli anni '90 del XX secolo; tutto senza rinunciare mai alla pretesa d'incarnare l'unico vero popolo e di avere perciò diritto al monopolio delle risorse politiche, almeno fino alla transizione democratica di fine secolo. Lo stesso vale, s'è notato, per il peronismo: non solo perché durante la sua lunga storia ha attuato politiche economiche e sociali diverse tra loro, ma perché lo stesso fondatore, Juan Perón, fu protagonista del passaggio dalla rivoluzione distributiva dei primi anni del regime, alla rivoluzione produttiva degli ultimi anni, quando da distribuire era rimasto poco e urgeva riattivare la crescita, la produttività, il risparmio.

A tali dinamiche non sfuggono neppure i populismi più radicali, anticapitalisti e socialisti, come la Cuba castrista e il Venezuela chavista. Entrambi i regimi hanno oscillato tra politiche economiche e sociali distributive e politiche di aggiustamento per risanare i conti, stimolare la produzione, attrarre capitali, accrescere la produttività; e così come le prime erano inclusive, le seconde causavano forti diseguaglianze sociali, ingenti flussi migratori, abusi nei contratti di lavoro e molti altri fenomeni di segno opposto all'ispirazione ideale dei governi che le attuavano. La severità degli effetti sociali di tali politiche, come quelle cui Fidel Castro ricorse dopo avere perso le ricche sovvenzioni sovietiche negli anni '90 e cui Hugo Chávez e il suo erede sono stati costretti quando i prezzi petroliferi sono crollati, è stata tanto maggiore quanto più insostenibili erano state le politiche distributive. Eppure tutte furono condotte in nome dello stesso leader e dello stesso popolo, inteso come tutto il popolo, minacciato nella sua identità, integrità, unità, cultura da chiunque da tali politiche dissentisse.

4. Sull'eterno ritorno del populismo latino

Cosa significa affermare che l'immaginario organicista e la concezione olistica del popolo sono i fondamenti remoti dell'utopia unanimista tipica del populismo latinoamericano? Da dove vengono? Perché ritornano con straordinario vigore e

regolarità? Per rispondere a tali domande occorre partire da lontano, dal passato che ha plasmato a fondo la cultura dei popoli latini, com'è ovvio che sia. E' a tale cultura, a tale passato immaginato, che si abbevera il loro populismo. Di tale passato e di tale cultura, è proprio sulla concezione organica dell'ordine sociale e sui valori morali che la sostengono che va posto l'accento. Ovvio che nel farlo si semplifichi oltremisura la straordinaria ricchezza e complessità delle società ispaniche coloniali. Eppure tale concezione ne è un elemento chiave, del tutto fisiologico per società formatesi in un'epoca dominata dal Sacro e plasmate da una potenza la cui missione era l'espansione della cristianità. Tale concezione, che impregnò le società americane in ogni loro strato etnico e sociale, possiede talune caratteristiche che, seppur nel contesto secolare della modernità, ritornano nei fenomeni populistici¹⁵.

La prima di tali caratteristiche è la *gerarchia*: se l'ordine sociale s'ispira agli organismi viventi, al corpo umano, gli organi che lo compongono si disporranno lungo una gerarchia funzionale, dal più importante al meno importante, formando tutti insieme l'armonia complessiva del creato perseguita dall'immaginario organico. Ciò parrebbe in contrasto con l'egualitarismo proclamato dai populismi di Sinistra, ma non lo è. Benché in essi abbia in origine svolto un certo ruolo la partecipazione di movimenti sorti nella società civile, la loro organizzazione una volta giunti al potere è gerarchica ed organica. Al loro vertice spiccano l'autorità carismatica del leader e il ruolo accentratore di Stato, partito, movimento, dottrina. Più che l'uguaglianza, i regimi populistici inseguono l'omogeneità: tale era il fine del governo chavista al fondare un ministero per la Suprema Felicità Sociale e tale quello di Cristina Kirchner allorché creò un Coordinamento strategico per il Pensiero Nazionale.

La seconda caratteristica è proprio l'*unanimità* che impregna l'immaginario del populismo latino. Come il corpo umano, la società organica non è la mera somma degli organi che la compongono: l'insieme supera la somma delle parti; il Tutto, suole dire papa Francesco, è superiore alla Parte. Tutti tali organi sono necessari nella misura in cui contribuiscono, in armonia tra loro, a mantenere sano l'organismo. L'organo che non funzioni all'unisono con gli altri, sarà perciò inteso come una patologia da estirpare per il bene collettivo. In tale concezione, la società non è un patto politico razionale rinegoziabile di volta in volta tra i diversi attori, ma un'entità naturale eterna da preservare da contaminazione, contagio, disgregazione. Come tale, essa poggia su organi, corpi, comunità; gli individui sono sacrificabili se turbano l'unità organica del popolo e i regimi populistici espellono tali stonature in mille modi, inclusi i più drastici. In tal senso, si tratta di società senza individui. Di più: sono società che non contemplan la politica, se per tale s'intende un'arena istituzionale pubblica dove interagiscono diverse opinioni ed interessi al riparo di leggi che tutelano la libertà di tutti. Così intesa, la politica è per i populistici una minaccia all'armonia sociale; causa di divisione, corruzione, disgregazione. Ai loro occhi la politica non è il luogo che regola la pluralità, ma lo strumento di riproduzione dell'omogeneità. Da ciò la fortuna di un termine, antipolitico, che del populismo è corollario.

¹⁵ Morse, 1989.

Di tale sindrome unanimista gronda la storia dei populismi latini: neppure «un solo mattone che non sia peronista» doveva rimanere in piedi, tuonava Eva Perón. «Dobbiamo unire tutti i settori in uno stretto fascio», diceva Fidel Castro ai cubani; e non solo a loro: «In America Latina siamo un fascio di popoli dalla stessa lingua, cultura, religione». Ma in seno a tale popolo puro e virtuoso covava «la peggiore scoria sociale»: lumpen, delinquenti, omosessuali; tutti controrivoluzionari di cui liberarsi. Cosa che fece incarcerandoli, «rieducandoli», fucilandoli, espellendoli. Finché Cuba non fu costretta ad aprirsi al mondo. Ma che fosse chiaro: «Dobbiamo imparare a rimanere puri seppur a contatto col vizio». Parole e concetti simili risuonano in tutti i populismi latini di ieri e di oggi. Non sorprendono le migliaia di ore di discorsi a reti unificate imposte dai loro leader ai concittadini, in un rituale che un sacerdote trovò naturale chiamare «liturgia della parola»¹⁶.

Tale immaginario è dunque all'origine dei populismi latini: d'America, ma spesso anche d'Europa. Per comprenderne però la potenza e la vitalità non basta notare quanto ne siano impregnati i leader e regimi populistici: vanno considerati anche altri fattori —culturali, economici, sociali, politici— che lo rendono attraente agli occhi di intere masse di persone. Il primo di tali fattori è di ordine culturale e si può esprimere così: quell'immaginario è un sedimento radicato in larghi strati popolari, che nei fenomeni populistici trovano riflesso un sistema di valori e credenze familiare. Il populismo esprime in tal senso un'effettiva affinità etica ed emotiva dei leader populistici col loro popolo, cui esso offre i beni rari e preziosi già menzionati: senso, appartenenza, riscatto. Come tale, l'immaginario organico della cristianità iberica è il più importante retaggio culturale cui attinge il populismo latino; retaggio che da un lato agevola l'inclusione materiale e simbolica del popolo in seno a una comunità olistica, ma dall'altro bandisce il principio di pluralità in nome di quello di unanimità. La dinamica politica pluralista cede così il passo alla guerra di religione tipica dei sistemi politici investiti dal populismo; sistemi dove la disposizione delle forze politiche lungo l'asse Destra-Sinistra svanisce e s'impone la lotta ad oltranza tra il populismo e i suoi nemici, a loro volta indotti dalla natura dello scontro ad assumere i tratti manichei del populismo che combattono.

Il secondo fattore che aiuta a comprendere perché l'America Latina sia una sorta di riserva naturale del populismo, attiene alla dimensione sociale. Le società latinoamericane sono solcate da antiche e profonde *disuguaglianze cumulative*: alle gerarchie sociali del passato ispanico si sommano quelle di natura etnica tra bianchi europei, amerindi e afroamericani e le più moderne divisioni di classe. Si può a parlare di società segmentate, non solo diseguali. Cosa c'entra col populismo? C'entra perché tale segmentazione sociale si materializza in barriere che frenano oltremisura la mobilità sociale e la diffusione dell'ethos pluralista al di fuori delle ristrette classi dirigenti. La già enorme sfida storica di popolarizzare l'immaginario liberale estendendolo a tutti gli strati sociali è stata perciò spesso perduta in America Latina dinanzi alla resistenza dell'unanimità olistica. Nel

¹⁶ Zanatta, 2013: 409; Castro, 22-3-1959, 10-10-1960, 7-1-1980, 28-1-1994; Ramonet, 2009: 613; Cardenal, 1972: 289.

tipico manicheismo religioso agitato dai populismi contro le élites, le masse relegate sul fondo della scala sociale hanno colto uno strumento di riscatto. A differenza del complesso gioco politico delle élites liberali, in cui vedevano un rituale estraneo che riproduceva la loro esclusione, l'idea populista di popolo appariva loro un luogo familiare e rassicurante, dove preservare legami e identità.

Un terzo fattore va infine considerato allorché ci si interroga sull'eterno ritorno e sulla inossidabile vitalità dei populismi latinoamericani. Si può chiamarlo *modernizzazione periferica*. Non che sia una peculiarità: il mondo intero, partendo dai paesi dell'Europa latina, ha fatto prima o poi i conti coi mutamenti globali innescati dalle rivoluzioni nate in area protestante: scientifica, industriale, costituzionale. Non v'è dubbio che sia nei loro effetti virtuosi, sia in quelli dannosi, esse apparissero a chi ne era raggiunto la causa di disgregazione di un mondo antico. Laddove, come in America Latina, l'ordine minacciato era formato da comunità organiche, l'effetto era scontato: il populismo prometteva di proteggere il suo popolo dalla minaccia che incombeva sulla sua unità e identità e aveva buon gioco ad imputarla al nemico esterno e ai suoi alleati interni. La possibilità di imputare ogni frattura o disagio, dalla povertà all'Aids, dalla disuguaglianza alla droga, dalla criminalità al conflitto di classe, a onnipotenti nemici chiamati di volta in volta Impero, mercato, liberalismo, è fonte inesauribile di energia per i populismi latinoamericani; oltre che l'alibi perfetto per evitare di misurarsi con le loro cause endogene.

5. Da tutto a parte. Il futuro del populismo

Definire di Sinistra il populismo in America Latina, in conclusione, è superficiale nel migliore dei casi ed è sbagliato se si considera che esso concepisce il suo popolo come il Tutto, non la Parte. Va però aggiunto che vale oggi per quella regione ciò che vale per l'Europa: la democrazia liberale vi ha piantato radici più profonde che in qualsiasi altra epoca e benché i regimi democratici siano di qualità assai diverse tra loro, la sostanza è che i populismi sono costretti a vivere al loro interno ed a partecipare al gioco istituzionale, seppur tentando di piegarlo alla loro pulsione unanimista. E' una novità storica di grande portata. Capita infatti che dei regimi populistici che avevano il vento in poppa e le casse piene, come quelli di Nicolás Maduro e Cristina Kirchner, Evo Morales e Rafael Correa, non possano tacitare del tutto le crescenti opposizioni e subiscano in taluni casi perfino l'onta della sconfitta elettorale; sconfitta che ne mina la pretesa d'incarnare da soli il popolo mitico in cui giace l'identità storica, la cultura, la virtù della comunità politica. Ai loro antenati, ai Perón, ai Castro, ai notabili del partito rivoluzionario messicano, non sarebbe accaduto: si sarebbero guardati dal tenere elezioni competitive, o avrebbero ottenuto ad ogni costo l'esito desiderato.

Oggi non è più così, o lo è assai meno che in passato. Come mai? I motivi abbondano: malgoverno, arbitrarietà, corruzione, recessione hanno caratterizzato la parabola di molti regimi populistici. Ma vi sono ragioni profonde e inedite. La prima è per l'appunto che i populismi odierni sono ibridi: hanno la stessa vocazione unanimista dei progenitori, ma non riescono come quelli a spazzare

via tutti gli avversari. Vivendo nella democrazia, devono tollerare una certa dose di pluralismo e correre così il rischio della sconfitta. Di più: mentre un tempo il ciclo populista era spesso spezzato dall'intervento delle forze armate, che per reazione ne potenziava il mito di custodi della sovranità del popolo, oggi tale minaccia non esiste più. I populismi possono così esaurire il loro ciclo ed essere valutati per la qualità dei loro governi.

Una seconda, non meno importante ragione, aiuta a spiegare come mai i populismi rischiano oggi di rimanere orfani del popolo nel cui nome agiscono. Si potrebbe chiamarla la «grande illusione» dei populismi. Essi pretendono infatti di esercitare il monopolio del potere invocando un popolo mitico, unanime, omogeneo che la realtà sconfessa man mano che le società latinoamericane diventano più diversificate e plurali. La forte crescita economica degli ultimi decenni, il sempre maggiore accesso all'istruzione, l'espansione di ceti medi autonomi, esigenti, secolarizzati, erodono sia l'immaginario manicheo dei populismi, sia molti suoi corollari: caudillismo, clientelismo, abuso dei media.

Va da sé che le radici storiche e le cause sociali di cui si nutre il populismo rimangono solide e che, lungi dall'evaporare, esso tenderà a riproporsi ogniqualvolta le istituzioni della democrazia liberale e il suo ethos non riusciranno ad allargare i confini della loro legittimità, a promuovere l'inclusione del popolo sovrano nel rispetto della sua pluralità. Tuttavia, vista in prospettiva storica, la tensione tra l'immaginario populista e quello liberale pende nel lungo periodo a favore del secondo. I casi un tempo isolati di Uruguay, Cile e Costa Rica, dove la democrazia liberale gode di solida tradizione, non sono più così rari. Anche altrove, l'arena politica e istituzionale gode dell'autonomia di cui ha scarseggiato quando il populismo imponeva la trasformazione della lotta politica in guerra religiosa e imponeva la sua dottrina come religione politica.

Sarebbe azzardato sostenere che le democrazie latinoamericane siano forti e vigili: alcune più, altre assai meno. Ma non sono nemmeno sull'orlo del baratro, sospese tra dittature militari e tirannie in nome del popolo. Su tale sfondo, non è escluso che ciò che ancora oggi è lecito definire populista, si trovi presto collocato a Sinistra; oppure scomposto lungo l'intero ventaglio ideologico. In tal caso la pulsione unanimista del populismo latino sarà stata metabolizzata dalla democrazia liberale. Proprio la trasformazione del populismo in partito, di Destra o Sinistra che sia, è una delle grandi sfide che affrontano le democrazie latinoamericane. Qualora ciò riuscisse, da ostacolo per la democrazia esso potrà trasformarsi in veicolo del suo rinnovamento e della circolazione delle élite. Non più in nome del suo popolo, però, inteso come tutto il popolo.

Bibliografia

- Abromeit, J. *et al.* (2016). *Transformations of Populism in Europe and the Americas*, London, Bloomsbury.
- Berlin, I. (2013). *Against the current: essays in the history of ideas*, Princeton, Princeton University Press.
- Cardenal, E. (1972). *En Cuba*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé.
- Castro, F. (1959-2008). <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos>.

- Colazingari, S., Palermo, V. (2016). *Peronismo clásico y peronismo plebeyo. El populismo de la globalización*, «Temas y Debates», 20, 32, 27-49.
- De la Torre, C., Arnson, C. J. (2013). *Latin American Populism in the Twenty-First Century*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- El País* (2017). *Entrevista de Papa Francisco*, Madrid, 22 gennaio 2017.
- Elias, N. (1991). *La Société des individus*, Paris, Fayart.
- Formisano, R. (2016). *Populist Movements in US History: Progressive and Reactionary*, in Abromeit et al., *Transformations of Populism in Europe and the Americas*, London, Bloomsbury, 136-151.
- Gentile, E. (2001). *Le religioni della politica*, Roma-Bari, Laterza.
- Griffin, R. et al. (2008). *The Sacred in Twentieth-century Politics*, Basingstoke-New York, Palgrave.
- Hermet, G. (2001). *Les populismes dans le monde: une histoire sociologique, 19.-20. siècle*, Paris, Fayard.
- Historia y Cambio* (1974). *El Padre Provincial de la Compañía de Jesús a la comunidad de la Universidad del Salvador*, Buenos Aires, 27 agosto 1974.
- Kamen, H. (2013). *La Inquisición española*, Barcelona, Crítica.
- Mény, Y., Surel, Y. (2002). *Populismo e Democrazia*, Bologna, Il Mulino.
- Morse, R. (1989). *New World soundings: culture and ideology in the Americas*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Ozouf, M. (1989). *L'Homme régénéré*, Paris, Gallimard.
- Parlato, G. (2008). *La sinistra fascista*, Bologna, Il Mulino.
- Payne, S. (1980). *Fascism: Comparison and Definition*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Postel, C. (2000). *The Populist Vision*, Oxford, Oxford University Press.
- Ramonet, I. (2009). *Fidel Castro. Biografía a dos voces*, México, De Bolsillo.
- Taggart, P. A. (2000). *Populism*, Philadelphia, Open University Press.
- Zanatta, L. (2013). *Eva Perón. Una biografía política*, Buenos Aires, Sudamericana.
- (2014). *Il Populismo*, Roma, Carocci.
- (2016). *Un papa populista*, «Criterio», 2424, www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/2016/04/01/un-papa-populista-2/.



Le illusioni dei maghi. Tecnocrazia e populismo

Roberto Escobar*

Abstract

The Magicians' Illusions. Technocracy and Populism

The article reflects on the current forms adopted by technocratic power «market-conform», which confiscates democracy in the name of economic and financial imperatives disguised as natural laws. After revisiting a dialogue from Renan of 1871 in which a post-democratic society is imagined as governed by an oligarchy of knowledge, ultimately based on the threat of the use of force, the author focuses on some technocratic theories, that derive from the second industrial revolution: Thorstein Veblen's proposition of a «soviet of the technicians», and Alvin Gouldner's «Hegelian left-wing utopia» which entrusts the new «universal class» formed by technicians and intellectuals to replace the old money oligarchies. In the heart of the technocratic ideology there are some assumptions that should be proved: the idea that the development of science and technology makes politics superfluous; the hypothesis that the rationality of the experts is not limited as is that of the ordinary citizens; the supposed moral superiority of the technocrat who would be immune to corruption and the ambition of personal power; an objectivistic conception of common good, exempt from doubt and public debate. In this sense, technocracy is the antithesis of democracy, which does not advance claims of truth or justice, but relies on respect for the dignity and freedom of every individual. Technocracy, on the other hand, is compatible with populist forms of power administration, in which politicians (at the service of technocrats) appear in the leading front, offering citizens the illusion of popular sovereignty.

Keywords: Technocracy. Financial Capitalism. Democracy. Populism. Oligarchy.

Questa soluzione [oligarchica] è molto più facile da concepire della soluzione democratica [...]. L'élite degli esseri intelligenti, padrona dei più importanti segreti della realtà, dominerebbe il mondo [...] e vi farebbe regnare il massimo di ragione possibile [...]. Sarà allora ricostruito realmente quel potere che, in altri tempi, l'immaginazione popolare attribuiva ai maghi.

Ernest Renan, 1871¹

La dissoluzione della politica nella tecnica, o se si preferisce la «depoliticizzazione» della vita pubblica, è un mito [...]: la pretesa di realizzarlo costituisce semplicemente una tattica di governo fra altre.

Jean Meynaud, 1960²

* Università di Milano, roberto.escobar@unimi.it.

¹ Renan, 2008: 205, 207.

² Meynaud, 1960: 20.

1. Democrazia «marktconform»

Ci serve ancora la politica? Per politica qui si intende in primo luogo quella della democrazia rappresentativa, con le sue regole, le sue mediazioni, i suoi bilanciamenti di potere, i suoi partiti, e con le sue complessità e lentezze necessarie. Ma forse, più in generale, si deve intendere la politica di ogni ordinamento in cui i diritti dei singoli abbiano una tutela costituzionale forte. Che questa politica non ci serva, e che anzi ci sia dannosa, è suggerito dagli analisti della J. P. Morgan nel maggio 2013. All'inizio della crisi del 2008, si legge in un loro rapporto dedicato all'Europa,

si riteneva che i problemi di eredità nazionale fossero di natura economica. [...] s'è fatto però evidente che nella periferia [nei Paesi europei del Sud] ci sono problemi politici radicati in profondità, che nella nostra prospettiva devono cambiare, se l'Unione economica e monetaria si avvierà a funzionare correttamente nel lungo periodo³.

Nell'Europa periferica —spiegano gli analisti, con una terminologia che già ne tradisce la visione del mondo—, i sistemi politici furono instaurati dopo la fine delle dittature, e le loro costituzioni riflettono una forte influenza delle idee socialiste. Tra le caratteristiche negative che gliene vengono, spiccano esecutivi deboli, [...] tutela costituzionale dei diritti dei lavoratori [...] e il diritto di protestare se allo status quo politico sono apportati cambiamenti non graditi.

Verrebbe da commentare che la tutela costituzionale dei diritti dei lavoratori può anche essere ascritta alla «antieconomica» influenza socialista, ma che certo «il diritto di protestare se allo status quo politico sono apportati cambiamenti non graditi» va ascritto in primo luogo a quella liberale. In ogni caso, nel suo rapporto la J. P. Morgan sta proponendo di subordinare la politica democratica —o anche solo liberale— all'economia e alla finanza, le cui ragioni dovrebbero vincere sul diritto dei singoli a manifestare le proprie opinioni, e a organizzarsi per sostenerle. Senza sopravvalutare il significato (politico) di una tale posizione tutta di parte⁴, se ne deve almeno rilevare qualche consonanza con quanto accade a ben altro livello. Scrive appunto Bourdieu già nel 2001:

occorre restituire l'Europa alla politica, o la politica all'Europa, lottando per la trasformazione democratica delle istituzioni profondamente antidemocratiche di cui si è dotata: una Banca Centrale al di sopra di ogni controllo democratico; un insieme di comitati di funzionari non eletti da nessuno, che operano nel segreto, e decidono di tutto sotto la pressione delle lobby internazionali al di fuori di ogni controllo democratico o burocratico; una Commissione che, pur concentrando immensi poteri, non deve render conto né di fronte a un falso esecutivo, il Consiglio dei ministri europei, né di fronte a un falso legislativo, il Parlamento, istanza essa stessa quasi totalmente disarmata nei confronti dei gruppi di pressione e sprovvista di quella legittimità che solo un'elezione a suffragio universale da parte dell'insieme della popolazione europea potrebbe conferirle.

³ J. P. Morgan Chase and Co., 2013: 12.

⁴ È il caso di ricordare che il primo settembre 2011 la procura di New York denuncia Bear Stearns e Emc Mortgage, del gruppo J. P. Morgan, per la truffa dei mutui subprime che ha segnato il momento più alto della crisi del 2008, e che il 19 novembre 2013 la J. P. Morgan patteggia un risarcimento di 13 miliardi di dollari.

Queste istituzioni, prosegue Bourdieu, sono

sempre più sottomesse alle direttive di organismi internazionali che mirano a liberare il mondo da tutto ciò che ostacola l'esercizio di un potere economico sempre più concentrato⁵.

Che si tratti, non solo in Europa, di quella «confisca oligarchica o autocratica della democrazia», cui secondo Pierre-André Taguieff viene fatta accompagnare strumentalmente l'illusione necessaria di una sovranità del popolo?⁶ E ancora, che abbia avuto ragione il presidente della Bundesbank Hans Tietmeyer a chiudere il suo intervento al Forum economico mondiale di Davos del 1996 rivolgendosi ai politici presenti con un inequivoco «Ormai siete sotto il controllo dei mercati finanziari»? A confermare questo controllo, e anzi questa dipendenza — suggerisce Jean Ziegler —, parrebbero gli «applausi sentiti» di capi di stato, primi ministri e ministri mescolati nel bunker della conferenza con «i mille oligarchi più potenti del mondo»⁷.

Si può qui aggiungere quanto Jürgen Habermas scrive nel 2013 dei piani della Commissione europea, che «rivelano la tentazione di [...] superare per via tecnocratica l'abisso fra l'economicamente necessario e il politicamente possibile». E forse sarebbe meglio dire: la tentazione di fare di ciò che è *ritenuto* economicamente necessario il criterio fondante del politicamente possibile, e il suo limite. Sostiene comunque Habermas:

A parole tutti vogliono una democrazia soprannazionale. Se però le costrizioni economiche vengono funzionalmente coniugate alla flessibilità tecnocratica di un esecutivo potente, allora corriamo il rischio che l'unificazione fallisca proprio davanti al suo sbandierato obiettivo: una unificazione pensata per il popolo senza coinvolgerlo.

E ancora:

In questa spirale tecnocratica l'Unione europea potrebbe finire per adeguarsi all'ambiguo ideale di una democrazia che — «plasmata dal mercato» [*marketconform*] e disancorata da una società politicamente mobilitabile — cadrebbe [...] in balia degli imperativi dei mercati⁸.

Se la tecnocrazia è il governo di chi indica su basi di competenza non politica, ma scientifica e tecnica, sia i fini sia i mezzi dell'azione sociale⁹, e se le nostre istituzioni, non solo europee, sono sempre più *marketconform*, allora si può applicare anche e *soprattutto* al nostro tempo quello che Jean Meynaud scrive con ponderata ironia nel 1960¹⁰. Gli economisti, tanto i «professori» quanto gli «imprenditori politici», come li chiama Paul Krugman¹¹ — o almeno quelli fra loro che pretendono di dare forma alle collettività umane, certi di nascere «dalla forza

⁵ Bourdieu, 2001: 11 ss.

⁶ Taguieff, 2003: 16.

⁷ Ziegler, 2010: 99. Ziegler rimanda a Schuman e Martin, 1998: 90.

⁸ Habermas, 2014: 20-22.

⁹ Fisichella, 1997: 54.

¹⁰ Meynaud, 1960: 88 ss. e 110 ss.

¹¹ Krugman, 1995: 20-28.

di un mondo efficiente e senza misericordia per coloro che sono in ritardo», sicuri che i loro critici, anche i più timidi, si ostinino a guardare dietro di sé, e non avanti—, questi economisti/ingegneri sono i nostri nuovissimi maghi. E a tali maghi è vano ricordare che il mercato, loro universo naturalizzato e indubitabile, è un'istituzione al pari di altre, e al pari d'ogni altra artificiale¹².

2. Alla guida di gente semplice

Di maghi —di una oligarchia padrona d'ogni segreto della realtà, che in un futuro imprecisato farà regnare nel mondo il massimo di ragione possibile—, di questi nuovissimi maghi profetizza il terzo fra i *Dialoghi filosofici* composti da Ernest Renan nel 1871. «Tutte le coscienze sono sacre, ma non sono affatto uguali», si legge in questo libello «oligarchico» pensato contro l'infondatezza e la falsità della tesi democratica, e in particolare contro l'ideale della «bassa democrazia» americana. Innalzare tutti gli uomini è il primo dovere della storia, argomenta Teoctiste nel dialogo, ma non si possono innalzare tutti allo stesso livello. E poi, a che cosa servirebbe? L'uomo «passato per la scuola» non diventa per questo motivo migliore, e tantomeno felice. L'essenziale

è che la grande cultura si stabilisca e diventi padrona del mondo, facendo sentire la sua benefica influenza alle parti meno evolute [...]. Che importa che i milioni di esseri limitati che ricoprono il pianeta ignorino la verità o la neghino? Perché appesantire gli altri con speculazioni che non sono fatte per loro? [...]. Per queste alte verità è sufficiente che siano state viste da un piccolo numero di spiriti¹³.

Il fine dell'umanità non è produrre masse illuminate, ma una minoranza di grandi uomini¹⁴. Compito storico delle masse è invece servire, rendendo così possibile quel fine «provvidenziale»¹⁵. Se la loro ignoranza è una condizione essenziale per tutto ciò, tanto peggio. E come si farà a convincere i «limitati» a obbedire, contentandosi del loro ruolo accessorio? La risposta di Teoctiste è duplice. Da un lato, le masse si convinceranno da sé, godendo della loro bassa felicità:

in queste disposizioni provvidenziali non ci sono delle vittime. [...] Vogliamo parlare di felicità individuale? Da questo punto di vista non so chi sta peggio. [...] La gente di mondo e il popolo hanno mille piaceri, mille compensazioni che noi [oligarchi della conoscenza e della verità] non abbiamo. Si divertono. Chi di noi non prova alle volte un po' di invidia passando vicino ai ritrovi della gente semplice, sentendo le loro canzoni gioiose?¹⁶

Fra l'altro, precisa (e azzarda) Teoctiste, la «donna sarebbe la ricompensa degli umili» e dei semplici, mentre gli oligarchi se ne asterranno. E poi, soprattutto, al culmine della storia, al compimento del suo fine e per effetto di una tale oligarchia della conoscenza e del comando, l'universo

¹² Barcellona, 2005: 129.

¹³ Renan, 2008: 197-199.

¹⁴ *Ibidem*: 203.

¹⁵ «Non è [...] facile pensare che una grande cultura regni su di una parte dell'umanità senza che l'altra serva e vi partecipi in subordine» (*ibidem*: 197).

¹⁶ *Ibidem*: 203-205.

sarà compiuto in un solo essere, nell'infinito del quale si riassumerebbero miliardi e miliardi di vite, a un tempo passate e presenti. Tutta la natura vivente produrrebbe una vita centrale, un grande inno cantato da migliaia di voci, come l'animale è il risultato di miliardi di cellule, l'albero di milioni di gemme. Ci sarebbe un'unica coscienza per tutti e tutti vi parteciperebbero. L'universo sarebbe come un infinito polipaio, in cui tutti gli esseri che mai sono esistiti sarebbero radicati, vivendo nello stesso tempo una vita propria e una vita della totalità¹⁷.

È questa la filosofia della storia che percorre tutto il pensiero di Teoctiste, questo polipaio infinito che verrà in un futuro di luce, liberando l'individuo dai suoi limiti e trasfigurandolo nella parte pacificata di una totalità mistica. Ed è questa filosofia della storia che legittima l'autorità e il potere dell'oligarchia tecnocratica, assicurando che, una volta instaurato il polipaio, nessun «semplice» desidererà sottrarsi alla sua perfezione. Ma se poi così non accadesse? Se, come persino a Teoctiste sembra possibile, i semplici o una loro minoranza si oppo-nessero al dominio dei maghi prima che l'infinito polipaio avesse trasfigurato l'universo? È questa la domanda — e la preoccupazione — di ogni «legittimità oligarchica». Non basta affermare che il fondamento del comando sta nella conoscenza della verità, o in un altro assoluto. Si devono anche indurre i singoli che *devono* obbedire a obbedire *davvero*. Come? Forse lì si potrebbe elevare fino alla verità e all'assoluto. Ma sono troppo semplici, per compiere un cammino tanto arduo. Teoctiste sa però come convincerli.

L'applicazione sempre più estesa della scienza alle armi, spiega, darà ai maghi una forza tale da assicurare loro un dominio incontrastabile, che non avrà neppure bisogno dello strumento primo del potere tradizionale: l'illusione, l'indottrinamento, la menzogna fatta credere al popolo come verità. La superiorità della loro forza «sarà così grande che la ribellione stessa non esisterà»¹⁸. I «tiranni positivisti» di cui parlo, precisa questo cantore di un universo retto dalla conoscenza,

non si farebbero scrupolo di tenere in qualche angolo remoto dell'Asia un nucleo di Baschiri o di Calmucchi, macchine obbedienti, sprovvisti di freni morali e pronti a ogni atrocità.

Non spiega, il filosofo oligarchico entusiasta, come i tecnocrati riuscirebbero ad assicurarsi l'obbedienza di tali macchine assassine. Posto che difficilmente le si potrebbero arruolare fra i maghi, non resterebbe che procedere alla maniera antica: con l'illusione, con l'indottrinamento, con la menzogna. In ogni caso, la sua argomentazione si sviluppa in questo modo:

il possesso della scienza metterebbe al servizio della verità un terrore senza limiti. D'altra parte il terrore diventerebbe ben presto inutile. L'umanità inferiore, in una simile ipotesi, sarebbe ben presto dominata dall'evidenza.

Insomma, lo strumento e il baluardo ultimi del potere dei maghi starebbero non nella verità, ma nella forza a danno dei semplici, la gran maggioranza, e nell'indottrinamento di un piccolo numero di macchine assassine. Questa

¹⁷ *Ibidem*: 227.

¹⁸ *Ibidem*: 205-213.

prospettiva può inquietare, ma ha il pregio d'essere chiara. Tradotto in un linguaggio più vicino al nostro secolo: si può anche auspicare che, in nome dell'economia e della finanza, venga ridotto o addirittura abolito il «diritto di protestare se allo status quo politico sono apportati cambiamenti non graditi», ma allo stesso tempo si deve indicare *come* indurre i sempre possibili protestatari a non protestare, e a *lasciarsi* invece convincere e dominare dall'evidenza, che nasca dalla menzogna spacciata per verità o che sia «amministrata» da Baschiri e Calmucchi opportunamente indottrinati. Governare i semplici potrebbe implicare risvolti incresciosi, anche per gli economisti/ingegneri alla J. P. Morgan.

3. Tecnocrati

Come possiamo disegnare il ritratto del tecnocrate, al di là della filosofia della storia di Teoctiste, e al di là di quella coeva del Grande Inquisitore dostoevskiano¹⁹, forse anch'essa in parte tecnocratica²⁰, ma ben più cinica? Per rispondere se ne può ricostruire la «biografia» a partire dal governo dei custodi in Platone, come fa Pier Paolo Portinaro²¹. Oppure, come suggerisce Fisichella, ci si può limitare alle teorie che nascono durante la seconda rivoluzione industriale²², con l'utilizzo crescente nei processi produttivi delle scoperte scientifiche e delle innovazioni tecnologiche, cui si accompagna, fra l'altro,

l'inserimento dell'azione trasformativa sulla natura in un sistema di previsioni e in un complesso di piani generali e/o di programmi aziendali volti a conferire razionalità allo sviluppo economico²³.

Un tecnocrate, avverte Fisichella²⁴, non è però lo stesso che un tecnico. Questo è uno specialista, un attore sociale dotato di competenza in un settore particolare, che agisce secondo un programma di efficienza. Il primo, invece, pur partendo dalla competenza e mirando all'efficienza, va definito (e si definisce) come un esperto non solo del particolare, ma anche del generale. È questa com-

¹⁹ Dostoevskij, 2005: 338, 341-343, 345 ss.: «Senza di noi essi non riusciranno a sfamarsi! Nessuna scienza potrà dar loro il pane, finché rimarranno liberi [...] giammai, giammai sapranno farsi le giuste parti fra loro! [...]. Ma noi diremo che obbediamo a te, e che dominiamo nel nome tuo [...]. giacché, in fin dei conti, costoro son degli schiavi. [...] noi abbiamo il diritto di predicare il mistero e di insegnare agli uomini che non la libera decisione dei loro cuori è ciò che importa [...], ma il mistero, al quale essi han l'obbligo di assoggettarsi ciecamente, e addirittura indipendentemente dalla loro coscienza [...]. Allora noi gli daremo una quieta, umile felicità, una felicità da esseri deboli, quali [...] essi sono [...]. essi si faranno timidi e s'avvezzeranno a girar gli occhi a noi e a stringersi a noi tutti spaventati [...]. Ad ogni movimento che faranno, proveranno un terrore di noi e insieme un orgoglio della potenza e dell'intelligenza nostre [...]. E tutti saranno felici, tutti gli esseri a milioni, eccetto le centinaia di migliaia di quelli che ne avranno il governo. Giacché noi soli, noi che dovremo custodire il governo, noi e nessun altro saremo infelici». Il romanzo, l'ultimo di Dostoevskij, venne pubblicato fra il 1879 e il 1880.

²⁰ Lakšin (2005: XX) ipotizza un riferimento parodistico all'utopia di Auguste Comte.

²¹ Portinaro, 1995.

²² Ai «precursori dell'ideologia tecnocratica», a partire dai primi anni dell'Ottocento, e alla sua diversificazione successiva, nel 1964 Jean Meynaud dedica un capitolo di *La technocratie. Myte ou réalité* (Meynaud, 1966: 287-303).

²³ Fisichella, 1997: 38.

²⁴ *Ibidem*: 44.



petenza generalistica, vera o presunta, che lo legittima a indicare sia i fini sia i mezzi dell'azione sociale, e a determinare direttamente o indirettamente le scelte politiche.

Insieme con la parola tecnocrate (o tecnocratico), la parola tecnocrazia entra nel linguaggio scientifico all'inizio degli anni 30 del Novecento²⁵. In quegli anni la novità è studiata anche in Italia, per esempio da Virgilio Dagnino, per il quale si tratta di una «costruzione razionale astratta»²⁶:

A nessuno [...] sfugge la sproporzione tra gli intenti dei tecnocratici, certamente grandiosi sulla carta, e le forze storico-sociali su cui essi dovrebbero appoggiare, che sono nella realtà inesistenti [...]. L'importanza della scuola tecnocratica non è né scientifica né politica ma esiste soltanto in quanto espressione di bisogni e problemi urgenti della nostra epoca²⁷.

Nel 1933, in *What is Technocracy?*, Allen Raymond sostiene che il termine sia stato coniato attorno al 1919 da William H. Smith, ingegnere di Berkeley, per indicare «un nuovo sistema e una filosofia di governo». Ma solo nel 1932, continua, si impose alla coscienza americana a opera di un piccolo gruppo di uomini capeggiato «da un certo Howard Scott»,

di cui si diceva fosse un ingegnere e uno scienziato di vasta erudizione, i cui informatori erano segreti, ma talmente autorevoli da essere al di sopra di qualsiasi sospetto.

Forte di conoscenze riservate e attendibili, dunque, Scott

annunziava al pubblico turbato [dalla crisi del '29] che tanto il capitalismo quanto il sistema dei prezzi attraverso il quale l'ordinamento attuale distribuisce i beni necessari alla vita stavano cadendo definitivamente in rovina.

In particolare, il nuovo messaggio tecnocratico proclamava

che gli Stati Uniti si trovavano agli inizi di una nuova era e che questa esige l'abbandono dei prediletti istituti di governo costituzionale e del diritto alla proprietà privata, per dar luogo a un nuovo Stato scientifico fondato sull'energia.

In un tale stato ideale

nessuno avrebbe mai più subito l'oppressione del lavoro, ma ciascuno, uomo, donna, fanciullo, avrebbe avuto un reddito valutabile, in termini di dollaro 1929, a circa \$ 20.000 annui²⁸.

Del resto, aggiunge Raymond, già subito dopo la guerra attorno a Thorstein Veblen²⁹, «economista rivoluzionario» e «discolo»³⁰, si era formato un gruppo di scienziati, ingegneri ed economisti che, con il nome di Alleanza tecnica, aveva iniziato

²⁵ *Ibidem*: 15.

²⁶ Dagnino, 1933: 99.

²⁷ *Ibidem*: 96.

²⁸ Raymond, 1933: 5-7.

²⁹ Ma forse, scrive Raymond, la forza animatrice del gruppo era Howard Scott (Raymond, 1933: 9).

³⁰ *Ibidem*: 8.



a considerare i processi industriali facendo astrazione da considerazioni di profitto particolare e [che], gradualmente, da un vago sogno di società cooperativa [era passato] a piani e programmi tendenti al benessere comune³¹.

Di un «realizzabile soviet di tecnici»³² scrive appunto Veblen in *Gli ingegneri e il sistema dei prezzi*, che esce nel 1921 come raccolta di articoli pubblicati negli anni precedenti. Il sistema industriale, argomenta³³, funziona come una organizzazione di molti e diversi «processi meccanici» connessi e in equilibrio fra loro. Tutto il sistema, dunque, funziona nel modo migliore

solo a condizione che [...] gli esperti industriali, o ingegneri della produzione, operino insieme di comune interesse; e più particolarmente che essi non operino in contrasto reciproco.

Dal sistema industriale, prosegue Veblen, dipende il benessere di tutti i popoli civili, riuniti «in un'unica grande azienda bene avviata». E questa azienda ha bisogno che

*la classe dei tecnici [...] abbia mano libera nel disporre delle risorse utilizzabili in fatto di materiali, di attrezzatura e di manodopera, a prescindere da qualunque pretesa nazionale o interesse preconstituito. Ogni misura di ostruzione, diversione o impedimento di ciascuna delle forze produttive disponibili, rivolta al fine del guadagno particolare di una nazione o di un investitore, produce inevitabilmente una disarticolazione del sistema [...] e quindi una perdita sproporzionata per la collettività, cioè una perdita netta per tutte le sue componenti*³⁴.

E chi «devia e ostacola in più modi» queste forze produttive, se non gli uomini di governo in vista dei diversi interessi nazionali, e con loro «i capitani della finanza», che gli uni contro gli altri o in combutta perseguono «il profitto di questo o quell'interesse costituito», a scapito dell'interesse generale? Invece che al «mondo della politica» e a quello «degli investimenti»³⁵,

i problemi di politica industriale [...] dovrebbero palesemente esser lasciati alla discrezionalità dello stato maggiore degli ingegneri della produzione, i quali non sono guidati da alcun pregiudizio commerciale.

Negli ultimi tempi, sostiene ancora Veblen³⁶, questi tecnici hanno acquisito una «inquieta "coscienza di classe"», e stanno

cominciando a valutare appieno quell'onnipervasivo malgoverno dell'industria, che è inseparabile dal suo controllo a fini commerciali. Tutto ciò li spinge a rendersi conto della loro vergogna e del danno causato al bene comune. Per questo gli ingegneri stanno cominciando a riunirsi e a domandarsi «che ne pensi»?

Insomma, all'orizzonte si intravedono i soviet dei tecnici. Così qualcuno immagina e spera negli anni 20 e 30 del secolo scorso. E un'eco di questa «vi-

³¹ *Ibidem*: 11 ss.

³² Veblen, 1969: 992.

³³ *Ibidem*: 940-942.

³⁴ I corsivi sono miei.

³⁵ Raymond, 1933: 70: «Per la Tecnocrazia è evidente che i finanziari, gli industriali e gli uomini politici, hanno già completamente perso ogni controllo del congegno economico, il quale corre ora all'impazzata trascinando essi e le masse verso il caos e il disastro». Cfr. anche pp. 148 ss.

³⁶ Veblen, 1969: 951.



sione» sembra arrivare fino agli anni 70, con la «benigna tecnocrazia»³⁷ della Nuova Classe attorno alla quale ruota l'utopia che Alwin Ward Gouldner sistematizza in *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, pubblicato nel 1979.

All'interno di una prospettiva teorica che non esita a definire «sociologia hegeliana di sinistra», in questa Nuova Classe — in sostanza, nella borghesia degli scienziati e dei tecnici, insieme con quella degli intellettuali —, Gouldner indica la

annunciatrice embrionale di una nuova «classe universale» [...] la prefigurata incarnazione di tale futuro accanto alla classe operaia. Almeno a quella che sopravvivrà all'introduzione della cibernetica³⁸.

E però, aggiunge, una tale classe

non è un qualche soggetto unificato o un Tutto senza giunture; essa ha anche le sue proprie contraddizioni interne. [...] divisa dalle tensioni fra l'intelligènzia (tecnica) e gli intellettuali (umanisti)³⁹ [...] moralmente ambivalente, capace di incorporare l'interesse collettivo ma parzialmente e provvisoriamente, mentre allo stesso tempo coltiva i suoi interessi corporativi⁴⁰.

Al di là di imperfezioni e contraddizioni, scontando il rischio che tecnici e intellettuali cedano al richiamo delle vecchie classi «che hanno vantaggi di proprietà», al cui interno stanno le loro stesse radici o da cui sono finanziati⁴¹, e a patto che «la sua riproduzione» derivi in futuro «da un sistema specializzato di istruzione pubblica»⁴², date tutte queste premesse e queste condizioni il

professionalismo [della Nuova Classe la] erge silenziosamente [...] a paradigma di virtù e autorità legittima, esercitata con competenza tecnica e dedita al benessere della nuova società. Il professionalismo proclama la legittimità della Nuova Classe, ammantandola tacitamente di autorità⁴³.

L'ironia della storia, o anche solo della cronaca, ha però capovolto questa «utopia hegeliana di sinistra». Al posto della classe universale fantasticata da Gouldner negli anni 70, nei decenni seguenti s'è avuta «una vera e propria sovrapposizione» fra le classi che hanno vantaggi di proprietà — le oligarchie economiche — e le élite tecniche emergenti, come osserva Francesco Antonelli introducendo l'edizione italiana di *Il futuro degli intellettuali*. La storia, scrive Antonelli,

³⁷ Gouldner, 2015: 51.

³⁸ *Ibidem*: 53.

³⁹ *Ibidem*: 110: «Mentre gli intellettuali contribuiscono spesso alla formazione delle leadership rivoluzionarie, essi “adattano” anche il futuro al passato e “riproducono” il passato nel futuro [...]. [invece la missione della] intelligènzia tecnica [...] è rivoluzionare continuamente la tecnologia e dunque distruggere le solidarietà sociali e i valori culturali stabiliti, diffondendo una continua insoddisfazione per lo status quo. Gli intellettuali rivoluzionari sono gli intermediari dell'antica moralità, gli “accomodatori” dell'intelligènzia lo sono dell'amoralità. Chi tra loro è più rivoluzionario?».

⁴⁰ *Ibidem*: 53.

⁴¹ *Ibidem*: 67.

⁴² *Ibidem*: 68.

⁴³ *Ibidem*: 70.



è andata nel senso contrario di quello previsto da Gouldner: il capitalismo, nella sua versione neo-liberista, ha trionfato e si è fatto globale e universale allo stesso tempo⁴⁴.

L'élite annunciata mezzo secolo fa, l'alleanza fra tecnici e intellettuali volta al futuro e al superamento del dominio di economia e finanza, oggi si confonde, almeno in parte, con la nuova «classe proprietaria», essa si ammantata di magica autorità.

4. Un potere fatale

Analizzando quella che chiama ideologia tecnocratica, Meynaud osserva⁴⁵ che avrebbe potuto usare il termine *idea* al posto di uno tanto carico di contenuto «classista». E però, spiega, *idea* rimanda a una chiarezza e a una precisione che le posizioni tecnocratiche non hanno. Ideologia invece copre un campo di significato meno netto e con più livelli di significato, da quello dei teorici e dottrinari fino a quello via via intellettualmente digradante degli uomini d'azione.

In sintesi —aggiunge Meynaud, riportando la prospettiva di Thomas Swan Harding, chimico e collaboratore per 37 anni del Dipartimento dell'Agricoltura degli Stati Uniti d'America⁴⁶—, al centro dell'ideologia tecnocratica c'è la convinzione che lo sviluppo della scienza e della tecnologia modifichi radicalmente «le funzioni e le responsabilità dello Stato». «Fuori moda» sarebbe dunque la pretesa dei partiti di dirigere il governo,

poiché le decisioni devono essere ormai prese sulla base di fatti scientificamente stabiliti e interpretati da specialisti.

Il ruolo degli specialisti, ancora secondo Harding, dovrebbe essere non consultivo, ma vincolante. E questa sostituzione della tecnica alla politica, in ogni caso, «non sarebbe affatto incompatibile con l'ideale democratico».

Sulla questione della compatibilità fra una «depoliticizzazione» dei problemi politici⁴⁷ e la democrazia torneremo. Ora stiamo all'ideologia. Il suo fondamento, sostiene Meynaud commentando il pensiero del chimico americano, è un'*apologia*. Oltre all'assunto della competenza, c'è in essa la convinzione pregiudiziale delle particolari qualità personali del tecnocrate, che lo sottrarrebbero alla tendenza del politico a «vincere amichevolmente le resistenze umane» con accomodamenti e transazioni. Forte di una tale superiorità non solo scientifica, ma addirittura morale, il tecnocrate resterebbe invece fedele alla «razionalità amministrativa».

Che in politica il compromesso sia un difetto, e non invece più d'una volta un pregio⁴⁸, ha l'aria d'essere un pregiudizio ideologico, almeno nel senso ridotto

⁴⁴ Antonelli, 2005: 33.

⁴⁵ Meynaud, 1960: 108 ss.

⁴⁶ Meynaud si riferisce a un articolo pubblicato da Thomas Swan Harding (1947).

⁴⁷ Meynaud, 1960: 129 ss.

⁴⁸ Dahl, 1990: 114 ss.

che Meynaud dà al termine ideologia. Ma se anche lo si sostenesse, questo ritratto del tecnocrate resterebbe comunque idealizzato e, avverte ancora Meynaud, nella gran parte dei casi smentito dall'esperienza. Oltre alla moralità e alla coerenza dei tecnici, l'apologia, anzi l'*autoapologia* tecnocratica sopravvaluta il loro talento e la portata delle loro conoscenze. La *tentazione tecnocratica*⁴⁹ —quella di chi sia spinto e spinga altri a valutare la fondatezza di una forma di governo con il criterio della (propria) conoscenza e del (proprio) sapere razionale—, questa tentazione, dunque, parte dalla supposizione tutta da dimostrare che la razionalità dell'esperto non sia limitata, come invece è quella degli individui comuni (dei semplici, direbbe il vecchio Teoctiste). Per il tecnico autoapologeta, osserva Meynaud,

tutto sembra tendere all'omogeneità e alla sintesi in una prospettiva in cui la [sua] decisione [di competente] dovrebbe individuare la soluzione migliore⁵⁰.

Ma nella maggior parte dei casi, prosegue, questa presunzione non regge la prova del mondo reale, più complesso di quanto il tecnocrate immagini o voglia ammettere:

su molti argomenti che toccano la politica, l'esperto non ne sa molto di più dell'uomo normalmente colto, meno persino del professionista della vita pubblica, sprovvisto di cultura, ma a contatto e in ascolto della vita d'azione.

Di ideologia tecnocratica scrive anche Fisichella, e anche lui indicandone i capisaldi nella presunzione della competenza e dell'efficienza, e nella concezione speculare della politica tradizionale come regno di particolarismo e corruzione. A questo s'accompagna la diffusione (più o meno in buona fede) della

tesi del declino delle ideologie politiche (cioè le *altre* ideologie o, se si vuole, le ideologie degli *altri*) e la sostituzione con una sorta di *Koiné* unificante l'umanità in nome della scienza, della tecnologia e dello sviluppo economico⁵¹.

Che cosa è l'autoapologia del tecnocrate, se non un'ideologia fra le altre, che più di altre vorrebbe ridurre la complessità del mondo? Pretendendo di indicare e controllare non solo i mezzi, ma anche i fini della politica —e ignorando il suo concreto intreccio di interessi, valori e passioni in conflitto—, il tecnocrate postula «una concezione oggettivistica del bene comune»⁵² sottratta al dubbio e al discorso pubblico⁵³. Per lui vale l'asserzione pregiudiziale che la nostra vita sia sottomesa a una fatalità non vincibile e non governabile in senso pieno, ma solo «servibile».

Quanto all'ideologia tecnocratica del nostro tempo, economica e finanziaria, avverte Ziegler⁵⁴, è tanto più riduttiva e chiusa, quanto più suppone di richiamarsi a un severo razionalismo, «con un gioco di prestigio» teso a far credere che rigore scientifico e rigore delle «leggi del mercato» coincidano⁵⁵. La sua,

⁴⁹ Giacomini, 2016: 111 ss.

⁵⁰ Meynaud, 1960: 132.

⁵¹ Fisichella, 1997: 53 ss.

⁵² *Ibidem*: 55.

⁵³ Barcellona, 2005: 129.

⁵⁴ Ziegler, 2010: 54.

⁵⁵ Scriveva più di vent'anni fa Krugman che il peggior difetto degli economisti è «la convinzione che una disciplina come l'economia, attenta soprattutto ai problemi dell'uomo, abbia la certezza ma-

prosegue, è una visione pseudorazionale e oscurantista che *esclude l'avvenire*, imponendo la visione di un mondo immutabile e rigettando

ogni iniziativa umana, ogni azione storica che si radichi nella tradizione sovversiva del non ancora esistente, dell'inconcluso, in breve: dell'utopia.

In tale prospettiva —cui all'*illusione* ideologica a uso dei semplici capita si aggiunga una *autoillusione* altrettanto ideologica dei maghi, talvolta persino in buona fede—⁵⁶, in tale prospettiva, dunque, la politica viene esautorata sia perché la si considera inadeguata, sia perché si crede o si vuol far credere che non ci sia più niente che si debba e si possa davvero *decidere*.

Questa *spoliticizzazione ideologica*⁵⁷, per cui di fronte ai grandi problemi del mondo non ci sarebbero alternative né opzioni politiche, è il risultato di un discorso pubblico che nei decenni s'è fatto trionfante e unico. Secondo Bourdieu, la vulgata dell'ortodossia economico-politica neoliberistica

imposta tanto universalmente quanto unanimemente accettata, fino al punto da apparire fuori dalla portata di qualsiasi discussione o contestazione, non si è prodotta per generazione spontanea. Essa è piuttosto il risultato costante e prolungato di un'immensa forza di lavoro intellettuale, concentrata in vere e proprie imprese di produzione, di diffusione e di esecuzione⁵⁸.

A sostegno di questa affermazione, Bourdieu porta l'esempio della Associazione delle camere di commercio d'America (Amcham) che —riferisce— nel solo 1998 hanno pubblicato 10 opere e più di 60 rapporti coerenti con quella «vulgata», e hanno partecipato a circa 350 riunioni con la Commissione e il Parlamento europei⁵⁹.

Ma forse, più ancora dell'«immensa forza di lavoro intellettuale» che ha prodotto e messo in circolazione l'autoapologia neoliberistica, decisiva per il trionfo della sua affermazione pressoché senza contrasto è stata ed è la sua ricezione acritica nella prassi dei politici⁶⁰. Come osserva ancora Bourdieu⁶¹, ne è venuto il paradosso di una *politica della spoliticizzazione* che, pur pescando

senza vergogna nel lessico della libertà, liberalismo, liberalizzazione, deregolamentazione, tende ad assegnare un *potere fatale* ai determinismi economici, *liberandoli* da ogni controllo, e a sottomettere governi e cittadini alle forze economiche e sociali così «liberate».

tematica delle scienze esatte». E invece, aggiungeva, nella realtà del mondo imperfetto in cui ci capita di vivere «ci occupiamo di economia quanto basta per convincerci di quello che vogliamo credere» (Krugman, 1995: 9, 11).

⁵⁶ Ziegler, 2010: 57 ss.

⁵⁷ Flinders, 2014: 149.

⁵⁸ Bourdieu, 2001: 7.

⁵⁹ Krugman fa risalire il primo affermarsi della vulgata liberistica alla fine degli anni 60, e un decennio più tardi a Ronald Reagan e alla sua «economia vudu», come la chiamava George Bush (Krugman, 1995: 28 ss.).

⁶⁰ Il rapporto fra economisti e politici, avverte però Krugman, non è univoco. Esso è piuttosto «il sistema col quale, da un lato i politici cercano di accattivarsi quegli economisti le cui idee si prestino alla manipolazione, dall'altro gli economisti sviluppano queste idee e le sfruttano come merce di scambio per ricavarne influenza politica» (Krugman, 1995: 17, cfr. 18 ss.).

⁶¹ Bourdieu, 2001: 65. Il primo corsivo è mio.

Per dirla con un'immagine inequivoca utilizzata da Habermas a proposito della tecnocrazia europea, l'auto-esautoramento neoliberale della politica ha portato i mercati finanziari a prevalere su di essa, fino «ad avere il coltello per il manico»⁶².

5. Una politica per «follower»

Al contrario della tecnocrazia, la democrazia non conosce certezze né terre promesse⁶³. Non ha posto per vecchie o nuove filosofie della storia né per rigori scientifici che incatenino alla loro presunzione il nostro futuro. La sua finalità non è costruire una società perfetta —e perfettamente efficiente—, ma garantire una forma di governo accettabile da tutti i cittadini. La sua politica non promette, non *può* promettere felicità. La sua natura è dimessa, non incline agli squilli di tromba. I suoi tempi sono necessariamente lunghi, le sue procedure necessariamente complesse. Esposta agli attacchi di chi si dica più esperto, più efficiente, più veloce, addirittura più morale⁶⁴, la democrazia è fragile. È questo il prezzo che ci chiede di pagarle⁶⁵.

Capita però che, fraintendendola e idealizzandola, i cittadini se ne aspettino risultati che alla perfezione e alla felicità somigliano, anche a prescindere dal proprio agire individuale concreto e responsabile⁶⁶. Smentiti dalla realtà, cedono poi a un malcontento che il populismo sfrutta giocando al rialzo in nome di un'autocontraddittoria e palinogenetica «democrazia pura»⁶⁷. D'altra parte, il gioco al rialzo è una caratteristica di tutta la prassi politica del nostro tempo, non solo dei capi e dei movimenti strettamente populistici. Per riprendere un sospetto di Flinders a proposito della politica americana⁶⁸, non è un caso che tra gli esponenti democratici i bugiardi raccolgano più consenso dei veritieri, spesso anche dopo essere stati sbugiardati.

La delusione che segue a una tale richiesta (incongrua) e a una tale offerta (tendenziosa) di perfezione e felicità aumenta via via lo scarto fra attese e soddisfazione. In questo scarto si insinuano i nemici della democrazia. E non si tratta solo dei populistici —espliciti o *in pectore*, per così dire—, che promettono di semplificare e velocizzare le procedure decisionali insieme con i bilanciamenti e i limiti del potere. Tra questi nemici ci sono anche molti politici democratici, pronti a sottrarsi alla responsabilità nei confronti degli elettori abdicando alla propria funzione e cedendola in parte o in tutto a tecnici ed esperti.

La loro dichiarazione di impotenza —si tratti di ricorrere a un cosiddetto governo tecnico, o di «liberare» funzioni pubbliche dal controllo del parlamento,

⁶² Habermas, 2014: 4 ss.

⁶³ Mény e Surel, 2004: 26 ss.

⁶⁴ Sulla presunta maggiore virtù morale dei tecnocrati rispetto ai politici democratici cfr. Dahl, 1990: 116 ss.

⁶⁵ Flinders, 2014: 30, 37.

⁶⁶ *Ibidem*: 72 ss.

⁶⁷ Mény e Surel, 2004: 10 ss., 35, 60, 68; e Flinders, 2014: 19, 30 ss., 49 ss., 94 ss., 104 ss.

⁶⁸ Flinders, 2014: 40.

in una sorta di esternalizzazione della politica—⁶⁹, questa dichiarazione di impotenza contribuisce a *de-democratizzare la democrazia*, facendone una questione non di confronto tra maggioranze e minoranze, ma di conoscenze superiori ingiudicabili dai cittadini. E però all'abdicazione dei politici non corrisponde una reale spoliticizzazione. Come osserva Meynaud⁷⁰, la pretesa tecnocratica di sostituire la certezza della competenza all'incertezza della decisione politica non è che un mito, una tattica di governo camuffata e nascosta.

il tecnocrate non ha il potere di sopprimere la politica; anche se chiama le cose con un altro nome, egli non ha la facoltà di ignorarle. Sia che ispiri i politici (riducendoli alla condizione di «burattini»), sia che si ponga addirittura al loro posto, il tecnocrate farà della politica [...]. Padrone delle leve di comando, può decidere di ignorare, in tutto o in parte, le considerazioni oscure, e in particolare le resistenze umane: è questa una posizione di cui non si può negare, senza camuffare i fatti, il carattere fondamentalmente politico, se non addirittura [...] l'ispirazione puramente partigiana⁷¹.

Questa spoliticizzazione «mitica» non è che una politica fra le altre, volta a un realissimo trasferimento di potere dalla dimensione democratica a quella di oligarchi e maghi. Talvolta gli eletti del popolo sono sostituiti da rappresentanti del mercato, come Habermas⁷² sostiene a proposito dei governi «tecnici» di Mario Monti in Italia e di Loukas Papadimos in Grecia, entrambi economisti. Talvolta si tratta di politici che sono al servizio dei tecnocrati. Sempre però si attua una confisca più o meno radicale della democrazia nell'interesse di un gruppo ristretto o di più gruppi ristretti in conflitto tra loro⁷³.

Per dirla con il Bourdieu critico dell'Unione europea, la politica che si lascia spoliticizzare svolge una funzione

di *schermo* che impedisce ai cittadini, ma anche agli stessi governanti, di percepire il loro proprio spossamento [...] una funzione di schermo che dissimula i poteri che [la] sostituiscono.

Più esattamente, i politici pronti a mettersi a servizio sono

delle *maschere* che, attirando l'attenzione e fissandola su delle controfigure, degli uomini di paglia, dei prestanome [...], distolgono dai loro veri bersagli rivendicazioni e proteste⁷⁴.

Tale mascheramento —tale illusione necessaria della sovranità popolare, direbbe Taguieff—⁷⁵ si affida a strumenti comunicativi che sono (simili a) quelli del

⁶⁹ Flinders (2014: 150) si riferisce anche alla «tendenza globale alla creazione di banche centrali indipendenti», sottraendole al controllo del ministro delle finanze.

⁷⁰ Meynaud, 1960: 150 s.

⁷¹ *Ibidem*: 135. Cfr. Fisichella, 1997: 64: la tecnocrazia è «un potere politico alieno dal controllo politico».

⁷² Habermas, 2014: 5.

⁷³ Flinders, 2014: 134.

⁷⁴ Bourdieu, 2001: 11.

⁷⁵ Cfr. il già citato Taguieff, 2003: «Nella modernità, ogni confisca oligarchica o autocratica della democrazia considera la sovranità del popolo come un'illusione necessaria, che si tratta cinicamente di strumentalizzare» (16).

populismo. È il caso di internet, e anzi del racconto che se ne fa, una leggenda moderna che si tende a non mettere in discussione⁷⁶. A questo proposito, Flinders scrive di un mito della democrazia digitale⁷⁷ secondo cui la rete sarebbe «un'arena pubblica». Ma l'arena, commenta, si rivela spesso «un luogo frammentato di inesistenti domande settoriali» che, mentre ci arricchisce di informazioni, ci impoverisce di conoscenza⁷⁸.

Parte centrale del mito è che, abolendo ogni mediazione tra singolo e dimensione politica, la rete sia in grado di «misurare» la volontà popolare al di là e meglio delle forme tradizionali della democrazia rappresentativa. Lo sviluppo dei mezzi di comunicazione —della televisione, di internet, dei social media—, sostiene per esempio Michele Salvati, induce,

anche nei partiti più tradizionali, il passaggio dall'oligarchia prodotta dalla democrazia associativa [...] ad una forte personalizzazione della leadership. [...] non c'è più bisogno di «andare in sezione», oggi nei circoli, per capire come va il mondo e quali siano le principali proposte dei partiti: gli elettori stanno a casa, sono diventati un «pubblico» atomizzato di fronte al quale i leader dei partiti ([...] più in generale, gli imprenditori politici) sciorinano in televisione la loro mercanzia sperando di carpirne il voto, di indurli a comprarla⁷⁹.

Oltre all'uso di oligarchia al posto di élite —termine più coerente con la tradizione e la cultura della democrazia rappresentativa—, rileva qui la descrizione acritica della comunicazione politica come marketing teso a «carpire il voto» non dei cittadini, ma di un paradossale, ossimorico pubblico degli elettori, ibrida e ambigua commistione di moderno individualismo e olismo arcaico⁸⁰. Al pari di ogni altro, anche il marketing di una tale *democrazia del pubblico* si rivolge a un «target» pensato come medio e indifferenziato. Infatti, prosegue Salvati, la

mercanzia [...] offerta dai partiti, [...] al di là dell'aspetto superficiale, al di là delle diverse confezioni ideologiche in cui è avvolta, ha una sostanza molto simile. [...] la gamma delle opzioni che essi possono offrire al «pubblico» degli elettori è di fatto ristretta, specie quando si arriva al nocciolo duro dell'economia. È ristretta comunque e ovunque, perché tutti i paesi sono coinvolti in un processo di globalizzazione che si svolge in un contesto regolativo neoliberale, un contesto che un singolo Paese non può sfidare.

Nocciolo duro dell'economia, contesto regolativo «neoliberale» che non si può sfidare... Eccolo all'opera in corpore vili, il potere fatale dell'autoapologia tecnocratica nella versione più recente, economica e finanziaria. La conclusione è che un buon leader *deve accettare l'inevitabile*: «la democrazia del pubblico e una forte personalizzazione dello scontro politico». Ossia, deve contenere e ridurre il ruolo istituzionale dei partiti e di ogni altro corpo intermedio —in primo luogo

⁷⁶ L'indiscutibilità e l'apoditticità del racconto si riflettono anche nell'abitudine diffusa di scrivere Internet, con la maiuscola, come se si trattasse di un'istituzione in senso pieno o di un superindividuo.

⁷⁷ Sulla possibilità che la comunicazione digitale svuoti dall'interno la democrazia scrive anche Fisichella nel 1997 (8 ss.).

⁷⁸ Flinders, 2014: 219.

⁷⁹ Salvati, 2014: 897 ss.

⁸⁰ Sull'ossimoro «pubblico degli elettori» o «pubblico dei cittadini» vedi il mio *La libertà negli occhi* (Escobar, 2006: 120-132).

dei sindacati—, sostituendolo con il rapporto *immediato* tra lui e il pubblico. E poi deve ridurre la possibilità che gli eletti dal popolo (il parlamento, il potere legislativo) interferiscano nelle decisioni del potere esecutivo —cioè, nelle sue decisioni «personali»—, che riflettono e rispettano le ragioni del nocciolo duro *neoliberistico*, istanza superiore cui davvero gli tocca rispondere.

Che cosa si può dire di questa democrazia del pubblico, se non quello che Bernard Manin scrive nel 1997? Cioè, che forse elimina le élite della democrazia rappresentativa —il cui ruolo si forma e si mantiene con le elezioni, e all'interno di un sistema di mediazione controllato anche socialmente—, ma che certo ne istituisce di nuove. Anzi, che istituisce il potere di *oligarchie* in senso stretto, cioè di esperti della comunicazione che determinano gli slogan del leader, il cui potere è «di fatto» e irresponsabile, in quanto non soggetto a dibattito pubblico e ancora meno a verifica elettorale⁸¹. E si deve dire, soprattutto, che si tratta di una democrazia in maschera, nella quale l'elettore si riduce a consumatore della politica, passivo nei confronti dell'offerta degli imprenditori del consenso come e anzi più di quanto lo sia il consumatore in senso stretto. Quando un cittadino «incontra» la mercanzia politica sciorinata in televisione, per tornare a questa espressione colorita e diretta,

le sue preferenze non sono già formate: esse si sviluppano attraverso l'ascolto dei dibattiti pubblici. In politica la domanda non è esogena; in generale, le preferenze non esistono prima delle azioni dei politici⁸².

Detto diversamente, nella democrazia del pubblico «predomina la dimensione reattiva del voto»: gli elettori non lo *esprimono*, e più in genere non *si* esprimono, ma *rispondono* all'offerta del leader⁸³. Su tale scena politica post-democratica solo i leader personali hanno ruoli da protagonista. Ai cittadini resta invece quello di spettatori indifferenziati e impersonali⁸⁴. Nel gergo di twitter e di facebook, non sono che follower, seguaci.

6. Il diritto di sbagliare

Ci può essere una compatibilità, anche ridotta, fra tecnocrazia e democrazia? Confutata l'«illusione tecnocratica» del superamento della politica, non resta forse «la necessità di correttivi tecnocratici» all'assetto democratico che si è venuto formando «per aggiustamenti successivi negli ultimi due secoli e che non sempre si mostra in grado di reggere le nuove sfide della complessità»?⁸⁵. Oppure questi correttivi non sarebbero che un'illusione aggiuntiva, dopo quella necessaria dei semplici e quella eventuale e accessoria dei maghi?

In uno scritto di oltre vent'anni fa, Portinaro ipotizza che, in una società che si fa sempre più complessa, una tecnocrazia minima e solo «correttiva» ridur-

⁸¹ Manin, 2010: 244 ss.

⁸² *Ibidem*: 250. Sull'identificazione populistica di popolo e pubblico dei telespettatori v. anche Taguieff, 2003: 66 ss.

⁸³ Manin, 2010: 247.

⁸⁴ *Ibidem*: 248.

⁸⁵ Portinaro, 1995: 404.

rebbe i costi decisionali che né la socialdemocrazia in declino né la tradizionale liberaldemocrazia sono in grado di contenere. In linea di principio, aggiunge, alla contrazione del numero dei decidenti corrisponde un aumento dei rischi per i destinatari delle decisioni. E però, in un contesto in cui questi rischi sono «sempre più in balia di interdipendenze globali», l'argomento antitecnocratico perde molta della sua forza. Insomma, poiché l'influenza di queste «interdipendenze» non può essere contrastata dalle prassi politiche nazionali, tanto vale cedere alla «razionalizzazione cosiddetta tecnocratica» un po' dello spazio finora occupato dalla democrazia. Ne verrà almeno il vantaggio di decisioni più veloci e meno costose»⁸⁶.

All'ipotesi di una tecnocrazia minima se ne può aggiungere un'altra, più netta e preoccupante: quella che, a proposito dei molti «dittatori benevoli» del nostro secolo, rileva come la competenza (associata ai vantaggi della comunicazione di massa) possa far nascere e mantenere un consenso che dà luogo all'ircocervo chiamato democrazia autoritaria⁸⁷. Le due ipotesi sono tra loro molto differenti, e in un certo senso opposte. La seconda contraddice ogni forma possibile di democrazia, sostituita da un regime che si regge sul benessere di un gran numero di sudditi, o magari anche della loro netta maggioranza. La prima suppone che si possa trovare in futuro un equilibrio più o meno stabile fra «strutture tecnico burocratiche, istituzioni democratiche e Stato etico dei custodi». Ma è davvero immaginabile un equilibrio tra un potere fatale e uno affidato alla precarietà del confronto, e spesso del conflitto, come è quello democratico?

Tornando al Teocriste di Renan, si può dire che, sulla base delle proprie certezze, l'ideologia tecnocratica neghi ai semplici il diritto d'essere semplici e *tuttavia* padroni di sé come singoli e delle proprie decisioni come cittadini. Nel linguaggio chiaro e diretto della J. P. Morgan: che, in nome e in vista del superiore principio del mercato, i teorici e i pratici dell'economia e della finanza pretendano di negare ai cittadini il diritto di protestare, e ancora più di agire, «se allo status quo politico sono apportati cambiamenti non graditi». Quanto alla democrazia, invece, la si può dire un sistema politico o *il* sistema politico in cui a *ognuno* —non solo ai semplici, e certo non alla «categoria generale» dei semplici— è garantito il diritto d'essere padrone di sé come singolo e delle proprie decisioni come cittadino.

Al pari di ogni altra forma politica, la democrazia è un sistema per scegliere come e in quali proporzioni distribuire risorse e costi sociali. La rende unica il fatto che, almeno nella nostra, rappresentativa e costituzionale, tra vincitori e vinti permane un certo grado di *rispetto* e una sorta di *umiltà* dei primi nei confronti dei secondi⁸⁸. Chi ha perso oggi, domani potrà vincere, chi oggi ha vinto deve essere disposto a perdere domani. Il voto della maggioranza non *vale* come una verità da imporre alle minoranze, né si può pretendere di farlo derivare da una verità, neppure dalla «verità del mercato»⁸⁹. Esso determina niente altro che

⁸⁶ *Ibidem*: 404-406.

⁸⁷ Schianchi e Franchi, 2016: 166-169.

⁸⁸ Flinders, 2014: 26.

⁸⁹ *Ibidem*.

una *decisione*, che potrà essere sostituita in futuro da un'altra decisione, anche contraria.

«Nessuno ha mai creduto davvero che l'opinione del numero maggiore in una votazione sia, per la *preponderanza* [*Übergewicht*] di quello, anche la più saggia», scrive Elias Canetti in *Massa e potere*⁹⁰. Saggio piuttosto è che, sottratto allo scontro violento e alla guerra, il conflitto degli interessi e dei valori sia di volta in volta deciso con quella guerra simbolizzata e incruenta che è la «sacralità» procedurale⁹¹ delle votazioni, durante le quali e dopo le quali a ognuno sono garantiti eguale diritto a restare vivo ed eguale dignità politica. La democrazia non è un sistema per individuare il vero e il giusto, ma per prendere decisioni senza uccidere. Potremmo anche dirla il sistema per decidere *contando le teste, invece di tagliarle*⁹².

Il vantaggio più netto di questo «accantonamento» della violenza non è delle maggioranze, che per lo più sanno come tutelarsi, ma delle minoranze, alle quali è lasciata la possibilità di trasformarsi in maggioranze. La democrazia è dunque il sistema politico da cui è stata bandita la morte e che si fonda sulla dignità e sulla libertà di ognuno. Per il resto, in se stessa, una decisione a maggioranza potrebbe anche essere la peggiore e la meno giusta. Pericolo, questo, le cui possibili conseguenze a scapito dei singoli e del sistema si cerca di ridurre con un corpo di super regole, di norme costituzionali che fissino diritti individuali non riducibili —primo fra tutti, il diritto di protestare nel caso di decisioni non gradite—, e stabiliscano bilanciamenti istituzionali e limiti di potere.

A questa prospettiva può essere accostata la definizione minima che della democrazia dà Norberto Bobbio⁹³:

un insieme di regole e di procedure per la formazione di regole collettive, in cui è prevista e facilitata la partecipazione più ampia possibile degli interessati.

Una società democratica, scrive ancora Bobbio, è quella che si regge sull'ipotesi che tutti possano decidere tutto. Ipotesi contraddetta alla radice dal principio tecnocratico per cui sulla scena politica non è protagonista «il cittadino qualunque», ma l'esperto⁹⁴.

A illuminare queste parole valga un'osservazione di Edoardo Ruffini. Il principio della decisione a maggioranza⁹⁵, scrive Ruffini nel 1927, non è *in se stesso* né giusto né buono. O lo è solo se «lo si contrappone al suo assurdo inverso, il principio minoritario»⁹⁶. A renderlo giusto e buono, semmai, è stata l'esperienza. La storia, solo la storia mostra che il maggioritario

⁹⁰ Il corsivo è mio. Della democrazia Canetti si occupa in tre pagine di *Masse und Macht*; cfr. Canetti, 1981: 224-227 (il brano citato è a 225). La traduzione di Furio Jesi rende con predominio *l'Übergewicht* del testo originale.

⁹¹ Osserva giustamente Luigi Alfieri che questa preceduralità «ha valore sostantivo estremamente forte» ed è da intendersi come sacralità. Cfr. Alfieri, 2012: 159, nota 82.

⁹² Cfr. il mio Escobar, 2011: 97-114; Alfieri, 2012: 153-159.

⁹³ Bobbio, 1995: XXII ss.

⁹⁴ *Ibidem*: 23.

⁹⁵ Sul principio maggioritario e sui suoi «problemi» anche teorici cfr. Dahl, 1990: 201-263.

⁹⁶ Ruffini, 2002: 11.

è nelle deliberazioni collettive l'unico principio *dinamico* [...], mentre tutti gli altri sono principi *statici*. Le collettività devono adottarlo, se non vogliono essere condannate a *piétiner sur place*⁹⁷.

Aperta al futuro —nell'immagine di Ruffini, non condannata a battere i piedi per terra restando ferma sul posto— è la società in cui ognuno non solo sia responsabile di sé come singolo e delle proprie decisioni come cittadino, ma anche si abitui sempre più a esserlo⁹⁸, senza che altri si ergano a giudici della sua vita privata né si sostituiscano a lui come decisore politico. È questo non può accadere se alla democrazia viene tolta, in tutto o solo in parte, la dimensione che la distingue tanto dalla tecnocrazia che dal populismo, la dimensione della discussione priva di limiti al dissenso⁹⁹, che è anche la dimensione del conflitto.

La decisione democratica non *vale* per il suo merito finale, ma *pesa* per il processo lento, complesso e necessariamente costoso attraverso il quale la si è raggiunta. È, questo processo, la garanzia dell'uguale dignità e dell'uguale diritto di ognuno a restare vivo, che si trovi (provvisoriamente) in minoranza o in maggioranza. In questo senso, il tempo della politica democratica non tende a una meta: non è palinogenetico (e mitico)¹⁰⁰ come quello del populismo, non è scientifico (e mitico) come quello tecnocratico. È invece laico, e come tale aperto. In esso non si sta in quanto giustificati da un assoluto, Storia o Mercato che sia. È lo spazio del possibile in movimento, in un certo senso anche dell'arbitrario. Lo si potrebbe dire lo spazio in cui a ognuno è riconosciuto da ogni altro il diritto di sbagliare, e persino d'essere stupido, se lo ritiene opportuno.

Quando un potere fatale —un *kratos* che si proclama scienza, una scienza che si fa *kratos*— irrompe in questo spazio, inesorabilmente lo chiude e lo blocca, e perciò lo nega. Poco conta che le sue pretese siano totali o correttive. *Chi* decide entro quali limiti siano e restino correttive? I cittadini con gli strumenti della democrazia? I tecnocrati risponderebbero che non ne hanno la competenza. E se anche non rispondessero così, resterebbe quella che possiamo chiamare la *loro* prassi politica. Caratteristica delle tecnocrazie —ossia, delle *carriere* dei singoli tecnocrati—, è la tendenza di gruppi

con relazioni vicine o anche lontane [...] a colonizzare settori interi dell'amministrazione, i quali, per l'esistenza di tali legami, finiscono per essere dominati da cricche o caste: dato che queste, di fatto, non accettano responsabilità se non nei confronti di se stesse [...]. Questi gruppi si costituiscono a partire da affinità sociali, dall'identità del reclutamento, dall'appartenenza alle stesse scuole professionali [o agli stessi centri di potere, tanto accademico quanto economico e finanziario: n.d.a.]. Simili reti hanno come risultato di introdurre, in un regime che si continua a ritenere democratico, considerevoli elementi oligarchici¹⁰¹.

⁹⁷ *Ibidem*: 104.

⁹⁸ «Il governo dei custodi [...] ostacola lo sviluppo delle qualità morali di un intero popolo. Solo la visione democratica può offrire la speranza [...] che, impegnandosi nel governo di se stessi, tutti (e non solo alcuni) possano imparare ad agire come esseri umani moralmente responsabili» (Dahl, 1990: 120).

⁹⁹ Taguieff, 2003: 186.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Meynaud, 1960: 89 ss.

Sostenere che questa degenerazione da gruppo di competenti a cricca di potere non può avvenire, trattandosi di esperti la cui moralità spicca a confronto con l'immoralità dei politici, sarebbe un ulteriore gioco da maghi e illusionisti. Valga qui lo scetticismo, e anzi il realismo ben fondato di Fisichella, che si applica non solo all'ipotesi di una tecnocrazia correttiva e minima, ma anche e a maggior ragione a quella di una tecnocrazia in senso pieno, dalla base dei burocrati al vertice degli oligarchi:

come si comporterebbe il tecnocrate in una situazione di conflitto tra una decisione consigliata dalla competenza, ma che per talune sue implicazioni potrebbe comportargli il rischio di perdere la posizione di potere, e una decisione che gli consentisse di mantenere il potere, anche se non rispondesse alle esigenze della «razionalità scientifica»?¹⁰².

A questa domanda se ne possono far seguire altre, solo apparentemente lontane. Come si comporterebbero i cittadini, pochi o molti, che non condividersero le decisioni fatali dei tecnocrati, e che vi riconoscessero una volontà di dominio inaccettabile? Di fronte all'impossibilità di sostituirle con altre secondo la regola democratica del decidere senza uccidere —di fronte alla negazione del diritto di protestare se allo status quo politico sono apportati cambiamenti non graditi—, prima o poi sceglierebbero la sola strada rimasta, quella della violenza. E ai tecnocrati che cosa rimarrebbe, se non ricorrere alla violenza, anche loro? Lo potrebbero ben fare, dal momento che, per dirla con il vecchio Teoctiste, il possesso della scienza fornirebbe loro gli strumenti per un terrore senza limiti. A meno che non abbiano già avuto la cura di arruolare e ammaestrare Baschiri e Calmucchi, macchine obbedienti senza scrupoli che si prestino a far loro da paradossale schermo democratico, per lo più con strumenti simili a quelli del populismo. Ma anche così, prima o poi, i semplici potrebbero ritrovare la tentazione di tagliar le teste, invece di lasciarsele contare.

Questa è la «natura» e questi sono i pericoli del potere fatale che oggi pretende di chiudere l'orizzonte del nostro avvenire. Contro l'oscurantismo pseudo scientifico dei suoi maghi, la sola politica che ci serva è quella capace di difendere la democrazia: le sue mediazioni, le sue lentezze, i suoi costi. In altre parole, la sua laica fragilità.

Bibliografia

- Alfieri, L. (2012). *La stanchezza di Marte*, Perugia, Morlacchi.
 Antonelli, F. (2015). *La sociologia riflessiva di Alvin W. Gouldner e le trasformazioni degli intellettuali*, prefazione a Gouldner, *Il futuro degli intellettuali*, cit.
 Barcellona, P. (2005). *Il suicidio dell'Europa. Dalla coscienza infelice all'edonismo cognitivo*, Bari, Dedalo.
 Bobbio, N. (1985). *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi.
 Bourdieu, P. (2001). *Per un nuovo movimento europeo*, tr. it., Roma, Manifestolibri.
 Canetti, E. (1981). *Massa e potere*, tr. it., Milano, Adelphi.
 Dagnino, V. (1933). *Tecnocrazia*, Torino, Fratelli Bocca.

¹⁰² Fisichella, 1997: 58.

- Dahl, R. A. (1990). *La democrazia e i suoi critici*, tr. it., Roma, Editori Riuniti.
- Dostoevskij, F. (2005). Tr. it., Torino, Einaudi.
- Escobar, R. (2006a). *Decidere senza uccidere*, in Alfieri, L., De Simone, A. (a cura di), *Leggere Canetti. «Massa e potere» cinquant'anni dopo*, Perugia, Morlacchi, 97-114.
- (2006b). *La libertà negli occhi*, Bologna, Il Mulino.
- Fisichella, D. (1997). *L'altro potere. Tecnorazia e gruppi di pressione*, Roma-Bari, Laterza.
- Flinders, M. (2014). *In difesa della politica. Perché credere nella democrazia oggi*, tr. it., Bologna, Il Mulino.
- Giacomini, G. (2016). *Psicodemocrazia. Quando l'irrazionalità condiziona il discorso pubblico*, Milano, Mimesis.
- Gouldner, A. W. (2015). *Il futuro degli intellettuali. Per una sociologia del discorso critico*, tr. it., Milano, Mimesis.
- Habermas, J. (2014). *Nella spirale tecnocratica. Un'arringa per la solidarietà europea*, tr. it., Roma-Bari, Laterza.
- Harding, T. S. (1947). *The Place of Science in Democratic Government*, «American Sociological Review», 12, 6, 621-627.
- J. P. Morgan Chase and Co. (2013). *The Euro area adjustment: about halfway there*, 13/05/13.
- Krugman, P. (1995). *L'incanto del benessere. Politica ed economia negli ultimi vent'anni*, tr. it., Milano, Garzanti.
- Lakšin, V. (2005). *Un giudizio su Ivan Karamazov*, introduzione a Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit.
- Manin, B. (2010). *Principi del governo rappresentativo*, Bologna, Il Mulino.
- Mény, Y., Surel, Y. (2004). *Populismo e democrazia*, Bologna, Il Mulino.
- Meynaud, J. (1960). *Tecnorazia e politica*, tr. it., Milano, Cappelli.
- (1966). *La tecnocrazia. Mito o realtà*, tr. it., Bari, Laterza.
- Portinaro, P. P. (1995). *Aristocrazie artificiali. Governo dei custodi, elitismo, tecnocrazia*, «Filosofia politica», 3, 389-406.
- Raymond, A. (1933). *Che cosa è la tecnocrazia?*, tr. it., Milano, Gilardi e Noto.
- Renan, E. (2008). *Dialoghi filosofici*, tr. it., in Id., *Scritti filosofici*, Milano, Bompiani.
- Ruffini, E. (2002). *Il principio maggioritario. Profilo storico*, Milano, Adelphi.
- Salvati, M. (2014). *Le due innovazioni di Matteo Renzi*, «Il Mulino», 476, 6, 896-905.
- Schianchi, A., Franchi, M. (2016). *Democrazia senza*, Parma, Diabasis.
- Schuman, H., Martin, H. P. (1998). *Die Globalisierungsfalle*, Hamburg, Rowohlt.
- Taguieff, P. A. (2003). *L'illusione populista*, tr. it., Milano, Bruno Mondadori.
- Veblen, T. (1969). *Gli ingegneri e il sistema dei prezzi*, tr. it., in Id., *Opere*, Torino, Utet.
- Ziegler, J. (2010). *La privatizzazione del mondo*, tr. it., Milano, il Saggiatore.



Fare e disfare il popolo. Un'ipotesi sul caso italiano

Ida Dominijanni*

Abstract

Doing and Undoing the People. A Hypothesis about the Italian case

In the current context of the populist explosion which is spreading across Europe, the US and all over the world, Italy is the only western country that has been experiencing, for thirty years, four different kinds of populist politics, from both the side of the government and the opposition: Northern Lega's ethnic populism, Silvio Berlusconi's telecratic populism, Matteo Renzi's institutional populism, Five Stars Movement's Web populism. This article analyses therefore the «Italian laboratory» as a case study which shows the reconfiguration of the whole political field as a populist one, where the new populisms arise on the ruins of the sovereign demos undone by the neoliberal governmentality. Comparing the main interpretations of populism as a shadow, a symptom or a spectre of democracy, the author wonders moreover if the populist strategies may be in Italy a wake-up call to address the crisis of representation or are rather doomed to widen the gap between the people and the political and economic oligarchies. Finally, the article discusses whether Ernesto Laclau's «populist reason» can be considered really as the straight way toward a radical democracy or is compromised by the centrality that it bestows to the leader's role, which in turn, in western democracies, is reshaped, by the mass-media system and by post-oedipal modes of subjectivation.

Keywords: Populism. Italy. Democracy. People. Ernesto Laclau.

1. La disfatta del popolo

Nel suo ultimo libro, significativamente intitolato *Undoing the Demos*, la filosofa americana Wendy Brown individua nel disfacimento del popolo la trasformazione più radicale innescata dal neoliberalismo nelle democrazie occidentali¹. L'analisi del processo neoliberale di de-democratizzazione e de-costituzionalizzazione, che l'autrice aveva già condotto nei suoi lavori precedenti sulla scorta dei corsi di Foucault al Collège de France del 1978², si arricchisce così di un nuovo tassello. Non si tratta solo della trasformazione del cittadino in imprenditore di se stesso, della riduzione della società civile a luogo di esercizio della competizione individuale, della riconfigurazione dello Stato sulla base della logica aziendale e concorrenziale³. Il fatto è che la riconversione del citta-

* Centro Studi per la Riforma dello Stato, ida.dominijanni@gmail.com.

¹ Brown, 2015.

² Foucault, 2009.

³ Brown, 2005.

dino in *homo oeconomicus*, orientato non più allo scambio come nel liberismo classico, bensì alla valorizzazione di se stesso in quanto capitale umano, sgretola la stessa base ontologica del popolo sovrano moderno, il quale presupponeva individui sovrani a loro volta, autonomi, partecipi della cosa pubblica e interessati al perseguimento, o quantomeno alla pattuizione, del bene comune. Non più dunque cittadini assoggettati al Leviatano che li disciplina, li rappresenta e li trascende, ma individui auto-assoggettati al «dispositivo prestazione-godimento»⁴ che ne esalta la libertà di investire e scommettere su di sé come sui *future* in borsa, dentro una governamentalità che si presenta, senza pretese di verticalità e trascendenza, come governo orizzontale e immanente dell'autogoverno⁵. Per la prima volta nella storia della modernità, l'*homo oeconomicus* non convive, magari in tensione, con l'*homo politicus* ma lo soppianta, destituendo al contempo la possibilità stessa di formazione di un *demos* sovrano ed erodendo la base antropologica dell'edificio democratico⁶. Il disfacimento del popolo è anche la sua disfatta: e passa, crucialmente, per un'adesione interiorizzata, non imposta dall'alto autoritariamente, dei singoli individui agli imperativi del sistema.

Inteso come va inteso —cioè non come una dottrina o una tecnica economica ma come una forma di razionalità che riconfigura sulla base del codice economico tutta la piramide sociale, dall'individuo allo Stato, dalle strutture psichiche alle strutture istituzionali, dal sistema educativo all'organizzazione del lavoro⁷— il neoliberalismo segna dunque una cesura nella pur tutt'altro che univoca genealogia del concetto moderno di popolo⁸. Laddove la logica verticale e ordinatrice della politica moderna aveva rappresentato e costruito il popolo come un soggetto tendenzialmente unitario, titolare del potere costituente —ed eventualmente destituente—, fonte di legittimazione del potere politico, la logica orizzontale e frammentaria della governamentalità neoliberale lo disfa in una moltitudine di individui spoliticizzati e in competizione fra loro, che identificano la propria *performance* di vita con quelle del capitalismo.

Al cuore di questo cambiamento, che solo apparentemente riporta le lancette dell'orologio indietro di alcuni secoli, c'è la crisi del dispositivo della rappresentanza, intesa non solo e non tanto come mandato ma anche e soprattutto come rappresentazione⁹. L'unità del popolo, com'è noto, non è un presupp-

⁴ Il dispositivo prestazione-godimento consiste nel rendere fonte di soddisfazione personale, per il soggetto "imprenditore di se stesso", l'obbedienza all'imperativo prestazionale del neoliberalismo, e garantisce pertanto la trasformazione della valorizzazione capitalistica in auto-valorizzazione, dello sfruttamento in auto-sfruttamento, della libertà in auto-assoggettamento. Cfr. Dardot e Laval, 2013: 414-465.

⁵ Bazzicalupo, 2012.

⁶ Brown, 2015. Ma sui processi di scomposizione del popolo ad opera della governamentalità neoliberale cfr. anche Mastropaolo, 2013.

⁷ Dardot e Laval, 2013.

⁸ Sulla genealogia del concetto di popolo cfr. Bobbio, 1999: 328-334; Pazé, 2011; Preterossi, 2012; Portinaro, 2013; AAVV, 2014; Esposito, 2017. Sull'attuale semantica del popolo e del populismo nel dibattito politologico, politico e mediatico cfr. Scuccimarra, 2013, e Bovero 2016.

⁹ Sulla costitutiva doppiezza della rappresentanza/rappresentazione cfr. Bobbio, 1999: 362; 414-417; Schmitt, 2010; Rosanvallon, 2005. Sugli effetti di tale doppiezza per l'analisi del populismo cfr. Arditi, 2007.

sto ma un effetto della rappresentazione politica¹⁰: è il processo —storicamente statual-nazionale— di *reductio ad unum* del molteplice a dare forma al popolo, portandone a presenza l'assenza e l'altrimenti «introvabile», direbbe Rosanvalon, sovranità. Questo processo non si dà una volta per tutte: è una unificazione tendenziale, che include ed esclude, rende visibile e condanna all'invisibilità, lasciando aperto un varco per nuove rivendicazioni, nuove comparizioni sulla scena pubblica, nuove inclusioni delle parti escluse, ed evitando così la chiusura identitaria del popolo¹¹. Ma quando, come oggi, questo complesso e delicato dispositivo della rappresentanza/rappresentazione politica si inceppa, non solo per via della decadenza della classe politica ma più in profondità a causa della struttura anti-rappresentativa della governamentalità neoliberale, la messa in forma della moltitudine nel popolo non funziona più.

Che ne è, in questa situazione, di ciò che chiamiamo «popolo»? Come mai il disfacimento, e la disfatta, del popolo sovrano moderno coincide con la proliferazione di populismi di varia natura che parlano in nome di altrettanti popoli? Quel nome, «populismo», è appropriato ed esaustivo per dire la cosa, o è usato anche per non dirla? Se il popolo è sempre e da sempre una costruzione politico-simbolica, come insegnano i classici e come sottolinea Ernesto Laclau nella sua difesa della «ragione populista»¹², come, da chi e da che cosa sono costruiti i popoli dei populismi in tempi di eclissi dello Stato-nazione, di perdita di centralità dei parlamenti e di deriva rovinosa dei partiti? La fine della sovranità statuale, o il suo svuotamento a opera della governamentalità neoliberale, trascina necessariamente con sé la fine della sovranità popolare frantumandola, o quest'ultima può trovare vie post-nazionali e post-statali di affermazione? Se il dispositivo della rappresentanza politica non funziona più, quali sono i linguaggi e le forme di rappresentazione che la sostituiscono o che la insidiano? Questi linguaggi e queste forme sono nemici della politica o possono essere posti al servizio del suo rilancio? Cercherò di ripercorrere i dati salienti dei populismi che da più di un quarto di secolo si avvicendano sulla scena politica italiana usandoli come un campionario per articolare queste domande.

2. Il laboratorio italiano

Entità, durata e forme della mobilitazione populista nel nostro Paese sollecitano il ritorno all'immagine dell'Italia come laboratorio politico, anticipatore di tendenze internazionali di più ampio raggio, che ebbe molta fortuna negli anni Settanta. Pertinente allora, quando l'Italia era una frontiera avanzata di radicalizzazione della democrazia, quell'immagine lo è altrettanto da quando l'Italia diventa una frontiera avanzata della sua decomposizione, dalla quale emergono forme e soggetti politici inediti e destinati a ripresentarsi in tutta Europa nonché negli Stati uniti di Donald Trump¹³. *Turning point* univocamente riconosciuto

¹⁰ Hobbes, 2011: 172.

¹¹ Rancière, 2007.

¹² Laclau, 2008.

¹³ Per una panoramica dei populismi europei e americani dagli anni Novanta del Novecento a oggi, nonché dei loro precedenti storici, cfr. Judis, 2016.

di questa parabola è il crollo del sistema dei partiti della (cosiddetta) prima Repubblica provocato dalle inchieste giudiziarie del 1992-1993 sulla corruzione; anche se quel punto di svolta andrebbe piuttosto considerato come l'evento terminale di un difetto di rappresentatività del sistema politico maturato sotto il tiro incrociato di una crisi interna e soprattutto di una critica esterna, risalente al «decennio dei movimenti» e rimasta, colpevolmente e non senza conseguenze per il seguito della storia, inascoltata¹⁴. Fatto sta che il combinato disposto del crollo del sistema politico nazionale e del crollo, appena precedente, del Muro di Berlino e dell'assetto bipolare del mondo lascia l'Italia definitivamente priva dei partiti novecenteschi che in tutta Europa invece sopravviveranno a lungo, e la società italiana orfana della funzione di rappresentanza e socializzazione, ma anche di contenimento e disciplinamento che essi avevano esercitato nel bene e nel male per quasi cinquant'anni.

L'epoca della mobilitazione populista si apre dunque all'incrocio fra la globalizzazione, l'unificazione europea, la fine delle identità sociali e politiche novecentesche, la decomposizione della rappresentanza politica a vantaggio della rappresentazione mediatica e, non ultima, la trascrizione del conflitto politico nel linguaggio giudiziario e morale¹⁵. E si riapre esattamente venti anni dopo, nel 2013, all'incrocio fra una nuova crisi istituzionale —la fine del bipolarismo maggioritario in cui il sistema politico era stato irreggimentato nel 1994— e una congiuntura europea dominata dagli effetti della crisi economico-finanziaria e della disciplina dell'austerità, congiuntura che è figlia a sua volta del rovesciamento della fase euforica del neoliberalismo gonfiata dal credito nella fase penitenziale oberata dal debito¹⁶. C'è dunque fin dalle origini una matassa di fattori nazionali e internazionali, annodata alle trasformazioni del capitalismo e dell'ambiente cognitivo-comunicativo, che non smetterà di aggrovigliarsi nella sequenza populista dei due decenni successivi, senza mai sciogliersi né trovare un punto fermo attorno a cui dipanarsi: salvo individuarlo —o fantasmaticizzarlo— di volta in volta, come vedremo, nella persona del leader.

Quattro sono i protagonisti principali di questa sequenza, dei quali i primi due —la Lega Nord di Umberto Bossi e l'impresa politica di Silvio Berlusconi— emergono all'inizio del ciclo populista, gli altri due —il Movimento 5 Stelle di Beppe Grillo e lo stile di governo di Matteo Renzi— conquistano la scena dopo la frattura del 2013; ma essa si può leggere anche come un quadrante composto da due populismi «dal basso», quello della Lega e quello del M5S, e due «dall'alto», quello di Berlusconi e quello di Renzi, che caratterizzano il caso italiano come l'unico in Europa a sperimentare per due volte in vent'anni un populismo di governo¹⁷. Le distinzioni fra i quattro «stili» populistici non devono oscurare gli ele-

¹⁴ Per un'interpretazione del populismo contemporaneo come «backlash culturale» rispetto ai valori libertari e cosmopoliti dei movimenti degli anni Sessanta-Settanta cfr. Inglehart e Norris, 2016.

¹⁵ Sul rapporto fra la fine dell'utopia progressista della sinistra novecentesca e la colonizzazione giuridico-morale del discorso politico cfr. Brown, 2012.

¹⁶ Sul passaggio dall'economia, e dall'etica, del credito a quella del debito nel ciclo capitalistico neoliberale cfr. Lazzarato, 2012.

¹⁷ È il quadrante delineato e analizzato da Biorcio, 2015, cui rimando per la ricostruzione della vicenda storico-politica dettagliata dei quattro populismi in questione. Ma sulla transizione italiana

menti di continuità che li accomunano, o slittano dall'uno all'altro; e viceversa, l'accostamento fra i due populismi di governo e fra i due populismi dal basso non deve oscurare le differenze sostanziali che li distinguono. Ad unificarli tutti, una «*forma mentis*»¹⁸ che all'inizio degli anni Novanta imprime una nuova curvatura a tutto il discorso pubblico, e che ruota attorno al risentimento contro il ceto politico¹⁹, accompagnato quasi sempre dal disprezzo per gli intellettuali e dall'attacco alla parte avversa dei media, e quasi mai da pari rancore nei confronti dei poteri economici. Questa retorica che oggi definiremmo anti-establishment connota sia i due populismi «dal basso» —la battaglia contro «Roma ladrona» della Lega Nord e quella contro il sistema dei partiti del M5S, entrambi, peraltro, rapidamente entrati nel circuito rappresentativo e di governo— sia, e altrettanto violentemente, quella dei due populismi «dall'alto»: è il propellente della «discesa in campo» dell'imprenditore «estraneo alla politica» Silvio Berlusconi nel '94, e tale resterà durante e malgrado i suoi quattro esecutivi e la formazione di un'intera classe politica targata Forza Italia; e si ripresenta nella parola d'ordine della «rottamazione» che farà da propellente alla fulminea conquista del Pd e del governo da parte di Matteo Renzi nel 2013-2014, con la differenza che in quest'ultimo caso il conquistatore non può accampare alcuna estraneità alla politica ufficiale e indirizza la sua carica demolitoria più verso la classe dirigente e la tradizione culturale del suo stesso partito che verso l'esterno. Si tratta dunque in entrambi i casi, per usare un'espressione di Marco Revelli, di una retorica anti-establishment che si esercita «dentro e contro» l'establishment stesso²⁰, a riprova di come establishment e populismo siano uniti da un filo molto tenace, se non da un'inquietante specularità.

Al polo opposto della polemica anti-establishment si colloca, classicamente, l'appello al popolo: se in alto c'è vizio, corruzione, ipocrisia, in basso c'è virtù, onestà, buona fede. Ereditata dalla delega alla soluzione giudiziaria della corruzione politica, questa morale polarizzata eviterà a tutti di fare i conti col fatto che, com'era peraltro desumibile già dalla mappa di Tangentopoli, la linea di demarcazione fra i vizi dei governanti e le virtù dei governati non è affatto così netta; ma genererà diversi appelli al popolo, e diverse rappresentazioni del popolo.

3. La nazione immaginaria

Quella leghista è la sola a puntare su una presunta matrice etnica del popolo, collocata, secondo un esempio paradigmatico di «invenzione della tradizione»

come laboratorio populista cfr. Mastropaolo, 2005; Segatori, 2013; De Rita e Bonomi, 2014; Tarchi, 2015; Anselmi, 2017.

¹⁸ Sul populismo come *forma mentis* cfr. Tarchi, 2004. A riprova dell'estensione di questa *forma mentis* vale ricordare che dai primi anni Novanta in poi, a lato dei quattro populismi principali qui in oggetto, fanno la loro effimera comparsa sulla scena pubblica italiana «popoli» minori e variamente connotati, dal «popolo delle partite IVA» al «popolo viola» al «popolo arancione», che così si autonomano in mancanza di un'identità più precisa.

¹⁹ Ridefinito «casta» dall'omonimo best seller firmato, a ulteriore conferma del dilagare della mentalità populista di cui sopra, da due giornalisti del *Corriere della Sera*, il principale quotidiano italiano non certo estraneo agli interessi dell'establishment politico, economico e culturale. Cfr. Rizzo e Stella, 2011.

²⁰ Revelli, 2015.

con relativa simbologia e rituali di massa, in una «comunità immaginata»²¹, la Padania, i cui confini mitologici ricalcano quelli realissimi disegnati dallo sviluppo ineguale italiano, nel momento in cui le opportunità della globalizzazione comandano di sostituire alla tradizionale priorità della questione meridionale nell'agenda di governo nazionale quella di una presunta questione settentrionale. La connotazione etnica del popolo leghista impostata da Umberto Bossi, con annessa difesa proprietaria e xenofobica dei confini da parassiti e invasori, resterà invariata anche quando, sotto la leadership di Matteo Salvini, la Lega Nord si connoterà in senso fortemente antieuropeo: con la differenza che l'*ethnos* e i confini diventano nazionali, e i nemici esterni non sono più i meridionali e lo Stato centrale ma i migranti e il mostro burocratico di Bruxelles. A decidere la svolta, anche in questo caso, è il mutamento del quadro economico e politico internazionale: la crisi del debito ha eroso nel Nord Italia i margini del vantaggio di quei ceti —piccoli imprenditori e lavoratori autonomi di seconda e terza generazione— che più parevano destinati ad avvantaggiarsi dell'onda neoliberista e anti-welfare da cui la Lega era germinata già nella seconda metà degli anni Ottanta; e la crescita dei partiti e dei movimenti nazionalisti e razzisti in tutta Europa suggerisce un allineamento del partito "etnico" al fronte neo-sovrano continentale²².

Invariata resta anche la retorica della Lega, la prima a sdoganare e legittimare come «popolare» il linguaggio viscerale delle «comunità del rancore», insoffrente a qualunque grammatica culturale e politica consolidata. Per quanto questi tratti regressivi costitutivi della creatura di Bossi e Salvini siano parsi, ai suoi principali analisti, in qualche modo compensati dal suo radicamento territoriale e sociale, in controtendenza rispetto allo sradicamento che caratterizza nella stessa stagione i partiti tradizionali e segnatamente quelli di sinistra, quello leghista resta un caso di scuola di populismo etnico e regionale, che non avrebbe potuto calcare in modo significativo la scena pubblica nazionale senza la saldatura politica con il popolo di Forza Italia: nazionale, come dice la stessa sigla del partito di Berlusconi, e generalista, come il pubblico delle sue televisioni.

4. Il popolo-audience

L'appello «agli Italiani» stacca immediatamente, nel famoso discorso della «discesa in campo» nel 1994, l'avventura di Berlusconi dal passato politico del Paese, proiettando quest'ultimo in un non meglio specificato tempo nuovo. Da quel discorso inaugurale in poi, il rapporto diretto con il popolo, senza la mediazione del partito, del parlamento, dei sindacati e di altri corpi intermedi, e spesso senza nemmeno quella giornalistica (i famosi messaggi preregistrati su videocassetta), accompagnerà l'impresa politica del leader di Forza Italia ogni volta che avrà bisogno della conferma, dell'approvazione e dell'identificazione della sua *audience*, politica e televisiva, che in lui si riconosce e si rispecchia, in assenza e in presenza, nella buona e nella cattiva sorte. L'operazione non è

²¹ Sul concetto di «invenzione della tradizione» cfr. Hobsbawm e Ranger, 2002; su quello di «comunità immaginata» Anderson, 2000.

²² Sulla vicenda della Lega cfr. almeno Biorcio, 2010; Diamanti, 1996.

priva di contraddizioni sul piano politico: nazionale, generalista e interclassista, quel popolo si lascia inscrivere tuttavia in una coalizione che accoglie la Lega e rilegittima la destra post-fascista di Fini, e poi ridurre ossimoricamente a partito con la fondazione del Popolo della libertà nel 2008; e il leader che vorrebbe unificarlo non fa che dividerlo in due opposte tifoserie, pro e contro di lui. Ma è un'operazione che riesce proprio in quanto mobilita risorse e tocca corde che non appartengono alla razionalità politica tradizionale.

Le analisi politologiche più avvertite ne enumerano tre. In primo luogo la risorsa mediatica: non solo e non tanto, come gli avversari di Berlusconi hanno voluto credere per anni, l'uso manipolatorio e illegittimo, perché gravato dal conflitto d'interesse, del suo impero televisivo, ma la capacità di portare a coincidenza il linguaggio della televisione con il linguaggio della politica, la sintassi televisiva con la sintassi della sfera pubblica, l'*audience* televisiva con l'elettorato, il palinsesto televisivo — dai telegiornali ai programmi di intrattenimento pop — con l'immaginario, i gusti, la sensibilità e il senso comune del popolo. Il medium diventa davvero il messaggio, così come, in parallelo, l'innovazione tecnologica — seconda risorsa — diventa innovazione politica: per la prima volta il *marketing*, il *targeting* e il linguaggio pubblicitario diventano strumenti sistematici tanto di costruzione del partito-azienda quanto di ricerca e persuasione dell'elettorato. Infine, ma prima per ordine d'importanza, la terza risorsa, cioè la persona Berlusconi: la sua persona, il suo corpo, la sua immagine, la sua biografia, il suo patrimonio «investiti» nella sua impresa politica, e offerti generosamente all'incantamento, all'identificazione e al consumo popolare. Il personale diventa politico — non nel senso, rivendicato trent'anni prima dal femminismo, dell'allargamento dei confini del politico, ma nel senso contrario della sua cannibalizzazione da parte del personale —, il corpo esibito del Capo liquida in una sorta di metafisica della presenza la complessa figurazione del doppio corpo del re costitutiva della sovranità moderna, e la sua immagine funziona, in termini psicoanalitici, come l'*imago* nella fase dello specchio lacaniana, superficie speculare che tampona con un supplemento narcisistico la frantumazione del corpo sociale attivandone le identificazioni inconsce.

Che grazie a queste risorse Berlusconi diventi figura paradigmatica del passaggio dalla democrazia rappresentativa alla democrazia del pubblico e dalla leadership tradizionale alla leadership personalizzata e accentrata è cosa da tempo assodata. Tuttavia queste due indiscutibili connotazioni non bastano a rendere conto della sua ventennale presa egemonica sulla società italiana e sull'immaginario collettivo, una presa ben più continuativa e carica di effetti dei suoi quattro governi cui pure si alternano, nel corso del ventennio, quattro governi di centrosinistra, ma senza alcuna paragonabile potenza contro-egemonica. Bisogna dunque aggiungere al quadro altri e decisivi elementi, liberandosi definitivamente della lettura di Berlusconi come «anomalia» rispetto alla norma e alla normalità democratica che a lungo ha tenuto banco fra i suoi avversari, e leggendolo al contrario come l'interprete principale della via italiana alla norma e alla normalità neoliberale²³.

²³ Per una trattazione più ampia di questa tesi cfr. Dominijanni, 2014, cui rinvio anche per una lettura critica della vastissima bibliografia sul e delle principali interpretazioni del berlusconismo.

Non si tratta, si badi, soltanto della piena aderenza delle sue aziende alle trasformazioni del lavoro post-fordista e immateriale, dell'ispirazione delle sue politiche economiche, fiscali e sociali, del suo anti-statalismo allineato con i precedenti thatcherian-reaganiani. Si tratta dell'incarnazione nella sua persona dei dati più salienti dell'antropologia e dell'etica neoliberale cui in apertura di questo lavoro ho solo accennato, e che qui troviamo dispiegati in tutta la loro ampiezza e in tutta la loro efficacia trasformativa e performativa della società. La ritrazione della legge, caratteristica del passaggio dal paradigma sovrano a quello governamentale, si realizza nella programmatica illegalità di Berlusconi, il dogma dell'autoimprenditorialità nella sua biografia di self-made man, l'estensione pervasiva della merce e del consumo nella sua ricchezza, il principio prestazione-godimento nella sua ossessione ostentata della virilità, la trascrizione della libertà politica in libertà di mercato nella sua concezione della libertà femminile come disponibilità sessuale a pagamento. Infine ma non ultima, la deriva di de-simbolizzazione e de-soggettivazione che la psicoanalisi lacaniana mette in testa alla classifica dei sintomi del «disagio della civiltà» contemporaneo si realizza nella perfetta interpretazione berlusconiana del Capo post-edipico, figura che emerge all'incrocio fra il trionfo del «discorso del capitalista» e l'«evaporazione» della Legge del Padre²⁴: un Capo orgiastico che non rappresenta alcuna legge e non è portatore di alcun principio di autorità, ma comanda prestazione, godimento e trasgressione, conformando a questi imperativi le forme di vita del suo popolo.

La persona-Berlusconi si carica dunque di una semantica antropologico-politica che va ben al di là degli effetti solitamente rubricati sotto la voce della personalizzazione della leadership. Contrassegna il suo populismo come un populismo *sensoriale*, volto a plasmare il senso comune con il sensazionalismo mediatico e la colonizzazione della sensibilità collettiva. Un populismo in cui la corporeità assume una funzione cruciale, decretandone prima il trionfo, poi la rovina. Solitamente attribuito per un verso alla precipitazione della crisi del debito nell'autunno del 2011, per l'altro alla condanna del Cavaliere per frode fiscale nel 2013, il declino di Berlusconi data in realtà dalla scoperta nel 2009 dei cosiddetti scandali sessuali, o più precisamente, in termini foucaultiani, del «dispositivo di sessualità» sottostante al suo sistema di potere. Quella scoperta non solo denuda il re, metaforicamente e letteralmente, ma svela il trucco costitutivo del suo esercizio della sovranità: una abbagliante esibizione di potenza a copertura di un fantasma persecutorio di impotenza, che ha il suo reciproco nella delega del popolo ad un fantasma onnipotente a compensazione di una realtà carica di frustrazione impotente. La mitografia del Capo si rivela d'un tratto friabile, e l'incantamento del popolo per il Capo rivela una matrice depressiva. Sarebbe un momento di verità, se non venisse rimosso con la sostituzione del carnevale berlusconiano con la quaresima dell'austerità, e se quel trucco non dimostrasse purtroppo di poter contare su parecchi eredi.

²⁴ Cfr. McGowan, 2003; Žizek, 2003; Melman, 2010; Recalcati, 2010; Fiumanò, 2010. Jacques Lacan parla del «discorso del capitalista» in Lacan, 1978.

5. Il giusto erede

Forse a causa della sua giovane età, il tema dell'eredità pesa in modo peculiare sulla figura di Matteo Renzi. Ma al contrario di quanto sostiene uno degli intellettuali che più si sono fatti paladini della sua ascesa, e che lo dipinge come «il giusto erede» della tradizione della sinistra per essere stato capace di superarla²⁵, è l'eredità di Berlusconi a incombere sul suo profilo politico a giudizio sia dei suoi più convinti sostenitori (di destra) sia dei suoi più convinti critici (di sinistra)²⁶. Non si tratta solo del fatto, difficilmente contestabile, che il riformismo renziano —«sbloccaitalia», «jobs act», «buona scuola», erogazione di bonus a copertura dei tagli al welfare— ha realizzato in tre anni di governo, «da sinistra», buona parte dell'agenda berlusconiana che a Berlusconi la sinistra aveva impedito di realizzare. Si tratta anche del modo in cui l'intraprendente conquistatore del Partito democratico e della Presidenza del Consiglio ha assimilato e interpretato l'eredità berlusconiana in fatto di retorica, comunicazione, concezione del popolo e della democrazia, scommessa su se stesso. E anche su questo versante, le analogie sono difficilmente contestabili; ma i risultati sono diversi.

Come aveva fatto Berlusconi venti anni prima, anche Renzi riesce a capitalizzare in proprio, da vero «politico dell'occasione», una congiuntura di crisi sistemica acuta²⁷; diversamente da Berlusconi, però, non lo fa creandosi dal nulla un partito personale, aziendale e patrimoniale, bensì utilizzando il *brand* del Partito democratico, alquanto ammaccato ma comunque più sicuro di uno nuovo di zecca, come base di lancio per Palazzo Chigi. Da dove, come Berlusconi, parla agli «italiani» come fossero un corpo solo, ma come e più di Berlusconi non fa che dividerli: giovani contro rottami, precari contro pensionati, gente comune contro professoroni e parrucconi, ottimisti contro gufi, speranzosi contro rancorosi. Come Berlusconi «disintermedia» il rapporto con il popolo, evitando partiti, sindacati e organi elettivi e affidandosi solo ai mass-media, forte di un'abilità comunicativa che gli viene tributata da tutti ma che a un occhio attento appare invece fuori misura e fuori format: se Berlusconi *era* la televisione, Renzi la occupa con una presenza straripante e alla fine, come dimostrerà l'esito della campagna referendaria, controproducente; e quanto alla presenza su Internet e nei social network la competizione con il M5S è persa in partenza, malgrado l'uso frenetico che il giovane Presidente del Consiglio fa di Twitter. Come Berlusconi, Renzi punta su una narrativa positiva e ottimista delle sorti del Paese, ma a differenza di Berlusconi non può rivendicare una biografia che ne sia testimonianza, né può contare su un ciclo economico che la renda credibile. Come Berlusconi, Renzi scommette su un fattore biopolitico —la giovinezza, parente stretta dell'immarscescibilità del predecessore— per caratterizzare la propria immagine, ma è proprio l'identificazione dei giovani che gli viene a mancare alla prima prova delle

²⁵ Mi riferisco a Massimo Recalcati, che si è espresso in tal senso in ripetuti interventi: cfr. Recalcati, 2014 e 2016.

²⁶ Sia il fondatore Giuliano Ferrara sia l'attuale direttore Claudio Cerasa de «Il Foglio» hanno più volte scritto di Renzi come dell'erede ideale di Berlusconi. Sul versante opposto cfr. ancora Revelli, 2015 e Prospero, 2015.

²⁷ Michele Prospero (2015: 7) derubrica opportunamente a occasionalismo il supposto decisionismo di Renzi.

urne. Come Berlusconi, Renzi nuota nell'acqua dell'ideologia neoliberale, che ispira tutte le sue riforme; ma se Berlusconi l'aveva giocata come una sfida di parte alla parte avversa, con Renzi si assiste piuttosto alla naturalizzazione del neoliberalismo, come se davvero esso non avesse alternative, e per giunta nel momento in cui la sua egemonia perde colpi²⁸. Come Berlusconi, Renzi fallisce nel tentativo di archiviare la Costituzione del '48, ma a differenza di Berlusconi punta tutto sulla possibilità di riuscirci, e perde. Se —com'è stato scritto a pieno e convinto sostegno dell'«esordio della comunicazione populista di sinistra dal seggio di Palazzo Chigi»²⁹— la riforma costituzionale di Renzi doveva segnare, con il rafforzamento dei poteri del premier e del suo controllo sui partiti e sul parlamento, la definitiva affermazione del modello dei «moderni capi [che] non sono in rotta con la democrazia, anzi ne incarnano l'estremo sviluppo» ripristinando «il rapporto fra leader e popolo logorato dai vecchi partiti»³⁰, la bocciatura referendaria di quella riforma si è rivelata la buccia di banana di un «populismo istituzionale post-democratico»³¹ che quel rapporto non lo ripristina ma lo lacera ulteriormente, dissolvendo al contempo dall'interno la tenuta delle istituzioni.

Questo confronto fra i protagonisti dei due populismi di governo, vorrei essere chiara, non è fatto per schiacciare la figura di Renzi su una sorta di calcio volontario di quella di Berlusconi. È fin troppo evidente che tratti decisivi della seconda —l'illegalità programmatica, il conflitto d'interesse, il sistema integrato di potere patrimoniale e potere politico— non sono presenti nella prima, così come è chiaro che l'operazione politica di Renzi, all'opposto di quella originaria di Berlusconi, non è diretta a polarizzare il sistema politico fra centrodestra e centrosinistra ma ad unificarlo al centro contro l'alieno pentastellato che lo insidia. Il confronto è utile piuttosto per evidenziare in primo luogo che, quando si gioca sul campo della personalizzazione della leadership, la persona poi conta *davvero* nella sua singolarità corporea, caratteriale e biografica: sì che le riproduzioni parziali dello stile di una leadership non è affatto detto che restituiscano l'efficacia dell'originale. L'aggettivo «carismatico», usato ormai anche solo per indicare un leader-personaggio con qualche dote attoriale, andrebbe anche per questo usato con maggiore cautela: se già nel caso di Berlusconi si trattava di un carisma decisamente «profano», nel caso di Renzi si tratta, com'è stato scritto, del «carisma impalpabile e virtuale della vertigine»³². Quanto al tema dell'eredità, se è vero che un'eredità per lo più si decide, è frutto cioè della scelta, da parte dell'erede, di ciò che si prende e ciò che si lascia, è anche vero che essa dipende in parte da fattori involontari. Questo vale, nel nostro caso, per Renzi, che per molti aspetti appare il frutto naturale di una normalizzazione anestetizzante del ventennio berlusconiano nell'immaginario politico nazionale; e vale altresì per

²⁸ Sulla naturalizzazione del neoliberalismo nel riformismo renziano, con particolare riferimento alla riforma della Costituzione —ma il discorso vale altrettanto per la riforma del mercato del lavoro e della scuola—, rinvio a Dominijanni, 2016.

²⁹ Calise, 2016: 52.

³⁰ Calise, 2010: 114.

³¹ Revelli, 2015: 72.

³² *Ibidem*. Sul carisma «profano» cfr. Sennet, 1982.

l'altrimenti inspiegabile coro unanime di consensi della stampa e della televisione *mainstream* che ha accompagnato la sua ascesa, come aveva accompagnato due anni prima la nomina a Presidente del Consiglio di Mario Monti: quasi che dopo la caduta del Capo che aveva colonizzato l'immaginario collettivo per venti anni altra strada non ci fosse che rimpiazzarlo con un altro Capo e poi un altro ancora. Solo uno dei segnali di come la mancata elaborazione della fine dell'era berlusconiana, che si è chiusa senza l'adeguata sepoltura di un rito elettorale, pesi ancora nel nostro presente.

6. La politica della parodia

Il problema dell'eredità riguarda, ma sotto due aspetti completamente diversi, anche l'ultimo dei populismi che stiamo passando in rassegna, quello del Movimento 5 Stelle. Anche in questo caso ci troviamo di fronte a un figlio naturale del ventennio berlusconiano; ma di un figlio discolo, che del ventennio raccoglie tutti i motivi di protesta, a cominciare dal *frame* dicotomico, qui molto connotato in senso moralistico-penale, del rapporto fra i vizi del potere e le virtù del popolo. Il quale cambia significativamente nome: i «cittadini» di cui i 5 Stelle si fanno portavoce rispolverano il vocabolario classico della sovranità popolare, ivi compresa la neutralizzazione delle differenze —di classe, di razza, di genere— di cui quel vocabolario risente pesantemente, e che è perfettamente compatibile con la rappresentazione di un popolo come insieme per l'appunto indifferenziato e slegato di individui deprivati dei loro diritti, frustrati e colmi di rabbia. Coltivata e coccolata dai primi anni Novanta in poi, come abbiamo visto, tanto dai governati quanto dai governanti, la contraddizione alto/basso occupa infine l'intero campo del conflitto, procedendo di pari passo con la scomparsa dell'asse destra-sinistra che il Movimento 5 Stelle —primo fra i movimenti populistici europei— seppellisce esplicitamente.

Diversamente che nei due populismi di governo, e per certi versi invece analogamente a quanto è avvenuto nel percorso della Lega, qui il popolo non viene solo evocato a conferma e rispecchiamento del leader, ma viene effettivamente mobilitato, prima —fra il 2005 e il 2007— attorno a campagne locali *single issue* (ambiente, rifiuti, energie rinnovabili), poi a Bologna e nelle piazze delle principali città italiane per i «Vday» del 2007 e 2008 contro l'establishment politico e mediatico, poi nelle liste per i «comuni a 5 stelle» e per le elezioni regionali del 2010. L'*exploit* del Movimento alle elezioni politiche del 2013, quando nella sorpresa generale diventa la sigla più votata alla Camera, ha dunque una storia non breve alle spalle, al cui inizio non è estranea —fattore trascurato da tutte le analisi *mainstream*— la depressione del movimento altermondialista dopo la drammatica repressione subita al G8 di Genova del 2001³³, e il cui apice è riconducibile alla depressione economica e alla sua soluzione tecnocratica tentata con il governo Monti: all'inizio e all'apice, dunque, altre due crisi capitalizzate in senso populista.

³³ Cfr. Wu Ming, 2013 e Santoro, 2012. Per una lettura critica del M5S cfr. inoltre Dal Lago, 2013 e Gualmini e Corbetta, 2013.

Questa storia non breve è tuttora, dopo quattro anni di internità del Movimento al quadro politico e istituzionale nazionale e uno di governo della Capitale e di altre città importanti, una storia di ambivalenze non sciolte, e verosimilmente destinate a non sciogliersi. Il Movimento impugna la bandiera della lotta alla casta contro le degenerazioni della democrazia rappresentativa, ma si aggrega e si consolida con la competizione elettorale ed entrando in tutte le assemblee elettive. Invoca trasparenza, ma prende spesso nell'opacità le sue decisioni interne. Mutua, nel corso del tempo, alcuni contenuti contro la guerra, il capitalismo finanziario, le politiche di austerità dai movimenti altermondialisti, da Occupy Wall Street, dagli Indignados spagnoli, ma blandisce le pulsioni xenofobe e securitarie dei movimenti europei di estrema destra. Valorizza le competenze contro la mancanza di credibilità della «casta», ed effettivamente conduce in Parlamento un'opposizione bene attrezzata su molti dossier, ma alla prova del governo di Roma stenta a trovare gli assessori adatti a comporre una giunta. E soprattutto, predica la democrazia diretta dell'«uno vale uno», ma si sottomette a una rigida e gerarchizzata disciplina interna.

Ambivalente e contraddittoria è infatti la stessa struttura del Movimento, che a sua volta riflette la concezione, la composizione e la costruzione del suo «popolo». Di nuovo ritroviamo qui —*mutata mutandis* e a dispetto della contrapposizione al Cavaliere da cui il M5S origina— il timbro dell'eredità berlusconiana: il tandem Grillo-Casaleggio —un'altra leadership maschile, e al quadrato— aggiorna il format del partito-azienda a centralità mediatica di Berlusconi spostandone il baricentro (solo il baricentro, dato l'uso integrato dei media di cui Grillo è capace) dalla televisione alla rete, ma riproponendone la struttura proprietaria (il marchio M5S è di proprietà di Grillo), il comando centralizzato del leader e la formidabile integrazione fra codice socio-politico e codice tecnologico, con l'algoritmo al posto della persuasione pubblicitaria e i *meet-up* dei militanti al posto dei circoli di partito.

Lo spostamento, intendiamoci, non è di poco conto: c'è di mezzo la differenza che passa fra la verticalità della televisione, medium passivizzante per eccellenza e perciò ideale per il populismo dall'alto, e la Rete, medium orizzontale su cui può scommettere il populismo dal basso. E non c'è dubbio che l'uso della Rete, integrato con quello dei *meet-up* sul territorio, abbia riconquistato alla partecipazione politica larghi strati di una società civile anestetizzata dal ventennio berlusconiano, frustrata dalle promesse mancate della *new economy*, depressa dall'economia del debito, orfana di rappresentazione politica, creando nuove linee di connessione interclassiste, riattivando processi di identificazione collettiva nella costruzione di un soggetto politico nuovo, e conquistando al Movimento fette di elettorato sempre più larghe (e probabilmente sottratte, come Grillo sostiene, alla radicalizzazione di destra che cresce contestualmente in altri paesi europei). Senonché le cose non sono così univoche: il tempo si è incaricato di smontare la pretesa di democraticità con cui l'ideologia egualitaria della Rete occultava le asimmetrie di potere e autorevolezza che l'attraversano, e di cui il rapporto fra Grillo, i suoi militanti e i suoi *followers* è un esempio da manuale. Non solo. L'efficacia della mobilitazione istantanea on line trova un limite nella natura volatile dello sciame digitale, irrimediabilmente virtuale a confronto con il «noi»

corporeo e affettivo che si forma nello spazio pubblico reale³⁴. Infine, l'effetto di trasparenza della Rete, saldandosi con l'ossessiva domanda di trasparenza della protesta anti-establishment, tende a riprodurre la partecipazione «di spettatori indignati più che di cittadini impegnati»³⁵ tipica della democrazia del pubblico. Non è affatto privo di rilevanza, comunque, che in questo caso il pubblico si identifichi con un Capo-comico: con la sua guida attoriale e urlata del Movimento 5 Stelle, Grillo porta alle estreme conseguenze una critica parodica della politica carica di disincanto e nichilismo, tragicamente consona ad un tempo in cui la politica è diventata la parodia di se stessa³⁶.

7. Dal basso e dall'alto. Il campo populista

Proviamo a tirare qualche filo. Nella congiuntura internazionale contrassegnata dal crollo del muro di Berlino e dal divenire-globale del mondo, collassa in Italia per via giudiziaria il sistema politico che aveva, nel bene e nel male, rappresentato e governato il Paese dalla fine della seconda guerra mondiale in poi. Si apre una stagione politica caratterizzata da una concezione della democrazia meramente elettorale e maggioritaria, orientata più alla governabilità che alla rappresentanza, sovraordinata dalle direttive ordoliberali di Bruxelles: una stagione che progressivamente disfa il popolo costruito nel quarantennio precedente attorno al patto costituzionale e allo Stato sociale, entrambi fatti oggetto di tentativi più o meno riusciti di delegittimazione, riduzione e demolizione. La perdita di autorità e rappresentatività del sistema politico è suffragata dalla rappresentazione massmediatica, che adegua e riduce il discorso politico ai format della comunicazione, alimenta e si alimenta di *frame* narrativi marcati dal linguaggio morale e penale, si presta a un'opera quotidiana di spettacolarizzazione e delegittimazione della politica. Dentro queste trasformazioni si snoda una sequenza di formazioni politiche e di stili di governo che hanno origini e intenzioni diverse, ma alcuni tratti comuni: l'appello diretto al popolo, la contrapposizione fra società civile ed establishment, l'uso intensivo dei media per la creazione del consenso, la leadership personale e decisionista. E non ultima, anche se fin qui colpevolmente tralasciata dalla mia analisi, una composizione dell'elettorato di riferimento nebulosa, irriconoscibile secondo linee di classe o di interesse o di appartenenza, che registra tuttavia puntualmente le fratture e le ferite che il capitalismo non cessa di imprimere sul corpo sociale: sotto il nome indeterminato di «popolo» si ridislocano la classe operaia del Nord frantumata dai processi di deindustrializzazione e delocalizzazione e piccoli imprenditori minacciati dalla globalizzazione che si aggrappano al mito della Padania, i lavoratori intellettuali dell'industria immateriale e gli imprenditori di se stessi che si rispecchiano nel tycoon di Arcore, i *creative workers* innamorati della Rete, quelli frustrati dal terziario italiano perennemente arretrato e i ceti medi impoveriti dalla crisi del debito che convergono nel M5S;

³⁴ Han, 2015.

³⁵ Han, 2014: 19.

³⁶ Sull'uso politico della comicità, anch'esso peraltro inaugurato da Berlusconi con la sua pioggia di barzellette, cfr. Prospero, 2010.

mentre buona parte degli insediamenti tradizionali dei due principali partiti di massa novecenteschi migra dal partito che vorrebbe esserne la sintesi verso lidi imprecisati, e l'establishment economico —i famosi «poteri forti», anch'essi nel frattempo molto indeboliti dalla perifericità del capitalismo nazionale— patteggia posizioni di rendita con i governi di turno.

Si verificano dunque in Italia tutte le condizioni —delegittimazione e tecnicizzazione della politica, de-costituzionalizzazione, verticalizzazione oligarchica della decisione, spoliticizzazione e mediatizzazione della sfera pubblica, disintermediazione, rivoluzione del sistema produttivo, riduzione del welfare, sradicamento delle identità sociali, disuguaglianze crescenti— di un processo che riconfigura *l'intero* campo politico come «campo populista»³⁷. Questa riconfigurazione complessiva spiega non solo la centralità che la contrapposizione noi/voi, società civile/ceto politico, popolo/elite, dimenticati/privilegiati assume, diventando l'unico, ancorché ingannevole, asse della rivendicazione e del conflitto. Spiega anche l'apparente paradosso per cui la retorica populista viene agitata, come accade nel caso italiano, dall'alto e dal basso, da destra e da sinistra, da forze di governo e da forze di opposizione, che ne condividono alcune coordinate —una per tutte, l'evocazione della sovranità popolare contro la mediazione politica— sia pure con intenzioni e modulazioni diverse e talvolta opposte. E' vero dunque che il populismo si presenta, *prima facie*, come una mentalità, un «pathos dell'uomo comune», uno stile, un registro discorsivo trasversali e adattabili a contesti e posizioni ideologiche diversi³⁸. Ma è vero altresì che modi e tempi della sua emergenza riportano implacabilmente alla crisi profonda delle democrazie contemporanee, che a sua volta chiama in causa contraddizioni originarie e promesse mancate del paradigma democratico.

8. Ombra, spettro, sintomo

Al netto dei suoi usi strumentali nel dibattito politico e mediatico corrente, dove serve ormai per stigmatizzare qualunque insorgenza disturbante per la conservazione degli assetti esistenti, il termine populismo perde così gran parte della vaghezza e della nebulosità che gli vengono rimproverate. E denota un conflitto sulla sovranità popolare, ovvero sul principio basilare della legittimazione democratica, che oggi emerge laddove le mediazioni rappresentative e i vincoli costituzionali che le democrazie novecentesche si sono date per garantirne e contenerne l'esercizio non funzionano più. Che sia ombra che la segue o spettro che la insegue, parassita che la consuma o sintomo che ne rivela gli acciacchi³⁹, il populismo è dunque un'eventualità latente interna alla democrazia, non una sua escrescenza esterna ed estemporanea; e ne aggredisce la forma rappresentativa e costituzionale, mostrandone altresì i limiti, in nome di un esercizio immediato della volontà popolare. Resta da vedere tuttavia se esso risponda anche a una logica coerente ed efficace, e se sia destinato ad esasperare o possa contribuire

³⁷ Cfr. Caruso, 2015.

³⁸ Cfr. rispettivamente Tarchi, 2004; Canovan, 1999; Mény e Surel, 2001; Taguieff, 2006.

³⁹ Cfr. rispettivamente Canovan, 1999; Arditi, 2007; Urbinati, 2017; Mény e Surel, 2001.

a risolvere la crisi delle democrazie contemporanee, e di quella italiana in particolare: se infatti le diagnosi del sintomo convergono, le prognosi sugli esiti divergono, disponendosi su una scala che va dallo scongiuro del populismo come potenziale rovina della democrazia rappresentativa e costituzionale alla sua promozione a logica politica della «democrazia radicale»⁴⁰.

La già citata immagine di Margaret Canovan del populismo come ombra della democrazia si presta, in questa prospettiva, a diversi sviluppi. Il populismo nasce, per Canovan, all'incrocio fra una duplice tensione, quella fra il principio della sovranità popolare e il principio di rappresentanza che è costitutiva della democrazia moderna e quella fra «politica della fede» e «politica dello scetticismo» che è diventata tipica delle democrazie contemporanee, sospese fra promesse onnipotenti di salvezza e disincanto dell'impotenza: un chiasmo che allarga lo iato fra il potere costituente del popolo e le sue possibilità reali di esercizio, spalancando così la strada alla frustrazione popolare e all'insorgenza del populismo. Il quale pertanto non è, di suo, antidemocratico: al contrario, origina da una contraddizione interna alla democrazia, che lo produce e lo riproduce come la sua ombra ineliminabile.

L'ombra però, si sa, può assumere varie figurazioni, e varia al variare della luce: si allunga via via che la luce cala, massimamente al tramonto; e se oggi l'ombra del populismo appare sempre più lunga, parla sì di una contraddizione originaria, ma anche di un tramonto della democrazia. Sì che se è del tutto conseguente interpretarla, come fanno Meny e Surel, come il sintomo di un malessere democratico da prendere sul serio e da curare, il promemoria di come la democrazia non sia mai data una volta per tutte ma vada costantemente rinnovata, e dunque come uno stimolo in fin dei conti salutare per la sua ricostruzione, non è altrettanto conseguente ipotizzare che il promemoria venga registrato e che lo stimolo funzioni. Non è facile scommettere, in altri termini, che la tensione, permanente ma oggi particolarmente acuta, fra sovranità popolare e edificio rappresentativo si ricomponga in un circolo virtuoso. L'idea stessa del populismo come dispositivo di rinnovamento democratico presuppone, implicitamente, l'esistenza di una energia popolare precedente alla sua rappresentazione e capace di rigenerarla; ma come dicevamo all'inizio di questo lavoro, la sovranità popolare è sempre l'effetto, non solo la fonte, della rappresentazione, sì che il riavviarsi di quel circolo virtuoso richiederebbe da parte degli attuali assetti rappresentativi non soltanto l'ascolto ma una capacità di figurazione e messa in forma del popolo che essi sembrano lungi dal possedere.

La narrativa manichea del populismo non semplifica infatti solo sul versante del popolo, occultandone fratture e contraddizioni interne sotto il velo della virtù e della moralità: semplifica anche sul versante della rappresentanza, occultando sotto il velo dell'immoralità e della corruzione dell'odiata casta la ben più profonda crisi della funzione simbolica della rappresentazione, riconducibile alla struttura immanente della razionalità neoliberale, e la ben più ampia trasformazione degli istituti rappresentativi, riconducibile all'innesto della governamen-

⁴⁰ Sul primo lato cfr. Urbinati, 2017 (*contra*, McCormick, 2017); sul secondo Laclau, 2008.

talità neoliberale sulle strutture dello stato nazionale. Assediate da un “blocco oligarchico” composto da burocrati di Stato e sovranazionali, top manager delle grandi corporation, circuiti mediatici ed editoriali *mainstream*, professionisti della consulenza e della comunicazione; pressate dalla lobbying del *corporate power*; sovrastate dalla produzione normativa degli organismi internazionali e intergovernativi non elettivi; erose da una corruzione sistemica dovuta all'intreccio strutturale fra mondo degli affari, burocrazia statale e professionismo politico, le assemblee elettive sono ridotte a un rango di mera ratifica di leggi e decisioni prese in un inafferrabile altrove a vantaggio del suddetto blocco oligarchico, e perdono potere con la stessa velocità con cui perdono credibilità nel loro popolo di riferimento⁴¹. Se nelle democrazie contemporanee l'ombra del populismo assume sempre più l'insistenza di uno spettro, anche le istituzioni rappresentative assumono sempre più uno statuto spettrale, e il circuito fra popolo e rappresentanza, lungi dal tornare virtuoso, pare destinato in Italia come altrove a riprodurre questa doppia spettralità.

9. La variante Laclau

Questa deformazione neoliberale del quadro democratico non compare nemmeno nel testo già citato di Ernesto Laclau, cui si deve il definitivo affrancamento del populismo dal suo uso denigratorio, la sua piena assunzione in quanto logica politica, il suo convinto rilancio ai fini di una strategia di radicalizzazione della democrazia nelle società plurali, differenziate, post-classiste dell'epoca globale. Siamo dunque fuori da qualsiasi concezione unitaria o identitaria del popolo, fuori da qualunque coloritura pregiudiziale, di destra o di sinistra, del populismo, fuori, infine, dalla lettura dicotomica delle masse come sede di pulsioni troppo «calde» da «raffreddare» con le procedure e le istituzioni rappresentative: in un impianto teorico che combina la teoria politica con la psicoanalisi freudo-lacanianiana, la «ragione» populista si presenta come un combinato disposto di investimenti affettivi —in primo luogo quelli che muovono l'identificazione del popolo con il leader— e di strategie politico-discorsive, e la rappresentazione ritrova appieno la sua densità di dispositivo simbolico irriducibile al mandato elettorale. Secondo questo impianto, la costruzione di un popolo consiste, per l'essenziale, nella capacità del discorso politico di aggregare le domande sociali, di per sé differenziali ed eterogenee, su una linea equivalenziale, attorno a un significante tendenzialmente vuoto, che non malgrado, ma proprio in quanto privo di contenuti specifici e realistici può interpretare l'insoddisfazione popolare, evocando la pienezza impossibile cui la società, «mancante» e «non-una» per definizione, non smette di tendere. Attorno a questo significante vuoto, che si impone fra altri significanti «fluttuanti», si giocano la lotta per l'egemonia e la costruzione della frontiera antagonistica fra popolo e potere: una frontiera mobile e aperta, in grado di coniugare la particolarità delle domande sociali con la tensione all'universale e di includere nel popolo i soggetti marginali ed eterogenei —la *plebs* che si fa popolo, la «parte dei senza parte» di Rancière—, decisivi

⁴¹ Cfr. Dardot e Laval, 2017: 105 ss.

per portare il conflitto a un punto di rottura del sistema che possa cristallizzarsi in un cambiamento politico-istituzionale (sempre confinato, nel ragionamento di Laclau, allo spazio dello Stato nazionale).

Per quanto complessa —ben più complessa di questa necessariamente ristrettissima sintesi⁴²— e talvolta ostica, la logica laclausiana torna utile per l'analisi del caso italiano, anche contro la lettura che ne dà l'autore stesso⁴³. Riconsiderata in questa prospettiva, la sequenza populista che abbiamo ripercorso appare come il prodotto di una crisi che si apre quando il sistema politico-istituzionale della prima Repubblica non riesce più a soddisfare e ordinare le domande sociali differenziali, che le varie strategie populiste tenteranno di riallineare su base equivalenziale attorno a significanti fluttuanti, nessuno dei quali, tuttavia, riuscirà a imporsi come significante egemonico e a generare un fronte antagonista in grado di produrre una rottura e un cambiamento nel sistema politico-istituzionale. Non ci riesce la Padania di Bossi, che dà nome all'insoddisfazione delle regioni del Nord senza arrivare altrove. Non ci riesce la lotta alla casta, che fluttua da un populismo all'altro senza minimamente incidere sui ferrei dispositivi di autoriproduzione oligarchica dell'establishment. Diverso è a mio avviso —ma non secondo Laclau— il caso della libertà neoliberale berlusconiana, che se non produce un cambiamento istituzionale riesce a plasmare, in assenza di una diversa risignificazione della libertà a sinistra, l'etica e l'immaginario popolare. Il che consente di porre all'impianto laclausiano una prima obiezione: l'efficacia di un populismo si misura solo sulla base dell'esito politico-istituzionale, o anche, e in primo luogo, sulla base dell'impronta che imprime sul popolo?

10. Leadership indebitate

Non è l'unico dubbio che proprio il caso Berlusconi —che nel testo di Laclau viene catalogato come un populismo rapidamente normalizzato e assorbito dal sistema— autorizza e sollecita. Ce ne sono altri due, che riguardano le modalità della strategia discorsiva e il ruolo del leader. Curiosamente Laclau, che è un eccellente teorico della politica come «discorso» performativo fatto di linguaggio e di pratiche, sottovaluta l'impatto dei mass media sulla grammatica e sulla sintassi del discorso populista e in generale del discorso politico. Ma questo è precisamente «il» tema che il caso italiano impone di mettere a fuoco. Sia il populismo televisivo di Berlusconi, sia il populismo digitale di Beppe Grillo si inseriscono, come abbiamo visto, in un complesso processo di compenetrazione fra rappresentanza politica e rappresentazione mediatica che inverte e al contempo stravolge la radice linguistico-discorsiva della politica, muta profondamente le caratteristiche della leadership e la conquista del consenso, disloca dalle sedi e dai soggetti tradizionali ad un'arena assai più ampia e mutevole la produzione del discorso politico e il conflitto egemonico sulla significazione. E modifica le

⁴² Ho discusso più ampiamente le tesi di Laclau in Dominijanni, 2012.

⁴³ Laclau analizza come *case studies* populistici il Pci del dopoguerra, la Lega e la prima fase del fenomeno berlusconiano, riconoscendo solo nel primo le coordinate di una strategia populista congrua al suo paradigma.

stesse forme dell'azione politica e dell'edificio democratico, piegandole all'innovazione tecnologica, ai tempi e ai modi della comunicazione. Accade nell'Italia berlusconiana degli anni Novanta, quando la sostituzione delle piazze con l'agorà televisiva, della partecipazione con l'*infotainment*, del leader autorevole con il leader-personaggio segnano le tappe inesorabili della trasformazione del popolo da soggetto politico attivo in pubblico televisivo passivo e di una torsione populistico-plebiscitaria di tutto il discorso politico. Accade di nuovo nell'Italia di oggi, dove la comunicazione veloce e orizzontale della Rete, l'uso dei social network, la rapidità dei tweet, l'interattività semplificata del «mi piace» interferiscono con le forme della democrazia rappresentativa, ne dissacrano le liturgie, ne destabilizzano i confini tracciati a protezione dei Palazzi, senza mantenere la promessa di sostituirli con la presunta autenticità della democrazia diretta.

Nella democrazia del pubblico infatti non è in gioco solo lo slittamento dalla rappresentazione politica a quella mediatica e dalle élite di partito a quello della comunicazione descritto da Manin⁴⁴, ma una trasformazione più profonda che riguarda il regime del visibile e dell'invisibile, del dicibile e dell'indicibile, sottostante alla sfera pubblica nella politica moderna. Non più il teatro politico con una scena e un fuori-scena, una parte illuminata e una in ombra, un essere e un apparire, ma il mercato dell'immagine con la sua abbagliante e ingannevole visibilità dell'evidenza. Non più gli *arcana imperii* ma una trasparenza che accresce, anziché ridurre, quell'opacità del Palazzo che vorrebbe restituire alla vista e al controllo della società civile. Non più voci silenziate cui dare parola, ma opinioni equivalenti, *fake news* e *alternative facts*, non più zone d'ombra da portare alla luce ma sondaggistica e *big data* autoevidenti. Non più popolo ma *audience*, non più rappresentanza ma presenza, non più trascendimento del corpo sociale nel soggetto politico ma identificazione del popolo nel leader e rispecchiamento del leader nel popolo.

Tuttavia questo leader che «esibisce se stesso nell'unità del molteplice»⁴⁵ è tutt'altro che forte. Non solo perché, com'è stato notato, «regna ma non governa»⁴⁶, prigioniero com'è del consenso generalista cui aspira e che è la sua unica, informale e pertanto aleatoria, forma di legittimazione. Ma soprattutto perché è egli stesso assoggettato ai medesimi dispositivi da cui la sua leadership nasce e di cui si alimenta, a cominciare dal principio di prestazione-godimento che governa ormai compiutamente anche il ciclo perverso dell'informazione. Il quale compulsivamente crea il mito del leader e altrettanto compulsivamente lo distrugge; e nel momento in cui nutre l'*audience* col consumo del leader espone il leader al consumo dell'*audience*, incatenandolo a una sorta di «obbligazione» verso il pubblico che gli dà credito e che egli deve in qualche modo ripagare. In tempi di debito sovrano anche la sovranità diventa una sovranità indebitata, e come tale precaria, a perenne rischio di insolvenza per fallimento. Una deriva di rilevanza cruciale, che getta l'ombra del dubbio radicale sulla tesi, data ormai per autoevidente, della leadership autocratica come quadratura del cerchio del problema populista e democratico.

⁴⁴ Cfr. Manin, 2010.

⁴⁵ Bazzicalupo, 2012: 106.

⁴⁶ Tronti, 2011: 186.

11. Il rovescio della trama neoliberale

Questa deriva ha del resto un suo risvolto psichico di prima grandezza, come dimostra un'ulteriore, e ultima, sosta sulla «ragione populista» laclausiana. Per spiegare come talvolta sia precisamente la persona del leader a incarnare il ruolo del significante vuoto nella costruzione del popolo, Laclau, sulla scorta di Freud, lega l'efficacia carismatica della leadership all'identificazione verticale-filiale del popolo nell'ideale dell'io incarnato dal leader, e affida all'identificazione orizzontale-fraterna fra i membri del popolo la garanzia che il leader non si trasformi in un sovrano dispotico e narcisista. E questo è solo un tassello del presupposto edipico freudo-lacanianesimo su cui implicitamente riposa l'intera logica populista laclausiana, dalla configurazione mancante della società ricalcata su quella del soggetto di desiderio, al dispositivo egemonico ricalcato sull'oggetto *piccolo-a*, alla figura della madre confinata nel posto dell'oggetto perduto. Ma che ne è di questa logica se la caliamo in un tempo come il nostro, che come abbiamo visto a proposito di Berlusconi è un tempo di eclissi della Legge del Padre e di crisi dei processi di soggettivazione e simbolizzazione edipici?

In questa prospettiva tutta la declinazione del populismo si modifica, perché se la forma dominante della soggettivazione individuale non passa più per la rinuncia pulsionale e l'accettazione della legge ma per il godimento e la trasgressione, la costituzione del popolo e del suo rapporto con il leader ne uscirà modificata di conseguenza, riaprendo fra l'altro il ventaglio dei problemi connessi all'«enigma del consenso»⁴⁷. Il popolo non sarà più una «totalità fallita» di soggetti mancanti e perciò disposti a fare legame politico con gli altri, ma una totalità piena di consumatori saturi, individualisti e passivi. Non si lascerà mobilitare dal discorso politico, ma disciplinare dall'imperativo economico della prestazione. Non rivolgerà le sue domande al potere, ma al mercato. Non nascerà dalla giuntura egemonica fra differenze particolari e tensione all'universale, ma si adatterà a una *governance* che spegne la tensione all'universale nell'universalizzazione del particolare. Non si allineerà in un fronte antagonista contro un potere disciplinante, ma si ricomporrà nell'obbedienza spontanea ad un Capo trasgressivo. Non rischierà nemmeno la deriva dispotica della leadership, perché la *governance* neoliberale non ha bisogno di dittatori: nelle democrazie post-edipiche e post-ideologiche il legame totalitario riemerge senza supporto autoritario, e unisce nel godimento masse apatiche e leader caratterizzati da un carisma profano e farsesco rispetto a quello profilato da Freud e da Weber.

Si potrebbe allora affacciare la possibilità —l'ennesima, in tempi di scissione del lessico politico moderno dai suoi referenti reali— di un «populismo senza popolo»⁴⁸. E si potrebbe scoprire che la «variante populista»⁴⁹ non è la strada che radicalizza la democrazia ma quella che ne accompagna come il rovescio della trama la deformazione neoliberale, lungo tappe coerenti quali l'isomorfismo fra moltiplicazione delle domande sociali e generalizzazione del

⁴⁷ Pazé, 2011: 65 ss.

⁴⁸ Tarizzo, 2012: 59.

⁴⁹ Dal titolo di Formenti, 2016, dove si assume la prospettiva laclausiana come l'unica promettente su scala mondiale, nelle condizioni attuali, per una prospettiva rivoluzionaria.

codice del mercato⁵⁰, i processi di de-soggettivazione individuale e collettiva, il consumo di leader ben truccati ma sempre più nudi, la de-simbolizzazione della rappresentanza politica e il suo svuotamento a opera di oligarchie intangibili. Lungo questa strada il popolo sovrano si disfa, e in questo disfacimento nascono e crescono popoli temporanei, provvisori e contingenti, tenuti insieme da dispositivi di identificazione potenti ma a loro volta caduchi in leader altrettanto temporanei, e mossi da rivendicazioni vittimiste e talvolta escludenti, che aspirano ad aprire vie d'accesso nel sistema senza spezzarne né incrinarne il funzionamento.

Ci sarebbe bisogno di altro: di un «contropopulismo» attivo⁵¹, diffidente della merce e del mercato, antinazionalista e anti-xenofobo, consapevole dei dispositivi di potere e di soggettivazione, delle asimmetrie e delle inuguaglianze di classe, di genere e di razza, delle esclusioni costitutive che dividono un popolo e delle intersezioni che possono unirlo. Di una «alleanza dei corpi» che pratichi le condizioni democratiche basilari di uguaglianza e inclusività, a partire dall'assunzione della precarietà e dell'interdipendenza che caratterizzano la condizione umana nel mondo globale⁵². Di una nuova «partizione del sensibile», che generi nuove comunità di senso e un nuovo senso comune della trasformazione dell'esistente⁵³. Insorgenze del genere si affacciano da anni a intermittenza sulla scena del mondo, da Istanbul a New York, da Atene a Madrid, non è un caso che di recente siano state spesso connotate dall'impronta differenziale della parte femminile storicamente esclusa dai processi di formazione del popolo unitario e sovrano moderno⁵⁴, e non è detto che non diventino l'imprevisto capace di rilanciare l'immaginario e l'immaginazione democratici.

Bibliografia

- AAVV (2014). *Che cos'è un popolo?* (2013); tr. it., Roma, DeriveApprodi.
- Anderson, B. (2000). *Comunità immaginate* (1982), tr. it., Roma, manifestolibri.
- Anselmi, M. (2017). *Populismo. Teorie e problemi*, Milano, Mondadori Education.
- Arditi, B. (2007). *Politics on the Edges of Liberalism. Difference, Populism, Revolution, Agitation*, Edimburgh, Edimburgh University Press.
- Balibar, E. (2013). *Europe: l'impuissance des nations et la question «populiste»*, «Actuel Marx», 54, dossier speciale «Populisme/contre-populisme» a cura di E. Balibar e E. Renault, 13-24.
- Bazzicalupo, L. (2012). *La rappresentazione politica dopo la sua decostruzione*, in M. Baldassari, D. Melegari (eds.), *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau*, Verona, ombre corte, 99-112.

⁵⁰ Cfr. su questo punto la critica a Laclau di Villacanas, 2010.

⁵¹ Il termine *contropopulismo* è di Balibar, 2013.

⁵² Cfr. Butler, 2017. Sull'ambivalente statuto della corporeità nella concezione moderna del popolo cfr. Chignola, 2012.

⁵³ Cfr. Rancière, 2016.

⁵⁴ Mi riferisco qui alla sequenza di imponenti manifestazioni a regia femminile, ma non separatiste, che si sono succedute nel corso dell'ultimo anno in Polonia, in Argentina, in Italia, fino alla «marcia su Washington» convocata il giorno successivo all'insediamento di Trump alla Casa bianca e a quelle indette ovunque per il recente «sciopero mondiale» femminile dell'8 marzo.

- Biorcio, R. (2010). *La rivincita del Nord. La Lega dalla contestazione al governo*, Roma-Bari, Laterza.
- (2015). *Il populismo nella politica italiana. Da Bossi a Berlusconi, da Grillo a Renzi*, Milano, Mimesis.
- Bobbio, N. (1999). *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Torino, Einaudi.
- Bovero, M. (2016). *In questo numero. Nei prossimi numeri. Invito a contribuire*, «Teoria politica», Annali VI, 9-13.
- Brown, W. (2005). *Neo-liberalism and the End of Liberal Democracy*, in Ead., *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton, Princeton University Press, 37-60.
- (2012). *La politica fuori dalla storia* (2001), tr. it., Roma-Bari, Laterza.
- (2015). *Undoing the Demos. Neoliberalism Stealth Revolution*, New York, Zone Book.
- Butler, J. (2017). *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva* (2015), tr. it., Roma, nottetempo.
- De Rita, G., Bonomi, A. (2014). *Dialogo sull'Italia. L'eclissi della società di mezzo*, Milano, Apogeo.
- Calise, M. (2010). *Il partito personale. I due corpi del leader*, Roma-Bari, Laterza.
- (2016). *La democrazia del leader*, Roma-Bari, Laterza.
- Canovan, M. (1982). *Two Strategies for the Study of Populism*, «Political Studies», 30, 4, 544-552.
- (1999). *Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy*, «Political Studies», XLVII, 2-16.
- Caruso, L. (2015). *A Response to Comments. The Structural Mobilization Factors and the «Populist Cleavage»: Serching Connections between Social Change, Economy and Politics*, «Sociologica», 3.
- Chignola, S. (2012). *I due corpi del popolo*, in M. Baldassari e D. Melegari (eds.), *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau*, Verona, ombrecorte.
- Dal Lago, A. (2013). *Clic. Grillo, Casaleggio e la demagogia elettronica*, Napoli, Cronopio.
- Dardot, P. e Laval, Ch. (2013). *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neo-liberista* (2009), tr. it., Roma, DeriveApprodi.
- (2017). *Guerra alla democrazia*, Roma, DeriveApprodi.
- Diamanti, I. (1996). *Il male del Nord*, Roma, Donzelli.
- Dominijanni, I. (2012). *Populismo post-edipico?*, in M. Baldassari e D. Melegari (eds.), *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau*, Verona, ombre corte, 156-175.
- (2014). *Il trucco. Sessualità e biopolitica nella fine di Berlusconi*, Roma, Ediesse.
- (2016). *La deriva della politica costituzionale*, «Democrazia e diritto», 2, 7-15.
- Esposito, R. (2017) *Il rovescio del popolo*, intervento al convegno «Il momento populista», Scuola Normale Superiore di Pisa, 12-13 giugno, di prossima pubblicazione in Idem, *Politica e negazione*, Torino, Einaudi.
- (2018). *Politica e negazione*, Torino, Einaudi, di prossima pubblicazione.
- Fiumanò, M. (2010). *L'inconscio è il sociale*, Milano, Bruno Mondadori.
- Formenti, C. (2016). *La variante populista. Lotta di classe nel neoliberalismo*, Roma, DeriveApprodi,
- Foucault, M. (2009). *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)* (2004), tr. it., Milano, Feltrinelli.
- Gualmini, E., Corbetta, P. (2013). *Il partito di Grillo*, Bologna, Il Mulino.
- Han, B.-C. (2014). *La società della trasparenza* (2012), tr. it., Roma, nottetempo.
- (2015). *Nello sciame. Visioni del digitale*, tr. it., Roma, nottetempo.
- Hobbes, Th. (2011). *Leviatano* (1651), tr. it., Rizzoli, Bur.
- Hobsbawm E., Ranger T. (2002). *L'invenzione della tradizione* (1983), tr. it., Torino, Einaudi.

- Illuminati, A. (2017). *Profeti e populisti*, Roma, manifestolibri, di prossima pubblicazione.
- Inglehart, R., Norris, P. (2016). *Trump, Brexit and the Rise of Populism: Economic Haves and Cultural Backlash*, in «Faculty Research Working Paper Series», Harvard University, August.
- Judis, J. B. (2016). *The Populist Explosion. How the Great Recession Transformed American and European Politics*, New York, Columbia Global Reports.
- Lacan, J. (1978). *Du discours psychanalytique*, Milano, La Salamandra.
- Laclau, E. (2008) *La ragione populista* (2005), tr. it., Roma-Bari, Laterza.
- Lazzarato, M. (2011). *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, tr. it., Roma, DeriveApprodi.
- Manin, B. (2012). *Principi del governo rappresentativo* (1995), tr. it., Bologna, Il Mulino.
- Mastropaolo, A. (2005). *La mucca pazza della democrazia. Nuove destre, populismo, antipolitica*, Torino, Bollati Boringhieri.
- (2013). *La reinvenzione del popolo*, «Meridiana», XIV, 77, 23-38.
- McCormick, J. (2017). *The Contemporary Crisis of Democracy and the Populist Cry of Pain*, www.academia.edu.
- McGowan, T. (2003). *The End of Dissatisfaction? Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment*, Albany, State Univ. of New York Press.
- Melman, Ch. (2010). *L'uomo senza gravità*, tr. it., Milano, Bruno Mondadori.
- Mény, I., Surel, I. (2001). *Populismo e democrazia*, tr. it., Bologna, Il Mulino.
- Pazé, V. (2011). *In nome del popolo. Il problema democratico*, Roma-Bari, Laterza.
- Portinaro, P. P. (2013). *Ethnos e Demos. Per una genealogia del populismo*, «Meridiana», XIV, 77, 47-63.
- Preterossi, G. (2012). *Genealogie del popolo*, in M. Baldassari e D. Melegari (eds.), *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau*, Verona, ombre corte, 37-53.
- Prospero, M. (2013). *Il comico della politica*, Roma, Ediesse.
- (2015). *Il nuovismo realizzato. L'antipolitica dalla Leopolda alla Leopolda*, Roma, Boredeaux Editori.
- Rancière, J. (2007). *Il disaccordo. Politica e filosofia* (1995), tr. it., Roma, Meltemi.
- (2016). *La partizione del sensibile. Estetica e politica*, tr. it., Roma, DeriveApprodi.
- Recalcati, M. (2010). *L'uomo senza inconscio*, Milano, Cortina.
- (2014). *La missione di Telemaco*, «La Repubblica», 3/7.
- (2016). intervento alla «Leopolda» del 6/12, <https://www.youtube.com>.
- Revelli, M. (2015). *Dentro e contro. Quando il populismo è di governo*, Roma-Bari, Laterza.
- (2017). *Populismo 2.0*, Torino, Einaudi.
- Rizzo S., Stella G. A. (2011). *La casta. Così i politici italiani sono diventati intoccabili*, Milano, Rizzoli.
- Rosanvallon, P. (2005). *Il popolo introvabile. Storia della rappresentanza democratica in Francia* (1998), tr. it. Bologna, Il Mulino.
- Santoro, G. (2012). *Un Grillo qualunque*, Roma, Castelvecchi.
- Schmitt, C. (2010). *Cattolicesimo romano e forma politica* (1923), tr. it., Bologna, Il Mulino.
- Scuccimarra, L. (2013). *Il ritorno del popolo*, «Meridiana», XIV, 77, 9-22.
- Segatori, R. (2013). *Mutamento politico e populismo nell'Italia contemporanea*, in E. Rechi, M. Bontempi e C. Colloca (eds.), *Metamorfosi sociali. Attori e luoghi del mutamento nella società contemporanea*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Sennet, R. (1982). *Il declino dell'uomo pubblico*, Milano, Bruno Mondadori.
- Taguieff, P. A. (2006). *L'illusion populiste. Essais sur les démagogies de l'âge démocratique* (2002), Milano, Bruno Mondadori.
- Tarchi M. (2004). *Il populismo e la scienza politica: come liberarsi del complesso di Cenerentola*, «Filosofia politica» XVIII, 3, 411-429.

- (2015). *Italia populista. Dal qualunque a Beppe Grillo*, Bologna, Il Mulino.
- Tarizzo, D. (2012). *Masse e popolo: Freud e Laclau*, in M. Baldassari e D. Melegari (eds.), *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau*, 55-59.
- Tronti, M. (2011). *Dall'estremo possibile*, a cura di P. Serra, Roma, Ediesse.
- Urbinati, N. (2017). *Democrazia sfigurata. Il popolo tra opinione e verità* (2014), tr. it. Milano, Università Bocconi Editrice.
- Villacañas, J. L. (2010). *The Liberal Roots of Populism: a Critique of Laclau*, «The New Centennial Review», 2, 151-182.
- Wu Ming (2013). *Il movimento 5 Stelle ha difeso il sistema*, «internazionale.it», 26/2.
- Zizek, S. (2003). *Il soggetto scabroso*, tr. it., Milano, Cortina.



Il populismo come antitesi della democrazia

Valentina Pazé*

Abstract

Populism as an Antithesis of Democracy

The aim of this essay is to clarify the theoretical relationship between populism and democracy. Two symmetrical and often discussed theses are examined: a) there is no populism without democracy; b) there is no democracy without populism. According to the first thesis, supported by Yves Meny and Yves Surel, populism—which is interpreted as a weak form of ideology—can only develop where the democratic ideals have appeared on the horizon. In this sense, populism may be considered as a parasite of democracy. The second thesis is more controversial. It may be found in the work of two scholars who could not be more distant in their style, background, and ideological orientation. The first is Mauro Calise, who theorises and supports a model of «leader democracy». The second is Ernesto Laclau, who advocates for a form of «radical» democracy. This apparent coincidence may be explained by the fact that democracy and populism have become extremely polysemic terms. Thus an exercise of «conceptual cleaning» is needed. The author proposes a redefinition of both notions, starting from the analysis of a classic Aristotelian text about the democracy of demagogues. On the basis of these redefinitions, it is argued that populism can be considered as the antithesis of the model of representative and constitutional democracy established after the Second World War in Europe. This model is based on the relativization of the democratic principle, the participation in the political process of citizens organized in parties (as opposed to the «people»), the «absence of bosses» (Kelsen), and the existence of many forms of institutional and social mediation of the «popular will». Populism, on the other hand, exalts the principle of rule of the people in opposition to rule of law, and is founded on an organicistic conception of the «people», a strong leadership, and a direct relationship between the leader and the masses.

Keywords: Democracy. Populism. People. Participation. Demagoguery.

1. I termini del problema

Populismo e democrazia sono parole-concetti che si richiamano a vicenda: vuoi per l'etimologia, che rinvia alla centralità della nozione di popolo-demos, vuoi per la tendenza diffusa a considerare l'ascesa di movimenti populistici in Europa e nel mondo come la risposta all'involutione elitistica e tecnocratica che interessa gran parte dei regimi democratici. Una risposta ora accolta come un

* Università degli Studi di Torino, valentina.paze@unito.it.

salutare scossone in grado di riportare i problemi dei cittadini al centro del dibattito pubblico, ora come una pericolosa deriva verso forme di plebiscitarismo, o peggio.

In questo mio intervento proverò a ragionare sul nesso tra populismo e democrazia in chiave teorica, con l'obiettivo di fornire un contributo di chiarificazione concettuale. Lo farò a partire dalla discussione di due tesi speculari, che affiorano con una certa frequenza nel dibattito sul tema:

- a) Non c'è populismo senza democrazia.
- b) Non c'è democrazia senza populismo.

2. Non c'è populismo senza democrazia

La prima tesi è stata sostenuta, tra gli altri, da Yves Meny e Yves Surel, autori di un volume divenuto un classico sul tema. Questo testo si apre sostenendo che «il populismo può nascere solo con l'arrivo del popolo sulla scena politica»¹. Un'affermazione formulata innanzitutto sul piano storiografico, a partire dalla constatazione che il populismo —qui inteso come un'ideologia, sia pure in senso debole— sorge e si sviluppa solo là dove l'ideale democratico del governo del popolo è comparso all'orizzonte. Non diversamente si esprime Loris Zanatta quando sostiene che sarebbe «inconcepibile parlar[n]e [di populismo] fuori da un contesto ideale democratico [...], in cui sia assodato che la fonte del potere risiede nel popolo»². Ciò non significa che non possano esistere e non siano esistiti fenomeni populistici in paesi non democratici, o non compiutamente tali, in cui una certa diffusione dell'ideale del «governo del popolo» va di pari passo con la negazione —di fatto— di principi fondamentali della democrazia³.

Il populismo può essere considerato, seguendo questa linea interpretativa, come una sorta di ombra che la democrazia proietta invariabilmente dietro di sé⁴. O forse —con una metafora decisamente più connotata in senso valutativo— come un parassita, che cresce e si sviluppa annidandosi nelle viscere dell'organismo di cui è ospite⁵. Della democrazia, il populismo adotta il lessico, le parole d'ordine, i miti. Si fonda sul suo stesso principio di legittimazione —la sovranità popolare— estremizzandolo e interpretandolo in chiave fondamentalista. Ecco allora che Meny e Surel possono parlare di populismo come di una febbre, derivante da un eccesso, non da un difetto di democrazia. Esso si identificherebbe, in ultima analisi, con la componente propriamente democratica di quel regime composito che è la democrazia costituzionale: il principio del *rule of the people*

¹ Meny e Surel, 2004: 11.

² Zanatta, 2013: 18.

³ Pasquino, 2008: 16. La prima sottospecie di populismo «politico» presa in esame da Margaret Canovan nel suo pionieristico studio sul tema era del resto la «dittatura populista» (Canovan, 1981). Salmorán (2017) si spinge oltre, chiedendosi «se ogni ideologia che si appella al popolo sia per tale ragione democratica e, viceversa, se l'ideologia democratica sia intrinsecamente populista».

⁴ Canovan, 1999 e 2002. Sulle possibili interpretazioni di questa metafora, cfr. Arditì, 2004.

⁵ Urbinati, 1998: 116.

che, non contenuto e arginato da quello del *rule of law*, rischia di dispiegare effetti perversi⁶. Quando infatti il popolo pretende di disporre sovranamente anche di quei diritti e di quelle libertà che rappresentano le condizioni e le precondizioni della democrazia, il populismo si trasforma, da utile «correttivo», in seria «minaccia» per le stesse istituzioni democratiche⁷.

In quanto non farebbe che estremizzare una componente fondamentale della democrazia, il populismo —secondo Meny e Surel— non deve farci troppa paura. Va interpretato come il sintomo che il delicato equilibrio tra democrazia e liberalismo, o tra democrazia e costituzionalismo, si è eccessivamente spostato a favore del secondo. «Il populismo ci ricorda, sotto forme spesso eccessive o addirittura sgradevoli, che le costruzioni più elaborate del governo degli uomini non possono ignorare il popolo a favore delle *élite*, i comuni mortali a favore degli esperti, le aspirazioni al cambiamento di fronte alle regole ferree delle carte dei diritti fondamentali»⁸. Con il che i due autori, partiti dalla tesi che non esiste populismo senza democrazia, finiscono con aderire anche alla tesi che non c'è democrazia senza (una certa dose di) populismo: «Il populismo, proprio perché mette il popolo al centro del discorso, è e sarà sempre una componente costante dei sistemi democratici»⁹.

3. Non c'è democrazia senza populismo

Come illustrazione paradigmatica della seconda tesi —non c'è democrazia senza populismo— assumo due testi di pensatori che non potrebbero essere tra loro più distanti, per stile, formazione, orientamento politico-ideologico: Mauro Calise e Ernesto Laclau. Il primo, autore nel 2000 di uno studio sul partito personale, dedicato prevalentemente all'interpretazione del ventennio berlusconiano, ha di recente dato alle stampe un agile volumetto, intitolato *La democrazia del leader*¹⁰. In questo testo, Calise muove dalla considerazione che negli Stati Uniti, «la più antica repubblica democratica» del mondo, «il populismo non è mai stato percepito come una minaccia istituzionale», ma come «una scelta obbligata nella comunicazione quotidiana tra l'inquilino della Casa Bianca e *the people*»¹¹. In modo simile lo dovremmo considerare noi: un inevitabile e, in fondo, auspicabile compagno di strada della democrazia. O, per lo meno, dell'unica forma di democrazia oggi realisticamente possibile (ed effettivamente esistente): la democrazia «del leader». Formula dietro la quale non è difficile intravedere quella che Maurice Duverger denominava «democrazia immediata» e Leopoldo Elia «democrazia di investitura»: un sistema basato sulla centralità del capo del governo scelto direttamente o indirettamente dal popolo (anche in paesi formalmente retti da sistemi parlamentari) e sul primato dell'esecutivo

⁶ Meny e Surel, 2002.

⁷ Mudde e Kaltwasser, 2012. Sui diritti come condizioni e precondizioni della democrazia, cfr. Bovero, 2000.

⁸ Meny e Surel, 2004: 282. Ma cfr. anche Panizza, 2005: 30-31.

⁹ Meny e Surel, 2004: 282.

¹⁰ Calise, 2010 e 2016.

¹¹ Calise, 2016: 93.

sul legislativo¹². Che sostanzialmente ricalca il modello di democrazia elitistica teorizzato da una lunga tradizione di pensiero.

Calise invita tuttavia a non identificare il popolo con una comunità connotata in senso ideologico, sociale o anche etnico-nazionale, come nelle più classiche declinazioni storiche del fenomeno. «Per trovare la saldatura tra i populismi contemporanei e il governo —scrive— la miscela nazionalista si rivela insufficiente e, alla lunga, controproducente. Per diventare maggioritario, il populismo deve riuscire a integrarsi nei codici della ‘democrazia del pubblico’, abbandonando [...] gli ancoraggi ideologici comunitari e adattandosi agli imperativi individualistici del marketing elettorale, attraverso un intreccio organico e duraturo con i media»¹³. La democrazia del leader richiede, per funzionare, una buona dose di populismo. Ha bisogno che si instauri un canale di comunicazione diretta tra il capo del governo e gli elettori, che salti le mediazioni tipiche della democrazia rappresentativa. E che si affermi il primato della politica sulle stesse istituzioni di garanzia, in particolare i media indipendenti e la magistratura. Si potrebbe dunque concludere che per Calise il populismo non va inteso come una febbre —la reazione (in fondo salutare) che il corpo della democrazia sviluppa di fronte alla patologia elitistico-tecnocratica— e tanto meno come un parassita o un cancro da estirpare. Non è il sintomo di un qualche deplorabile squilibrio, che andrebbe temperato e corretto, ma svolge, al contrario, esso stesso una funzione equilibratrice, fornendo una compensazione —sul piano simbolico, per lo meno— all’effettiva (e inevitabile) concentrazione del potere nelle mani di pochi.

Protagonista assoluto della transizione verso la democrazia del leader, in Italia, è —secondo Calise— Matteo Renzi. Il primo dirigente proveniente dalla tradizione di sinistra a infrangere senza timori il tabù della personalizzazione e a dar vita a un autentico «populismo di governo». Abilissimo nel servirsi di tecniche populiste per conquistare il potere, Berlusconi avrebbe avuto il limite di continuare a rivestire i panni del capo-partito, o del capo-movimento, anche da Presidente del consiglio, attingendo al repertorio ideologico dell’anti-comunismo. Con l’effetto di dividere profondamente e durevolmente il paese. Con Renzi, invece, per la prima volta in Italia la personalizzazione si sarebbe ancorata alla figura del capo del governo, che si appella a un pubblico indifferenziato, con un piglio apertamente populista e decisionista. Calise evita di interrogarsi sulla profondità del fossato scavato dallo stesso Renzi dentro il «popolo della sinistra»; sulla sua vocazione a dividere, anziché a unire, evidente anche prima della recente scissione consumatasi nel Partito Democratico. Il suo volume, uscito nel gennaio 2016, non poteva tenere conto della polarizzazione prodottasi durante la lunga campagna elettorale per il referendum sulla riforma costituzionale svoltosi a dicembre dello stesso anno, e dei suoi pesanti strascichi. Proprio quella campagna, impostata da Renzi come un plebiscito su se stesso e il suo governo —a

¹² Sulla distinzione tra democrazia mediata e immediata, cfr. Duverger, 1962: 38 e ss. e Duverger, 1978: 71 e 114-115. Su quella tra democrazia di investitura e di indirizzo, messa a punto da Elia, cfr. Dogliani, 2003.

¹³ Calise, 2016: 87. Sulle diverse accezioni di popolo, cfr. Meny e Surel, 2004. Per il concetto di «democrazia del pubblico», il riferimento implicito è a Manin, 2010.



detta di molti— testimonia della bontà dell'interpretazione della sua politica in chiave populistica¹⁴.

Ma torniamo alla tesi secondo cui «non esiste democrazia senza populismo». Questa formula, alla lettera, potrebbe essere sottoscritta anche da Ernesto Laclau, il teorico di un populismo «di sinistra» (o, per lo meno, non esclusivamente «di destra»), ispiratore del *kirchnerismo* in Argentina e di *Podemos* in Spagna. In Laclau, questa tesi può essere tradotta all'incirca in questi termini: non c'è democrazia «radicale» —intesa qui non tanto come forma di governo, ma come pratica antagonista— senza un popolo, il quale a sua volta dipende, per la sua costituzione, da politiche populiste. Non c'è democrazia senza la mobilitazione dei subalterni e la loro organizzazione in un soggetto collettivo che lancia la sfida all'ordine costituito. Con le parole di Laclau: «La costruzione di un “popolo” si rivela [...] la *conditio sine qua non* del funzionamento democratico. Senza la produzione del vuoto non c'è populismo, ma non c'è neppure democrazia»¹⁵.

Dovrebbe essere chiaro, a questo punto, che non solo «populismo», ma anche «democrazia», sono parole-concetti talmente polisemici, talmente logorati dall'uso, da rendere difficile servirsene senza avanzare tutta una serie di precisazioni. Urge un lavoro di «pulizia concettuale», di ridefinizione del significato minimo di queste parole, senza il quale qualsiasi riflessione sul nesso populismo-democrazia rischia di risultare inconcludente.

4. Un tentativo di chiarimento: ripartire dai classici

Non riesco a fare di meglio, per tentare questo lavoro di ridefinizione, che partire dagli antichi, per i quali la democrazia è quella forma di governo che si fonda sull'eguaglianza di tutti i cittadini nei diritti politici. E, dunque, sul principio dell'autogoverno, in forza del quale chiunque sia soggetto alla legge dovrebbe contribuire a formarla. Un principio che si ritrova nel pensiero antico, ma che sta a fondamento della stessa democrazia dei moderni. In termini kelseniani, la democrazia è quella forma di governo in cui le decisioni non cadono dall'alto; in cui il processo decisionale ha una direzione ascendente, al contrario di quanto accade nell'ideal-tipo opposto, l'autocrazia¹⁶. E tuttavia, fin dall'antichità era emersa la consapevolezza che dietro le sembianze dell'autogoverno potesse celarsi la realtà dell'etero-governo: una configurazione in cui il potere, formalmente in mano ai «molti» (il *demos*), è tuttavia di fatto esercitato dai «pochi», o da uno solo. Ciò avviene, tipicamente, quando la democrazia cade nelle mani dei demagoghi¹⁷.

A proposito della demagogia, è tesi ricorrente che, pur trattandosi di un fenomeno affine e congenere al populismo, non sia ad esso assimilabile per la diver-

¹⁴ Sul populismo di Renzi, cfr. ad esempio Revelli, 2017.

¹⁵ Laclau, 2008: 160. L'allusione è qui al «significante vuoto» in nome del quale le varie domande sociali si aggregano, dando luogo alla costruzione di un «popolo». Tornerò più avanti sul punto.

¹⁶ Kelsen, 1995.

¹⁷ Tipicamente, ma non esclusivamente. Si ricordi l'interpretazione tucididea del governo di Pericle, che per Tucidide non è certo un demagogo.



sità di piani su cui si collocano. La parola demagogia viene per lo più usata per identificare uno stile politico, e di eloquio, che punta a trascinare e manipolare le componenti più ignoranti e sprovvolute della popolazione. I demagoghi si servono di una particolare tecnica per orientare e dirigere il loro uditorio, che consiste nel costruire discorsi con materiali attinti dal senso comune, in sintonia con stereotipi e pregiudizi diffusi. Così intesa —come arte di sedurre discorsivamente il popolo— la demagogia può essere considerata un ingrediente indispensabile del populismo, ma solo uno dei suoi ingredienti. La demagogia è antica, il populismo moderno —si sente spesso ripetere— e non avrebbe senso qualificare come populista qualsiasi leader che esibisca atteggiamenti e discorsi demagogici, se non al prezzo di annacquare eccessivamente il concetto, rendendolo inservibile¹⁸.

Ebbene, vorrei qui attirare l'attenzione su alcune pagine della *Politica* di Aristotele, che vanno oltre l'interpretazione riduttiva della demagogia come una forma di retorica e di stile politico e ci offrono elementi per ricostruire una nozione di populismo utile anche per inquadrare i fenomeni del nostro tempo¹⁹. Mi riferisco in particolare a quel passo del quarto libro in cui Aristotele elabora una classificazione di diversi tipi di regime democratico²⁰. La democrazia dei demagoghi vi compare come la quinta —e ultima— sottospecie possibile del genere «democrazia». Una sottospecie di cui, in conclusione, Aristotele dubita che possa essere riconoscibile come democrazia in senso proprio, esibendo tratti che la renderebbero assimilabile alla tirannide.

La democrazia demagogica si caratterizza in primo luogo per il primato che in essa vengono ad assumere gli *psephismata*, i decreti adottati dall'assemblea popolare, sui *nomoi* (le leggi fondamentali, aventi forma generale e astratta)²¹. Nella democrazia demagogica «sovra è la massa, non la legge», con la conseguenza che il popolo, privo di freni, adotta decisioni arbitrarie e insensate. Sullo sfondo di questa ricostruzione c'è la memoria degli anni della democrazia radicale, in cui il *demos* si era reso responsabile di scelte non solo ingiuste, ma autolesioniste, come la condanna a morte dei generali delle isole Arginuse, contro la legge che vietava simili punizioni collettive.

Nella democrazia demagogica, in secondo luogo, il *demos* compare come un «tutto»: una massa compatta e omogenea, che agisce in base a una logica diversa da quella della razionalità individuale. Scrive infatti Aristotele che «i molti sono sovrani non come singoli, ma nella loro totalità». Il punto non è ulteriormente approfondito, se non per il richiamo rivelatore a un passo dell'*Iliade* in cui viene descritta la reazione isterica dei soldati achei di fronte all'annuncio dell'imminente ritorno a casa. Si tratta di quel passo del secondo canto in cui Agamennone, per mettere alla prova i suoi guerrieri, fa loro credere che l'assedio di Troia sia

¹⁸ Mudde e Kaltwasser, 2012: 6; Tarchi, 2015: 44-45.

¹⁹ Sull'occorrenza, nella letteratura antica, di una pluralità di accezioni di demagogia, ora intesa come mero stile politico, ora come vera e propria forma di governo, cfr. Moliterno, 2016. Un'interpretazione del populismo come «manifestazione contemporanea della demagogia» è stata proposta anche da Taguieff (2003: 90-92 e 2012), che si limita tuttavia a enfatizzare l'aspetto dell'appello al popolo da parte di un leader.

²⁰ *Politica*, 1292a. Mi sono già soffermata su questo passo in Pazé, 2013.

²¹ Sulla distinzione tra *nomoi* e *psephismata* il testo fondamentale rimane Hansen, 2003: 241-263.

terminato. I soldati si trasformano allora in qualcosa di molto simile alle folle che saranno studiate dagli psicologi sociali di fine Ottocento: turba vociante e irrazionale, che si muove all'unisono travolgendo tutto ciò che incontra. Va aggiunto che per Aristotele il *demos* che agisce come un tutto, e che tende ad autorappresentarsi come un tutto, coincide in realtà solo con una parte del corpo politico: quella composta dai cittadini più poveri e ignoranti²².

Aristotele chiarisce che ciò accade a causa dei demagoghi e del particolare potere che esercitano sugli strati più sprovveduti e ignoranti della popolazione. Tra i demagoghi e le masse si instaura un peculiare circolo vizioso: i primi «possono diventare potenti perché il popolo è padrone di tutto ed essi sono padroni dell'opinione del popolo, che li obbedisce». L'arte retorica di cui sono maestri i demagoghi può in questo senso essere descritta come una forma di *psicagogia*: l'arte di guidare le persone dall'interno, penetrando nella loro psiche²³. Nella democrazia demagogica il flusso del potere, da ascendente, diventa discendente perché —al di là delle apparenze— è il capo che conduce e trascina le masse con la forza persuasiva del suo discorso, non viceversa. Si può capire allora in che senso Aristotele osservi che tale variante di democrazia è paragonabile alla tirannide.

Infine, ricompare qui —come in altri luoghi della letteratura antica sul tema— la caratterizzazione dei demagoghi come adulatori del popolo ed il parallelo con i servili consiglieri del tiranno. Il segreto del successo dei demagoghi sta nella loro disponibilità a dire ai cittadini ciò che amano ascoltare. Nella loro capacità di sintonizzarsi con gli umori della persone più semplici, di assecondarne le paure, i desideri, i pregiudizi. E nel presentarsi come «uomini comuni» anche nel modo di vestire, nella postura, nel linguaggio, sempre diretto e colloquiale, e talvolta decisamente volgare. Proprio come Cleone che «per primo si mise a gridare dalla tribuna, a lanciare ingiurie e ad arringare con una semplice cintura sui fianchi, mentre tutti gli altri oratori osservavano un atteggiamento corretto»²⁴. E tuttavia, nel passo della *Politica* che stiamo analizzando Aristotele non indulge più di tanto sulla figura del demagogo consacrata dalla tradizione, ma si concentra sul modello istituzionale, quasi a rimarcare che la comparsa dei demagoghi sulla scena pubblica non determina solo cambiamenti a livello di stile politico, ma concorre a trasformare la forma di governo democratico in qualche cosa di profondamente diverso.

5. Il populismo come antitesi della democrazia

I tratti sopra ricordati ricompaiono in molte definizioni contemporanee di populismo. Per lo meno in quelle che, astruendo dal contesto socio-economi-

²² La caratterizzazione della democrazia come «governo dei poveri» si trova in *Politica*, 1279b-1280a. Sulle due accezioni di *demos*, come tutto («il popolo nel suo insieme») e come parte («le classi inferiori»), e sugli equivoci che ne derivano cfr. per lo meno Finley, 2005: 13-14.

²³ Il termine «psicagogo» è di conio platonico: cfr. Platone, *Fedro*, 261a, 271 c-d. Sul tema cfr. Bodei, 2002: 198.

²⁴ *Costituzione degli Ateniesi*, XXVIII, 3. Sulla specificità del linguaggio politico «populistico» cfr. Cedroni, 2010.

co su cui insistevano le interpretazioni di ispirazione strutturalista degli anni Sessanta e Settanta, hanno focalizzato l'attenzione sui tratti politici e ideologici di un fenomeno che ha mostrato di non interessare solo paesi «periferici», in ritardo sulla via della modernizzazione²⁵. Fra gli elementi che sono stati più frequentemente evidenziati dagli autori impegnati nella costruzione di un modello ideal-tipico di populismo —sia esso identificato con un'ideologia, una strategia, uno stile discorsivo, una mentalità— compaiono quasi immancabilmente: *a*) l'assolutizzazione del principio della sovranità popolare e l'insofferenza nei confronti di limiti e contropoteri; *b*) la concezione del popolo come un «tutto» indifferenziato, che va di pari passo con la costruzione di una linea di separazione tra il popolo, onesto e incontaminato, e il «non-popolo», disonesto e corrotto²⁶; *c*) la centralità della leadership, in cui il popolo è chiamato a riconoscersi e a identificarsi; *d*) l'instaurarsi di una relazione emotiva tra il leader e le masse, che riproduce la relazione diretta che legava l'oratore al suo uditorio nella piazza ateniese. Populismo, dunque, come una particolare concezione del governo del popolo che si caratterizza per l'insofferenza nei confronti dei limiti costituzionali; per una visione unanimistica del popolo, concepito come soggetto che si esprime «con una voce sola»; per il rapporto diretto tra il leader e il popolo.

Se, tenendo ferma questa definizione di populismo —minima, ma meno scarsa di altre in circolazione—²⁷ torniamo al nostro interrogativo iniziale, credo che si possa intravedere nel populismo la perfetta antitesi della democrazia. O, per lo meno, di quella particolare concezione della democrazia, rappresentativa e costituzionale, che si è affermata in particolare sul continente europeo nel secondo Novecento²⁸. Essa si fonda sui seguenti caratteri: *a*) la relativizzazione del principio democratico, bene espressa dalla formula presente nell'art. 1 della Costituzione italiana: «La sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione»; *b*) la partecipazione al processo decisionale non di un «popolo» o di un «pubblico» indifferenziato, ma di cittadini organizzati in associazioni e partiti (ciascuno dei quali rappresenta una parte, e non il tutto della società)²⁹; *c*) l'«assenza di capi» o, per lo meno, la previsione di un «gran numero di capi», che siedono in un organo «policefalo» come il parlamento, dando visibilità e voce a una pluralità di orientamenti ideologici e politici³⁰; *d*) il rifiuto di ogni forma di «direttismo», a vantaggio di un ricco sistema di mediazioni sociali e istituzionali: partiti, sindacati, movimenti, associazioni; assemblee rappresentative ai vari livelli di governo; media indipendenti.

²⁵ Cfr. ad esempio Weyland, 2001; Meny e Surel, 2004; Zanatta, 2004; Pasquino, 2008; Urbinati, 2013. Per una interpretazione classica di populismo, influenzata dai paradigmi della modernizzazione e del sottosviluppo, cfr. Germani, 1975. Per una panoramica delle proposte di ridefinizione politologica del concetto, cfr. Anselmi, 2017: 51-57.

²⁶ In Aristotele, che è un critico della democrazia demagogica —e probabilmente della democrazia *tout court*— il giudizio di valore è ovviamente rovesciato.

²⁷ Penso ad esempio a Stanley, 2008, che si limita a richiamare l'opposizione tra popolo ed élites e i diversi giudizi di valore associati ai due termini.

²⁸ Sul populismo come antitesi alla democrazia rappresentativa cfr. in particolare Taggart, 2000 e 2002.

²⁹ Sull'alternativa tra populismo e democrazia dei partiti, cfr. Mair, 2002.

³⁰ Kelsen, 1995: 128, 132.

Se, viceversa, per democrazia intendiamo la «democrazia del leader», fondata sull'investitura diretta del capo del governo e sul rapporto immediato tra questi e il popolo, dovremmo concludere —con Calise— che non c'è democrazia senza una buona dose di populismo. Ma la democrazia del leader —dove la rappresentatività è sacrificata sull'altare della governabilità, lo spazio della discussione e della mediazione è ridotto al minimo, a tutto vantaggio del decisionismo governativo, i partiti politici altro non sono che comitati elettorali al servizio dei leader— è ancora plausibilmente definibile come democrazia? O non sarebbe meglio qualificarla come una forma di «post-democrazia» o «autocrazia elettiva», in cui il flusso di potere da ascendente è divenuto sostanzialmente discendente?³¹.

Quella fin qui presa in considerazione, tuttavia, non è l'unica definizione plausibile di populismo, come ben sappiamo. Non da quando Ernesto Laclau, in una serie di scritti, culminati in un volume che ha avuto grande fortuna —e che ha ingenerato enormi fraintendimenti— ha proposto in modo forte la tesi: non c'è democrazia (radicale) senza populismo.

Che cosa intende dunque Laclau per populismo? Non un'ideologia o una visione del mondo; non un particolare tipo di regime o movimento politico, ma piuttosto la logica che presiede alla costituzione dei soggetti collettivi. In un certo senso, la logica che guida la politica stessa, o per lo meno la politica *democratica*, fondata sulla partecipazione attiva delle classi «popolari» (gli esclusi, gli emarginati, i subalterni). Il peculiare percorso compiuto da Laclau a partire dal marxismo, rivisitato attraverso le lenti della linguistica e della psicoanalisi, lo conduce —con Gramsci e oltre Gramsci— a porre l'accento sul ruolo dell'egemonia nella costruzione dei soggetti collettivi. La sua presa di distanza dalle concezioni variamente ricollegabili alla tesi del primato del sociale sul politico è netta e va di pari passo con l'insistenza sul carattere politicamente, e discorsivamente, «costruito» di tutte le identità collettive. Rovesciando una celebre formula marxiana, Laclau arriva a sostenere che «il politico è per certi versi l'anatomia del mondo sociale»³². Non esistono popoli, nazioni —ma neanche classi— al di qua della loro «articolazione politica» o «nominazione». Lo stesso vale per la rappresentanza democratica: è l'atto del rappresentare a dare forma a volontà collettive previamente inesistenti, a conferire unità e coerenza a istanze altrimenti destinate a rimanere frammentate e disperse.

La costruzione politica del popolo avviene per Laclau, paradigmaticamente, quando una pluralità di «domande democratiche» insoddisfatte, avanzate in un primo momento indipendentemente l'una dall'altra, si compattano e trovano un punto di condensazione attorno a un qualche «significante vuoto». Con questa

³¹ Crouch, 2004; Bovero, 2015. Si pensi a quanto scriveva Schumpeter a proposito del popolo, che «non solleva né decide nessun problema, ma i problemi da cui il suo destino dipende sono normalmente sollevati e decisi per lui» (Schumpeter, 2001: 274). E ancora: «I votanti non solo non decidono nessuna questione, ma nemmeno scelgono a mente aperta fra la popolazione eleggibile i membri del parlamento. In tutti i casi normali, l'iniziativa parte da chi pone la propria candidatura all'ufficio di deputato [...]. Gli elettori si limitano ad accettare questa candidatura a preferenza di altre, o a rifiutarsi di accettarla» (ivi: 290).

³² Laclau, 2008: 146. Queste tesi erano già state largamente preparate e anticipate nel volume scritto a quattro mani con Chantal Mouffe, la cui prima edizione risale al 1985 (Laclau e Mouffe, 2001).

formula Laclau intende un nome che, pur continuando a denotare qualcosa di parziale («operai», «libertà», «Nelson Mandela») viene a simboleggiare l'insieme delle rivendicazioni di un «popolo» che si oppone a ciò che è altro da sé: l'*establishment*, i rappresentanti dello *status quo*. Perché si possa parlare propriamente di populismo, è dunque necessario che si crei una «frontiera antagonistica» che divide in due il campo sociale, distinguendo chi detiene il potere dal «popolo» (sempre tra virgolette nei testi di Laclau): «una componente parziale, che ciononostante aspira a essere considerata l'unica totalità legittima»³³. Un ulteriore aspetto sottolineato da Laclau è il forte legame che tiene insieme i membri del «popolo», cementati dall'«investimento affettivo» nei confronti di un comune oggetto: gli ideali del gruppo, certo, ma spesso anche il leader che li incarna e può assumere lui stesso la funzione di significante vuoto³⁴.

Tra gli esempi che aiutano a capire che cosa Laclau intenda per costruzione discorsiva del popolo attraverso l'aggregazione attorno a un significante vuoto, c'è quello di Solidarnosc, organizzazione che nasce per difendere gli interessi settoriali degli operai dei cantieri navali di Danzica, ma diventa ben presto il simbolo di un fronte molto più ampio di rivendicazioni politiche, egemonizzando il campo della protesta contro il regime del generale Jaruzelski.

Tutto ciò risulta piuttosto plausibile come spiegazione di alcuni processi di formazione di soggetti politici collettivi. Di tutti —dobbiamo chiederci— o solo di quelli specificamente populistici? Sul punto esiste una certa ambiguità nei testi di Laclau. Se, per un verso, egli propone ripetutamente l'identificazione tra populismo e politica («nell'addio al populismo» è ravvisabile «l'addio alla politica *tout court*»; la logica populista è «la condizione stessa dell'azione politica», in assenza della quale c'è solo «amministrazione»³⁵), occasionalmente riconosce che «all'interno del campo sociale rimangono all'opera altre logiche, che rendono possibili tipi di identità differenti da quella populista»³⁶. Ma se è possibile distinguere tra una politica populista e una non populista, per lo studioso argentino solo la prima può essere considerata propriamente democratica³⁷.

6. Populismi a confronto

Chiediamoci allora se vi sono punti di contatto tra la peculiare accezione di populismo messa a punto da Laclau e quella più comune, su cui ci eravamo soffermati in precedenza, che rinvia all'assolutizzazione della volontà popolare,

³³ Laclau, 2008: 77. «Per ottenere il 'popolo' del populismo, abbiamo bisogno [...] di una *plebs* che reclami di essere l'unico *populus* legittimo — abbiamo bisogno di una parzialità che pretende di fungere da totalità di una comunità» (*ibidem*).

³⁴ Il punto di partenza dell'analisi di Laclau è qui la teoria del legame sociale come legame libidico sviluppata da Freud in *Psicologia delle masse e analisi dell'io*. Cfr. in merito Tarizzo, 2012.

³⁵ Laclau, 2008: xxxii, 19. Ma cfr. anche Laclau, 2005: 47.

³⁶ Laclau, 2008: 68. Nella stessa direzione vanno quei passi in cui Laclau presenta il populismo come «un [non *il*] modo di costruire il politico», e «una possibilità concreta e sempre presente di strutturazione della vita politica» (ivi: xxxiii, 14).

³⁷ «Penso [...] —scrive Laclau— che il populismo sia l'elemento democratico nei sistemi rappresentativi contemporanei» (Laclau, 2008: 168).

alla disintermediazione, alla concezione del popolo come un tutto indifferenziato, alla personalizzazione della politica. Per capirlo, può essere utile tornare a confrontarsi con alcuni esempi di cui Laclau si serve per fornire un ancoraggio empirico alla sua teoria. Tra questi, due riguardano il nostro paese: il PCI di Togliatti e l'esperienza di governo di Silvio Berlusconi. Togliatti si trova, nel secondo dopoguerra, a capo di un partito operaio in un paese che, soprattutto al Sud, è ancora in gran parte contadino. Per la sua capacità di legare il significativo «comunista» a un ampio spettro di rivendicazioni democratiche, e non specificamente operaie (per la scuola, per l'acqua, per il cooperativismo, contro la mafia) e di impostare con successo la battaglia per l'egemonia, Laclau considera Togliatti come un leader autenticamente populista. La stessa qualifica non viene da lui riconosciuta a Silvio Berlusconi, attorno al quale non si sarebbe aggregato un vero e proprio «popolo», ma un pubblico televisivo passivo e acritico³⁸. Mancherebbe, insomma, nel caso del berlusconismo, quell'elemento attivo, di mobilitazione dal basso, senza il quale non si può parlare di populismo, ma, al più, di demagogia³⁹. Più in generale, pur riservando una certa attenzione alla Lega nord, Laclau intravede in Italia, a partire dagli anni Novanta, una «capacità molto limitata di organizzare forze sociali di vari settori in modo populistico»⁴⁰. Un giudizio che stride con la tesi diffusa —diametralmente opposta— che l'Italia costituisca un osservatorio privilegiato per lo studio del fenomeno populista proprio a partire dagli anni Novanta, con l'ascesa di Silvio Berlusconi che «per la prima volta nella storia della Repubblica italiana, sull'esempio di un presidente americano o francese, [...], chiamato dal capo dello stato a formare un nuovo governo, sottolinea in un comunicato di poche righe di essere stato investito dal popolo»⁴¹.

Si potrebbe concludere ipotizzando che la definizione stipulativa di populismo messa a punto da Laclau sia, semplicemente, diversa e difficilmente confrontabile con le accezioni più consolidate di tale nozione (in forza delle quali Berlusconi —e non Togliatti— può essere plausibilmente interpretato come un leader populista). Ritengo tuttavia che anche la teoria del populismo di Laclau risulti in profonda tensione con la concezione moderna della democrazia rappresentativa. Non solo, e non in primo luogo, per l'ampio spazio che riconosce al ruolo del leader e al legame libidico tra questi e le masse. Nonostante qualche passaggio possa farlo credere⁴², non è il rapporto diretto tra il capo e il popolo a rappresentare l'elemento chiave della sua teoria, potendo la funzione aggregante del significativo vuoto essere assunta da una persona, ma anche dalle parole d'ordine che esprimono gli ideali e l'identità del gruppo. Più significativa e densa di

³⁸ Cfr. Baldassari e Melegari, 2012a: 12-13 e Laclau, 2012: 181-182.

³⁹ Ciò non significa, per Laclau, che i movimenti populistici abbiano sempre, per definizione, contenuti emancipativi. Una mobilitazione regressiva, come quella del Tea party negli Stati Uniti, ha tratti innegabilmente populistici (come li ha avuti il tatcherismo: Laclau e Mouffe, 2001: 170). Per una critica dell'interpretazione laclausiana di Berlusconi —a partire dalle sue stesse categorie— cfr. Dominijanni, 2012.

⁴⁰ Baldassari e Melegari, 2012a: 14.

⁴¹ Meny e Surel, 2001: 14. Sul populismo «mediatico» di Berlusconi cfr. anche Taguieff, 2003: 121-125; Zanatta, 2013; Dominijanni, 2012 e 2014; Tarchi, 2015; Anselmi, 2017; Revelli, 2017.

⁴² Si pensi al passo in cui Laclau sembra stabilire un'equazione tra l'«assenza di leadership» —vagheggiata dall'utopia di una società «totalmente pacificata»— e il «venir meno del politico stesso» (Laclau, 2012: 59). Cfr. in merito Monod, 2012: 250-251.

implicazioni mi sembra la tendenza di Laclau a concepire la politica — e la democrazia — in termini dicotomici, come lo scontro frontale tra un «popolo» e un «non-popolo»: i subalterni che rivendicano l'inclusione che è stata loro sempre negata, da una parte; i custodi di un ordine fondato sul privilegio, dall'altra. Se è adatta a cogliere l'intensità della mobilitazione delle fasi «rivoluzionarie» in contesti di forte polarizzazione sociale, tale contrapposizione mal si presta a rendere conto degli ordinari conflitti democratici tra soggetti collettivi che si riconoscono in un insieme di regole condivise⁴³. Sembra insomma che tra l'ebbrezza della politica «costituente», in cui niente di meno è in gioco che la fondazione di un nuovo ordine, ed il grigiore della politica «costituita» (nei termini di Ranciere, cui Laclau esplicitamente rimanda, tra *politica* e *polizia*)⁴⁴, lo spazio per il conflitto democratico tra diversi soggetti collettivi, o «popoli» — più che tra *il* popolo e le *élites* — risulti prosciugato. Un esito impreveduto per un pensiero che, nella sue prime formulazioni, insisteva sulla necessità di preservare il carattere «plurale», oltre che «radicale» della democrazia⁴⁵. Certo, anche nelle *Ragione populista* Laclau prende le mosse dalla molteplicità delle domande sociali ed evidenzia come esse si connettano — in modo sempre provvisorio e contingente — sulla base di una logica «dell'equivalenza», e non dell'«identità». Ma finisce poi col privilegiare «una rappresentazione dicotomica fra catene equivalenziali», che non assegna più alcun ruolo significativo alla «pluralità degli antagonismi»⁴⁶. Riducendo la politica a lotta per la conquista del potere, inoltre, Laclau esclude che il conflitto democratico possa sfociare, kelsenianamente, nella ricerca di un compromesso tra forze che rappresentano in modo consapevole interessi e opinioni «di parte», e non pretendono di essere considerate «l'unica totalità legittima».

Rispondendo all'obiezione di avere semplificato eccessivamente lo spazio politico, riducendolo a una secca dicotomia tra due poli contrapposti, Laclau ha ribadito che «questa logica di semplificazione» è «la condizione stessa della politica»⁴⁷. Questa sua rivendicazione è interessante anche per quello che suggerisce in merito al rapporto tra populismo e democrazia come forma di governo, che non viene mai da lui direttamente affrontato e che tuttavia emerge, sottotraccia, dai alcuni suoi testi. La divisione dicotomica dello spazio politico è tipica dei modelli di «democrazia del leader», in cui lo scontro politico culmina nel confronto elettorale tra due candidati, ormai per lo più combattuto di fronte alle telecamere o attraverso i social media. Sarà un caso se l'America — il continente del populismo — è anche la patria del presidenzialismo? E se l'ondata populista sta investendo l'Europa proprio in una fase in cui molti sistemi parlamentari si

⁴³ Monod, 2012: 250-253. Come nota acutamente Preterossi, c'è un'ambiguità di fondo nel modo in cui Laclau concepisce il «popolo»: ora come «popolo-Stato» (il popolo «costituente» del giusnaturalismo moderno), ora come «un soggetto collettivo agonistico entro il campo di gioco definito dalla forma-Stato». Di qui il rapporto problematico che lo studioso argentino intratterrebbe con il paradigma della democrazia costituzionale (Preterossi, 2015: 121).

⁴⁴ Ranciere, 2007.

⁴⁵ Laclau e Mouffe, 2001: 184. Come ha sostenuto Magrin, «il lessico populista nomina il popolo invariabilmente al singolare, quello della democrazia rappresentativa necessariamente al plurale» (Magrin, 2011: 139).

⁴⁶ Palano, 2012: 260.

⁴⁷ Laclau, 2012: 19.

sono, o si stanno, sempre più «presidenzializzando»?⁴⁸. Senza volere stabilire nessi di tipo deterministico, mi sembra fuor di dubbio che la logica semplificante del populismo, basata sulla secca dicotomia tra «noi» e «gli altri» e sul rapporto diretto tra il leader e le masse, si adatti particolarmente bene a contesti di tipo presidenziale o semipresidenziale. Proprio questo modello istituzionale sembra fare da sfondo alla riflessione di Laclau, quando ragiona dei populismi latino-americani, ma anche quando riflette sull'Europa, sostenendo ad esempio che nella Quarta repubblica francese l'assenza di «simboli relativamente stabili» ha reso impossibile l'affermarsi della logica populistica, che si sarebbe poi invece compiutamente dispiegata grazie a De Gaulle⁴⁹.

Eccoci allora tornati all'alternativa tra due modelli di democrazia: immediata o mediata, maggioritaria o consensuale, *à la* Schumpeter o *à la* Kelsen⁵⁰. Due modelli diversamente ospitali nei confronti del populismo. Aspetto su cui non sembra che vi sia oggi grande consapevolezza.

Bibliografia

- Albertazzi, D., McDonnell, D. (eds.) (2008). *Twenty-First Century Populism. The Spectre of Western European Democracy*, New York, Palgrave MacMillan.
- Anselmi, M. (2017). *Populismo. Teorie e problemi*, Milano, Mondadori.
- Arditi, B. (2004). *Populism as a Spectre of Democracy: a Response to Canovan*, «Political Studies», 52, 1, 135-143.
- Aristotele (1984). *Costituzione degli Ateniesi*, tr. it. di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza.
- (2002). *Politica*, a cura di C. A. Viano, Torino, BUR.
- Baldassari, M., Melegari, D. (a cura di) (2012). *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau*, Verona, Ombre corte.
- (a cura di) (2012a). *Logica e strategia del popolo. Intervista a Ernesto Laclau*, in Eid. (a cura di), *Populismo e democrazia radicale*, cit., 11-34.
- Bodei, R. (2002). *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli.
- Bovero, M. (2000). *Contro il governo dei peggiori. Una grammatica della democrazia*, Roma-Bari, Laterza.
- (2015). *Autocrazia elettiva*, in *La politica. Categorie in questione*, a cura di R. Sau, Milano, FrancoAngeli, 123-134.
- Calise, M. (2010). *Il partito personale. I due corpi del leader*, Roma-Bari, Laterza.
- (2016). *La democrazia del leader*, Roma-Bari, Laterza.
- Canovan, M. (1981). *Populism*, London, New York, Harcourt.
- (1999). *Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy*, «Political Studies», 47, 1, 2-16.
- (2002). *Taking Politics to the People: Populism as the Ideology of Democracy*, in Y. Meny e Y. Surel (eds.), *Democracies and the Populist Challenge*, cit., 25-44.
- Cedroni, L. (2010). *Il linguaggio politico della transizione. Tra populismo e anticultura*, Roma, Armando.

⁴⁸ Poguntke e Webb, 2005.

⁴⁹ Laclau, 2012: 162.

⁵⁰ La distinzione tra democrazia maggioritaria e consensuale, largamente sovrapponibile a quella tra democrazia immediata e mediata, risale a Lijphart, 2001. Per una riflessione sulle diverse implicazioni dei due modelli, cfr. Mastropaolo, 2011 e Pazé, 2016.

- Crouch, C. (2004). *Postdemocrazia* (2003), tr. it., Roma-Bari, Laterza.
- Dogliani, M. (2002). *Politica e antipolitica: democrazia di indirizzo versus democrazia di investitura*, in S. Labriola (a cura di), *Ripensare lo Stato. Atti del convegno di studi, Napoli, 22-23 marzo 2002*, Milano, Giuffrè.
- Dominijanni, I. (2012). *Populismo post-edipico?*, in M. Baldassari e D. Melegari (a cura di), *Populismo e democrazia radicale*, cit., 156-172.
- (2014). *Il trucco. Sessualità e biopolitica nella fine di Berlusconi*, Roma, Ediesse.
- Duverger, M. (1962). *La sesta repubblica e il regime presidenziale* (1961), tr. it., Milano, Edizioni di Comunità.
- (1978). *I sistemi politici* (1955), tr. it., Roma-Bari, Laterza.
- Finley, M. (2005). *La democrazia degli antichi e dei moderni* (1972); tr. it., Roma-Bari, Laterza.
- Germani, G. (1975). *Autoritarismo, fascismo e classi sociali*, Bologna, Il Mulino.
- Hansen (2003). *La democrazia ateniese nel IV secolo a. C.* (1991), Milano, LED.
- Kelsen, H. (1995). *La democrazia*, Bologna, Il Mulino.
- Laclau, E. (2005). *Populism. What's in a Name?*, in F. Panizza (ed.), *Populism and the Mirror of Democracy*, cit., 32-49.
- (2008). *La ragione populista* (2005), tr. it., Roma-Bari, Laterza.
- Laclau, E., Mouffe, C. (2001). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, second edition, London-New York, Verso.
- Lijphart, A. (2001). *Le democrazie contemporanee* (1999), tr. it., Bologna, Il Mulino.
- Magrin, G. (2011). *Populismo. I paradossi del consenso*, in R. Sau (a cura di), *Revival religioso relativismo populismo. Opportunità o sfide per la democrazia?*, Milano, FrancoAngeli, 105-144.
- Mair, P. (2002). *Populist Democracy vs Party Democracy*, in Y. Meny e Y. Surel (eds.), *Democracies and the Populist Challenge*, cit., 81-98.
- Manin, B. (2010). *Principi del governo rappresentativo* (1995), tr. it., Bologna, Il Mulino.
- Mastropaolo, A. (2011). *La democrazia è una causa persa? Paradossi di un'invenzione imperfetta*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Meny, Y., Surel, Y. (eds.) (2002). *Democracies and the Populist Challenge*, New York, Palgrave Macmillan.
- Meny, Y., Surel, Y. (2004). *Populismo e democrazia* (2000), tr. it., Bologna, Il Mulino.
- Moliterno, L. G. (2016). *Quale demagogia? Riflessioni a partire da Platone*, «Teoria politica» n.s., Annali VI, 361-81.
- Monod, J.-C. (2012). *Qu'est-ce qu'un chef en démocratie? Politique du charisme*, Paris, Éditions du Seuil.
- Mudde, C., Kaltwasser, C. R. (2012). *Populism and (Liberal) Democracy: a Framework for Analysis*, in Eid. (eds.), *Populism in Europe and the Americas: Threat or Corrective for Democracy?*, New York, Cambridge University Press.
- Palano, D. (2012). *Il principe populista. La sfida di Ernesto Laclau alla teoria radicale*, in M. Baldassari e D. Melegari (a cura di), *Populismo e democrazia radicale*, cit., 241-261.
- Panizza, F. (a cura di) (2005). *Populism and the Mirror of Democracy*, London, Verso.
- (2005a). *Introduction. Populism and the Mirror of Democracy*, in Id., *Populism and the Mirror of Democracy*, cit.
- Pasquino, G. (2008). *Populism and Democracy*, in D. Albertazzi e D. McDonnell (eds.) *Twenty-First Century Populism*, cit., 15-29.
- Pazé, V. (2013). *La demagogia, ieri e oggi*, «Meridiana», 77, 67-81.
- (2016). *Designare il capo del vascello o distribuire le carte? Due modelli di democrazia*, «Ragion pratica», 46, 35-56.
- Poguntke, T., Webb, P. (eds.) (2005). *The Presidentialization of Politics. A Comparative Study of Modern Democracies*, Oxford, Oxford University Press.
- Preterossi, G. (2015). *Ciò che resta della democrazia*, Roma-Bari, Laterza.

- Ranciere, J. (2007). *Il disaccordo. Politica e filosofia* (1995), tr. it., Roma, Meltemi.
- Revelli, M. (2017). *Populismo 2.0*, Torino, Einaudi.
- Salmorán, G. (2017). *Populismo. Un'analisi storico-concettuale*, tesi di dottorato discussa presso l'Università degli studi di Torino il 20/5/2017.
- Schumpeter, J. (2001). *Capitalismo, socialismo e democrazia* (1942), tr. it., Milano, Etas.
- Stanley, B. (2008). *The Thin Ideology of Populism*, «Journal of Political Ideologies», 13, 1, 95-110.
- Taggart, P. (2000). *Populism*, Buckingham, Open University Press.
- (2002). *Populism and the Pathology of Representative Politics*, in *Democracies and the Populist Challenge*, a cura di Y Meny, Y Surel, cit., 62-80.
- Taguieff, P. A. (2006). *L'illusione populista* (2002), tr. it., Milano, Bruno Mondadori.
- (2012). *Le nouveau national-populisme*, Paris, CNRS.
- Tarchi, M. (2015). *Italia populista. Dal qualunquismo a Beppe Grillo*, Bologna, il Mulino.
- Tarizzo, D. (2012). *Massa e popolo: Freud e Laclau*, in M. Baldassari e D. Melegari (a cura di), *Populismo e democrazia radicale*, cit., 53-59.
- Urbinati, N. (1998). *Democracy and Populism*, «Constellations», 5, 1, 110-124.
- (2013). *Democrazia in diretta. Le nuove sfide della rappresentanza*, Milano, Feltrinelli.
- Weyland, K. (2001). *Clarifying a Contested Concept: Populism in the Study of Latin American Politics*, «Comparative Politics», 34, 1, 1-22.
- Zanatta, L. (2004). *Il populismo come concetto e categoria storiografica*, in A. Giovagnoli e G. del Zanna (a cura di), *Il mondo visto dall'Italia*, Milano, Guerini e Associati, 195-207.
- (2013). *Il populismo*, Roma, Carocci.



Populismo: una ideología antidemocrática

María de Guadalupe Salmorán Villar*

Abstract

Populism: an antidemocratic ideology

The use (and sometimes abuse) of the word populism in political language seems to be a common practice. It is one of the most discussed terms related to democratic regimes nowadays. At the same time however, it remains a vague notion that admits different kind of interpretations. Nevertheless, it is possible to find a meaning for this term able to associate the different political experiences identified with that name. Populism may be understood as a political worldview based on a specific set of key ideas, adaptable for different periods and places. The main purpose of this article is to analyze each of the basic concepts that constitute the ideological meaning of populism in order to deal with some of the analytical challenges implicit in it. The central hypothesis of this work is that the populist worldview is founded on a potentially antidemocratic core, or, in other words, a core which that is incompatible with the modern ideal of democracy.

Keywords: Populismo. Pueblo. Antipartidismo. Democracia.

Populismo es una de las nociones más controvertidas entre las que comúnmente son asociadas a los regímenes democráticos actuales en América Latina y Europa. Se trata, sin embargo, de una fórmula lingüística que puede ser entendida en diversos modos y admitir distintas interpretaciones. Los usos (y abusos) del vocablo «populismo» en el lenguaje político son múltiples y, muchas veces, discordantes; las banalizaciones y simplificaciones parecen ser la regla general.

No obstante, a partir de una revisión diligente de la literatura, es posible identificar una acepción plausible del término capaz de dotar de unidad de sentido a la constelación de experiencias políticas calificadas con ese nombre. Me refiero a la noción de «populismo» como una especie de ideología, es decir, como una visión del mundo político, reconducible a un determinado núcleo de ideas clave, adaptable a diversas épocas y lugares. En principio, la acepción ideológica de «populismo» se basa en los siguientes elementos esenciales: el apelo al «pueblo» (en alguno de sus múltiples significados) como principio y fundamento originario del orden político; la contraposición del «pueblo» a un variado conjunto de «enemigos» (que es necesario señalar o, bien, acusar en cada contexto) representado comúnmente por las élites políticas, económicas y/o culturales, y a las cuales les es imputada la responsabilidad de haber despojado al «pueblo» de su soberanía, de su bienestar y/o de su identidad; la aspiración de restituir al «pue-

* Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, mdguadalupe.salmoran@unam.mx.

blo» su primacía política mediante la instauración de una especie de democracia sin mediaciones, en primer lugar, la ejercida por los partidos políticos¹.

En las siguientes páginas descompondré cada uno de los elementos antes señalados con el fin de afrontar algunas de las dificultades —por así decirlo— analíticas, implícitas en tales formulaciones. La hipótesis central de este trabajo es que la visión del mundo «populista» tiene un núcleo potencialmente antidemocrático, o bien, contrario al ideal moderno de la democracia.

1. El apelo al «pueblo»

El vocablo «populismo» evoca, antes que nada, una ideología (a favor o en defensa de aquellos que son considerados como los intereses) del «pueblo»: el «pueblo» convertido en un «ismo». Una de las características en común a los fenómenos (calificados como) «populistas» es que en todos ellos encontramos una retórica de apelo al «pueblo» como principio y fundamento originario del orden político². No obstante, esto no debiera llevarnos a considerar como «populista» cualquier discurso que haga referencia, con insistencia y fervientemente, al «pueblo». Como afirma Ernesto Laclau: «No toda referencia al “pueblo” transforma automáticamente un discurso en “populista”»³. Laclau señala: «Numerosos discursos ideológicos hacen referencia a pueblo, sin que pensáramos por eso en calificarlos de “populistas”»⁴. Aunque el apelo al «pueblo» ocupa un lugar central en la familia de fenómenos comúnmente identificados con el nombre «populismo», ese aspecto, tomado aisladamente, no agota la especificidad del sentido ideológico del término.

Parece oportuno hacer un par de reflexiones sobre la noción de «pueblo», el núcleo central del que deriva el término «populismo». «Pueblo» es una noción polisémica y ambigua; y de tal polisemia pueden derivar varios malentendidos. Una de las razones que explican la versatilidad, pero también el potencial retórico, del discurso «populista» reside precisamente en la tendencia, de quienes apelan a él, a intercambiar, o jugar con la multiplicidad de nociones asociadas al vocablo «pueblo»⁵.

Es importante observar que «pueblo» denota la *idea* de una colectividad mas no un *dato* empírico: su contenido es siempre una construcción perteneciente al mundo de las ideas y, por tanto, depende del significado atribuido por sus apelan-tes. El «término significa lo que aquellos que lo utilizan eligen que signifique»⁶.

¹ Cfr. Mény y Surel, 2000: 170; Mény y Surel, 2002: 11-13; Surel, 2003: 114 y 116; Surel, 2004: 97-98; Zanatta, 2001: 264-271; Zanatta, 2004a: 383-385; Zanatta, 2004b: 203-207; Albertazzi y McDonnell, 2008: 3; Panizza, 2009: 9-49; Tarchi, 2015: 77; Zanatta, 2013: 13-29; Chiapponi, 2014: 77-81; Pazé, 2016: 111-116.

² Canovan, 1993: 117.

³ Laclau, 1978: 192.

⁴ *Ibidem*: 201.

⁵ Mény y Surel, 2000: 197.

⁶ Panizza, 2009: 16.

«Toda definición de populismo está fuertemente influenciada por significados, que socialmente y culturalmente, han sido asociados a la palabra “pueblo”»⁷. Por ende, clarificar los diversos significados de la palabra «pueblo» —en tanto que núcleo semántico de la noción de «populismo»— puede ser útil para entender las diversas manifestaciones o variantes que los fenómenos (calificados como) «populistas» han asumido en el curso del tiempo y en distintas partes del mundo⁸.

1.1. Los distintos significados de «pueblo»

Desde la antigüedad, con la palabra «pueblo» los griegos indicaban simultáneamente tanto la totalidad de los miembros de la comunidad política —los ciudadanos de la ciudad-Estado— como la parte menos elevada de la población, la clase no-noble de la sociedad⁹. Una de las cuestiones fundamentales en la historia del pensamiento político tiene que ver con la naturaleza y extensión del *demos*: ¿quién es el «pueblo»? ¿quién forma parte de él? y ¿con base en qué criterio?

A partir de la revisión de la literatura es posible reconstruir las múltiples imágenes del «pueblo» que han sido empleadas por los diversos movimientos «populistas». En principio, pueden identificarse al menos cinco sentidos prevalentes de la palabra «pueblo»¹⁰, cuyas variantes pueden ser referidas con las siguientes expresiones: pueblo-*demos*, pueblo-*plebe*, pueblo-*clase*, pueblo-*nación* y pueblo-*etnia*¹¹.

En primer lugar, *pueblo* entendido como *demos*, en uno de sus significados originarios, denota el sujeto político colectivo, la totalidad del cuerpo cívico, compuesto por aquellos que están facultados para participar, directa o indirectamente, en la toma de decisiones vinculantes para todos los miembros de una comunidad determinada: el conjunto de ciudadanos en sentido político, esto es, quienes gozan de los derechos políticos. Se podría decir que esta es la única noción propiamente *política* de la palabra «pueblo»¹².

En segundo lugar, desde el punto de vista de las condiciones sociales, «pueblo» puede ser entendido como sinónimo de *plebe*. En este caso, «pueblo» denota un determinado *estrato* de la población: la parte más baja, más pobre o más humilde de una sociedad. Como observa Pasquino «solo el sector menos acomodado de la sociedad es considerado como parte constitutiva del pueblo: aquellos que han sido relegados, que trabajan y luchan por sobrevivir, aquellos que son explotados por organizaciones como los partidos y los sindicatos “oficiales”»¹³.

⁷ Mény y Surel, 2000: 171.

⁸ *Ibidem*: 197.

⁹ Sobre los distintos significados de *demos* *vid.* Finley, 1985: 4-5; Hansen, 2003: 173-174.

¹⁰ Sobre las nociones prevalentes de la palabra «pueblo», *cfr.* Mény y Surel, 2004: 167-207.

¹¹ Esta última noción de «pueblo» también es incluida por Canovan, 1993: 115-127.

¹² *Cfr.* Pasquino, 2008: 16. Sobre el concepto de ciudadanía *vid.* Mindus, 2014.

¹³ Pasquino, 2008: 16.

En tercer lugar, desde una perspectiva económica, y con un significado próximo al anterior, «pueblo» puede ser equiparado a la categoría de «clase trabajadora»¹⁴. En la modernidad con esta expresión suele entenderse comúnmente la clase trabajadora de la industria, es decir, la clase obrera. Esta acepción —que no debe ser identificada sin más con la de proletariado en sentido marxista, es decir, la clase de trabajadores definidos como tales por no poseer medios de producción y obtener su salario de la venta del propio trabajo—¹⁵ se encuentra en buena parte de los estudios sobre el *peronismo*. En dichos trabajos «pueblo» es usado como sinónimo de la clase obrera, la así llamada «base social» del movimiento encabezado por Juan Domingo Perón en Argentina a mediados del siglo XX. No obstante, originariamente la expresión «clase trabajadora» hacía referencia a todos aquellos que desempeñan labores manuales: los campesinos, agricultores, ganaderos, pequeños artesanos, entre otros¹⁶. La asociación entre la palabra «pueblo» y la clase trabajadora, en este último sentido, se encuentra también en los estudios de aquellos que son considerados como los fenómenos «populistas originarios» —el *narodnicestvo* en Rusia y el *People's Party* en los Estados Unidos, de mediados del siglo XIX— y que fueron interpretados como formas de radicalismo rural *anti-elitista*. En los trabajos sobre el movimiento *narodniki* la palabra «pueblo» coincide con la pequeña clase campesina: y en el caso del *People's Party* con la de los *farmers* (o granjeros).

En cuarto lugar, el «pueblo» puede hacer referencia a los miembros de un determinado *Estado-nación*. Entendido en este sentido jurídico, «pueblo» denota un conjunto de personas «vinculadas» a un determinado Estado, principalmente, en función de haber nacido en un mismo territorio (*ius soli*) y/o de compartir algún vínculo de sangre (*ius sanguinis*)¹⁷.

Por último, desde una interpretación étnica, «pueblo» denota un conjunto de personas que comparten una identidad colectiva, fundada no solo en vínculos territoriales y de descendencia comunes sino también en una misma historia, y en un determinado conjunto de tradiciones y usanzas culturales¹⁸. En suma, la noción de *pueblo-etnia* evoca la idea de un grupo «etnocultural» autóctono y originario de un determinado lugar¹⁹.

Podría decirse que en la locución *pueblo-nación* el punto de referencia es el Estado, entendido como una forma de organización política originaria dotada de soberanía: en este caso, el significado de la palabra «pueblo» se sobrepone

¹⁴ Taggart, 2000: 152.

¹⁵ La noción de «pueblo» en cuanto «clase» es usada por los (sujetos) «populistas» polémicamente contra, no un determinado sistema económico sino, una minoría considerada «ociosa», «parásita», que se aprovecha del trabajo del «pueblo», con mayor fuerza tanto más son grandes las transformaciones socioeconómicas que alimentan tales diferencias. Cfr. Mény y Surel, 2000: 186.

¹⁶ Cfr. Duby, 1989.

¹⁷ Como es sabido, estos dos vínculos, *ius sanguinis* e *ius solis*, corresponden a los criterios más comunes para la atribución de la nacionalidad a los individuos —para el reconocimiento de un sujeto como miembro de un determinado Estado— formulados por el pensamiento jurídico tradicional. Sobre este punto cfr. Mindus, 2014: 120-125.

¹⁸ A juicio de Margaret Canovan la noción de *ethnic people* denota «a los miembros de una comunidad racial, religiosa o cultural». Canovan, 1993:123.

¹⁹ Cfr. Mény y Mény, 2000: 190.

al de población, es decir, el conjunto de personas establecida en un territorio determinado²⁰. Por su parte, la idea de «pueblo» como *ethnos* (*etnia*) se basa más bien en vínculos identitarios fundados en el reconocimiento de ciertas características comunes, históricas, culturales, religiosas, etc. Desde esta perspectiva, la idea de *pueblo-nación* aparece como una categoría «institucional» o «formal», en el sentido que los textos constitucionales señalan los criterios que cualifican a una persona como miembro de un Estado, mientras que la idea de *pueblo-etnia* constituye una categoría social (o antropológica) más laxa, muchas de las veces no institucionalizada, es decir, no delimitada o regulada por normas, o reconocida por los poderes instituidos. Esta distinción podría resultar problemática por ser demasiado rígida: en realidad la frontera entre las nociones de *etnia* y *nación* nunca ha sido nítida. La idea de *Estado-nación* no excluye, por ejemplo, la evocación (o el apelo) a un vínculo social basado en la identificación de una historia, de idioma o de tradiciones en común²¹. Sin embargo, la distinción entre *pueblo-nación* y *pueblo-etnia* podría ser útil para comprender y distinguir las nociones sobre las cuales han sido construidas dos de las reivindicaciones defendidas por los sujetos políticos (calificados como) «populistas»: por un lado, la defensa de un país (o sociedad) frente al papel hegemónico, sobre todo económico, de otros países (o sociedades) en el ámbito internacional y, por otro, la salvaguardia de la cohesión e identidad sociales frente a fenómenos como el de la inmigración. Es importante observar, además, que la noción de *pueblo-etnia* también ha sido utilizada por algunos movimientos políticos en América Latina para reivindicar los derechos colectivos e incluso la autodeterminación política, de los así llamados «pueblos indígenas», identificados como tales por compartir una cultura y una hipotética «matriz étnica» comunes²².

Dada su versatilidad de significados, la noción de «pueblo» ofrece un notable potencial reivindicatorio. En su nombre, los «populistas» han realizado todo tipo de reclamos sociales —políticos, económicos, nacionalistas, étnicos— distintamente ubicables a lo largo del eje ideológico derecha-izquierda. En el nombre del «pueblo», los «populistas» han afirmado defender sus prerrogativas políticas, comenzando precisamente por la soberanía; encontrar una solución pronta y eficaz a los problemas económicos (concentración de la riqueza, desigualdad socio-económica, marginación social, entre otros); conservar sus cualidades «autóctonas» y salvaguardar las tradiciones que sustentan su (presunta) identidad como colectivo²³.

²⁰ En la doctrina del Derecho público moderno se llama «pueblo», afirma Bobbio, a uno de los elementos constitutivos del Estado, con independencia de que los individuos que lo componen gocen del *ius activae civitatis*, es decir, de los derechos políticos. Cfr. Bobbio, 1999: 332. Sobre este punto cfr. Guastini, 2006.

²¹ Mindus, 2014: 120.

²² Bovero, 2002-2003: 7-15. El movimiento (calificado como) *populista* liderado por Evo Morales en Bolivia, es un ejemplo paradigmático del impulso de este tipo de reivindicaciones. En 2009 dicho movimiento promovió la aprobación de una nueva constitución que redefinió al Estado como «plurinacional y comunitario». El texto constitucional de ese país reconoce, entre otras cosas, 36 idiomas indígenas (art. 5) y una serie de derechos a las «naciones y pueblos indígenas originarios campesinos», como el derecho a su identidad cultural, a sus creencias religiosas, a sus prácticas y costumbres (arts. 30-32).

²³ Cfr. Canovan, 1999: 4; Mény y Surel, 2000: 198; Taggart, 2002: 68; Tarchi, 2015: 75.

1.2. «Pueblo», un nombre colectivo

Cada una de las acepciones de «pueblo» arriba planteadas pretende indicar una colectividad, es decir, un conjunto de sujetos concebible como una unidad, a partir de (la presunción de) compartir ciertos caracteres o vínculos de tipo político, social, económico, cultural, étnico. Es importante señalar que, salvo la acepción de *demos*, los criterios de agregación colectiva son de índole *pre-político*: socio-económicos, históricos, culturales e incluso naturales. En todo caso, apelar a un colectivo pre-político implica considerar a los miembros que integran ese conjunto a partir —no ya de los rasgos que los hace singulares y, por ende, los diferencian entre sí sino— de las características o lazos que (se supone) los unen, en cuanto pertenecientes a un mismo género, el de «pueblo» (en algunas de sus acepciones)²⁴. El valor de cada persona está dado entonces, no en cuanto individuos singulares sino, en razón de su pertenencia adscriptiva a un conjunto definido (o mejor dicho, percibido) como tal porque sus miembros comparten ciertas características naturales, y/o históricas.

Lo anterior explica una de las ideas atribuidas a los sujetos individuales o colectivos (calificados como) «populistas»: «La convicción de la existencia de la uniformidad social, de una estructura orgánica del vínculo social, en la cual el individuo dispone de su propia libertad siempre y cuando se perciba y se auto-reconozca como parte de un conjunto que *lo trasciende*»²⁵. Tenemos entonces que la palabra «pueblo» no denota solamente una conglomeración de individuos sino una colectividad constituida o concebida como tal a partir de determinados *lazos* pre-políticos compartidos.

En efecto, la pura y simple percepción empírica de un gran número de personas con características comunes reunidas en un lugar determinado, no podría inducirnos a «reconocerlas» como un «pueblo». Contrariamente a una idea difundida entre los discursos «populistas», el «pueblo» no hace referencia a un ente existente (o real). «Pueblo», en el sentido propuesto por la ideología *populista*, denota la idea o, mejor dicho, la «auto-idea» de un colectivo considerado como una unidad distinta (o distinguible) de la suma e incluso de la «asociación», de las partes que lo componen. La concepción «populista» del «pueblo», afirma Taggart, es la de «un conjunto esencialmente monolítico. El “pueblo” representado como una unidad, como un ente singular, sin divisiones significativas, unido y solidario»²⁶.

La concepción según la cual un conjunto es considerado como algo más que, y distinto de, la conglomeración (la reunión o asociación) de individuos, dotado de una identidad colectiva originaria, condicionada o determinada por factores naturales, culturales y históricos, se conoce como *holismo*, y está a la base de las concepciones *organicistas* de la sociedad. La consideración del «pueblo» como un todo unitario es uno de los aspectos de la visión del mundo «populistas» que, potencialmente, entra en conflicto con uno de los presu-

²⁴ Cfr. Bovero, 1983: 33.

²⁵ Mény y Surel, 2000: 201. Las cursivas son mías.

²⁶ Taggart, 2000: 153.



puestos teóricos de la democracia moderna (pero también del liberalismo): el individualismo²⁷.

Para la ideología «populista», el apelo al «pueblo» (en sus diversas declinaciones) evoca casi inevitablemente una noción de identidad colectiva, que tiende a deslizarse, gradualmente, hacia una concepción holística-organicista de la *comunidad*, de acuerdo al modelo conceptual ideado por Tönnies, y contraria a la representación individualista-mecanicista de la *sociedad*²⁸.

Holismo e individualismo constituyen una de las grandes dicotomías del pensamiento político que expresan dos modos diametralmente opuestos de concebir la sociedad, y la relación entre esta y el individuo: el primero prioriza el todo sobre las partes, el segundo, invirtiendo la relación, confiere prioridad al individuo sobre el colectivo. Cada una de estas concepciones corresponden, a su vez, a dos grandes paradigmas sobre (el origen y fin último de) la sociedad y el Estado: organicismo (modelo aristotélico)²⁹ y mecanicismo (modelo artificial hobbesiano)³⁰. En líneas generales —salvo algunas excepciones, advierte Bobbio— el primero, representa una visión del mundo prevalentemente antigua o pre-moderna, mientras que la del segundo es esencialmente moderna³¹.

Aunque las consideraciones anteriores no deben llevarnos a pensar que cualquier reivindicación en nombre del «pueblo» en sentido holístico es por eso mismo «populista», es ciertamente válida la afirmación inversa, esto es, que el apelo al «pueblo» de la visión «populista» descansa en una concepción holística del conjunto (en cualquiera de sus significados) referido con ese nombre.

1.3. «Pueblo» como sujeto colectivo

Los líderes y movimientos calificados con el nombre *populismo* no solo han llevado a cabo reivindicaciones en nombre del «pueblo», es decir, han afirmado algo en favor (de los intereses y aspiraciones) del colectivo llamado «pueblo».

²⁷ Tanto la democracia moderna como el liberalismo tienen un punto de partida en común: el individuo. Ambos se basan en una concepción individualista de la sociedad, a partir de la cual reconocen a cada individuo como *igual* titular de derechos. Sin embargo, en el pensamiento democrático y el pensamiento liberal, las relaciones entre los individuos y el colectivo son diferentes: el liberalismo reivindica la libertad del individuo *ante* la sociedad, y la democracia la libertad del individuo *en* la sociedad. Sobre este punto cfr. Bobbio, 2006: 62-65.

²⁸ Cfr. Tönnies, 1963.

²⁹ El estagirita, señala Bobbio, puede ser considerado el ejemplo paradigmático del organicismo porque «Aristotele considera lo Stato come un tutto composto di parti diverse di cui ciascuna adempie una funzione specifica. All'inizio della Politica formula il principio costitutivo di ogni teoria organica: "Il tutto precede necessariamente la parte, perché, tolto il tutto non ci sarà più né piede né mano", onde "è chiaro che la città è per natura anteriore all'individuo"». Bobbio, 1997: 180.

³⁰ Thomas Hobbes puede ser considerado pionero de la tradición de pensamiento individualista. «Nel pensiero dell'autore del Leviatano, il populus, in quanto soggetto politico principale, non è più un ente collettivo, un'unità organica: è il prodotto di un accordo. Il popolo per Hobbes non è nulla di originario, di precostituito, di dato. Nello stato di natura non vi sono popoli ma solo individui isolati, l'uno contro l'altro armato. Il popolo è il prodotto di un'aggregazione convenzionale e quindi artificiale. Non esiste, come l'individuo, in natura». Bobbio, 1997: 184.

³¹ Cfr. *ibidem*: 179. Para una reconstrucción del contenido de cada uno de los paradigmas, organicista y mecanicista, *vid.* Bovero, 1985: 3-18; Vitale, 1996: 172-173.



También, y quizá sea este el rasgo característico, se refieren al «pueblo» (en cualquiera de sus acepciones) como un *sujeto* colectivo dotado de una identidad unitaria, con aspiraciones e intereses propios. Si bien no toda retórica basada en una concepción «hipostática» del «pueblo» es por eso mismo «populista» —esta también parece ser una característica de cualquier discurso demagógico— un rasgo que distingue a la retórica «populista» consiste precisamente en la consideración del «pueblo», una noción abstracta, como ente real.

En el apelo al «pueblo» como sujeto colectivo se encuentra otro de los nudos problemáticos entre «populismo» y democracia. A pesar de que ambas nociones parecen descansar en la idea del «pueblo» como fundamento originario del orden político, la ideología «populista» y el pensamiento democrático moderno se basan en dos concepciones opuestas del «pueblo» como actor político —esto es, como aquel sujeto a quien corresponde el poder de tomar las decisiones colectivas, y es por eso mismo (calificado como) supremo o soberano—. La ideología «populista», como hemos visto, propone una imagen organicista del «pueblo», a diferencia de la visión democrática moderna que descansa en una concepción de tipo individualista.

En las tipologías clásicas de las formas de gobierno, solo la democracia aparece con un nombre que indica el poder de un cuerpo colectivo. Nótese que el nombre colectivo «pueblo», análogamente a las nociones de rebaño o enjambre, indica una pluralidad de sujetos considerados como una unidad, una entidad única y unitaria. Precisamente el nombre colectivo, advierte Bobbio, puede terminar por hacernos creer que mientras en la monarquía y la aristocracia el poder reside exactamente en los sujetos individuales indicados por el nombre, es decir, el monarca y los *aristoi*, en la democracia el poder político reside en un cuerpo único, el *demos*³². Nótese bien: a diferencia de «democracia», el término aristocracia denota, no un colectivo sino, el plural, *aristoi*, de un sujeto individual, el áristos (el hombre virtuoso, «el mejor»)³³. Pero la diferencia efectiva entre aristocracia y democracia no está en la distinción entre pocos (individuos) y la masa (un ente colectivo) sino entre pocos (individuos) y muchos (individuos). Que en una democracia, observa Bobbio, sean muchos los que «deciden» no transforma a estos últimos en una masa indiferenciable. Una asamblea democrática está conformada por individuos al igual que una asamblea aristocrática³⁴.

El único caso en el que un colectivo parece comportarse como un sujeto capaz de expresarse al unísono es el de la aclamación. En esta manera de actuar, la voluntad del «pueblo» parece coincidir con el grito vehemente de la multitud reunida en la plaza. Piénsese en la masa de *descamisados* que, el 17 de octubre de 1945, se reunió en la *Plaza de Mayo* para reclamar la libertad de Perón y su candidatura a presidente de la República de Argentina. Sin embargo, siempre es

³² Bobbio, 1999: 329.

³³ La monarquía es una forma de gobierno monocrática por definición.

³⁴ Bobbio, 1999: 330. Es cierto que la teoría jurídica tradicional reconoce entes colectivos considerados como personas jurídicas. Sin embargo, una persona jurídica es siempre una *factio iuris* mediante la cual un ente colectivo se convierte en un centro de imputación de derechos y deberes, que, *de facto*, siempre son exigidos por los individuos en calidad de representantes de la persona jurídica. Cfr. Bobbio, 1983: 10.

necesario que alguien interprete la «voz del pueblo»: la multitud en cuanto tal no se expresa de forma inteligible. La voz decisiva, la voluntad que cuenta, es la de aquel que observa al «pueblo» desde lo alto —podría decirse, desde el balcón del poder— y da forma unitaria a las (supuestas) opiniones de la gente³⁵.

En ese caso, aquello que nos permite pensar en el «pueblo» como un sujeto colectivo unitario no reside tanto (o no solo) en la imagen que obtenemos al observar, desde lo alto, la multitud reunida en una plaza, la masa³⁶, sino en la presunción de la unanimidad³⁷. Es precisamente por esta razón que Bobbio consideraba a la aclamación como un ejercicio antidemocrático³⁸. Contrariamente al calificativo asignado por los mismos *peronistas* a aquel 17 de octubre, la aclamación es lo opuesto de una decisión «democrática», porque en la masa aclamadora los eventuales disidentes no cuentan nada, es más, ni siquiera pueden ser contados³⁹.

Un razonamiento análogo puede ser aplicado a la operación retórica (construcción discursiva, diría Laclau) que suele ser asociada a la noción de «populismo». Que un individuo o movimiento político afirme ser la «voz del pueblo» implica presuponer que todos los individuos que componen al colectivo denotado con ese nombre quieren exacta y sustancialmente la(s) misma(s) cosa(s). Hablar del «pueblo» como un ente dotado de una voluntad propia y unívoca, es una metáfora o, mejor dicho, una ficción, que inventa subrepticamente un consenso unánime entre los individuos que se identifican con las reivindicaciones de aquellos que se arrogan el derecho de hablar en nombre del «pueblo», y entre estos últimos y el «pueblo» mismo.

Los líderes y movimientos (calificados como) «populistas» no se han limitado a presumir que cuentan con un alto grado de consenso entre los miembros del «pueblo». Uno de los rasgos característicos de los «populismos» consiste en la identificación de los intereses o aspiraciones de una parte (que es percibida o considerada como la mayoría) de la colectividad (los campesinos u obreros, las personas más pobres, los ciudadanos comunes, etc.) como reclamos que valen o *deben* valer para *todo* el conjunto. Esta operación lingüística —es decir, el uso del nombre de una parte para referir un todo— reproduce el esquema de la figura retórica clásica conocida como sinécdoque⁴⁰. El «pueblo» del «populismo», explica Ernesto Laclau, es siempre «algo menos que la totalidad de los miembros de una comunidad determinada: es un componente parcial que aspira, sin embargo, a ser concebido como la única totalidad legítima»⁴¹. Del mismo modo que en el ejemplo de la aclamación, en una retórica como esta del consenso unánime, las voces disidentes no tienen lugar, porque simplemente son anuladas, nulificadas.

El apelo al «pueblo» es una ficción falaz precisamente porque no existe empíricamente un todo llamado «pueblo» distinto de los individuos que lo confor-

³⁵ Cfr. Bovero, 2000: 7.

³⁶ Cfr. Bobbio, 1999: 229.

³⁷ Cfr. Bobbio, 1983: 21.

³⁸ Bobbio, 1999: 330.

³⁹ Cfr. Bobbio, 1983: 27.

⁴⁰ Cfr. Laclau, 2005: 97.

⁴¹ *Ibidem*: 108.

man; solo los individuos, con sus defectos e intereses, son una realidad⁴². Contrariamente al imaginario «populista», la democracia moderna descansa en una concepción individualista de la comunidad política: «Una cabeza, un voto»⁴³. Y como tal se contrapone a cualquier concepción holística del «pueblo»⁴⁴.

Para el pensamiento democrático moderno el significado de la palabra «pueblo» coincide con la noción de «ciudadanía» en sentido político: aquellos que gozan del derecho-poder de participar, directa o indirectamente, en el proceso de formación de las decisiones colectivas, o bien, de las decisiones válidas para todos los miembros de la colectividad⁴⁵. «Pueblo» denota, en esta perspectiva, no un sujeto político unitario monolítico sino un conjunto plural de sujetos políticos individuales.

Desde este punto de vista, la voluntad del «pueblo» no es otra cosa que el resultado de la participación de todos los ciudadanos en el proceso que conduce a la determinación y a la asunción de las decisiones colectivas, y a través del cual es posible superar el conflicto, el contraste, o la mera diversidad de las *voluntades* de los individuos, en tanto que ciudadanos⁴⁶. En la democracia moderna, la soberanía, es decir, el principio o el fundamento originario del poder político, no pertenece al «pueblo», en el sentido organicista que le otorgan los «populistas», sino a los individuos que gozan de los derechos políticos (sin distinción de raza, religión, condición económica y sexo)⁴⁷.

Además, y en contraste con la visión «populista», el presupuesto sobre el que descansa el proceso de toma de decisiones políticas en una democracia es la inexistencia de un acuerdo unánime previo por parte de los miembros de una colectividad, sobre las orientaciones (políticas, sociales, económicas) que debe tomar una sociedad y, por ende, sobre el sentido de las determinaciones políticas por decidir. El conjunto de reglas del juego democrático permite tomar las decisiones que interesan a toda una colectividad, entre individuos que tienen opiniones, intereses y orientaciones políticas distintas, con el máximo de consenso y con el mínimo de violencia⁴⁸.

Contrariamente a la visión «populista», para el pensamiento democrático la posibilidad del disenso real y efectivo es imprescindible. Entre democracia y disenso, afirma Bobbio, existe una relación necesaria: «En un régimen que reposa en el consenso no impuesto desde arriba, alguna forma de disenso es inevitable, solamente allí donde el disenso es libre de manifestarse, el consenso es real, y solamente donde el consenso es real, el sistema puede llamarse justamente democrático»⁴⁹. La única posibilidad, entonces, que tenemos para aseverar que el consenso es real es aseverar su contrario. Uno de los criterios para calificar la democraticidad de un régimen político —y por extensión, de cualquier posición

⁴² Bobbio, 1999: 332-333.

⁴³ Laclau, 2005: 333.

⁴⁴ Cfr. Bobbio, 1999: 437.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*: 346.

⁴⁶ Cfr. Bovero, 2000: 33.

⁴⁷ Cfr. Bobbio, 1999: 333.

⁴⁸ *Ibidem*: 80.

⁴⁹ Bobbio, 1986: 49.

que se asuma como democrática— es la mayor o menor cantidad de espacio reservado al disenso⁵⁰.

Solo mediante la concepción del «pueblo» como un conjunto de sujetos que cuentan singularmente —y no como un cuerpo colectivo unitario— es posible que los individuos organicen distintas y múltiples agrupaciones en torno a diferentes orientaciones e imágenes de cómo debería ser la sociedad y, discutan sobre los diferentes proyectos o programas de convivencia. Por el contrario, en una concepción del «pueblo» como un sujeto político unitario o monolítico, como la que propone el «populismo», la concurrencia y competencia política de múltiples agregaciones de sujetos organizados en torno a idearios distintos como los partidos políticos, no puede ser vista más que negativamente. Estas agregaciones son interpretadas como facciones portadoras de hostilidad y factores de disgregación social, antes que como estructuras de canalización de los múltiples y contrastantes, intereses, opiniones y visiones políticas presentes en la sociedad⁵¹.

Que una visión del mundo político basada en una concepción organicista de la sociedad, como lo es el «populismo», suponga, aunque sea en potencia, una pulsión antidemocrática es más que una simple hipótesis teórica: también «el fascismo retomó y revaloró la concepción orgánica de la sociedad en contraposición a la concepción individualista, o atomista, de la sociedad»⁵². Una versión orgánica de la sociedad, como observa Vitale, que afirma la superioridad del todo sobre las partes «no es solo compatible con un régimen político totalitario, sino necesaria para expulsar y suprimir a los diversos, entendidos como enemigos internos, como agentes patógenos al cuerpo social»⁵³.

Fundada una concepción organicista del «pueblo», que tiende a la «invisibilización» de las diferencias y de las divergencias entre sus componentes, en la visión «populista» la única diferencia que cuenta (o bien, la más relevante) es externa: entre quienes (son considerados como) los integrantes del «pueblo» y quienes no son considerados parte de él, esto es, entre el «pueblo» (cualquiera

⁵⁰ *Ibidem*. Contrariamente a una idea intuitiva y difundida, «consenso popular» no es sinónimo de «democrático». Es falaz sostener que todo aquello que resulta aceptable para una mayoría (una orientación política, una decisión, un *leader*, un gobierno) es (sensatamente reconocible como) «democrático» o dotado de «legitimidad democrática». No hay un nexo necesario entre adhesión *popular* y democracia. Basta pensar en aquellos ejemplos históricos de regímenes abiertamente antidemocráticos (como el fascismo) que han disfrutado de un amplio apoyo *popular*. No obstante, a la inversa, resulta sensato sostener que la democracia, siendo idealmente un proceso de autodeterminación colectiva ascendente —activado «desde abajo»— cumple con la función de maximizar el consenso de los ciudadanos en el proceso de toma de decisiones, en la medida en que tienen la oportunidad de participar en él. En una democracia, o al menos en la pureza ideal de su concepto, parece que los individuos deben poder reconocer como propia la «voluntad general», incluso aquellos que no la comparten —es decir, aquellos que han votado en sentido contrario— en la medida en que hayan contribuido a su formación, como ciudadanos. Cfr. Bovero, 2000: 19.

⁵¹ En el discurso *populista*, observa Panizza, los partidos políticos son a menudo considerados como «instituciones divisivas que deberían ser eliminadas, o al menos purificadas de facciones e intereses particulares, para permitir la unión del pueblo». Panizza, 2009: 38.

⁵² Bobbio, 1999: 423. «En Italia no podemos olvidar que el único intento que hasta ahora se ha hecho para sustituir la representación partidista por la representación orgánica fue hecho, mal, con la cámara de los fascios y de las corporaciones, por el fascismo». Bobbio, 1986: 38.

⁵³ Vitale, 1996: 77.

que sea su connotado significante) y el «no pueblo», el «anti-pueblo» o, mejor dicho, los «enemigos del pueblo»⁵⁴. Este es el siguiente núcleo ideológico del «populismo»: la contraposición entre el «pueblo» y sus «enemigos». Como observa Laclau «no hay populismo sin una construcción discursiva del enemigo»⁵⁵.

2. Concepción maniquea de la política

«Populismo» denota entonces una visión del mundo político fundada en el antagonismo entre el «pueblo» y los «enemigos del pueblo». Esta última categoría, en líneas generales, es concebida como aquella pequeña, pero poderosa, minoría (política, económica, social, y/o etno-cultural) capaz de amenazar (aquellos que son considerados como) los intereses del «pueblo»: su rol como soberano, su prosperidad e, incluso, su propia identidad colectiva. Sin embargo, los «enemigos» en la visión de los (distintos sujetos) «populistas» no tienen una única identidad constante, esta debe ser especificada, cada vez, de tanto en tanto, en relación a las diferentes acepciones de «pueblo»: «pueblo-demos», «pueblo-plebe», «pueblo-clase», «pueblo-nación», «pueblo-etnos».

La versatilidad de la polarización entre el «pueblo» y sus «enemigos» propugnada por el «populismo» se explica precisamente porque dichas nociones se definen a través de su contraposición recíproca. La división de lo social en «dos bloques antagónicos» es uno de los rasgos que llevó a Laclau a considerar al «populismo» como «un modo de construir lo político»⁵⁶.

2.1. La concepción schmittiana de la política

La división de la sociedad en dos conjuntos antagónicos, el «pueblo» y los «enemigos del pueblo», evoca casi inevitablemente la concepción schmittiana de la política como contraposición *amigo-enemigo*⁵⁷. Carl Schmitt identifica precisamente el criterio que caracteriza al campo de la política en la contraposición entre dos bandos: los «amigos» y los «enemigos»⁵⁸.

La caracterización de Schmitt de la política como contraposición *amigo-enemigo*, expresa una relación dicotómica, en cuanto está integrada por dos conceptos *antagónicos* que no aceptan la existencia de un tercero, *antitéticos*, es decir, que se excluyen recíprocamente y *exhaustivos*, esto es, que de manera conjunta, agotan el universo de un ámbito semántico. Los conceptos de «amigo» y «ene-

⁵⁴ Nótese, sin embargo, que se trata de un proceso de «invisibilización» de las diferencias que va por partida doble: los «enemigos del pueblo» también son pensados «en bloque», es decir, como un conjunto indistinto.

⁵⁵ Laclau, 2009: 59.

⁵⁶ Cfr. Laclau, 2005: 11.

⁵⁷ Sobre la concepción política de Schmitt cfr. Córdova, 2009: 210-233.

⁵⁸ En palabras del autor: «[L]a objetividad y autonomía propias del ser de lo político quedan de manifiesto en esta misma posibilidad de aislar una distinción específica como la de amigo-enemigo respecto de cualquier otra y de concebirla como dotada de consistencia propia». Carl Schmitt, 2009 (1932): 57-58.

migo» se definen el uno a través de la negación y contraposición del otro: quien no es un «amigo» es, necesariamente, un «enemigo». Por tanto, para establecer quiénes son los sujetos referidos con la palabra «pueblo» es necesario determinar también quiénes son los «enemigos del pueblo»⁵⁹. Este mismo razonamiento vale para el «populismo»: como observa Panizza, para los «populistas» solo es posible «nombrar al pueblo al nombrar a su “otro”»⁶⁰.

En la retórica «populista», la noción de «pueblo» siempre es construida en oposición a otro conjunto de sujetos. Esta idea no contradice la concepción del «pueblo» como un *todo* postulada por el «populismo». Al contrario, la reafirma. Como observa Laclau la construcción discursiva del «pueblo» como un *todo* implica también la delimitación de sus fronteras⁶¹. Para aprehender conceptualmente una *totalidad* es necesario distinguirla de algo *diferente* de sí misma⁶², el cual necesariamente debe ser resultado de una *exclusión*, refrenda Laclau, de algo «que la totalidad expelle de sí misma a fin de constituirse»⁶³. Por eso es posible afirmar, según el autor, que «no hay totalización sin exclusión»⁶⁴. Una parte de la sociedad siempre permanece fuera de la totalidad del «pueblo»⁶⁵.

El «elemento excluido» no es, sin embargo, una identidad *neutral*, sino un «otro antagónico», es decir, un «enemigo». En la arena política, señala Laclau, es mediante la «demonización» de un sector de la sociedad que una colectividad, como lo es el «pueblo», alcanza «un sentido de su propia cohesión»⁶⁶. De ahí que «no hay populismo sin construcción discursiva del enemigo»⁶⁷.

Los paralelismos con el pensamiento de Schmitt parecen innegables. De acuerdo con este autor, la identidad (y supervivencia) de un colectivo está determinada por la confrontación en contra de un enemigo común; un «pueblo» puede considerarse como tal en la medida que todos sus miembros compartan los mismos enemigos y los combatan para afirmar su propia existencia⁶⁸.

⁵⁹ Cfr. Córdova, 2009: 215-216.

⁶⁰ Panizza, 2009: 17.

⁶¹ Laclau, 2005: 193.

⁶² *Ibidem*: 94.

⁶³ *Ibidem*: 94.

⁶⁴ *Ibidem*: 104.

⁶⁵ *Populismo* no denota simplemente una relación antagónica entre un «nosotros» y «ellos» según una de las interpretaciones recurrentes en la literatura. Cfr. Mouffe, 2009: 71-96. *Populismo* denota, más bien, un antagonismo entre un conjunto concebido como una *totalidad* (un *todo* compuesto por todos «nosotros») y los «otros», que nunca son un subconjunto del colectivo «pueblo». De acuerdo con Laclau, el *populismo* requiere de la división dicotómica de la sociedad en dos campos: «Uno que se presenta a sí mismo como parte que reclama ser el todo» y alguna otra parte que es excluida de esa totalidad. Cfr. Laclau, 2005: 94 y 110.

⁶⁶ *Ibidem*: 94.

⁶⁷ Laclau, 2009: 59.

⁶⁸ Sobre este punto cfr. Córdova, 2009: 224. Sin embargo, la referencia a la concepción schmittiana es una evocación, que no debe ser llevada hasta sus últimas consecuencias. Antes que nada, porque el antagonismo *amigo-enemigo* planteado por Schmitt se resuelve en una confrontación «física», esto es, en una lucha encaminada a la supresión, o aniquilamiento material recíproco. Este es precisamente el rasgo distintivo de la política que la diferencia del resto de las relaciones conflictivas de otras esferas sociales (la moral, la estética o la economía): en la posibilidad de combatirse recíprocamente, es decir, de hacerse la guerra. De acuerdo a la visión schmittiana de la política: «*L'elemento distintivo sta nel fatto che sono conflitti che non possono essere risolti in ultima istanza se non con la forza, o per lo*

2.2. Los «enemigos» del pueblo

El contenido específico de dichas nociones o, bien, la determinación de quiénes constituyen el «pueblo» y quiénes son los «enemigos del pueblo», varía, entonces, según los criterios a partir de los cuales es construida la relación antagónica: políticos, socio-económicos e incluso etno-culturales, o bien, una combinación de (dos o más de) estos criterios. Los sujetos que componen la dicotomía entre el «pueblo» y sus «enemigos» son definidos mediante su contraposición recíproca. Retomando cada una de las nociones atribuidas a la palabra «pueblo» por los distintos movimientos y líderes (calificados como) «populistas» en distintas épocas y áreas geográficas, y confrontándolas a los «enemigos del pueblo», se puede construir, simplificando, el siguiente esquema.

a) Desde una perspectiva propiamente política, si el «pueblo» es representado por los «ciudadanos comunes», los «enemigos del pueblo» estarán representados por la élite al gobierno o la «clase política» que utiliza su propio poder para enriquecerse a las espaldas de los primeros. Piénsese en la retórica contra la «partidocracia» de Alberto Fujimori en los años noventa, pero también en el *Movimento 5 Stelle* italiano⁶⁹. Este tipo de discurso caracteriza a todos los «populismos» contemporáneos independientemente de su ubicación a lo largo del eje derecha-izquierda.

b) Desde un punto de vista económico, si el «pueblo» está constituido por los miembros de una clase trabajadora —por ejemplo la clase campesina— sus «enemigos» serán las élites económicas representadas por los «grandes terratenientes» o los «plutócratas» (los emporios industriales, los monopolios financieros, entre otros). Este es el caso de los *narodniki* en Rusia y del *People's Party* americano de finales del siglo XIX.

c) Desde una escala global, si el sujeto de referencia es la «nación», los «enemigos» serán aquellos otros «Estados-naciones» (pero también aquellas instituciones internacionales) que ejercen un rol hegemónico y/o de dominación sobre la primera⁷⁰. Un ejemplo de este tipo de antagonismo es la retórica antiestadounidense del *peronismo*⁷¹ a mediados del siglo XX y del *movimiento bolivariano revolucionario* de Hugo Chávez en Venezuela al inicio del siglo XXI⁷².

d) Desde una perspectiva etno-cultural, si la noción de «pueblo» coincide con la idea de una comunidad (pensada como) autóctona en un territorio determi-

meno che giustificano da parte dei contendenti l'uso della forza per porre termine alla contesa. Bobbio, 1999: 113-114.

⁶⁹ La aversión hacia los partidos políticos es un rasgo que parecen compartir los fenómenos *populistas* contemporáneos, tanto en América Latina como en Europa. Sin embargo, es importante observar que la retórica contra la así llamada «partidocracia» había sido fomentada anteriormente por los movimientos neofascistas, en la época de la fundación de la así llamada «primera república» en Italia.

⁷⁰ Cfr. Tarchi, 2004: 425; Mény y Surel, 2000: 194.

⁷¹ Cabe recordar que, en sus primeros trabajos, Gino Germani denominaba a los fenómenos que hoy estamos acostumbrados a calificar como *populistas* como movimientos «nacionales populares». De acuerdo con este autor, el carácter «nacionalista» de estos fenómenos no venía tanto de una exaltación o exacerbación de las identidades nacionales (de la propia cultura, de una historia compartida, de tradiciones o costumbres en común) como de su marcado sentimiento *anti-imperialista*, contra los Estados Unidos en el caso del *peronismo*. Cfr. Germani, 1962: 216.

⁷² Cfr. Gattiglio, 2007: 19-64.

nado, los «enemigos del pueblo» serán los «inmigrantes» jamás asimilables completamente a la primera. Es precisamente sobre este tipo de retórica que varios movimientos (calificados como) «populistas» en el viejo continente han apelado a la defensa de la «identidad» y «cohesión» de las sociedades europeas frente a la llegada y permanencia de los extranjeros *extracomunitarios* en el continente. Es emblemático el caso de Jean-Marie Le Pen del *Front National* en Francia y de sus paralelismos en Italia (*La Lega Nord*), en Bélgica (*Vlaams Blok*) y en Austria (*FPÖ*). Conviene observar que en Bolivia, el movimiento liderado por Evo Morales, el *Movimiento al Socialismo* (MAS), también calificado como «etno-populista», ha utilizado el apelo al «pueblo» en sentido étnico para exacerbar, más o menos veladamente, otro tipo de antagonismo. En este caso, la lucha es representada, no ya entre una comunidad nativa y los inmigrantes sino, entre los «pueblos indígenas originarios» —los cuales sistemática e históricamente han sufrido de discriminación y marginación sociales— y aquellos sujetos que evocan el dominio de la colonia española, los «criollos», que tradicionalmente han determinado el destino político del país⁷³. Evo Morales es el primer presidente indígena, de origen *uru-aimara*, en Bolivia y uno de los pocos líderes políticos que pueden ostentar un linaje étnico en toda la historia de América Latina, a lado de figuras como la de Benito Juárez, de origen zapoteco, y presidente de México a mediados del siglo XIX.

Es importante notar que en las tres primeras relaciones antagónicas —correspondientes a las nociones «pueblo-demos», «pueblo-clase» y «pueblo-nación»— la categoría de los «enemigos del pueblo» está conformada por sectores sociales que gozan (o al menos así son percibidos) de una posición «dominante» o «superior» en poder, económico, político y/o social, respecto a la categoría «pueblo». El «pueblo», sugiere Laclau, parece denotar un «grupo dominado». Los miembros del «pueblo» parecen estar unidos por una (sensación de) compartir una experiencia de «opresión» o «represión» que es difícil de verbalizar⁷⁴. Precisamente porque el «enemigo» —el «otro excluido» en el lenguaje laclauiano— es visto como el responsable de esa situación no puede ser una «parte legítima» del colectivo «pueblo»: la brecha entre ellos es insalvable⁷⁵. Sin embargo, esta caracterización no parece adecuada a uno de los usos políticos que se le ha dado a la noción de «pueblo-etnos». Me refiero al antagonismo entre (la idea de) una comunidad *etno-cultural* originaria (o pensada como tal) y los grupos de extranjeros asentados en «su» territorio, es decir, los inmigrantes. En este caso, los «enemigos» no son un grupo social «privilegiado» o percibido como una potencial «fuente de dominación» sino minorías foráneas que, de aumentar numéricamente, pueden convertirse en una amenaza al bienestar social y a la (presunta) identidad del colectivo «pueblo»⁷⁶.

En todo caso, la división de la sociedad en dos grupos antagónicos, el «pueblo» y sus «enemigos», tiene al menos dos implicaciones: por un lado, que entre

⁷³ Cfr. Madrid, 2008: 475-508.

⁷⁴ Cfr. Laclau, 2005: 44-46. En el mismo sentido *vid.* Panizza, 2009: 13.

⁷⁵ Cfr. Laclau, 2005: 113.

⁷⁶ A propósito de este punto, observa Mény, «*gli stranieri sono percepiti come una minaccia non solo per il sistema del welfare o per le possibilità di occupazione dei cittadini nazionali, ma anche per la natura essenziale della nazione stessa, per la sua omogeneità e la sua identità*». Mény, 2004: 364.

(aquellos que son considerados como) los miembros del «pueblo» existe algún tipo de vínculo (fundado en razones políticas, socio-económicas, culturales, étnicas, etc.) que los identifica y/o los coloca en una posición común, creando una relación de solidaridad o, por así decirlo, de «amistad» (quienes integran el colectivo «pueblo» siempre son los amigos). Mientras que por el contrario, entre el «pueblo» y aquellos que no pertenecen (o no son considerados como pertenecientes) a la categoría «pueblo» existe una relación de hostilidad, una relación, precisamente, de «enemistad» (los «otros» siempre son los enemigos)⁷⁷. Parafraseando a Laclau se puede decir que dentro del esquema mental del «populismo», el rasgo común que hace posible la mutua identificación entre los miembros que integran al sujeto colectivo «pueblo» es la hostilidad común hacia un «otro»⁷⁸.

Precisamente por ese motivo se puede afirmar que el «populismo» es una visión simplificadora del mundo y, por lo mismo, deformante de la realidad. Plantear la política en términos de una lucha entre el «pueblo» y los «enemigos del pueblo» implica necesariamente una reducción de la esfera pública en un esquema binario en el que, como advierte Laclau, «todas las singularidades sociales tienden a agruparse alrededor de alguno de los dos polos de la dicotomía»⁷⁹. La dicotomización del espacio público entre «pueblo» y «enemigos del pueblo» termina por dejar en segundo plano cualquier otro tipo de diferencia política⁸⁰. Tanto el «pueblo» como los «enemigos del pueblo» indican dos sujetos colectivos pensados «en bloque»: «amigo» denota un sujeto colectivo que manifiesta una cohesión y solidaridad interna⁸¹ mientras que la de «enemigo» constituye un agrupamiento que, en conjunto, representa una «amenaza» potencial para el «pueblo».

Como se ha dicho, la referencia a la concepción schmittiana de la política aquí propuesta tiene solamente fines explicativos. Sin embargo, incluso pensada como contraposición ideal, el antagonismo entre «amigos» y «enemigos», está muy presente en el lenguaje «populismo», y tiene una fuerza persuasiva potente: cualquier diferencia, social, económica, cultural, étnica, puede ser un buen pretexto para identificar, o peor aún, *imaginar e improvisar* «enemigos»⁸². La paradoja de una concepción como esta es que *si no se encuentra un enemigo real, acaba inventándosele*⁸³.

La concepción de la política como una «lucha» entre dos bloques o grupos antagonicos entre sí, entre el «pueblo» sus «enemigos», entre buenos y malos,

⁷⁷ Sobre este punto cfr. Portinaro, 1982: 241.

⁷⁸ Cfr. Laclau, 2005: 94.

⁷⁹ *Ibidem*: 33.

⁸⁰ Panizza, 2009: 17.

⁸¹ Portinaro, 1982: 241.

⁸² Ya lo advertía el propio Schmitt —quien a pesar de defender la autonomía de lo político frente a las otras esferas de la vida humana— sostenía que cualquier diversidad de tipo étnico religioso, cultural o económico puede ser utilizada y radicalizada como una diferencia «política», esto es, para determinar quién(es) es(son) el(los) enemigo(s) a combatir: «Todo antagonismo u oposición religiosa, moral, económica, étnica o de cualquier clase se transforma en oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar de un modo efectivo a los hombres en amigos y enemigos». Schmitt, 2009 (1932): 67.

⁸³ Cfr. Córdova, 2009: 227. El carácter circular de este modo de pensar es evidente: si el «enemigo» —el «otro excluido» en el lenguaje de Laclau— es una condición de la identidad de un «pueblo», la persistencia de este último requiere de la existencia de un «otro antagonico». Cfr. Laclau, 2005: 176-177.

parece discrepar con la naturaleza de la democracia en tanto forma de gobierno que busca, no solo minimizar la violencia sino, favorecer la convivencia pacífica de la pluralidad de las diferentes posturas y orientaciones políticas⁸⁴. La exacerbación del antagonismo entre «pueblo» y los «enemigos del pueblo» en la arena política entra en tensión con la democracia porque esta presupone, en primer lugar, la existencia de una multiplicidad de orientaciones y posiciones políticas diversas, incluso contrastantes, y se basa, por eso mismo, en el reconocimiento y respeto de las diferencias⁸⁵.

La representación formulada por Bobbio de la democracia como un juego tomada en serio tiene varias implicaciones. La transmisión pacífica del poder político mediante el cumplimiento de las reglas que caracteriza al juego democrático, convierte a las partes en la contienda, no en «enemigos» o en frentes de hostilidad, sino en adversarios, cuyas posiciones tienen, en principio, igual dignidad. Y transforma la «lucha política» en una competencia por el poder, en la que se gana o se pierde: antes de cortar cabezas, se cuentan. En palabras de Bobbio: «Las frecuentemente chuscas reglas formales de la democracia introdujeron, por primera vez en la historia de las técnicas de convivencia, la resolución de los conflictos sociales sin recurrir a la violencia. Solamente allí donde las reglas son respetadas el adversario ya no es un enemigo (que debe ser destruido), sino un opositor que el día de mañana podrá tomar nuestro puesto»⁸⁶.

La exacerbación del conflicto entre «amigos» y «enemigos» es una vía sencilla que puede llevar de la hostilidad hacia la criminalización de (aquel grupo que es considerado como) el «enemigo» y, en última instancia, hasta la supresión de una de las partes en «lucha» en caso de que resulte necesario para la unidad o, dicho en otras palabras, para evitar la disgregación del (presunto) colectivo llamado «pueblo». ¿Qué impide que el antagonismo retórico entre el «pueblo» y sus «enemigos» se radicalice hasta la violencia física? Y es que, una vez identificados a los «enemigos del pueblo», conviene preguntarse: ¿qué hacer con *ellos*?, ¿basta con despojarlos de su poder?, ¿los derrocamos?, ¿los expulsamos?, ¿los eliminamos? Retomo una idea de Bobbio a propósito del lugar de los disidentes en una democracia⁸⁷: «La prueba de fuego de un régimen democrático está en el tipo de respuesta que se da a estas preguntas»⁸⁸.

⁸⁴ Cfr. Bobbio, 1999: 380. Uno de los fundamentos del régimen democrático, en contraposición al régimen autocrático «consiste nel rendere possibile la risoluzione pacifica dei conflitti fra le varie parti sociali, proprio perché alla sua base sta un compromesso iniziale sulle stesse regole del gioco che permettono ai singoli giocatori di sfidare l'avversario ed eventualmente riportare su di esso la vittoria senza sopprimerlo». Cfr. Bobbio, 1997: 323.

⁸⁵ A propósito de la concepción antagonista de la política propuesta por el *populismo*, sostiene Gianfranco Pasquino: «This overwhelming attitude of hostility is inimical to the acquisition of the fundamental democratic quality that allows the recognition of adversaries or competitors, but not of mortal enemies. Hostility prevents collaboration and accommodation and maintains a situation of conflict which is not conducive to an accepted democratic outcome». Pasquino, 2008: 28. Del mismo modo, observan Mény y Surel: «La moderazione e lo spirito di compromesso non fa parte del linguaggio utilizzato dal populismo. L'intransigenza delle posizioni e il semplicismo della radicalità concorrono al rifiuto di ogni concessione: l'illegittimità non si discute. È presunta». Mény y Surel, 2000: 159.

⁸⁶ Cfr. Bobbio, 1986: 31.

⁸⁷ Bobbio, 1986: 48.

⁸⁸ *Ibidem*: 48-49.

3. Hacia una democracia «inmediata»

Algunos sostienen que los «populistas» se proponen salvar a la democracia de su deriva «oligárquica» mediante la restauración de sus «verdaderos» principios y valores, empezando por la idea misma de soberanía *popular*⁸⁹. Los «populistas» denuncian la transformación de los regímenes democráticos contemporáneos en formas políticas en las que las elecciones funcionan solamente para entregar el poder en manos de las élites. Estas últimas son acusadas de utilizar su posición, en los partidos y en las asambleas, para proteger sus propios privilegios y/o los intereses de los grupos oligárquicos —de los cuales pretenden obtener algún beneficio personal— en detrimento de las aspiraciones, las necesidades y los intereses del «pueblo»⁹⁰.

Los «populistas» no aspiran solamente a destituir del poder a una élite determinada, por ejemplo, mediante la competición electoral; esta no parece ser ni la vía más idónea ni suficiente para detener la degeneración «oligárquica» de los regímenes democráticos contemporáneos. Parece necesario entonces redimensionar el ideal mismo de democracia *representativa*. El objetivo de los «populistas», en última instancia, es el de recolocar al «pueblo» como fundamento del poder, más allá de cualquier forma de mediación política⁹¹. Precisamente por esta razón algunos estudiosos afirman que los «populistas» apuestan por un modelo de democracia «directa»⁹² o «inmediata», o mejor dicho, sin mediaciones⁹³.

En los últimos años, la expresión «democracia directa» ha sido empleada con varios significados, casi siempre deformantes y engañosos, algunos de los cuales distan mucho del significado originario de esta fórmula, que se refiere a la experiencia clásica de democracia de los antiguos, donde los ciudadanos participaban, precisamente, de forma directa en la toma de decisiones colectivas. La así llamada «democracia directa» de los «populistas» expresa, la idea de eliminar o debilitar a los órganos e instituciones de representación en los regímenes democráticos contemporáneos, es decir, a los partidos y las asambleas legislativas, que son las instancias de mediación política por excelencia. Pero, de esta manera se delinea no ya una «democracia directa» como la de los antiguos sino una relación «directa», es decir, sin «mediaciones» entre el «pueblo» y los líderes políticos⁹⁴.

3.1. Relación «directa» entre el líder y el «pueblo»

Como hemos visto, los distintos movimientos y líderes (calificados como) «populistas» han dirigido sus críticas explícitas, no a la democracia en cuanto

⁸⁹ Cfr. Mény y Surel, 2000: 35; Canovan, 1993: 118-119; Zanatta, 2004a: 383.

⁹⁰ Cfr. Mény, 2004: 369 y 375.

⁹¹ Cfr. Taguieff, 2003: 85.

⁹² Cfr. *ibidem*: 132 y 185; Canovan, 1999: 2; Taggart, 2000: 114.

⁹³ Cfr. Mény y Surel, 2000: 60-61; Zanatta, 2001: 268; Pazé, 2016: 114-155.

⁹⁴ Análogamente, afirma Zanatta, la democracia que el *populismo* «invoca, infatti, promette di essere espressione “diretta” del popolo, priva di intermediazioni ed emancipata dalla “trappola” della rappresentanza». Zanatta, 2001: 268.

tal sino, a su especie representativa. Para los «populistas» la institución de la representación política y, por extensión, las organizaciones que la hacen posible, son percibidos como instrumentos que distorsionan e, incluso, corrompen la así llamada voluntad *popular*⁹⁵. Precisamente porque la institución de la representación en la práctica no funciona, es necesario reformarla, cuando no suprimirla, y sustituirla con mecanismos que establezcan y mantengan un constante contacto «directo» entre gobernados y gobernantes, y de ser posible, los hagan coincidir completamente⁹⁶.

Una de las características atribuidas a los fenómenos «populistas», es precisamente la tendencia de los *líderes* que han guiado los movimientos y/o partidos políticos identificados con ese calificativo, a establecer una relación «directa» con los ciudadanos comunes, es decir, el «pueblo» en su acepción propiamente política⁹⁷.

Pero, como sabemos, no existe de por sí un sujeto colectivo llamado «pueblo» dotado de una identidad y voluntad propias, distinto de la suma de voluntades singulares de los individuos. La palabra «pueblo» denota siempre un conjunto plural de individuos y, por ende, incapaz de querer y actuar como uno solo. Para hacer real al «pueblo» como un conjunto orgánico y unitario, siempre es necesario que alguien sea capaz de recoger las aspiraciones, o se ofrezca como protector de (aquellos que son consideradas como) los intereses de todo el «pueblo», es decir, del líder «populista». Sin embargo, hay diversas formas de entender la así llamada relación «directa» entre el líder y el «pueblo».

En principio, existe una relación «directa» entre dos sujetos cuando no hay algo que se interpone entre uno y otro, en el tiempo y/o espacio.

Con relación al tiempo, «directo» evoca la idea de algo que acontece sin que intervenga un intervalo de tiempo o que se manifiesta con gran rapidez, y es reconducible a la noción de celeridad o presteza. Es en este sentido que algunos estudiosos, como Guy Hermet, afirman que una de las aspiraciones del «populismo» consiste en ofrecer una respuesta «instantánea» a los problemas y/o necesidades *populares*, y que ninguna otra alternativa política tiene «la capacidad de resolver o de satisfacer de manera inmediata»⁹⁸.

Como noción concerniente al espacio, «directo» evoca la idea de cercanía o proximidad física. Algunos estudiosos —sobre todo aquellos que se han ocupado de las experiencias latinoamericanas— señalan que los líderes «populistas» tienden a establecer una relación «directa», es decir, un contacto próximo o cercano, con el «pueblo», buscando o creando múltiples ocasiones para «encontrarse» o

⁹⁵ Observa Gianfranco Pasquino: «*Party politician are always considered an obstacle to the expression of the "true" will of the people [...] it is their competition as much as their collusion that is responsible for the appearance, on the one hand, of tensions, conflicts and divisions among the people, and, on the other, of stalemate, waste and corruption in the decision-making process*». Pasquino, 2008: 21. En el mismo sentido afirman Mény y Surel: «*Populist movements opposed the institutions or procedures which impeded the direct and full expression of the people's voice*». Mény y Surel, 2002: 9.

⁹⁶ Mény y Surel, 2000: 72.

⁹⁷ Cfr. Freidenberg, 2007: 28-41; Pasquino, 2008: 28; Chiapponi, 2014: 78.

⁹⁸ Hermet, 2001: 50, citado por Taguieff, 2003: 185-186.

«reunirse» con sus seguidores⁹⁹. Este tipo de acciones suelen ser interpretadas como una estrategia política de los líderes «populistas» para demostrar su «interés personal» hacia las necesidades o problemas más urgentes o «inmediatos» (básicos) del «pueblo», entendido en su acepción socio-económica, como la parte más humilde o más baja de la población, la *plebe*¹⁰⁰. Sin embargo, es opinable, por un lado, que este tipo de acciones políticas sean exclusivas de los *líderes* (calificados como) «populistas» y, por otro, que puedan ser consideradas como un rasgo generalizable a todos los actores políticos designados con ese calificativo.

Tradicionalmente el mecanismo más común, al menos en América Latina, de los líderes (calificados como) «populistas» para provocar su «cercanía» con el «pueblo» (la gente) ha sido la organización recurrente de mítines políticos en las plazas. Piénsese en las concentraciones convocadas por Juan Domingo Perón en la *Plaza de Mayo* (Argentina) pero también en las multitudes que acompañaron a Hugo Chávez (Venezuela) en los eventos organizados por el *Movimiento Revolucionario Bolivariano* a principios de este siglo¹⁰¹.

No obstante, cada vez con mayor frecuencia, y gracias a los avances tecnológicos, las concentraciones multitudinarias han sido acompañadas —cuando no desplazadas— por la utilización de medios masivos de comunicación, como las transmisiones «en vivo y en directo» en radio y televisión¹⁰² y, actualmente, con otros medios electrónicos como internet, desde los cuales los actores políticos pueden dirigirse a millones de personas simultáneamente, sorteando toda clase de mediaciones institucionales u organizativas.

Es por esa razón que algunos otros estudiosos, en lugar de relación «directa», eligen como un rasgo típico del «populismo» el carácter «no mediado» o «privo de mediaciones» de la relación entre líder y seguidores¹⁰³. Sin embargo, es importante advertir que esta idea puede ser engañosa o inapropiada, ya que además de enfatizar excesivamente el papel del líder, podría hacernos pensar

⁹⁹ Me refiero a aquellas ocasiones como la inauguración de obras sociales (como escuelas u hospitales) y/o para distribuir «en persona» algunos beneficios materiales (como despensas) en las zonas más desfavorecidas del país. Cfr. Weyland, 2004: 35; Freidenberg, 2007: 35. Sobre este tema *vid.* también De la Torre, 2008: 23-53.

¹⁰⁰ Gino Germani, por ejemplo, señalaba que un factor crucial del *peronismo* fue el vínculo «directo» de Perón con los trabajadores, fomentado a través de sus visitas a las fábricas y a las sedes sindicales, junto a la celebración frecuente de concentraciones masivas y el uso recurrente de los medios masivos de comunicación: «En dichos espacios las conquistas laborales eran presentadas como victorias obtenidas gracias a la acción (o intervención) personal u obra directa del líder. Estas prácticas fueron centrales para que la propaganda *peronista* construyera la imagen de Perón como “el hombre”, el único que podía ayudar a los trabajadores (comúnmente también llamados “humildes”)». Germani, 2003: 202.

¹⁰¹ Sobre este tema *vid.* Massari, 2005.

¹⁰² Piénsese en el caso de Silvio Berlusconi en Italia, conocido por su recurso constante de los aparatos mediáticos para dirigirse a su «público», y a partir del cual algunos estudiosos ven en él un caso de «tele-populismo». Cfr. Taguieff, 2003: 112-125. *Vid.* también, Taguieff, 2000: 43-76. No obstante, esa también parece ser una característica común en las experiencias latinoamericanas de los últimos tiempos. De acuerdo con Conniff, Hugo Chávez utilizó exitosamente los medios de comunicación para fines políticos. Todas las noches aparecía en televisión para comentar los hechos del día, defender o justificar sus acciones políticas y atacar los «enemigos» del pueblo venezolano. Además, Chávez tenía un programa semanal «Aló Presidente» en el que los ciudadanos podían hacerle preguntas. Cfr. Conniff, 2003: 36.

¹⁰³ Cfr. Weyland, 2004: 36.

que, siempre y en cualquier lugar, los fenómenos (calificados como) «populistas» están desprovistos de formas organizativas. Resulta ilusorio pensar que los líderes «populistas» actúan en solitario, y se impongan como tales en virtud de una iniciativa meramente individual. En realidad, estos no han carecido del respaldo de organizaciones políticas. A pesar de que tiendan a presentarse como figuras ajenas al tradicional sistema de partidos, no en pocos casos, los líderes (calificados como) «populistas» no solo han contado con el respaldo de otros partidos ya existentes, también han creado sus propias asociaciones políticas —incluso partidos políticos en sentido propio— para presentarse en los comicios y competir por los cargos de representación *popular*, aunque rehúsen denominarlos con el nombre «partido político». En su lugar, prefieren presentarse con otras etiquetas como «movimiento», «frente» o «lega»¹⁰⁴. Con dicho cambio de nomenclatura los «populistas» intentan diferenciarse de los partidos «tradicionales» «establecidos» o «institucionalizados», es decir, aquellas asociaciones que, de acuerdo con el discurso «populista», en lugar de cumplir con su función esencial —es decir, servir como canales de agregación del consenso popular— se valen del poder político para impulsar intereses extraños a la de los ciudadanos. «Como si bastase eliminar aquella fatídica palabrita, que evoca, etimológicamente, la distinción entre partes contrapuestas, para reconciliar la clase política con el “pueblo”»¹⁰⁵. En principio ¿qué cosa es un sujeto colectivo que se presenta y compite en las elecciones para integrar, o intentar integrar, los órganos de representación *popular* sino un partido político? Aunque, conviene no sacar conclusiones apresuradas. Recientes estudios sobre los partidos (calificados como) «populistas», parecen advertir una verdadera transformación de dichas asociaciones en sujetos colectivos difícilmente identificables con el sentido tradicional de partido político. Este es el caso del «partido personal», construido alrededor de un individuo carismático y la ausencia de reglas que garanticen la participación de los inscritos en la definición de las líneas políticas y la protección de las minorías¹⁰⁶.

3.2. La participación «directa» del «pueblo»

Convendría señalar, más apropiadamente, que la visión «populista» aspira a una «desintermediación» política entre líderes (potenciales gobernantes) y ciudadanos (potenciales electores). Al mismo tiempo, los movimientos y líderes (calificados como) «populistas» parecen compartir la idea de que para que un régimen sea verdaderamente una democracia, es necesario encontrar vías de participación política —diferentes y/o alternativos a los canales ofrecidos por las democracias representativas— que recompongan la pérdida (o nunca lograda) «soberanía popular». Entre las medidas propuestas para hacer valer la voz del «pueblo» destacan la celebración de referendos, plebiscitos y la promoción de iniciativas de ley ciudadana, comúnmente conocidas como mecanismos de «democracia directa».

¹⁰⁴ Cfr. Mény, 2004: 374.

¹⁰⁵ Pazé, 2016: 74.

¹⁰⁶ Sobre este punto cfr. Calise, 2000.

Sin embargo, habría que preguntarse si mayor participación implica necesariamente más (o mejor) democracia. Si bien en un régimen democrático es indispensable la intervención de los ciudadanos en el proceso de formación de la toma de decisiones políticas, no toda forma de manifestación de voluntad de los ciudadanos sobre los asuntos de la vida pública es en sí misma democrática. Los plebiscitos, por ejemplo, son instrumentos participativos que han servido como fuente de legitimación a varios regímenes autocráticos.

Los mecanismos de democracia directa pueden ser útiles complementos de la democracia representativa o, dicho en otras palabras, instrumentos correctivos frente a las posibles distorsiones del proceso decisonal democrático. Sin embargo, se trata de herramientas de carácter extraordinario: en primer lugar porque no todos los asuntos públicos, por su propia naturaleza, pueden ser sometidos a la consulta o a la decisión de la ciudadanía. Difícilmente la complejidad de las decisiones políticas, salvo en casos muy excepcionales, pueden ser planteados en forma de una mera disyuntiva. Los instrumentos refrendarios y plebiscitarios constituyen, en sí mismos, una simplificación y, en consecuencia, frecuentemente una distorsión de los temas a resolver, pues reducen la decisión a solo dos alternativas posibles: sí o no. La esencia de la democracia reside en cambio —parafraseando a Kelsen— en la confrontación y discusión de los distintos puntos de vista existentes en una sociedad respecto de los asuntos de interés colectivo¹⁰⁷.

Precisamente esta es la función que corresponde a los parlamentos: recomponer de la manera más fiel la pluralidad de las orientaciones políticas existentes, y de fungir como la sede en que la pluralidad de intereses debieran encontrar mediaciones, esto es, puntos de acuerdo, y lograr ciertos compromisos. Explica Kelsen: «Todo el procedimiento parlamentario, con su técnica, con sus controversias dialécticas, discursos y réplicas, argumentos y refutaciones, tiende a la consecución de transacciones. Es la garantía para que los distintos intereses de los grupos representados en el Parlamento se manifiesten y puedan darse a conocer en un procedimiento público. Y si tiene algún sentido profundo el proceso especial dialéctico-contradictorio del Parlamento, solo puede consistir en que llegue a resultar una síntesis de la contraposición entre tesis y antítesis de los intereses políticos. Pero eso solo puede significar una cosa: [...] compromiso»¹⁰⁸.

La tentación de recurrir a instrumentos de participación «directa», no excepcionalmente sino, de manera cotidiana, parece insinuarse entre de los vértices de los ejecutivos, que de esa manera —asumiéndose como los portavoces de los «verdaderos» intereses «pueblo soberano»— acaban por desplazar el papel de los órganos deliberativos, en especial de las asambleas parlamentarias, en el proceso de elaboración de las decisiones políticas. Este no es solo una mera hipótesis teórica: tanto en Venezuela como en Ecuador los titulares del poder ejecutivo pueden «modificar», no solo las normas de carácter general (las leyes) sino también el texto mismo de la propia constitución, mediante la convocatoria a ejercicios «refrendarios», sin la participación, mediación o intervención de los órganos legislativos.

¹⁰⁷ Kelsen, 1955 (1929): 66-79.

¹⁰⁸ Kelsen, 1977: 86.

Si bien gran parte de los líderes y movimientos (calificados como) «populistas» han tendido a promover instrumentos de participación directa, el rasgo propiamente distintivo de dichos fenómenos parece residir en su aversión hacia los partidos, y de paso hacia los parlamentos, precisamente en su calidad de instituciones de mediación política.

3.3. *Antiparlamentarismo y antipartidismo*

Si bien la democracia parece gozar (hasta ahora) de un juicio positivo en la opinión pública, no pasa lo mismo con dos de sus instancias fundamentales: los partidos y los parlamentos. La percepción difundida en amplias franjas de la ciudadanía es que los partidos y parlamentos se han convertido en instancias incapaces de recoger y defender las aspiraciones, reclamos y necesidades de (aquella es considerada como la mayoría de) la población, comúnmente identificada con la palabra «pueblo».

La desconfianza y descontento de los ciudadanos hacia los partidos políticos ha sido uno de los factores que explican el éxito de los líderes, movimientos y/o partidos (calificados como) «populistas», pero también uno de los elementos que más han sido exacerbados en la retórica de dichos fenómenos. La ideología «populista» ha tendido a potenciar la percepción de los partidos políticos y, de paso, de los parlamentos, como instrumentos que han servido para «desviar», «bloquear» e incluso «cancelar» la «voluntad popular»¹⁰⁹. Valiéndose de una dura crítica hacia su actuación, la visión *populista* parece sostener que es posible (cuando no necesario) prescindir de ellos. En este sentido se puede afirmar que el «populismo» sostiene una posición *antipartidista* y (potencialmente) *antiparlamentaria*¹¹⁰.

La desafección de los ciudadanos respecto a los actores e instituciones políticas tradicionales es un dato que debe ser indagado empíricamente. No obstante, conviene preguntarse: ¿qué hacer con dichas instituciones? Si bien, hasta ahora, ningún movimiento ha sugerido seriamente la desaparición de los parlamentos, el carácter imprescindible de los partidos políticos no parece ser tan obvio. Pero ¿es posible hablar de democracia sin partidos? o mejor dicho ¿es posible concebir un proceso de autodeterminación colectiva sin la existencia de instancias de agregación de consensos? En línea de principio los partidos políticos no son entidades vinculadas necesariamente con la democracia; basta pensar en la vertiente *directa*, la «de los antiguos», de esta forma de gobierno. Reformulo la pregunta: ¿es sensatamente concebible una democracia *representativa* sin partidos políticos? y, por ende, ¿es posible imaginar un parlamento sin partidos? Para los modernos, la expresión «democracia sin partidos» parece expresar un contrasentido, un oxímoron. Hans Kelsen es claro cuando afirma: «[I]a demo-

¹⁰⁹ Cfr. Pasquino, 2008: 28.

¹¹⁰ Es importante reiterar que esta posición, «antipartidista» y «antiparlamentaria», era también compartida por el *fascismo*. La negación de dichas instituciones constituyen precisamente el elemento fundamental a partir del cual Bobbio construye la dúplice ecuación *fascismo-antidemocracia* y *democracia-antifascismo*. Cfr. Bobbio, 1997: 37-98.

cracia moderna se funda enteramente sobre los partidos políticos», la «hostilidad» hacia estos equivale siempre a «una mal disimulada enemistad contra la democracia»¹¹¹.

La reconstrucción de las distintas fases de «democratización» de la institución de la representación, o dicho de manera inversa, de la transformación de la democracia en su vertiente representativa escapa a los fines de este trabajo. Sin embargo es indispensable reiterar que si seguimos identificando a los regímenes contemporáneos con la palabra democracia es porque, en primer lugar, existe una asamblea (llamada parlamento o congreso) integrada por ciudadanos designados por otros ciudadanos mediante la celebración de elecciones, para que deliberen y se pronuncien, en su nombre y cuenta, sobre las cuestiones colectivas. Hablar de democracia sin asambleas es un absurdo. Y en segundo lugar, porque en dicho órgano colegiado deben ser expresadas y recreadas las distintas *orientaciones políticas* de los ciudadanos. La función de las asambleas en una democracia no es *reflejar* la (supuesta) voluntad unitaria e unívoca del «pueblo» como sugiere el «populismo», sino las diversas tendencias y aspiraciones políticas presentes en sociedad, a partir de las cuales, y mediante la discusión y confrontación de las mismas, sea posible tomar las decisiones de interés colectivo. La legitimación de la democracia como forma de autodeterminación política depende, en gran parte, de la capacidad de los ciudadanos para elaborar, moldear, contrastar e, incluso, reelaborar sus preferencias, a través de los recursos de representación política que el propio sistema ofrece¹¹².

Uno de los puntos ciegos de la visión «populista» consiste precisamente en *presuponer* la así llamada «voluntad popular» como algo *pre-constituido*; es decir, en dar por sentado que tal voluntad existe, o es identificable como tal, antes, o con independencia, de la activación del proceso de formación de toma de decisiones políticas que caracterizan a un régimen democrático.

En los regímenes democráticos modernos, de carácter representativo, los partidos políticos resultan entidades imprescindibles, en primer lugar, porque son la expresión de la potestad (del derecho) que tienen los ciudadanos para asociarse, para formar agrupaciones, en torno a ciertos idearios compartidos, a partir de las cuales, puedan expresar sus variados puntos de vista sobre los problemas de interés general, discutirlos y confrontarlos con los de otros (individuos o grupos de individuos) en el debate público.

Dos de las reglas que caracterizan al «juego democrático» consisten precisamente en que los ciudadanos tengan la libertad de organizar y de orientar su voto hacia varios grupos políticos que compiten entre sí, y que tales agrupaciones presenten programas políticos diversos y alternativos entre los cuales los ciudadanos puedan efectivamente escoger¹¹³. En suma, la democracia solo es posible cuando

¹¹¹ Kelsen, 1977: 36.

¹¹² De acuerdo con Greppi, en una democracia el objetivo del juego representativo «no es reflejar pasivamente, las demandas populares, sino crear espacios de mediación discursiva que permitan a los ciudadanos poner a prueba las razones que están sobre la escena, para que cada uno pueda escoger entre ellas las que mejor responden a sus exigencias, en un proceso siempre abierto de aprendizaje individual y colectivo». Greppi, 2016: 35.

¹¹³ Cfr. Bobbio, 1999: 381.

existe una libre competencia entre agregaciones políticas que constituyan verdaderas opciones alternativas hacia las cuales los ciudadanos puedan inclinar su voluntad.

Si por un lado el «pueblo», concebido como algo más que la suma de las partes que lo integran no existe mas que en metáfora¹¹⁴, de otro lado, en cambio, «el individuo aislado», tomado en lo singular, tiene una existencia *política* nula. En su reconstrucción de las características definitorias de la democracia, Hans Kelsen afirma: «Es patente que el individuo aislado carece por completo de existencia política positiva por no poder ejercer ninguna influencia efectiva en la formación de la voluntad del Estado. La democracia solo es posible cuando los individuos, a fin de lograr una actuación sobre la voluntad colectiva, se reúnen en organizaciones definidas por diversos fines políticos, de tal manera que entre el individuo y el Estado se interpongan aquellas colectividades que agrupan en forma de partidos políticos las voluntades políticas coincidentes de los individuos»¹¹⁵. Kelsen es perentorio en este sentido: «Solo la ilusión o la hipocresía puede hacer creer que la democracia sea posible sin partidos políticos»¹¹⁶.

La afirmación anterior no supone que los partidos políticos sean (o deban ser) las únicas formas de organización ciudadana para participar en los asuntos de interés público. Cuando se afirma que los partidos son instancias lógicamente necesarias para la existencia de la forma de gobierno democrática (en su vertiente representativa) lo que se pretende subrayar es la necesidad que tienen los ciudadanos de organizarse, no solo para postular candidatos y competir por los cargos de elección *popular* sino, para canalizar la pluralidad de sus intereses, opiniones y preferencias políticas. Es a través de la unión de unos con otros, en torno a ciertos idearios compartidos, que los individuos pueden efectivamente proyectar y defender sus propuestas políticas, pero también comparar y considerar atenta y detenidamente los pros y los contras de sus visiones o ideas con las de sus semejantes, y de este modo orientar el proceso de toma las decisiones colectivas. Precisamente porque el «pueblo» como sujeto colectivo no es más que una ficción, es necesario que los miembros de una comunidad política se organicen para hacer valer, no ya «su voz» sino, sus distintas y contrastantes «voces», así en plural, de cara a los comicios, pero sobre todo, en los espacios destinados a deliberación y decisión política, las asambleas parlamentarias.

Habría que preguntarse, por tanto, si la salida a la falta de legitimación de los regímenes democráticos contemporáneos está en el debilitamiento (o desaparición) de los partidos políticos, o más bien, en exigir la revitalización y democratización de tales asociaciones¹¹⁷. Para retomar una de las frases célebres

¹¹⁴ Cfr. *ibidem*: 329.

¹¹⁵ Kelsen, 1977: 36.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Una de las alternativas teóricas para superar la crisis de representación de los actuales partidos políticos consiste en «democratizar» el funcionamiento interno de dichas instituciones, es decir, la búsqueda de instrumentos para contrarrestar la así llamada «ley de hierro», la tendencia oligárquica, que caracteriza a los partidos políticos según la tesis formulada y acuñada por Robert Michels a principios del siglo XX. Sobre la «democracia interna» de los partidos en el debate italiano cfr. Merlini, 2009; Ferrajoli, 2015: 7-14.

de Bobbio, parece que el futuro de la democracia está estrechamente vinculada al futuro de los partidos políticos. Parece no ser muy temerario afirmar que la persistencia de los regímenes políticos que actualmente estamos acostumbrados a llamar con ese nombre depende, en gran medida, de la capacidad de los ciudadanos para renovar (en clave democrática) y reivindicar, es decir, recuperar para sí, la figura «partidos» como asociaciones políticas creadas al servicio de la sociedad, como instrumentos de participación política¹¹⁸, y no, al contrario, es decir, de su extenuación o eliminación. «La actitud adversa a la constitución de los partidos, y hostil, en el fondo a la democracia —afirma Kelsen— sirve, consciente o inconscientemente, a las fuerzas políticas que tienden a la hegemonía de un solo grupo de intereses, que en la misma medida en que se niega a tomar en cuenta otro interés ajeno, procura disfrazarse ideológicamente como interés colectivo “orgánico”, “verdadero”, “compreensivo”»¹¹⁹ precisamente como parece sugerir el «populismo».

Cualquier propuesta política que logre (colocar como regla general) la supresión de aquellas instancias —llámense partidos políticos o con cualquier otro nombre— encargadas de procesar o canalizar las plurales y, por ende, diferentes intereses y orientaciones políticas, en los órganos colegiados titulares del poder de decisión colectiva, le habrá quitado a ese régimen su carácter «representativo».

Al renunciar a los partidos políticos como instancias para intentar canalizar o procesar las diferentes preferencias y orientaciones políticas no solo habremos vaciado de sentido el papel asignado a los parlamentos, habremos claudicado también a la democracia como proceso de autodeterminación colectiva¹²⁰. Una «democracia» en la que subsistan las instituciones parlamentarias, pero en las que, de cara a la toma de decisiones políticas, no sea expresado ni recreado el pluralismo político de una sociedad acaba siendo un régimen que contradice su propia función, una forma política que de «democracia» solo tenga el nombre. Contrariamente a lo que algunos quieren hacernos creer, un régimen como ese no se habrá transformado en una versión de democracia «directa» ni mucho menos una democracia «radical», sino en su contrario, esto es, en una «no-democracia» o, como otros han sugerido, en una «autocracia electiva»¹²¹.

Bibliografía

- Albertazzi, D., McDonnell, D. (2008). *Twenty-First Century Populism. The Spectre of Western European Democracy*, Basingstoke-New York, Palgrave Macmillan.
- Bobbio, N. (1980). *Stato, governo, società*, Torino, Einaudi.
- (1983a). *Decisioni individuali e collettive*, en Michelangelo Bovero (ed.), *Ricerche politiche due*, Milano, Il Saggiatore, 9-30.
- (1983b). *Identità individuali e collettive*, en Id. (ed.), *Ricerche politiche due*, Milano, Il Saggiatore, 31-57.

¹¹⁸ Cfr. Ferrajoli, 2016a: 92. Sobre este punto *vid.* también, Ferrajoli, 2013; Ferrajoli, 2016b.

¹¹⁹ Kelsen, 1977: 43-44.

¹²⁰ Bobbio, 199: 380.

¹²¹ Cfr. Bovero, 2015: 123-134.

- (1985). *Società di contratti, contratto sociale, democrazia reale. Sul significato del neo-contrattualismo*, «Teoria politica», 3, 3-18.
- (1986). *El futuro de la democracia*, México, FCE.
- (1997a). *Organicismo e individualismo: un'antitesi*, en Angelo M. Petroni y Riccardo Viale (a cura di), *Individuale e collettivo. Decisione e razionalità*, Torino, Raffaello Cortina editore.
- (1997b). *Dal fascismo alla democrazia*, editado por Michelangelo Bovero, Milano, Baldini & Castoldi.
- (1999). *Teoria Generale della Politica*, Torino, Einaudi.
- (2000). *Contro il governo dei peggiori. Una grammatica della democrazia*, Roma-Bari, Laterza.
- (2002-2003). «Comunidades», «culturas», «etnias» y sus alrededores. *Palabras amañadas, prejuicios difusos*, «Configuraciones», 101, 7-15.
- (2006). *Liberalismo e democrazia*, Milano, Simonelli.
- (2015). *Autocrazia elettiva*, en Raffaella Sau (ed.), *La politica. Categorie in questione*, Milano, FrancoAngeli, 123-134.
- De la Torre, C. (2008). *Populismo, ciudadanía y Estado de derecho*, en Carlos de la Torre y Enrique Peruzzotti (ed.), *El retorno del pueblo. Populismo y nuevas democracias en América Latina*, Ecuador, Flacso-Ministerio de Cultura, 23-53.
- Duby, G. (1989). *Lo specchio del feudalismo*, Roma-Bari, Laterza.
- Calise, M. (2000). *Il partito personale*, Roma-Bari, Laterza.
- Canovan, M. (1993). *Il populismo come l'ombra della democrazia*, «Europa Europe», II, 2, 115-127.
- (1999). *Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy*, «Political Studies», XLVII, 2-16.
- (2005). *The People*, Cambridge-Malden, Polity Press, 2005.
- Chiapponi, L. (2014). *Il populismo nella prospettiva della scienza politica*, Genova, Erga Edizioni.
- Coniff, M. (2003). *Neo-populismo en América Latina. La década de los 90 y después*, «Revista de Ciencia Política», XXIII.
- Córdova, L. (2009). *Derecho y Poder. Kelsen y Schmitt frente a frente*, México, FCE-III.
- Ferrajoli, L. (2013). *La democrazia attraverso i diritti*, Roma-Bari, Laterza.
- (2015). *Per la separazione dei partiti dallo Stato*, «Democrazia e diritto», 7-14.
- (2016a). *La democrazia costituzionale*, Bologna, Il Mulino.
- (2016b). *Separare i partiti dallo Stato, riportare i partiti nella società*, «Lo Stato», 6.
- Finley, M. (1985). *La politica nel mondo antico*, Roma-Bari, Laterza.
- Freidenberg, F. (2007). *La tentación populista. Una vía al poder en América Latina*, Madrid, Editorial Síntesis.
- Gattiglio, F. (2007). *Hugo Chávez e la política estera: un populismo internazionalista?*, «Trasgresiones», XXII, 19-64.
- Germani, G. (1962). *De la sociedad tradicional a la participación total en América Latina*, Buenos Aires, Paidós.
- (2003). *Autoritarismo, fascismo y populismo*, Buenos Aires, Temas et al.
- Greppi, A. (2016). *Teatrocracia. Apología de la representación*, Madrid, Trotta.
- Guastini, R. (2006). *Lezioni di teoria del diritto e dello Stato*, Torino, G. Giappichelli.
- Hansen, M. H. (2003). *La democrazia ateniese nel IV secolo a. C.* (1991), tr. it., Milano, Led.
- Hermet, G. (2001). *Les Populismes dans le monde. Une histoire sociologique XIX-XX siècle*, Paris, Fayard.
- Kelsen, H. (1929). *La democrazia* (1955), Bologna, Il Mulino.
- (1977). *Esencia y valor de la democracia*, Madrid.
- Laclau, E. (1978). *Política e ideología en la teoría marxista*, México, Siglo XXI.
- (2005). *La razón populista*, Argentina, FCE.

- (2009). *Populismo: ¿qué nos dice el nombre?*, en Francisco Panizza, *El populismo como espejo de la democracia*, Argentina, FCE, 51-70.
- Madrid, R. L. (2008). *The Rise of Ethnopolitism in Latin America*, «World Politics», 60, 3, 475-508.
- Massari, R. (2005). *Hugo Chávez: tra Bolívar e Porto Alegre*, Massari, Bolsena.
- Mény, Y. (2004). *La costitutiva ambiguità del populismo*, «Filosofia politica», 3.
- Mény, Y., Surel, Y. (2000). *Populismo e democrazia*, Bologna, Il Mulino.
- (2002). *The Constitutive Ambiguity of Populism*, en Id. (eds.), *Democracies and the Populist Challenge*, New York, Palgrave.
- Merlini S. (2009). *La democrazia dei partiti e la democrazia nei partiti*, Firenze, Passigli Editori.
- Mindus, P. (2014). *Cittadini e no*, Firenze, Firenze University Press.
- Mouffe, C. (2009). *El «fin de la política» y el desafío del populismo de derecha*, en Francisco Panizza (ed.), *El populismo como espejo de la democracia*, Argentina, FCE.
- Panizza, F. (2009). *Introducción. El populismo como espejo de la democracia*, en Id. (ed.), *El populismo como espejo de la democracia*, Argentina, FCE, 9-49.
- Pasquino, G. (2008). *Populism and Democracy*, en D. Albertazzi y D. McDonnell (eds.) *Twenty-First Century Populism. The Spectre of Western European Democracy*, Basingstoke-New York, Palgrave Macmillan.
- Pazé, V. (2016). *Cittadini senza politica, politica senza cittadini*, Torino, Gruppo Abele.
- Portinaro, P. P. (1982). *La crisi dello jus publicum europaeum: saggio su Carl Schmitt*, Milano, Edizioni di Comunità.
- Salmorán, G. (2016). *Bolivia, Ecuador y Venezuela: ¿un nuevo constitucionalismo latinoamericano o nuevas autocracias plebiscitarias?*, «Diritto & Questioni pubbliche», 2, 133-155.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político* (1932), tr. es., Madrid, Alianza.
- Surel, Y. (2003). *Berlusconi, leader populiste?*, en Olivier Ihl, Janine Chêne, Éric Vial y Ghislain Waterlot (eds.), *La tentation populiste au coeur de l'Europe*, Paris, La Découverte.
- (2004). *Populisme e démocratie* en Paul Taguieff (ed.), *Le retour du populisme. Un déficit pour les démocraties européennes*, Paris, Universalis.
- Taggart, P. (2000). *Il populismo*, Troina, Città Aperta.
- (2002). *Populism and the Pathology of Representative Politics*, en Yves Mény e Yves Surel (eds.), *Democracies and the Populist Challenge*, New York, Palgrave.
- Taguieff, P.-A. (2000). *La scienza politica di fronte al populismo: da miraggio concettuale a problema reale*, «Trasgressioni», XV, 3, 43-76.
- (2003). *L'illusione populista*, Milano, Bruno Mondadori.
- Tarchi, M. (2004). *Il populismo e la scienza politica: come liberarsi del «complesso di Cenerentola»*, «Filosofia politica», 3, 62-82.
- (2013). *Italia populista. Dal qualunquismo a Beppe Grillo*, Bologna, Il Mulino.
- Tönnies, F. (1963). *Comunità e società*, Milano, Edizioni di comunità.
- Vitale, E. (1996). *Metafore, paradigmi ed ideologie nella filosofia politica. Organicismo e meccanicismo, totalitarismo e liberalismo*, «Teoria politica», XII, 2, 172-173.
- Weyland, K. (2004). *Clarificando un concepto cuestionado: «el populismo» en el estudio de la política latinoamericana*, en AA.VV., *Releer los populismos*, Quito-Ecuador, Centro Andino de Acción popular.
- Zanatta, L. (2001). *Il populismo. Sul nucleo forte di un'ideologia debole*, «Polis», XVI, 2, 264-271.
- (2004a). *Il populismo in America Latina. Il volto moderno di un immaginario antico*, «Filosofia politica», 3, 377-389.
- (2004b). *Il populismo come concetto e come categoria storiografica*, en A. Giovagnoli y G. del Zanna (eds.), *Il mondo visto dall'Italia*, Milano, Guerini e Associati, 195-207.
- (2013). *Il populismo*, Roma, Carocci.

Populismo, plebiscitarismo e crisi della democrazia

Nico De Federicis*

Abstract

Populism, Plebiscitarianism and the Crisis of Democracy

Focusing on the present European Crisis, the paper will try to clarify why, in a high rationalized context as the one of contemporary western societies, plebiscitary politics returns, and it appears as specifically connected to populism. Through an analysis that takes into account both the theoretical framework of democracy and the history of democratization in Europe, as it has mainly been explored in Max Weber's political sociology, I will thematise the very relation between democracy and plebiscitarianism as well as its reference to populism of today. On the streamline of recent research on populism, plebiscitary and the audience-democracy, I will challenge as crucial issues the transformation of democratic context in a post-party society. Accordingly, mass party will be discussed in its own double-faced profile, that is both as 'political machine', which works to guarantee an organized consensus to political leaders, and as freestanding corporate entity, which peculiarly remains a political stakeholder.

Two points appear as fundamental within such a plebiscitary politics: firstly, how this mechanism, that classical theory has specifically analysed at the beginning of the passed century, is continuing to function up to now; secondly, whether trends in political modernity, which have recently reshaped mass-party democracy, are working massively to transform this functioning and how. Developing Weber's own perspective, I claim as result that modern democracy never released from its role of plebiscitary organizer, since it originally grounds in the fundamental relation that links popular legitimacy to the construction of consent through democratic deliberation. What follows is an overwhelming role played by demagoguery as a proper canon of the political discourse that potentially fosters the plebiscitary will.

The recent crisis of the institutions devoted to organize political consent, that characterizes our post-ideological society, is asking to us for new solutions. Democracy need to challenge the same old compromise between governed and governors, that promoted the democratic rebirth of the passed short century, eventually rewriting the political compact to foster publicness and democratic accountability as well.

Keywords: Democracy. Plebiscitarianism. Weber. Populism. Europe.

1. Introduzione

I regimi democratici stanno vivendo una nuova fase della loro storia, i cui esiti oggi restano per lo più ancora imprevedibili. Un fatto più di altri si impone

* Università di Pisa, nico.defedericis@unipi.it.

in modo particolarmente chiaro in questo tormentato corso dello sviluppo della democrazia moderna nelle società occidentali: il ritorno di quegli stessi tratti plebiscitari che l'avevano caratterizzata al tempo della sua origine, un ritorno che porta con sé la carica di un antico e dirompente potere.

Ogni teoria soddisfacente del populismo contemporaneo deve fare riferimento a tre questioni fondamentali. La prima ha a che fare con la salute delle istituzioni rappresentative, e riguarda in particolare lo studio della qualità della rappresentanza parlamentare. La seconda si riferisce al ruolo esercitato dalla demagogia nelle retoriche politiche. L'ultima questione concerne le trasformazioni peculiari dei partiti politici, vale a dire l'argomento più intensivamente studiato vuoi dalla scienza politica, vuoi dalla teoria politica in una serie di importanti interventi apparsi a partire dagli ultimi vent'anni¹.

Questo articolo intende iniziare un tale percorso di studio, soffermandosi sulle trasformazioni della politica nella società contemporanea, e in modo più specifico in quella europea, ricollocando al centro dell'attenzione la teoria classica di Max Weber. In particolare, qui ci si concentrerà sulla funzione svolta dal partito di massa in contesti democratizzati, e la sua relazione con l'elemento della *leadership*; in questo caso, lo scopo sarà essenzialmente ristretto a sottolineare alcune fondamentali similitudini tra il plebiscitarismo democratico del diciannovesimo e d'inizio ventesimo secolo, da un lato, e quello di oggi, dall'altro. Come anticipato, su quest'ultimo punto condurrò le mie argomentazioni assegnando un rilievo speciale alla figura dei partiti politici, per quel che riguarda il ruolo esercitato da tali «macchine» nella crisi attuale della democrazia. Mi concentrerò soprattutto sul caso dell'Europa, in quanto quest'ultima rappresenta la regione del nostro mondo globalizzato in cui il ritorno del populismo e del plebiscitarismo² appare un tema decisivo delle agende politiche dei *leader* democratici, per quanto sia convinto che l'argomento non sia applicabile al solo caso europeo, ma costituisca piuttosto uno strumento interpretativo attraverso il quale può essere identificata una più generale tendenza di quest'ultima fase storica della modernizzazione³. Nei nostri anni, l'indebolimento del senso della partecipazione democratica, e la mancanza di una consistente legittimazione pubblica da parte di apparati di tipo burocratico sempre più pervasivi e potenti, ha nuovamente «liberato» il *demos*.

Più nel dettaglio, il mio argomento centrale è che la presente crisi dei partiti e del sistema partitico nel suo complesso, intervenuta in quasi tutti i paesi del mondo occidentale, in realtà abbia riprodotto le condizioni strutturali che ritroviamo alle origini dell'età democratica, allorquando i regimi democratici (e perfino quelli non-democratici, come ad esempio la Germania nell'età di Bismarck) dovettero fare i conti con l'irrompere sulla scena della società di massa, e con le potenti spinte che essa istituì in direzione del potere della demagogia

¹ Tra i contributi di maggior rilievo si vedano le ricerche di Manin, 1997: 206 ss.; Mény e Surel, 2002 e 2004; più di recente cfr. Kriesi e Pappas, 2015.

² La relazione tra queste due figure sarà approfondita nel corso del lavoro; per un recente inquadramento dei due fenomeni si veda Urbinati, 2012.

³ Questo lavoro è stato pensato e scritto prima delle elezioni presidenziali americane del novembre 2016, ma lo straordinario e inaspettato successo riportato dal candidato repubblicano, l'attuale 45° Presidente degli Stati Uniti D. J. Trump, rafforza la mia iniziale convinzione.

e dell'*ochlos*⁴. Di certo, il *revival* plebiscitario rappresenta uno dei mutamenti più rilevanti della politica contemporanea; con molta probabilità, sarà ricordato come una delle trasformazioni maggiormente significative che hanno segnato la fine del «secolo breve» e delle sue congiunte promesse di crescita economica e giustizia sociale, aprendo una fase della storia occidentale piuttosto confusa e gravida di rischi. Per questa ragione, il fenomeno plebiscitario dev'essere studiato con attenzione, perché esso costituisce una componente fondamentale della democrazia in quanto tale (antica e moderna). Se la democrazia dei moderni legittima e tutela l'idea di cittadinanza universale; se parimenti presuppone, e tenta di massimizzare, l'uguaglianza e la libertà politica in tutti i loro molteplici aspetti, una tale democrazia appare tuttavia comprensibile solamente a partire dalla propria relazione col consenso di massa. Perciò —a voler evocare una tesi che E. W. Böckenförde ha impiegato per lo stato liberale— potremmo affermare che la democrazia politica può sopravvivere solamente sulla base di alcune precondizioni fondamentali che da sola non è in grado di garantire.

Nelle pagine che seguono, svilupperò la mia discussione in cinque punti. Nel secondo paragrafo discuterò più nel dettaglio alcuni caratteri essenziali dell'interpretazione che Weber aveva dato dell'età democratica moderna; tratterò quindi (nel terzo e quarto paragrafo) del ruolo specifico dei partiti in questa interpretazione, e della loro successiva trasformazione. Il quinto paragrafo sarà dedicato all'analisi dei caratteri peculiari del plebiscitarismo nel contesto democratico, allo scopo di identificare una distinzione tra quest'ultimo e il populismo come fenomeno più generale, e mostrare la dipendenza del secondo dal primo. Infine, nel sesto paragrafo si discuterà il peso dell'attuale ritorno del populismo plebiscitario all'interno dello spazio politico europeo.

2. Fenomenologia della modernità politica: la teoria classica di Max Weber

Per comprendere al meglio i fenomeni della politica contemporanea è necessario gettare uno sguardo all'indietro, e tornare allo studio delle origini della democrazia plebiscitaria nelle società occidentali moderne. Un punto privilegiato di osservazione ci viene offerto dall'Europa della seconda metà del diciannovesimo secolo. Come ha ben spiegato Tocqueville, la società democratica ha origine dall'amore per l'uguaglianza, ovvero dalla intersezione tra i costumi democratici e quello stesso spirito egualitario la cui essenza sta proprio nell'idea di «uguaglianza delle condizioni», così importante nell'intera interpretazione tocqueviliana⁵. Se la democrazia è in primo luogo democratizzazione sociale, ciò che la società democratica innanzitutto presuppone è proprio l'egualitarismo, il quale, però, nel suo farsi volontà politica, crea le condizioni per la demagogia e lascia fin dal principio ampio spazio all'esercizio del potere demagogico. Anche secondo l'analisi di Weber, tali impulsi persistono in ogni forma di regime democratico; la forza originaria di una tale precondizione sociale della democrazia politica inaugura una spinta formidabile alla centralizzazione del processo di decisione

⁴ Per un contributo sul tema cfr. De Giovanni, 2013.

⁵ Tocqueville, 1999: 19.

politica. In un contesto di questo tipo, il *leader* politico si identifica nella figura di un «dittatore democratico», così come si presenta nel sistema americano e si afferma attraverso le elezioni presidenziali, la cui funzione essenziale è proprio quella di legittimare una tale figura. Presupponendo l'egualitarismo, pertanto, la politica democratica si costituisce sulla base della forza del plebiscito; e nei regimi democratici, perciò, il governo politico appare in relazione con la gestione della demagogia e con il potere della retorica (che nel nostro tempo è divenuto discorso mediatico, senza tuttavia mutare di sostanza).

Il fatto che all'origine della politica contemporanea si trovasse una significativa impronta plebiscitaria è un dato che appariva del tutto naturale alla teoria classica della democrazia. Autori come Pareto, Ostrogorski, Schumpeter, e naturalmente lo stesso Weber, interpretarono criticamente il fenomeno, sottolineandone la pericolosità —così come quella della connessa retorica democratica— per la sopravvivenza di una società liberale. Più di recente, la teoria politica ha sfidato questo pericolo, mettendolo a tema e riaffermando la centralità dei valori democratici, l'importanza dell'autonomia politica, dell'allargamento della cittadinanza e delle rivendicazioni della giustizia sociale, in quanto elementi essenziali della stessa società liberale⁶. In altri termini, la democrazia è stata ripensata normativamente e giustificata sulla base dell'importanza dei suoi ideali rispetto alla sua effettività empirica. In quest'ultima tradizione teorica, pertanto, le cosiddette virtù democratiche acquistano un primato nei confronti dei problemi posti dall'egualitarismo e dalla democratizzazione sociale; ma ciò non significa che tali questioni non abbiano continuato a incidere sulla realtà.

Stando alla descrizione proposta dalla teoria classica —la cui forma più elaborata si ritrova nella sociologia politica weberiana— la formazione e l'evoluzione dei partiti politici è stata condizionata in modo decisivo dai fenomeni connessi al processo di democratizzazione della società. In particolare, in una società razionalizzata e democratizzata il partito politico si è proposto come uno strumento di straordinaria efficacia per fornire una risposta ad alcune essenziali richieste provenienti dalla comunità democratica, la quale premeva soprattutto per due riforme fondamentali: da un lato, l'ampliamento della cittadinanza e della partecipazione politica (come testimonia apertamente la centralità che il tema dell'allargamento del suffragio ebbe per tutta la prima grande fase della storia della democrazia moderna); dall'altro, l'ampliamento delle risorse specifiche per poter organizzare la partecipazione di massa. Grazie alla loro natura di potenti macchine per l'azione politica, i partiti hanno fornito una risposta alle nuove sfide poste alla società moderna dalla razionalizzazione⁷.

Attraverso un'analisi comparata, le opere di Weber descrivono abbastanza nel dettaglio lo sviluppo di tali macchine politiche dalla metà alla fine del secolo diciannovesimo⁸. Secondo la teoria weberiana, i partiti e i loro *leader* hanno

⁶ Rawls, 1994; Dahl, 2005.

⁷ Intendo qui, come in seguito, questo termine in un senso rigorosamente weberiano, come fu magistralmente esemplificato dallo stesso autore in Weber, 2000: 46.

⁸ Weber, 2004: 84 ss.; Weber, 2009b: 31-32 e ss.; per un inquadramento teorico cfr. Weber, 1986: 282. La sociologia e la scienza politica hanno studiato ampiamente questo argomento, talvolta critican-

svolto un ruolo fondamentale nell'opera di riorganizzazione della società nel passaggio dalla prima stagione, aristocratica, alla seconda stagione, democratica, della modernità politica. Questa opera fu svolta grazie alla loro capacità di riprodurre quello stesso binomio che in occidente delinè il peculiare profilo della politica fin dalla formazione degli stati nazionali: vale a dire, la presenza di un capo e di un proprio apparato razionale di tipo burocratico, agenti in reciproca interdipendenza⁹. Di per sé, Weber non fu un apologeta del sistema partitico, nel senso che era perfettamente consapevole dei lati più sgradevoli di una politica incentrata sul partitismo, come la massificazione del discorso politico, il sacrificio dell'autonomia intellettuale da parte delle *elites* politiche e, non da ultimo, il rapporto endemico con la corruzione; egli aveva però definitivamente accettato l'idea che la strutturazione della sfera politica secondo quello stesso tipo di razionalità «economica» così puntualmente descritta nella sua ricostruzione della genesi del capitalismo dovesse essere presa come una necessità storica ineluttabile. Inoltre, egli era fermamente convinto del fatto che, in assenza di un sistema di partiti razionalizzato (cioè organizzato secondo uno specifico disciplinamento funzionale in vista dello scopo, e in tal modo divenuto espressione di una peculiare forma di potere burocratico), la forza della personalità politica avrebbe rappresentato un grave elemento di rischio per le istituzioni parlamentari¹⁰.

Non può essere questo il luogo in cui discutere nella loro completezza tutti gli aspetti della teoria weberiana della modernizzazione politica¹¹. Possiamo però soffermarci, seguendo lo schema interpretativo tracciato da Weber, su ciò che potremmo chiamare una fenomenologia della modernità politica. Una tale fenomenologia pone al centro del proprio interesse una coppia di protagonisti: da un lato l'individualità politica, incarnata da quello che il sociologo tedesco chiamò il «capo» (*Führer*), e che —dopo il discredito acquisito dal termine, non solo nella lingua tedesca— potremmo oggi più prudentemente esprimere con *leader*; dall'altro, l'organizzazione burocratica, tra i cui tipi nella fase della modernità politica a noi più vicina, che è appunto quella democratica, diviene fondamentale quello del partito. Dall'interazione tra tali protagonisti consegue, secondo Weber, la sfera politica così come oggi la conosciamo.

do le conclusioni del grande sociologo (cfr. Sartori, 2005: 21); nondimeno, il quadro da questi proposto rimane ancora di una originale e impressionante efficacia per la comprensione dell'intera sfera politica nell'età moderna. Per quanto riguarda il sistema dei partiti, restano fondamentali i contributi di Lipset e Rokkan, 1967, von Beyme, 1987, e Sartori, 2005.

⁹ Weber, 2004: 54 ss.

¹⁰ Solitamente si ricorda —a ragione— la polemica di Weber contro il parlamento «burocratizzato» della Germania del proprio tempo; ma non deve neppure sfuggire il fatto che, all'inverso, egli aveva anche notato come il puro leaderismo carismatico potesse essere altrettanto pericoloso per la sopravvivenza di quel parlamentarismo nel quale continuava fermamente a credere. È a tal proposito, si vedano le illuminanti considerazioni sulla natura problematica dei gruppi di potere «genuinamente» carismatici (Weber, 1986: 284). In questo senso, l'argomento di Weber si accorda in una certa misura con quello recentemente proposto da N. Urbinati, la quale però resta piuttosto ostile nei confronti della teoria weberiana. Cfr. Urbinati, 2012: 174.

¹¹ Tra l'amplessima letteratura oggi a disposizione si vedano almeno Mommsen, 1993; Beetham, 1989; Cavalli, 1992, 1995; Tuccari, 1993.

Nel nuovo contesto democratico, la caratteristica essenziale dell'interazione tra *leadership* e macchina diviene lo sconvolgimento dei rapporti vigenti tra il personale politico protagonista della prima stagione del costituzionalismo moderno, stagione in cui il parlamentarismo liberale era stato costruito sulla base di una rappresentanza ancora fortemente aristocratica, nella quale i partiti erano formati da «notabili» e non da apparati professionali organizzati burocraticamente. Dal *leader primus inter pares* si passò allora al «capo» che concentra nelle proprie mani pressoché tutto il potere decisionale, e che costruisce un tale potere su un duplice rapporto privilegiato: il primo nei confronti della massa degli elettori, il *demos*; il secondo nei confronti dei funzionari specializzati che operano attraverso la macchina di partito. Secondo Weber, questa relazione aveva come rovescio della medaglia il fatto che —almeno in un primo momento— quei funzionari erano naturalmente propensi a rimettere l'onere della decisione politica alla volontà dei *leader*, i quali assunsero così il ruolo di soggetti «decisivi» per definizione; ciò avvenne in modo particolare in tutti quei casi in cui sopravviveva il carisma originario dei «fondatori» del partito. Solamente in seguito, allorché un tale ruolo carismatico veniva a scomparire, la *leadership* del partito di massa fu in genere riorganizzata in senso maggiormente pluralistico. Questo fenomeno segue quella stessa evoluzione che in varie parti della sua opera Weber indica come «trasformazione del carisma in pratica quotidiana»¹².

Weber non riuscì ad assistere alla piena affermazione di una tale trasformazione, che caratterizzerà invece lo sviluppo della civiltà democratica sensibilmente posteriore alla sua morte. Com'è tristemente noto, la fase immediatamente successiva agli anni in cui il grande sociologo visse e operò si sarebbe fatta ricordare invece per via di una totale e illimitata affermazione del leaderismo, e che condusse alla vittoria dei fascismi e al totalitarismo in Europa. Tuttavia, se proiettiamo quella stessa fenomenologia sull'evoluzione democratica dei paesi che non cedettero alle sirene del totalitarismo, e poi sulla nuova Europa successiva al secondo dopoguerra, possiamo notare come le varie forme di *leadership*, soprattutto in quei partiti di non recente fondazione che avevano introiettato i valori del pluralismo democratico, iniziarono ad essere sottoposte a forme di potere decisionale di tipo procedurale. Tali forme coinvolgevano l'intero corpo del partito, ed erano concentrate in specifici uffici (come la segreteria, il comitato centrale, ecc.), talvolta realizzando forme di contaminazione tra i due tipi, quello leaderistico e quello dell'apparato d'ufficio. Anche se questa è storia più recente, in realtà un tale sviluppo appare perfettamente in linea con la teoria weberiana della progressiva estensione dell'apparato burocratico all'interno della società moderna. Pertanto, è possibile affermare che i partiti di massa hanno finito per assumere anche un secondo ruolo, rispetto a quello originario descritto da Weber (cioè, l'essere uno strumento tecnico per la conquista del potere da parte dei *leader* politici nella società di massa), un ruolo inedito che è strettamente correlato al processo di razionalizzazione della sfera politica. Nati con la funzione di promuovere il plebiscitarismo democratico¹³ seguendo il funzionamento

¹² Cfr. Weber, 2014: 176-178.

¹³ Questa tesi è ancora una volta esplicita in Weber, 2009a: 87-88.

proprio delle organizzazioni burocratiche, il partito ne ha infine imbrigliato il potenziale; si potrebbe affermare che esso ha agito come un fattore di «neutralizzazione» sociale, temperando, e in alcuni casi annullando, la forza potenzialmente destabilizzante della volontà carismatica dei *leader* plebiscitari. In apparente relazione funzionale con quest'ultima, per una lunga fase i partiti di massa sono stati in effetti gli autentici vincitori della sfida per l'egemonia svoltasi all'interno della politica democratica moderna.

C'è infine un ultimo elemento essenziale in una tale fenomenologia della modernità democratica, ed è il seguente: il partito ha riprodotto all'interno della società civile il medesimo dispositivo della statualità, un dispositivo fondato su una forma di costruttivismo politico. In questo caso, a essere rilevante non è tanto il fatto che il partito di massa si presenta come una macchina organizzativa governata carismaticamente, quanto quello di essere un'autonoma forma politica avente forza «rappresentativa»¹⁴. Anche quest'ultima funzione del partito politico ha riguardato una stagione a noi più vicina; in effetti, è stato lo stesso processo della razionalizzazione che ha operato in direzione di una tale strutturazione dei partiti, i quali oltre che essere stati portatori di una forma di legalità razionale, hanno assunto anche uno specifico carattere che Weber avrebbe chiamato carismatico, e Schmitt *politico*. Infatti, in questo caso non troviamo solo l'affermazione del freddo potere razionale-legale presente nella gestione «quotidiana» della vita politica; qui troviamo invece una diversa riproposizione del potere carismatico che all'origine riguardava un singolo individuo. In questa diversa funzione, le ideologie hanno giocato un ruolo determinante. Pertanto, nella società moderna i partiti di massa hanno svolto anche la funzione di istituzioni produttrici di forma politica, e lo hanno fatto almeno in due modi: da un lato contribuendo in modo decisivo a «istituzionalizzare» la democrazia, dall'altro introducendo una modalità specificamente moderna nell'interpretare lo spazio pubblico come spazio della militanza politica. In tal modo, essi hanno riorganizzato interamente la vita della nazione in quella specifica attività di partecipazione politica che abbiamo conosciuto fino a pochi anni fa, ma che oggi è decisamente entrata in crisi.

3. Due fasi nello sviluppo del partito di massa

Come abbiamo posto in rilievo, nella teoria di Weber possiamo rintracciare una speciale continuità tra la costituzione della politica statale-nazionale (che si fonda su un'alleanza tra il principe e i propri funzionari) e la costituzione della democrazia moderna, realizzata grazie all'unione tra i *leader* plebiscitari e un nuovo tipo di funzionariato specificamente «politico», che dette vita all'apparato partitico di massa¹⁵. Weber sembra voler enfatizzare il fatto che, inizialmente, il processo di *state-building* e quello di costruzione della democrazia hanno en-

¹⁴ Cfr. Schmitt, 1986.

¹⁵ Un esempio chiarissimo dell'importanza rivestita dall'identificazione partitica, così come della sua specifica legalità, fu fornito dallo stesso Weber nel descrivere il caso del voto sull'*home rule* in Gran Bretagna nel 1886 (Weber, 2004: 88). A focalizzare l'attenzione sulla partecipazione partitica di massa, un tema sul quale oggi si insiste da più parti, è stato uno studio di Hetherington, 2001: 619-692.

trambi operato sulla base di una simbiosi tra *leadership* carismatica e specializzazione razionale¹⁶, nella quale la fede irrazionale e il calcolo razionale divengono fattori complementari e insieme antagonisti. Rispettivamente, essi si riferiscono alla razionalità rispetto al valore e a quella rispetto allo scopo¹⁷.

Un tale modello interpretativo contempla due fasi nello sviluppo della forma partito moderna. La prima la troviamo all'origine dell'età democratica, di fronte all'irrompere delle masse nella sfera politica: secondo quanto scrive Weber, in questa prima fase il partito servì soprattutto come impalcatura per l'organizzazione della volontà plebiscitaria, ma abbiamo ricordato come, più tardi, in una fase differente della storia politica dell'occidente, e in un contesto oramai dominato dalle grandi ideologie politiche che plasmeranno il novecento, una nuova forma di alleanza tra *leadership* personale e macchine politiche di massa avrebbe prodotto una specifica risposta alle richieste essenziali della società democratica. Di fronte ad essa, si è già in presenza di una seconda fase, nella quale, non più mera macchina, il partito svolgerà invece la significativa funzione di catalizzatore di identità politica. E tuttavia, guardando retrospettivamente, è possibile affermare che Weber non si era sbagliato quando descrisse lo sviluppo della democrazia in occidente come un compromesso tra *leadership* individuale e macchina, attraverso il quale trovavano esplicazione da un lato i principi dell'autorità e della legittimazione rappresentativa, e dall'altro quelli della razionalità organizzativa ma anche della partecipazione politica popolare, perché è lì, tra le fila del popolo, che nascono i moderni *professionals*. Una sostanziale conferma della esattezza dell'interpretazione weberiana possiamo reperirla in un fatto particolare, che proviene da alcuni significativi momenti della storia politica dei paesi che, tra ottocento e novecento, intrapresero la via della modernizzazione democratica. Si tratta di quei momenti di crisi della rappresentanza politica segnati dal ritorno di ondate «populiste», un ritorno che in sé mi pare finisca col ribadire —piuttosto che smentire— come alla base del consenso democratico continui a operare il dispositivo plebiscitario indicato da Weber.

In ogni caso, ciò che segna la distanza tra la prima e la seconda fase dello sviluppo della forma partito moderna è la trasformazione funzionale della macchina, nel senso di un progressivo accrescimento della sua importanza direttamente «politica». In termini weberiani, ciò vuol dire che essa inizia a rivestirsi un autonomo carisma, in virtù di quello stesso processo di ideologizzazione della società di cui si è detto. Questo passaggio è servito a mitigare —rinnovandone la funzione identitaria— quel fenomeno che secondo Weber è tipico di ogni esperienza di potere carismatico, ovvero la sua «banalizzazione» (*Veralltäglichung*), cioè il suo divenire fenomeno quotidiano e ordinario, con la specifica conseguenza dell'estensione del potere dell'apparato burocratico¹⁸. Il profilo fenomenologico della democrazia moderna ci consegna perciò tre distinte figure del partito: 1) un partito pura macchina posta agli interessi del *leader*; 2) un partito che diviene esso stesso espressione di carisma identitario; infine, e 3) una forma puramente bu-

¹⁶ Come sappiamo, quest'ultima propria dell'apparato dei funzionari: Weber, 2004: 74, 78 ss.

¹⁷ Nel merito di questo aspetto, così importante per l'intera teoria politica weberiana, in questa sede non mi è possibile entrare; interessanti considerazioni si trovano tuttavia in Schluchter, 1987.

¹⁸ Weber, 2014: 176.

rocratizzata del partitismo, che all'interno della sfera politica esercita il proprio potere di tipo razionale in modo puramente ordinario, funzionalistico e privo di *ethos*. Quest'ultimo caso è quello che Weber attribuisce per lo più alla Germania del suo tempo, e che —come detto— per lui costituiva il maggior elemento di debolezza del parlamentarismo del *Reich* tedesco. Negli ultimi decenni, la fine di ogni fase «carismatica» della politica contemporanea ha ripresentato la questione della burocratizzazione dei partiti come un problema di grande attualità. Di per sé questo fatto non ha avuto conseguenze unicamente negative. Come si è detto, a partire da una certa fase dello sviluppo della democrazia dei partiti, questi si sono affermati come gli attori politici privilegiati, una situazione che ha determinato la loro potente identificazione con la società e ha ridimensionato fortemente l'individualismo carismatico della democrazia delle origini. Per avere una idea immediata del significato di tutto ciò si pensi solo a Gramsci (un teorico che in senso stretto non appartiene alla tradizione democratica), e alla sua identificazione del partito politico —il prototipo del quale per lui restava il partito comunista— con il «moderno principe»¹⁹.

Il ruolo positivo svolto dalle macchine politiche nel contenimento della forza dirompente della volontà leaderistica e del plebiscitarismo democratico ad essa connesso è stato duplice, e ha riguardato: *a*) l'organizzazione politica del *demos*; *b*) la «spersonalizzazione» della politica, grazie alla funzione fondamentale che da questo momento in poi comincia ad essere assegnata agli orientamenti ideologici. La prima forma di influenza è di tipo diretto, e riguarda il ruolo che essi hanno esercitato all'interno dell'ordinamento politico: per quanto abbiano finito per costituire una nuova forma di *classe politica*²⁰, la loro opera contribuì in modo decisivo a conferire al popolo —soggetto primario, ma vago e ambiguo, della nuova legittimità democratica— identità e specifici fini politici. La seconda forma di influenza è indiretta, ed è stata fondamentale per introdurre quella interna articolazione al popolo stesso, sulla quale si fondano i sistemi politici contemporanei²¹. Per quanto nell'arena politica essi abbiano continuato a presentarsi in reciproca competizione, e talvolta come mortalmente nemici, grazie ai loro peculiari orientamenti ideologici i partiti hanno organizzato il popolo in senso pluralistico. Attraverso l'esercizio della loro duplice funzione, basata da un lato sull'organizzazione razionale e dall'altro sull'ideologia, nella loro seconda stagione i partiti di massa hanno permesso al popolo di operare in senso autenticamente politico²².

Tuttavia, la forza esercitata dal potere razionale-legale tipico della natura burocratica comunque conservata dalle macchine politiche ha continuato ad espandersi. In conformità agli esiti del processo di modernizzazione, la burocrazia

¹⁹ Gramsci, 1955: 20-21.

²⁰ Nel senso tradizionale in cui l'intese ad es. Gaetano Mosca (cfr. Mosca, 1982).

²¹ Non discuto qui se una tale articolazione, dal punto di vista sociale, sia stata originaria rispetto a quella prodotta dal confronto tra partiti, come sembra suggerire l'argomento dei *cleavages* impiegato da Lipset e Rokkan. Nel nostro caso, quel che maggiormente interessa è piuttosto la consapevolezza ideale prodotta dai conflitti generati dalle «fratture» sociali. Cfr. Lipset e Rokkan, 1967.

²² Si potrebbe anche dire che, in questa fase, l'ideologia ha rivestito un ruolo molto simile alla vecchia idea di *formula politica* coniata da Mosca, inserendola nel confronto tra visioni del mondo politico (e non solo politico) tra loro alternative (Mosca, 1982).

politica si è imposta non solo all'interno della macchina statale, conferendo una specifica fisionomia alla personalità giuridica dello stato, ma si è imposta anche nelle formazioni sociali, di cui gli stessi partiti fanno parte, conquistando dopo lo stato anche la società civile. Una tale estensione del dominio burocratico è stato fondamentale per unificare il piano del governo politico con quello della società democratica, conformemente al modo in cui quest'ultima opera all'interno delle istituzioni rappresentative dello stato parlamentare. I partiti di massa si fecero così portatori di una potente radicalizzazione della forma razionale, che conferì unità e una certa stabilità all'intera sfera politica.

Ci fu inoltre un ulteriore elemento che segnò la trasformazione della democrazia delle origini nel nuovo stile democratico contemporaneo, ovvero la neutralizzazione del plebiscitarismo democratico all'interno delle strutture di partito, vuoi —come già visto— per via del progressivo indebolimento del carisma ad opera della sua trasformazione in pratica quotidiana, vuoi per l'assurgere di nuove forme di *leadership* collettive all'interno delle nuove organizzazioni a base ideologica, e quindi costituite su patrimoni di convinzioni «oggettive» produttrici di partecipazione autonoma. In ultima analisi, la combinazione di questi fattori rinnovò totalmente la struttura politica dei paesi europei, conducendoli verso ciò che solitamente indichiamo come una democrazia dei partiti pienamente realizzata. Fatti salvi i problemi e le ambiguità che caratterizzano i differenti casi empirici, a fare da paradigma di una tale neutralizzazione furono le realtà più avanzate di democrazia liberale del tempo, ovvero la Gran Bretagna e gli Stati Uniti d'America. Pertanto, se da un lato la massa, attraverso l'identificazione ideologica e la partecipazione diffusa, politicizza la macchina, dall'altro le società democratiche controllano il momento plebiscitario attraverso la forza «rappresentativa» del partito ideologico, che produce identificazione politica e raccorda società civile e stato; ne conseguì quel compromesso che avrebbe caratterizzato la vita democratica nel secolo appena trascorso.

4. *Leadership, demos e macchina*

Torniamo al rapporto tra quelli che Weber individua come i due poli della politica democratica: *leader* e *demos*. Il senso ultimo della loro relazione va ricercato nella necessità di produrre identità tra i fini specifici posti da una determinata volontà politica (alla quale pertiene in modo essenziale il desiderio di potenza) e gli individui sottoposti a tale volontà. Secondo il paradigma della teoria politica moderna, questa forma di identificazione avviene attraverso il riferimento a un soggetto legittimato in senso *politico*. Pertanto, se in ogni politica democratica il *demos* rivendica la propria auto-rappresentazione, la modalità in cui quest'ultima viene portata a compimento non è affatto irrilevante per la definizione del modello politico di cui si sta parlando. Come ben vide Schmitt, in quanto sistema dell'autogoverno di un popolo sovrano, la democrazia risolve questo fondamentale ruolo del politico in termini di una espressione identitaria (noi il popolo, il *demos*, ecc.), laddove il regime parlamentare —preso come tipo ideale di quello stesso *governo rappresentativo* di cui ha parlato più di recente Bernard Manin— soddisfa le esigenze della rappresentazione politica nella for-

ma del «repubblicanesimo», cioè non in termini di identità politica ma come una specifica modalità di organizzazione del potere dello stato²³. In questo senso preciso, il parlamentarismo si pone all'opposto del governo popolare come tipo puro: infatti, laddove quest'ultimo incarna la cosiddetta democrazia diretta, o «degli antichi», per la quale la rappresentazione politica vive nella unità della volontà sovrana espressa dai cittadini riuniti in assemblea, il primo identifica la «democrazia» limitatamente a una specifica procedura, vale a dire col metodo elettivo di selezione del personale politico.

Questa distinzione, com'è noto, coglie la specifica differenza tra la democrazia degli antichi e la democrazia dei moderni; tuttavia, a uno sguardo più attento si può constatare come, nella seconda, gli elementi propri della prima tradizione non scompaiono affatto. E l'analisi di Weber mostra con grande acume la persistenza della dinamica propria della democrazia degli antichi nel mondo modernizzato. Alle origini della democrazia dei moderni egli pone così le sue radici antiche, rintracciando un tale elemento di continuità specialmente nella modalità di investitura del personale politico di professione, e del *leader* in particolare. In tal modo, il carattere specifico della democrazia politica non sta più nella voce diretta del *demos* che parla attraverso l'assemblea, bensì nel peculiare momento dell'investitura del suo portavoce²⁴; infatti, è in un tale contesto che lo stesso Weber introduce la figura dei *leader* plebiscitari, i quali non rinunciano a fare appello al linguaggio della *persuasione*, impiegando la demagogia come il tratto distintivo della loro azione. Il rovescio della medaglia è che a una tale identificazione della *leadership* in senso demagogico e plebiscitario corrisponde una scarsa cultura politica da parte dei cittadini, che rende il *demos* una massa omogenea, più che un insieme di individui autonomi.

Il controverso rapporto tra *leader* e *demos* istituito da Weber rappresenta un momento essenziale della sua distinzione tra democrazia e parlamentarismo, così come un elemento centrale della sua idea di riforma politica, che ambisce a rinnovare il secondo alla luce delle trasformazioni prodotte dalla democratizzazione sociale, che a suo giudizio portavano con sé la necessità di introdurre la democrazia politica sotto forma del «diritto elettorale democratico»²⁵. Negli ultimi anni della sua riflessione, di fronte alla crisi politica e sociale prodotta dalla grande guerra, egli aveva sperato in un futuro costruito sulla democrazia parlamentare, per quanto la sua teoria fu poi impiegata anche dai critici della democrazia rappresentativa. Ma al di là delle possibili letture politiche della teoria weberiana, ci sono due elementi che vale la pena sottolineare: il primo è il fatto che la *leadership* —ovvero, quello stesso elemento che Weber ha interpretato nei termini soggettivistici del carisma personale, e che nella storia si ritrova tanto nelle esperienze antiche, quanto in quelle moderne di democrazia— ha sempre esercitato la funzione di «catalizzatore» identitario, nel senso ricordato di sopra.

²³ Manin, 2010: 3; Urbinati, 2012: 182.

²⁴ Un tale spostamento di prospettiva ha fatto sì che un autore come Schmitt, da un lato richiamandosi a Weber, ma dall'altro incentrando interamente l'interesse sul tema della «rappresentazione» politica, abbia finito per associare il senso della democrazia a quello della dittatura. Cfr. Schmitt, 1984: 310.

²⁵ Weber, 2002: 95 ss.

Per questa ragione, fin dalle origini, i *leader* hanno operato in simbiosi con il *demos* sulla base di quella stessa relazione tra identità e rappresentanza sulla quale più tardi si sarebbe concentrata l'attenzione di Schmitt. Il secondo elemento è dato invece dall'aspetto maggiormente peculiare della teoria weberiana, cioè il fatto di avere affiancato a una tale relazione l'opera di un terzo soggetto: l'apparato burocratico espresso nella figura della macchina di partito. Lo sviluppo democratico dell'occidente moderno, dunque, presuppone non solo l'affermazione del plebiscitarismo, ma anche la necessità che quest'ultimo sia affiancato da uno specifico apparato razionale. In tal modo, la modernità politica inaugura una relazione positiva ulteriore: quella tra *leadership* e macchina, una relazione che nel lungo periodo ha finito per stemperare il carattere difettivo del rapporto legittimante diretto tra *leader* e *demos*. Laddove il popolo si appellava immediatamente alla *leadership* politica, i *leader* procedevano a organizzare le macchine istituendo con loro un rapporto verticistico apertamente inscritto nel tipo del potere razionale-legale. Come lo stesso Weber ha ripetutamente sottolineato, un tale processo ha intrinsecamente operato contro il «misticismo» della *leadership* personale.

Se la relazione tra *leader* e *demos* è complessa, lo è anche quella tra *leader* e macchina. La costituzione dei grandi apparati della burocrazia politica e la loro direzione da parte dei «capi» ha bisogno —è ancora una volta la tesi di Weber— di forme di «proletarizzazione spirituale»²⁶, che in effetti riguardano due soggetti distinti: non solo i cittadini-elettori nei confronti dei *leader* politici, ma anche quello stesso personale professionale della politica (in primo luogo, i funzionari di partito) che andrà poi a comporre le fila della rappresentanza parlamentare²⁷. Nel primo come nel secondo caso, le singole individualità pagano un tributo al carisma politico, con la rinuncia alla propria «anima». Come Weber rileva dallo studio comparato non solo della Costituzione del *Reich*, ma anche dei casi inglese e nordamericano, alla straordinaria espansione del ruolo dei politici di professione segue una fase di profonda pauperizzazione della vita politica, dove un autentico ruolo direttivo è svolto unicamente dal *leader* e dal ristretto gruppo dei suoi collaboratori più vicini. In Germania, la mancanza del naturale luogo istituzionale per l'azione di tali *leadership* plebiscitarie (vale a dire, un parlamento con ampi poteri e pienamente legittimato secondo regole democratiche) e la strutturale burocratizzazione del ceto politico avrebbero inevitabilmente —e drammaticamente— condotto il paese verso una «democrazia senza capi»²⁸.

Qualunque fosse la causa di un simile effetto —se cioè Weber avesse torto o ragione nella sua diagnosi della crisi del secondo *Reich*—²⁹, resta centrale il fatto che, all'interno di un contesto altamente razionalizzato, nel quale la burocratiz-

²⁶ Weber, 2004: 99.

²⁷ «Questa macchina [il partito di massa n.d.r.] aveva bisogno di un considerevole apparato di uomini. Vi sono grosso modo per lo meno duemila persone che in Inghilterra vivono direttamente della politica dei partiti [...]. Qual è stato dunque l'effetto dell'intero sistema? Che oggi i parlamentari inglesi, con l'eccezione di alcuni membri del gabinetto (e di alcuni indipendenti irriducibili), di regola non sono altro che un gregge di votanti ben disciplinati» (Weber, 2004: 89).

²⁸ Weber, 2002: 43 ss.; cfr. Weber, 2004: 99-100.

²⁹ Una discussione classica dell'argomento si trova in Mommsen, 1993.

zazione è dominante, ciò che è destinato ad affermarsi inesorabilmente è proprio quella situazione di strutturale de-politicizzazione. Anche quando si prende le distanze da una fede cieca nelle qualità del *leader* carismatico, resta la progressiva tendenza delle macchine politiche a trasformarsi in autonomi strumenti impersonali, ai quali diviene estranea ogni forma di autorità che non provenga dalla loro «fredda razionalità». Se ricordiamo nuovamente il caso della Germania, si può tentare di spiegarne la iper-burocratizzazione attraverso fattori endogeni (ad esempio, la peculiarità della storia nazionale tedesca, la cui unità fu portata a compimento da uno stato, come la Prussia, che aveva una lunga e gloriosa tradizione amministrativa, o anche l'assenza di qualsiasi autentica riforma istituzionale tra il diciannovesimo e il ventesimo secolo)³⁰, ma non si può mettere in dubbio la validità del paradigma interpretativo, incentrato sulla dialettica trivalente tra *leader*, seguito e macchina. Weber restringe sostanzialmente al caso tedesco la sua critica al parlamento «senza capi», ma il quadro generale che egli dipinge a proposito del processo di modernizzazione, così come la tesi della «gabbia d'acciaio» prodotta dalla modernità per i suoi «ultimi uomini»³¹, ci consentono di allargare il campo, passando da quel caso nazionale al percorso generale intrapreso dalla democrazia moderna almeno nell'intero occidentale.

Se Weber ci descrive l'età della genesi della politica di massa come un tempo in cui i *leader* democratici governavano le proprie macchine politiche grazie al fatto di poter contare su un «gregge di votanti ben disciplinati»³², da parte nostra possiamo chiederci quale sia stata l'evoluzione della *leadership* politica e il suo rapporto col partito nella seconda fase dello sviluppo della democrazia moderna. Anche quando, grazie al dominio burocratico delle organizzazioni politico-professionali, il carattere principale della democrazia parlamentare sembra essere la mancanza di ogni *leadership* personale, ci si accorge che la relazione tra *leadership* e macchina rappresenta un assetto stabile della politica modernizzata: la forza del processo di burocratizzazione ne ha certamente ripulito i contorni, ma non l'ha affatto cancellata. Piuttosto, nella seconda fase assistiamo a una estensione del dominio dei partiti anche sulla capacità di orientamento politico in relazione ai valori, e sulle specifiche finalità espresse dalle *leadership* democratiche; da ciò il significativo mutamento di rapporto tra *leader* e *demos*. Come si è detto, il passaggio dal modello del plebiscitarismo democratico a quello del partito ideologico da un lato segna una continuità nel processo di estensione progressiva del potere dell'organizzazione rispetto alle libere finalità politiche³³, ma dall'altro reperisce la forza originaria caratteristica del rapporto immediato tra *leadership* e seguito proprio nei presupposti ideologici di ogni azione politica. Nel partito della seconda fase, perciò, la forza ideologico-programmatica rappresenta un elemento di continuità con quello stesso tipo di assoggettamento a una *leadership* che Weber aveva descritto come una forma di «proletarizzazione spirituale», una subordinazione peraltro necessaria, affinché possa essere data una benché minima «linea» di partito, e che ancora oggi continuiamo a trovare

³⁰ Weber, 2002: 6-7, 20; Weber, 2004: 99.

³¹ Weber, 2000: 241.

³² Weber, 2004: 89. Cfr. nota 25.

³³ Cfr. Panebianco, 1982.

nell'imperativo della «disciplina di partito». Pertanto, anche in una situazione nella quale la struttura organizzativa è divenuta dominante rispetto al personalismo carismatico, rimane la necessità originaria da parte della macchina di esprimere la propria razionalità legale in funzione di una qualche volontà, che ora trova espressione in primo luogo nel «programma» del partito.

Una tale interpretazione della sfera politica incentrata sulla polarizzazione tra volontà libera e legalità razionale rappresenta l'eredità più duratura della riflessione weberiana. Il tema dell'unità tra razionalità organizzativa e volontà politica è a tutt'oggi fondamentale, perché va al cuore delle modalità di funzionamento delle istituzioni politiche moderne. Sebbene facciano riferimento a due forme di legittimità tra loro molto differenti, *leadership* e macchina interpretano la democrazia privilegiando il punto di vista incentrato sull'unificazione —quella tra potere e consenso—, piuttosto che sull'esclusione reciproca. Tracciando un solco che distanzia la propria teoria dalla versione dell'*elitismo* di Pareto o di Michels, più che farsi interprete di una semplice teoria del ceto politico, o esaltare l'elemento carismatico, Weber ha cercato un punto di mediazione tra quelle che considerava le forme di potere maggiormente significative del mondo moderno, ovvero il carisma e la legalità razionale. E nonostante le tensioni prodotte dalla loro differente fonte di legittimità, in linea di principio egli vedeva la possibilità di una loro conciliazione, e perciò sperava in una forma di equilibrio tra *leadership* individuale e direzione burocratica. A partire da una tale situazione idealtipica (perché nella realtà siamo dinanzi piuttosto a un campo prodotto da poli opposti) diviene possibile quel buon governo della politica parlamentare, che —almeno in potenza— è capace di garantire equilibrio tra i liberi fini di una volontà politica e i mezzi strumentali e costrittivi propri dell'attività degli apparati. Ancora una volta, siamo dinanzi al più classico dei conflitti tra libertà e potere, che qui appare come un prodotto della struttura sociale della modernità e dei suoi meccanismi di dominio, laddove la prima sopravvive nella legittimazione carismatica e nell'elemento personale della *leadership*. Il campo politico moderno si costruisce sulla base di questa costante tensione, e ci viene riproposto anche dopo il passaggio da una società aristocratica a una società democratizzata.

In questo complesso gioco, al partito è demandato il ruolo di istituzione mediatrice tra libera finalità e pura razionalizzazione dell'agire politico, un ruolo che ha continuato a svolgere —almeno in forma ideale— fino ai tempi più recenti, quando, con l'esaurimento della seconda fase della democrazia dei moderni, si è entrati in una nuova situazione. Da un lato la perdita dei moventi ideologici che avevano dominato l'intero ventesimo secolo, e dall'altro la prosecuzione del processo inesorabile di burocratizzazione della sfera politica, hanno dissolto il compromesso sulla cui base il parlamentarismo contemporaneo aveva trovato un proprio punto di equilibrio; tutto ciò ha generato una crisi profonda nella vita delle democrazie occidentali. Questa crisi ha però risvegliato le forme carismatiche che avevano contraddistinto la politica democratica in Europa nel periodo della sua genesi. I primi lustri del ventunesimo secolo hanno rivelato uno scenario inedito rispetto a quello che aveva segnato la seconda metà del ventesimo, quando la politica di massa viveva su violenti conflitti ideologici (in primo luogo quelli tra liberalismo, socialismo e totalitarismo). Se nell'immediato passato le ideolo-

gie politiche si erano fatte efficaci sostituti della fede carismatica nella *leadership* personale, la nostra epoca vede un campo politico che, avendo perduto uno dei suoi poli, è alla ricerca di un sostituto. Per questa ragione, la democrazia di oggi è simile a quella delle origini, caratterizzata dal dominio di partiti macchine-elettorali altamente burocratizzate e, al contempo, da spinte profonde verso nuove forme di *leadership*, spesso improvvisate, attraverso le quali si tenta di riequilibrare il campo e conferire nuova vitalità al principio democratico. Oggi sempre più spesso si descrive questa situazione facendo riferimento al fenomeno dei populismi; ma a ben guardare, il carattere plebiscitario della democrazia europea, tratto distintivo di quel lontano periodo, sembra proprio aver fatto ritorno, ed è quest'ultimo che parla attraverso quel fenomeno.

5. Populismo o plebiscitarismo democratico?

La funzione rappresentativa svolta dai partiti politici nella seconda fase dello sviluppo della democrazia moderna, così come il ruolo centrale rivestito dalla partecipazione politica nelle società di massa durante l'intero novecento, non devono farci dimenticare la centralità del discorso demagogico per ogni politica democratica: come si è scritto, il potere della parola è sempre stato di importanza fondamentale per qualunque forma di democrazia, tanto in tempi antichi, quanto in quelli moderni. La demagogia, dunque, è implicitamente affermata nel carattere potenzialmente plebiscitario di ogni consenso democratico, qualora non sia identificato con la mera forma procedurale. In questo senso, la democrazia ha sempre a che fare col plebiscitarismo³⁴, il quale —come ho suggerito in precedenza— della prima costituisce una componente essenziale, sebbene non esclusiva, sempre potenzialmente azionabile da parte dei *leader* democratici.

In questo paragrafo discuterò il legame tra democrazia e plebiscitarismo tentando di chiarire le ragioni del formidabile successo che oggi quest'ultimo sta nuovamente riscuotendo, un successo che costituisce una componente fondamentale della crisi della prima. Mi riferirò in particolare alla democrazia in Europa, per quanto ciò non escluda a priori la possibilità di una estensione del discorso in prospettiva comparata³⁵. Seguendo il concetto di demagogia di massa, della democrazia qui si intende soprattutto chiarire la relazione con la costruzione del consenso, lasciando invece sullo sfondo l'impalcatura formale in virtù della quale essa è in grado di qualificarsi come tipo ideale normativo. In questo caso, il potere del plebiscito si afferma come il potere democratico, verrebbe fatto di dire, nella sua manifestazione originaria. Qui non siamo più di fronte all'insieme di principi morali ed epistemici sui quali è stata costruita la teoria democratica

³⁴ Con riferimento a questa categoria della teoria politica weberiana, mi discosto qui dalle interpretazioni che tendono a risolverne il significato in una idea di investitura assegnata sulla base del suffragio diretto (come in Pasquino, 1996); tengo invece ferma la questione del suo rapporto originario con la dimensione rappresentativa caratteristica di ogni volontà politica. Per una discussione sul plebiscitarismo in Weber cfr. Mommsen, 1993; Beetham, 1989; Cavalli, 1992, 1995; Tuccari, 1993.

³⁵ In questa discussione è importante aver presente la letteratura più recente, e in modo particolare un pregevole lavoro di Nadia Urbinati, per quanto talvolta ne prenderò le distanze. Cfr. Urbinati, 2012: 145 ss.

normativa (come nel caso di Rawls o Habermas), piuttosto la democrazia viene presentata come un semplice *facto*. In altri termini, del concetto di democrazia la nostra lettura seguirà una interpretazione alquanto ristretta, che come sappiamo deve molto al prototipo weberiano. Stabilito che, nel senso ristretto in cui la intendiamo, dal punto di vista politico il fatto democratico conserva un rapporto strutturale col plebiscitarismo, possiamo chiederci se —anche alla luce dei più recenti fenomeni della politica contemporanea— un tale rapporto sia ancora in vita, e in che modo lo sia. È proprio su questo punto che gli studi *mainstream* dedicati alla crisi politica che nei nostri anni sta investendo la maggior parte dei paesi occidentali hanno molto insistito, facendo perno sulla figura del «potere populista»³⁶. Perciò —affermano questi autori— il populismo (in sé legato all'«elemento popolare» della sovranità) è sempre pronto a minacciare l'ordine democratico, in particolare in quegli stessi paesi a più alto grado di modernizzazione che si trovano a vivere una fase di profonda delusione per quelle che Norberto Bobbio chiamò le «promesse non mantenute» della democrazia. Una simile ambiguità è sottolineata anche da Pierre Rosanvallon, allorché identifica il populismo con la *controdemocrazia* pura³⁷, considerandolo in parte coerente, e in parte all'opposto, rispetto alle principali direttrici della società moderna.

Rivedendo parzialmente l'argomento, nel suo lavoro del 2012 Urbinati opera giustamente una differenziazione tra populismo e plebiscitarismo, associandoli a due peculiari tipi di deformazione della democrazia³⁸. Secondo Urbinati, il fenomeno plebiscitario dev'essere ascritto al fattore «oculare» della politica, particolarmente esaltato nella nostra età digitale³⁹, mentre quello populista è dato dalla «identificazione» tra la volontà del leader e la volontà del popolo, sulla base di una visione omogenea del medesimo⁴⁰. A differenza del populismo, dunque, nella ricostruzione di Urbinati il plebiscitarismo identifica un elemento meramente passivo della relazione politica. Questa lettura tende a sottovalutare non poco l'originaria relazione tra democrazia ed elemento plebiscitario, e —se non nei contenuti— dal punto di vista dell'eziologia Urbinati sembra porsi sulla medesima lunghezza d'onda di Mény e di Rosanvallon, nella misura in cui il suo discorso sembra affermare che, nella relazione tra populismo e plebiscitarismo, al primo spetti il ruolo di variabile indipendente, e al secondo quella della variabile dipendente. È dunque il populismo, il quale «si basa sulla democrazia»⁴¹, ad essere potenzialmente produttivo di una politica plebiscitaria⁴². Trasformando il plebiscitarismo in elemento meramente distorsivo, e ridotto al passivo

³⁶ *Ibidem*: 128 ss. Introducendo una ricerca collettiva di qualche anno fa, da parte loro Yves Mény e Yves Surel hanno invece sottolineato la fondamentale «ambiguità» del populismo, un'ambiguità che nasce dai problemi che ha la democrazia liberale nel soddisfare tutte le richieste provenienti dalla società moderna (Mény e Surel, 2002 e 2004).

³⁷ Tuttavia, anche nella ricerca di Rosanvallon la peculiarità del plebiscitarismo resta di fatto oscurata dalla centralità concessa al tema del populismo in quanto tale. Cfr. Rosanvallon, 2012: 90-1.

³⁸ Urbinati, 2012: 11-12.

³⁹ *Ibidem*: 210 ss. Ulteriori considerazioni si trovano in Urbinati, 2013.

⁴⁰ Urbinati, 2012: 8, 128 ss.

⁴¹ *Ibidem*: 133.

⁴² Esso «si avvia a lasciare la porta aperta a una trasformazione plebiscitaria della democrazia nella misura in cui rende essenziale il ruolo della personalità per la rappresentazione dell'unità del popolo, e le elezioni un plebiscito che incorona il *leader*» (Urbinati, 2012: 175). Cfr. Eliason, 1998.

«sguardo del pubblico» —dato certamente importante per una comprensione della politica democratica nell'età dei media di massa, ma senza esserne tuttavia il fulcro— l'impostazione teorica dell'autrice rischia di sottostimare il carattere sostantivamente plebiscitario della democrazia come fenomeno sociale, ovvero il suo appartenere, per così dire, alla fisiologia della democrazia, piuttosto che alla sua patologia. In questo senso, si potrebbe dire che Urbinati proprio quando descrive il populismo, in realtà coglie la natura plebiscitaria della democrazia, almeno nell'accezione in cui l'abbiamo intesa in questo lavoro.

È inoltre interessante rilevare che, nonostante l'importante tentativo di ri-articolare e dare maggiore spessore alla tesi del populismo come *thin theory*, in modo analogo agli altri autori, Urbinati resta all'interno di un orizzonte segnato da una «critica» al populismo, piuttosto che una critica *del* populismo⁴³. Rispetto a quest'ultimo punto, crediamo svolga un ruolo fondamentale la distanza dell'autrice dai presupposti dell'analisi weberiana: qui però Urbinati si inserisce all'interno di un gruppo ben più ampio. In genere, i teorici democratici contemporanei mostrano nei confronti del pensiero politico di Weber una notevole diffidenza, rinforzata dall'ambiguo legame che questi istituì con l'argomento, che poi sarà peculiarmente schmittiano, dell'*acclamazione* come prototipo di ogni legittimità democratica⁴⁴. Ma sebbene l'influenza del grande sociologo di Erfurt sulla teoria costituzionale e poi politica del giurista di Plettenberg sia un dato acclarato, ciò non deve indurci ad appiattare il pensiero del primo su quello di quest'ultimo. Gli antichi argomenti weberiani sono centrali per almeno una ragione: essi paiono soddisfare l'esigenza di completezza che ogni teoria richiede, includendo nella dottrina politica democratica il concetto sociale di uguaglianza, a differenza di quanto sono in grado di fare le interpretazioni formaliste, che lo lasciano invece al di fuori; ciononostante, è a queste ultime che fa riferimento gran parte della teoria democratica contemporanea.

Facendo interagire democrazia sociale e democrazia politica, al contrario, la ricostruzione di Weber ci consegna un modello unitario. Nel suo profilo essenziale, infatti, il plebiscito interpreta la natura unitaria della democrazia come fenomeno storico, che esprime dapprima le aspirazioni all'uguaglianza sociale, e successivamente la loro traduzione in aspirazioni politiche. In quanto elemento essenziale della società democratica, tuttavia, la pulsione plebiscitaria immanente alla democrazia tende a produrre —qui ha ragione Urbinati— quella stessa deturpazione populista che ritroviamo molto spesso nei momenti di crisi di legittimità dei protagonisti di una stagione politica, una crisi che coinvolge le loro ideologie di riferimento, così come le relative espressioni partitiche. In questa prospettiva, i fenomeni populistici —con le loro oggettive differenze empiriche— conservano un minimo comune denominatore nel fatto di mostrare la forza negativa della democrazia come fenomeno sociale elementare, prima che le strut-

⁴³ Maggiori elementi in quest'ultima direzione si possono però scorgere negli interventi dell'autrice successivi al volume del 2012. Per quanto riguarda il caso americano, lo studio del populismo può attingere a una ben più lunga e articolata tradizione, rispetto a quella del caso europeo; per un dibattito, cfr. Kazin, 1998; Canovan, 1999; Laclau, 2007; Arditì, 2008; e la stessa Urbinati, 2012, in particolare: 145-147.

⁴⁴ Schmitt, 1984: 120.

ture formali delle istituzioni ne determinino l'articolazione e la differenziazione, secondo i criteri di razionalità procedurale (la *will* cui fa riferimento Urbinati) propri dei sistemi democratici sviluppati. In presenza di contesti caratterizzati da burocratizzazione politica —caratteristica essenziale della modernizzazione— e dalla perdita di fiducia nei riferimenti ideali tradizionali (come nel nostro tempo è accaduto dopo la crisi delle grandi ideologie sorte tra ottocento e novecento) il popolo democratico ha fatto ritorno al proprio profilo primigenio. Lo ha fatto sulla base di quella stessa dialettica tra identità (cioè, la sua omogenea auto-rappresentazione) e rappresentanza che Schmitt descrive come essenziale in ogni forma politica, e specialmente in quella democratica⁴⁵.

Con l'esaurimento anche della seconda fase, nella quale il ruolo rappresentativo era svolto da partiti identificati ideologicamente, abbiamo forse fatto ingresso all'interno di una fase ancora differente, in cui il riferimento al politico pare essere tornato nuovamente nelle mani delle *leadership* personali. Se di ciò volessimo cercare una conferma nei dati storici, i più recenti sviluppi della politica in Europa, ma anche in Nord America, sembrerebbero restituirci una risposta positiva, anche se è certamente presto per tentare un giudizio definitivo. Ciò che sembra divenire però davvero dirimente è l'antica, e per molti versi tragica, previsione weberiana secondo la quale vi sarebbe:

Soltanto una scelta: o una democrazia subordinata a un capo⁴⁶, oppure una democrazia senza capi, vale a dire il potere dei «politici di professione» senza vocazione, senza le intime qualità carismatiche che per l'appunto fanno un capo⁴⁷.

Il punto di vista della teoria sottolinea invece il fatto che una tale scelta non può mai risolversi nella soppressione di uno dei due versanti, perché la sfera politica si presenta sempre come un campo in tensione. Oggi assistiamo agli ultimi scorci di un dominio da parte di *elites* politico-partitiche percepite da larghe fasce dei cittadini-elettori come fortemente delegittimate, e certamente a tiepide —se non evanescenti— polarizzazioni ideologiche, e al contempo all'emergere di nuove *leadership* che intendono legittimarsi attraverso retoriche di tipo populista, ma la cui stessa presenza rimanda in effetti al plebiscitarismo democratico.

Il plebiscitarismo (non il populismo) rende ragione anche della peculiare ambiguità tra la democrazia come principio normativo e la democrazia come concetto descrittivo, come *fatto*. Da una tale ambiguità si genera uno spartiacque all'interno della teoria democratica, perché il confronto va stabilito tra due le differenti dimensioni della democrazia: quella incentrata sull'uguaglianza come dimensione della libertà⁴⁸, quella incentrata invece sull'uguaglianza come condizione sociale. Più specificamente, ad essere messi a confronto sono da un lato le esigenze normative poste dal riconoscimento della dignità morale delle persone (con la loro traduzione nei presupposti istituzionali che permettono la realizza-

⁴⁵ Ivi: 364.

⁴⁶ Ma in tal caso ci sarebbe purtuttavia da aggiungere l'alternativa tra il capo come *persona fisica* e come personalità *ideale* e *simbolica*.

⁴⁷ Weber, 2004: 99.

⁴⁸ Da questo punto di vista, Sartori aveva perfettamente ragione ad affermare che, nonostante le forme differenti in cui può essere declinata l'uguaglianza, in effetti molte di esse si possono ricondurre alla libertà (Sartori, 1987: 357; Sartori, 1993: 179).

zione della libertà politica), e dall'altro l'uguaglianza sociale delle condizioni. L'interpretazione weberiana del plebiscitarismo democratico guarda nella seconda direzione, piuttosto che alla prima, mettendo al centro del proprio interesse le peculiari rivendicazioni egualitarie della democrazia come sistema sociale di vita. Nonostante i problemi irrisolti di ogni interpretazione della democrazia moderna, è chiaro tuttavia che, quando si tenta di difenderne il carattere peculiarmente politico, non possiamo evitare di confrontarci tanto con l'elemento materiale (la democrazia-*fatto* sociale), quanto con quello formale (la democrazia-*norma* e procedura)⁴⁹. Limitare il campo di interesse della teoria democratica unicamente al suo tipo ideale formale può certo dispensarci dal rischio di esporre la teoria democratica a contaminazioni pericolose (come quelle che inaugurò Schmitt con la sua radicale opposizione tra uguaglianza democratica e libertà), ma rischia al contempo di fallire totalmente nella comprensione della realtà politica, perché osserva il complesso fenomeno democratico attraverso lenti inadeguate. La pura teoria normativa può dirci che cosa la democrazia deve (o dovrebbe) essere, quando siamo disposti a riconoscerne il valore, ma dal punto di vista politico non è in grado di chiarire ogni aspetto del *fatto* democratico, e certamente ne lascia in ombra la genealogia. Per questa ragione, l'interesse attuale dei teorici politici sulle ambiguità dei fenomeni democratici, su cui si incentrano le distorsioni populiste, è un dato positivo, che ci segnala un progresso nello studio del fenomeno. In questo contesto, l'importanza di Weber è indubbia per interpretare le fasi di crisi dei regimi politici esistenti. Mettendo a fuoco il suo momento originario, nel quale la democrazia appare strettamente connessa col plebiscitarismo, egli ci mostra non solo tutte le contraddizioni, ma in fondo anche le ragioni della sua forza propulsiva nelle società modernizzate.

6. Uno sguardo al futuro

Il concetto di plebiscitarismo democratico può essere utile nell'interpretazione della crisi attuale della democrazia? Se si guarda ai più recenti sviluppi della politica interna dei paesi europei, salta subito agli occhi la straordinaria crescita dei partiti cosiddetti *populisti* cui si accompagna, un po' in tutto il continente, un inedito incremento della demagogia negli slogan politici⁵⁰. Come si è scritto, questo fenomeno costituisce una sfida anche per la teoria politica, perché —al di là del polimorfismo con il quale esso si presenta—⁵¹ una sua effettiva comprensione sistematica è tutt'altro che a portata di mano. A voler indicare le precondizioni di lungo periodo di un tale processo di decomposizione e ricomposizione del quadro politico intra-europeo è certamente possibile risalire al 1989, ma di

⁴⁹ Come si è scritto, risiedono qui tanto le concezioni rigorosamente proceduraliste della democrazia, quanto quelle formulate attraverso una filosofia normativa e incentrate sul concetto di sfera pubblica. Cfr. Rawls, 1994; Habermas, 2013.

⁵⁰ Tra gli studi empirici, segnaliamo la ricerca di Karsten Grabow e Florian Hartleb sulla politica populista in Europa, pubblicata nel 2013 in una serie della *Konrad Adenauer Stiftung*, i cui risultati lasciano supporre che il populismo e i partiti populistici saranno destinati a rivestire un ruolo centrale anche nel futuro prossimo (Grabow e Hartleb, 2013: 14).

⁵¹ Canovan, 1999.

fatto esso ha iniziato una fase di potente accelerazione soltanto all'inizio dell'ultimo decennio, per poi esplodere repentinamente in questi ultimi anni, allorché un segmento importante del consenso democratico si è spostato dal tradizionale confronto tra partiti socialisti e cristiano democratici (e oltremontani, tra laburisti e conservatori), per riallinearsi in direzione dei movimenti populistici post-ideologici, o anche di partiti neo-ideologici di estrema destra. Ciò che però si impone come dato sostanziale è che, vuoi in direzione di un movimentismo «contestativo»⁵², vuoi in direzione di un vero e proprio neo-nazionalismo, il compromesso fondamentale tra libertà e autorità⁵³ che le società occidentali —in particolare quelle europee— avevano stipulato dopo la seconda guerra mondiale è entrato profondamente in crisi.

Abbiamo detto di come l'evoluzione più recente dei partiti di massa di tipo tradizionale abbia messo in dubbio le forme abituali di appartenenza e di partecipazione politica. Il risultato è una sorta di «liberazione» del *demos*, la cui voce si è progressivamente trasformata in quella della controdemocrazia⁵⁴. Anche la teoria classica a volte aveva descritto la democrazia come un fenomeno duplice: se da un lato era legata all'uguaglianza politica, rivendicando l'idea di giustizia, dall'altro appariva fortemente connessa ai fenomeni di massa che esprimono ciò che gli antichi chiamavano *ochlokratía*, e nel cui orizzonte il principio maggioritario si salda col potere demagogico. In questo senso, si dovrebbe sempre tener bene in mente il severo avvertimento di Weber secondo il quale «lo sgradevole sapore evocato da questo termine non deve farci dimenticare che non Cleone, bensì Pericle fu il primo a portare questo nome»⁵⁵. Gli analisti politici hanno solitamente collegato questo fenomeno a una forma di euroscetticismo, niente di più che una parola d'ordine la cui diffusione è stata senza dubbio favorita e accelerata dalla crisi economica mondiale e dai vincoli imposti dall'Unione europea (o da alcuni governi?) sulla spesa pubblica degli stati membri. Per quanto si possano addurre molte altre spiegazioni del successo delle pulsioni contro-democratiche nella maggior parte dei paesi occidentali, ciò che è davvero rilevante sono le trasformazioni di alcuni caratteri fondamentali della politica democratica. L'estrema demagogia nel discorso politico, e il progressivo incremento del ruolo dell'*audience* nella costruzione dell'opinione pubblica stanno mutando radicalmente il modello della democrazia liberale.

Quale potrà essere la nuova situazione in un contesto così trasformato? Occorre qui riflettere su un elemento particolarmente importante, che è dato dalla *leadership*, in quanto quest'ultimo coglie direttamente l'elemento plebiscitario. La lezione che possiamo trarre dal nuovo corso della politica in Europa in una età di crisi è l'importanza del legame originario tra democrazia e i suoi elementi di rivendicazione sociale che le fanno assumere i tratti del plebiscito. Di fronte a un tale *revival* plebiscitario, la teoria democratica appare senza dubbio in profonda sofferenza; l'esplosione incontrollata dell'elemento volontaristico di cui il *demos* ambisce a farsi interprete diretto rischia seriamente di dissolvere lo storico

⁵² Pettit, 2000: 105 ss.

⁵³ Habermas, 2008: 216 ss.

⁵⁴ Rosanvallon, 2012: 10 ss.

⁵⁵ Weber, 2004: 74.

compromesso tra libertà individuale e sovranità popolare che della democrazia ha contraddistinto l'immagine contemporanea, mettendo pericolosamente a repentaglio l'esistenza politica delle nostre società così come le abbiamo conosciute finora⁵⁶. Dobbiamo attenderci una sorta di fine della politica, in termini di quella stessa partecipazione democratica di tipo convenzionale tradizionalmente tradottosi in competizione elettorale tra destra e sinistra? Ciò avverrà in favore di forme di potere puramente tecnocratico? Oppure la sfera politica diverrà sempre di più appannaggio di un dominio indifferenziato della volontà plebiscitaria? O infine emergeranno nuove forme di partecipazione politica e di cittadinanza, dalle quali dovremo aspettarci una ridefinizione del campo politico stesso? Sono tutte questioni interamente aperte; ed anche se non è compito della teoria fare previsioni sul futuro, una corretta interpretazione delle interazioni tra la democrazia e il suo «pubblico» non solo può servire a migliorare la nostra conoscenza dei fatti politici, ma forse può anche servire a prevenire un completo ritorno della demagogia⁵⁷.

In questo il nostro modello weberiano appare molto utile: in effetti, tutti gli elementi della crisi attuale hanno indebolito il paradigma liberal-democratico standard elaborato a partire dagli anni quaranta del secolo scorso. Il prototipo della democrazia liberale viene dunque sfidato da questi fermenti, ed è inutile qui addentrarci nell'analisi degli elementi materiali all'origine della crisi. A causa della quasi universale affermazione della democrazia rappresentativa e pluralista (in forma effettiva o almeno come riferimento ideale) avvenuta negli ultimi trenta o quaranta anni, si è in genere dimenticato come anche la storia della democrazia dei moderni sia stata una storia conflittuale, nella quale non di rado hanno convissuto due differenti anime, quella fondata sulle rivendicazioni morali delle origini, e quella realistica, procedurale e pluralistica. Di una tale complessità è componente fondamentale anche la tendenza plebiscitaria —l'elemento che Schmitt identificò nella naturale vocazione rappresentativa di una comunità politica organica, e che in Weber resta invece più legato a un volontarismo soggettivistico e carismatico—. In ogni caso, un siffatto plebiscitarismo si caratterizza proprio per la sua opposizione a un determinato antagonista sociale, siano essi gli *aristoi* all'origine della democrazia, antica e moderna, o le *elites*, i «privilegiati» dal punto di vista economico nell'età dei grandi conflitti di classe, e poi più genericamente quelli dal punto di vista sociale, come accade con la critica attuale dei populistici all'*establishment* delle società democratiche.

Crediamo che una siffatta tendenza verso una rivendicazione universalistica dell'uguaglianza, assieme alla necessità di conferire unità alla rappresentazione politica, siano gli elementi alla base di ciò che abbiamo definito «plebiscitarismo». In tal senso, i fermenti populistici dei nostri tempi sembrano proprio esserne compartecipi, nella misura in cui fanno propria una particolare rivendicazione del popolo *contro* la democrazia (liberale) e le sue regole del gioco. Se è dunque vero che, come ci ha insegnato la teoria classica, la democrazia si

⁵⁶ Su come un tale compromesso sia strategico per le sorti della teoria politica moderna rimando qui a Habermas, 2008, e Benhabib, 2006. Per un quadro generale sullo stato della democrazia si vedano invece Bovero e Pazé, 2010.

⁵⁷ Rosanvallon, 2012: 80-85.

associa sempre alla demagogia, ciò non oscura la differenza profonda tra un buon demagogo e un «puro demagogo». È allora necessario accennare ad almeno tre elementi rispetto ai quali la teoria appare messa alla prova, e anche questi sono tre punti chiave che rimandano all'insegnamento dei classici. In primo luogo, la democrazia ha comunque bisogno, forse più di altre forme di regime, di un'*agency* politica che sia in grado di far propria la capacità di essere uomini di stato a un livello molto elevato. A questo scopo, persino nella nostra età tardo-moderna, sentiamo straordinariamente l'urgenza di una *paideia* specificamente rivolta all'uomo politico; cioè, oggi come ieri non possiamo fare a meno di formazione politica e di *sapienza* politica. La storia della democrazia ci ha insegnato a sufficienza che esercitare una *leadership* ed essere statisti è qualcosa di radicalmente diverso dal farsi promotori di una mera appartenenza di massa; invero, ciò resta l'elemento elitista, o se si preferisce «aristocratico», di ogni teoria democratica.

C'è poi un secondo argomento, che fa riferimento alle istituzioni. Esso si lega naturalmente a un altro tema classico: l'importanza delle «leggi» per la vita di una nazione, un tema che è stato sottolineato nell'intera storia del pensiero politico occidentale da Platone a Montesquieu, ma che ha rappresentato anche una specifica questione per la teoria democratica. Non dobbiamo dimenticare che (per quanto sviluppata da una prospettiva differente) il tema della centralità delle leggi fu condiviso proprio da Rousseau, l'autore che nella modernità ha difeso con più intransigenza la concezione sostantiva della legittimità democratica, da lui incentrata su quella stessa sovranità popolare di cui si fa espressione la *volonté générale*. Di conseguenza, la sfida alla democrazia liberale apportata dai populismi degli anni della crisi avrà certamente maggiore probabilità di successo in tutti quei paesi dove la *resilienza* delle istituzioni politiche è pericolosamente bassa⁵⁸. Fu lo stesso Weber a sottolineare questo tema, quanto mise in rilievo il ruolo strategico di tali istituzioni, in modo forse ancora più enfatico di quanto aveva fatto a proposito della *leadership* carismatica. Nella misura in cui danno realizzazione alla razionalità politica, le istituzioni sono in grado di conferire concretezza oggettiva alla sfera pubblica, incarnandone la specifica razionalità in regole giuridiche, norme morali e buone pratiche. Per dire ancora più semplicemente, un sistema efficace di istituzioni bene ordinate restringe significativamente il potenziale rivoluzionario del plebiscito. Nella propria discussione della costituzione britannica di metà diciannovesimo secolo, Weber conferì enorme importanza al ruolo esercitato dal Parlamento e dallo stesso modello Westminster nel contenimento della *leadership* personale di Gladstone. Egli accentuò anche il ruolo a suo modo unico del lavoro svolto in seno alle Commissioni parlamentari⁵⁹, la cui funzione gli appariva fondamentale nell'opera di bilanciamento del potere dirompente del principio democratico, laddove veniva ad esercitare il ruolo di controdemocrazia.

Infine, l'ultimo tema è quello della educazione alla cittadinanza. La più diretta conseguenza della crisi contemporanea della democrazia occidentale è la

⁵⁸ Per una discussione del concetto si veda il vol. 35 di «Politics»: cfr. Coward, 2015.

⁵⁹ Weber, 2004: 107.

dirompente trasformazione della sfera pubblica, la quale si è progressivamente mutata da quello stesso forum di tipo filosofico descritto da Rawls e Habermas⁶⁰, nell'arena della «democrazia del pubblico»⁶¹. Tutto ciò rimane una fondamentale malattia, con la quale devono necessariamente confrontarsi tutti gli studiosi della politica contemporanea, sia che respingano, sia che accettino la tesi del «plebiscito dell'*audience*»⁶². La fine della democrazia dei partiti con forti presupposti ideologici, che in Europa aveva largamente caratterizzato l'esperienza della politica democratica postbellica, assieme al ritorno di un *demos* «liberato», sono cause dell'alto livello di rischio potenzialmente collegato alla crisi attuale. E il primo fra questi è proprio quello di sopravvalutare la *doxa*, che qui intendo come l'elemento direttamente frapposto tra le istituzioni rappresentative e l'opinione pubblica, sottovalutando al contempo la necessità di trasformare le sue istanze in questioni pubbliche attraverso adeguate procedure istituzionali e volontà politica.

Nella misura in cui la mera demagogia prevale sulla buona o almeno sull'equa demagogia, l'*agency* politica tende ad eludere quello stesso principio democratico che mantiene come punto fermo l'interesse per la libertà dei cittadini, sebbene rivendichi il fatto di farlo nel nome di un «noi» sovrano collettivo. Ogni volta che la teoria democratica viene fondata in termini di sovranità popolare, in conformità al principio dell'autonomia politica, appare immediatamente chiaro che la mera demagogia finisce per negare tanto l'idea di autodeterminazione, quanto quella di indipendenza dal dominio esterno, che sono il fondamento comune di tutti i modelli di democrazia moderna⁶³. L'attuale rinascita del plebiscitarismo mette in luce, per così dire, la democrazia nel suo momento originario. Ai nostri giorni, rinnovate fratture sociali produttive dell'esigenza di un riallineamento politico sono una chiara testimonianza di come i fattori strutturali che furono i protagonisti principali della società egualitaria si siano messi nuovamente in moto. In tal senso, la deturpazione plebiscitaria può essere vista anche come un lato fisiologico del carattere democratico. Che cosa sta accadendo all'Europa e alla sua società civile? Oggi la democrazia europea assomiglia molto a quella dei suoi primi tempi. Fiaccato moralmente dalla crisi economica e insieme intellettuale che, all'inizio del nuovo millennio, hanno colto di sorpresa il nostro occidente diviso, attraverso le sue manifestazioni di rifiuto dell'esistente il popolo sembra tuttavia invocare non tanto la dissoluzione, quanto un rinnovamento delle proprie capacità rappresentative.

Bibliografia

- Ackermann, B. (1993, 2000, 2014). *We the People*, 3 vols., Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Arditi, B. (2008). *Politics on the Edge of Liberalism: Difference, Populism, Revolution, Agitation*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

⁶⁰ Rawls, 1996: 213-214; Habermas, 2008: 63-87; sul tema cfr. anche Ferrara, 2014.

⁶¹ Manin, 1997: 220; Urbinati, 2012: 213.

⁶² Una tesi, quest'ultima, duramente respinta da Urbinati, 2012: 8 ss., 171-173.

⁶³ Pettit, 2012.

- Beetham, D. (1989). *La teoria politica di Max Weber* (1985), tr. it., Bologna, Il Mulino.
- Benhabib, S. (2006). *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini* (2004), tr. it., Milano, Raffaello Cortina.
- Bovero, M. e Pazé, V., a cura di (2010). *La democrazia in nove lezioni*, Roma-Bari, Laterza.
- Canovan, M. (1999). *Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy*, «Political Studies», 47, 1, 2-16.
- Cavalli, L. (1992). *Governo del leader e regime dei partiti*, Bologna, Il Mulino.
- (1995). *Carisma. La qualità straordinaria del leader*, Roma-Bari, Laterza.
- Coward, M. (2015). *Editor's Introduction: Resilience Revisited*, «Politics», 35, 1, 58-59.
- Dahl, R. (2005). *Democracy and Its Critics*, New Haven, Yale University Press (1989), tr. it., *La democrazia e i suoi critici*, Roma, Editori Riuniti.
- De Giovanni, B. (2013). *Alle origini della democrazia di massa. I filosofi e i giuristi*, Napoli, Editoriale Scientifica.
- Eliaeson, S. (1998). *Max Weber and Plebiscitary Democracy*, in R. Schroeder (ed.), *Max Weber, Democracy and Modernization*, Basingstoke-New York, Palgrave/Macmillan, 47-60.
- Ferrara, A. (2014). *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*, Cambridge-New York, CUP.
- (2015). *La democrazia fra crisi e trasformazione*, in L. Bazzicalupo (a cura di), *Crisi della democrazia*, Milano-Udine, Mimesis, 273-289.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Grabow, K., Hartleb, F. (eds.) (2013). *Exposing the Demagogues. Right-Wing and National Populist Parties in Europe*, Bruxelles, CES.
- Gramsci, A. (1955). *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno, Opere di Antonio Gramsci*, vol. 5, Torino, Einaudi.
- Green, J. E. (2009). *The Eyes of the People*, Oxford, OUP.
- Habermas, J. (2008). *L'inclusione dell'altro* (1996), tr. it., Milano, Feltrinelli.
- (2013). *Fatti e norme* (1998), tr. it., Roma-Bari, Laterza.
- Hetherington, M. (2001). *Resurgent Mass Partisanship: The Role of Elite Polarization*, «American Political Science Review», 95, 3, 619-692.
- Kazin, M. (1998). *The Populist Persuasion. An American History*, 2 Revised Edition, Ithaca-London, Cornell University Press.
- Kriesi, H., Pappas, T. S. (2015). *European Populism in the Shadow of the Great Recession*, Colchester, ECPR Press.
- Laclau, E. (2007). *On Populist Reason*, London, Verso.
- Lipset, S. M., Rokkan, S. (1967). *Party System and Voters Alignments*, New York, Free Press.
- Mackie, G. (2003). *Democracy Defended*, Cambridge-New York, CUP.
- Manin, B. (2010). *Principi del governo rappresentativo* (1997), tr. it., Bologna, Il Mulino.
- Mény, Y., Surel, Y. (2002). *The Constant Ambiguity of Populism, in Democracies and Populist Challenges*, Basingstoke-New York, Palgrave/Macmillan.
- (2004). *Il populismo e la democrazia* (2000), tr. it., Bologna, Il Mulino.
- Mommsen, W. J. (1993). *Max Weber e la politica tedesca (1890-1920)*, tr. it., Bologna, Il Mulino.
- Mosca, G. (1982). *Scritti politici di Gaetano Mosca*, a cura di G. Sola, Torino, Utet.
- Panebianco, A. (1982). *Modelli di partito. Organizzazione e potere nei partiti politici*, Bologna, Il Mulino.
- Pasquino, G. (1996). *Plebiscitarismo*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma, Treccani.
- Pettit, P. (2000). *Democracy: Electoral and Contestatory*, in I. Shapiro e S. Macedo (eds.), *Nomos XLII: Designing Democratic Institutions*, New York, NUY Press, 105-146.

- (2012). *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge-New York, CUP.
- Rawls, J. (1994). *Liberalismo politico* (1993), tr. it., Milano, Comunità.
- Rosanvallon, P. (2012). *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia* (2008), tr. it., Roma, Castelvecchi.
- Ryn, C. G. (2012). *Democracy and Ethical Life*, 2 Expanded Edition, Washington D. C., CUA Press.
- Sartori, G. (1987). *The Theory of Democracy Revisited*, 2 vols., Chatham (NJ), Chatham House.
- (1993). *Democrazia. Cosa è*, Milano, BUR.
- (2005). *Parties and Parties Systems: A Framework for Analysis*, First edition 1976, reprint 2005, Colchester, ECPR Press.
- Schluchter, W. (1987). *Lo sviluppo del razionalismo occidentale* (1979), tr. it., Bologna, Il Mulino.
- Schmitt, C. (1984). *Dottrina della costituzione* (1928), tr. it., Milano, Giuffrè.
- (1986). *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Milano, Giuffrè.
- Tocqueville, A. de (1999). *La democrazia in America* (2002), tr. it., Milano, BUR.
- Tuccari, F. (1993). *I dilemmi della democrazia moderna. Max Weber e Robert Michels*, Roma-Bari, Laterza.
- Urbinati, N. (2006). *Representative Democracy. Principles and Genealogy*, Chicago, The University of Chicago Press.
- (2012). *Democracy Disfigured. Opinion, Truth and the People*, Cambridge (MA), Harvard University Press, tr. it. di M. Cupellaro, G. Barile e T. Quirico, *Democrazia sfigurata. Il popolo tra opinione e verità*, Milano, UBE.
- (2013). *Democrazia in diretta. Le nuove sfide alla rappresentanza*, Milano, Feltrinelli.
- Von Beyme, K. (1987). *I partiti nelle democrazie occidentali* (1984), tr. it., Bologna, Zanichelli.
- Weber, M. (1986). *Wirtschaft und Gesellschaft - Grundriss der verstehenden Soziologie*, hrsg. v. J. Winckelmann, Tübingen, J. C. B. Mohr (1956), tr. it. di T. Bagiotti, F. Casabianca e P. Rossi, *Economia e società*, 5 voll. a cura di P. Rossi, Milano, Edizioni di Comunità.
- (2000). *Die protestantische Ethik I - Eine Aufsatzsammlung*, hrsg. v. J. Winckelmann, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1984), tr. it. di A. M. Marietti, con intr. di G. Galli, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, BUR.
- (2002). *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Zur politischen Kritik des Beamtentums und Perteiwesens*, München-Leipzig, Duncker & Humblot (1919), tr. it. di F. Fusillo, prem. di F. Ferrarotti, *Parlamento e Governo*, Roma-Bari, Laterza.
- (2004). *Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf*, hrsg. v. W. J. Mommsen u. W. Schluchter, MWS I/17, Tübingen, J. C. B. Mohr (1994), tr. it. di P. Rossi, F. Tuccari e H. Grünhoff, *La scienza come professione. La politica come professione*, Torino, Einaudi.
- (2009a). *Wirtschaft und Gesellschaft. Gemeinschaften*, MWS I/22-1, hrsg. v. E. Hanke in zs.arbeit mit T. Kroll, Tübingen, J. C. B. Mohr, tr. it. di M. Palma, *Economia e società. Comunità*, Roma, Donzelli (2016).
- (2009b). *Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft*, MWS I/22-4, hrsg. v. W. J. Mommsen in zs.arbeit mit M. Meyer, Tübingen, J. C. B. Mohr, tr. it. di M. Palma, *Economia e società. Dominio*, Roma, Donzelli (2012).
- (2014). *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie (1919-20)*, MWS I/23, hrsg. v. K. Borchardt, E. Hanke u. W. Schluchter, Tübingen, J. C. B. Mohr.



SQUILIBRI DI POTERE
IMBALANCE IN POWER



Gli Stati, i governi: poteri residuali?

Maria Rosaria Ferrarese*

Abstract

States and Governments: Residual Power?

The article deals with the changing role and profile of nation states in response to the challenges of economic globalization. Historically states, particularly in Europe, were commonly represented as being «sovereign», or even «omnipotent»; despite their different histories, different roles and different legal languages. Typically, in continental Europe, States spoke especially through legislation, but this normative language proved unfit to respond to the needs of a «new economy» based on technology and markets. This has led to a reinvention and a downsizing in the role of the nation state, in accordance with the needs of markets. The article identifies four main strategies of downsizing the role of states: a strategy of self-reduction of powers and tasks traditionally within the purview of states; a shift from government to governance; a new geopolitical stance based on multilateralism and, finally, the strategy of dovetailing the role of states to markets. All strategies that converged toward a growing de-politicization of states.

Keywords: States. Globalization. De-politicization. Market. Sovereignty.

1. Gli Stati nella storia

Gli assetti di potere del mondo globalizzato sono soggetti a continui cambiamenti. Pur in presenza di alcuni dati ormai stabili, come la presenza di una potente finanza internazionale saldamente insediata al cuore dell'odierno sistema capitalistico¹, negli attuali assetti di potere, il ruolo degli stati, che non è certo diventato marginale, e conserva ancora margini di azione estremamente importanti, appare tuttavia indebolito rispetto al passato, spesso incerto e soggetto a oscillazioni. Nelle pagine che seguono spero di riuscire a dare conto almeno delle principali ragioni dei cambiamenti che hanno investito gli stati rispetto a qualche decennio fa, quando essi erano i capisaldi imprescindibili di un ordine internazionale edificato intorno al loro indiscusso ruolo «sovrano».

Quando parliamo degli Stati ci riferiamo a complesse organizzazioni che hanno avuto storie e svolto funzioni molto diverse tra loro nel tempo e nello spazio mostrando dati di notevole plasticità². Gli Stati non nascono tutti uguali,

* Università di Cagliari, ferraresemr@libero.it.

¹ Rimando in proposito a Ferrarese, 2017.

² Si vedano Cassese, 2016: 25 e 47; e Cassese, 2013.

né rimangono inalterati nel tempo: nascono in diversi ambienti e circostanze, e non sono entità monolitiche, coerenti e sempre uguali a se stesse, ma piuttosto formazioni istituzionali intrise di storia, che hanno attraversato varie crisi e fatto spazio a funzioni e tendenze diverse. Le differenze sono riconoscibili non solo tra Europa e Stati Uniti, o tra America Latina, Asia e Africa, ma anche all'interno della stessa Europa. Nella lunga storia moderna e postmoderna ha preso forma una pluralità di modi di essere degli stati, che si sono andati accostando gli uni agli altri, mostrando quanto variegato sia il ventaglio delle prestazioni statali ma anche dei possibili insuccessi che oggi si spingono fino al limite del «fallimento».

Con la storia degli stati, non a caso, si sono cimentati vari studiosi, che non hanno mancato di rappresentarne la diversa configurazione nel mutare del tempo e delle circostanze. Per confrontarsi con questo variegato ventaglio di versioni, è utile far riferimento soprattutto alla tradizione più consolidata, quella dell'Europa, dove la figura dello Stato fu «inventata» dalla penna di Hobbes, e dove esso ebbe il suo esordio già nella Francia del '500, anche se, nelle sue forme più compiute, apparve solo nell'800³. In Europa lo Stato compie anche la sua parabola più significativa: una parabola che lo conduce dalle fattezze dello stato cosiddetto «sovrano», «superiorem non recognoscens», attraverso varie tappe, a quelle dello Stato «amministrativo» o di welfare, per indossare infine le vesti dello stato «regolatore», teorizzato nell'ultimo decennio del secolo scorso.

Una lunga serie di cambiamenti che possono essere rappresentati altresì lungo un continuum di progressivo abbandono della componente autoritaria e della configurazione verticale che caratterizzavano la formazione statale in origine, per andare verso quella «governamentalizzazione dello Stato» di cui parlò Foucault, che implicava un'innovazione delle tecniche di potere, in direzione meno imperativa e rivolta a fini di governo della vita dei cittadini. Sul tema ci si soffermerà più avanti. Naturalmente, in ognuna delle numerose tappe intermedie ha prevalso specialmente una funzione svolta dagli stati. Dopo lo stato «sovrano», gli aggettivi che hanno designato le funzioni statali prevalenti in ciascuna fase, specie nel 900, sono vari, ed hanno caratterizzato lo Stato come «Stato amministrativo», «Stato sociale», «Stato provvidenza», «Stato imprenditore», «Stato propulsivo», «Stato innovatore»⁴, ecc. E come si intuisce facilmente, tutti questi aggettivi danno conto di un aspetto molto importante: lo Stato ha rappresentato, specialmente in Europa, anche un soggetto fondamentale nel processo di modernizzazione⁵. Ed anche quando, dopo la crisi del 2008, la funzione dello Stato è diventata quella dello «Stato salvatore»⁶ a favore delle banche, si conferma, pur fra varie ambivalenze, il suo ruolo nell'attuale sistema di capitalismo finanziario.

³ Tra le varie storie dello stato, si veda almeno Reinhard, 2010.

⁴ Si vedano, rispettivamente, Waldo, 1948; Caporali, *Materiali per uno studio sullo stato sociale*, 2012; Conti, Silei, 2013; Ewald, 1986; Cassese, 2014; Morand, 1991; Mazzucato, 2014.

⁵ A sottolineare il rapporto tra stati e modernizzazione è specialmente Giddens, 1994. Rimando inoltre anche a Ferrarese, 2008.

⁶ Napolitano, 2008.

2. Stati e linguaggi giuridici

Il cambiamento di fisionomia dello Stato ha trovato per lo più corrispondenza anche in un cambiamento di linguaggio giuridico. In Europa si compie il massimo divario nel linguaggio giuridico parlato dallo stato. Lo Stato che aveva ereditato le valenze «teologiche» del modello di autorità medievale, parlava il linguaggio dell'«onnipotenza», che è tipico del legislatore⁷; lo Stato di diritto aveva temperato le valenze autoritarie, sottolineando le capacità del diritto a fini di contenimento del potere, restando compatibile con la legislazione⁸, mentre col welfare passò a parlare il linguaggio della protezione e dell'assicurazione, soprattutto attraverso il diritto amministrativo⁹: il diritto cessava di essere solo repressione e controllo, e diventava anche strumento di «promozione», come Bobbio rilevò precocemente¹⁰. Infine, lo Stato costituzionale di diritto fece emergere la priorità del linguaggio costituzionale e dei diritti¹¹.

Il modello dello stato di welfare, per quanto in versione ridotta o «residuale», prese forma anche al di là dell'Europa, e persino negli Stati Uniti. Non a caso L. M. Friedman ha parlato di «*safety nets*» per indicare le salvaguardie a protezione dei diritti che negli Stati Uniti interrompono la narrazione dell'eroismo dell'America della frontiera¹², e Charles S. Maier ha parlato di un «Leviatano 2.0»¹³, per indicare la configurazione statale che prese corpo tra metà Ottocento e metà Novecento, tra Europa e Nord America, fino a tutti gli anni '60 del secolo scorso. Quella versione, che aggiornava sensibilmente l'impostazione hobbesiana attraverso un'ampia e variegata ricezione di modelli di welfare e socialisti, fu una delle tappe più significative del progressivo coinvolgimento degli stati in svariati compiti di promozione e di protezione sociale. Infine, dopo gli anni '70 del secolo scorso, e specie dagli anni '80 e '90, nella fase della globalizzazione, il linguaggio giuridico subì un'altra torsione, diventando strumento di «possibilità» e di «diritti»¹⁴.

Si realizzava così gradualmente il passaggio degli stati dal linguaggio della politica al linguaggio della negoziazione e dell'economia: essi cominciarono a pensare e ad agire soprattutto come soggetti «contrattuali»¹⁵, fortemente interconnessi gli uni con gli altri, in una vasta rete di reciproci impegni internazionali, al fine di perseguire la «crescita economica» e dando luogo ad una nuova geopolitica, basata su molteplici forme di collaborazione e di scambio con altri stati¹⁶. In quegli anni, an-

⁷ Il riferimento è a Schmitt, 1972.

⁸ Sul tema, Costa, Zolo, 2003.

⁹ Sul tema resta un riferimento importante Forsthoff, 1973. Per una ricca ed efficace sintesi dei caratteri dello Stato amministrativo, Cassese, 2013.

¹⁰ Si veda Bobbio, 1977, specie il primo capitolo dal titolo «La funzione promozionale del diritto».

¹¹ Sul lungo percorso dottrinale che conduce dallo «Stato di diritto» allo «Stato costituzionale di diritto» e infine alla «democrazia costituzionale» si veda Ferrajoli, 2007.

¹² Si veda Friedman, 1985.

¹³ Si veda in proposito, Maier, 2014.

¹⁴ Rinvio in proposito a Ferrarese, 2000.

¹⁵ Ferrarese, 2003.

¹⁶ Si veda in proposito Nye, Keohane, 1972, e specie il capitolo conclusivo, con lo stesso titolo del libro. La nuova geopolitica è altresì al centro di Bussani, 2010, che sottolinea soprattutto la matrice

che alla luce dei nuovi sviluppi tecnologici¹⁷, veniva a maturazione una grave crisi del modello capitalistico basato sull'industria, e veniva varato un diverso modello economico, più leggero e dinamico, che trovava il suo motore nella cosiddetta *new economy*, basata sulla conoscenza¹⁸. Correlativamente, lo Stato, con la sua ancora prevalente struttura normativa e welfaristica, cominciò ad essere visto e rappresentato come un'entità di ostacolo all'innescò di una nuova fase di modernizzazione bisognosa di slancio e leggerezza. La sua struttura di welfare e le sue legislazioni, e persino l'idea della legalità, sembravano costituire soluzioni istituzionali arretrate per una società assetata di nuovi livelli di libertà e per un ambiente economico e finanziario ansioso di liberalizzazioni e di nuovi spazi di azione.

Così, se nella prima fase la funzione dello Stato era stata quella di assorbire nelle sue mani la varietà e la dispersione del potere che avevano caratterizzato la lunga stagione medievale e, da allora, le sue funzioni, pur tra qualche oscillazione, avevano conosciuto prevalentemente una dinamica espansiva, al fine di costruire e proteggere lo status della cittadinanza, ora il suo compito sembrava quasi opposto: dare avvio ad un processo di auto-limitazione e di decentramento dei propri poteri e delle proprie competenze, per fare spazio a qualcosa che era altro da sé, ossia alle esigenze di un nuovo tipo di economia che si andava affacciando negli ultimi decenni del secolo scorso.

Insomma, dopo la crisi degli anni '70, dagli anni '80 del secolo scorso, proprio quando, almeno in vari paesi europei, sembrava pienamente compiuta la parabola dallo stato sovrano allo stato di welfare, cominciò una sorta di smontaggio non solo dell'autorevolezza e del prestigio dello Stato, ma anche delle concrete competenze che esso esercitava in vari settori, e specialmente in alcune aree economiche in cui la sua azione si era espansa. Da una parte, il *battage* delle teorie neoliberali era rivolto a mostrare che è nel mercato, e nella sua dinamica di «catallassi»¹⁹, ossia di spontaneo coordinamento tra vari attori, che risiedono le ricette decisive per innescare un nuovo promettente percorso economico; dall'altra parte, all'insegna del motto «lo stato non è la soluzione, è il problema» coniato da Reagan, che trovava una significativa sponda anche nelle politiche varate da M. Thatcher in Gran Bretagna, iniziò un percorso di «ritiro dello Stato» come lo chiamò S. Strange, e vennero incoraggiate e praticate varie forme di sua «reinvenzione»²⁰: le macchine statali subirono un corposo ridimensionamento, che poteva essere giustificabile qui e lì, ma che era prevalentemente teso a restringere il loro ruolo politico e assistenziale, e furono ridisegnate sotto parecchi profili, spesso adottando una razionalità di impresa²¹. Deregulation,

occidentale di tale geopolitica. Inoltre, Monateri, 2013, dove si sottolinea la grande diversità tra i due modelli occidentali: quello europeo e quello anglo-americano.

¹⁷ Castells, 2002.

¹⁸ Sulla «nuova economia», Castells, 2002: 159 ss.

¹⁹ Hayek, 1986.

²⁰ Si vedano Osborne, Gaebler, 1995 e Strange, 1998. I due volumi hanno diversa impostazione ideologica. Mentre Strange guarda criticamente ai processi in corso, gli altri due autori esaltano lo spirito imprenditoriale che dovrebbe conquistare anche il settore pubblico.

²¹ La «reinvenzione» aveva dietro di sé una lunga lista di apporti teorici e di ricerche che avevano via elaborata, diffusa e corroborata una lista di ingredienti. Rimando in proposito a Ferrarese, 2017: cap. 1. Sulla dinamica istituzionale, si veda Napolitano, 2016.

privatizzazioni, liberalizzazioni, decentramento, esternalizzazione di vari servizi, dismissioni di proprietà pubbliche furono le innovazioni adottate in quasi tutti gli stati occidentali.

Lo smontaggio del volto politico dello Stato venne attuato attraverso vari mezzi e riforme che, nel loro insieme, sembrano rispondere a quattro principali strategie, che si potrebbero denominare rispettivamente di sottrazione, di colonizzazione, di spaccettamento e di funzionalizzazione. Tuttavia, se cercassimo di identificare chi ha perpetrato queste sottrazioni, questo spaccettamento, questa colonizzazione e questa funzionalizzazione, non troveremmo altri responsabili che gli stati stessi, come alcuni autori specialmente hanno ripetutamente sottolineato²². Tali strategie furono messe in atto dagli stati stessi soprattutto in seguito all'assunzione di un modello culturale che vedeva nella centralità del mercato la ricetta miracolosa per innescare processi di sviluppo economico. Naturalmente un ruolo importante ebbero le pressioni dei settori del mondo economico e finanziario, che promuovevano l'affidamento delle dinamiche economiche soprattutto alle «spontanee» logiche del mercato. Ma fu altrettanto decisiva la pressione culturale ed ideologica azionata da alcune grandi istituzioni culturali e da alcune importanti università americane attraverso un ricco ventaglio di teorie e dottrine, spesso premiate da riconoscimenti prestigiosi come i premi Nobel, che spingevano gli stati a mettere in atto variegiate scelte di *self-restraint*, e di depotenziamento del ruolo fino allora svolto nella sfera economica e sociale. Del resto, anche vari movimenti sociali sorti negli anni '70 si orientavano a favore di modelli più libertari e di istituzioni meno rigide e più permissive.

Per quanto attiene alla sfera economica, il risultato più importante fu che la stessa nozione di politica economica e industriale come responsabilità soprattutto degli stati venne messa in discussione, ed assimilata a comportamenti di pianificazione di stampo comunista. In parallelo, ciò significava rinunciare all'impostazione keynesiana, che considerava gli stati un elemento essenziale di politica economica, per controbilanciare la libertà di mercato, e garantire obiettivi in termini di occupazione e di pubblico interesse. Il cambiamento rispecchiava l'egemonia di un modello internazionale di economia politica che si andava imponendo progressivamente, con le inevitabili varianti, in tutti i paesi occidentali.

3. Strategie di auto-riduzione dei poteri statali

Cerchiamo ora di illustrare brevemente le quattro strategie di *self-restraint* e di ridefinizione del proprio ruolo, che furono messe in atto negli ultimi decenni del secolo scorso, paradossalmente, proprio dagli stati stessi.

²² S. Sassen parla di politiche di «de-nazionalizzazione» perseguite dagli stati negli anni delle liberalizzazioni, che consistono proprio nella creazione di spazi globali da parte di agenzie e organi degli stati. Tra i tanti lavori sul tema di questa autrice, per un quadro sintetico, si può vedere l'intervista rilasciata a G. Battiston (2009). Anche L. Gallino ha insistito ripetutamente sulle responsabilità degli stati. Si veda, ad esempio, Gallino, 2011: 22 ss.

1) In primo luogo l'auto-limitazione attuata dagli stati emergeva attraverso una restrizione di propri poteri e competenze in vari settori, per fare spazio a dinamiche e razionalità di mercato, per lasciare il campo ad altre autorità private²³. L'insorgere dell'idea di un'«autorità privata» abilitata a creare proprie regole, in concorrenza con i poteri degli stati, così com'è avvenuto specialmente nel settore della *lex mercatoria*²⁴, è la manifestazione del ritirarsi degli stati dall'idea di essere depositari di poteri di monopolio in area giuridica. In parallelo, è la prova del ritirarsi degli stati dalla pretesa di essere, per così dire, «teatri dell'ufficialità giuridica», come li ha definiti P. Bourdieu²⁵, ossia luoghi dove si svolge una funzione esclusiva di discriminazione tra diritto e non-diritto: nel mondo globalizzato l'«ufficialità giuridica» è sempre più insidiata e sfidata nella misura in cui si intrecciano di continuo regole di diritto privato e di diritto pubblico, *hard* e *soft law*, regole prodotte da soggetti privati e regole prodotte da poteri pubblici.

Ma se queste rinunce dello Stato sembrano il risultato di una sfida (vincente) sferrata dai poteri privati, vari altri percorsi di «sottrazione» di competenze statali discendevano dal ruolo di «facilitatori» delle dinamiche di mercato assunto dagli stati. Nella misura in cui creare e proteggere il mercato diventava una finalità pubblica per eccellenza, non solo occorreva agire in modo da non disturbare la sua logica di funzionamento, basata sulla concorrenza, ma occorreva anche mettere in moto crescenti processi di delega a soggetti privati, sia per incentivare le dinamiche di mercato, sia per lo svolgimento di vari compiti che precedentemente le pubbliche amministrazioni svolgevano in prima persona. Si trattava di «rinunce» compiute dagli stati stessi, attraverso deleghe e contratti di «esternalizzazione» (*outsourcing*).

Così lo Stato si è alleggerito di vari compiti e competenze, cedendoli a soggetti privati e a dinamiche di mercato, sia attraverso deleghe, ad esempio ad Autorità indipendenti, sia attraverso contratti. Ciò segnava peraltro un significativo mutamento anche di natura giuridica, ossia la crisi della prevalenza della legge e la crescente affermazione del contratto, per lo svolgimento di compiti di natura pubblica²⁶, con il risultato di politiche pubbliche sempre più «contrattualizzate»²⁷. Due aree chiave in cui le dinamiche contrattuali si affermarono ampiamente furono quella del pubblico impiego, che venne «contrattualizzato», ossia privatizzato²⁸, e quella della sfera di azione della Pubblica Amministrazione²⁹: due aree che negli anni 90 interessarono anche il nostro paese, e che modificarono sensibilmente il quadro precedente³⁰.

Ma la madre di tutte le «sottrazioni» stava al cuore dell'assetto economico degli stati e si può considerare quella relativa alla gestione delle politiche monetarie, che fu sancita stabilendo il principio dell'indipendenza delle Banche centrali dagli organismi politici³¹. Per la verità, il carattere «pubblico» delle Banche centrali si era affermato tardi e con fatica: la nostra Banca d'Italia solo nel 1926 aveva conquistato il monopolio dell'emissione di moneta e solo nel 1936, con la

²³ Hall, Biersteker, 2002.

²⁴ Cutler, 2003.

²⁵ Bourdieu, 2013.

²⁶ Su questo mutamento, si veda Galgano, 2008.

²⁷ Si veda ad es. Bobbio, 2006.

²⁸ D'Antona, 1998.

²⁹ La letteratura sul tema è molto vasta. Si vedano almeno Mele, 2011. Inoltre, Cumyn, 2006.

³⁰ Melis, 2015.

³¹ Sul punto si veda Roberts, 2010: 23 ss., dove questa viene tratteggiata come «la quieta rivoluzione» che cambia tutto.

cosiddetta legge bancaria, era diventata un istituto di diritto pubblico, mentre fino ad allora aveva avuto la veste di società anonima. La configurazione pubblicistica era strettamente legata allo scopo di «tutela del pubblico credito e della continuità d'indirizzo dell'istituto d'emissione» come recita testualmente l'articolo 20 della legge bancaria. Ancor più, il carattere pubblicistico assunto dalle Banche centrali implicava che esse agissero in accordo con i poteri politici e all'insegna degli obiettivi che questi si davano, che erano relativi a vari temi ma specialmente all'occupazione.

Dopo un periodo di difficoltà economiche e di crescente inflazione dei prezzi negli anni '70, si diffuse un largo consenso tra vari paesi sulla necessità di separare il ruolo delle Banche centrali dagli organismi politici³², per evitare che esse fossero coinvolte in progetti di eccessiva espansione della spesa pubblica. Agli inizi degli anni '90, in gran parte le Banche centrali furono ridefinite giuridicamente come «autorità indipendenti» e la loro missione fu strettamente vincolata soprattutto ad obiettivi di contenimento dell'inflazione e dei deficit pubblici. Questa fu una svolta significativa rispetto al passato in cui le Banche centrali agivano di concerto con le autorità politiche, soprattutto per l'Europa, dove la BCE³³, progettata nell'ambito del Trattato di Maastricht e diventata operativa nel 1999, fu concepita in un clima economico fortemente influenzato dalle teorie monetariste e strettamente rivolto all'obiettivo di contenimento dell'inflazione, che fu eretto a suo obiettivo unico, espungendo il tema dell'occupazione³⁴. Si otteneva così un duplice risultato: da una parte la politica monetaria poteva essere gestita in autonomia, con criteri sedicenti strettamente «tecnici», senza interferenze politiche; dall'altra i bilanci statali venivano sottoposti a pressioni restrittive sempre più consistenti, in nome di obiettivi antinflazionistici, e spesso con la copertura di argomenti di «antipolitica».

2) Una seconda strategia di restringimento del ruolo svolto dagli stati, che ha condotto, per così dire, ad una sorta di diffusa colonizzazione degli stati stessi, è stata attuata attraverso il passaggio dal *government* a sempre più diffusi processi di *governance*: come recitava il Libro bianco sulla *governance* emanato dalla Commissione europea nel 2001, la società civile diventava una necessaria parte in causa chiamata ad attuare il «riorientamento delle politiche europee» e a contribuire alla *governance* mondiale. Nel passaggio alla *governance*, infatti, si attuava nell'assunzione di varie decisioni pubbliche, non solo una revisione di linguaggio e di strumenti giuridici³⁵, mettendo in campo nuove procedure per produrre regole inclusive e partecipative, ma si compiva anche e soprattutto una operazione di sdoganamento degli interessi privati. Nel nuovo quadro politico, gli interessi non solo diventavano un «linguaggio» fondamentale nel processo di globalizzazione³⁶, ma venivano abilitati a rivendicare esplicitamente un proprio ruolo sulla scena delle dinamiche democratiche³⁷, attraverso procedure di «partecipazione» a processi di decisione pubblica. Così le *lobby*, che un tempo attiravano l'attenzione solo del legislatore e della scienza politica americana, diventavano una realtà significativa, e persino una garanzia democratica³⁸, anche in Europa e stabilivano

³² La vicenda viene ricostruita in Rossi, 2014.

³³ Papadia, Santini, 2000.

³⁴ Sui difetti di rigidità di questo progetto si veda Ciocca, 2014.

³⁵ Su questo aspetto permetto di rinviare a Ferrarese, 2010.

³⁶ Rimando in proposito a Ferrarese, 2000.

³⁷ Rinvio ancora a Ferrarese, 2010: XXX.

³⁸ Si può vere, tra l'altro, Ecker, 2013. Inoltre, Antonucci, 2012.

le proprie sedi rappresentative a Bruxelles, proprio come un tempo avevano fatto a Washington D. C. Con questo nuovo crisma di legittimità, gli interessi privati, specie quelli dei grandi gruppi finanziari e industriali, oltre a una crescente capacità di «autoregolazione», si trovarono a detenere un notevole potere di condizionamento nelle scelte pubbliche.

Il segno che le istituzioni pubbliche, a partire da quelle legislative ed esecutive, venivano sempre più penetrate da una rete di interessi privati capaci di farsi ascoltare ha trovato una prova decisiva in campo finanziario, dove i grandi interessi si sono dimostrati abilissimi sia nel garantire i propri spazi di autonormazione³⁹, sia ritualizzando i vari tentativi di regolamentazioni internazionali più severe dei mercati, compresa quella fatta dal governo Obama dopo i disastri del 2008⁴⁰.

3) Una ulteriore e non secondaria causa di depotenziamento politico degli stati passa attraverso il nuovo ordine internazionale, che non è più consegnato al protagonismo degli stati intesi «uti singuli», ossia come soggetti «sovrani», ma alle grandi organizzazioni internazionali che, nel governare il mondo adottando la «cooperazione internazionale»⁴¹. Questa nuova configurazione dell'ambiente internazionale segnava anche il passaggio dalla «politica alta» alla *low politics* delle relazioni prevalentemente economiche, in cui gli stati agiscono in un contesto di diffuso multilateralismo, e assumono decisioni all'interno di una rete di trattati e di organizzazioni internazionali che li condiziona significativamente e li tiene legati gli uni agli altri. La «rete» è fonte di collaborazione reciproca ma anche di contenimento della singolarità che era propria degli stati nel passato e inevitabilmente si pone in contrasto con una configurazione «sovrana» degli stati. Quella configurazione non era priva di problemi: Kelsen non mancò di sottolineare vigorosamente tali problemi e la necessità di abolire l'idea stessa della sovranità, nel nome di una «civitas maxima» del diritto con una configurazione internazionale⁴². Tuttavia la sovranità, contenuta entro una cornice di natura costituzionale, era anche capacità di perseguire un proprio progetto politico, convalidato da processi democratici e consistente in un perimetro di azioni rivolte al perseguimento del pubblico interesse.

Nel nuovo contesto, costellato da trattati di varia portata (multilaterali, ma anche bi- e tri-laterali), il diritto internazionale si pone come scenario di progressiva ridefinizione e riduzione della sovranità statale⁴³: «Gli Stati sono dei Gulliver legati da mille norme convenzionali, che non soltanto fissano il quadro economico normativo, ma scelgono anche norme e standard nella vita dei cittadini in materia di cibo, cultura, salute, ambiente, medicina e difesa»⁴⁴. Essendo le organizzazioni internazionali istituite *ad hoc*, ossia rivolte al perseguimento di specifici obiettivi, per lo più di carattere economico, ciò significa che la partecipazione degli Stati passa inevitabilmente attraverso un'attenuazione del loro carattere unitario, con conseguente perdita del loro tradizionale volto politico. Oggi gli Stati frazionano

³⁹ Omarova, 2011.

⁴⁰ Com'è stato osservato, «Negli Stati Uniti ci sono voluti quattro anni per approvare il Dodd-Franks Act e il sistema di *umbrella regulator* e di nuovi controlli lì previsto è ancora ben lontano dall'essere posto in funzione. Anzi le resistenze dei regolati sono tali da far temere che almeno una parte di quella regolazione non diventerà mai davvero efficace» (Torchia, 2015: 28). Va segnalato che, rispetto a queste previsioni già pessimistiche, oltre a varie vicende relative a quella legge, nel 2017 è poi intervenuta la Presidenza Trump, che si è detta intenzionata ad abrogare quella legge.

⁴¹ Cassese, 2012: 33.

⁴² Kelsen, 1989.

⁴³ Ferrarese, 2017b.

⁴⁴ Così, con specifico riferimento alla situazione europea, Meny, 2017: 10.

se stessi, disperdendosi nei tanti corridoi delle organizzazioni internazionali e delle specifiche missioni che esse perseguono. Ciò da una parte implica accresciute potenzialità e la possibilità di presenza nelle sedi internazionali, che talora premiano anche stati piccoli e meno potenti, ma dall'altra toglie loro coesione e identità, rendendo più difficile individuare un loro esclusivo o prevalente interesse «nazionale»⁴⁵. Come ha osservato S. Cassese, «L'interesse nazionale si disaggrega ed "evapora", rendendo difficili scelte fondate sulla tutela di un interesse pubblico e contribuendo a scardinare il paradigma della unità dello Stato».

4) Infine si può cogliere una ulteriore causa di depotenziamento degli stati che passa attraverso una crescente funzionalizzazione del loro ruolo rispetto al funzionamento dei mercati. In un certo senso, questo cambiamento si può leggere come un esito di quella «governamentalizzazione dello Stato» annunciata da Foucault⁴⁶, che implicava un ammorbidimento delle tecniche di potere rivolte a fini di governo della vita dei cittadini⁴⁷. Si tratta di una importante acquisizione sul piano teorico, che si rivela oggi un passaggio rilevante non solo per leggere i cambiamenti interni allo stato, ma anche per cogliere il mutato rapporto tra stati ed economia. Si tratta tuttavia di comprendere come e con quali specifici meccanismi sia stata attuata una crescente funzionalizzazione degli stati rispetto ai mercati.

È opportuno precisare subito che si può parlare di funzionalizzazione degli stati ai mercati solo quando gli stati, nel perseguire lo sviluppo economico, che è un loro doveroso obiettivo, mancano di mettere in equilibrio la protezione e l'espansione dei meccanismi di mercato con altri fini di pubblico interesse. La funzionalizzazione si compie, ad esempio, attraverso il varo di legislazioni e regolazioni che siano esclusivamente rivolte a facilitare la protezione della concorrenza o le vie dell'imprenditorialità privata o degli investimenti, a scapito di obiettivi di sicurezza del lavoro, o di protezione dell'ambiente, ecc. In tali casi si verifica una sorta di capovolgimento della configurazione tradizionale degli stati: non solo essi perdono potere di direzione rispetto all'economia, ma vengono ridisegnati in modo da svolgere funzioni utili prevalentemente o esclusivamente al mercato, con indebolimento delle loro prerogative e dei poteri rivolti a fini di giustizia sociale. E questo è ciò che è accaduto negli ultimi due decenni del secolo scorso in molti paesi occidentali e, paradossalmente, in Europa non meno che negli Stati Uniti.

La funzionalizzazione è avvenuta attraverso varie strade. In primo luogo attraverso una complessiva ri-configurazione del ruolo dello Stato come «regolatore», che prese forma agli inizi degli anni '90⁴⁸: una riconfigurazione che tendeva a instaurare un nuovo modo di porsi dello Stato rispetto all'economia, apparentemente senza intaccare le forme del potere pubblico e conferendo agli stati ancora notevoli poteri di condizionamento dei mercati⁴⁹, in realtà rispondendo prevalentemente ad uno schema funzionale al mercato⁵⁰. Lo stato regolatore non intraprende più programmi relativi al «soddisfacimento di tutti i possibili «bisogni» sociali», o di «gestione globale dello sviluppo socio-economico», ma si arresta su una soglia che è quella del disegno delle «regole del gioco» generali. Esso «mira piuttosto a fornire risposte specifiche a problemi circoscritti, rispettando, per

⁴⁵ Cassese, 2007: 18.

⁴⁶ Foucault, 2004: 112.

⁴⁷ Si veda in proposito la ricca disamina da parte di Bazzicalupo, 2016.

⁴⁸ La Spina, Majone, 2000.

⁴⁹ D'Alberti, 2008.

⁵⁰ Ferrarese, 2017a.

quanto possibile, le logiche d'azione dei sistemi regolati»⁵¹. E, si potrebbe aggiungere, esso è specialmente attento a rispettare la logica d'azione del sistema-mercato. In altri termini, lo Stato è indotto a utilizzare i propri poteri normativi in modo da assecondare un ambiente giuridico gradito alle forze economiche, o almeno in modo da renderlo il meno sgradito possibile.

Peraltro, se negli anni '90 la regolazione dei mercati sembrava disegnare uno spazio di azione ancora piuttosto significativo per gli stati, va osservato che oggi quello spazio si è ridotto alla luce delle svariate forme di *transnational private regulation* che sono state disegnate negli ultimi decenni⁵². Senza regolazioni i mercati non possono funzionare e là dove, a livello transnazionale, esse erano assenti, sono intervenuti i privati a colmare il vuoto. Oggi il fenomeno delle regolazioni private a livello transnazionale è diventato dirompente, anche se i suoi esiti in termini di effettiva applicazione o di reale capacità regolativa delle regole enunciate privatamente non sempre sono rassicuranti o all'altezza delle attese⁵³. Il collocarsi dell'economia globalizzata su basi transnazionali ha coinciso insomma con un significativo depauperamento degli spazi decisionali degli stati in materia economica.

Gli stati hanno mostrato la propensione a diventare funzionali ai mercati anche attraverso molteplici misure giuridiche e provvedimenti approvati al proprio interno o concordati attraverso accordi internazionali o sovranazionali, specialmente in materia di concorrenza. Essendo stata dichiarata il perno essenziale intorno a cui ruota la logica di mercato, la concorrenza è stata oggetto di cure istituzionali molto estese sia a livello nazionale sia a livello internazionale: basti pensare alle Autorità garanti in materia, istituite dagli Stati, e alle competenze in materia della Commissione europea, oltre a svariate altre regole di carattere internazionale. Ad esempio, l'adozione da parte dell'Unione europea di una normativa severa in materia di aiuti di stato⁵⁴, se da una parte sembra assicurare sul corretto funzionamento della concorrenza, dall'altra priva gli stati di un significativo strumento per orientare la loro politica economica, e dunque di una importante leva politica, anche in settori come le arti o la cultura, dove il ruolo di stato «innovatore» può richiedere l'uso di incentivi o facilitazioni a beneficio del pubblico interesse.

La centralità della concorrenza ha avuto riflessi significativi sulla configurazione degli stati anche perché, com'è stato osservato, invece del tradizionale modello di aperta competizione tra varie economie nazionali, si è via affermata l'idea «di un mercato concorrenziale mondiale («globalizzato»), in cui sarebbero protagoniste esclusivamente le imprese (idealmente indipendenti l'una dall'altra e svincolate da rapporti di sudditanza o di alleanza con il potere politico) e i consumatori»⁵⁵. Ciò significa che gli stati stessi sono oggi assoggettati ai principi della concorrenza e pervasi dalla sua logica. Gli stati sono così coinvolti in una rete di regole e in una comunicazione che parla il linguaggio della competizione e della «concorrenza tra ordinamenti»⁵⁶.

⁵¹ Così La Spina, Majone, 2000: 192.

⁵² Scott, Cafaggi, Senden, 2011.

⁵³ Cafaggi, 2013.

⁵⁴ La disciplina è contenuta oggi negli articoli 107-109 del trattato sul funzionamento dell'Unione europea. L'art. 107 sancisce l'incompatibilità in principio degli aiuti di Stato, che «sono incompatibili con il mercato interno, nella misura in cui incidano sugli scambi tra Stati membri, gli aiuti concessi dagli Stati, ovvero mediante risorse statali, sotto qualsiasi forma che, favorendo talune imprese o talune produzioni, falsino o minaccino di falsare la concorrenza».

⁵⁵ Così Libertini, 2016.

⁵⁶ Zoppini, 2004; Plaja, 2007.

La concorrenza è diventata anzi uno strumento anche di sistemazione dei rapporti tra gli stati, con possibili «specializzazioni» e divisione del lavoro tra essi. Così agli Stati, più che gli strumenti di politica economica e industriale, è rimasta la capacità di competere in svariati campi. Essi competono per «attirare nel proprio territorio capitali destinati ad investimenti imprenditoriali»⁵⁷. Competere per attirare investimenti significa per lo più offrire regole e condizioni particolarmente favorevoli agli operatori economici, inevitabilmente a detrimento di altri diritti. Altrettanto, gli Stati possono competere sul piano fiscale, intraprendendo una carriera che li assimila a quei «paradisi fiscali» che oggi costituiscono una nuova forma di «ricchezza nascosta delle nazioni»⁵⁸. Ad esempio, in Europa, paesi come l'Irlanda, l'Olanda o il Lussemburgo hanno intrapreso questa «carriera», specializzandosi nell'offrire regimi fiscali particolarmente favorevoli per le imprese. Ciò significa, per converso, che non sono più gli stati che scelgono come e quanto tassare la ricchezza: questo vale solo per i comuni cittadini. Là dove vi è vera «ricchezza», è questa che sceglie dove, come e quanto farsi tassare.

4. Note conclusive

Finora l'accento è stato posto sulle varie forme di compressione di poteri e competenze che lo Stato ha deciso di porre in essere in un'economia politica di tipo neoliberale: compressioni di poteri e assunzioni di funzioni di natura economica, che hanno fatto parlare di «stato neoliberale»⁵⁹. Sono state così limitate specialmente le capacità dello Stato «propulsivo», che rispondevano bene ad una economia politica di tipo keynesiano, dove gli stati svolgevano politiche di sostegno alla domanda. Ma non va dimenticato che negli ultimi decenni i poteri una volta indiscriminati degli stati sono stati investiti anche da varie compressioni di natura costituzionale, che, nel nome dei diritti, hanno condotto a parlare di «stato costituzionale di diritto»⁶⁰. Né va dimenticato che spesso i diritti la cui cura costituzionale ha limitato i poteri statali sono di natura economica⁶¹.

In conclusione si potrebbe dunque dire che se, fin dalla sua nascita, lo Stato si è posto come una componente importante del processo di modernizzazione, proprio questo processo ad un certo punto ha mostrato la tendenza a comprimere il ruolo svolto dallo Stato. Così, mentre lo Stato sovrano tendeva a caratterizzarsi in termini di «onnipotenza», ossia per una eccedenza di capacità attive che arrivavano fino allo «stato di eccezione», e anche lo Stato di welfare, pur rinunciando ai tratti autoritari, aveva aperto un ulteriore terreno di espansione delle proprie competenze, a partire dagli anni '80 del secolo scorso le cose sono cambiate. In nome di una nuova economia politica, si è determinata la «necessità» di un ruolo meno attivo dello Stato: varie capacità «attive» dello Stato sono state compresse

⁵⁷ Libertini, 2016: 5.

⁵⁸ Zucman, 2017.

⁵⁹ Si veda ad es. Wacquant, 2010.

⁶⁰ Si rimanda ancora a Ferrajoli, 2007.

⁶¹ È plateale in proposito il caso dei diritti degli investitori esteri rispetto agli stati in cui hanno effettuato investimenti. La letteratura sul tema è molto estesa. Rimando in proposito, tra l'altro, a Schneiderman, 2000; Ferrarese, 2016.

o messe in sordina in nome delle libertà economiche e di un nuovo progetto economico basato sull'attivismo dei privati e sull'espansione dei mercati.

Anche se gli stati detengono ancora notevoli poteri e capacità di determinare i comportamenti, soprattutto in alcune sfere della vita dei propri cittadini, sono per lo più costretti a un ruolo di «facilitatori» dei percorsi e delle dinamiche dei poteri economici e finanziari collocati su scala globale. Nel panorama dei poteri globali si è dunque assistito ad una notevole restrizione dei poteri statali e non a caso alcuni autori hanno evocato una sorta di «disciplina» a cui essi sono ormai sottoposti⁶², nell'intento di perseguire la «crescita». Al contempo, posti di fronte a restrizioni di bilancio sempre più consistenti, si è determinata sempre più una loro difficoltà a poter equilibrare le restrizioni dettate da tale «disciplina» con altre politiche di protezione sociale.

Vi è un altro aspetto che merita di essere sottolineato: nell'attuale assetto dei poteri globali, che è molto composito e che vede la presenza di numerosi soggetti privati, gli stati rappresentano la parte più visibile, più accentrata e più facilmente identificabile del potere. Ma essi sono indotti sempre più a rinunciare non solo a sprechi e spese superflue, ed a progetti di welfare generalizzato⁶³, ma anche a quelle spese che erano funzionali a nutrire le valenze simboliche del potere pubblico. Così gli Stati, mentre appaiono responsabili di progetti di riduzione delle protezioni e dei diritti sociali, non possono neanche alimentare quel prestigio che derivava dal loro porsi come teatri dell'«ufficialità», come amava descriverli Bourdieu⁶⁴. La visibilità del potere degli stati è oggi legata a valenze più negative che positive, mentre i poteri privati di natura economica tendono a non avere un volto, ad essere invisibili, incorporei e decentrati⁶⁵. In parte questo carattere di invisibilità dei poteri economici deriva dalla loro stessa extra-territorialità: non essendo collocati in un luogo, essi sfuggono ad una visibilità certa, non hanno sedi di tipo istituzionale. Ma, paradossalmente, la loro non-collocazione e l'impossibilità di identificarli coincidono con una grande visibilità dei loro prodotti, con la diffusione dei loro «marchi» e stili, dei loro caratteri e persino con la potenza dei loro mezzi. Il potere economico globale partecipa consistentemente, con i propri prodotti, a delineare nuovi modelli di comportamento, nuove modalità di comunicazione, nuovi rapporti sociali e orizzonti normativi, nuovi sensi di identità, nuove percezioni di possibilità, nuovi percorsi di legittimazione, nuove condizioni del consenso. Esso compie un miracolo che non è mai riuscito completamente al potere politico: essere identificato con ciò che si vuole, piuttosto che con ciò che si deve. Anche se dettano le proprie regole con esiti spesso pesanti sulla vita delle persone, i poteri economici non danno comandi, non creano obblighi. Si collocano piuttosto

⁶² Si veda Roberts, 2010.

⁶³ Ciò non significa tuttavia la fine dello Stato «sociale»: la tendenza a restringere le funzioni statali non ha coinciso con un abbandono totale nelle mani del mercato. Ma certamente sono stati messi in discussione vari profili della sua tradizionale configurazione; per esempio attraverso la cornice della «sussidiarietà», che mette in discussione la necessità del monopolio statale per la loro erogazione. Si veda ad es. Antonini, 2002.

⁶⁴ Bourdieu, 2013

⁶⁵ Rimando a Ferrarese, 2001.

nell'area che ha a che fare con i desideri e il piacere, dispensando beni e servizi, e persino sogni.

Si è dunque creata una dissimmetria tra i poteri effettivamente esercitati dagli Stati, che tendono a diminuire, e la posizione centrale ancora stabile che essi detengono nell'immaginario relativo al potere della gran parte delle persone. Al contempo, se guardiamo al paesaggio istituzionale odierno, gli aspetti che nel passato conferivano alla sovranità una simbologia di tipo teologico, religioso o simbolico, sono venuti meno. Se il potere «sovrano» faceva grande sfoggio di tali caratteri, anche a conferma del suo carattere «pubblico», paradossalmente il carattere sempre più «funzionale» rispetto all'economia del potere statale odierno ha ridotto o cancellato in gran parte quegli aspetti simbolici. Vi è un che di inquietante nel pensare che il potere oggi sta anche (se non soprattutto) dove non può essere identificato, e che, là dove può essere identificato, appaia privo di quelle valenze simboliche che contribuivano a renderlo unico.

Bibliografia

- Antonini, L. (2002). *Crisi fiscale dello Stato nazione e ridefinizione del modello di Welfare: la via della sussidiarietà nel rapporto impositivo*, in Vittadini, G. (a cura di), *Liberi di scegliere*, Milano, Etas.
- Antonucci, M. C. (2012). *Rappresentanza degli interessi oggi. Il lobbying nelle istituzioni politiche europee e italiane*, Roma, Carocci.
- Battiston, G. (2009). *Storia e chiavi della globalizzazione. Intervista a S. Sassen*, «Lo straniero», 108.
- Bazzicalupo, L. (2016). *Governamentalità: una ri-definizione operativa della razionalità politica*, «Parole chiave», 56.
- Bobbio, L. (2006). *Le politiche contrattualizzate*, in Donolo, C. (a cura di), *Il futuro delle politiche pubbliche*, Milano, Bruno Mondadori.
- Bobbio, N. (1977). *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Milano, Edizioni di Comunità.
- Bourdieu, P. (2013). *Sullo Stato. Corso al Collège de France*. Volume I (1989-1990), tr. it., Milano Feltrinelli.
- Bussani, M. (2010). *Il diritto dell'Occidente. Geopolitica delle regole globali*, Torino, Einaudi.
- Cafaggi, F. (a cura di) (2013). *Enforcement of transnational Private Regulation*, Cheltenham, Edward Elgar.
- Caporali, G. (2012). *Materiali per uno studio sullo stato sociale*, Roma, Aracne.
- Cassese, S. (2007). *Nel labirinto delle globalizzazioni*, Istituto di ricerche sulla pubblica amministrazione, www.irpa.eu/wp-content/uploads/2011/06/Cassese1.pdf.
- (2012). *Chi governa il mondo?*, Bologna, Il Mulino.
- (2013). *La formazione e lo sviluppo dello Stato amministrativo in Europa*, in Cassese, S., Schiera, P., Bogdandy, A. (a cura di), *Lo Stato e il suo diritto*, Bologna, Il Mulino.
- (2014). *Governare gli italiani. Storia dello Stato*, Bologna, Il Mulino.
- (2016). *Territori e potere. Un nuovo ruolo per gli Stati?*, Bologna, Il Mulino.
- Castells, M. (2002). *La nascita della società in rete*, tr. it., Milano, Università Bocconi Editore.
- Ciocca, P. (2014). *La banca che ci manca. Le Banche centrali, l'Europa, l'instabilità del capitalismo*, Roma, Donzelli.
- Conti, F., Silei, G. (2013). *Breve storia dello stato sociale*, Roma, Carocci.

- Costa, P., Zolo, D. (a cura di) (2003). *Lo Stato di diritto: storia, teoria, critica*, Milano, Feltrinelli.
- Cumyn, M. (2006). *La contractualisation de l'action publique: contrat juridique ou contrat social?*, «Les Cahiers de droit», 474.
- Cutler, C. (2003). *Private Power and Global Authority: Transnational Merchant Law in the Global Political Economy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- D'Alberti, M. (2008). *Mercati, poteri pubblici, globalizzazione*, Bologna, Il Mulino.
- D'Antona, M. (1998). *Lavoro pubblico e diritto del lavoro: la seconda privatizzazione del pubblico impiego nelle «Leggi Bassanini»*, «Lavoro della Pubblica Amministrazione», 1.
- Eckei, J. (2013). *Lobbyism. An indicator for democratic governance?*, München, Grin Verlag.
- Ewald, F. (1986). *L'Etat Providence*, Paris, Grasset.
- Ferrajoli, L. (2007). *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, 2 voll., Roma-Bari, Laterza.
- Ferrarese, M. R. (2000). *Le istituzioni della globalizzazione. Diritto e diritti nella società transnazionale*, Bologna, Il Mulino.
- (2001). *I sovrani paradossali della globalizzazione*, «Alternative/i», 1.
- (2003). *Le organizzazioni internazionali e gli stati «contraenti»*, «Rassegna italiana di sociologia», 2.
- (2008). *Stati e processo di modernizzazione*, in Gherardi, R., Ricciardi M. (a cura di), *Lo stato globale*, Bologna, CLUEB.
- (2010). *La governance tra politica e diritto*, Bologna, Il Mulino.
- (2016). *Transnazional private regulation con altri mezzi. Arbitrati, investimenti esteri e lotte sulla regulation*, in Cafaggi, F. (a cura di), *Regolazione e trasformazioni dello Stato*, Bologna, Il Mulino.
- (2017a). *Promesse mancate. Dove ci ha portato il capitalismo finanziario*, Bologna, Il Mulino.
- (2017b). *Il diritto internazionale come scenario di ridefinizione della sovranità degli stati*, «Stato e mercato», 37, 1, 79-104.
- Forsthoff, E. (1973). *Stato di diritto in trasformazione*, tr. it., Milano, Giuffrè.
- Foucault, M. (2004). *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Gallimard.
- Friedman, L. M. (1985). *Total Justice*, New York, Russell Sage Foundation.
- Galgano, F. (2008). *La globalizzazione nello specchio del diritto*, Bologna, Il Mulino.
- Gallino, L. (2011). *Finanzcapitalismo*, Torino, Einaudi.
- Giddens, A. (1994). *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, tr. it., Bologna, Il Mulino.
- Hall, R. B., Biersteker T. J. (2002). *The Emergence of Private Authority in Global Governance*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hayek, F. A. (1986). *Legge, legislazione e libertà* (1978), tr. it., Milano, Il Saggiatore.
- Kelsen, H. (1989). *Il problema della sovranità, e la teoria del diritto internazionale*, tr. it., Milano, Giuffrè.
- La Spina, A., Majone, G. (2000). *Lo Stato regolatore*, Bologna, Il Mulino.
- Libertini, M. (2016). *Relazione generale. Concorrenza tra imprese e concorrenza tra stati*, in Montalenti, E. (a cura di), *Unione europea: concorrenza tra imprese e concorrenza tra stati*, Milano, Giuffrè.
- Maier, C. S. (2014). *Leviathan 2.0: Inventing Modern Statehood*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press.
- Mazzucato, M. (2014). *Lo Stato innovatore. Sfatare il mito del pubblico contro il privato* (2013), tr. it., Roma-Bari, Laterza.
- Mele, E. (2011). *I contratti della pubblica amministrazione*, Milano, Giuffrè.
- Melis, G. (2015). *La burocrazia*, Bologna, Il Mulino.

- Meny, Y. (2017). *La crisi politica*, in Torchia, L. (a cura di), *L'Unione europea in crisi*, Milano, Giuffrè.
- Monateri, P. G. (2013). *Geopolitica del diritto. Genesi, governo e dissoluzione dei corpi politici*, Roma-Bari, Laterza.
- Morand C. A. (a cura di) (1991). *L'État propulsif. Contribution à l'étude des instruments d'action de l'État*, Paris, Publisud.
- Napolitano, G. (2008). *Il nuovo Stato salvatore. Strumenti di intervento e assetti istituzionali*, «Giornale di diritto amministrativo», 14, 11.
- (2016). *Pubblico e privato nella «reinvenzione del governo»: un'indagine comparata*, in Benacchio, A., Graziadei, M. (a cura di), *Il declino della distinzione tra diritto pubblico e diritto privato*, Napoli, Editoriale scientifica.
- Nye Jr., J. S., Keohane, R. O. (eds.) (1972). *Transnational Relations and World Politics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Omarova, S. T. (2011). *Wall Street as a Community of Fate: Toward Financial Industry Self-Regulation*, «University of Pennsylvania Law Review», 159.
- Osborne, D., Gaebler, T. (1995). *Dirigere e governare. Una proposta per reinventare la pubblica amministrazione* (1992), tr. it., Milano, Garzanti.
- Papadia, F., Santini, C. (2000). *La Banca centrale europea*, III ed., Bologna, Il Mulino.
- Plaja, A. (a cura di) (2007). *La competizione tra ordinamenti giuridici. Mutuo riconoscimento e scelta della norma più favorevole nello spazio giuridico europeo*, Milano, Giuffrè.
- Reinhard, W. (2010). *Storia dello Stato moderno*, tr. it., Bologna, Il Mulino.
- Roberts, A. S. (2010). *The Logic of Discipline: Global Capitalism and the Architecture of Government*, Oxford, Oxford University Press.
- Rossi, S. (2014). *Politica monetaria e indipendenza delle banche centrali: l'esperienza della Banca Centrale Europea nella crisi globale*, lezione tenuta presso l'Università di Verona, 19 novembre 2014, reperibile in Internet.
- Schmitt, C. (1972). *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* (1922), tr. it., in Id., *Le categorie del «politico». Saggi di teoria politica*, Bologna, Il Mulino.
- Schneiderman, D. (2000). *Investment Rules and the New Constitutionalism*, in «Law and Social Inquiry», 25, 3.
- Scott, C., Cafaggi, F., Senden, L. (2011). *The Challenge of Transnational Private Regulation: Conceptual and Constitutional Debates*, London, Wiley-Blackwell.
- Strange, S. (1998). *Chi governa l'economia mondiale?*, Bologna, Il Mulino.
- Torchia, L. (2015). *Diritto ed economia tra Stati e mercati*, Napoli, Editoriale scientifica.
- Wacquant, L. (2010). *La disciplina produttiva: fisionomia essenziale dello stato neoliberale*, «Aut-Aut», 346.
- Waldo, D. (1948). *The Administrative State. A Study of the Political Theory of American Public Administration*, New York, The Ronald Press.
- Zoppini, A. (a cura di) (2004). *La concorrenza tra ordinamenti giuridici*, Roma-Bari, Laterza.
- Zucman, G. (2017). *La ricchezza nascosta delle nazioni. Indagine sui paradisi fiscali*, Torino, Add editore.



Europa, Stato e sovranità dopo la Brexit

Claudio de Fiores*

Abstract

Europe, State and Sovereignty after Brexit

After the British decision to leave the EU, Europe's future is a risk. It is the European Union's fault that did not believed in its future, in political integration, in the building of the United States of Europe. Even today, the European Union is like a marketplace with its own currency and treaties. A space without a State, a Constitution, an effective Bank with the right to mint coins.

The European Union is not a «sovereign» organization of states, but an organization of «sovereign States», each with its own sovereignty, exercised through consensual and integrated forms. But the idea of sovereignty cannot be divided. Sovereignty either exists or does not exist. Thinking of treaties as instruments for transferring sovereignty is wrong. The Treaties do not transfer the sovereignty of States, but they limit it only.

As long as the European Union will not be able to break this knot, Europe is condemned to remain in the future as a Staatsverbund, as has been often defined by the Karlsruhe judges in recent years. This is also the model of Europe described in the Treaties. From his articles, we learn that the States «establish a European Union» (Article 1.1 TUE) and they are always legitimated to exercise, as stipulated in Article 5 of the Treaty on European Union, any other competence not attributed to the Union' (so-called residual clause). A severe vulnus of the system that the EU tried to overcome, without success, through governance systems.

Keywords: Brexit. Europe. State. Sovereignty. Constitution.

1. Brexit: recesso o secessione?

Il voto sulla Brexit ha, com'era inevitabile, suscitato un intenso dibattito politico e giuridico sul principio di sovranità. Un dibattito quanto mai serrato che ha visto contrapporsi nel Regno Unito (e non solo) due diversi schieramenti: da una parte i detrattori dei giudici, sprezzantemente definiti «*enemies of the people*»¹, dall'altra, i fautori della sovranità parlamentare.

Questioni alquanto delicate che investono la dimensione storica del principio della sovranità parlamentare nell'ordinamento inglese, i suoi rapporti controversi con la tradizione della sovranità popolare e con la storia stessa del costituzionalismo.

* Università degli studi della Campania «Luigi Vanvitelli», claudio.defiores@unina2.it.

¹ Cfr., fra i tanti, il commento di Slack, 2016.

Ma la questione che, in questa sede, si intende più specificatamente trattare è quella del significato da attribuire al cd. diritto di recesso alla luce delle disposizioni dell'ordinamento UE (art. 50 TUE). Si è, infatti, arrivati al pronunciamento del popolo inglese senza aver mai adeguatamente riflettuto sul significato politico e giuridico da attribuire al diritto di recesso all'interno dell'ordinamento europeo.

Di qui i tanti e irrisolti interrogativi che tale questione oggi pone. Perché (solo) con il Trattato di Lisbona si è ritenuto necessario introdurre (esplicitare?) tale possibilità? Quali sono le implicazioni di ordine politico e teorico sottese a tale soluzione? E quali le conseguenze giuridicamente derivanti dal riconoscimento a ogni singolo Stato del potere di recedere «conformemente alle proprie norme costituzionali» dall'Unione europea?

Si tratta di questioni che —come si è accennato— prescindono l'avvenuta vittoria del *Leave* nel referendum del 23 giugno 2016 e che investono direttamente la dimensione giuridica e politica dei rapporti oggi esistenti tra ordinamento statale e Unione europea. Certo l'esito referendario in UK ha impresso una rottura, senza precedenti, all'interno dell'Ue, ma la questione sarebbe comunque emersa, seppure in termini diversi, anche in caso di vittoria del *Remain*².

Il tema che, all'indomani della Brexit, si pone è pertanto (ancora una volta) quello della natura della UE e più precisamente del rapporto tra sovranità giuridica statale e primato del diritto europeo. Un vero e proprio nodo che l'art. 50 non solo non risolve, ma rischia anzi di aggrovigliare ulteriormente. E così anche la *High Court*³. Per provare a sbrogliarlo —prima di definire la questione nel merito— il giudice inglese avrebbe preferibilmente dovuto sollevare la questione pregiudiziale alla Corte di giustizia (ex art. 267 TFUE) al fine di verificare anticipatamente (*to endorse*) il rispetto da parte del governo britannico delle disposizioni ordinamentali UE⁴.

Né una soluzione conciliatoria parrebbe mutuabile dall'esperienza «secessionista» canadese⁵. E ciò per una ragione del tutto evidente. Il «conflitto» innescato dalla Brexit non coinvolge due entità sovrane: la *separate community* legittimata formare un nuovo Stato (con un suo popolo, un suo territorio e presumibilmente

² La vittoria del *Remain* avrebbe infatti comportato l'entrata in vigore di un accordo (la *Nuova intesa per il Regno Unito nell'Unione europea - Consiglio europeo del 18-19 febbraio 2016*, pubblicato in GU UE C 69I del 23.2.2016) rispetto al quale (da più parti) sono stati avanzati fondati dubbi di incompatibilità con il diritto dell'Unione. L'accordo prevedeva, più precisamente, il definitivo *detachment* del governo britannico dal processo di formazione di «un'unione sempre più stretta tra i popoli dell'Europa», così come sancito all'art. 1 del Trattato sull'Unione europea. Inoltre, reclamava ampi margini di azione per il Parlamento inglese sulle questioni europee, ammonendo di assegnare a un numero minimo di parlamenti nazionali il potere di veto nei confronti delle decisioni politiche adottate dall'Unione. Riconfermava, infine, il diritto inglese di *opting-out* anche in ambiti strategici dell'Unione.

³ Ci si riferisce, com'è evidente, alla sentenza del 3 novembre 2016 sulle prerogative del parlamento britannico in ordine alle prossime decisioni e iniziative da adottare in materia di *Brexit* (*Ricorso Miller v. Secretary of State for Exiting the European Union*).

⁴ La sentenza *Miller* interviene su un crinale giuridico alquanto complesso del procedimento di recesso: le tappe procedurali e gli adempimenti «statuali» per la fuoriuscita del Regno Unito dall'Unione Europea ex art. 50 del TUE. Sul punto, fra i tanti, Martinelli, 2016; Carullo, 2016.

⁵ In questo senso Mancini, 2016; Martinico, 2016.

una sua Costituzione) e l'*impaired community* (la comunità statale menomata a seguito dalla sopravvenuta affermazione delle istanze secessioniste). Nel *Brexit case* non siamo più di fronte a due Stati, ma ad una mera contesa politica e giuridica riguardante il Regno Unito che è uno Stato e l'Unione europea che uno Stato non è.

La *Brexit* ha —per questa via— una volta per tutte dimostrato che il tentativo perseguito, in questi decenni, dalle istituzioni UE proteso a eludere, attraverso discutibili congegni formali, il tema della sovranità (congiuntamente a quello della dimensione statale) è —com'era largamente prevedibile— fallito. La trionfante globalizzazione non ha dissolto gli Stati e il nodo della sovranità rimosso per lungo tempo rischia oggi di riproporsi in forme (spesso) inquietanti a livello nazionale proprio perché ad esso non si è inteso offrire uno sbocco europeo.

Per evitare tale deriva l'Europa aveva una sola strada a disposizione: affrontare in modo maturo il passaggio costituente (attraverso la convocazione di un'assemblea democraticamente eletta) e provare a sbrogliare, per questa via, il nodo della sovranità politica e della costruzione dello Stato federale europeo.

Su questo terreno i timori emersi anche tra gli europeisti più convinti sono stati tanti. Eppure era, a parer nostro, evidente che costruire uno Stato europeo non volesse dire favorire l'affermazione di tendenze regressive di stampo hobbesiano, ma —esattamente all'opposto— costruire l'unico efficiente deterrente in grado di arginare la montante avanzata dei nazionalismi in Europa. Prima che fosse troppo tardi.

2. Idiosincrasie e timori per la costruzione di uno Stato europeo

La *Brexit* e la condizione di sbandamento politico e istituzionale che ha successivamente investito l'Unione costituiscono la manifestazione più eclatante della drammatica crisi di legittimazione che grava sulle istituzioni europee e che oggi rischia di mettere a repentaglio il loro stesso futuro. Se ciò è avvenuto non lo si può imputare però a un «destino cinico e baro». La responsabilità è dell'Unione europea che non ha sufficientemente creduto nel suo futuro, nell'integrazione politica dei suoi cittadini, nella costruzione degli *Stati uniti d'Europa*.

Per gli alferi del funzionalismo tecnocratico l'Unione europea avrebbe dovuto fare a meno *sine die* di uno Stato⁶. Ciò non sarebbe stato d'ostacolo al suo cammino e al suo futuro politico. E senza popolo e senza Stato l'Europa avrebbe potuto avere anche la sua Costituzione⁷. Anzi sarebbe stato persino auspicabile dal momento che «la nozione di Stato costituisce un ostacolo alla Costituzione europea»⁸.

Tutto ciò non convince. Si tratta —a nostro modo di vedere— di una lettura tutta schiacciata sulla tradizione organicista del «diritto pubblico statale»

⁶ Così tra i primi Haas, 1958: 34 ss.

⁷ Weiler e Wind, 2003: 56.

⁸ Pernice e Mayer, 2003: 57.

di fine Ottocento. Una tradizione per la quale «la sovranità è nello Stato e per lo Stato»⁹ e non può, quindi, essere in alcun modo giuridicamente delimitata. Ma tutt'al più solo autolimitata, dal momento che nella sfera politica e giuridica *tutto* —compresi quindi anche i diritti— appartiene all'*assoluta* disponibilità dello Stato¹⁰.

Memori di (*rectius*: fermi a) tale concezione statocentrica, i teorici del funzionalismo europeo hanno in questi anni a gran voce reclamato il superamento del costituzionalismo «statualista»¹¹. Fino a sollecitare tutta la cultura giuridica ad «abbandonare le vecchie dicotomie, le vecchie concezioni monolitiche della sovranità ed assumere un atteggiamento realistico e sufficientemente duttile»¹², dato che «non viviamo più in un'epoca dominata dalla cultura del diritto pubblico statale»¹³ e che «se per una volta si deve immaginare la costituzione prima dello Stato allora lo si faccia comunque dall'Europa costituzionale»¹⁴.

Ma tale impianto interpretativo appare, a nostro modo di vedere, quanto mai fuorviante. Sia perché dimentica che «oggetto del potere costituente è lo Stato e [...] lo è anche nell'età della globalizzazione»¹⁵. Sia perché omette di rilevare che in mezzo, tra Laband e la Brexit, c'è stato il Novecento. Il secolo che ha segnato il passaggio dalle *costituzioni statali* ottocentesche (costituzioni —prevalentemente— *nello Stato e dello Stato*) agli *Stati costituzionali* (Stati *nelle* costituzioni e *delle* costituzioni).

E sarà pure vero —come è stato in questi anni da più parti sostenuto— che il carattere democratico non è *connaturato* ai sistemi di organizzazione statale (anche per l'ovvia ragione che non tutti gli stati sono democratici), ma ciò non può tuttavia esimerci dal rilevare che, soprattutto in Europa, è lo Stato-nazione ad aver, fino ad oggi, rappresentato (pur con tutte le contraddizioni connesse al modello economico e sociale capitalistico) l'alveo privilegiato nel quale i diritti di libertà, la democrazia, il principio di eguaglianza hanno potuto progressivamente invernarsi. E che tutti i più recenti tentativi protesi a porre in essere più forti ed elevate istituzioni, nel pieno rispetto del fondamento democratico, hanno fino a oggi evidenziato percorsi ed esiti alquanto contraddittori. A cominciare proprio dall'Unione europea, le cui scelte di fondo sono state, in questi anni, adottate dai governi nazionali attraverso dinamiche assolutamente svincolate da quelle procedure democratiche e da quei «controlli politici e costituzionali cui nell'ordinamento nazionale [*sarebbero state*] sottoposte»¹⁶.

D'altronde —è stato opportunamente evidenziato in letteratura— la stessa «vicenda della democrazia si è storicamente sviluppata all'ombra dello Stato, all'interno della sua vicenda. Il *demos* è stato attivo, ha conquistato l'autogover-

⁹ Orlando, 1900: 20-21.

¹⁰ Sui diritti come «riflesso» del potere statale stesso si rinvia il celebre volume di Gerber (1865), 1971.

¹¹ Díez Picazo, 2003: 122 ss.

¹² Fioravanti e Mannoni, 2001: 3.

¹³ Marramao, 2003: 153.

¹⁴ Häberle, 1999: 23.

¹⁵ Ferrara, 2006: 95-96.

¹⁶ Sorrentino, 1996: 55.

no, ha manifestato la propria potenza, passando attraverso le istituzioni dello Stato; anzi, ne è stato catturato, e in realtà è esistito soltanto in forma rappresentata»¹⁷.

Una contraddizione, questa, posta acutamente in evidenza da Habermas, uno dei principali teorici dell'unità europea, che, a tale riguardo, non ha esitato ad ammettere che «gli stati nazionali costituiscono oggi un problema: non tanto per le loro insuperabili pretese di sovranità, quanto piuttosto per il fatto che i processi democratici hanno finora mostrato di (parzialmente) funzionare soltanto all'interno dei loro confini»¹⁸.

3. *Governance without government*

L'ostinata avversione manifestata dall'ideologia funzionalista a misurarsi con la «valenza pratica»¹⁹ della dimensione statale e la stessa «intonazione negativa»²⁰ assunta dalla questione Stato all'interno del dibattito culturale europeo hanno costituito una delle principali cause della debolezza democratica dell'Unione. E tutto ciò con esiti spesso paradossali. A tal punto che finanche l'irriducibile pretesa, sottesa a tale orientamento, a eludere i dilemmi della sovranità per dissolverne definitivamente la natura hobbesiana, più che provocare una energica rimozione del lemma, si è, in questi anni, contraddittoriamente risolta nell'inarrestabile e colorita germinazione di poliedriche ipotesi concettuali sulla sovranità: «sovranità integrate»²¹, «sovranità spartite»²², «sovranità diffusa»²³, «sovranità cooperative»²⁴, «sovranità congiunte»²⁵, «sovranità condivisa: metà europea, metà nazionale»²⁶, «associazione semisovrana»²⁷ e così via.

Espressioni, queste, dalle quali tendenzialmente si evince che l'Europa più che un'organizzazione «sovrana» di Stati è, in realtà, un'organizzazione di stati «sovrani», ciascuno dei quali intento a esercitare la propria sovranità, seppure in modo condiviso, spartito, integrato, congiunto e così via. Ma il concetto di sovranità mal si presta, d'altronde, ad essere frazionato o anche semplicemente declinato in termini relativi. E questo perché «la sovranità [...] o c'è o non c'è. La limitazione può concepirsi non in senso qualitativo, sebbene dimensionale, riguardare cioè la volontaria rinuncia all'esercizio solo di alcune attività sovrane; esercizio che rimane ed è potenzialmente possibile e quindi sempre riassumibile»²⁸. Definire i trattati alla stregua di «espediti tecnico-normativi per trasfe-

¹⁷ Galli, 2006: 95-96.

¹⁸ Habermas, 1992: 119.

¹⁹ De Giovanni, 2008: 27.

²⁰ Ferry, 2000: 21.

²¹ Pernice e Mayer, 2003: 59.

²² Dutheil de la Rochère, 1996: 48.

²³ De Giovanni, 2002: 179.

²⁴ Besson, 2004: 1.

²⁵ Scharpf, 2006: 845.

²⁶ Fitoussi, 2003: 77.

²⁷ Giddens, 2007: 251.

²⁸ Mortati, 1975: 101.

rire a titolo irrevocabile competenze appunto sovrane»²⁹ è una contraddizione in termini. E questo perché —come si è appena detto— non di trasferimento di sovranità si tratterebbe, ma solo di limitazione.

È questo l'angolo visuale che dobbiamo, ancora oggi, privilegiare per interpretare coerentemente le tappe che, nel corso degli ultimi decenni, hanno portato all'istituzione dell'Unione europea. A confermarlo sono gli stessi profili normogenetici della sua istituzione che nulla hanno da spartire con le sperimentate *forme* di costruzione di «un sistema costituzionale unico, composito o integrato»³⁰. L'Unione europea —rivela Natalino Irti— «nasce da accordi tra Stati, nel pieno esercizio della rispettiva sovranità: la genesi è, e non poteva che essere, politica e giuridica»³¹. Circostanza questa che induce l'autore di *Norma e luoghi* ad ammettere non solo che la volontà degli Stati membri dell'Unione è in ogni momento revocabile, ma che, in fin dei conti, anche la stessa «Unione dura quanto dura il consenso statale»³².

D'altronde le controverse modalità di costruzione dell'Unione europea, fino ad oggi impiegate, non parrebbero aver in questi anni prodotto alcuno Stato federale³³. E ciò per una ragione del tutto evidente: la sovranità degli ordinamenti federali si fonda su un *patto costituzionale* che può essere modificato solo attraverso il consenso dei popoli. L'Unione europea è invece —da par suo— assolutamente sprovvista di un patto costituzionale, del consenso dei popoli, di una sovranità. A tal punto da essere stata, in passato, ripetutamente liquidata, da un'autorevole letteratura, alla stregua di una vera e propria «organizzazione intergovernativa» fra più Stati³⁴. Nulla di meno, ma neppure nulla di più.

Una debolezza congenita del sistema alla quale si è tentato in questi anni di sopperire sostituendo i tradizionali moduli organizzativi del *government* con quelli della *governance*³⁵. Di qui il delinarsi di un inedito modello di *governance without government*: un modello eterarchico, multilivello, «deliberativo e impolitico [...] imperniato su un complesso intreccio di reti pubbliche/private e agenzie esecutive quasi autonome, il cui obiettivo prioritario è la deregolamentazione e la definizione degli assetti del mercato»³⁶.

Due, pertanto, paiono essere gli assi di sostegno della c.d. *multilevel governance*. Da una parte l'attiva partecipazione alla «*co-regulation*» di soggetti privati

²⁹ Baratta, 2010: 552-553.

³⁰ Così come descritto da Pernice e Mayer, 2003: 49.

³¹ Irti, 2001: 77.

³² *Ibidem*.

³³ In questo senso, ampiamente, Elazar, 1969: 51 ss. Tesi questa sostenuta anche in Italia e ampiamente sviluppata, sin dai primi anni sessanta, da Catalano, 1962: 501, e successivamente ripresa da La Pergola, 1992: 491 ss.; Ortino, 1993: 197 ss.; Guarino, 2011: 431 ss.

³⁴ Dahrendorf, 2005: 322.

³⁵ La istituzionalizzazione della *multilevel governance* viene solitamente ricondotta al Libro bianco della Commissione sulla Governance europea del 2001 (European Commission, *European Governance: A White Paper* - COM - 2001). Sulla dimensione politica e istituzionale della *governance* si veda, in particolare, Regent, 2003: 190 ss.; Rosenau: 2007; Albrow: 2013.

³⁶ Hix, 1998: 54.

espressione delle istanze del mercato³⁷. Dall'altra l'impiego di inedite prassi regolative imperniata sul *policy-making* attraverso le quali poteri sovranazionali, amministrazioni statali, governi locali interagiscono all'interno di reticoli aperti³⁸. Parte attiva dei processi di *governance* sono quindi gli organismi amministrativi, i poteri tecnocratici, i privati, gli organi giudiziari. A cominciare dalla Corte di Giustizia³⁹. Tutti soggetti —per loro stessa natura— sprovvisti di legittimazione democratica e per di più immuni da ogni forma di responsabilità politica.

A ciò si aggiunga che la *governance* non trae la sua legittimazione da una sorta di *Stufenbau* in senso kelseniano, un sistema in base al quale la validità delle norme inferiori viene fatta discendere dalla loro conformità a quelle superiori⁴⁰. Essa tende piuttosto a mostrarsi come «un potere ridistribuito orizzontalmente fra funzioni comunitarie e funzioni statali, le quali, nell'ambito di un sistema integrato e multilivello, si articolano in sovrapposizioni la cui ricomposizione non è sempre garantita»⁴¹.

Considerato nel suo complesso, il modello decisionale avallato dalla *new governance* europea si appalesa, pertanto, ai nostri giorni come un sistema oscuro, duttile, fisiologicamente frammentato in interminabili procedure, i cui principali punti di riferimento sono oggi le c.d. istituzioni della «*governance* mondiale». A cominciare dalla Bce e dal Fmi⁴².

Le irresponsabili modalità di gestione dei rapporti tra mercati finanziari e *governance* e il ruolo devastante assunto dalle agenzie di rating (e dallo spregiudicato impiego a fini meramente speculativi delle loro pagelle) sono state, in questi anni, parte essenziale di questo sistema di integrazione. Un sistema *soft*, di impianto neoliberale, che nel suo smodato tentativo di fare a meno della stualità e della politica ha, in questi anni, trascinato bruscamente l'Europa verso il collasso economico e sociale. «Cosa blocca l'Europa?» si è ripetutamente chiesto Ulrich Beck a tale riguardo. La sua risposta è netta e non lascia adito a dubbi: «L'illusione neoliberale. Essa parte dall'assunto secondo cui sarebbe possibile e sufficiente integrare l'Europa sul piano economico. Una progressiva integrazione sociale e politica sarebbe non solo inutile, ma addirittura dannosa»⁴³.

Ciononostante i governi seguitano a essere «abbagliati dal romanticismo dell'impresa»⁴⁴ e la *governance* continua, ancora oggi, a essere presentata dagli ideologi del liberismo europeo come una vera e propria esigenza del sistema, l'unica soluzione in grado di far fronte al *vulnus* prodotto dal declino degli Stati e di assecondare, attraverso i suoi moduli giuridici flessibili, le pretese del mercato.

³⁷ La nozione di *governance* è, infatti, parte integrante dello stesso «vocabolario teorico dell'azienalismo capitalistico», essendo essa protesa ad «assicurare una maggiore efficienza e stabilità economica» al sistema e non certo a istituire una nuova «forma rappresentativa di controllo democratico» (Hardt e Negri, 2004: 338). Così anche Hooghe e Marks, 2001; Magnette, 2003: 146 ss.

³⁸ H. Wallace e W. Wallace, 2000.

³⁹ Ferrarese, 2006: 36.

⁴⁰ Teubner, 2005: 113 ss.

⁴¹ Scoditti, 2001: 59.

⁴² Sulle istituzione della *governance* globale si rinvia a Barcellona, 2005: 17 ss.

⁴³ Beck, 2011.

⁴⁴ Krugman, 2011: 32.

È da questo *horror vacui* che trae oggi forza l'appello lanciato dalla *scuola post-sistemica* a sostegno di una «nuova semantica» giuridica più *aperta* e capace di interpretare le attuali frontiere della produzione giuridica, la sua dimensione «privata» e i nuovi assetti del potere normativo in Europa. E soprattutto in grado di rendere il sistema giuridico «una rete autorganizzata, trasparente e democratica»⁴⁵, capace di ricondurre a unità «le concezioni giuridiche tradizionali del pubblico e del privato»⁴⁶, il diritto locale e il diritto globale, «la politica interna e la politica internazionale»⁴⁷, le «costituzioni nazionali e il diritto primario dell'Unione»⁴⁸.

Una soluzione interpretativa certamente suggestiva, ma allo stesso tempo assai poco suadente, perché inidonea a esprimere un nuovo orizzonte sistemico, una prospettiva compiuta, un nuovo *Sollen*. D'altronde, in assenza di un criterio ordinatore esplicito, in che modo la *governance* potrebbe mai assicurare l'unità del sistema? Attraverso quali strumenti? E con quali congegni normativi?

Sono questi gli interrogativi ai quali il funzionalismo Ue ha fino ad oggi rifiutato di rispondere. Né lo si sarebbe preteso. Secondo questa filosofia, ciò che conta non è lo *Stufenbau*, ma che il sistema sia in grado di funzionare.

4. Dalla sovranità alla *primauté*

Il rapporto innestatosi in questi decenni tra *governance* e *government* e le questioni ad esso sottese rimandano ancora una volta all'annoso e mai risolto dilemma «dualismo-monismo».

Un tema ampiamente dibattuto sin dai primi anni sessanta quando, con la celebre sentenza *Costa/ENEL*⁴⁹, la Corte di Giustizia ha per la prima volta proclamato «la preminenza del diritto comunitario» sul diritto statale, assumendo a pretesto l'art. 189 (oggi 288 TFUE) secondo il quale «i regolamenti sono obbligatori e direttamente applicabili in ciascuno degli Stati membri»⁵⁰.

Tuttavia il primo vero e risolutivo tentativo di affermare, sul piano normativo (e non più solo giurisdizionale), il primato del diritto Ue si è avuto solo al momento della stesura del Trattato costituzionale (poi travolto dai referendum olandese e francese del 2005) che all'art. I-6 sanciva: «La costituzione e il diritto adottato dalle istituzioni dell'Unione nell'esercizio delle competenze a questa attribuite prevalgono sul diritto degli Stati membri».

⁴⁵ Hardt e Negri, 2004: 238.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Marks, Hooghe e Blank, 1996: 347.

⁴⁸ Pernice e Mayer, 2003: 49.

⁴⁹ Sent. 15 luglio 1964, *Costa/Enel*, C-6/64.

⁵⁰ Una soluzione interpretativa, questa, successivamente contraddetta, sul piano formale, non solo dalla repentina emersione della cd. dottrina dei contro-limiti, ma anche dalla progressiva introduzione delle c.d. «clausole europee» di riserva nelle Costituzioni nazionali degli Stati membri. E precisamente: art. 23 della Costituzione austriaca; artt. 168-169 della Costituzione belga; artt. 94 e 96 della Costituzione finlandese; artt. 88.1, 88.2, 88.3 della Costituzione francese; art. 23 della Costituzione tedesca; art. 7 della Costituzione portoghese; Cap. 10-§. 5 dell'*Instrument of Government* in Svezia; l'*European Communities Act* del 1972 nel Regno Unito. Sulle «clausole di riserva» (statale) si rinvia all'attenta ricostruzione di Claes, 2005: 283 ss.

La norma venne immediatamente recepita, da più parti, come l'atteso compimento di un percorso, il punto di svolta risolutivo nei rapporti tra ordinamento interno e ordinamento Ue. A tal punto che attenendosi al tenore letterale della disposizione gran parte della dottrina non esitò a intravedere in siffatto enunciato le premesse idonee per affermare il definitivo superamento della tradizionale nozione di *primauté* del diritto Ue. Per gran parte della dottrina, in altre parole, una volta entrata in vigore la c.d. costituzione europea non ci saremmo più dovuti limitare ad attestare la mera *prevalenza* delle norme comunitarie sulle norme interne (resa effettiva attraverso l'impiego del criterio della «non applicazione» della norma statale), ma avremmo dovuto, una volta per tutte, ammettere che il sistema si era finalmente dotato di una vera e propria *clausola di supremazia* equivalente a quella (generalmente) contemplata nelle costituzioni federali⁵¹.

E la ragione era evidente: una volta entrato in vigore l'art. I-6 del TCE non ci si sarebbe più trovati di fronte ad un enunciato interpretativo, implicitamente ricavato per via giurisdizionale, ma davanti a una vero e proprio disposto normativo. La stesura della c.d. Costituzione europea avrebbe, insomma, una volta per tutte consentito al diritto Ue di imporsi gerarchicamente su quello statale «per conferire, sempre e comunque, prevalenza all'ordinamento dell'Unione rispetto agli ordinamenti nazionali»⁵².

La mancata approvazione del Trattato costituzionale avrebbe però, in breve tempo, rapidamente riaperto il vaso di Pandora. Nel Trattato di Lisbona del formale riconoscimento del primato del diritto dell'Unione non vi è più alcuna traccia. Per reperirne qualche indizio bisognerà, pertanto, addentrarsi nei meandri delle Relazioni (ai disegni di legge per la ratifica del Trattato), nelle «dichiarazioni allegate», nei pareri del servizio giuridico del Consiglio⁵³.

Eppure, anche a fronte di tale *oscuramento*, la prevalente dottrina continuerà a considerare —come se nulla fosse accaduto— la prevalenza del diritto Ue tra i principi fondamentali del nuovo ordinamento dell'Unione⁵⁴. Non spiegando però per quale ragione l'enunciato che ne sanciva il primato non sia stato *expressis verbis* nuovamente riproposto a Lisbona, così come era avvenuto per quasi

⁵¹ Una soluzione normativa, questa, che avrebbe pertanto prodotto i suoi effetti non solo sull'applicabilità del diritto, ma anche sulla sua stessa validità. Così, fra gli altri, Sorrentino, 2004: 16.

⁵² Pizzetti e Tiberi, 2008: 156.

⁵³ Documenti che pur di (provare a) riaffermare il primato del diritto dell'Unione non esiteranno a riesumare quello che era stato il precedente impianto «pretorio». È il caso della *Relazione* al disegno di legge n. 1956 per la *Ratifica ed esecuzione del Trattato di Lisbona*, presentato al Parlamento italiano, nella quale l'avvenuta «scorporazione» da parte del Trattato del riconoscimento del «primato» è stata frettolosamente liquidata come qualcosa di marginale, se non addirittura di irrilevante, dal momento che «questa mancata menzione non rappresenta un arretramento in quanto si tratta di un principio consolidato della giurisprudenza della Corte di giustizia». Così anche la *Dichiarazione n. 17* «relativa al primato» e il *Parere del Servizio giuridico del Consiglio* (22 giugno 2007) per il quale «dalla giurisprudenza della Corte di giustizia si evince che la preminenza del diritto comunitario è un principio fondamentale del diritto comunitario stesso». Una soluzione ambigua e sospetta, se non addirittura —come è stata duramente definita in letteratura— una vera e propria «ipocrisia». Per dirla il più seccamente possibile: la classe politica europea lascia che i giudici facciano ciò che essa medesima non ha il coraggio di fare» (Fioravanti, 2009: 140).

⁵⁴ Così, fra gli altri, Cerulli Irelli, 2008: 383 ss.; Ziller, 2007: 26 e, criticamente, Mazzarolli, 2010: 1567 ss.

tutte le altre disposizioni mutate (in blocco) dal Trattato costituzionale al nuovo Trattato.

Siamo in presenza di un nodo interpretativo costantemente eluso dal dibattito dottrinale corrente. Eppure non è difficile immaginare quali potrebbero essere stati i motivi dirimenti di questa sorprendente inversione di tendenza. Basti solo pensare alle crescenti resistenze manifestatesi in taluni ordinamenti nazionali su questo punto e al fuoco di sbarramento scatenato, in quegli stessi anni, da alcune giurisdizioni costituzionali proprio al fine di scongiurare un siffatto esito normativo.

È il caso del *Conseil constitutionnel* francese che, all'indomani dell'avvenuta deliberazione della c.d. Costituzione europea, si troverà costretto a precisare che «tale denominazione non incide sull'esistenza della Costituzione francese e sulla sua collocazione al vertice dell'ordine giuridico», dal momento che le presunte disposizioni costituzionali dell'Unione altro non sono che disposizioni di diritto internazionale «sottoscritte dagli Stati firmatari del Trattato che istituisce la Comunità europea e del Trattato sull'Unione europea»⁵⁵. E lo stesso dicasi per il Tribunale spagnolo che, nel confutare le ragioni del primato del diritto dell'Unione, arriverà a prospettare, in termini alquanto incisivi, la distinzione fra primato e *primauté*: «Il primato —si apprende dalla sent. n. 1/2004— opera rispetto a competenze cedute all'Unione per volontà sovrana dello Stato e allo stesso tempo sovranamente recuperabili attraverso lo strumento del ritiro volontario, previsto dall'art. I-60 del Trattato»; la *primauté* si fonda, invece, «sulla distinzione tra campi di applicazione differenti». Sulla stessa scia la sent. n. 187 del 2013 del Tribunale costituzionale portoghese che «riscopre» inopinatamente la c.d. «dottrina dei controlimiti», ribadendo a tale riguardo che le misure di austerità seppure previste dai Trattati «non possono ledere i diritti inviolabili ed i principi supremi dell'ordinamento» e per queste ragioni «suggerisce aggiustamenti al legislatore interno, tali da rendere la norma legittima sia a livello costituzionale, sia a livello comunitario»⁵⁶.

Ne discende da tale impianto argomentativo che mentre la *primauté* attiene alla dimensione della validità delle norme e all'assetto «gerarchico» delle fonti, la nozione di *primazia* attiene invece alla fase dell'efficacia della norma e quindi alla sua applicazione. Ecco, quindi, perché mentre la supremazia genera sempre *primazia*, non è detto la *primauté* produca sempre supremazia e quindi invalidità⁵⁷.

⁵⁵ *Conseil constitutionnel*, Decisione n. 2004-505 DC del 19 novembre 2004 sul «Trattato che adotta una Costituzione per l'Europa», §. 24. Il *Conseil constitutionnel*, così asserendo, affermava implicitamente la necessità di una revisione costituzionale per far fronte a quelle norme del TCE che avrebbero trasferito all'Unione europea funzioni «affectant les conditions essentielles d'exercice de la souveraineté national dans de domaine ou selon des modalités autres que ceux prévus les traites mentionnés à l'article 88-2». Nella stessa direzione anche la giurisprudenza *Tribunal constitucional spagnolo*, *Declaración* 1/2004 del 13 dicembre 2004; *Bundesverfassungsgericht*, 18 luglio 2004, 2 BvR 2236/04; *Tribunale costituzionale polacco*, sent. 27 aprile 2005, P 1/05.

⁵⁶ Per un più esaustivo quadro analitico di queste tendenze mi sia consentito rinviare ai numerosi contributi pubblicati in De Fiores, 2014.

⁵⁷ Sulla distinzione fra supremazia e primazia si veda, fra gli altri, Fioravanti, 2009: 145 che giustamente rileva come «la *primauté* è un meccanismo regolativo dell'applicazione della legge all'interno dell'Europa essenziale perché indispensabile per garantire un'applicazione uniforme, ma non pretende

Da tutto ciò discende, in definitiva, che né il monismo, né il dualismo sono oggi in grado di esprimere in modo risolutivo quella che è l'effettiva dimensione del rapporto fra ordinamento interno e ordinamento dell'Unione. Non lo è il monismo, dato che il riconoscimento *tout court* del principio di gerarchia, ad esso sotteso, implicherebbe l'incondizionata invalidità delle norme interne contrastanti (sin dal momento dell'entrata in vigore delle norme Ue). Ma non lo è neppure il dualismo, dal momento che tale soluzione implicherebbe, all'opposto, l'esistenza di una rigida distinzione degli ambiti di competenza fra diritto interno e diritto dell'Unione. Distinzione che, allo stato attuale, è —come si è visto— alquanto indefinita e problematica.

Di qui il *cul de sac* nel quale si trova oggi la dottrina giuridica, sempre più incerta e sempre meno disposta ad avanzare originali ipotesi interpretative, soprattutto in ragione della perdurante l'enigmaticità delle forme e degli esiti oggi conseguiti dal processo di integrazione: se l'Unione si rifiuta di ammettere l'esistenza di spazi «nazionali» affrancati dalla supremazia del diritto Ue, allo stesso modo gli ordinamenti nazionali non (sempre) tollerano che i processi di integrazione si spingano fino al punto di intaccarne la sovranità.

D'altronde, se il supposto primato del diritto dell'Unione ha, in questi anni, potuto *effettivamente* realizzarsi ciò è stato possibile solo grazie a una *fictio iuris* e in virtù di una riserva retrattile. E ciò significa, sul piano della fisiologia normativa, che —*rebus sic stantibus*— le disposizioni Ue tendono sì a rivestire un «rango superiore rispetto alle norme interne dell'ordinamento giuridico» (Sent. 9 marzo 1978, *Amministrazione delle finanze dello Stato/Simmenthal*, C-106/77), ma solo fintanto che ci si trovi ad operare in condizioni *ordinarie*. La loro supremazia è destinata tuttavia a dissolversi istantaneamente a fronte di situazioni *extra ordinem* che prescindono dalla normale configurazione dei rapporti tra i due ordinamenti. E nelle quali il potere statale continua a disporre della forza per agire e per imporsi in Stati «forti» e a soccombere in quelli «deboli» (perché economicamente fragili e quindi più ricattabili)⁵⁸. La convocazione dei rispettivi referendum in Grecia (2015) e Regno Unito (2016), al di là dei contenuti e dell'esito che ne sarebbe conseguito, si colloca esattamente in questa direzione⁵⁹.

5. Il fallimento delle «costituzioni senza Stato»

La decisione di affidare il governo dell'integrazione europea al funzionalismo Ue ha in questi anni prodotto un assetto istituzionale ibrido, nel quale il rapporto tra ordinamento interno e ordinamento sovranazionale è via venuto assumendo gli inestricabili contorni di un «enigmatico coacervo»⁶⁰.

Le ragioni di tale esito sono innumerevoli. Ma ciò che, a nostro modo di vedere, ha fino a oggi impedito a queste due dimensioni del diritto di interagire

affatto di essere espressione di sovranità, di esser cioè primo perché espressione di una volontà politica e costituzionale gerarchicamente sovraordinata rispetto alle volontà nazionali».

⁵⁸ Sul punto l'efficace quadro analitico di Gallino, 2013.

⁵⁹ Bastasin, 2015: 371 ss.; MacShane, 2015.

⁶⁰ Hartley, 1994: 14.

virtuosamente è stato, innanzitutto, l'assenza di un tramite, una decisione, un'idea di Unione in grado di innescare fra i cittadini europei partecipazione politica e passione democratica. Fintanto che l'Unione sarà costretta a trascinarsi in questo *impasse*, anche nel prossimo futuro, dovremo pertanto rassegnarci a patire un'Europa senza democrazia e con costituzioni nazionali sempre più *deboli*.

È quanto ha lucidamente evidenziato Hasso Hofmann che a tale riguardo scrive: «Fino a quando in qualche modo l'idea di uno specifico principio europeo di validità del diritto comunitario non dominerà le menti, qualsiasi organizzazione giuridica dell'Europa rimarrà un ordinamento derivato dall'unità nazionale, un ordinamento secondario. Ciò va constatato, sebbene i Parlamenti nazionali [...] perdano sempre più competenze in favore dell'amministrazione europea (e non in favore del Parlamento europeo). Questo indebolisce sempre più il carattere della Costituzione nazionale quale norma giuridica ultima e suprema, *senza che ciò fondatamente potrebbe essere definito diritto costituzionale europeo [...] e ottenga il valore di ultima e suprema normatività*»⁶¹.

Di qui la spiccata propensione, comune a gran parte della dottrina, a ritenere «più agevole dire ciò che l'Unione *non è* piuttosto che dire ciò che essa è»⁶². E innumerevoli sono, non a caso, le definizioni che le sono state, in questi anni, attribuite: *Commonwealth*⁶³; «condominio»⁶⁴; sistema di «reti di governante»⁶⁵; «*meta-stato*»⁶⁶; «ordinamento federale non statale»⁶⁷; «agenzia di regolazione»⁶⁸; «ensemble di Costituzioni parziali»⁶⁹; «ordinamento parziale»⁷⁰; «*network* di ordinamenti giuridici»⁷¹; «Ufo»⁷² o anche «Upo», intendendo con questa espressione indicare un «oggetto politico non identificato»⁷³.

Come si vede, ciò che manca, in questo lungo elenco definizioni che sono state accollate all'Unione europea, è lo Stato o, per meglio dire, la prospettiva che l'Europa possa un giorno divenire Stato.

Non si è però così compreso che continuando ad eludere, aprioristicamente, la questione statale si rischia di allontanare *sine die* l'orizzonte costituzionale europeo. E che ostinarsi, nelle attuali condizioni, a evocare «una Costituzione europea *senza Stato* (o più pudicamente *oltre lo Stato*) non è serio»⁷⁴ e, soprattutto, non è utile all'Europa. Perseverando in questa direzione si correrebbe, infatti, il rischio —lucidamente avvertito finanche da Habermas— di consegnare defi-

⁶¹ Hofmann, 2005: 236.

⁶² Barbera e Fusaro, 2002: 71.

⁶³ McCormick, 2003.

⁶⁴ Cassese, 2009: 55.

⁶⁵ Scharpf, 2002: 13.

⁶⁶ Predieri, 1998: 54.

⁶⁷ Bogdandy e Netteshein, 1996: 267.

⁶⁸ Majone, 1998: 5.

⁶⁹ Häberle, 2008: 15.

⁷⁰ Pace, 2003: 618.

⁷¹ Palombella, 2006: 179.

⁷² Amato, 2000: 82.

⁷³ L'espressione di Jacques Delors è riportata da Bauman, 2006: 139.

⁷⁴ Rusconi, 1997: 225.

nitivamente il processo di integrazione nelle mani dei «liberisti preoccupati soprattutto dell'eventualità che un potere statale metta le briglie al capitalismo»⁷⁵. Così come non si è ancora oggi, fino in fondo, compreso che assecondando, oltre ogni limite, l'ideologia funzionalista si rischia di inasprire le spinte etnocentriche e di favorire, in tal modo, la *finis Europae*.

Ma la pretesa di dare vita a delle costituzioni senza Stato è anch'essa espressione di una congettura ideologica, generata dallo *Zeitgeist* di questi anni: il mito della scomparsa dello Stato. La questione, com'è noto, è alquanto complessa ed è, oramai da molto tempo, vivacemente dibattuta all'interno della pubblicistica contemporanea. Non essendo tuttavia questa la sede per sviluppare una problematica così intricata, ci si limiterà, pertanto, ad esprimere solo alcune brevi e puntuali riflessioni a margine.

A nostro modo di vedere la crisi dello Stato non è il prodotto delle ineluttabili tendenze della storia. Né può essere esclusivamente imputata ai processi di globalizzazione responsabili di aver irrimediabilmente favorito la crescente perdita di legittimità dei processi decisionali a livello statale.

Nei processi storici di fatale, in genere, vi è ben poco. E certamente non possono essere definiti fatali i processi di spoliazione delle funzioni politiche a danno degli Stati registratisi, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, in tutto l'Occidente.

Ciò che noi siamo soliti definire «declino dello Stato» altro non è, quindi, che l'esito di una decisione, l'effetto di una volontà determinata. Una volontà esercitata non (come sostenuto da un ampio orientamento culturale)⁷⁶ dalle «istituzioni della globalizzazione» *contro* gli Stati. Ma, esattamente al contrario, dagli Stati *contro* se stessi e *a favore* delle istituzioni della globalizzazione.

Sono state, d'altronde, proprio le organizzazioni statuali che ponendo «le premesse operative della crisi economica attuale» hanno in questi decenni emanato «gran copia di leggi e normative intese specificatamente a togliere ogni vincolo alla circolazione dei capitali, all'attività speculativa delle banche e alla connessa produzione di strumenti finanziari sempre più complessi»⁷⁷.

E se anche nell'Europa unita, trattato dopo trattato, gli stati nazionali hanno visto diminuire il proprio spazio politico ciò non è avvenuto per un incidente della storia. Se ciò è accaduto è solo perché ciò è stato voluto. Perché si è intenzionalmente deciso di consentire il passaggio di funzioni sempre più cospicue e sempre più rilevanti dallo Stato all'Unione europea. D'altronde sarebbe quanto mai pretestuoso voler disconoscere che la c.d. *comunitarizzazione* delle decisioni ha, fino ad oggi, rappresentato un «comodo rifugio»⁷⁸ che ha permesso a tutti i governi dell'Unione di assicurarsi una mutua e integrale complicità nell'imporre ai rispettivi paesi decisioni politiche ostiche e impopolari, schivando «in nome

⁷⁵ Habermas, 2005.

⁷⁶ Fra i tanti, Ferrarese, 2000; Grossi, 2007: 255; Sciuto, 2009: 413 ss.; De Vries, 2000: 1255 ss.

⁷⁷ Gallino, 2011: 23.

⁷⁸ Biondo, 2007: 39.

dell'Europa», sia le resistenze politiche interne, sia soprattutto i rigidi vincoli democratici posti dalle costituzioni nazionali⁷⁹.

Anche perciò risulta essere quanto meno fuorviante ostinarsi a ritenere che i processi di globalizzazione abbiano, in questi anni, definitivamente compromesso il ruolo e le funzioni dello Stato. Nel recente passato, ciò che si è appalesato davanti ai nostri occhi non è stato, infatti, il disfacimento dello Stato, ma semmai il passaggio da una forma di Stato a un'altra: dallo Stato democratico-sociale (che ha segnato gran parte del Novecento) allo «Stato-mercato» (fisiologicamente funzionale al consolidamento del mercato e alla sua affermazione).

Ma da qui a proclamare la morte dello Stato ce ne passa. Anche perché —a ben vedere— quello che è il nucleo portante del potere statale non solo non è stato in alcun modo intaccato, ma la sua fisiologia è divenuta, soprattutto nel corso dell'ultimo ventennio, sempre più opaca e intensa. Ci si riferisce —com'è evidente— al monopolio dell'uso legittimo della forza che, in questi ultimi anni, non solo non si è ridotto, ma ha anzi inopinatamente manifestato una notevole e brutale recrudescenza. Sia verso l'esterno (ritorno dell'opzione bellicista)⁸⁰, sia verso l'interno (inasprimento delle politiche repressive e di limitazione dei diritti)⁸¹.

Allo stato attuale due paiono, pertanto, essere le strade che l'Unione europea ha davanti a sé: stabilizzare gli attuali assetti politici e istituzionali continuando ad affidare agli Stati e alle loro intese il futuro dell'Europa oppure impegnarsi attivamente nella costruzione di un nuovo «Stato sociale europeo [...] in grado di contrastare gli effetti disgregativi dell'economia monetaria»⁸².

Fintanto che non si riuscirà a sbrogliare questo nodo, l'Unione europea è condannata a rimanere, anche nel prossimo futuro, uno *Staatenverbund*, così come ci è stata, in questi anni, ripetutamente descritta dai giudici di Karlsruhe. D'altronde è proprio questo il modello di Europa che i trattati europei oggi ci consegnano. Dalle sue disposizioni apprendiamo, infatti, che sono gli Stati che «istituiscono tra loro un'Unione Europea» (art. 1.1 TUE); sono gli Stati che attribuiscono a detta Unione le «competenze per conseguire i loro obiettivi comuni» (art. 1.1 TUE); e sono sempre gli Stati i soggetti legittimati a esercitare —ex art. 5.2 TUE— ogni altra «competenza non attribuita all'Unione» (c.d. clausola residuale).

⁷⁹ La tendenza a concepire le politiche statali «in funzione strumentale all'Unione» (Cassese, 2001: 919) ha, fino a oggi, in altre parole consentito ai singoli governi nazionali di addossare sulle istituzioni europee l'integrale responsabilità per le decisioni politicamente più scomode da essi adottate (Scharpf, 1999: 200 ss.; Ferrara, 2003: 657 ss.).

⁸⁰ De Fiores, 2004: 7 ss.

⁸¹ De Giorgi, 2003: 245 ss.

⁸² Bourdieu, 1998: 21. Una soluzione, questa, che non implicherebbe, in alcun modo, la dissoluzione degli Stati nazionali, i quali continuerebbero in ogni caso ad esistere, seppure collocati all'interno di un differente modello di organizzazione politica e costituzionale. Sul punto, in particolare, Caracciolo, 2005: 63, per il quale «solo un'evoluzione in senso federale dell'Unione europea potrà determinare il superamento dei persistenti ostacoli alla sua efficienza e legittimità democratica e dunque un effettivo salto di qualità del processo di integrazione». E poi aggiunge: «L'Unione europea è quella che i suoi Stati membri hanno deciso che sia [...] per acquisire soggettività, in punto di fatto e di diritto, l'Ue dovrebbe essere Stato. Ciò che non è, né sembra voler diventare».

E, a fronte di siffatto epilogo, sarà anche vero —come evidenziato in passato da Peter Häberle— che «l'infelice termine *Unione di Stati* ferisce dolorosamente gli orecchi di una dottrina della Costituzione europea»⁸³. Ma tant'è. D'altronde se si è giunti a questo punto è perché questa (e non altra) è stata la soluzione privilegiata dall'ideologia funzionalista. Non è un caso che in tutti i Trattati fino ad oggi ratificati non solo non si è mai proceduto ad alcun ritocco del binomio statualistico *sovranità-indipendenza*, ma con il Trattato di Lisbona si è giunti addirittura al punto di normativizzare il diritto di recesso, esplicitando in questo modo il potere sovrano degli Stati⁸⁴. La Brexit si colloca esattamente in questa scia e costituisce pertanto il naturale epilogo di un certo modo di intendere l'unità europea.

La critica del kelsenismo, sviluppata nella prima metà del Novecento da Hermann Heller e Carl Schmitt, torna così di straordinaria attualità alle soglie del nuovo secolo per sospingerci, ancora una volta, a fare i conti con la dimensione concreta della sovranità, con i rapporti di forza ad essa sottesi, con una realtà dalla quale emerge sempre più chiaramente che «può essere sovrano soltanto qualcosa di concretamente esistente»⁸⁵.

D'altronde è oramai evidente che tutti gli sforzi compiuti, in questi anni, dall'Unione europea nel tentativo di evacuare lo spazio della sovranità (edulcorandone la forza e diluendone l'essenza), non solo non hanno dato vita al sospirato «paradiso postnazionale regolato dal diritto»⁸⁶, ma rischiano oggi di porci al cospetto di una Europa desolata: una terra di nessuno drammaticamente assediata da tensioni etniche, pulsioni plebiscitarie, rigurgiti nazionalistici.

A tale riguardo ha quindi, certamente, ragione Biagio de Giovanni quando sottolinea che la dimensione della sovranità coincide ancora oggi in Europa con la «volontà sovrana degli Stati», ma non invece quando fa discendere da questa volontà «l'abbozzo di una dimora *nuova*: la sovranità europea»⁸⁷.

Su questo terreno —a nostro modo di vedere— l'Europa non ha mai voluto seriamente spendersi. Certo, può ancora farlo. Per farlo deve però, una volta per tutte, comprendere non solo che la sovranità non può essere esorcizzata⁸⁸ o

⁸³ Häberle, 1999: 8.

⁸⁴ L'art. 50 TUE prevede espressamente che «ogni Stato membro può decidere, conformemente alle proprie norme costituzionali, di recedere dall'Unione». Posto di fronte alla manifestazione di volontà sovrana dello Stato, l'Unione —alla luce degli orientamenti espressi dal Consiglio europeo— «negoza e conclude con tale Stato un accordo volto a definire le modalità del recesso». A seguito di tale evento i trattati precedentemente conclusi cesseranno di essere applicabili allo Stato interessato «a decorrere dalla data di entrata in vigore dell'accordo di recesso o, in mancanza di tale accordo, due anni dopo la notifica di cui al paragrafo 2, salvo che il Consiglio europeo, d'intesa con lo Stato membro interessato, decida all'unanimità di prorogare tale termine». Sul punto, in particolare, S. Mancini, 2004: 638 ss.

⁸⁵ Schmitt (1928), 1984: 21.

⁸⁶ De Giovanni, 2002: 166.

⁸⁷ *Ibidem*: 163.

⁸⁸ Ci si riferisce a quell'ampio e articolato orientamento culturale proteso a definire i presupposti teorici per la costruzione di una «Europa senza sovranità». Sul punto, fra i tanti, Bogdandy, 1994: 134 ss.; Reinhard, 1999: 521 ss.; Negri, 2008: 2 ss.; Goodman e Jinks, 2006: 247 ss.; e, criticamente, Balibar, 2004: 174, che vede nelle attuali e inedite modalità di costruzione dell'Ue una vera e propria rivincita della norma sulla sovranità dal momento che «la sovranità risulta inseparabile dalle figure

«oggettivizzata» all'interno di una astratta dimensione valoriale e procedimentale⁸⁹. Ma soprattutto che tale categoria «lungi dall'essere un dogma del passato è invece la figura politico-giuridica con la quale si dà *forma* a quel rapporto unità-pluralità che costituisce la principale risorsa dell'Unione europea»⁹⁰.

La scelta che l'Europa ha oggi di fronte a sé è quindi netta e mal si presta a equivoci di sorta. Essa è chiamata a decidere se continuare a stare dalla parte dell'*antisovrano*⁹¹ contribuendo in tal modo ad accrescerne la forza e le istanze di dominio, oppure se schierarsi finalmente dalla parte della *sovranità* e quindi della democrazia, perché anche una «democrazia non sopravvive senza lo Stato di diritto e un sovrano costituzionale: l'assenza di sovranità significa anarchia, disordine, prevalenza del più forte, fine della certezza del diritto»⁹².

Sarà questo il terreno sul quale, nel prossimo futuro, si giocherà —gramscianamente— la lotta per l'egemonia in Europa⁹³.

Bibliografia

- Albrow, M. (2013). *The Global Age. State and Society beyond Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- Amato, G. (2000). *L'originalità istituzionale dell'Unione Europea*, in Preterossi (a cura di), *Un passato che non passa? Germania e Italia tra memoria e prospettiva*, Roma, Fahrenheit, 451.
- Balibar, E. (2004). *Noi cittadini d'Europa? Le frontiere lo Stato il popolo*, Roma, Manifestolibri.
- Baratta, G. (2003). *Gramsci e la nascita della nuova Europa*, in «Critica marxista», 3-4, 65-69.
- Baratta, R. (2010). *Le competenze interne dell'Unione tra evoluzione e principio di reversibilità*, in «Diritto dell'Unione europea», 517-554.
- Barbera, A., Fusaro, C. (2002). *Corso di diritto pubblico*, Bologna, Il Mulino.
- Barcellona, P. (2005). *Il suicidio dell'Europa*, Bari, Dedalo.
- Bastasin, C. (2015). *Saving Europe: Anatomy of a Dream*, Washington, Brooking Institution Press.
- Bauman, Z. (2006). *L'Europa è un'avventura*, Roma-Bari.
- Beck, U. (2011). *Come salvare l'Euro*, in «La Repubblica», 20 gennaio.
- Besson, S. (2004). *Sovereignty in Conflict*, in «European Integration online Papers» (EIoP), 8, 15.
- Biondo, F. (2007). *Cittadinanza europea e nazionalismo liberale*, in I. Trujillo e F. Viola (a cura di), *Identità, diritti, ragione pubblica in Europa*, Bologna, Il Mulino.

radicalmente antinomiche del potere che il normativismo e il costituzionalismo si sforzano in ogni modo di evitare».

⁸⁹ Habermas, 1996: 354 ss.

⁹⁰ Serra, 2008: 56.

⁹¹ Luciani, 1998: 785 ss.

⁹² Morelli, 2003: 73.

⁹³ In questo contesto storico appare imprescindibile il riferimento all'opera di Antonio Gramsci e alla sua concezione della «egemonia» [Gramsci (Q.1, 1929-30), 2007: 40 ss.] dato che il problema che soprattutto oggi abbiamo di fronte è «come fondare una nuova comunità politica sovranazionale nello spazio europeo attraverso la costruzione, in questo stesso spazio, di un'egemonia radicalmente democratica» (Gil, 2005: 63). In questa stessa prospettiva teorica si colloca anche il bel saggio di Baratta, 2003: 65 ss.

- Bogdandy, A. von (1994). *L'Unione sovranazionale come forma di potere politico*, in «Teoria politica», 1, 133-151.
- Bogdandy, A. von, Netteshein, N. (1996). *Ex Pluribus unum: Fusion of the European Communities in to the European Union*, in «European Law Journal», 2, 3, 267-289.
- Bourdieu, P. (1998). *Acts of Resistance. Against the New Myths of Our Time*, Cambridge, Polity Press.
- Caracciolo, L. (2005). *Geopolitica della non Europa*, in L. Barca e M. Franzini (a cura di), *Legittimare l'Europa. Diritti sociali e crescita economica*, Bologna, Il Mulino.
- Carullo, G. (2016). *Il paradosso della Brexit: il Regno Unito è al contempo dentro e fuori l'Unione europea*, in «EuroJus.it», 5 agosto.
- Cassese, S. (2001). *La Costituzione economica europea*, in «Rivista italiana di diritto comunitario», 6.
- (2009). *Il diritto globale. Giustizia e democrazia oltre lo Stato*, Roma-Bari, Laterza.
- Catalano, N. (1962). *Manuale di diritto delle Comunità europee*, Milano, Giuffrè.
- Cerulli Irelli, V. (2008). *I rapporti tra ordinamento dell'Unione europea e ordinamento interno*, in F. Bassanini e G. Tiberi (a cura di), *Le nuove istituzioni europee. Commento al Trattato di Lisbona*, Bologna, Il Mulino.
- Claes, M. (2005). *Le «clausole europee» nelle costituzioni nazionali*, in «Quaderni costituzionali», 25, 2, 283-320.
- Dahrendorf, R. (2005). *La società riaperta*, Roma-Bari, Laterza.
- De Fiore, C. (a cura di) (2004). *Sul fondamento giuridico e morale delle guerre di globalizzazione*, in Id., U. Pomarici, *Sovranità e guerra*, Napoli, La Scuola di Pitagora.
- (2014). *Giurisdizioni e Unione europea di fronte alla crisi*, numero monografico di «Rassegna di diritto pubblico europeo».
- De Giorgi, A. (2003). *L'Europa fra Stato penale e nuova cittadinanza*, in G. Bronzini, H. Friese, A. Negri e P. Wagner (a cura di), *Europa, Costituzione e movimenti sociali*, Roma, Il manifestolibri.
- De Giovanni, B. (2002). *Appunti sull'Europa*, Milano, Alboversorio.
- (2008). *L'ambigua potenza dell'Europa*, Napoli, Guida.
- De Vries, S. A. (2000). *L'attacco allo Stato. Un confronto di idee*, in «Rivista italiana di diritto pubblico comunitario», 6, 1221-1259.
- Diez Picazo, L. M. (2003). *Constitucionalismo de la Unión europea*, Madrid, Civitas ediciones.
- Dutheil de la Rochère, J. (1996). *La souveraineté de l'État et l'Union européenne*, in R. Drago e A. Brunois (a cura di), *Souveraineté de l'État et interventions internationales*, Paris, Dalloz.
- Elazar, D. J. (1998). *Constitutionalizing Globalization: the Post-modern Revival of Confederal Arrangements*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
- Ferrara, G. (2003). *La sovranità statale tra esercizio congiunto e delega permanente*, in S. Labriola (a cura di), *Ripensare lo Stato*, Milano, Giuffrè.
- (2006). *Il fallimento del Trattato costituzionale europeo come occasione per rilegittimare un'Europa sociale*, in Id. e altri (a cura di), *Costituzione europea: quale futuro?*, Roma, Ediesse.
- Ferrarese, M. R. (2000). *Le istituzioni della globalizzazione. Diritto e diritti nella società transnazionale*, Bologna, Il Mulino.
- (2006). *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Roma-Bari, Laterza.
- Ferry, J. M. (2000). *La question de l'État européen*, Paris, Gallimard.
- Fioravanti, M., Mannoni, S. (2001). *Il «modello costituzionale» europeo: tradizioni e prospettive*, in G. Bonacchi (a cura di), *Una costituzione senza stato*, Bologna, Il Mulino.
- (2009). *Costituzionalismo. Percorsi della storia e tendenze attuali*, Roma-Bari, Laterza.

- Fitoussi, J. P. (2003). *L'ambizione di un nuovo contratto sociale*, in G. Vacca (a cura di), *L'unità dell'Europa*, Roma, Editori Riuniti.
- Galli, C., *Europa e democrazia* (2006), in E. Paciotti (a cura di), *Per un'Europa costituzionale*, Roma, Ediesse.
- Gallino, L. (2011). *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Torino, Einaudi.
- (2013). *Il colpo di Stato di banche e governi. L'attacco alla democrazia in Europa*, Torino, Einaudi.
- Gerber, C. F. von (1971). *Diritto pubblico* (1865), Milano, Giuffrè.
- Giddens, A. (2007). *L'Europa nell'età globale*, Roma-Bari, 2007.
- Gil, S. (2005). *A Neo-Gramscian Approach to European integration*, in C. Cafruny e M. Ryner (a cura di), *Ruined Fortress: Neoliberal Hegemony and Transformation in Europe*, Lanham, Rowman & Littlefield Publisher.
- Goodman, R., Jinks, D. (2006). *Verso una teoria istituzionalistica della sovranità*, in G. Gozzi e G. Bongiovanni (a cura di), *Popoli e civiltà. Per una storia e filosofia del diritto internazionale*, Bologna, Il Mulino.
- Gramsci, A. (2007). *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi.
- Grossi, P. (2007). *L'Europa del diritto*, Roma-Bari, Laterza.
- Guarino, G. (2011). *L'Unione europea è uno Stato federale*, in F. Bilancia (a cura di), *Costituzionalismo it.*, Archivio 2006-2008, Napoli.
- Haas, E. B. (1958). *The Uniting of Europe. Political, Social and Economic Forces (1950-1957)*, Stanford, Stanford University Press.
- Häberle, P. (1999). *Per una dottrina della costituzione europea*, in «Quaderni costituzionali», 19, 1, 3-30.
- (2008). *Una riflessione sul senso delle Costituzioni*, in «Nomos», 1-2, 9-28.
- Habermas, J. (1992). *Morale, diritto, politica*, Torino, Einaudi.
- (1996). *Fatti e norme*, Milano, Guerini.
- (1999). *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, Milano, Feltrinelli.
- (2005). *Soltanto un sogno può salvare l'Europa*, in «La Repubblica», 9 giugno.
- Hardt, M., Negri, A. (2004). *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Milano, Rizzoli.
- Hartley, T. C. (1994). *The foundations of the European Community Law*, Oxford, Clarendon Press.
- Hix, S. (1998). *The Study of the European Union: The New Governance Agenda and its Rival*, in «Journal of European Public Policy», 5, 1, 38-65.
- Hofman, H. (2003). *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica*, Roma-Bari, Laterza.
- Hooghe, L., Marks, G. (2001). *Multi-Level Governance and European Integration*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
- Irti, N. (2001). *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto*, Roma-Bari, Laterza.
- Krugman, P. (2011). *Come salvare l'Europa*, in «Internazionale», 28 gennaio.
- La Pergola, A. (1992). *Sguardo sul federalismo e i suoi dintorni*, in «Diritto e società», 3, 491-519.
- Luciani, M. (1998). *L'antisovrano e la crisi delle costituzioni*, in *Scritti in onore di Giuseppe Guarino*, II, Padova, Cedam.
- MacCormick, N. (2003). *La sovranità in discussione. Diritto, stato e nazione nel «Commonwealth» europeo*, Bologna, Il Mulino.
- MacShane, D. (2015). *Brexit: How Britain Left Europe*, Padstow, I. B. Tauris.
- Magnette, P. (2003). *European Governance and Civic Participation: Beyond Elitist Citizenship*, in «Political Studies», 51, 1, 144-160.
- Majone, G. (1998). *Europe's «Democratic Deficit»: the Questions of Standards*, in «European Law Journal».

- Mancini, S. (2004). *Un mostro bifronte: il recesso dall'Unione europea nella Costituzione europea*, in «Quaderni costituzionali», 24, 3, 637-640.
- (2016). *Brexit*, in «Diritti comparati», 4 luglio.
- Marks, G., Hooghe, L., Blank, K. (1996). *European Integration from the 1980s: State Centric v. Multilevel Governance*, in «Journal of Common Market Studies», 34, 3, 341-378.
- Marramao, G. (2003). *Un regime di mezza luce*, in E. Paciotti (a cura di), *La Costituzione europea. Luci ed ombre*, Roma, Meltemi.
- Martinelli, C. (2016). *La Brexit tra Crown's prerogative e diritti fondamentali: nota alla sentenza della High Court of Justice sul caso «Miller»*, in «Diritti comparati», 5 dicembre.
- Martinico, G. (2016). *La trasfigurazione del sovrano. Il diritto dell'Unione come fattore di evoluzione costituzionale nel Regno Unito*, in «Sidiblog», 29 novembre.
- Mayer, F. C. (2003). *Chi dev'essere custode della Costituzione europea?*, in V. Atripaldi e altri (a cura di), *Quale Costituzione per l'Europa. Consolidamento e innovazione costituzionale nel «secondo» Trattato di Roma*, Napoli, Editoriale Scientifica.
- Mazzarolli, L. A. (2010). «Primato» del diritto comunitario e diritto per i singoli Stati di «recedere» dall'Unione, in *Studi in onore di Vincenzo Atripaldi, II*, Napoli, Editoriale scientifica.
- Morelli, U. (2003). *La Costituzione europea: il modello federalista*, in Zagrebelsky (a cura di), *Diritti e Costituzione nell'Unione Europea*, Roma-Bari, Laterza.
- Mortati, C. (1975). *Istituzioni di diritto pubblico*, I, Padova, Cedam.
- Negri, A. (2008). *La filosofia del diritto contro le Sovranità: nuove eccedenze, vecchie frammentazioni*, in «European Journal of Legal Studies», 1, 3, 1-10.
- Orlando, V. E. (1900). *Le teorie fondamentali*, in *Primo trattato completo di diritto amministrativo*, Milano, SEL.
- Ortino, S. (1993). *Introduzione al diritto costituzionale federativo*, Torino, Giappichelli.
- Pace, A. (2003). *La dichiarazione di Laeken e il processo costituente europeo*, in «Rivista trimestrale di Diritto pubblico», 3, 613-650.
- Palombella, G. (2006). *Dopo la certezza. Il diritto in equilibrio tra giustizia e democrazia*, Bari, Dedalo.
- Pernice, I., Mayer, F. (2003). *La Costituzione integrata dell'Europa*, in G. Zagrebelsky (a cura di), *Diritti e Costituzione nell'Unione Europea*, Roma-Bari, Laterza.
- Pizzetti, F., Tiberi, G. (2008). *Le competenze dell'Unione e il principio di sussidiarietà*, in F. Bassanini e G. Tiberi (a cura di), *Le nuove istituzioni europee. Commento al Trattato di Lisbona*, Bologna, Il Mulino.
- Predieri, A. (1998). *Euro, poliarchie democratiche e mercati monetari*, Torino, Giappichelli.
- Regent, S. (2003). *The Open Method of Coordination: a new Supranational Form of Governance*, in «European Law Journal», 9, 2, 190-214.
- Reinhard, W. (1999). *Geschichte der Staatsgewalt*, München, Beck.
- Rosenau, J. N. (2007). *Governing the ungovernable: the challenge of a global desegregation of authority*, Cambridge, Polity Press.
- Rusconi, G. E. (1997). *La politica di Karlsruhe. Democrazia costituzionale e integrazione europea*, in «Il Mulino», 2, 218-227.
- Scharpf, F. W. (1999). *Governare l'Europa. Legittimità democratica ed efficacia delle politiche dell'Unione Europea*, Bologna, Il Mulino.
- (2002). *Verso una teoria della multi-level governance in Europa*, in «Rivista italiana di politiche pubbliche», 1, 11-42.
- (2006). *The Joint-Decision Trap Revisited*, in «Journal of Common Market Studies».
- Schmitt, C. (1984). *Dottrina della Costituzione* (1928), Milano, Giuffrè.
- Sciuto, M. (2009). *Crisi dell'impresa e crisi della sovranità statale nel mercato globale*, in «Rivista trimestrale di diritto pubblico», 2, 413-434.

- Scoditti, E. (2001). *La Costituzione senza popolo. Unione Europea e nazioni*, Bari, Dedalo.
- Serra, P. (2008). *Il problema dello Stato. Scienza giuridica e rapporto tra ordinamenti*, in «Democrazia e diritto», 31, 2, 29-59.
- Silvestri, G. (2005). *La tutela dei diritti fondamentali nell'Unione europea dopo la Carta di Nizza*, in *Studi in onore di Gianni Ferrara*, Torino, Giappichelli.
- Slack, J. (2016). *Enemies of the people: Fury over «out of touch» judges who have «declared war on democracy» by defying 17.4m Brexit voters and who could trigger constitutional crisis*, in «The Daily Mail», 4 novembre.
- Sorrentino, F. (1996). *Profili costituzionali dell'integrazione comunitaria*, Torino, Giappichelli.
- (2004). *I fini dell'Unione Europea nel progetto di Trattato costituzionale*, in AAVV, *Auf dem Weg zu einer europäischen Wissensgesellschaft/Verso una società europea della conoscenza*, Villa Vigoni.
- Teubner, G. (2005). *La cultura del diritto nell'epoca della globalizzazione. L'emergere delle costituzioni civili*, Roma, Armando Editore.
- Wallace, H., Wallace, W. (2000). *Policy-Making in the European Union*, Oxford, Oxford University Press.
- Weiler, J. H. H., Wind, M. (2003). *European Constitutionalism Beyond the State*, Cambridge, Polity Press.
- Ziller, J. (2007). *Il nuovo Trattato europeo*, Bologna, Il Mulino.

MASSA E POTERE, OGGI
CROWDS AND POWER, TODAY



Massa e potere: l'attualità di un'opera senza tempo

Leonard Mazzone*

Abstract

Crowds and Power: A Timeless and Ground-Breaking Work

Unlike Elias Canetti's novel, aphorisms and autobiography, his «life's work» did not obtain a similar fortune, nor it has been taken into serious consideration by human and social sciences. Besides analyzing the main charges against Crowds and Power, the article sheds light on its stylistic, substantive and methodological uniqueness in order to demonstrate the lasting importance of this socio-political and philosophical masterpiece of the Twentieth Century. As admitted by its author, Crowds and Power was aimed at «grabbing the twentieth century by the throat» by clarifying the historical complicity between crowds and totalitarian power in the first half of the Twentieth century. In order to achieve this goal, Canetti refused the classical categories used by the academic disciplines and adopted a multidisciplinary approach; at the same time, he renewed their vocabulary by introducing a new lexicon, able to identify the historical dynamics between the crowds and the phenomenon of power. Moreover, Canetti refused the main theoretical paradigms of collective psychology and political theory in order to highlight the plurality of the crowds, the potential autonomy of some of them and the constitutive link between power and the experience of physical and social surviving, the pathology of paranoia and the so called «prohibitions on social transformation». Unlike the negative dialectic of Theodor Wiesengrund Adorno, Canetti tried to «overcome the concept» through the images disseminated in his masterpiece, rather than by adopting further conceptual mediations. Such a theoretical attempt molds the literary style of Crowds and Power. Far from being only an aesthetic choice, such as richness of images reflects an epistemological challenge: without these images it wouldn't be possible to understand the crowds nor the predatory gestures of power. Together with these content and stylistic choices, and other feature of this work is its lasting gestation, which allowed Canetti to put systematically into question his conclusions and to compare them with historical events of his time. All these features make the reading of Crowds and Power a real experience, able to identify current phenomena of social domination and to exhort its readers to join in critical crowds, resist and overcome nowadays manbunts.

Keywords: Elias Canetti. Crowds and Power. Theodor W. Adorno. Domination. Emancipation.

* Università di Firenze, leonard.mazzone@unifi.it.

13. È classico ciò che tende a relegare l'attualità al rango di rumore di fondo, ma nello stesso tempo di questo rumore di fondo non può fare a meno.

14. È classico ciò che persiste come rumore di fondo anche là dove l'attualità più incompatibile fa da padrona¹.

1. Un'opera condannata all'isolamento

Malgrado gran parte delle sue opere letterarie, teatrali, aforistiche e saggistiche fosse già apparsa da diversi anni, il nome di Elias Canetti è rimasto ignoto al grande pubblico internazionale almeno fino alla pubblicazione dei tre volumi della sua autobiografia, risalente agli anni Settanta del secolo scorso. In Italia «Canetti era fino al 1980, anno in cui Adelphi pubblicava *La lingua salvata*, un vero e proprio sconosciuto, nonostante fossero già usciti da tempo sia *Auto da fé* sia *Massa e potere*»². Il successo letterario venne suggellato solo nel 1981, quando ottenne il Premio Nobel per la letteratura grazie al suo primo e unico romanzo *Auto da fé* [*Die Blendung*], pubblicato quasi cinquant'anni prima.

Il ritardo di tale riconoscimento indusse alcuni lettori a diffidare delle motivazioni ufficiali del premio. Secondo Claudio Magris, il Nobel fu assegnato a Canetti per l'autobiografia, più che per il romanzo: «Lo scrittore dell'*Auto da fé* non avrebbe preso da solo il Nobel, neanche con le sue altre opere d'un tempo; perché questi venisse accettato era forse necessario un altro scrittore, quello che è balzato alla ribalta trent'anni dopo, accompagnando la fortuna del suo libro, riscoperto dalla fama, come se si trattasse di una fortuna postuma e dirigendone la lettura, l'interpretazione, il commento»³. Quale che fosse stato il reale movente dell'attribuzione del premio Nobel, la fama dello scrittore di origine bulgara avrebbe raggiunto l'apice solo dopo la sua morte, sopraggiunta nel 1994⁴.

Ancora oggi, tuttavia, la fortuna conseguita dal romanzo, dai quaderni di appunti e dall'autobiografia è inversamente proporzionale a quella ottenuta da *Massa e potere*. L'opera a cui Canetti dedicò gran parte della sua vita —dal 1922 al 1960— non ha mai suscitato l'interesse del vasto pubblico, neppure dopo la scomparsa del suo autore. I rari attestati di stima nei suoi confronti sono stati infatti controbilanciati da un silenzio assordante. A detta di Karl Heinz Bohrer, si trattava di un'opera degna di essere riletta «daccapo ogni dieci anni»⁵; d'altra parte, questo apprezzamento nei confronti di *Masse und Macht* quindici anni dopo la sua pubblicazione somigliava a una sorta di sentenza di assoluzione, dato l'isolamento forzato a cui era stata confinata —anche in ambito accademico— dai suoi pochi critici⁶. La loro esiguità testimonia lo scarso numero dei giudici

¹ Calvino, 1995: 11-12.

² Galli, 1986: 23.

³ Cfr. Magris, 1999: 421; Magris, 1994: 21.

⁴ Cfr. Donahue, 2004: 25-41, che fotografa la controtendenza della ricezione extra-accademica dell'opera di Canetti rispetto a quella accademica facendo luce sulla fortuna internazionale conseguita dopo la sua morte attraverso i necrologi apparsi su riviste e giornali di tutto il mondo.

⁵ Bohrer, 1975: 66.

⁶ Per una panoramica sulla fortuna di *Masse und Macht*, cfr. Krüger, 1995.

effettivamente intervenuti nel dibattito innescato da e sull'opera in questione, anziché l'abbondanza dei suoi estimatori effettivi⁷. Se quindici anni dopo la sua pubblicazione Canetti rappresentava ancora un «grande punto interrogativo» per la critica italiana e internazionale⁸, infatti, poco più di mezzo secolo dopo «*Masse und Macht (Massa e potere)* resta un'opera poco letta, poco studiata e che, soprattutto, sembra aver lasciato poche tracce nel dibattito posteriore»⁹.

Fatta eccezione per recenti studi e numeri di riviste italiane dedicati a Canetti in occasione del centenario della sua nascita e dei cinquant'anni trascorsi dalla pubblicazione di *Massa e potere*¹⁰, nel migliore dei casi la cultura accademica italiana sembra essersi infatuata della personalità eclettica dell'autore più che del contenuto della sua opera più importante¹¹. Imbarazzati dall'assenza di parametri di valutazione con cui giudicarla, i recensori sarebbero rimasti affascinati da «un uomo [...] che non compie gesti sensazionali né apertamente provocatori, un autore che non ha fretta di pubblicare, ma che è pressato dalla mania di scrivere, un distinto signore dalle vecchie maniere che non segue mode letterarie né sperimentalismi d'avanguardia, ma che —nel suo apparente attaccamento, anche fisico, alla tradizione— riesce di gran lunga a superarli aggredendo dall'interno e sgretolando alle fondamenta tutto ciò che di sclerotizzato esiste ancora»¹². Da questo punto di vista, la curiosità saltuaria del pubblico italiano verso Canetti è l'altra faccia del disinteresse ostentato nei confronti dell'«opera della sua vita».

2. I capi d'accusa

Le accuse rivolte contro l'opera investono i contenuti, lo stile e il metodo adottati dall'attore. Dal punto di vista contenutistico, diversi lettori hanno ravvisato nella storia la grande assente di *Massa e potere*¹³. L'ingombrante assenza di dati tratti dalla storia sociale e politica sarebbe un grave indizio di colpevolezza a carico del suo autore, reo peraltro di aver disertato il campo economico a vantaggio esclusivo della psicologia di massa e di aver appiattito l'antropologia sull'etologia, assecondando un'inaccettabile sovrapposizione e —dunque— confusione

⁷ In ambito italiano meritano di essere segnalate le sezioni dedicate a *Massa e potere* di «Nuovi argomenti» (1974) e di «Contemporanea» (2003).

⁸ Per una panoramica della fortuna conseguita da Canetti fino alla seconda metà del secolo scorso, cfr. Galli, 1986: 141-149.

⁹ Galli, 2003: 713. A livello internazionale i primi volumi usciti sulla produzione complessiva di Canetti furono Bischoff, 1973; Barnouw, 1979; Piel, 1984. Oltre a queste monografie, si vedano anche le raccolte Aspetsberger, Stieg, 1985; Hanser, 1985; Arnason, Roberts, 2004, che indaga la concezione canettiana dell'essere umano e della sua storia lungo cinque traiettorie di approfondimento: dalla psicologia individuale e sociale alle politiche totalitarie, passando attraverso politica e religione, teoria della società e, infine, potere e cultura.

¹⁰ Si vedano le sezioni dedicate a Canetti di «Lettera internazionale» (2005): 32-44, «Cultura tedesca» (2006), che raccoglie le relazioni di un convegno organizzato in occasione del centenario della nascita dello scrittore di origine bulgara, di «Iride» (2010): 541-628 e, infine, Alfieri, de Simone, 2011.

¹¹ Un'eccezione paradigmatica di questa tendenza è rappresentata da Bobbio, 2011. Tra i testi che raccolgono diversi saggi su Canetti, si vedano Costantino, 1998 e De Conciliis, 2008.

¹² Ciacchi, Gelsi, Grassi, Madrassi, 1974: 245.

¹³ Cfr. Galli, 2003: 715; Galli, 1986: 63-73; Honneth, 1996: 83-90; Rothstein, 1990, che definisce Canetti un «determinista primitivo».

tra mondo animale e mondo umano¹⁴. Ad aggravare l'entità di questo genere di accuse contribuì la dichiarata simpatia nei confronti del testo da parte di alcuni dei loro mittenti, fra cui è da annoverare anche il suo traduttore italiano: secondo Furio Jesi, «a Canetti non interessano tanto i meccanismi economici grazie ai quali il potere si costituisce, si accresce e si difende, quanto le ragioni psicologiche e addirittura biologiche per cui un potente vuole essere tale e gli strumenti psicologici con cui opera»¹⁵.

Nel loro insieme, questi indizi impedirebbero di qualificare *Massa e potere* come un testo «scientifico». Tale conclusione sarebbe ulteriormente corroborata dallo *stile* adottato dall'autore, troppo vicino alla prosa letteraria di uno scrittore di professione per poter essere accolto nella cerchia dei cultori delle scienze umane e sociali¹⁶. A tal proposito, alcuni critici si sono addirittura chiesti se «il vero, unico, grande romanzo di Elias Canetti»¹⁷ non fosse stato proprio *Massa e potere* anziché *Auto da fè*; altri l'hanno esplicitamente paragonato a «un grande romanzo autobiografico, viscerale, al cui centro, quale principale allegoria concentrata su di sé, sta l'io di Canetti»¹⁸.

Un terzo fronte polemico verte sulla sconcertante carenza di un *metodo d'indagine* definito¹⁹, che esporrebbe lo stile e il contenuto dei suoi capitoli a criteri soggettivi, se non addirittura eccentrici e arbitrari²⁰. In una lettera indirizzata a Enzo Rutigliano, che nel 1983 lo aveva invitato a tenere una lezione su *Massa e potere* all'Università di Trento, Canetti aveva riassunto in poche battute le ragioni della scarsa attenzione rivolta dal mondo accademico al «più importante dei suoi libri»: «*Massa e potere* [...] ha come lei saprà trovato ben poca attenzione nel mondo scientifico, e le ragioni di ciò sono certamente di natura metodologica»²¹.

Tale certezza fu acquisita da Canetti a seguito di una conversazione radiofonica svoltasi nel 1962 con uno dei padri fondatori della Scuola di Francoforte. Theodor Wiesengrund Adorno non esitò a definire «scandaloso» il libro di Canetti e a relegarlo involontariamente all'estrema periferia delle scienze umane e sociali²². Adorno parlò esplicitamente di «un problema metodologico, che proprio per [...] la localizzazione del Suo pensiero —non è indifferente—. Quello che nel Suo libro per prima cosa colpisce un pensatore come me, non importa se si chiami filosofo o sociologo, e che, se posso dirlo apertamente, è anche un po' scandaloso, è ciò che io chiamerei la soggettività dell'approccio»²³. L'autorità da cui proveniva questo giudizio avrebbe trasformato la puntuale obiezione di un lettore avveduto in una condanna definitiva del testo per quanti ancora non lo

¹⁴ Cfr. Fischer, 1966: 12-20.

¹⁵ Jesi, 1974: 341.

¹⁶ Cfr. Bunzel, 1961: 136, dove la valorizzazione dello stile dell'opera di Canetti è direttamente proporzionale alla denuncia dell'assenza di un metodo sociologico definito.

¹⁷ Galli, 2003: 717.

¹⁸ Jesi, 1974: 353.

¹⁹ Cfr. Sontag, 2005: 41.

²⁰ Cfr. Coornaert, 1968: 421-423 e Desroche, 1967: 193.

²¹ Rutigliano, 2007: 87.

²² Si veda Lüdemann, 2005: 54-66, secondo cui *Masse und Macht* era uno scandalo quando apparve e tale continua a configurarsi nel panorama delle scienze sociali.

²³ Canetti, Adorno, 1996: 151.

avevano letto e si sarebbero astenuti dal farlo negli anni a venire. Da quel momento, *Massa e potere* divenne una sorta di tabù fra i cultori delle scienze umane e sociali. Nei rari casi in cui venne trasgredito, questo divieto involontario di leggere o, se non altro, di citare l'opera generò una «massa doppia di lettori»: «il suo discorso non ammette giudizi intermedi: ci sono lettori che lo vivono come una Bibbia e altri che ne sono radicalmente respinti»²⁴.

Quale che sia il giudizio (o il pregiudizio) formulato dai lettori reali e potenziali di *Massa e potere*, indifferenti, critici ed estimatori convengono sul suo carattere eretico. Per ammissione dei suoi stessi avvocati difensori, si trattava di un «capolavoro disturbante»²⁵, un «monumento sconcertante e singolare» dell'antropologia filosofico-politica del Novecento²⁶. L'effetto straniante prodotto dalla lettura del testo è direttamente riconducibile all'incolmabile distanza dei materiali, dello stile e del metodo impiegati dal suo autore rispetto a quelli messi a disposizione dalle tradizioni teoriche cimentatesi nei fenomeni della massa e del potere: l'opera è infatti «priva di quell'apparato indispensabile di note, rimandi e citazioni che alimentano il dialogo e dunque la visibilità all'interno della comunità di studiosi del ramo che perciò l'accettano, la riconoscono come parte della *koinè*. Anzi, *Massa e potere* sfida consapevolmente questo modo di procedere e presenta una bibliografia finale che vela più che svelare i punti di riferimento dell'autore»²⁷.

Anziché rassicurare il lettore, Canetti sembra disinteressarsi della sua volontà di sapere tutto e subito, costringendolo ad adattarsi all'autarchia categoriale del testo, che a tratti sembra addirittura rasentare una malcelata forma di autismo linguistico. Le fonti frequentate e i neologismi conati dall'autore impongono al lettore una sorta di *epoché curriculare*: da questo punto di vista, «le metafore e le parole chiave [...] che le [la massa e il potere] abbracciano in tutte le loro possibili manifestazioni non richiedono meno pazienza al lettore della dedizione richiesta all'autore»²⁸. Oltre a destare le invettive dei critici, *Massa e potere* rischia inevitabilmente di condannare all'*impasse* ermeneutica la ristretta cerchia dei suoi estimatori, i più esposti al rischio «di farsi irretire dalla assolutezza delle maglie categoriali canettiane, finendo per attribuire al pervicace e ossessivo studioso della *Macht* proprio il potere di imporre ai propri esegeti gli strumenti per analizzarlo. Se poi si esce da quella ristretta cerchia, verrebbe da dire di seguaci, Canetti tende a scomparire»²⁹.

Chiamato a esprimersi sull'attualità di *Massa e potere*, il pubblico dei suoi lettori potenziali ha finora dato ragione agli accusatori: l'isolamento dell'opera sarebbe la giusta punizione scontata dall'autore per la sua sedicente autonomia intellettuale. A ben vedere, però, l'intero processo intentato contro *Massa e po-*

²⁴ Magris, 1994: 21.

²⁵ Rutigliano, 2007: 15.

²⁶ Agard, 2010: 555.

²⁷ Rutigliano, 2007: 10. In effetti, gli unici precursori degli studi sulla massa a comparire nell'ampia bibliografia di *Masse und Macht* sono Scipio Sighele e William Trotter. Su questo punto, si veda Calasso, 1996: 29.

²⁸ Preece, 2004: 92-93. Si veda la recensione firmata da Bartlett (1964: 60-61).

²⁹ Galli, 2003: 716.

tere e le intenzioni del suo autore è viziato da una macroscopica svista dei lettori che si sono pubblicamente schierati dalla parte dell'accusa o della difesa, generando l'indifferenza del pubblico contemporaneo. Una volta sottratta dal contrasto di luci e ombre del xx secolo che ne ispirò la stesura, la singolarità di un testo come *Massa e potere* non può che confermare la condanna emessa a carico del suo autore, ogniqualvolta i suoi difensori tentino di ricorrere in appello per ottenere uno sconto di pena. Una strategia difensiva improntata alla riduzione del danno non fa che legittimare nella sostanza una sentenza di colpevolezza viziata sul nascere. Non si tratta di negare, ridimensionare o idolatrare la portata scandalosa di *Massa e potere*, ma di rivalutarla alla luce dell'esplicita intenzione del suo autore di sondare l'inedita relazione di complicità intervenuta durante il nazismo fra i carnefici della storia e le loro insospettabili alleate, le masse.

Lungi dal dimostrarsi all'altezza del ruolo emancipativo attribuito da chi aveva salutato con ottimismo il loro ingresso sulla scena della storia, nel corso del Novecento le masse divennero lo strumento, l'oggetto e il soggetto prediletti di un potere mortificante. D'altra parte, questa consapevolezza storica non scalfì mai la convinzione di Canetti, secondo cui solo delle masse critiche avrebbero potuto custodire e realizzare le possibilità emancipative soffocate dal potere. Non era intenzione di Canetti ripristinare la fiducia in un principio speranza che era stato irreversibilmente confutato dall'avvento storico dei totalitarismi, né assoggettare l'ottimismo della volontà al pessimismo della ragione in nome di un principio disperazione potenzialmente auto-assolutorio. Si trattava, piuttosto, di salvaguardare il «principio possibilità» racchiuso nella capacità umana di trasformazione, anche (e soprattutto) di fronte ai mali più estremi dissimulati dietro le maschere rassicuranti della necessità politica³⁰.

3. I contenuti di un testo indisciplinato

Nel colloquio radiofonico con Adorno, Canetti aveva enfatizzato il ruolo svolto dai tragici eventi storici della prima metà del Novecento nella genesi della sua opera: «Le dittature che abbiamo vissuto sono composte completamente di masse, [...] senza la crescita delle masse [...] e senza la consapevole e artificiale sollevazione di masse sempre più grandi, il potere delle dittature sarebbe assolutamente impensabile. Questo è un dato di fatto dal quale sono effettivamente partito per la mia ricerca»³¹. Questo punto di partenza reale impedì a Canetti di inaugurare e proseguire la sua ricerca nel solco di una tradizione intellettuale che aveva interpretato la ragione e il mito come avversari storici e, nel contempo, la prima come motore storico del superamento del secondo³².

Da questo punto di vista, *Massa e potere* condivide con la *Dialettica dell'illuminismo* un'amara consapevolezza. Lo stesso Adorno non aveva potuto fare a meno di notare come l'opera di Canetti avesse approfondito un problema da

³⁰ Cfr. Mazzone, 2017a.

³¹ Canetti, Adorno, 1996: 156.

³² Sul rapporto conflittuale e insieme innovativo di Canetti con la tradizione, si veda anche Canetti, 1979: 318-329.

lui già affrontato in precedenza insieme a Max Horkheimer: il tema della ragione soggettiva che per auto-conservarsi finisce per intraprendere derive auto-distruttive era al centro anche della nozione di sopravvivenza, che Canetti aveva indagato mettendo in luce la natura paradossale dei suoi esiti³³. A differenza di *Dialektik der Aufklärung*, tuttavia, il disincanto che attraversa *Massa e potere* non prelude a una disperazione aporetica. Pur prendendo commiato dalle speranze illuministiche, *Massa e potere* intende preservare la *possibilità* di declinare nel presente istanze emancipative storicamente soffocate dall'isolamento di individui massificati e dalla loro unione in masse complici di forme di sopravvivenza collettiva.

Proprio il timore indotto dalle possibili trasformazioni avviate da alcune masse critiche, del resto, innesca una duplice reazione preventiva da parte delle strutture del potere: i cosiddetti «divieti di metamorfosi» vigenti all'interno di strutture sociali di tipo gerarchico servono a prevenire la possibile unione di individui massificati in masse critiche, isolandoli gli uni dagli altri; d'altra parte, la possibilità di una trasformazione radicale di queste gerarchie aveva da sempre suggerito ai rispettivi vertici di corrompere le eventuali protagoniste storiche del loro rovesciamento. Al cospetto dell'inedita alleanza fra masse e potere totalitario, «nulla era stato previsto, ogni spiegazione e riflessione, ogni più ardita profezia sembravano acqua fresca a misurarle con la realtà. Ciò che accadeva era inaspettato e nuovo in ogni particolare. La modestia dell'apparato concettuale che serviva da motore contrastava in maniera incredibile con la vastità degli effetti»³⁴.

Di contro alle accuse di a-storicismo, l'autarchia categoriale che contraddistingue *Massa e potere* e avvicina lo stile del suo autore al *Selbstdenken* di Georg Christoph Lichtenberg testimonia quanto l'opera fosse stata condizionata dagli eventi dell'epoca³⁵. Come ha notato Julian Preece, il carattere destabilizzante di *Massa e potere* non risiede nell'indifferenza del suo autore nei confronti della storia, ma —al contrario— nei materiali selezionati per fare luce sulle ombre del proprio tempo: Canetti

scrisse del e per il suo tempo, come tutti i veri scrittori devono fare (nel suo caso si intende l'epoca che terminò con la disfatta di Hitler), ma come scrittore egli potrebbe apparire fuori dal suo tempo. In *Masse und Macht* egli avrebbe forse potuto penetrare più a fondo nella psiche del totalitarismo tedesco di ogni altro critico o storico, ma egli trascorre più tempo con gli aborigeni australiani e i Boscimani del Kalahari di quanto non faccia coi Nazisti. Questo mastodontico lavoro tassonomico è il più difficile da classificare in generale e —per questa ragione—

³³ Cfr. Canetti, Adorno, 1996: 150. Per un confronto fra le nozioni di «autoconservazione», «dominio» e «mimesis» di matrice adorniana e quelle canettiane di «sopravvivenza», «potere» e «metamorfosi», si veda Fadini, 1995 e Fadini, 1983: 143-164.

³⁴ Canetti, 2009: 109.

³⁵ Si veda Wahnón, 2006: 103-118. Come vedremo, *Masse und Macht* può essere addirittura letta come una «storia religiosa della politica» —come in effetti ha fatto Roberts, 2002: 77-106—, il che sembra confutare l'obiezione assai diffusa che imputa al testo un «naturalismo astorico». Cfr. Canetti, 1971: 238-240, dove Canetti rivela di aver voluto violare ogni gergo disciplinare e consegnare le sue intuizioni a una lingua chiara e lucida: non a caso, Canetti non smise mai di leggere Lichtenberg durante la stesura dell'opera della sua vita, data la chiarezza del suo tedesco.

non ha avuto il plauso più vasto, o il successo popolare ottenuto dalla maggior parte dei libri di Canetti. Il suo approccio alle cause della catastrofe del XX secolo è piuttosto in conflitto con quella adottata da ogni altro scrittore in materia, il che fa di *Masse und Macht* un lavoro davvero *sui generis*³⁶.

Consapevole che per indagare un fenomeno di inedita portata come il nazionalsocialismo occorre delle lenti teoriche altrettanto innovative, Canetti travalicò i confini disciplinari in cui era venuto parcellizzandosi il sapere. Dinanzi ai disastri totalitari, «il rigore delle discipline specialistiche si rivela superstizione. Ciò che ad esse sfugge è proprio ciò che importa. [...] Ogni arroganza concettuale, per quante buone prove possa aver dato in altre occasioni, è qui nociva»³⁷. Per indagare i fenomeni della massa e del potere Canetti preferì muoversi all'interno di una cornice multidisciplinare, prima ancora che interdisciplinare: combinando materiali tratti dalla storia, dall'antropologia, dalla psicologia collettiva, dalla sociologia, dalla teoria politica, dalla psicoanalisi e dalla filosofia, *Masse und Macht* non si limita a integrare conoscenze attinte dai più diversi campi del sapere, ma ne mette in discussione i confini stessi. In questo sistematico sconfinamento disciplinare risiede una delle principali sfide polemiche dell'impresa canettiana. Da vero «pensatore frontale» [*der Frontal-Denker*]³⁸, Canetti prende posizione *contro* l'ottusità della specializzazione del sapere, che rischiava e rischia tuttora di non essere all'altezza delle sfide poste dalle applicazioni tecniche della scienza³⁹: «Nella civiltà della tecnica ciò ha un carattere insurrezionale. Segnala resistenza e ribellione. Ed è scandaloso»⁴⁰.

Ribellandosi alla pretesa di disciplinare il sapere, *Massa e potere* lo schiera contro il potere: «Canetti intende la conoscenza stessa come un atteggiamento e una prassi in grado di cambiare ciò che conosce, in questo caso la realtà della massa e del potere»⁴¹. Non a caso, la lettura di *Massa e potere* può essere agevolmente accostata a una vera e propria esperienza, che non si limita a trasmettere nuove conoscenze o a perfezionare quelle già in dotazione al lettore; ambisce invece a palesare l'opacità delle lenti solitamente indossate per scrutare i fenomeni indagati, destando la sua ribellione nei confronti delle concrete manifestazioni storiche del potere. Come ha notato Rudolf Hartung a questo proposito, «da ogni pagina del grande studio di psicologia di massa traspare questa passione della conoscenza, così come la speranza che si sarebbe potuta rompere la fatalità del potere e del domino attraverso un atto di conoscenza»⁴². In questa viscerale passione critica risiede il nucleo profondo dell'epistemologia militante di Canet-

³⁶ Preece, 2004: 91.

³⁷ Canetti, 2007a: 243.

³⁸ Cfr. Canetti, 2004: 304.

³⁹ «Nell'insieme si può ben dire che oggi si sa meno, da quando al servizio del sapere ci sono impiegati che si fanno avanti a schiere, con i paraocchi e con i loro gerghi. Quello che si è guadagnato nel particolare si è perso nell'insieme» (Canetti, 1996: 135).

⁴⁰ Von Matt, 2007: 119.

⁴¹ Menke, 2003: 13.

⁴² Hartung, 1992: 46-47 (*Diese Leidenschaft des Erkennens ist auf jeder Seite der großen Massenpsychologischen Studie spürbar, auch die Hoffnung, es möchte durch den Akt der Erkenntnis das Verhängnis von Macht und Herrschaft gebrochen werden können*).

ti, in un'epoca storica che tende sistematicamente a volgere le relazioni fra sapere e potere in una direzione opposta a quella da lui auspicata⁴³.

Liberando il sapere, Canetti si emancipa anche dai paradigmi dominanti nei diversi campi disciplinari. Come ha giustamente notato Konrad Paul Liessmann, a ciò si deve la sensazione di anacronismo avvertita dai lettori di *Massa e potere* all'indomani della sua pubblicazione: «L'opera non sembrava avere nulla in comune con l'*Antropologia strutturale* di un Claude Levi-Strauss pubblicata due anni prima, con la lenta ripresa in Germania della *teoria critica* e della sua *Dialettica dell'illuminismo*, con i modelli sociali di una sociologia marxisticamente ispirata, che in conformità ai suoi piani di analisi del fascismo e di critica del capitalismo in quegli anni iniziava a imporsi come scienza dominante»⁴⁴. In effetti, dalle relazioni di viaggiatori sui cosiddetti «popoli primitivi» Canetti saccheggia il materiale grezzo che poi elabora autonomamente, tenendosi a debita distanza dalle autorità dominanti nelle teorie etnologiche del suo tempo⁴⁵. Di contro al carattere soffocante del loro metodo, l'autore di *Massa e potere* intende «dare tempo, dare spazio di vita. A ripetere vecchie teorie si guadagna poco»⁴⁶. Non a caso Canetti rifiutò la tendenza tipica dello strutturalismo di Lévi-Strauss a ricondurre miti irriducibili tra loro a una o più costanti. A tal proposito, Ritchie Robertson ha rilevato in questo «antropologo da tavolino»⁴⁷ uno «scrittore empirico» più che «teorico»⁴⁸, il cui lavoro «combina fruttuosamente ricerca empirica di stampo anglosassone con le maggiori ambizioni intellettuali caratteristiche della scuola continentale»⁴⁹.

Inquadrando i mutevoli rapporti fra masse e potere nel corso della storia entro la cornice di relazioni predatorie, inoltre, Canetti persegue un obiettivo diametralmente opposto a quello rimproveratogli dai critici. Se costitutivo de «l'antropologia filosofica è il tentativo di rimettere l'uomo nella continuità del vivente»⁵⁰, Canetti si inserisce a pieno titolo fra i padri di tale disciplina⁵¹. Anziché naturalizzare le relazioni di potere che hanno scandito la storia umana, però, il modello cinegetico della caccia fra animali di diversa specie fa emergere in primo piano la contingenza dei rapporti di forza di volta in volta esistenti fra una certa forma

⁴³ Von Matt, 2007: 108-120.

⁴⁴ Liessmann, 2005: 287 (*Als Elias Canettis Masse und Macht im Jahre 1960 erschien, dürfte es als Anachronismus empfunden worden sein. Nichts schien das Werk gemein zu haben mit der zwei Jahre zuvor publizierten strukturalen Anthropologie eines Claude Levi-Strauss, nichts mit der in Deutschland langsam Fuß fassenden Kritischen Theorie und ihrer Dialektik der Aufklärung, nichts mit den Gesellschaftsmodellen einer marxistisch inspirierten Soziologie, die sich in jenen Jahren mit ihrer planen Einheit von Faschismusanalyse und Kapitalismuskritik als Leitwissenschaft zu etablieren begann*).

⁴⁵ Tra le fonti predilette da Canetti vi furono Wilfred Trotter, l'amico Franz Baermann Steiner e Mary Douglas (dal cui *Purity and Danger* Canetti attinse ampio materiale a sostegno delle sue tesi sulla «muta di caccia», senza conservare la cornice funzionalista in cui era stato originariamente inquadrato dall'antropologa inglese). Cfr. Robertson, 1991: 132-145.

⁴⁶ Canetti, 2006a: 65-66.

⁴⁷ Galli, 2003: 64.

⁴⁸ Robertson, 2006: 31-38.

⁴⁹ *Ibidem*: 38. Cfr. Mack, 2001, che dedica particolare attenzione all'antropologia francese e inglese che fa da sfondo a *Masse und Macht*, e Piel, 1988: 52-65.

⁵⁰ Agard, 2010: 545.

⁵¹ Basti citare i nomi di Max Scheler, Helmut Plessner e Arnold Gehlen: per una panoramica esaustiva dei nessi tra Canetti e questi autori, si veda Agard, 2010: 543-555.

di potere e le prede umane addomesticate, singolarmente o in branco; proprio l'accostamento fra mondo umano e animale consente di risalire per contrasto alle relative e irriducibili differenze, consegnando alle prede delle caccie all'uomo il (contro)potere di trasformarsi in branco per dare la caccia al relativo predatore.

Di contro alle obiezioni che imputano a *Massa e potere* di appiattare etologia e antropologia, Canetti esclude categoricamente che le gerarchie sociali fra gli uomini siano sovrapponibili all'inevitabile asimmetria di forze esistente fra animali di diversa specie, come se entrambe fossero filogeneticamente acquisite per effetto dell'interazione tra l'individuo e l'ambiente⁵². Il loro accostamento serve piuttosto a evidenziare, attraverso analogie ed esempi *volutamente esagerati*, le relative differenze: adottando esempi tratti dal mondo animale, Canetti intende quindi denaturalizzare le relazioni predatorie fra strutture di potere, individui massificati e masse di individui.

Indagando la natura predatoria del potere, Canetti si sofferma sul nesso tra questo fenomeno e la violenza. Come fu lo stesso Adorno a riconoscere, Canetti «esprime qualcosa [...] che altrimenti scompare sotto la facciata della società, che cioè, sia pure ancora remotamente, dietro tutti i comportamenti sociali, sociali in senso pregnante, approvati, socialmente richiesti, c'è qualcosa come la violenza fisica diretta, dunque la minaccia dell'annientamento»⁵³. A detta del suo critico più acuto, Canetti era riuscito a dare un nome al sortilegio con cui la violenza viene reiterata attraverso le sue stesse mediazioni istituzionali: «Proprio perché [...] lo chiama per nome, perché nel suo libro descrive questo stesso "sortilegio", lo scopo del Suo Libro [...] risulta essere esattamente questo: proprio nominando la parola d'ordine di questo "sortilegio", la parola che serve a stregare gli uomini, alla fine si riuscirà pure a spezzarlo»⁵⁴. Da questo punto di vista Canetti non si limita a rovesciare uno degli assunti fondamentali dell'antropologia hobbesiana e della teoria politica moderna, secondo cui la violenza deriverebbe da un deficit di potere; l'autore depone ogni sorta di ammirazione per il *potere* costitutiva dello *storicismo* (non della scienza storica in quanto tale), solito spiegare (e legittimare) il passato alla luce della versione offerta dai sopravvissuti e, dunque, a schierarsi dalla parte dei vincenti.

È nel confronto con la pregressa tradizione di studi in materia di psicologia collettiva, tuttavia, che l'unicità di *Massa e potere* emerge più chiaramente. Le masse e il potere potevano essere adeguatamente decifrati solo a partire da un'indagine che tenesse conto della perversa relazione di complicità intervenuta tra i due fenomeni, senza tuttavia misconoscere la potenziale autonomia di alcuni tipi di masse dal potere. Un simile programma di ricerca imponeva di deporre lo sguardo distaccato e colmo di disprezzo con cui la psicologia collettiva e la sociologia avevano tentato di mettere a fuoco il fenomeno⁵⁵. Uno

⁵² Sulla distanza di *Masse und Macht* dall'etologia, cfr. Rutigliano, 2007: 85-91. «Per quanto riguarda le nuove discipline [...] (etologia, sociobiologia, prossemica) non posso dire nulla. Non mi sono mai riferito ad esse» (p. 90).

⁵³ Canetti, Adorno, 1996: 171.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Uno dei pochi critici a essersi reso conto dell'«apertura» di nuovi orizzonti di ricerca resa possibile dall'originalità del vocabolario concettuale di *Masse und Macht* è stato McClelland, secondo il

dei motivi di maggior scandalo destato dall'opera risiede proprio «nel fatto che Canetti rovescia almeno due secoli della cultura europea e occidentale —volti a valorizzare l'individuo, l'individualità, la sua autonomia— a favore di ciò che l'Occidente aveva sempre svalutato come fenomeno regressivo e irrazionale: la massa»⁵⁶. È a fronte di questa vera e propria rivoluzione copernicana che l'unicità prospettica offerta dal lavoro di Canetti sulla massa risultò fatale alla sua ricezione⁵⁷.

Quando gli fu chiesta una spiegazione circa l'assenza dei nomi di Marx e di Freud nelle pagine di *Massa e potere*, Canetti ribadì esplicitamente di non essere interessato a tradurre le categorie altrui in un proprio sistema concettuale⁵⁸: «Si trattava, ancora, di dimenticare le altre teorie, perché anche la loro negazione, la loro critica, avrebbe potuto interferire sul suo orientamento. E poi c'è in Canetti la convinzione che quanto più un sistema è articolato, solido, preciso, tante più cose si lascia indietro, e che il compito del pensiero non è ripetere quanto già si conosce, ma volgersi verso tutto quello che è stato escluso»⁵⁹. L'assenza di questi nomi funge da vero e proprio manifesto programmatico delle intenzioni euristiche dell'autore: rivendicando una propria autonomia dai padri fondatori delle discipline che avevano tramandato un'interpretazione riduttiva delle masse e del potere, Canetti aspira a superare le unilateralità dei loro approcci.

Malgrado l'economia politica sia al centro della cosiddetta «religione dell'accrescimento» a cui sono dedicate le pagine centrali dell'opera, Canetti interpreta il dominio economico come *uno dei* possibili canali d'espressione della volontà di sopravvivenza. Ma se con Marx Canetti condivide la convinzione di un potenziale emancipativo insito in *alcune* formazioni di massa, la distanza da Freud è ancora maggiore proprio su questo e su ulteriori aspetti: a differenza del padre della psicoanalisi, Canetti concepisce la paranoia come una patologia per così dire ereditaria del potere, del tutto slegata da pulsioni omosessuali latenti e represses; il rifiuto di ratificare l'esistenza di una pulsione di morte, inoltre, è la diretta conseguenza della concezione canettiana del potere come un'esperienza auto-esaltante e mortificante al tempo stesso, che merita di essere avvertita da qualunque pensiero che si collochi in un atteggiamento critico col presente⁶⁰; diversamente da Freud, infine, Canetti stila una fenomenologia plurale delle masse⁶¹. Direttamente ispirata dalle esperienze personali dell'autore con le masse del suo tempo, tale fenomenologia riconosce ad alcune di queste formazioni sociali

quale il fallimento dell'opera sarebbe solo apparente: il fatto stesso che Canetti non riprenda le impostazioni di Le Bon e Freud è parte integrante della sua prospettiva fenomenologica sulla massa, che per prima ha riconosciuto a questo fenomeno la sua indipendenza da capi carismatici e i tratti potenzialmente emancipativi che la pregressa tradizione si era sempre ostinata a rifiutarle, cfr. McClelland, 1989.

⁵⁶ Rutigliano, 2007: 12.

⁵⁷ Cfr. Mucchi Faina, 1983: 203-208. A questo proposito, si veda anche l'intervista a Rutigliano contenuta in M. Cicala, 2010: 42-44; A. F., 2007: 13; Stieg, 1988: 95-102.

⁵⁸ Cfr. Canetti, 1972: 253-259.

⁵⁹ Ishaghpour, 2005: 25.

⁶⁰ «La morte come desiderio si trova davvero ovunque, e non è necessario scavare molto nell'uomo per trarla alla luce» (Canetti, 2006b: 87).

⁶¹ Per questa ragione diversi autori hanno riconosciuto a *Masse und Macht* il ruolo che le spetta: quello di un classico del pensiero sociologico. Cfr. Elbaz, 2003: 133-144; Arnason, 1996: 86-115; Bernsdorf, Knosp, 1980: 121.

uno statuto autonomo dal potere e, in questo modo, lascia aperto lo spiraglio a un potenziale emancipativo.

Da questo punto di vista, Canetti ammette orgogliosamente di non aver seguito alcun modello, per il semplice fatto che «non ve n'era alcuno. Ho tentato di avvicinarmi a entrambi i fenomeni in ogni modo possibile. Nulla è andato perduto: ciò che sono stato costretto a interrompere più tardi mi è sempre tornato utile in un momento del tutto inaspettato. Sono stato ricompensato da visioni, che furono più delle idee. Ovunque si trovavano prove a loro sostegno da toccare con mano»⁶². La distanza dagli studi classici compiuti sulla massa e sul potere finisce inevitabilmente per plasmare quello *stile estetico-letterario* che contribuisce a isolare anche da un punto di vista formale *Masse und Macht* dall'alveo dei classici dell'antropologia, della psicologia, della sociologia e della filosofia⁶³.

Dal punto di vista stilistico *Masse und Macht* rappresenta un *unicum* all'interno della produzione saggistica di Canetti stesso; la pluralità disciplinare si combina con una fusione di orizzonti stilistici che fa di Canetti «un poeta dell'intelligenza, che ignora il confine tra scienza e poesia e trasforma la letteratura in una decifrazione del mondo, dei labirinti del reale e dei mostri della ragione»⁶⁴. D'altra parte, l'eleganza dello stile canettiano non deve essere assunta quale indizio della presunta estraneità di *Massa e potere* a criteri di rigore scientifico, come spesso sembrano invece suggerire gli stessi ammiratori del testo: là dove fra i lettori si leva un coro di voci soddisfatte per lo stile canettiano, infatti, spesso si può udire anche l'eco silenziosa del loro disprezzo verso il contenuto della sua opera. L'apprezzamento per lo stile di Canetti funge solitamente da pretesto implicito per relegarne l'opera nell'ambito delle opere letterarie degne di essere lette come «romanzi» anziché per introdurre la lettura di un saggio multidisciplinare degno di essere preso in seria considerazione dagli stessi specialisti delle scienze umane e sociali⁶⁵. Il fatto che in questo testo le materie appannaggio delle scienze sociali siano esposte con uno stile degno di un poeta non lo rende una mera raccolta di immagini poetiche. Come ha notato Youssef Ishaghpour, uno degli interpreti più attenti di Canetti, «qualificare il libro come “poesia” o “opera poetica” sarebbe la risposta più facile, una reazione di difesa, o un altro modo di misconoscerne la portata»⁶⁶.

Proprio su questa possibile confusione Adorno aveva innestato la sua critica più acuta al testo canettiano, dando una formulazione alquanto raffinata della consueta obiezione metodologica mossa contro *Masse und Macht*. A detta di Adorno, non si poteva certo contestare all'autore di aver adottato una prospet-

⁶² Canetti, 1962: 62.

⁶³ Per un'introduzione accurata della commistione di generi nella produzione complessiva di Canetti e per l'unicità dello stile di *Masse und Macht*, si veda Preece, 2004: 89-103.

⁶⁴ Magris, 1974: 263.

⁶⁵ È il caso di Ralph G. Turner, che contribuì a rinnovare l'attenzione della sociologia americana verso la massa e il *collective behavior* nella seconda metà del Novecento: il sociologo non riconobbe in *Masse und Macht* solo un «tributo alla brillantezza letteraria» ma anche «alla persistente attrattiva del XIX secolo, ai prescientifici modi di pensare la società», Turner, 1980: 142.

⁶⁶ Ishaghpour, 2005: 25.

tiva multidisciplinare; gli si poteva rimproverare semmai di aver esagerato con il ricorso a immagini che finivano per offuscare anziché illuminare i fenomeni reali di cui esse avrebbero dovuto limitarsi a essere il veicolo espressivo:

Per soggettività non intendo la soggettività del pensiero, la soggettività dell'autore, al contrario: proprio la libertà della soggettività, che dunque questo pensiero non si leghi già a priori alle regole codificate del gioco scientifico e non rispetti i confini della divisione del lavoro, mi è infinitamente simpatica. Per soggettività intendo piuttosto la fuoriuscita dai soggetti che vi vengono presi in considerazione, quindi, per dirla in un modo più pregnante, più ampio, la fuoriuscita dai modi della rappresentazione. [...] Il lettore del suo libro non può liberarsi del tutto dalla sensazione che proprio nello sviluppo del suo libro l'immaginazione, la rappresentazione di questi concetti o fatti —l'una e l'altra cosa vanno insieme— sia ancora più importante di essi stessi⁶⁷.

Con queste parole Adorno tentava di separare drasticamente ciò che ogni opera di Canetti tende sistematicamente a fondere assieme, ovvero gli oggetti specifici della sua rappresentazione con la rappresentazione stessa. Se il lettore di *Masse und Macht* non riesce a liberarsi dalla sensazione che la rappresentazione dei concetti o dei fatti prenda il sopravvento su questi ultimi, è perché Canetti ha saputo dotare la sua indagine di una forma espositiva impareggiabile, composta da immagini più che da concetti: d'altra parte, «massa e potere, persistenza delle realtà arcaiche nella modernità, sono mossi da simboli e immagini. Per questo non si può pretendere di comprenderli con metodi a essi inadeguati o di parlare di razionalità a proposito di ciò che non ne dipende»⁶⁸.

Le accuse rivolte ai contenuti e allo stile di *Masse und Macht* non si limitano a mancare il loro obiettivo, ma ottengono l'effetto contrario di riabilitare la scientificità dell'opera. Lo stile di *Massa e potere* può essere concepito come una sorta di «esperanto del vocabolario scientifico»⁶⁹: «Il modo di scrivere di Canetti, la sua lingua è quella del grande scrittore, che con i più esigenti strumenti letterari ha scritto una monumentale opera scientifica»⁷⁰.

4. Una sostanziale questione di stile: il potere delle immagini

All'indomani dell'orrore totalitario giunto al culmine con i campi di sterminio nazisti, Canetti aveva di fronte a sé la stessa sfida ingaggiata da Adorno in *Negative Dialektik*: superare il concetto⁷¹. Come ha notato Giacomo Marramao, la diffidenza che entrambi gli autori nutrono nei confronti dell'oggetto e dello strumento privilegiato dalla filosofia è dovuta a una sotterranea complicità fra la

⁶⁷ Canetti, Adorno, 1996: 151.

⁶⁸ *Ibidem*: 56. Cfr. anche Canetti, 2004: 286, in cui si sostiene che «In pratica l'unica cosa che si permette di dire in loro favore è che diffida dei concetti» (*Im Grunde wäre das einzige, das sich für ihn sagen läßt, daß er Begriffen mißtraut*).

⁶⁹ Cfr. Ebeling, 1965.

⁷⁰ Hädecke, 1988: 110 (*Canettis Schreibart, seine Sprache, ist die des großen Dichters, der mit anspruchsvollsten literarischen Instrumenten ein monumentales wissenschaftliches Werk geschrieben hat*).

⁷¹ Tale si configura invece il progetto teorico-critico formulato da Adorno all'indomani della Shoah: cfr. Adorno, 2004.

costitutiva tendenza dei concetti a ipostatizzare la realtà e i divieti di metamorfosi imposti da ogni forma di potere, definito da Canetti in termini di «antimutamento», oltre che di sopravvivenza e di paranoia: «Nel momento stesso in cui trasformiamo la realtà in concetto, ne prepariamo la riduzione e la paralisi per abbagliamento —e ad essere mortificata è in primo luogo la multiformità e variabilità metamorfica della vita stessa—. In ogni pensiero della totalità vi è dunque, per Canetti come per Adorno, un'implicita apologetica dell'esistente, radicata non in un apparato ideologico o in un dispositivo categoriale determinato ma nel concetto in quanto tale»⁷².

Diversamente da Adorno, tuttavia, Canetti non intendeva superare il concetto restando all'interno del campo disciplinare della filosofia. Si tratta di una differenza che travalica la specifica formazione disciplinare dei due autori. Più che concretizzarsi in una scarsa frequentazione dei testi filosofici, l'estraneità di Canetti alla filosofia si traduce in un'ostentata antipatia nutrita verso quegli autori —Aristotele *in primis*— che confusero il sapere con una pratica di crescente specializzazione e di classificazione del reale⁷³. La «filosofobia» di Canetti si tradusse anche a livello linguistico in uno stile chiaro e accessibile al lettore: la lingua tedesca filtrata dalla filosofia gli fu «troppo oscura [...] troppo astratta. E da questo punto di vista la mia propria lingua si è sviluppata in un contrasto cosciente con essa. Volevo allora rendere il tedesco concettuale il più chiaro possibile in contrapposizione alla solita lingua metafisica. [...] Questa è una forma di rispetto che io ho nei confronti dei lettori. Non voglio raggirare i lettori. Voglio che loro capiscano qualcosa»⁷⁴.

L'estraneità di Canetti alla filosofia lo indusse a mantenersi a debita distanza dall'oggetto e dallo strumento specifico di questa disciplina:

ho lavorato a questo libro per decenni, ho cercato molto a lungo di non arrivare assolutamente ad alcun concetto. Mi sono rimpinzato —non si può dire altrimenti— di commenti su questi fenomeni del nostro tempo, commenti di ogni tipo, ho letto innumerevoli biografie di potenti, documenti su di loro, innumerevoli descrizioni di eventi di massa. Ho seguito situazioni di massa in casi clinici, nei miti, in documenti religiosi e ho sempre cercato dapprima solo di interpretare queste cose, di appurarle e di giungere molto lentamente a delle conclusioni, a idee che potessero chiarificarle e perciò ho tentato consapevolmente di attenermi a una terminologia specifica che si sviluppasse da sola da una simile ricerca⁷⁵.

⁷² Marramao, 2011: 53-55.

⁷³ Cfr. Canetti, 2006a: 51-52, 209, 250, 264; Canetti, 2008a: 156; Canetti, 1996: 10, 19, 25-26, 58, 84, 105, 114, 127, 151, 171, 362; Canetti, 2004: 11, 80, 136; Canetti, 2003: 41, 73, 79; Canetti, 2004: 306 e 324, dove Canetti confida a se stesso di essere riuscito a raggiungere la vecchiaia essendosi difeso dalla filosofia. Si veda anche Canetti, 1967: 174-189, dove emerge il rapporto conflittuale di Canetti con la tradizione filosofica pregressa e la sua esigenza di evitare le astrazioni riformulando *ex novo* vecchi problemi mai risolti proprio perché sublimati in sistemi concettuali troppo coerenti per cogliere i fenomeni indagati.

⁷⁴ Holzinger, 2005: 15 (*Sie war mir zu unklar. Sie war mir zu abstrakt. Und insofern hat sich meine eigene Sprache in einem Bewußten Gegensatz dazu entwickelt. Ich wollte also gedankliches Deutsch möglichst luzid fassen im Gegensatz zur üblichen metaphysischen Sprache; [...] Das ist eine Art Respekt, die ich vor den Lesern habe. Ich will die Leser nicht übertölpeln. Ich will, daß sie etwas verstehen*).

⁷⁵ Canetti, 1972: 253-254 (*Sie wissen, daß ich jahrzehnte an diesem Buch gearbeitet habe, ich habe sehr lange versucht, zu überhaupt keinem begriff zu kommen. Ich habe mich wirklich vollgestopft —man*

A differenza di Adorno, per Canetti il superamento del concetto non poteva avvenire attraverso il concetto stesso; per quanto raffinata e consapevole dei rischi connessi a una simile pretesa, di fatto questa strategia concettuale avrebbe riprodotto a un più alto livello di complessità gli eccessi paranoici della ragione soggettiva che avrebbe dovuto aggirare. A tal proposito, non è improbabile che Canetti intendesse riferirsi polemicamente proprio ad Adorno in uno dei suoi innumerevoli appunti: «Tutta la sua vita si svolge esclusivamente per concetti, la sua unica passione è la sua ambizione. Un pensatore che non sa mai partire da qualcosa di concreto, per me non è un pensatore; e un unico frammento di filosofo greco del quale non rimane nient'altro, un'unica frase vale per me più di tutte le opere del vivo e vegeto A.»⁷⁶ Secondo Canetti, «A.» non era in grado di dimenticarsi della propria intelligenza; la sua arte consisteva nel «dire tutto il possibile il più a lungo possibile con tutta l'intelligenza possibile, senza una sola parola che investa a fondo lo spirito. Così lo detesto, in sostanza, più che se non avesse un bel niente da dire»⁷⁷.

Per Canetti il concetto poteva essere superato solo ricorrendo alla potenza evocativa di immagini capaci di catturare la concretezza del reale. Anziché attraverso i concetti, del resto,

una via verso la realtà [...] passa attraverso le *immagini*. Non credo che ne esista una migliore. Ci teniamo stretti a ciò che non muta e così riusciamo a far affiorare ciò che muta perennemente. Le immagini sono reti, quel che vi appare è la pesca che rimane. Qualcosa scivola via e qualcosa va a male, ma uno riprova, le reti le portiamo con noi, le gettiamo e, via che pescano, diventano più forti. È importante, però, che queste immagini esistano anche *al di fuori* della persona, in lui sono anch'esse soggette al mutamento. Deve esserci un luogo dove uno possa ritrovarle intatte, e non uno solo di noi, ma chiunque si senta nell'incertezza. Quando ci sentiamo sopraffatti dal fuggire dell'esperienza, ci rivolgiamo a un'immagine. Allora l'esperienza si ferma, e la guardiamo in faccia. Allora ci acquietiamo nella conoscenza della realtà, che è nostra, anche se qui era stata prefigurata per noi. Apparentemente, essa potrebbe esistere anche senza di noi. Ma questa apparenza è ingannevole, l'immagine ha bisogno della *nostra* esperienza, per destarsi. Così

kann es nicht anders sagen— mit Äußerungen über diese Erscheinungen unserer Zeit, Äußerungen jeder Art, ich habe unzählige Biographien von Machthabern gelesen, Dokumente über sie, oder unzählige Schilderungen von Massenvorgängen. Ich habe Massenvorgängen in Mythen, Massenvorgängen in religiösen Dokumenten, und habe vorläufig immer versucht, diese Dinge nur aufzufassen, sie festzustellen, und sehr langsam dann zu Schlüssen zu kommen, zu Gedanken zu kommen, die sie erklären könnten, und dafür nun bewußt mich an eine eigene Terminologie zu halten versucht, die aus dieser Untersuchung selbst entstand). Cfr. Marramao, 2011: 45-56.

⁷⁶ Canetti, 1996: 73.

⁷⁷ *Ibidem*. Un'ulteriore conferma in tal senso proviene da una lettera indirizzata a Marie-Louise von Montescizky, amica, amante e mecenate di Canetti, in cui lo scrittore reagisce con queste parole alla notizia che Adorno avrebbe notato delle analogie fra il suo lavoro e *Massa e potere*: «Naturalmente è possibile che, in certi casi, Adorno sia giunto a risultati analoghi ai miei. [...] Ma ritengo senz'altro impossibile che un uomo così perspicace —se davvero ha letto il libro— non si renda conto, al di là di ogni dubbio, di come in me tutto sia nato in modo assolutamente autonomo e di come sia sorretto da autonome connessioni. Volendo davvero cominciare dall'inizio e considerare ogni cosa con freschezza di sguardo ho evitato a ragion veduta qualsiasi opera di sociologia. Ciò potrà anche comportare svantaggi pratici nella prospettiva di una carriera accademica, ma per me non è mai stata questione di carriera, bensì di pura conoscenza», cit. da Adler, 2015: 69-70.

si spiega che certe immagini rimangano assopite per generazioni: nessuno è stato capace di guardarle con l'esperienza che avrebbe potuto ridestarle. Forte si sente colui che trova le immagini di cui la sua esperienza ha bisogno. Saranno molte, ma non possono essere troppe, perché la loro funzione consiste proprio nel tenere insieme la realtà, che altrimenti si disperderebbe in mille rivoli. E neanche dovrebbe essere un'unica immagine, che fa violenza a chi la possiede, non lo abbandona e gli impedisce di trasformarsi. Sono molte le immagini di cui abbiamo bisogno, se vogliamo una vita nostra, e se le troviamo presto, non troppo di noi andrà perduto⁷⁸.

Come ha notato giustamente Roberto Escobar, «la sua prosa può ingannare chi legga *Massa e potere* solo con la testa, e non anche con gli *occhi*»⁷⁹. La fenomenologia plurale della massa e l'analisi del potere compongono una *teoria* di entrambi i fenomeni nell'accezione etimologica della parola in questione, ovvero nel senso di una osservazione o di una vera e propria visione⁸⁰. Di una teoria del tutto atipica, infatti, si tratta. Anziché dilungarsi in spiegazioni o in definizioni circa l'oggetto plurimo della propria indagine, Canetti consegna al lettore delle lenti di ingrandimento in grado di mettere a fuoco fenomeni invisibili a occhio nudo. La difficoltà principale non consiste nelle dimensioni ridotte degli oggetti osservati, ma nella distanza ravvicinata da cui si è soliti esaminarli, tanto possente e ingombrante è la portata da loro assunta nell'esperienza quotidiana di ogni individuo. «Fatti sociali» come il timore di essere toccati da qualcuno che non conosciamo, il comando o, ancora, la psicologia sottesa ai gesti ordinari dell'afferrare e dell'incorporare sembrano non avere relazione alcuna tra di loro, né — tanto meno — con il titolo dell'opera in cui sono collocati al centro di interi paragrafi. Nel migliore dei casi si presentano a occhio nudo come dati sociali assolutamente scontati e «normali», indegni di attenzione teorica. Ma proprio la parvenza di ovvietà che promana dall'esperienza diretta con simili fenomeni acuisce la loro enigmaticità, impedendo di cogliere il condizionamento storico operato dalle relazioni di potere sulle loro configurazioni storiche. Si tratta, per riprendere un neologismo coniato da Canetti stesso, di «mute costellazioni del potere» radicate negli automatismi del linguaggio verbale e non verbale dei soggetti. Proprio perché sottovalutate se non del tutto trascurate, esse continuano a governare sotteraneamente la vita di ogni uomo.

Dedicando interi paragrafi all'analisi di tali esperienze, Canetti non si limita a tradire le aspettative del lettore, ma ne sottopone l'attenzione a una sorta di eccitazione costante. Questa «tecnica dell'esagerazione» mira a interrompere l'ipnosi esercitata dall'immaginario del potere sullo sguardo del lettore, rendendolo progressivamente consapevole del fatto che le immagini iperboliche incontrate lungo la narrazione non possono essere più esagerate della realtà che riescono a catturare nella loro stilizzazione narrativa. In questo modo «il lettore si accorge

⁷⁸ Canetti, 2007b: 260. Il termine tedesco per «immagini», *Bilder*, designa anche i «quadri»: «I quadri condizionano le nostre esperienze. Si incorporano in noi quasi come una terra che ci appartenga. A seconda dei quadri di cui siamo fatti ci è data in sorte una vita diversa» (Canetti, 2009: 368).

⁷⁹ Escobar, 2008: 14.

⁸⁰ Cfr. Stieg, 1988: 97.

di essere stato condotto ad una inesorabile lettura dei fatti mentre credeva di ascoltarne semplicemente l'esposizione»⁸¹.

Si tratta di una macroscopica affinità con un autore non meno inclassificabile di Canetti come Günther Anders, mai sceso a compromessi con lo stile accademico richiesto a chi desideri essere accettato da una o più comunità di specialisti del sapere. Nel primo volume de *L'uomo è antiquato* Anders scriveva infatti che «esistono dei fenomeni che non si possono trattare senza accentuarli e ingrandirli; e ciò perché senza tale deformazione non si potrebbero identificare né scorgere e, dato che si sottraggono all'osservazione a occhio nudo, essi ci pongono davanti all'alternativa: "esagerarli o rinunciare a conoscerli". La microscopia o la telescopica sono gli esempi più pertinenti, perché cercano di scoprire la verità mediante immagini ampliate»⁸².

È con questa epistemologia estetica che Canetti sembra aggiornare i termini e il bersaglio della sfida lanciata da Adorno alla metafisica novecentesca. Non a caso al «dialettico» Adorno la critica ha contrapposto lo «sguardo essenziale di un pensatore allusivo» [*Wesenschau* *zielende Denker*] come Canetti⁸³. D'altra parte, questo taglio stilistico non ha nulla di estetizzante. La scelta di dare la caccia al potere e alla relazione di complicità stretta con certi tipi di masse attraverso uno stile composto da immagini e metafore non obbedisce a canoni estetici: «massa e potere, come sono mossi antropologicamente da simboli e immagini, così si lasciano storicamente catturare da analoghe figure»⁸⁴. Ne è una testimonianza esemplare il capitolo dedicato ai cosiddetti «simboli di massa», in cui Canetti passa in rassegna le figure sepolte nell'immaginario collettivo dei popoli per cogliere la loro capacità mobilitante e aggregante, una volta dissotterrate per fini propagandistici⁸⁵.

Se una delle caratteristiche centrali del potere consiste nell'afferrare le prede senza mai venire afferrato a sua volta, è per mezzo di una sorta di impressionismo narrativo che Canetti tenta di capovolgere questa relazione predatoria⁸⁶. È per questa ragione che «in *Massa e potere* non troviamo concetti che rappresentino le diverse espressioni del potere, incapaci quindi di catturare veramente il loro oggetto di conoscenza: al contrario, Canetti descrive immagini e forme, la sua riflessione non si avvicina alle cose dal di fuori, ma le ascolta e le percepisce dal loro interno»⁸⁷. Attraverso la rete di immagini che costellano la sua opera Canetti intende catturare il fenomeno del potere nelle sue concrete strategie di sopravvivenza sulle prede umane; una volta catturato, procede a vivisezionarne il corpo, ad analizzarne gli *organi* per cogliere gli *elementi* e

⁸¹ Calasso, 1974: 520. Come ha scritto Günther Busch, «i suoi testi rendono il prossimo estraneo e l'estraneo prossimo» (Busch, 1975: 33). Di parere contrario è Furio Jesi: «Rinunciando a presentarsi come un romanzo, *Masse und Macht* indurrebbe il lettore a confondere le sue rappresentazioni della vita con la vita stessa» (Jesi, 1974: 343).

⁸² Anders, 2006: 23.

⁸³ Hartung, 1992: 114-118.

⁸⁴ Scalzo, 2011: 231.

⁸⁵ Cfr. Canetti, 2006b: 90-108.

⁸⁶ Cfr. Canetti, 2007b: 258.

⁸⁷ Pérez Gay, 2005: 37.

gli *aspetti* principali e la sua costitutiva patologia paranoica. Malgrado questa accurata autopsia, la caccia al potere non si conclude con un fenomeno ritratto con precisione in ogni suo particolare e compreso una volta per tutte, con un concetto [*Begriff*] per l'appunto, ma con l'immagine dinamica e necessariamente sfocata di un fenomeno relazionale in continuo movimento, che non cessa di mimetizzarsi nell'ambiente circostante delle sue prede, di simulare la propria innocuità e —addirittura— una certa benevolenza nei loro confronti per poterle agguantare e incorporare.

Nello stile e nel metodo espositivo canettiano a questa immagini dinamica del potere corrisponde l'enorme potere delle immagini di *Masse und Macht*. «Sistema e identità, e la riduzione a concetti che questo implica, sono compresi in *Massa e potere*, come figure del potere, del dominio, della sopravvivenza, che secondo Canetti costituiscono la maledizione dell'umanità. [...] Canetti ha ricreato in sé il vuoto necessario a ricevere di nuovo il dono del linguaggio e la capacità di nominare. Così ogni fenomeno si rivela nella pienezza della sua forma. L'immagine riflessa prende il posto del concetto e le costellazioni di forme sostituiscono il discorso sistematico. Questa è la differenza tra *Massa e potere* e i consueti scritti di filosofia o di antropologia, ma anche la sua stranezza»⁸⁸.

Pur non essendo filosofo nell'accezione comune di questa parola, grazie alla sua capacità di «pensare narrando» «Canetti ha fatto ciò che i filosofi dovrebbero fare [...]. Ci ha fornito nuovi concetti»⁸⁹. A fronte di tale operazione, la filosofia sociale e politica non possono esimersi dal confronto con la potenza delle intuizioni disseminate da Canetti nelle pagine di *Massa e potere*. Come ha scritto Laura Bazzicalupo, Canetti «ha contribuito, con altri scrittori della Mitteleuropa a lui vicini [...] a sondare, con una sensibilità non soltanto teoretica, la crisi che ha travolto le categorie politiche della modernità —non rivoluzionandole semplicemente, che sarebbe stato ripeterle— ma rovesciandole dal loro interno»⁹⁰.

5. Il metodo Canetti: «la mossa del cavallo»

Gli unici atti del processo intentato contro *Masse und Macht* consistono nelle immagini, miti, aneddoti storici e racconti passati in rassegna dall'autore nel corso del testo. La loro sequenza ininterrotta non fa concessione alcuna a chi intenda testimoniare pro o contro un'opera che non ha mai smesso di risultare inattuale, anche e soprattutto per l'eccezionalità del materiale e del linguaggio di cui si serve⁹¹.

⁸⁸ Ishaghpour, 2002: 40.

⁸⁹ Murdoch, 1997: 191-192.

⁹⁰ Bazzicalupo, 2011: 79.

⁹¹ Proprio sul valore conoscitivo delle metafore nel pensiero di Canetti e, più in generale, sullo sviluppo di una vera e propria teoria del «pensiero metaforico» (*metaphorical thought*) si concentra Scott (1999), secondo il quale *Masse und Macht* combinerebbe tre tipologie di metafore, connesse ad altrettante modalità epistemiche: la «metafora concettuale», che nasce da esperienze corporee ed è all'origine di nozioni concettuali generali; le «metafore costitutive di teorie», che contribuirebbero a

Il primo a essere consapevole di tale rischio fu proprio Canetti, che in un appunto scritto nel 1949 ricapitolò le coordinate salienti del suo metodo. Data la sua propensione a comprendere i deliri dei paranoici, Canetti era indotto a relativizzare sistematicamente la validità dei risultati raggiunti:

Quel senso di evidenza che spesso mi capita di percepire per quel che penso, lo percepiscono anche loro. La differenza comunque consiste nel fatto che io faccio subito deviare, senza portarlo a conclusione, ciò che mi sembra troppo convincente, lo rinvio, lo metto da parte, mi dedico a qualcos'altro, affronto più tardi lo stesso problema da lati sempre nuovi, non mi lego mai a *un solo* metodo e certo non a un metodo personale; sfuggo l'angustia delle discipline stabilite passando ad altre con la mossa del cavallo; dissolvo irrigidimenti personali imparando sempre cose nuove; e soprattutto, a dispetto degli amici benintenzionati, protraggo il lavoro per anni e anni, in modo che sia data occasione al corso del mondo di confutare o di distruggere queste scoperte e lo scopritore stesso⁹².

Apertura, pluralità metodologica, multidisciplinarietà, novità delle conoscenze acquisite e *durata* del lavoro sono i punti cardinali che orientano la ricerca canettiana. *Masse und Macht* si configura come un'opera *sui generis* perché il suo autore intese catturare il nucleo rovente del Novecento attraverso una *pluralità di metodi* che gli consentirono di combinare *conoscenze inedite* tratte da *discipline diverse* con uno *stile* inimitabile, fatto di immagini, figure, termini capaci di cogliere la complessità dei rapporti —reali e potenziali— delle masse e del potere. Oltre a combinare questi elementi fondamentali, Canetti dubitò sistematicamente delle certezze che veniva progressivamente acquisendo e le sottopose a un inoppugnabile banco di prova rappresentato dall'evoluzione storica del suo tempo. Come ha osservato il critico Wolfgang Hädecke, due ulteriori elementi concorrono a plasmare l'unicità metodologica di *Massa e potere*: se *l'esagerazione degli esempi addotti*⁹³ impedisce di abbandonarsi al torpore della lettura, *gli eventi personali della vita di Canetti* ebbero un'influenza decisiva sulla sua stesura, come dimostra la fenomenologia plurale delle masse⁹⁴.

Alla sistematica presa di distanza da ogni forma di potere corrisponde infatti la prossimità acustica prestata da Canetti alle voci delle masse del suo tempo. A partire da queste dotazioni contenutistiche, stilistiche e metodologiche, Canetti si era illuso che il suo lavoro potesse venir preso in considerazione dalle scienze umane e sociali (dalla sociologia *in primis*) proprio in ragione dell'unicità dei materiali, degli strumenti e degli obiettivi extra-accademici della sua impresa⁹⁵. Di contro ai suoi auspici, il fatto che Canetti avesse scelto di indagare i fenomeni della massa e del potere sconfinando in campi disciplinari resisi progressivamen-

rappresentare un fenomeno altrimenti irrappresentabile; infine, le «metafore letterarie», che contribuiscono a creare la finzione poetica e a infondere intensità alle altre metafore.

⁹² Canetti, 2006a: 163-164.

⁹³ Cfr. Canetti, 2008b: 122 e Canetti, 2004: 359.

⁹⁴ Cfr. Mazzone, 2017b e Kiss, 1997: 223-232, che rinviene le caratteristiche peculiari del «metodo» di Canetti nella sua impostazione fenomenologica tutta protesa a cogliere il fenomeno della massa nella sua *concretezza* e complessità, nel trattarla *come un intero* e, infine, nell'*assenza di secondi fini ideologici*.

⁹⁵ Cfr. Rutigliano, 2007: 79-120. A proposito degli obiettivi «extra-accademici», per così dire, di *Masse und Macht* si veda Pattillo-Hess, 1988: 7-11.

te autonomi quanto a oggetto e metodo di indagine sembra aver contribuito a isolare l'opera, ad aizzarle contro —per usare il suo stesso linguaggio— una muta silenziosa di specialisti gelosi del rispettivo ramo disciplinare. È in relazione a questa sorta di mal celata vendetta, allora, che la (s)fortuna di *Masse und Macht* può essere interpretata quale effetto di una sorta di «nemesi disciplinare» degli specialisti contro chi osò sfidare la specializzazione stessa del sapere, destando l'irritabilità dei vari cultori delle scienze umane e sociali. A conferma di tale ipotesi di lettura intervengono le parole di Roy Manning, che in *Fifteen years of Collective Behaviour* (1973) ammise: «Canetti ci infastidisce perché ci ignora» e, poco oltre, aggiunse di essere stato personalmente «turbato come tutti per l'intrusione di Canetti quando il suo libro apparve»⁹⁶. Ad analoga ammissione sarebbe giunto anche Axel Honneth più di ven'tanni dopo: «Tra i molti tentativi che, a partire dalla metà del secolo, sono stati intrapresi per spiegare retrospettivamente l'avvento del totalitarismo, *Massa e Potere* di Canetti assume ancora oggi una posizione particolare, estrema ed irritante»⁹⁷.

Le accuse mosse contro *Masse und Macht* tradirebbero una reazione di autodifesa da parte di quegli autori che, volenti o nolenti, vengono interpellati dal testo in questione, se non altro per la sua capacità di scompaginare le loro consolidate cornici categoriali. Più che attestare l'inattualità dell'opera, dunque, il suo isolamento forzato rappresenta un motivo ulteriore per vagliarne l'attualità, se è vero che Canetti merita a tutti gli effetti di «essere annoverato fra i massimi pensatori del Novecento e *Masse und Macht* [...] considerata come una delle opere più profonde ed enigmatiche della nostra epoca: universalità dell'antropologia filosofica e concretezza della diagnosi storica concorrono a farne un *unicum* nella letteratura dell'ultimo secolo»⁹⁸. Come ha osservato Serge Moscovici a quest'ultimo proposito, «il lavoro di Canetti ha recuperato concetti e intuizioni che consentono di conseguire ciò che è attuale in tutto ciò che perlomeno oggi è giudicato inattuale»⁹⁹. In effetti, proprio per la sua avversione a ogni sorta di sistema concluso su se stesso *Masse und Macht* esige di essere letta come «un'opera in divenire».

6. L'inesauribile attualità di un'«opera in divenire»

Massa e potere rappresenta una delle opere più radicali e innovative del Novecento non solo perché fu scritta «sotto la dettatura del secolo»¹⁰⁰, ma anche perché fu dettata dal tentativo di «afferrare il XX secolo alla gola»¹⁰¹, nel duplice senso sottinteso da tale espressione. Da un lato si trattava di *comprendere* e svelare il doloroso mistero dell'obbedienza nascosto nella fuga di massa dalla libertà;

⁹⁶ Manning, 1973: 281. Un'accoglienza altrettanto ostica a *Masse und Macht* era stata riservata da Fetscher, 1991: 9-21.

⁹⁷ Honneth, 1996: 73.

⁹⁸ Portinaro, 2003: 727.

⁹⁹ Moscovici, 1988: 73 (*Die Arbeit Canettis birgt Begriffe und Intuitionen, die das Aktuelle in allem, was zumindest heute als inaktuell beurteilt wird, zu erreichen vermögen*).

¹⁰⁰ Ishaghpour, 2005: 27

¹⁰¹ Cfr. Canetti, 2006a: 245.

oltre a voler decifrare la pulsione di morte inscritta nella volontà di potenza che guida gli uomini di potere e le masse al loro seguito, Canetti intendeva *ribaltare* i rapporti di forza predatori fra questi due protagonisti della storia.

D'altra parte, proprio il suo rifiuto ostinato della morte e, più nello specifico, della minaccia omicida veicolata dal potere nel corso del Novecento consentono di attribuirle un'attualità che travalica i confini storici del XX secolo¹⁰². Se si guarda alla storia —anche a quella più recente— del nostro paese, diventa difficile non cogliere l'attualità di un'opera come *Masse und Macht*: dalla strage di Portella della Ginestra fino al G8 genovese del 2001, il potere —ebbene sì, anche quello meno esposto alle derive autocratiche, quello democratico— sembra non aver mai sottovalutato le strategie di contenimento delle masse critiche.

Al di là di questa capacità prensile sugli attuali fenomeni di dominio sociale che le sue pagine tuttora conservano, a rendere ancor oggi valida l'esortazione a rileggerle è l'invito canettiano a porre fine alle cacce all'uomo:

nella sua straordinaria capacità di nascondere le sue quasi seicento pagine nelle pieghe della cultura europea, proteggendosi (nonostante il premio Nobel) dietro la maschera del «minore interessante», *Massa e potere* è un libro titanico [...] è uno di quei libri che afferrano i secoli e li scuotono nelle fondamenta. Un libro che dà la caccia al potere in tutti gli anfratti e lo riduce alla fine alla più nuda nudità, alla flaccidità tremebonda e assassina del *sopravvissuto*, del «potente» che uccide infinitamente non per forza o per crudeltà, ma per la più squallida e abietta paura. Un libro che guarda la morte stessa negli occhi dalla prima all'ultima pagina contendendole ogni centimetro di terreno, senza arretrare mai, senza fare nessuna concessione, senza mai avvertire nella lotta contro il nemico per eccellenza invincibile alcun senso di sconfitta (e a leggere alcune pagine si ha quasi l'incredibile sensazione che la morte di questo libro debba avere paura). Un libro che scava fino alle radici di tutto ciò che tocca, che insegue, bracca, cattura l'essenziale in tutto ciò che è umano. E anche dove non si è convinti, anche dove si è quasi spinti a lottarvi contro, anche dove si resta insoddisfatti di fronte a magnifiche idee lasciate a metà (una per tutte: la *metamorfofi*), è uno di quei libri che danno una straordinaria, benefica sensazione di luce limpida e aria pura. Cinquant'anni, e sembra scritto oggi¹⁰³.

Bibliografia

- A., F. (2007). *Canetti, oltre la gerarchia*, «l'Adige», 7 dicembre, 13.
- Adler, J. (2015). «Postfazione» (2005), tr. it. in Canetti, *Aforismi per Marie-Louise*, Milano, Adelphi, 39-95.
- Adorno, T. W. (2004). *Dialettica negativa* (1996), tr. it., Torino, Einaudi.
- Agard, O. (2010). *L'antropologia politica di Elias Canetti*, «Iride», 23, 61, 543-556.
- Alfieri, L., De Simone, A. (2011). *Leggere Canetti. Massa e potere cinquant'anni dopo*, Perugia, Morlacchi.
- Anders, G. (2006). *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (1956), tr. it., Torino, Bollati Boringhieri.

¹⁰² Cfr. Fetscher, 2003: 722-726.

¹⁰³ Alfieri, De Simone, 2011: 10.

- Arnason, J. P., Roberts, D. (2004). *Elias Canetti's Counter-Image of Society: Crowds, Power, Transformation*, New York, Camden House.
- Arnason, J. P. (1996). *Canetti's counter-image of society*, «Thesis Eleven», 45, 86-115.
- Aspetsberger, F., Stieg, G. (1985). *Blendung als Lebensform. Elias Canetti* (Hrsg. Von), Königstein Athenäum.
- Barnouw, D. (1979). *Elias Canetti*, Stuttgart, Metzler.
- Bartlett, F. C. (1964). *Crowds and Power*, «Man», 64, 60-61.
- Bazzicalupo, L. (2011). *La biopolitica di Canetti: la Massa è un soggetto politico?*, in Alfieri, De Simone (a cura di), *Leggere Canetti. «Massa e potere» cinquant'anni dopo*, cit., 79-96.
- Bernsdorf, W., Knosp, H. (1980). *Internationales Soziologenlexikon*, Stuttgart, Bd. 2.
- Bischoff, A. (1973). *Elias Canetti. Stationen zum Werk*, Bern, Lang.
- Bobbio, N. (2011). *Democrazia e segreto*, Torino, Einaudi.
- Bohrer, K. H. (1975). *Der Stoiker und unsere prähistorische Seele. Zu «Masse und Macht»*, in H. G. Göpfert (Hrsg. von), *Canetti lesen. Erfahrungen mit seinen Büchern*, München-Wien, Hanser, 61-66.
- Bunzel, J. H. (1961). *Masse und Macht by Elias Canetti*, «Board of Regents of the University of Oklahoma», 35, 2, 136.
- Busch, G. (1975). *Der Roman des großen Erschreckens, «die Blendung»*, in Göpfert (Hrsg.), *Canetti lesen. Erfahrungen mit seinen Büchern*, cit., 31-34.
- Calasso, R. (1974). *Nota sui lettori di Schreber*, in D. P. Schreber, *Memorie di un malato di nervi* (1903), tr. it., Milano, Adelphi.
- (1996). *Confessioni di un lettore. Il codice Canetti*, «Corriere della Sera», 21 settembre, 29.
- Calvino, I. (1995). *Perché leggere i classici*, Milano, Arnoldo Mondadori.
- Canetti, E. (1962). *Zu «Masse und Macht»*, in Id., *Aufsätze. Reden. Gespräche* (2005), München-Wien, Hanser, Band X, 61-62.
- (1967). *Gespräch mit Heinz-Klaus Metzger*, in Id., *Aufsätze. Reden. Gespräche*, cit., 174-189.
- (1971). *Gespräch mit Rudolf Hartung*, in Id., *Aufsätze. Reden. Gespräche*, cit., 238-240.
- (1972). *Gespräch mit Joachim Schickel*, in Id., *Aufsätze. Reden. Gespräche*, cit., 253-259.
- (1979). *Gespräch mit Gerald Stieg*, in Id., *Aufsätze. Reden. Gespräche*, cit., 318-329.
- (1996). *Nachträge aus Hampstead. Aus den Aufzeichnungen, 1954-1971* (1994), München-Wien Hanser; tr. it., *La rapidità dello spirito*, Milano, Adelphi.
- (2003). *Aufzeichnungen 1992-1993* (1996), München-Wien, Hanser; tr. it., *Un regno di matite*, Milano, Adelphi.
- (2004). *Aufzeichnungen 1954-1993. Die Fliegenpein. Nachträge aus Hampstead. Postum veröffentlichte Aufzeichnungen*, Hanser, München-Wien, Band V.
- (2006a). *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972* (1973), München, Hanser; tr. it., *La provincia dell'uomo*, Milano, Adelphi.
- (2006b). *Masse und Macht* (1960), Hamburg, Claassen; tr. it. di F. Jesi, *Massa e potere*, Milano, Adelphi.
- (2007a). *Das Gewissen der Worte* (1976), München-Wien, Hanser; tr. it., *La coscienza delle parole*, Milano, Adelphi.
- (2007b). *Die Fackel im Ohr. Lebensgeschichte 1921-1931* (1980), München-Wien, Hanser; tr. it., *Il frutto del fuoco. Storia di una vita 1921-1931*, Milano, Adelphi.
- (2008a). *Das Geheimherz der Uhr. Aufzeichnungen 1973-1985* (1987), London, Elias Canetti; tr. it., *Il cuore segreto dell'orologio*, Milano, Adelphi.
- (2008b). *Die Fliegenpein. Aufzeichnungen* (1992), München, Hanser; tr. it., *La tortura delle mosche*, Milano, Adelphi.
- (2009). *Das Augenspiel. Lebensgeschichte 1931-1937* (1985), München-Wien, Hanser; tr. it., *Il gioco degli occhi. Storia di una vita 1931-1937*, Milano, Adelphi.
- (2015). *Aufzeichnungen für Marie-Louise* (2005), München, Hanser; tr. it., *Aforismi per Marie-Louise*, Milano, Adelphi.

- Canetti, E., Adorno, T. W. (1996). *Gespräch mit Theodor W. Adorno*, in Id. *Die gespaltene Zukunft* (1972), München, Hanser, 66-92 (reperibile anche in Id., *Aufsätze. Reden. Gespräche* (2005), München-Wien, Hanser, Band X, 140-163); tr. it., *Dialogo sulle masse, la paura e la morte*, in Esposito, R., *Oltre la politica. Antologia del pensiero «impolitico»*, Milano, Bruno Mondadori.
- Ciacchi, M., Gelsi, M., Grassi, C., Madrassi, P. (1974). *I recensori imbarazzati*, «Nuovi argomenti», 40-42, 245-260.
- Cicala, M. (2010). *Elias Canetti. L'uomo che non sapeva resistere al fascino indiscreto della folla*, «il Venerdì», 9 aprile, 42-44.
- Coornaert, M. (1968). *Canetti Elias. Masse et puissance traduit de l'allemand par Robert Rovini*, «Revue française de sociologie», 9, 3, 421-423.
- Costantino, S. (1998). *Ragionamenti su Elias Canetti. Un colloquio palermitano*, Milano, Franco Angeli.
- (2006). «Cultura tedesca» dedicato a *Canetti*, n. 30, gennaio-giugno.
- De Conciliis, E. (2008). *La provincia filosofica. Saggi su Elias Canetti*, Milano, Mimesis.
- Desroche, H. (1967). *Masse et puissance de Elias Canetti*, «Archives de sociologie des religions», 12, 24, 193.
- Donahue, W. C. (2004). *Good-Bye to All That: Elias Canetti's Obituaries*, D. C. G. Lorenz (Ed. by), *A companion to the works of Elias Canetti*, New York, Camden House, 25-41.
- Ebeling, H. (1965). *Masse und Macht*, «Süddeutscher Rundfunk», 10 luglio.
- Elbaz, R. (2003). *On Canetti's Social Theory*, «Neohelicon», 30, 2, 133-144.
- Escobar, R. (2008). *L'uno e i molti. Elementi del potere in Elias Canetti*, in E. de Conciliis (a cura di), *La provincia filosofica. Saggi su Elias Canetti*, Milano, Mimesis.
- Fadini, U. (1983). *Elias Canetti*, «Annali dell'Istituto di lingue e letterature germaniche - Parma», 7, dedicato a *Canetti*, 1982-1983, 143-164.
- (1995). *Desiderio di vita. Adorno, Canetti, Geblen - Conversazioni sulle metamorfosi dell'umano*, Milano, Mimesis.
- Fetscher, I. (1991). *Masse und Macht und die Erklärung totalitärer Gesellschaften*, J. Pattillo-Hess (Hrsg. von), *Verwandlungsverbote und Befreiungsversuche in Canettis Masse und Macht*, Wien, Löcker, 9-21.
- (2003). *L'originalità della filosofia della storia di Elias Canetti*, «Contemporanea», 6, 4, dedicato a *Massa e potere*, 722-726.
- Fischer, E. (1966). *Bemerkungen zu E. C.'s «Masse und Macht»*, «Literatur und Kritik», 7, 12-20.
- Galli, M. (1986). *Invito alla lettura di Canetti*, Milano, Mursia.
- (2003). *Il grand récit di Elias Canetti*, «Contemporanea», 6, 4, 713-730.
- Hädecke, W. (1988). *Methode und Schreibart von Elias Canettis «Masse und Macht»*, J. Pattillo-Hess (Hrsg. von), *Canettis Masse und Macht oder die Aufgabe des gegenwärtigen Denkens*, Wien, Österreichischer Bundesverlag Gesellschaft, 103-111.
- Hanser (Hrsg. von) (1985). *Hüter der Verwandlung. Beiträge zum Werk Elias Canetti*, München, Hanser.
- Hartung, R. (1992). *Wie aus Masse und Macht Zu dem Band «Die Gspaltene Zukunft» (1972)*, in B. Albers (Hrsg. von), *Rudolf Hartung. Elias Canetti. Ein Rezipient und Sein Autor*, Aachen, Rimbaud, 114-118.
- Holzinger, A. (2005). *Gespräch mit Elias Canetti*, Bartsch, K., Melzer, G. (Hrsg. von), *Dossier 25. Elias Canetti*, Graz-Wien, Droschl.
- Honneth, A. (1996). *La perpetuazione infinita dello stato di natura. La portata teorica di «Massa e potere» di Elias Canetti*, «Filosofia politica», 10, 1, 73-90.
- Ishahgpour, Y. (2002). *Metamorfosi e identità in Elias Canetti*, «Nuova corrente», 129, dedicato a *Elias Canetti. Antropologia del male e metamorfosi*, 49, 37-62.
- (2005). *Metamorfosi e identità* (1990), tr. it., Torino, Bollati Boringhieri.

- Jesi, F. (1974). *Composizione e antropologia in Elias Canetti*, «Nuovi argomenti», 40-42, 332-354.
- Kiss, E. (1997). *Elias Canettis «Masse und Macht» in methodischer Sicht*, in P. Angevola, E. Staitscheva (Hrsg. von), *Autobiographie zwischen Fiktion und Wirklichkeit*, St. Ingbert, Röhrig Universitätsverlag, 223-232.
- Krüger, M. (Hrsg. von) (1995). *Einladung zur Verwandlung: Essays zu Elias Canettis Masse und Macht*, München-Wien, Hanser.
- Liesmann, K. P. (1995). *Auf fremden Pfaden*, in (Hrsg. von) M. Krüger, *Einladung zur Verwandlung: Essays zu Elias Canettis Masse und Macht*, München-Wien, Hanser, 151-161.
- Lüdemann, S. (2005). *Die Masse im Feld der Anschauung*, in H. L. Arnold (Hrsg. von), «Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur», 7, 28, 54-66.
- Mack, M. (2001). *Anthropology as Memory: Elias Canetti's and Franz Baermann Steiner's Responses to the Shoah*, Tübingen, Niemayer.
- Magris, C. (1974). *Gli elettronici impazziti. Elias Canetti e l'Auto da fé*, «Nuovi argomenti», 40-42: 261-293.
- (1994). *Strenuo custode della vita*, «Il Corriere della Sera», 19 agosto, 21.
- (1999). *Danubio*, Milano, Garzanti.
- Manning, R. (1973). *Fifteen years of Collective Behaviour*, «Sociological Quarterly», vol. 14, n. 2, 281.
- Marramao, G. (2011). *Contro il potere. Filosofia e scrittura*, Milano, Bompiani.
- Mazzone, L. (2017a). *Il principio possibilità. Masse, potere e metamorfosi nell'opera di Elias Canetti*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- (2017b). *Introduzione a Elias Canetti. La scrittura come professione*, Napoli, Orthotes.
- McClelland, J. S. (1989). *The Crowd and the Mob: from Plato to Canetti*, London, Unwin Hyman.
- Menke, C. (2003). *L'arte del cadere. La politica della conoscenza in Canetti*, in (a cura di) G. Solla, *Sopravvivere. Il potere della vita*, Genova, Marietti, 10-43.
- Moscovici, S. (1988). *Ist die Idee der Masse noch aktuell?*, in J. Pattillo-Hess (Hrsg. von), *Canettis Masse und Macht oder die Aufgabe des Gegenwärtigen Denkens*, cit., 66-73.
- Mucchi Faina, A. (1983). *L'abbraccio della folla. Cento anni di psicologia collettiva*, Bologna, Il Mulino.
- Murdoch, I. (1997). *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, Penguin, Harmondsworth.
- Pattillo-Hess, J. (1988). *Die Aufgabe des Gegenwärtigen Denkens-Einführende Worte*, in *Id.* (Hrsg. von), *Canettis Masse und Macht oder die Aufgabe des Gegenwärtigen Denkens*, cit., 7-11.
- Pérez Gay, J. M. (2005). *Elias Canetti: il nemico della morte*, «Lettera internazionale», 86, dedicato a *Canetti, cent'anni dopo*, 32-37.
- Piel, E. (1984). *Elias Canetti. Autorenbücher 38*, «Text+Kritik», München.
- (1988). *Im Gehäuse der Hörigkeit lässt sich nicht leben. Canettis «Masse und Macht»: Wissenschaft oder Mythos?*, in (Hrsg. von) Pattillo-Hess, *Canettis Masse und Macht oder die Aufgabe des Gegenwärtigen Denkens*, cit., 52-65.
- Portinaro, P. P. (2003). *Pensare il concreto*, «Contemporanea», 4, 4, dedicato a *Massa e potere*, 727-729.
- Preece, J. (2004). *Canetti and the Question of Genre*, in D. C. G. Lorenz (Ed. by), *A companion to the works of Elias Canetti*, New York, Camden House, 89-106.
- Roberts, D. (2002). *Tra morte e trasformazione: Canetti e la storia religiosa del potere*, «Nuova Corrente», 129, dedicato a *Elias Canetti. Antropologia del male e metamorfosi*, 49, 77-106.
- Robertson, R. (1991). *Canetti as Anthropologist*, in A. Stevens, F. Wagner (Ed. by), *Elias Canetti. Londoner Symposium*, Stuttgart, Heinz, 132-145.
- (2006). *Canetti and the British Anthropology*, «Cultura tedesca», 30, 31-38.

- Rothstein, E. (1990). *Dreams of Disappearance. The secret life of Elias Canetti*, «The New Republic», January 8 and 15.
- Rutigliano, E. (2007). *Il linguaggio delle masse. Sulla sociologia di Elias Canetti*, Bari, Dedalo.
- Scalzo, D. (2011). *In preda al terrore. Considerazioni inattuali su «Massa e potere»*, in Alfieri, De Simone (a cura di), *Leggere Canetti. «Massa e potere» cinquant'anni dopo*, cit., 183-233.
- Scott, D. (1999). *Metaphor as Thought in Elias Canetti's Masse und Macht*, Bern, Lang.
- Sontag, S. (2005). *Canetti antibegeliano antimarxista antifreudiano*, «Lettera internazionale», 86, dedicato a *Canetti, cent'anni dopo*, 41.
- Stieg, G. (1988). «*Masse und Macht*»-*Das Werk eines «Verwilderten Gelehrten?»*, in (Hrsg. von) Pattillo-Hess, *Canettis Masse und Macht oder die Aufgabe des Gegenwärtigen Denkens*, cit., 95-102.
- Turner, R. G. (1980). *Crowds and Power*, «Contemporary Sociology», 9, 1, 142.
- Von Matt, P. (2007). *Der Entflammte. Über Elias Canetti*, München, Hanser.
- Wahnón, S. (2006). *Un final inesperado. Tesis sobre antisemitismo y Holocausto en la obra de Canetti*, «Δαίμόν. Revista de Filosofía», 38, 103-118.



Crowds and Power and the Myth of Transformations. Why and for What Reason We Abandon Universal History*

Penka Angelova**

Abstract

The interpretations of Crowds and Power can be seen as falling into four groups: applied or immanently poetic interpretations; socially applied political reception; productive and aesthetic (genetic) and structural and functional analyses. An important role in Canetti's work is played by his transformation myth. The connection between transformation, figure and mask is important for both Canetti's ontological and theatrical theory. Canetti distances himself from historicism and historicity. His unique thinking process aims at a complete encompassing of the problems in the interdisciplinary and transdisciplinary approach. In Crowds and Power Canetti abandons the comprehensive historicity of universal history in order to find the forces which govern history and to seek answers to universal human questions. Canetti expects and insists upon transformation to be used as a cognitive modus of the historical and political processes. Yet, we must not forget that, according to him, only a part of knowledge can be attained through the mask of transformation. The remaining, equally important part of the knowledge is being attained «outside» and «on the side», and independent of either side in the comparative observation of Unmasking. Canetti views nationalisms and religions as a problem of crowd psychology. He stands at the beginning of the cultural reversal which through the dimension of auto-reflexivity and the new definition of the ratio between subject and object in knowledge constructs the connection between analysis of society and of culture. In opposition to all crowd theories, positioning the crowd in opposition to the individual, Canetti sees the understanding of the crowd WITHIN the individual as of primary importance, that is to say, the understanding of his instinct for the crowd. Around this proximity between the concept of crowds in the natural sciences and in the humanitarian understanding of the concept of the crowd and the attendant concept of power, the whole of Canetti's anthropological, cognitive and aesthetic theory of transformation (Verwandlung) and the opposite process of unmasking (Entwandlung) has been constructed.

Keywords: Crowds. Power. Metamorphoses. Mnemonic Techniques. Canetti's Myth of Transformation. Deconstruction of the Concept of Nation.

* Translated by Yonka Krasteva.

** Professor Dr. sc. at the University of Veliko Tarnovo, Bulgaria; President of the International Elias Canetti Society, penka.angelova@eliascanetti.org.

Elias Canetti's theoretical work *Crowds and Power*¹ has been referenced by many authors, yet it is the least analyzed of the author's works. This is due primarily to the fact that because of the theory's attractiveness, the form of the narrative has been overlooked, although, like *The Glass Bead Game*, *Kakania* or *The Men without Qualities*, this title has made deep inroads in the political and journalistic world without adequate knowledge of the whole text. Such are the dangers of excessive popularity of some images which tend to leave the sphere of their own imaginary and enter areas which are alien to their intrinsic value. In a word, it is imperative that we not only talk about *Crowds and Power*, but examine it in its entirety and internal dynamics. In addition, the public interest seems to be directed at mass media, without really knowing mass media. Yet, it is Canetti who offers such knowledge which is urgently needed in an age dominated by mass performances.

The only attempt at a unified analysis of *Crowds and Power* is Petra Kahnau's *Crowds and Power in History: towards a Concept of the Anthropological Constants in Elias Canetti's Works* (1996). The interpretations of *Crowds and Power* can be seen as falling into four groups:

- applied or immanently poetic interpretations which use the conclusions and the tools of *Crowds and Power* to interpret the rest of Canetti's works;
- socially applied (aesthetic reception or political reception, as well as socio-historically oriented);
- productive and aesthetic (genetic);
- and structural and functional analyses.

This classification is the only one where the boundaries are not strictly delineated, and the analyses and interpretations do not adhere strictly to this fictitious division. Such overlapping is characteristic of the immanently applied and of the structural and functional analyses where the experience and the conclusions of *Crowds and Power* are applied to other works. Similarly, the structural and functional approach uses Canetti's accompanying essays or notes, as is the case with Dagmar Barnouw, who discusses *Crowds and Power* alongside *Auto-da-Fe*².

The immanently poetic approach has already been introduced by Canetti's first scholar, Dieter Dissinger in his dissertation «Separation and Mass Psychology: Elias Canetti's novel *Auto-da-Fe*», where he uses Canetti's theory as an interpretational medium for his analysis of the novel. In this way he offers an interesting and productive reading of *Auto-da-Fe* without fully grasping the implications of *Crowds and Power*, but using only a part of them as a basis for his interpretation. In a similar way, David Roberts³ sees *Auto-da-Fe* as a fictional forerunner of *Crowds and Power* and executes a textually immanent sequence based on the hermeneutic tools of Canetti's theoretical work. This type of approach can be found in other scholars as well who evoke diverse passages and conclusions from

¹ Canetti, 1984. Subsequent citations and references are to this edition. Hereinafter abbreviated as CaP. The underlining of passages is by Canetti.

² Barnouw, 1979. Respectively, the chapter in the third part of the study is called *Crowds and Power/Auto-da-Fe: Transformation and knowledge*, 44-79.

³ Roberts, 1975.

Crowds and Power to specific works, using them, so to say, as an «archeology» of their images and ideas. This interpretational approach runs the risk of ignoring other literary and poetic connections due to an inordinate fixation on *Crowds and Power*, thus turning Canetti's works into illustrations of his distinct theoretical insights. Yet another similar approach is Youssef Ishaghpour's: *Crowds and Power in Elias Canetti's Works*⁴. Commenting on biographically oriented approaches Christoph Menke notes:

In the light of Canetti's later autobiographical books, surprisingly, *Crowds and Power* is transformed into an autobiographical document about its author's experience.

Then, quoting Canetti, he warns:

The autobiographical dissection and disintegration of his texts into disconnected experiences belong to the kind of phenomenon which Canetti himself denounces as a «psychoanalytical infection» (AS 138)⁵.

The symposia organized yearly by John Patillo-Hess and the *Crowds and Power* Society, which serve as a venue for exchange of ideas about different chapters of *Crowds and Power*, are a good example of socially applied analyses. They are attended by well-known scholars, writers, publicists, and theologians: the subject matter attracts the wider public thus entering into the interdisciplinary field. These symposia enhance greatly the popularity of Canetti's works and achieve what is expected from a philosophy: its «verification» by and application to social experience. Even so, some of the symposia papers have a superficial and speculative character, a danger detected in all wide ranging social forums. Some authors take an idea out of its context in the work, and its veracity is being applied and tested in social reality. This reception- aesthetics and reception-political analytical tendency is quite typical of many studies. Karl Marcus Gaus offers such an example in *The Myth of Kosovo Polje*⁶, representing *Crowds and Power* as a poignantly timely reading, helping us «interpret» the events of the 20th century in Serbia and the wars she engaged in. This «special case» in Gaus' interpretation is transformed into an «European model» of xenophobia and is upheld by the «crowds of the dead». Other readings that fall into this category are: Durs Grubain's, *We, the Bushmen: Memories of an Interpretation*⁷, where value categories are applied to the bushmen who are outside of Canetti's scope; Jeremy Adler's⁸ article, «The Happy Crowd: the Role of Theatre during the Velvet Revolution in Czechoslovakia», as well as in Kark Markus Michel's presentation, *The Silence of Power*⁹. A most interesting and productive example is Syed Ibrahim's dissertation «Portrayal of the Crowds in the Works of Elias Canetti»¹⁰, who applies Canetti's theory to interpret the historical events in India

⁴ Ishaghpour, 1990.

⁵ Menke, 1995: 38.

⁶ Gauß, 1995a and 1995b.

⁷ Grünbein, 1995.

⁸ Adler, 1995.

⁹ Michel, 1995.

¹⁰ Ibrahim, 2016.

after WWII and after India's independence. In recent years Canetti's perception of the role and the significance of the «invisible crowds» attracts a lot of attention prompted by the appearance of a new type of cybernetic masses and trolls, receiving massive numbers of likes and hates which could change reality.

A special form of applied reception is the complementary reception which aims at expanding Canetti's theoretical observations by adding new historical experience. We are not talking about application by filling up the «empty spaces» with examples, but about the introduction of new concepts, as is the case with Karl Marcus Mickel's¹¹ term «disintegration of power». Another example of a complementary interpretation is Rita Bischoff's «The Theatre of Power: the Connection between Destiny and Politics»¹². Using Canetti's analogy between the theory of theatre and power, Bischoff traces the transformations of the theatre metaphor in state theories and political experience.

The third line of interpretation is the productive and aesthetic, or genetic analysis which throws light on the two aspects in the historical perception of Canetti's theoretical output. On the one hand, by examining intertextuality in a philosophical and historical perspective, the genesis of Canetti's ideas and their connection with thinkers from antiquity can be traced (Benedikt)¹³, or connections and affinities with contemporary thinkers, such as Hannah Arendt, Michel Foucault (Urs Marti)¹⁴ and Batalle (Rita Bischoff)¹⁵ can be established. On the other hand, the author's works can be examined on a biographical and historical level. Canetti himself significantly contributes to such endeavors with his autobiographies which can be looked upon not only as «archeology of Auto-da-Fe» as Gerald Steig has noted, but also as an archeology of *Crowds and Power*. This biographical approach can be very productive when compared with the biographical experience of others, thus making a contribution to historiography in the way in which Gerald Steig does with his book, *The Fruit of Fire*, about the 1927 fire in front of the Court of Justice in Vienna¹⁶.

The structural and functional analysis which examines the work in its entirety with its structures and their functions is the one that has been the least utilized in respect to Canetti's works. While there are numerous studies of his novel and plays, there is only one study of *Crowds and Power*, and in other studies *Crowds and Power* is examined partially, or in the context of Canetti's whole output. For example, Hansjacob Werlen strives to hear «the voice of the individual» in the telos of *Crowds and Power* and comes to the conclusion that «the individual has disappeared» and the concept of an alternative social order cannot be found¹⁷. Dagmar Barnouw, on the other hand, applies the concept of «poetic anthropology», taking into consideration the specifics of representation and the need for a classification system which can accommodate Canetti's theory, thus placing the

¹¹ Michel, 1992.

¹² Bischoff, 1992.

¹³ Benedikt, 1997.

¹⁴ Marti, 1991.

¹⁵ Bischoff, 1990.

¹⁶ Stieg, 1990.

¹⁷ Werlen, 1995: 159 and 161.

work in the in-between area of poetry and science. Similarly, in the book *Elias Canetti: an Introduction*¹⁸ the author reviews the themes and motives in Canetti's works, without attempting an interpretation.

Perta Kuhnau introduces a new perspective¹⁹ by establishing a connection between Canetti's concepts formulated under the influence of physics and chemistry, and the relationship between the crowds and power: the connection between physics and psychology. In the context of the theory of relativity and the quantitative theory and their significance for the scientific and cognitive process and the methodology of natural sciences, Kuhnau claims that Canetti uses concepts from the field of physics: mass and gravitation, discharge and electricity, open and closed masses, mass crystals and aggregate condition of matter, mass and entropy, systems and double masses, increase pack etc. Regrettably, she does not use the full potential of this method to discover Canetti's deconstructivist approaches but discovers what seems to be shortcomings in view of historical, philosophical and ethical topics²⁰.

It would have been more interesting to trace the nature of this enhancement and enlargement of the anthropomorphic studies using the approach of the natural sciences. Thus, Canetti's examination of the human mass (societal and civilizational formations) as a part of the much larger mass of the Universe, which functions according to the same laws, cannot be looked upon as a shortcoming. The traditional division of man into a physical (hence natural) and a thinking and reasonable being, creating artefacts, and the attendant classification of the sciences about man, can be perceived in this way while looking for a more complex approach in the study of man. In this sense, Canetti's approach in *Crowds and Power* can be seen as a deconstruction of the traditional humanitarian concepts about crowds and power and as an attempt for the latter to be reconstructed in view of their relationship with nature.

During a wintry night in 1924, while walking along Alserstrasse and gazing at the Vienna sky, the chemistry student Canetti must have discovered the analogy between the physical and the human mass, between power and force, and dedicated his life long creative effort to the study of this connection in an attempt to find a new insight into history and a new kind of ethics. The author's works are seen by his interpreters as a «poetic anthropology» (D. Barnouw), or as being positioned between the «drawers of different sciences» and connecting in «an original way the disparate achievements of sociology, ethology, biology, ethnology, psychiatry, psychology and philosophy» and claiming to have «a universal character that eliminates the division and separation of scientific fields»²¹. As Andre Kiss points out, Canetti in *Crowds and Power* takes on the «newly created mass psychological concepts of the 20ies as an opportunity not only to re-think, but also to re-construct human history»²².

¹⁸ Barnouw, 1996.

¹⁹ Kuhnau, 1996.

²⁰ See Kuhnau, 1996: 96, Footnote 28.

²¹ Zepp, 1990: 3f.

²² Kiss, 1997.

1. Initiation and its connection with the micro and macro structure of the work: gnoseologic structure

As a starting point, a kind of illumination and insight into the nature of the crowd and power instinct, Elias Canetti describes a midnight walk along Alserstrasse in the winter of 1924/25, thus providing not only bibliographical identification of the time and the place of the «insight», but a detailed description of the scene of the «illumination», which is a kind of profane «revelation» during his observation of the night sky which takes him to an intense auto reflective exegesis of his examination of the phenomena of crowds and power as they relate to the narrative structure of the creative work:

The Illumination, which I recall so clearly, took place on Alserstrasse. It was night; in the sky, I noticed the red reflection of the city, and I craned my neck to look up at it. I paid my attention to where I was walking. I tripped several times, and in such an instant of stumbling, while craning my neck, gazing at the red sky, which I didn't really like, it suddenly flashed through my mind: I realized that there is such a thing as a crowd instinct, which is always in conflict with the personality instinct, and that the struggle between the two of them can explain the course of human history. This couldn't have been a new idea; but it was new to me, for it struck me with tremendous force. Everything now happening in the world could, it seemed to me, be traced back to that struggle²³.

This experience can be viewed as a key scene in the cognitive and narrative structuring of the work, as well as, of Canetti's knowledge theory.

This illumination determines the perspective Canetti adopts during his work: the two instincts, the crowd instinct and the power instinct are the subjects of examination in both parts of the work, and the field between their voltage poles is filled with examples from the whole history of mankind. One needs only to imagine the solitude of that winter night and the triple constellation between the lonely, stumbling young man, the endless sky, which is perceived as the mass of the universe, the greatest mass a human being can think of, and the «red reflection» of the metropolis, of the crowd space of people, in order to understand the enormous power of this illumination, which is at the same time a form of initiation, so as to be able to discover and identify them later in the constellations of the work. The experience of this trinity can be defined as an initiation rite of the nineteen-year old youth, a kind of dedication to the secret of crowds and power. Canetti's initiation leaves the boundaries of the Kantian two-polar, or Popper's three-polar constellation. We are not talking about a confrontation with the world, and respectively, with the Three worlds, but about them being identical. The Kantian problem of knowing the moral law is confronted with the knowledge of the whole human being in its trinity with the universal and with a human community operating under the crowd instinct. Canetti argues in favor of a deferral of the Cartesian juxtaposition between consciousness and sense, the human and the animal²⁴, and

²³ Canetti, 1983: 123.

²⁴ See also Marti, 1997. Referring to Thomas Hobbs's *De Cive; Or, the Citizen*, Marti concludes that the political philosophy of the New Age begins with the assertion that a man is wolf which leads to the fact that «the birth of the modern political philosophy has not fared well with its critics: it

in favor of the recognition of their intrinsic wholeness and unity. From a scientific point of view, this means a recognition of the compatibility between physiology and psychology. The triple constellation of this key experience is also valid for the structure of representation and narration in *Crowds and Power*. To begin with, it can be discovered in the macro structure of the two parts about crowds and power: structurally the book is divided into two almost equal parts, which are defined by their titles —the part about the crowds and the part about the power—. The crowds part opens with the individual's «fear of touch»²⁵, only to be reversed into a craving to become one with the crowds, and goes on to examine the different manifestations of the crowds and the pack in human history and in different religions, and ends with the act of self-annihilation of the Xosas tribe in South Africa in the name of its crowds of the dead —the swallowing up of the living by the dead—. Between the «naked individuality» and the crowds of the dead, between these two extremes, the whole spectrum of different crowds is laid out.

The narrative perspective follows different travails of the «we-perspective» as a narrative perspective of the universal human experience, thus tracing the crowds' «reflection» in the universum. In this way, the narrative begins with the individual human being, passes through other individual experiences as it expands them by introducing quotations and references from history and mythology without historicizing them; the narrative represents the experiences of humankind through separate, carefully selected texts, then places them in the experience of the present of the author and the recipient, at the same time at which it illustrates the crowds and power paradigm through individual examples. The experience of the trinity of the three initiation words implies also the way of knowing of this gnoseological trinity. Canetti observes the sky and the red reflection and an incipient knowledge is being borne in him accompanied by stumbling. It is in the «futility of stumbling that the "I" receives the sudden illumination amidst an ungovernable movement, which he cannot control, and of which he is only a part»²⁶. The way of knowledge leads to the observation of the outward, of the worlds of the Universe and of the reflection of human activity: it is being perceived individually, and at the moment of identification, the light of knowledge flashes out. This moment of identification also offers the ability to «get out of oneself», to cross boundaries and to assume a transcendental point of view²⁷, which alone can provide knowledge, and which Canetti discovers in the Transformation. He is talking about the transcendental act of the «expanding of consciousness», where the ability for transformation plays a central role.

Canetti's gnoseological approach includes also the transcendental and poetic approach²⁸. Due to the hypothetical character of our knowledge, which only the

has been deemed to contain serious shortcomings. It creates a new image of man by attributing to him an animal, which is to say, innocent malice». Marti reads *Crowds and Power* as a return to and a delving deeper into Hobb's initial problem.

²⁵ The first sentence of *Crowds and Power* is: There is nothing that man fears more than the touch of the unknown (Canetti, 1984: 15).

²⁶ Menke, 1995: 59.

²⁷ See Angelova, 2005.

²⁸ *Transcendental* according to Immanuel Kant means «giving the possibility for knowledge». Thus, transcendental knowledge is the knowledge which raises the issue of the relationship between

transcendental and philosophical approach and the transcendental deduction make possible, the concept of reason includes the intellectual contemplation, where the object that is being thought of, can also be contemplated. This triple constellation, though, leaves enough space for connotations and for the readers' experiences, which are being enlarged while at the same time their own perceptions are made available to them. Only then can the recipient discover the other in the self and otherness in the self and include his/her own memories, cognitively enhancing his identity. In this way, the individual and social significance of this kind of transformation in the text —«Vertextung»— does not consist in memory evocation, but rather aims at using memories to enhance our constructs of reality²⁹: a kind of a narrative about the creation of «border» values between cultures, nations, religions, the Self and the Other. Thus, Canetti builds his theory on the basis of mythological thinking in which transformation is the main player.

2. The Myth of Transformation

2.1. *Anthropologization of Transformations*

According to Canetti, the way of anthropologization —the transformation of man into man— does not pass through the animals and towards man in a causal development and illustration of Darwin's theory, but involves a feedback as well, pointing towards the animals, due to the gift and the ability for transformation which reveals the secrets of the natural and animal worlds. Canetti, who sees «transformation and play as the essence of man» (HP, 68)³⁰, argues that man is «a being capable of transformation par excellence», thus turning transformation into an ontology concept. In this context Canetti looks for the primordial prototypical-scene which is the opposite of the «ape-turned into man through labor» theory (Marx) and of the primitive man's identification with his ancestor through libidinal envy.

This prototypical scene is to be found in the transformations chapter and is discussed throughout one fourth of the second part of the book. Canetti discovers this scene in the «pre-history,» in male fantasies about Self-Increase and Self-Consumption in the myths of the northern tribe Aranda in central Australia (CaP, 348-358), which demonstrate unexpected closeness with the fantasies during delirium tremens (CaP, 358-369). This prototypical scene demonstrated the strategy of survival where through transformation the being distances himself from his fellow men (brothers): in the first case, the sons-larvae turn freely into larvae and men, and while they are men, they eat the larvae; in the second case, the father sends his sons to hunt their half-brothers bandicoot and eats them together with his own sons. In this case, the transformation can be defined as a

subject-object, and which can be perceived as offering the possibility for knowledge about the relationship between concept and subject. The Kantian question about knowledge conditions is a preliminary cognitive and philosophical question needed for the transcendental and philosophical point of view.

²⁹ Schmidt, 1991: 391.

³⁰ Canetti, 1986. *The human province*, hereinafter abbreviated as HP.

survival strategy. In the third legend, double cannibalism is the most apparent: the father eats his sons, and they in turn eat him from the inside. It is in this prototypical scene of demonstration of power that Canetti discovers the beginning of the anthropologization process.

The most important constituents in the myths are the mask and the figure which contain all the gnoseologic, dramatic and poetic aspects which characterize Canetti's image of the world as a *theatrum mundi* in the tradition of the Austrian theatre from Grillparzer, Nestroy, Karl Kraus to the present day where both the knowing and experiencing subjects switch roles all the time. This seems to be reminiscent of the behaviorist and psychological (ethological) studies of role behavior. Yet, while the studies of role play examine the traditional roles of mothers and fathers, of the beloved, of the teacher, the school master, etc., looking for the initial position that triggers these relationships, Canetti's initial position is in the crowd which is deeply rooted in man and which stimulates the ability for transformations in all possible directions: for example, watching a child raised among gazelles jump forty meters high, Canetti asks the question if this is not the child's idea of transformation.

The connection between transformation, figure and mask is important for both Canetti's ontological and theatrical theory. The transformation brings man out of the stiffness of the mask of his existence and through the unity of knowledge and memory directs him towards his human destiny. The figure, whose prototypes are the totemic figures, is seen by Canetti as «a fixation of specific transformations [...] figures [...] which are nothing but particular metamorphoses fixed and made permanent» (CaP, 374), encompassing the *process* of transformation linked to its result. The capacity for transformations is a quality connecting the individual with his environment and with the crowds and all historical and pre-historical periods, as well as, with the utopia about the human being and the overcoming of death. For Canetti, human existence is tied up with the idea of a «capable of transformations life»³¹. It is the significance of the ability for transformations for the intersubjective, intercultural and international communications that transforms it into a cultural category.

2.2. *Mnemonic techniques*

In his studies of crowds and power Canetti develops the cognitive mnemonic technique which, on the one hand, connects different time levels and resists historical amnesia, while on the other hand, brings together the findings of the different sciences of man. The aim and the object of this process of reminding is National Socialism, even when not stated directly, but is offered to the reader as an «empty space» to be filled with thought and additional interpretation. In this way, the reader is being involved in a more active reception than if he/she were confronted with the history of WWII or of National Socialism. By connecting disparate phenomena from different time levels and spaces, it becomes possible

³¹ A conversation with Joachim Schickel. In Canetti, 1972: 124f.

to go beyond history and grasp the archestruure of the problem. Canetti's mnemonic-technical approaches can be understood through his theory of pictures (images) and their significance for understanding, where by the re-cognition of a picture, man can remember the event, which in turn leads to the understanding of connections:

For one road of reality is by way of *pictures*. I don't believe there's any better road. You adhere to something that doesn't change, thus exhausting the ever changing. Pictures are nets: what appears in them is the holdable catch. Some things slip through the meshes and some go rotten. But you keep on trying, you carry the nets around with you, cast them out, and they grow stronger from their catches. However, it's important that the pictures exist *outside* a person, too; inside a human being, even they are subject to change. There has to be a place where he can find them intact, not be alone, a place where everyone who feels uncertain can find them. Whenever a man feels the precariousness of this experience, he turns to a picture. Here, experience holds still, he can look into its face³².

The technique or remembrance which is illustrated through this example passes through this tri-partite structure, beginning from the individual perception, through the perceptions of other individuals, in order to arrive at the real understanding, thus turning into a bridge for intersubjectivity and intercultural-ity. In this example, the starting point is the specific perception which has not yet been identified by consciousness as experience, but is in a dormant condition waiting to be actualized: it is the same individual perception that is implicit in the first sentence of *Crowds and Power*:

But you don't know what you have felt: you have to see it in front of you, in others, in order to recognize it and know it. Something you recognize and know becomes *real* only if you have experienced it previously. It lies dormant in you and you can't name it; then all at once, it is there, as a painting; and something happening to others creates itself in you as a memory: now, it is real³³.

It is only in the «outsidedness», in what Bakhtin calls «vnenahodimost», and in Tzvetan Todorov's «exotopy», that one can reach to the experience of something happening, and only then, the happening is being remembered and recognized as one's own. In this case, for the mnemonic technique of utmost importance is the connection: how through the externalized («vnenahodimij») object, through an effect of alienation, the yet unidentified personal experience is being experienced and made sense of, in order to become universal human experience. The acceptance of the exotopic picture and the remembering, in the sense of the acceptance of the unconsciously available, overlap and are transformed into a personal experience. Two more tendencies which bear directly on Canetti's mnemonics technique and his *intercultural poly-historical remembrance* should be discussed: the Jewish tradition and the early New Age.

In the poly-historical structure of memory, as in the case with the concept of history, we can observe the privileging of time concepts (such as transience and historicism) at the expense of the cognitive reminding whose aim is to overcome

³² Canetti, 1983: 113.

³³ *Ibidem*: 118.

death. In this way, the remembered acquires the function of «resisting transience in the name of eternity». Jacob Taubes notes that «memory in the Judaic tradition is considered a positive principle that stands in opposition to forgetfulness as a negative principle. Memory, though, is masculine, while forgetfulness is feminine: Sikaron, memory, associates with sakar = male, while a nakab, -to sift, associates with nkeba = female»³⁴.

The strategy of forgetfulness in Canetti also stands for the female principle, while remembrance stands for the male principle. Canetti attributes one specific meaning to remembering in the semantics of patriarchy: writing is attributed to the male principle, language —to the female—. Undoubtedly, the issue here is the mnemonic-technical policy which constructs gender difference, pointing both to Otto Weininger and to the Judaic traditions of Deuteronomy as a literary work which represents a «codification of remembering guided by guilt» —guilt because of forgetting of the old sacred commandments and the covenant with the father God—. In this case, the Jewish diaspora catastrophe is interpreted «not as a reason for, but a consequence of forgetfulness», «the constant history of betrayal, of deviation and of fall into paganism»³⁵. This guilt can only be absolved through a collective memory and remembrance: God's pronouncements are usually rendered in second person, plural.

Canetti's commemoration techniques rely both on the west European tradition of individual mnemonics technique (dating back to Cicero's history of Simonides), and the collective cultural mnemonics technique of Jewish diaspora —a collective consciousness of guilt, caused by forgetfulness. In his works, Canetti brings together these two seemingly contradictory mnemonics— the individual and the collective. Individual memory and individual responsibility cannot redeem or reclaim the guilty present: it is only a collective remembering, raising mankind's own responsibility to mankind that can accomplish this.

Different contemporary mnemonic techniques like national (nationalistic) or social (from class to race struggle) build commemorative memorials of heroes and reproduce history in the form of «heaps»³⁶, of murders and horrors. At the same time this mnemonics technique serves to connect two different cultures in the context of European civilization: the Roman, as the platform for individualism, and the Jewish one, as a collective thinking of a human diaspora burdened by guilt.

2.3. *The Patriarchal character of the narrative perspective*

The story is being told by a narrator who tries to preserve the collective memory of mankind through transformations into pictures and «citations» from historical and pre-historical experience. The concept of a «collective memory» is generated through the bringing together of disparate narrative points of view, ex-

³⁴ Cited according to Assmann, 1991: 23.

³⁵ *Ibidem*: 337f.

³⁶ The heap is one of Canetti's symbols of power.

amined intentionally through the prism of the two human instincts —for crowds and for power— which model human history. The narrative perspective handles the time and space of history, as well as the present, and transforms the temporal and spatial dimension of the universal human experience into a permanently present space of the experience of crowds and power: from the supposed beginnings on the trees, when the consciousness of the creative ability of the human hand was raised, to the 20th c. paranoiacs, from the Aranda people, the bushmen, and the Chukchi, to the believers in different contemporary religions, it accumulates the remembrances of the different cultures in order to transmit through their sum total its own message and insight about the engines of human history. Canetti's approach is transcendental, connecting all sciences about men. The ancient cultures and the citations from them are only the «pictures» that remind humankind of its own experience: they are different voices in a universal human drama which he stages in a unique way.

Fluctuating interaction of narrative perspectives represent human history as a memory in a dramatic form. Viewed from such an angle, the citations in *Crowds and Power* do not function as evidence, but illustrate evidence and knit the «network» by using different pictures, in the sense discussed above, in which experience is contained and transformed into an insight. Interestingly, Canetti traces this experience using primarily «male» points of view, which turns his perspective —*Erzählperspektive*— into *Er-zähl* perspective (counting male points of view). The narrator lets these perspectives speak for themselves without interfering, simply tracing the transformations of the central phenomenon —crowds and power—, yet it is not being experienced in its entirety, since it relates only to the male «I». This narrative perspective, which fluctuates across history and geography, claims to reconcile mythic thinking with scientific experience, to preserve collective memory both as knowledge and as a science of man, and to defend the human from death. Yet, both in his observations of the invisible crowds of sperm and in male fantasies about self-reproduction, he excludes the female principle. There are only three examples in his *Opus Magnum* which serve as a summation of the female experience: the image of the witch, the power of the mother and the raped goddess³⁷.

In the same way in which the sperm represents the ideal image of the invisible crowd, the mother stands for extreme power. The father is to be understood as the life creating principle, bearing the hereditary crowd (information), in the form of a genetic memory while the mother is the institutionally fossilized family power. Therefore, it is fair to say that memories in Elias Canetti's mnemonics model in *Crowds and Power* are of masculine nature. This is a new kind of a model that aims at summarizing the universal human experience in snapshots yet, as an old Chinese saying and the title of a book about the disempowerment of women in myth and reality state, it excludes the «other half of heaven»³⁸. This

³⁷ There is yet a forth description of women as a part in «double crowds» (Canetti, 1984: 64f), in Jean de Léry, 1557 in Brazil, which is only seen as a reaction to male action and not as a memory of human experience.

³⁸ Toman, 1987.

patriarchal narrative that can 'transform' itself into its cultural and social experience, knows only half of humankind, yet claims to stand for the whole of human experience.

This perspective reveals yet another aspect: by using «mimetic presentation of sources», this catallactic narrative highlights the predominance of mimesis. The network of images stimulates transformations both initiated by and striving for mimesis which results in antinomy and aporia of mimesis. In this book we find perspectives which are NOT clarified or offered to the recipient as «empty spaces» to be filled in, in the meaning Wolfgang Iser attributes to them. What the book is silent about is also the result of centuries long exercise of power, and it takes a long time to set the oppressed free of the clutches of power.

3. The Myth of Transformation

3.1. *World theatre as a gnoseological theatre of power*

Through this narrative technique the world events are also staged by the narrator as a world theatre. The connection between world events and world theatre is effected by the dramatic-anthropological character of the theory of transformations. The theatre metaphor plays an enormous role in the historical, political, historical-philosophical and state theories and can be traced within the framework of European civilization since antiquity. What Canetti undertakes with the concepts of transformation, mask, and figure cannot be explained as a metaphor. He anthropologizes the theatrical and «dramatizes» the anthropological concept. The concepts of his drama theory are at the same time concepts of his anthropology — transformation, mask, figure— and in this way both theories condition and supplement each other or transition into one another. The author treats transformation not only as a main anthropological category, transforming man into a human being, but as a main dramatic category as well, thus distancing himself from and opposing Brecht's theater of alienation.

Canetti argues that the figure is a proof of the human ability for transformation: it represents both a process and something new —the product of this process— (CaP, 373). The Mask is an «acoustic mask», a unique and singular way of speaking that characterizes people. According to Canetti, the drama is kept alive «by language», we may as well say, if it were not a bit ambivalent, «by languages». The human drama which Canetti represents in *Crowds and Power* does *feed on languages*: the semantics is the same in different cultures: it is semiotics, language, and clothing that are different and create tension which on five hundred pages aims at revealing the roots of an evil whose name is almost never mentioned.

Another important concept in Canetti's theory of drama, which plays a significant role in his theory of anthropology, is the idea of the Reversal which he sets against Aristotle's peripeteia and through which he opposes any ideas for possible developments, understanding, or dialectics of development. According to Canetti «in principle, the drama takes place outside time», in the same way

in which in *Crowd and Power*, the drama of mankind takes place outside of history: in this case history is only an intermezzo. The reversal is realized through «change or leap of masks»³⁹ which opens the possibility for a perception and acceptance of events and people, for «an assimilation» aiming at an understanding of their masks. As is the case with mnemonic techniques and transformation, in drama the mask also plays the most important part in Canetti's theory. The leap of masks has a cognitive character because the understanding of otherness is carried out through it—an understanding which excludes psychological attempts for reincarnation and is not carried out by invading otherness, but takes the opposite direction by receiving otherness within the self—. For Canetti, it is not only the World theatre as a macro structure, but also the distinct historical events and happenings contained in it as micro structures that are represented as dramas. For example, «The Escape of Joseph» in the chapter «The Survivor» is represented as a human drama in three acts.

It is only after the taking up of «voices» within the self, after their assimilation, and after the author has invited the reader to engage with transformations towards a leap in these mask that the narrator initiates yet another process of distancing through evaluation and conclusions about the double figure of the totem and the ability of the figure for transformation in the totem. This is to be understood as the usual way of indication, pointing from the individual to the general, yet this way is described in dramatic terms and with the tools of drama, so as to be able to lead to understanding with the help of transformations. The examples are not just numbered, as it is done in scientific studies, but are mimetically converted into voices and masks.

Canetti's transformation concepts make it clear that through the variety of leaps in different «cultural masks,» he includes also the assimilation of the otherness of different cultures, as well as their variability. In his analysis of the paranoia of the mayor of Dresden, Schreber, Canetti discounts the image of the fossilized despot in favor of the playful *trickster*, *the one who is in a constant state of transformation*. The suggested variety of possibilities for transformations casts Canetti himself as one in a constant state of transformation: through the open reception structure of *Crowds and Power* he distances himself both from the fossilization of the system and the need for causality and motivation. The author strives to get out of the paranoiac tendency for «complete seizing of the world through words, as though language were a fist and the world lay in it» (CaP, 425), by looking for connections between man and otherness outside linguistic and thought articulation, and in the arrangement and interaction between the diverse spheres of the individual, the social and the universal, in the incessant flux of transformations. It is in this myth of transformations that Canetti hopes to uncover the social mystery of life.

³⁹ In the English translation of *Crowds and Power*, the concept *Maskensprung* has not been rendered as a specific concept: on p. 284, in the chapter, *Power and Speed*, it is described as *substitution of one mask*, whereas further down on the same page as a *change of masks*. On p. 374, in the chapter *The Figure and the Mask*, it is rendered as *a leap*.

3.2. *The historical theatre of power and the deconstruction of the concept of nation*

In his notes, as well as in *Crowds and Power*, Canetti distances himself from historicism and historicity. His unique thinking process aims at a complete encompassing of the problems in the interdisciplinary and transdisciplinary approach, a way of thinking which does not start from the development but from being. In spite of the fact that in his works Canetti displays an extremely strict approach to history, for him, it is just material used to draw the parameters for his insights which reach beyond history. He takes from history only the *pictures (images)*, the historical examples, and then uses them as starting points for his *cognitive mnemonics technique*. In *Crowds and Power* he uses history as quotation, as an illustration of ideas: Hitler and the so called Versailles diktat, inflation and the German-French «hereditary hostility»: parliamentarianism and the two party system are seen as a transference of militant crowds into the parliamentary struggles, the socialist and capitalist forms of production—as universal religions, which according to Canetti are contemporary manifestations of *increase pack*. These historical «quotations» also demonstrate his deep knowledge of history—. In addition, Canetti references authentic historical biographical and autobiographical documents, such as, Schreber's notes, Kafka's or Dr. Hachiyas' diaries, Speer's memories of Hitler, etc.⁴⁰.

Canetti's reading of these documents demonstrates the permanency of historical experience and this prompts him to develop a negative idea about the permanency as a historical model for interpretation. Theories about history rely on linear progress⁴¹, as the grace of later birth, or the decadent model⁴², in the sense of the grace of earlier birth, or the cyclic model as an explanation of historical processes. Canetti leaves the vicious cycle of these historical interpretations which also contain futuristic perspectives defining, respectively, the eschatological, cyclic or theological model, and in agreement with their ideology, strive to anticipate and appropriate the future⁴³. His historical model is the model of permanency of the two human instincts throughout different historical, social, psy-

⁴⁰ Although his essays, *Hitler, according to Speer* and *Dr. Hachiya's Diary of Hiroshima*, are not included in his theoretical work, they can be viewed as case studies and historical illustrations of his studies of crowds and power.

⁴¹ The conflicts between generations date back to antiquity, where the New and the Old are in opposition and competition. These conflicts had determined the narrative of history and of the philosophy of history. Whatever the constellation of concepts, authors such as Ovid or Horace, Marx or Popper, they all recognize the grace of their later birth—to have the tradition of earlier generations available to them, to which they could continue to contribute, and which they can use and critique from the point of view of the new information available during their life time: and they were happy to live in their own age—.

⁴² The decadent structure is present both in the cyclic interpretation models of the world, for example Spengler's *The Decline of the West*, and in the Bible, as a linear concept of the fall of man, through the Anti-Christ and to Judgement Day.

⁴³ In this case, examples can be found in seemingly opposing theories: Herder's historical and philosophical cyclic theory about the age of cultures which includes the concepts of progress and decadence in the development of cultures, and Nietzsche's theory about the formative cultural role of the Apollonian and Dionysian principles which excludes the idea of any development.

chological and individual manifestations which cannot be arraigned in a timely procession.

In *Crowds and Power* Canetti abandons the comprehensive historicity of universal history in order to find the forces which govern history and to seek answers to universal human questions, delineated against the background of historical and geographical fixity, the uniqueness and singularity of every individual events. There is not a single historical event that cannot be explained with the historical causality and the culture of a given people and thus rendered «innocuous» and non-threatening. It becomes threatening and current only when we identify it in ourselves as a possibility, when we realize our own vulnerability, and when we realize how vulnerable humankind is to such kind of ideologies.

Is this only the Germans or the Jew who have reneged throughout history? Were they the only ones to have believed that they were God's chosen people? And what happens when evil befalls another nation? The historical explanation of causes and effects of a given people is not enough: it only hides the larger part of the whole truth that history preserves these events in the cultural and social memory and every war is fought to revenge previous wars, thus reproducing and multiplying war and hatred. In this way, history becomes a «fixated vendetta of the masses», of *all* masses, and that is exactly what condemns history (HP, 5). In his introductory lecture at the University of Jena, Friedrich Schiller raised the question: *why and with what purpose do we study universal history?* and talked about the need to study history as a universal human need. Since the last two centuries have demonstrated how history is used as an alibi, we should again seek the way to humanity outside of history, so as not to drown and perish in the victorious pathos of different histories and hysterics. And since we cannot leave the original fall entirely to time and history, our alternative is to live in history, as if it is not history, and to look instead for the crossing point of the perspectives between transience and eternity where life has its highest value. It is in this context that Canetti examines also the signifying symbols of nations in folklore which unite and consolidate around themselves enormous human masses:

The greatest intellectual temptation in my life, the only one I have to fight very hard against is: to be a total Jew (HP, 51).

Canetti writes at the beginning of 1944.

The specifics of Canetti's universal human perspective derive from his own biography. He does not choose between inner and outer perspective, but writes from two perspectives, as a Jew and as «a German-language writer»⁴⁴, and in this way takes up the kind of responsibility which is not bound by national, ethnic, or political groupings. This means to be a Jew, yet also to belong to everybody who shares the universal human values. The responsibility to mankind, which he defines as the writer's vocation in his essay, «The Writer's Profession», is ac-

⁴⁴ «I did not need anybody to tell me —least of all Hitler— in what language to write. My ancestors had to leave Spain in 1492 and took Spanish with them to Turkey where they settled. They had kept this Spanish pure in their new country for more than four hundred years, and it was my mother language. I began studying German at the age of eight».

cepted as his own responsibility in a broader sense —as a thinker and as an intellectua—.

Most of the confusion in the studies of *Crowds and Power* is created by Canetti's symbols of nations. Attempts to contest Canetti's observations by resorting to historical and geographical descriptions of the logic of historical progress are not infrequent even today. What is not taken into consideration, however, is the fact that we are not dealing here with teleological and soteriological historical descriptions, but with the deconstruction and reconstruction of images aiming at enhancing our cognition. These images are being constantly produced and reproduced in every single individual: therefore, on a basic level we are talking about a literal reproduction (citation of fictions) which ties the individual to his/her crowd. Canetti refuses to look for a definition of nation:

Most attempts to find out what nations really have suffered from are an intrinsic defect: they have been attempts to define the general concept of nationality. People have said that a nation is this or that, apparently believing that all that mattered was to find the right definition; once found, this would be applicable to all nations equally (CaP, 169).

Coupled with this «seemingly objective approach» is a «more naive one» (CaP, 169), yet Canetti does not use this «more naive approach» for a definition of nation by looking for a common language, territory, history, religion and other fictions created by the theoreticians of nationalism; he is not looking for a seemingly “objective” history of a given nation in order to prove her greatness and national consolidation. He discovers common denominators among nations only in the «peculiar mixture of moral and feral pretensions» (CaP, 169) and in the existence of national crowd symbols which bestow upon its members the sense of belonging and common destiny, so «that no member of a nation ever sees himself as alone» (CaP, 170). In this way, at the very beginning of the chapter, *The Crowds In History*, Canetti poses the question of the imaginary which, in varying degrees, is the basis of all concepts about what a nation is in all members of a given nation and is transmitted orally or in a written form through folk tales, folk songs and legends as a symbol/marker for belonging to a specific crowd. It is in these concepts that he looks for «National Crowd Symbols». He gives the definition of the 'crowd symbol' already at the end of the first part of the book, *The Crowd*:

Crowd Symbols is the name I give to collective units which do not consist of men, but which are still felt to be crowds. Corn and forest, rain, wind, sand, fire and the sea are such units. Every one of these phenomena comprehends some of essential attributes of the crowd. Although they do not consist of men, each of them recalls the crowd and stands as a symbol for it in myth, dream, speech and song (CaP, 75).

Except for wheat, which is a product of human activity —sowing— all symbols named here belong to the wider context of natural phenomena: forest, rain, wind, sand, fire and sea are parts of the crowd of the universe, and it is these that form a wider framework within which human life is situated, and it is this crowd of nature on earth whose laws hold true for the human crowd as well. It is the same framework within which Canetti positions his own cognitive and initiatory

experience on Alserstrasse in his autobiography *The Torch in My Ear* and which is used as the basis for his Knowledge theory. Interestingly enough, he does not mention the sky here with its «multiplicity of stars» which typically have carried symbolic meanings in myth, dream, speech and song, from Plato's philosophical observations (Tales – Anecdote, the dialogue Theaetetus), to Kant, and up to Canetti's own Illumination⁴⁵ experience, which he lives as a genuinely «Enlightenment experience». In this way, by placing man within the universal context, Canetti not only builds a bridge connecting us with nature and the universe, as is evident in his autobiography, but this connection goes beyond its cognitive character to acquire an existential and historical nature and an «anthropomorphic quality»⁴⁶ —a sense of cosiness/*Geborgenheit* and a kind of self-reflection of the human crowd in nature crowd, of security and self-discovery, of Self in nature—. It is this double function that is typical of Canetti's crowd symbols:

Behind every recognized crowd symbol one can find the concrete crowd which nourishes it: nor need one depend here on guesswork alone (CaP, 79).

Thus, Canetti's national crowd symbols serve as a pathway to and knowledge of the images nations create about themselves and the others. This use of «crowd symbols as instruments of knowledge», as Petra Kuhnau⁴⁷ aptly puts it, does not serve to provide a definition of nation, but to provide a way of knowing of those constructed «Images». What is at stake here is exactly the Difference between the order of things, of nations, and the order of Images. On the other hand, these symbols afford a glimpse at those critical aspects in all nations that make them susceptible to manipulation from all possible sources —by those in power, by politicians, by media, whenever they need to be used for populist goals or to be mobilized for war—:

Every member of a nation always sees himself, or his picture of himself, in a fixed relationship to the particular symbol which has become the most important for his nation. In its periodic reappearance when a moment demands it lies the continuity of national feeling (CaP, 170f).

Thus, the symbol functions as a bridge, a kind of a transitioning towards the *scope of existence* and is a «visible sign of an invisible reality» that makes it possible to understand the nature of the pictures and the images while at the same time represents this invisibility and inscrutability⁴⁸; it recurs as a signifier to the signified while at the same time leaving room for the coded information where meanings evolve, which, «even when articulated in all languages, still remain unproven and vague»⁴⁹. We need to bear in mind that here the signifier is of a second order- we are not talking about reality, but only about images which find their expression both in art and in everyday live, in people's «faith», so to say. In

⁴⁵ Canetti, 1983: 123.

⁴⁶ Kuhnau, 1995: 98.

⁴⁷ *Ibidem*: 104.

⁴⁸ Wörterbuch der Symbolik, 1979: 552f.

⁴⁹ See Goethe, 1907: Nr. 749: «Die Symbolik verwandelt die Erscheinung in Idee, die Idee in ein Bild, und so, daß die Idee im Bild immer unendlich wirksam und unerreichbar bleibt und, selbst in allen Sprachen ausgesprochen, doch unaussprechlich bliebe».

this way, the belonging to a nationality, in fact, means belonging to images and fictions:

What they are fighting *for* is proclaimed often enough, but what they fight *as* is unknown. It is true they have a name for it; they say they fight as Frenchmen or as Germans, English or Japanese. But what meaning is attached to any of these words by the person using it of himself? (CaP, 169f).

It is not by chance that in the original text Canetti uses the word «glauben»: *Worin glaubt er anders zu sein —that which he thinks makes him different—*, while at the same time *that which he believes makes him different*. In German, *Glauben* has two meanings: 1. think, hold the opinion, (which in everyday talk refers to the sphere of customs, inherited prejudices and oral traditions)⁵⁰ and 2. to believe. In this case, both meanings of the word are active which is obvious in Canetti's conclusion that nations tend to be used as a substitute for religions acquiring a new dimension of religious faith:

Thus nations are regarded here as though they were religions; and they do in fact tend to turn into something resembling religions from time to time (CaP, 170).

In different ages and cultures, this personal union between nationalism and religion has found different forms of expression. Canetti is not interested in the description of those forms of expression, but only in pointing to the existence of this union. This fact makes Canetti a forerunner of the contemporary studies of nationalism which do not examine nationalism in the singular, but look for its multiple manifestations and their religious nature. The propaganda of nationalism always contains a religious element and serves as a substitute for religion.

The most recent manifestation of nationalism is the union between the state and the nation where usually nation is to be understood as an ethnically pure entity. When this union is complemented by religion in its pure form, we encounter the greatest contemporary danger: the Islamic state, the Jewish state, the Christian state. In each case, the adjective in front of «state» can also define the kind of terror practiced on other ethnicities. The trinity ethno(nationalism), state, and religion determines the teleological and soteriological character of faith, whereas the specificity of each individual nationalism is predicated upon particular cultural and historical conditions. What these national ideologies and respectively religions have in common is «their importunate appetite and the claims they make that they are alike» [...] «they want aggrandisement, and substantiate their claim with the fact of their increase» (CaP, 169). The sense of belonging to the crowd, and respectively to a *crowd symbol*, with whom the separate individuals in the nation identify with is always different. We should differentiate between the crowd symbol and the collective symbol⁵¹: collective symbols are the ones that function in the collective consciousness as symbols for specific denotations and as «instruments for the re-integration of a society that has been divided along the lines of types of labor connected with different spheres of practice, knowledge

⁵⁰ At the time when Canetti writes *Crowds and Power*, the studies of everyday life and social history take their first steps.

⁵¹ Link, Gerhard, 1991.

and discourse»⁵², «their collective meaning is derived from their social and historical significance»⁵³. The collective symbol is tied to the supporting group of symbols —the respective collective entity which carries and produces them—. Unlike the collective symbol, the crowd symbol determines the semantics, the contents of the symbol and what is being defined: «Collective units which do not consist of men, but which are still felt to be crowds» (CaP, 75) and which appear «in myth, dream, speech and song» (CaP, 75). These crowd symbols are being experienced collectively both by the distinct individuals and by the whole nation. Canetti does not come up with a historical «definition» and explanation of crowd symbols which can explain «everything» and does not seek explanation in the seemingly «objective» history in order to explain its greatness or national consolidation. He finds the connections between different nations in «a peculiar mixture of moral and feral pretensions» (CaP, 169) and in the existence of crowd symbols, so «that no member of a nation ever sees himself as alone» (CaP, 170). Thus, Canetti contends that the national crowd symbols are fictions of the imagination⁵⁴, represented both by the oral and written traditions:

One must take the trouble to find out what is peculiar in each nation; and do it without being infected by its greed. One must stand apart, a devotee of none, but profoundly and honestly interested in all of them. One should allow each to unfold in one's mind as though one were condemned actually to belong to it for a good part of the lifetime. But one must never surrender entirely to one at the cost of all the others (CaP, 169).

This is an invitation to a citizenship of the world/*Weltbürgertum* par excellence! At the same time, it is also an invitation to Transformation, not in order to remain in it, but rather to attain knowledge through it. Canetti expects and insists upon transformation to be used as a cognitive modus of the historical and political processes. Yet, we must not forget that, according to him, only a part of knowledge can be attained through the mask of transformation. The remaining, equally important part of knowledge is being attained «outside» and «on the side», and independent of either side in the comparative observation of Unmasking. This type of observation with the attendant reduction and exaggeration can be defined as a «parallactic type of representation»⁵⁵ looking at every nation through the crack of its self-observation only to observe the object («*allassein*») from all sides and in its movement between different objects but always «on the side» (*para*), and then in a transformed form changes places as it leaves enough receptive space for the reader to move in. There is yet another peculiarity in this parallactic approach for observation: the tools it uses for the observation of mass and individual psychological phenomena are derived from the natural sciences

⁵² Link, 1983: 60.

⁵³ Link, Gerhard, 1991: 18.

⁵⁴ It is worth noting here that the scientific description of nations as imaginary begins much later: see Anderson, 1983.

⁵⁵ Parallaxe —the angle between two rays which is formed when a given point is looked at on a straight line from two different points of view—. From Greek *parallaxis* «exchange, a movement to and fro», to *paralassieren* go off, to differ, from *para* «by, on the side» to *allassein* «change, transform, exchange», to *allos* «different», therefore, «to make different» (Herkunftswörterbuch. Orbis Verlag München, 1993).

and presented in a narrative. More light is shed on this parallactic narration by Georg Christoph Lichtenberg's observations, an author highly respected by Canetti and an example for emulation: they both favor the aphoristic way of writing, as well as the transdiscursive *leaps* between literature and the natural sciences.

Parallaxe, davon ein Exempel an unserem eigenen Leib, man halte des Abends bei sternbellem Himmel sein Gesicht so sehr in die Höhe, daß es beinah horizontal zu liegen kommt, schließe das eine Auge zu und sehe was für Sterne die Spitze der Nase berührt, alsdann schließe man das andere und betrachte nun, was für Sterne die Nase, durch das zuerst geschlossene Auge gesehen, bedeckt, der Boden des größten Zirkels zwischen den beiden Sternen ist die Parallaxe der Nasen-Spitze, trägt bei kurzen Nasen nicht leicht über 90° und bei großen niemals unter 40°⁵⁶.

During the observation of a preferred constellation from a personal point of view, a concept from physics and astronomy is being applied by the philosophers. Yet in this case the «tip of one's nose» serves as the personal point of view. This comparison sounds like a parodic periphrasis of the famous Kantian «Enlightenment experience» during the observation of the sky (related to the stumbling), which most certainly has the same meaning for Canetti, as we have already seen at the beginning of this study. When representing national images in the form of crowd symbols, Canetti draws his «mimetic presentation of sources» to its limits whose horizon does not extend beyond «the tip of the nose» of the nation in question; however, the order of presentation of the texts, carefully selected by the narrator, helps the recipient identify the author's point of view.

This reductionist way of observation can be found as a narrative perspective already in *Auto-da-Fe*, in the «Gucklochperspektive»- point of view through the key hole which the narrator bestows upon his protagonist, the sinologist, Peter Kien, who, in his turn, develops «scientific tools» for the «management or reality» through an observation of pants involving the ostracizing of all types of skirts⁵⁷. In my view, here we do not encounter a traditional deconstruction of the author's position or the author's disappearance behind the text in the Foucauldian sense, as Henninghaus thinks⁵⁸. The author is present sporadically in the text not only in the selection of texts, images and citations and their specific arrangement, but also explicitly, in the relatively short notes, for instance, about the «happiness» of the Italians for not having obtained a false national symbol. Thus, the parallactic way of presentation can be seen as a specific type of interdiscursive form of communication and cognition which stands in opposition to the paradigms of the monological scientific discourse that uses inductive and deductive methodology. In conclusion, we can concur that Canetti views nationalisms as a problem of crowd psychology, studying them from the point of view of the crowds and of the power that manipulates them. Every kind of nationalism can be analyzed from these two perspectives combined with the power of mass media which mediates

⁵⁶ Lichtenberg, 1983: 19.

⁵⁷ See Angelova, 2005.

⁵⁸ Henninghaus, 1984: 116-122.

between the crowds and the power, thus becoming a specific institution of power in itself. Every nationalism is a subject to this triple dissection in which history, as we have already seen, plays the role of a connection between myth and glue, intermezzo and explanation, an alibi, and draws the framework of all crimes, but by no means offers resolution of conflicts. History in such cases serves as an alibi, as a fixed vendetta of the masses (HP, 5)⁵⁹ and in turn, explains and condones the crimes of a given crowd in the present with fictional or real crimes committed by other nations in the past.

Alle können Mörder werden, auch die, an denen gemordet wurde, diese noch mehr, und gegen diese Blutrache der Massen, die Geschichte heißt, gibt es ein einziges Mittel: die Ächtung des Todes.

(Notes from Hampstead, 1982)⁶⁰

Canetti stands at the beginning of the cultural reversal which through the dimension of auto-reflexivity and the new definition of the ratio between subject and object in knowledge constructs the connection between analysis of society and of culture. In opposition to all crowd theories, positioning the crowd in opposition to the individual, Canetti sees the understanding of the crowd within the individual as of primary importance, that is to say, the understanding of his *instinct* for the crowd. Around this proximity between the concept of crowds in the natural sciences and in the humanitarian understanding of the concept of the crowd and the attendant concept of power, the whole of *Canetti's anthropological, cognitive and aesthetic theory of transformation and the opposite process of unmasking* has been constructed (CaP, 378; HP, 197). The two sided process of transformation has yet to be understood through the absorption, respectively assimilation of the alien identity, and the consequent exit from this role through a leap and a return to the initial position, but not to the initial identity.

Since in the process of *Verwandlung* (transformation) and *Entwandlung* (unmasking) an enrichment of identity has taken place, the consecutive transformation will have a new starting point. This concept brings together psychology and sociology, drama and narration, gnoseology and mnemonic techniques. The significance of the ability for transformations for the intersubjective, intercultural and international communication turns the concept of transformation into a cultural category and a key concept for understanding the structural changes of publicity in the digital age.

References

- Adler, J. (1995). *Die «Glückliche Masse». Die Rolle des Theaters bei der «sanften Revolution» in der Tschechoslowakei*, in M. Krüger (ed.), *Einladung zur Verwandlung. Essays zu Elias Canettis Masse und Macht*, München Wien, Carl Hanser Verlag, 545-573.
- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso.

⁵⁹ It is indicative that Canetti mentions this vendetta in his notes: in 1942, in the heat of the war, in the *Human Province* and in 1982 in *Notes from Hampstead*.

⁶⁰ Canetti, 2005: 334.

- Angelova, P. (2005). *Elias Canetti. Spuren zum mythischen Denken*, Wien, Paul Zsolnay Verlag.
- Assmann, A. (1991). *Zur Metaphorik der Erinnerung*, in A. Assmann, D. Harth (eds.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 13-36.
- Assmann, J. (1991). *Die Katastrophe des Vergessens. Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik*, in A. Assmann, D. Harth (eds.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 337-356.
- Barnouw, D. (1979). *Elias Canetti*, Stuttgart, Metzler.
- (1996). *Elias Canetti. Zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag.
- Benedikt, M. (1997). *Die Blendung der massenhaft verfehlten gesellschaftlichen Synthesis*, in P. Angelova, *Die Massen und die Geschichte. Schriftenreihe der Elias Canetti Gesellschaft. Bd. 2*, St. Ingbert, Universitätsverlag Röhrig, 11-28.
- Bischoff, R. (1990). *Ausschluß und Einverleibung. Bataille und Canetti im Vergleich*, in J. Patillo-Hess (ed.), *Tod und Verwandlung in Canettis «Masse und Macht»*, Wien, Löcker Verlag, 12-24.
- (1992). *Über das Verhältnis zwischen Schicksal und Politik*, in J. Patillo-Hess (ed.), *Der Stachel des Befehls*, Wien, Löcker Verlag.
- Canetti, E. (1972). *Die Gespaltene Zukunft*, München, Carl Hanser Verlag.
- (1983). *The Torch in My Ear*. tr. Joachim Neugroschel, New York, Farrar Straus Giroux.
- (1984). *Crowds and Power*, tr. Carol Stewart, New York, Farrar Straus Giroux.
- (1986). *The human province*, tr. Joachim Neugroschel, New York, Farrar Straus Giroux.
- (2005). *Elias Canetti: Werke. Aufzeichnungen 1954-1993. Die Fliegenpein. Nachträge aus Hampstead. Postum veröffentlichte Aufzeichnungen*, München, Hanser Verlag.
- Gauß, K. M. (1995a). *Der Mythos vom Amselfeld*, in M. Krüger (ed.), *Einladung zur Verwandlung. Essays zu Elias Canettis Masse und Macht*, München, Carl Hanser Verlag, Wien, 512-523.
- (1995b). *Das Schweigen der Macht*, in M. Krüger (ed.), *Einladung zur Verwandlung. Essays zu Elias Canettis Masse und Macht*, München Wien, Carl Hanser Verlag, 433-472.
- Grünbein, D. (1995). *Wir Buschmänner. Erinnerungen an eine Lektüre*, in M. Krüger (ed.), *Einladung zur Verwandlung. Essays zu Elias Canettis Masse und Macht*, München Wien, Carl Hanser Verlag, 29-38.
- Goethe, J. W. (1907). *Maximen und Reflexionen. Aphorismen und Aufzeichnungen. Nach den Handschriften des Goethe- und Schiller-Archivs hg. von Max Hecker*, Weimar, Verlag der Goethe-Gesellschaft. Aus dem Nachlass. Über Kunst und Kunstgeschichte.
- Henninghaus, L. (1984). *Tod und Verwandlung: Elias Canettis poetische Anthropologie*, Frankfurt am Main/Bern/New York, Lang.
- Ibrahim, S. (2016). *Portrayal of the crowds in the works of Elias Canetti*. Schriftenreihe der Elias Canetti Gesellschaft. Bd. 11, St. Ingbert, Röhrig Universitätsverlag.
- Ishaghpour, Y. (1990). *Masse und Macht im Werk Elias Canettis*, in J. Patillo-Hess (ed.), *Tod und Verwandlung in Canettis Masse und Macht. Canetti-Symposium*, Wien, Löcker Verlag.
- Kiss, E. (1997). *Elias Canettis «Masse und Macht» in methodischer Sicht*, in P. Angelova, E. Staatscheva (eds.), *Autobiographie zwischen Fiktion und Wirklichkeit, Schriftenreihe der Elias-Canetti-Gesellschaft, Bd. 1*, St. Ingbert Röhrig, Universitätsverlag, 223-232.
- Kuhnau, P. (1996). *Masse und Macht in der Geschichte. Zur Konzeption anthropologischer Konstanten in Elias Canettis Werk Masse und Macht*, Würzburg.
- Lichtenberg, G. Chr. (1983). *Aphoristisches zwischen Physik und Dichtung*, Braunschweig/Wiesbaden.

- Link, J. (1983). *Elementare Literatur und generative Diskursanalyse*, Wilhelm Fink Verlag.
- Link, J., Gerhard, U. (1991). *Zum Anteil der Kollektivsymbolik an den Nationalstereotypen*, in J. Link, W. Wülfing (eds.), *Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Strukturen und Funktionen von Konzepten nationaler Identität*, Stuttgart, 16-52.
- Marti, U. (1991). *Canettis Begriff der Macht im Lichte der Auffassungen von Hannah Arendt und Michel Foucault*, in J. Patillo-Hess (ed.), *Verwandlungsverbote und Befreiungsversuche in Canettis Masse und Macht*, Wien, Löcker Verlag, 86-94.
- (1998). *Canettis «Masse und Macht» und die Genealogie der modernen politischen Philosophie*, in P. Angelova (eds.), *Die Massen und die Geschichte. Schriftenreihe der Elias Canetti Gesellschaft, Bd. 2*, Universitätsverlag Röhrig, 29-44.
- Menke, Ch. (1995). *Die Kunst des Fallens. Canettis Politik der Erkenntnis*, in M. Krüger (ed.), *Einladung zur Verwandlung. Essays zu Elias Canettis Masse und Macht*, München-Wien, Carl Hanser Verlag, 38-67.
- Michel, K. M. (1992). *Machtverfall*, in J. Patillo-Hess (ed.), *Der Stachel des Befehls*, Wien, Löcker Verlag, 19-33.
- Roberts, D. (1975). *Kopf und Welt. Elias Canettis Roman «Die Blendung»*. Tr. from English: Helga and Fred Wegner, München, Carl Hanser Verlag.
- Schmidt, S. J. (1991). *Gedächtnis -Erzählen -Identität*, in A. Assmann, D. Harth (eds.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 378-398.
- Stieg, G. (1990). *Frucht des Feuers. Canetti, Doderer, Kraus und der Justizpalastbrand*, Edition Falter im OBV.
- Toman, L. (1987). *Die andere Hälfte des Himmels. Von der Entmachtung des Weiblichen in Mythos und Realität*, o.Ortsangabe, Edition S. Verlag der Österreichischen Staatsdruckerei.
- Werlen, H. (1995). *Ohnmächtige Hoffnung. Die Stimme des Individuums in «Masse und Macht»*, in M. Krüger (ed.), *Einladung zur Verwandlung. Essays zu Elias Canettis Masse und Macht*, München-Wien, Carl Hanser Verlag, 151-163.
- Wörterbuch der Symbolik (1979). Lurker, M. (ed.), Stuttgart.
- Zepp, K. P. (1990). *Privatmythos und Wahn. Das mythopoetische Konzept im Werk Elias Canettis*, Frankfurt am Main.

L'anthropologie politique d'Elias Canetti

Olivier Agard*

Abstract

The political anthropology of Elias Canetti

This article compares the anthropological and political discourse of Canetti with that of the authors who belong to the tradition of «philosophical anthropology», as defined by Joachim Fischer. With these authors (Scheler, Plessner, Geblen), Canetti shares an approach to politics that could be described as existential and vital, and that is what makes his interest for contemporary political thought. For Canetti, as for the authors of philosophical anthropology, Man must be resituated in the continuum of life, but at the same time, Man introduces a rupture in this continuum. Man appears in Canetti as an open and unstable creature without an own identity, which explains his taste for the metamorphosis which prolongs and reproduces the creativity of life itself. Politics is for Canetti determined by irrational forces: mass instinct and metamorphic capacity. The Problem of politics is to control this anarchic archaic fluidity. Politics must set itself the task of mastering these instincts, although it needs their energy and instrumentalizes it. Stabilization is necessary, but it is clear that for Canetti, Western modernity has gone too far in the direction of the prohibition of metamorphosis and the channeling of archaic fluidity. Canetti obviously does not believe in the utopia of a humanity fully emancipated from any binding political authority, but in his view, there are political regimes that are preferable to others, which are those who, while not ignoring the dynamics of the mass, do not use death as a political tool. This is the case with English parliamentary democracy. However, if Canetti is an eminently political thinker, he does not place himself exclusively on this political terrain. In reality, Canetti's solution to the antinomies of mass and power is also metapolitical or ethical. For Canetti, literature practices metamorphosis and elaborates an ethic alternative to the logic of power.

Keywords: Elias Canetti. Philosophical Anthropology. Political Theory. Helmuth Plessner. Crowds and Power.

On a pu caractériser *Masse et puissance* comme un «poème sociologique», relevant d'une «anthropologie poétique». De fait, il ne faut pas perdre de vue que Canetti est avant tout un écrivain: pour arriver à l'universel, il part du matériau de sa propre existence, et non pas du concept. *Masse et puissance* est aussi, comme *Die Blendung* et l'autobiographie, l'exploration de son expérience du monde et l'analyse de sa propre personnalité. Les concepts qu'il met en œuvre, comme la métamorphose, la paranoïa, le pouvoir de la masse, Canetti les a ex-

* Université Paris-Sorbonne, oagard@noos.fr.

périmentés sur lui-même, à un point que l'on ne soupçonnait sans doute pas avant la parution de la biographie de Sven Hanuschek, qui dresse le portrait de Canetti en *Trickster* démoniaque¹.

Cette dimension esthétique ne doit pas conduire à exclure *Masse et puissance* du champ de la sociologie et de la philosophie, d'autant plus que cette écriture est en cohérence avec le discours même de Canetti, c'est-à-dire la critique d'un type de rationalité complice des formes paranoïaques de la puissance. *Masse et puissance* est une alternative au savoir cumulatif, ultra-spécialisé et mortifère qu'incarne le philologue Kien dans *Die Blendung*. Pour reprendre la typologie de Max Scheler dans sa sociologie de la connaissance des années 1920, le savoir philologique de Kien, qui se veut un *Bildungswissen*, un savoir de formation culturelle, se révèle être dans *Die Blendung* un *Herrschaftswissen*, un savoir de domination². Aux historiens «professionnellement possédés» par la puissance³, Canetti oppose dans *Masse et Puissance* un savoir qui assume sa composante esthétique, subjective, qui est à l'écoute du matériau, et de ce que les mythes, occultés par la rationalité, ont encore à nous dire. On pourrait peut-être voir de ce point de vue un parallèle avec un texte comme *Dialektik der Aufklärung* de Adorno et Horkheimer, dont la forme rompt avec le style scientifique adopté jusque-là dans la *Zeitschrift für Sozialforschung*, même si Adorno a dans les années 1960 reproché à Canetti son attitude subjective envers le mythe c'est-à-dire sa tendance à étudier les phénomènes à partir de leurs représentations⁴.

Mais sur quoi précisément porte donc ce savoir alternatif élaboré dans *Masse et puissance*? Canetti aborde dans cet ouvrage de multiples questions, mais il nous semble qu'au centre de son projet, il y a une réflexion sur le politique. Pour comprendre cet enjeu du livre, il est utile de le replacer dans les débats philosophiques et sociologiques de son temps, même si cette démarche se heurte d'emblée à la nature singulière du texte de Canetti. Comme en témoigne l'absence totale de notes de bas de pages, Canetti se réclame en effet d'une pensée qui procède d'elle-même (ce que Lichtenberg appelait le *Selbstdenken*), et préfère élaborer sa propre grille de lecture que se lancer dans un dialogue théorique avec d'autres penseurs. Il a de toute évidence reçu des impulsions décisives de certaines théories (Freud, Lévy-Bruhl), mais au lieu de les discuter d'une façon argumentée, il les a incorporées, métamorphosées, en partant de la résonance subjective qu'elles ont suscitée en lui, car Canetti pratique un type de lecture qui est celui des aphoristes et des auteurs de «réflexions» (*Aufzeichnungen*), celui de l'appropriation vivante.

En dépit de cette difficulté, on se propose ici de comparer le discours de Canetti avec celui de certains auteurs du courant de l'«anthropologie philosophique», en tant que paradigme scientifique, tel que l'a défini Joachim Fischer dans ses travaux⁵, et dont les représentants principaux sont Max Scheler, Hel-

¹ Hanuschek, 2005.

² Scheler, 1960: 200-211.

³ Canetti, 1966: 461.

⁴ Canetti, 1972: 68-69.

⁵ Voir en particulier: Fischer: 2008.

muth Plessner et Arnold Gehlen. À bien des égards, *Masse et puissance* participe en effet du « tournant anthropologique » de la deuxième moitié des années 1920 en Allemagne, un tournant diagnostiqué par Max Scheler en 1928⁶, et qui touche également la littérature avec Musil, Broch, ainsi que tout le débat sur la nouvelle objectivité, dont Helmuth Lethen a montré qu'il portait au fond sur une rupture anthropologique, sur la nécessité de définir un nouveau type humain à l'âge du fonctionnalisme et de la massification⁷. C'est à la même époque (au tournant des années 1920 et 1930) que Canetti commence à travailler à *Masse et puissance*, à Vienne puis à Berlin. Si on ne trouve pas chez Canetti de référence explicite aux auteurs de l'anthropologie philosophique, il possédait dans sa bibliothèque plusieurs ouvrages de Plessner et de Scheler. Compte tenu de leur date de parution, il a pu en utiliser certains dans le cadre du travail sur *Masse et Puissance*⁸, comme la *Philosophische Anschauung*⁹ de Max Scheler, qui constitue une introduction relativement accessible à son anthropologie philosophique, ou l'étude de Plessner intitulée *Lachen und Weinen: eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*¹⁰, livre qui constitue le meilleur accès à la théorie anthropologique de Plessner.

Avec tous ces auteurs, Canetti partage une approche que l'on pourrait qualifier d'existentielle et vitale du politique, et c'est ce qui fait son intérêt pour la pensée politique contemporaine.

1. L'homme dans la vie: instinct de masse et métamorphose

Comme l'a montré Joachim Fischer, ce qui caractérise en effet l'anthropologie philosophique est qu'elle cherche à replacer l'homme dans la continuité du vivant. Elle ne prend pas comme point de départ la raison, le sujet autonome, l'esprit, mais la vie, et la situation de l'homme au sein de la vie. Dans cette démarche, elle mobilise des connaissances scientifiques (biologie, zoologie, éthologie), tout en mettant en évidence une différence qualitative de l'homme (ce qui la différencie de l'évolutionnisme darwinien, qui ne voit entre l'homme et l'animal qu'une différence de degré).

Certes, on ne trouve pas explicitement chez Canetti ce recours aux sciences de la nature, et sa caractérisation de la vie est plutôt de l'ordre d'une sorte de morphologie intuitive. S'il n'y a pas chez lui cette analyse de l'échelle du vivant que l'on trouve par exemple chez Max Scheler, il y a le sentiment très fort d'un continuum de la vie. Ainsi, pour comprendre l'homme, il faut selon lui remonter jusqu'au végétal: à propos des plantes, Canetti dit qu'elles ont « à l'intérieur

⁶ « Ich darf mit Befriedigung feststellen, dass die Probleme einer philosophischen Anthropologie heute geradezu in den Mittelpunkt aller philosophischen Problematik in Deutschland getreten sind », Scheler, 1976: 10.

⁷ Cfr. Lethen, 1994.

⁸ Plessner, 1976; Plessner, 1974a; Plessner 1974b.

⁹ Scheler, 1954. Canetti possédait en outre de Scheler un exemplaire de *Nature et formes de la sympathie* (Scheler, 1950) et une édition de *Vom Ewigen im Menschen* (Scheler, 1933).

¹⁰ Plessner, 1950.

de leur sphère» «bien des choses qui font penser à ce que nous sommes»¹¹, et il pense ici à la «lenteur». Dans *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), Scheler commence lui aussi par une caractérisation du végétal, où s'exprime déjà un *Gefühlsdrang*, une poussée affective commune à toutes les formes vivantes (il y a pour Scheler déjà chez les plantes une énergie psychique)¹².

Dans son approche du phénomène de la puissance, Canetti part des réalités vitales et corporelles: l'acte même de saisir, d'absorber, de manger (avec ses étapes: la pression, l'écrasement, le broiement, puis le processus de la digestion) est une expérience primitive de la puissance, commune aux hommes et à l'animal. Des traces de ce comportement animal ancestral subsistent jusque dans le rire. Le rire est en effet associé dans *Masse et puissance* à la «psychologie du mangeur» et traduit à l'origine «la joie» à la vue d'une proie ou d'un aliment qui semblent assurés¹³. Le rire est donc au départ intrinsèquement lié à un comportement prédateur et il est porteur d'une menace de mort.

La même inscription animale vaut pour le phénomène de la masse: derrière la masse, Canetti voit se profiler la meute, et il y un «instinct de masse», comme si au-delà de notre subjectivité, la vie en nous aspirait à la masse. La masse est présentée par Canetti comme un phénomène socio-vital: elle n'est pas une construction sociale, mais est une réalité inconsciente qui s'impose aux sujets, et menace à tout moment d'échapper au contrôle des institutions ou des individus qui prétendent la régir ou la contrôler. Les symboles de la masse sont souvent empruntés à la nature, et si l'homme aspire à la masse (notamment dans la «masse de multiplication»), c'est pour se mesurer aux masses dont la nature lui donne l'exemple, par exemple les nuées d'insectes¹⁴.

Il y a donc chez Canetti une volonté évidente de réveiller une sorte de mémoire archaïque de l'homme, et c'est là une des raisons de son intérêt pour les mythes qui témoignent d'une vieille familiarité avec le règne animal. Dans les mythes, et en particulier dans les mythes fondateurs du totémisme, l'homme se fantasme en animal, et le règne animal constitue pour lui un réservoir de métamorphoses. La métamorphose elle-même renvoie non seulement à une proximité fondamentale de l'homme et de l'animal, mais aussi à une sorte d'unité constitutive de la vie.

Comme «l'instinct de masse», qui pousse à l'abolition des frontières érigées par la subjectivité, la métamorphose est définie comme une disposition spontanée de l'homme, une expression de sa vitalité archaïque, très présente dans les sociétés dites «primitives»: la «métamorphose» apparaît en effet comme la possibilité quasi-magique de se transformer en toutes choses, ou de «transformer» toutes choses. Pour les cultures «primitives», tous les êtres vivants sont en communication et peuvent se transformer les uns dans les autres. Leur vision du

¹¹ Canetti, 1998: 1033.

¹² Scheler, 1979.

¹³ Canetti, 1966: 237.

¹⁴ *Ibidem*: 46: «La nuée de sauterelles est d'autant plus frappante comme symbole de la masse de l'ascendance que ces animaux ne sont pas considérés ici comme une vermine nuisible, mais au contraire, comme un modèle, de par leur puissance de multiplication».

monde se caractérise par la sympathie, la fluidité, la plasticité. Cette théorie de la métamorphose n'est pas sans évoquer la «savage telepathy» (télépathie sauvage) de James Frazer, ou la «sympathie magique» de Marcel Mauss, et elle rappelle surtout la «participation mystique» dont parle Lévy-Bruhl. Canetti a en effet lu attentivement l'ouvrage de ce dernier sur la mythologie primitive, en particulier les pages dans lesquelles il évoque cette fluidité du monde mythique se perpétuant dans les contes¹⁵. On peut également penser à la «contagion affective» qui est dans la typologie des formes de sympathie élaborée par Max Scheler, la forme la plus archaïque. Scheler est d'ailleurs lui aussi un lecteur de Lévy-Bruhl, et il est intéressant de noter qu'il associe dans son ouvrage sur la sympathie la masse à cette notion de «fusion» ou de «contagion» affective (en faisant référence aux travaux de Le Bon sur la masse)¹⁶: au sein de la masse les émotions se propagent de façon automatique et inconsciente, par simple contagion.

En même temps, la faculté de métamorphose, tout en témoignant d'un rapport intime de l'homme à l'animal, est l'indice d'une situation particulière de l'homme dans la vie. Elle témoigne certes de la proximité de l'homme et de l'animal, mais elle fait aussi de l'homme un être singulier, même si Canetti considère que la métamorphose existe déjà dans le règne animal. L'homme est en effet le seul être vivant qui soit à ce point un virtuose de la métamorphose, le seul dont le potentiel de métamorphose semble quasiment infini.

Dans la vie, l'homme est donc dans une position particulière, comme le montre aussi l'exemple du rire. Même s'il a des racines animales (Canetti évoque les hyènes) le rire, qui est au départ une réaction du prédateur lorsque la proie échappe à son emprise, est aussi un comportement spécifiquement humain: il suppose une activité symbolique, une capacité à différer et à sublimer la consommation¹⁷. Le rire et le pleurer ont aussi attiré l'attention de Plessner, chez qui ils illustrent ainsi la positionnalité excentrique de l'homme par rapport la vie, le fait qu'il participe de la vie, mais qu'il est capable d'adopter une perspective réflexive et extérieure à elle. Le rire et les pleurs montrent que l'homme est dans un rapport double à son corps: il est un corps et il possède un corps. Le rire et le pleurer sont des situations limite¹⁸. Chez Plessner comme chez Canetti, le rire témoigne de l'inscription de l'homme dans la vie, mais aussi d'une sorte de différence humaine.

La puissance elle-même, à laquelle le rire est lié, est également spécifiquement humaine, au moins dans ses formes pathologiques, et correspond à la dénaturation d'un comportement animal. Certes à l'origine de la puissance, il y a la menace de mort et l'ordre de fuite, la condamnation à mort proférée par le prédateur. Toutefois, Canetti précise aussi que la puissance ne commence pas avec la prédation elle-même, mais naît véritablement quand le chasseur/tueur

¹⁵ Cfr. Malanda, 2005 et Malanda, 2007.

¹⁶ Voir Scheler, 1971.

¹⁷ «Mais aussi les animaux ne renoncent-ils à aucune nourriture qu'ils peuvent atteindre, pour peu qu'ils en aient bien envie. Seul l'homme a appris à remplacer le processus complet d'absorption par un acte symbolique», E. Canetti, 1966: 237.

¹⁸ Plessner, 1995.

ne partage plus sa proie, mais la consomme à part, pour son usage exclusif¹⁹. Celui qui s'isole et ne partage plus le butin de la chasse entre dans une relation d'hostilité avec tous les autres et aspire à leur survivre. C'est ainsi que naît la «maladie de la puissance». Le tyran paranoïaque veut être le dernier survivant, créer une société d'esclaves, et empêcher les métamorphoses des autres: c'est le phénomène de ce que Canetti appelle la *Entwandlung*, l'interdit de la métamorphose.

Pour Canetti, comme pour les auteurs de l'anthropologie philosophique, l'homme doit être resitué dans le continuum de la vie, mais, en même temps, il introduit une rupture dans ce continuum. Cette position singulière, excentrique, de l'homme est chez les auteurs de l'anthropologie philosophique souvent liée à sa nature de *Mängelwesen* (c'est-à-dire d'être lacunaire, faible d'un point de vue biologique), et l'on retrouve cette idée chez Canetti: l'homme, animal numériquement et physiquement faible, n'a pu s'imposer que par la métamorphose. En effet, l'homme utilise la métamorphose comme technique de chasse et, d'autre part, il l'utilise dans ses mythes pour mettre en scène (au départ de façon imaginaire) sa multiplication et donc sa domination: on retrouve ici le thème de la masse. Canetti insiste à plusieurs reprises sur l'infériorité numérique de l'homme, qui le pousse à vouloir faire masse, à s'identifier avec des êtres vivants plus nombreux. *Masse et puissance* dresse le portrait de l'homme en être qui n'est pas en harmonie préétablie avec son milieu, et dont la vitalité anarchique court en permanence le risque de la dérégulation et menace de se retourner en destruction, comme dans le cas des Xhosas, qui clôt la première partie de l'ouvrage. Canetti insiste longuement au début de l'ouvrage sur les ravages que peut provoquer la masse, à l'image du feu, qui est son symbole le plus parlant.

L'homme apparaît chez Canetti comme une créature ouverte dépourvue d'identité propre, instable, ce qui explique son goût pour la métamorphose qui prolonge et reproduit la créativité du vivant lui-même. On peut penser ici, suivant une suggestion de Florence Vatan, à l'amorphisme de Musil²⁰, mais on pourrait aussi songer à Plessner. À la même époque, Plessner fait lui aussi de la capacité à se métamorphoser un trait caractéristique de l'homme, et une source commune à Canetti et Plessner est probablement ici la définition nietzschéenne de l'homme comme «animal non fixé» (*Par-delà la bien et le mal*, paragraphe 62). Il convient cependant de préciser que ce qui intéresse Plessner en premier lieu est la métamorphose intrahumaine, la capacité à imiter autrui, à jouer le rôle d'un autre, tandis que Canetti insiste également sur l'imitation de l'animal. Plessner rapporte la capacité d'imitation et de transformation à la position dite «excentrique» de l'homme. L'homme, parce qu'il est structurellement en décalage par rapport à son milieu, et n'est pas en osmose avec lui, comme l'animal, n'est que ce qu'il se fait, ce en quoi il se transforme. Il est un être naturellement artificiel. Il arrive à Plessner d'utiliser explicitement le concept de *Verwandlung*,

¹⁹ «L'isolement de la consommation est à la racine de cette plante épouvantable, la puissance. Qui mange à l'écart et en secret est obligé de tuer seul et pour lui seul. Qui tue avec les autres est obligé aussi de partager sa proie avec eux», Canetti, 1966: 202. Evoquant un roi d'Ouganda, Canetti rappelle qu'il «mangeait seul», parce que «personne ne devait le voir manger», Canetti, 1966: 450.

²⁰ Cfr. Vatan, 2007: 245-246.

et il voit dans cette faculté un monopole de l'homme²¹ (comme le sont aussi le besoin de possession et de domination).

2. La politique comme stabilisation de l'instinct de masse

Il apparaît donc déjà clairement que Canetti a une conception existentielle et vitaliste du politique, au sens où la politique est pour lui déterminée par des forces irrationnelles: instinct de masse et métamorphose qui renvoient à une fluidité potentiellement incontrôlable. La politique doit se fixer pour tâche la maîtrise de ces instincts, que par ailleurs, elle instrumentalise.

Si on suit le plan de l'ouvrage, il apparaît que la première tâche que Canetti assigne au politique est la canalisation de l'énergie des masses. Ainsi les institutions les plus anciennes, qui sont les institutions religieuses visent à ralentir la masse, même s'il y a au départ une complicité entre la religion et la masse: «Le problème central des religions universelles est de garder leurs fidèles en main sur de vastes parties du monde. Cette domination n'est possible que par un ralentissement délibéré des processus de masse»²².

Les masses sont des acteurs de l'histoire, à travers par exemple la figure de «la masse de refus» ou de la «masse de renversement», mais la masse ne peut en vertu de sa propre dynamique créer un ordre: elle vise en effet une égalité parfaite entre ses membres, et elle a une dimension intrinsèquement anarchique. C'est pour cela qu'à la différence de Freud, Canetti considère que l'armée ne constitue pas une masse. Par ailleurs, comme on l'a dit, la masse peut faire des ravages, et incline à un comportement destructeur: Canetti évoque ainsi le phénomène du lynchage et du pogrome.

La masse est donc à la fois un ciment de la société et quelque chose qui la menace, (tout comme l'est la phobie du contact). Comme Freud, Canetti pose à nouveaux frais la question de l'origine du lien social. On l'a parfois rapproché de Hobbes, dans la mesure où la figure du survivant (que nous évoquerons plus loin) en guerre contre les autres semble renvoyer à l'idée d'une sorte d'hostilité constitutive, mais en même temps, l'instinct de masse est une forme de sympathie primitive. Par rapport à la théorie politique classique, Canetti déplace le débat, car il met l'accent sur des forces supra-individuelles: l'instinct de masse, comme on l'a dit, abolit les frontières de la subjectivité.

Les sociétés ne peuvent se développer qu'en ritualisant ces forces supra-individuelles et en premier lieu les phénomènes de masse: elles s'appuient au départ et en premier lieu sur les religions, qui permettent aux différentes formes de masses de s'exprimer et d'acquérir une fonction sociale.

En principe, les sociétés ont pour objectif premier leur propre survie et leur prospérité. Elles visent donc avant tout la «multiplication», qui entre en jeu dans le totémisme: l'animal-totem auquel le groupe s'associe est en général un ani-

²¹ Plessner, 1981a: 371.

²² Canetti, 1966: 41.

mal numériquement nombreux, voire proliférant, dans le milieu. Une question politique éminente dans le devenir ultérieur des sociétés est alors celle de l'équilibre qui s'instaure entre multiplication et destruction. En effet, la multiplication passe le plus souvent par la guerre et la destruction de l'ennemi, et certaines religions ont un caractère destructeur marqué (c'est pour Canetti le cas de l'Islam, qu'il décrit comme une religion guerrière). Canetti décrit l'imbrication de la destruction et de la multiplication à travers l'exemple de la culture jivaro: «La fête du tsantsa repose en entier sur une meute de multiplication. La meute guerrière aboutit, quand elle a eu de la chance, à la meute de multiplication de la fête, et l'on peut voir dans ce revirement la dynamique propre de la religion jivaro»²³.

Cette question du potentiel destructeur est d'autant plus cruciale que l'histoire récente a libéré la dynamique des masses, notamment du fait de la perte d'influence de la religion: les masses sont devenues des acteurs historiques majeurs.

3. Le politique comme canalisation de la puissance

Tout comme la société est tenue de canaliser l'énergie des masses, de les domestiquer (pour reprendre un terme employé par Canetti), elle a pour vocation de domestiquer la puissance, c'est-à-dire, au départ, la menace de mort qui s'exprime dans l'ordre (comme injonction, *Befehl*). Canetti estime globalement que dans les sociétés humaines, l'ordre n'a été que partiellement domestiqué, car sa violence, d'essence biologique, ne disparaît jamais complètement: «Cette dénaturation de l'ordre de fuite biologique dresse les humains et les animaux à une sorte de captivité volontaire dont il existe tous les degrés et toutes les nuances possibles. Mais elle ne modifie pas entièrement la nature de l'ordre. Elle est atténuée, mais le défaut d'obéissance est soumis à des sanctions expresses: elles peuvent être très sévères; la plus sévère est la toute première, la mort»²⁴.

La figure la plus éminente du détenteur de la puissance est celle du survivant, qui se coupe d'autrui et de la masse, ce qui lui donne aussi la possibilité de les manipuler et de les dominer. Le rapport entre masse et puissance est complexe et multiforme. Dans ses fantasmes, le tyran se voit comme le maître des masses: il est obsédé par les figures de la multiplication et de l'abondance²⁵.

Un antidote à la logique solipsiste et hiérarchique de la puissance réside dans la métamorphose qui réintroduit de la fluidité, mais la métamorphose est elle aussi une faculté ambiguë, qui doit être canalisée, et entretient un rapport ambivalent à la puissance. En effet, cette faculté, si elle a permis à l'homme de croître et de s'imposer dans un stade pré-culturel, constitue un danger: l'interruption —ou plutôt la canalisation— de la métamorphose, l'introduction d'une

²³ *Ibidem*: 144.

²⁴ *Ibidem*: 326.

²⁵ À propos du «paralytique mégalomane», Canetti écrit: «La masse est toujours derrière lui, non pas contre lui, et quand il lui arrive par exception d'être contre lui, elle se compose de gens déjà décapités», Canetti, 1966: 432. Canetti distingue cette attitude positive vis-à-vis de la masse de celle du paranoïaque, chez qui la masse prend un aspect hostile.

permanence s'avère donc nécessaire. Comme l'instinct de masse, cette faculté a un aspect vertigineux, subversif, incompatible avec la constitution d'un ordre social, et elle suscite dialectiquement le besoin de stabilité, qui s'exprime par exemple dans le culte des ancêtres: «C'est précisément, semble-t-il, le don de métamorphose de l'homme, la fluidité croissante de sa nature, qui l'a inquiété et amené à s'assurer de limites stables et immuables. Qu'il ait senti tant d'éléments étrangers dans son propre corps [...] que tout ne soit que mouvement et que son sentiment et sa forme les plus personnels fussent pris dans un flux constant, tout cela ne pouvait qu'éveiller en lui un besoin impérieux de permanence et de dureté qu'il n'aurait pu satisfaire sans interdictions de métamorphoses»²⁶. C'est au totémisme que revient le rôle de ralentir et ritualiser cette fluidité en codifiant la métamorphose, en la limitant à un seul animal. Le totémisme aboutit en effet à la création de ce que Canetti appelle des «figures» (des personnages mi-humains, mi-animaux, comme les dieux égyptiens ou les ancêtres totémiques). La religion prolonge cette tendance et la radicalise en diabolisant la métamorphose, en un sens littéral, puisque dans la religion catholique, la métamorphose est l'apanage du diable. Il y a ici un parallèle évident avec Freud, puisque pour Freud également, le totémisme rend la culture possible, en codifiant et en institutionnalisant la culpabilité et le renoncement pulsionnel (la religion poursuivant le travail du totémisme). Il faut noter qu'il y a également des pages sur le totémisme et sa fonction de stabilisation chez Gehlen, dans *Urmensch und spätkultur*²⁷. Selon Gehlen, en effet, l'homme ne devient homme qu'en passant par un tiers objectif, et en s'aliénant, puisqu'il est par définition voué à l'artificialité. C'est d'abord par le biais de l'action rituelle-représentative, et non pas par le biais de l'action rationnelle-technique, qu'il élabore ce tiers objectif qui lui permet de se définir lui-même. Le totémisme marque l'apogée cette de aptitude à la représentation ritualisée, et il est une étape décisive de l'humanisation (*Menschwerdung*). Ce qui est pour Gehlen central dans le totémisme est l'identification avec l'animal totémique, car c'est cette identification qui stabilise l'homme et lui permet d'introduire de l'identité et de la différence dans son rapport au monde. Les individus se constituent dans le totémisme en un groupe différent des animaux, mais également différent d'autres groupes humains; un groupe à l'intérieur duquel s'instaurent de la solidarité, des tabous. Cette identité collective est manifestée et renouvelée par les rites.

Pour Canetti aussi, le moment de la stabilisation est nécessaire pour entrer dans la culture humaine: c'est en effet avec l'interruption de la métamorphose que commence le politique proprement dit. Avec le totémisme, la métamorphose se met au service d'une structure sociale, qui implique fondamentalement une logique de puissance, puisqu'un rapport de pouvoir implique pour Canetti toujours une menace de mort sous-jacente. La métamorphose est donc fondamentalement ambiguë: si au départ, elle est liée à une stratégie de fuite devant la menace de mort (elle permet d'échapper à un prédateur), elle peut tout à fait, au moins dans un premier temps, s'associer à la puissance.

²⁶ Canetti, 1966: 406 (traduction modifiée).

²⁷ Gehlen, 2004: 231-238.

La figure du *Trickster*, le maître des métamorphoses (*Meisterverwandler*) illustre cette ambiguïté constitutive de la métamorphose. Le *Trickster*, ou truqueur est au départ un personnage de la mythologie des indiens d'Amérique du Nord, personnage auquel l'ethnologue américain originaire d'Europe centrale Paul Radin a consacré une étude en 1955. Le *Trickster* est un fripon —*Schelm* en allemand— érotomane, impulsif, irresponsable, imprévisible, protéiforme mais également rusé et manipulateur. Pourtant, c'est paradoxalement lui qui apporte aux hommes la culture²⁸. On retrouve ce double visage du *Trickster* chez Canetti: le *Trickster*, incarnation de la capacité archaïque de la métamorphose apparaît aussi comme une figure fondatrice de la puissance. Ce n'est pas un hasard s'il revient, sous la forme du chamane, dans le délire paranoïaque du président Schreber, que Canetti présente comme un tyran virtuel préfigurant Hitler, lorsque Schreber imagine qu'il rassemble et absorbe les âmes. Le *Trickster* et le chamane instrumentalisent la faculté de transformation pour la mettre au service de leur domination²⁹. Le *Trickster* est en effet pour Canetti l'incarnation d'une forme —dite dynamique— de royauté primitive, une forme aujourd'hui oubliée, que Canetti oppose à la forme statique, dans laquelle le souverain s'interdit toute transformation. C'est cependant selon Canetti le roi statique qui est le lointain ancêtre des formes modernes de domination, c'est-à-dire de ces formes totalitaire et paranoïaques qui sont l'objet des derniers chapitres de l'ouvrage. La puissance finit par se définir par son caractère statique même.

Pour Canetti, l'ordre politique naît donc de la nécessité de stabiliser l'homme et les énergies vitales qui le traversent. Cette stabilisation est nécessaire, mais elle est lourde de menaces, de dérives potentielles, et Canetti est davantage sensible à ce problème que les penseurs de l'anthropologie philosophique, qui partagent néanmoins avec lui cette idée de la stabilisation d'un être non fixé, mobile, sans régulation préétablie. Pour Max Scheler, cette stabilisation prendra la forme d'un équilibre dynamique (*Ausgleich*) entre la vitalité de l'homme et son esprit³⁰. Pour Plessner, la stabilisation de l'homme, être vivant ouvert et sans identité propre, passe par l'adoption de rôles sociaux, qui sont comme autant de masques, qui le protègent et lui permettent également de s'exprimer. Dans le contexte des années 1920, Plessner fonde sur cette idée dans son livre *Grenzen der Gemeinschaft* une critique de ce qu'il appelle le «radicalisme social», et qui englobe pour lui le communisme et le nationalisme *völkisch*³¹. Au nom de l'idée que l'homme n'existe qu'à travers des rôles sociaux, Plessner légitime anthropologiquement la nécessité de la distance et du tact. Néanmoins, le penseur qui va le plus loin dans

²⁸ «Le Fripon est à la fois créateur et destructeur; qu'il donne avec libéralité ou qu'il refuse ses dons, il est le trompeur qui est toujours lui-même trompé. Et pourtant, il ne cherche pas consciemment à atteindre quelque chose. Des impulsions qu'il ne peut pas maîtriser le forcent à tout moment à se comporter comme il le fait; Il ne connaît ni le bien, ni le mal, mais il est responsable de l'un et de l'autre. Il ne connaît pas de valeurs sociales ou morales, il est livré à ses convoitises et à ses passions et pourtant, toutes les valeurs sont engendrées par ses actions», Jung, Kerenyi, Radin, 1993: 8.

²⁹ Canetti dit ainsi du *Trickster* que: «Sa puissance repose sur les innombrables formes qu'il sait prendre», Canetti, 1966: 404.

³⁰ Scheler, 1995: 145-170.

³¹ Plessner, 1981b.

la pensée de la stabilisation est Arnold Gehlen, pour qui l'homme a absolument besoin d'institutions qui lui apportent un soulagement («*Entlastung*») et lui permettent de gérer son excédent pulsionnel. Cela le conduit à une critique sévère du subjectivisme moderne issu des Lumières, coupable à ses yeux d'avoir affaibli les institutions. La pensée de Canetti est loin d'être aussi univoque et conservatrice que celle de Gehlen.

4. Le diagnostic politique de Canetti

Il y a en effet clairement chez Canetti une dimension critique: il est manifeste qu'à ses yeux, la modernité occidentale est allée trop loin dans le sens de l'interdit de la métamorphose, et de la canalisation de la fluidité archaïque. Sur ce point, et même si Scheler le formule en d'autres termes, on peut voir un parallèle entre son diagnostic et celui de Canetti, en particulier dans *Die Blendung*. Dans cet ouvrage, Canetti met en effet en scène, à travers l'incendie de la bibliothèque, l'autodestruction d'une rationalité répressive qui nie tout ce qui n'est pas elle. Dans sa conférence sur l'*Ausgleich*, Scheler critique cet aspect répressif de la rationalité et diagnostique une «révolte systématique des pulsions» («systematische triebrevolte») qui peut s'avérer très dangereuse. Une source commune à Scheler et Canetti (et plus tard à Adorno/Horkheimer dans *Dialektik der Vernunft*) est ici de toute évidence Freud³². L'interdiction et la répression de la métamorphose, dont le philologue Kien est l'incarnation, a en effet conduit à un appauvrissement, une réduction du monde, donnant le jour à un monde uniforme et hostile: «La répétition de l'épantiomorphose conduit à une réduction du monde. Du point de vue de ceux qui interdisent la métamorphose, la richesse des formes n'a aucune valeur, toute multiplicité est suspecte. Toutes les feuilles sont pareilles, mortes, déjà poussière, tous les rayons de lumière s'éteignent dans une nuit hostile»³³. C'est dans ce monde homogène que les tyrans paranoïaques ont pu voir le jour (la paranoïa étant pour Canetti une maladie mentale jumelle de la puissance).

Le nazisme et le stalinisme apparaissent comme le point d'aboutissement de ce processus de *Entwandlung*, et dans *Masse et puissance*, Canetti cherche donc à comprendre les mécanismes qui ont rendu possible la domination paranoïaque au XXe siècle. Il choisit toutefois un angle anthropologique, et de ce fait, il n'évoque que très rarement le contexte contemporain, et préfère s'intéresser aux mythes et aux cultures lointaines. Il se méfie en réalité des discours explicatifs et réflexifs produits par la modernité pour s'analyser elle-même, dans la mesure où ces discours sont le produit même de ce qu'ils prétendent critiquer. Un exemple emblématique de ce type de discours est la psychanalyse: aux yeux de Canetti, Freud, prisonnier de son époque et de son milieu, n'a pas vu la véritable nature des forces qui travaillent la culture de façon souterraine. En faisant

³² On pourrait évidemment évoquer au sujet de *Die Blendung* d'autres penseurs qui s'interrogent sur la civilisation moderne, comme Nietzsche ou Max Weber (sur ce dernier auteur, voir Puricelli, 2005).

³³ Canetti, 1966: 401.

du conflit œdipien une sorte de grille d'analyse universelle, il a réduit l'histoire de l'humanité à un drame bourgeois³⁴.

Canetti n'est bien sûr pas le seul à mobiliser l'anthropologie dans l'analyse du national-socialisme. Adorno et Horkheimer (et dans une certaine mesure Cassirer) recourent eux aussi dans *Dialektik der Aufklärung* à l'étude des mythes et à une analyse de type anthropologique: ils affichent l'intention d'élaborer une «anthropologie dialectique», alors qu'ils avaient auparavant formulé de sérieuses réserves contre toute approche en termes de constantes anthropologiques, au nom de l'idée marxienne que l'homme est une construction sociale et historique.

Tout en étant globalement anthropologique, la théorie de Canetti se réfère également par moments plus spécifiquement au contexte allemand. Le président Schreber est le type anthropologique, du tyran paranoïaque, mais il est aussi l'incarnation du petit-bourgeois allemand à l'époque du wilhelminisme (il présente de ce point de vue plus d'une ressemblance avec Kien dans *Die Blendung*). Schreber est en effet un nationaliste allemand qui s'identifie pleinement au *Reich* sous domination prussienne et déteste les *Reichsfreunde* (aussi bien les catholiques que les slaves ou les Juifs). Il est emblématique de cette nervosité dont parle Joachim Radkau à propos du wilhelminisme³⁵.

Cependant, tout en comportant une dimension critique, la vision anthropologique de Canetti ne laisse guère de place à la perspective d'une émancipation qui réaliserait l'essence de l'homme dans l'histoire. Canetti semble foncièrement méfiant envers toute forme de philosophie de l'histoire. Son regard sur les masses témoigne de cette absence d'un point de vue normatif fondé sur une vision de l'histoire: il ne s'agit pas pour lui de constituer les masses en sujet légitime de l'histoire, comme le note à juste titre Peter Sloterdijk³⁶. Inversement, il ne considère pas non plus la massification comme l'indice d'une décadence culturelle: sur ce point, il s'écarte de Freud ou Le Bon (voire Sloterdijk, qui nous paraît replier Canetti sur les positions de Le Bon). Canetti considère la masse comme un phénomène anthropologique à la fois fascinant et effrayant. Il ne la voit de surcroît pas comme un objet extérieur, mais il entretient un rapport intime avec elle. Dans son autobiographie, il décrit comment à l'occasion de l'incendie du palais de justice à Vienne, il s'est senti lui-même comme faisant partie de la masse. Il y a chez lui une certaine fascination pour la masse dite «de renversement», qui se dresse contre un ordre sclérosé. Comme le montre l'autobiographie, Canetti fréquentait dans les années 1920 et 30 beaucoup d'intellectuels et d'artiste proches du communisme, et on sait que sa femme Veza était clairement engagée aux côtés de la social-démocratie.

Si Canetti ne croit sans doute pas à l'utopie d'une humanité pleinement émancipée de tout ordre contraignant, il y a pour lui des régimes préférables à d'autres, en particulier ceux qui, tout en n'ignorant pas la dynamique de la masse, n'utilisent pas la mort comme un instrument politique, et canalisent ainsi à la fois la dynamique de la puissance et celle des masses. C'est le cas de la démo-

³⁴ Cfr. le commentaire de Roger Gintis, in Gintis, 1992: 94.

³⁵ Radkau, 2002.

³⁶ Cfr. Sloterdijk, 2000.

cratie anglaise, telle qu'elle est présentée dans *Masse et puissance*. Le parlementarisme anglais fonctionne en effet comme une version euphémisée, et à certains égards neutralisée, de la guerre entre deux masses hostiles³⁷. La solennité qui entoure les procédures de vote et le rituel électoral s'explique pour Canetti par ce renoncement à l'extermination physique de l'ennemi, même s'il y a toujours aussi la peur sous-jacente d'une régression toujours possible. Canetti décrit ainsi la procédure du vote: «La solennité de toutes ces opérations découle du renoncement à la mort comme instrument de décision. La mort est en quelque sorte écartée par chaque bulletin individuel. Mais le résultat qu'elle aurait obtenu, la force de l'adversaire, est consciencieusement consigné par un chiffre. Qui-conque joue avec ces chiffres, les efface, les falsifie, réintroduit la mort sans le savoir. Les bellicistes enthousiastes qui se moquent volontiers des bulletins de vote ne font par là que manifester leurs intentions sanguinaires. Comme les traités, les bulletins de vote ne sont pour eux que des chiffons de papier. Ils les méprisent de ce qu'ils ne sont pas baignés de sang, ils ne reconnaissent que ce qui a été décidé par le sang»³⁸. Cette élimination de la mort de la scène politique est pour Canetti un acquis, même s'il est précaire et n'abolit aucunement le caractère profondément mortifère d'un monde dominé par le productivisme, la technique, et qui a accumulé les moyens de destruction (même si par ailleurs l'équilibre de la terreur rend pour Canetti leur usage improbable). De façon générale, l'Angleterre, malgré tout ce que Canetti lui reproche par ailleurs, apparaît comme le pays qui a le plus contribué à la ritualisation et la codification de la violence. Ce n'est pas un hasard pour Canetti si le sport et le parlementarisme ont vu le jour en même temps (et il rejoint sur ce point les thèses de Norbert Elias et Eric Dunning)³⁹.

Il est cependant difficile d'imaginer une société sans aucun conflit, où la mort aurait été totalement vaincue. Il faut bien dire que *Masse et puissance* n'offre guère d'alternative à la réalité désespérante du XX^e siècle. Toutes les sociétés évoquées dans le livre sont régies, à des titres divers, par la violence et la domination, si ce n'est peut-être celle des indiens Pueblos, chez qui la multiplication n'est pas au service de la puissance: «Ils ne vivent que pour cette multiplication, et celle-ci prend une tournure exclusivement positive. Cette tête de Janus que l'on trouve chez tant d'autres peuples: accroissement personnel d'un côté, diminution de l'ennemi de l'autre, elle est inconnue chez eux. Ils ne s'intéressent pas aux guerres. Pluie et maïs les ont faits d'humeur bénigne, toute leur vie est vouée à leurs ancêtres et à leurs enfants»⁴⁰.

Cette vision reste très isolée et singulière dans l'ouvrage. Cette utopie doit être comprise comme un contrepois au totalitarisme du XX^e siècle. Il est impossible de définir plus précisément ce que devrait être la meilleure constitution.

³⁷ Canetti écrit ainsi à propos du vote (*Abstimmung*): «Il est le vestige de la rencontre sanglante que l'on mime de diverses manières, menaces, injures, excitation physique pouvant aller jusqu'aux coups ou au jet de projectiles», Canetti, 1966: 200. Il précise ensuite: «La mort est réellement exclue du Parlement anglais, avec tous les dangers qu'elle implique».

³⁸ Canetti, 1966: 201-202.

³⁹ Dunning, Elias, 1994.

⁴⁰ Canetti, 1966: 147.

Considérée sous un angle anthropologique, la politique ne saurait être qu'un équilibre, qui doit intégrer les éléments de fluidité, venus de la vie archaïque.

Toutefois, si Canetti est selon nous un penseur éminemment politique, il ne se place pas exclusivement sur ce terrain. En réalité, la solution de Canetti aux antinomies de la masse et de la puissance est aussi d'ordre méta-politique ou éthique. Il s'agit pour lui de réprimer en soi les tendances paranoïaques, la passion de la survie, et Canetti trouve une telle attitude dans le culte rendu aux ancêtres en Chine.

Dans le contexte contemporain de la *Entwandlung*, cette éthique implique aussi un rapport à la métamorphose, et il s'agit de retrouver (au moins en partie) cette faculté perdue. Il est frappant de constater qu'on trouve le même éloge de la métamorphose chez Helmuth Plessner, qui utilise lui aussi (comme déjà dans *Die Stufen des Organischen*) le terme de «*Verwandlung*»⁴¹, en particulier au lendemain de la Seconde Guerre mondiale.

Pour Canetti, la littérature est un lieu d'élaboration et de mise en œuvre d'une telle éthique alternative à la logique de la puissance et ouverte sur la métamorphose.

Seule la littérature permet au fond une forme de survie qui ne passe pas par la mort d'autrui, et Canetti donne en exemple dans *Masse et puissance* l'immortalité littéraire de Stendhal. La littérature est par ailleurs un réservoir de métamorphoses et le poète est le gardien des métamorphoses. Canetti donne à ce gardien des métamorphoses, un visage concret, celui de Kafka, «le plus grand expert de la puissance»⁴², qui cherche à se dérober à la puissance sous toutes ses formes, se sent solidaire des humiliés, s'identifie à tout ce qui est petit («l'angoisse de la puissance excessive est centrale chez Kafka: et le moyen qu'il a de la parer est de se métamorphoser en petit»⁴³). Pourtant même cette figure de l'écrivain n'est pas sans ambivalence elle non plus (une ambivalence qui caractérise au fond toutes les catégories ou figures mises en œuvre par Canetti), puisque Canetti dresse dans l'autobiographie son propre portrait en manipulateur et truqueur.

On ne retrouve cette importance accordée à la littérature chez aucun des penseurs de l'anthropologie philosophique. Comparé à ces auteurs, Canetti maintient certes une distance vis-à-vis du politique, mais cette distance s'accompagne en même temps d'un vif intérêt: on a évoqué sa proximité avec la gauche, et on pourrait également mentionner sa sympathie pour l'éclosion (au moins temporaire) de mai 1968, qui est l'occasion pour lui de pensées politiques⁴⁴. Même si il n'opère pas avec les concepts traditionnels de la théorie politique, son discours a une pertinence pour ce domaine.

A cet égard, c'est à bon droit que Chantal Mouffe classe Canetti parmi les penseurs critiques du libéralisme au sens où il n'a pas une conception ratio-

⁴¹ Plessner, 1982: 457.

⁴² Sur cette image de Kafka: Kurt Bartsch, 1985: 133-147.

⁴³ Canetti, 1984: 122.

⁴⁴ Hanuschek, 2005: 521-523.

naliste du politique. Chantal Mouffe voit s'ébaucher chez Canetti une critique du paradigme de la démocratie délibérative et considère que Canetti fait partie des penseurs qui montrent comment *la* politique, en tant que procédure qui vise «à établir un ordre, à organiser la coexistence humaine» est traversée par *le* politique c'est-à-dire par une «dimension d'antagonisme et d'hostilité qui existe dans les rapports humains - antagonisme qui se manifeste sous forme politique dans la construction du rapport ami/ennemi et qui peut émerger à partir d'une grande diversité de rapport sociaux»⁴⁵. Elle se réfère précisément au passage évoqué plus haut, dans lequel Canetti décrit la procédure du vote.

De fait, comme l'anthropologie philosophique allemande, la démarche de Canetti participe globalement d'une sociologie et d'une théorie politique vitalistes, qui s'inscrit en faux contre les théories du consensus raisonnable ou de l'arbitrage des intérêts. À ceux que cette lecture schmittienne de Canetti (qui ne va pas du tout dans le même sens politique que Carl Schmitt) pourrait effrayer, il n'est pas inutile de souligner que l'exemple de Canetti montre que cette sensibilité vitaliste ne conduit pas nécessairement au fascisme, et qu'elle recèle un potentiel critique.

Bibliographie

- Bartsch, K. (1985). *Der größte Experte der Macht: Elias Canetti über Franz Kafka und den Dichter als Gegenbild des Machthabers*, in Kurt Bartsch, Gerhard Melzer (hrsg.), *Experte der Macht: Elias Canetti*, Graz, Droschl, 133-147.
- Canetti, E. (1966). *Masse et Puissance* (1960), tr. fr., Paris, Gallimard.
- (1972). *Die Gespaltene Zukunft: Aufsätze und Gespräche*, München, Hanser.
- (1984). *La conscience des mots*, tr. fr., Paris, Albin Michel.
- (1998). *Le Territoire de l'homme, Écrits autobiographiques*, tr. fr., Paris, Albin Michel.
- Dunning, E., Elias, N. (1994). *Sport et civilisation: la violence maîtrisée*, tr. fr., Paris, Fayard.
- Fischer, J. (2008). *Philosophische Anthropologie: Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg, Karl Albert.
- Gehlen, A. (2004). *Urmensch und Spätkultur: Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Frankfurt a. M. u. Bonn, Klostermann.
- Gentis, R. (1992). *La Folie Canetti*, Paris, Nadeau.
- Hanuschek, S. (2005). *Elias Canetti*, München, Hanser.
- Jung, C. G., Kerényi, K., Radin, P. (1993). *Le fripon: un mythe indien*, tr. fr., Genève, Georg.
- Lethen, H. (1994). *Verhaltenslehren der Kälte: Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Malanda, Y. (2005). *Elias Canetti et la religion: Masse et puissance en dialogue avec Les réflexions*, thèse (dirigée par Gerald Stieg), Paris 3.
- (2007). *La fluidité du monde. Mythes, rituels, religions chez Canetti et Lévy-Bruhl*, «Austriaca», 61 (*Elias Canetti à la Bibliothèque nationale de France*, études réunies par Gerald Stieg), 89-99.
- Mouffe, C. (1994). *Le politique et ses enjeux: pour une démocratie plurielle*, Paris, la Découverte.

⁴⁵ Mouffe, 1994: 10-11.

- Plessner, H. (1950). *Lachen und Weinen: eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*, Bern, Francke.
- (1974a). *Die verspätete Nation: Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, Frankfurt a. M., Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 66).
- (1974b). *Diesseits der Utopie: ausgewählte Beiträge zur Kulturosoziologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch, 148).
- (1976). *Die Frage nach der conditio humana: Aufsätze zur politischen Anthropologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch, 361).
- (1981a). *Die Stufen des Organischen* (Gesammelte Schriften, Bd. IV), Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1981b). *Grenzen der Gemeinschaft*, in Id., *Macht und menschliche Natur* (Gesammelte Schriften, Bd. V), Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1982). *Der imitatorische Akt*, in Id., *Ausdruck und menschliche Natur* (Gesammelte Schriften, Bd. VII), Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1995). *Le rire et le pleurer: une étude des limites du comportement humain* (1941), tr. fr., Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'Homme.
- Puricelli, M. C. (2005). *Fachmenschen ohne Geist, Genussmenschen ohne Herz: Elias Canettis Roman Die Blendung im Problemkontext von Max Webers Religionssoziologie und Wissenschaftslehre*, Frankfurt a. M., Peter Lang.
- Radkau, J. (2002). *Das Zeitalter der Nervosität*, München, Hanser.
- Scheler, M. (1933). *Vom Ewigen im Menschen*, Berlin, Der Neue Geist Verlag.
- (1950). *Nature et formes de la sympathie: contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle*, Paris, Payot.
- (1954). *Philosophische Weltanschauung*, Bern, Francke.
- (1960). *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Gesammelte Werke, Bd. 8), Bern u. Bonn, Francke.
- (1971). *Nature et formes de la sympathie, Contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle*, Paris, Payot.
- (1976). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in Id., *Späte Schriften* (Gesammelte Werke, Bd. 9), Bern u. München.
- (1979). *La Situation de l'homme dans le monde* (1928), tr. fr., Paris, Aubier Montaigne.
- (1995). *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, in Id., *Späte Schriften* (Gesammelte Werke, Bd. 9), Bonn, Bouvier.
- Sloterdijk, P. (2000). *Die Verachtung der Massen: Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Vatan, F. (2007). *De près, de loin: Canetti, Musil et la question de la masse*, «Austriaca», 61 (*Elias Canetti à la Bibliothèque nationale de France, études réunies par Gerald Stieg*).

La violenza di massa in Elias Canetti e René Girard

Luigi Alfieri*

Abstract

Mass Violence in Elias Canetti and René Girard

This essay proposes a comparison between the representations and interpretations of mass violence in Elias Canetti and in René Girard. Girard in part depends on Canetti, and some pages of the two authors are surprisingly similar. In the substance, however, this similarity is misleading. According to Canetti, the collective violence characteristic of the «sicked mass» achieves a momentary liberating non-discrimination between the individuals, but the disintegration of mass in front of the terror aroused in it by its own deadly work in a very short time vanifies its purposes. In Girard's opinion, collective violence takes essentially the form of sacrifice, and, just on the contrary that in Canetti's one, overcomes non-discrimination and effectively restores the peaceful order of differences, at the price of death of an always innocent victim. According to Canetti, the role of sacrifice is absolutely marginal, and consists of the offer or the dereliction, wanted or casual, of a member or a part of the social group to a menacing external violence, of which the group is not responsible. The collective violence internal to the group, in the form of the «sicked mass», has rather a penal function and is perceived as an act of justice against an alleged guilty who could be a real guilty. The innocence of the victim is not taken for granted and, unlike that in Girard's opinion, it is not an essential part of the mechanism. According to both the authors, collective violence plays a very important role in the process of human evolution, because it determines the border between animal and human sociability. Within the violence and thanks to the violence the first structures of properly human order are established. According to Girard, however, the sacrifice is once more the origin and the model of every next cultural creation: therefore, violence pertains to the very nature of human being and may be exceeded only by a metaphysical or religious way. In Canetti's opinion, violence is consequential to human fragility, originates from the continuous unbearable exposure of man to death, but, like the death self, it is not inescapable and makes room for effective chances of a symbolic overcoming. Two partially overlapping anthropological perspectives which are, in substance, really opposing and scientifically important to be distinguished.

Keywords: Violence. Sacrifice. Mass. Power. Origins of Culture and Human Sociability.

* Università di Urbino Carlo Bo, luigi.alfieri@uniurb.it.

1. Tra fuga e caccia

In contrasto con una tradizione che comprende nomi come quelli di Le Bon, Freud, Ortega y Gasset, Canetti nega che la massa sia un fenomeno degenerativo caratteristico, se non esclusivo, della modernità. La massa rappresenta una dimensione umana universale, ineludibile. Anzi, sotto taluni profili essa è più antica dell'uomo stesso, radicata nel mondo animale, quindi necessariamente parte dello stesso processo di ominazione.

Le forme affettive principali della massa risalgono [...] molto più indietro. Esse sorgono molto presto; la loro storia è antica quanto l'umanità stessa, e due di queste forme sono ancora più antiche. Ciascuna di esse si distingue per una peculiare colorazione unitaria, una singola passione dominante.

La massa aizzata [*Hetzmasse*] e la massa in fuga [*Fluchtmasse*] sono le due più antiche. Si trovano fra gli animali così come fra gli uomini, e probabilmente la loro formazione tra gli uomini è sempre tornata a ispirarsi a esempi animali¹.

Le passioni elementari, e perciò anche fondative, proprie di ogni aggregazione umana sono, assai comprensibilmente, i due istinti elementari dell'esistenza animale, l'aggressività² e la paura. Ma Canetti non è un sociobiologo e i suoi frequenti riferimenti al comportamento animale segnalano una continuità e, come in questo caso, aprono una prospettiva di lunghissimo periodo, ma non intendono essere una spiegazione riduzionistica del comportamento umano. In altri termini, la continuità non è lineare, implica sempre uno scarto, un mutamento di orizzonte, una diversa finalizzazione. Gli animali aggrediscono, l'uomo vittimizza. Nel mondo animale l'aggressione è generalmente predazione, ha per lo più scopi alimentari, è strettamente rivolta alla sopravvivenza, è quindi un comportamento utilitaristico e, se si vuole, razionale. L'«aggressività» umana è molto più selvaggia, è finalizzata alla distruzione, non mira ad alcun beneficio ulteriore, è «disinteressata». Si ispira quasi a una sorta di estetica dell'odio, sentimento che gli animali verosimilmente ignorano.

Certo, la caccia all'uomo usa tecniche predatorie apprese dall'imitazione degli animali:

La massa aizzata è antichissima; essa risale alla più remota unità dinamica conosciuta fra gli uomini: la muta di caccia³.

¹ Canetti, 1981: 57. Per il testo tedesco, Canetti, 1994: 53-54. D'ora in poi le pagine dell'ed. tedesca saranno indicate, tra parentesi, dopo quelle dell'ed. italiana.

² Uso questo termine con molte riserve. Quello di istinto è un concetto poco meno che metafisico e usandolo si rischia di scambiare per una spiegazione quello che invece è un problema insolubile e forse anche un falso problema. In particolare, «aggressività» rischia di essere una sorta di «cavallinità» modernizzata: l'arbitraria sostanzializzazione di un dato empirico. Esistono comportamenti aggressivi, ma porre l'«aggressività» come causa o spiegazione dei comportamenti aggressivi rasenta la comicità involontaria. Qui però si intende dire semplicemente che l'esistenza animale si svolge tra i due poli dell'aggressione (predazione, difesa dalla predazione, conflitto per le risorse alimentari o per la riproduzione) e della fuga. Insomma, «istinti» qui sono solo categorie descrittive del comportamento animale in quanto comportamento (a differenza di quello umano) privo di condizionamenti o implicazioni culturali. Ma gli istinti non sono ciò che «spiega» il comportamento animale, che per le nostre conoscenze è assai meno spiegabile del comportamento umano.

³ Canetti, 1981: 59 (55).

Non si tratta, però, di una mera riproduzione del comportamento animale. Canetti introduce qui un'importante mediazione. La massa aizzata non compie una predazione di tipo animale e neanche una diretta imitazione di essa. È l'imitazione di un altro e diverso comportamento umano che, questa volta sì, imita un comportamento animale e anzi ne deriva: appunto la *muta di caccia*.

La scelta dell'espressione «muta» [*Meute*] per questa primordiale e limitata forma di massa, dovrebbe ricordare che anch'essa trae origine presso gli uomini da un esempio animalesco: il branco di animali che cacciano insieme. I lupi che l'uomo ben conobbe e trasformò in cani nel corso dei millenni, dovettero molto presto suscitare viva impressione. La loro presenza nelle tradizioni mitiche di numerosi popoli, le immagini del lupo mannaro, le storie di uomini che, travestiti da lupi, avrebbero assalito e fatto a pezzi altri uomini, le leggende primordiali di bambini allevati dai lupi, tutto ciò e molti altri elementi testimoniano quanto il lupo fosse vicino all'uomo.

La muta di caccia, che è oggi una muta di cani addestrati per cacciare insieme, costituisce l'ultimo avanzo vivo di quell'antico rapporto. Gli uomini hanno imparato dai lupi. [...] Uso l'espressione «muta» per uomini anziché per animali, poiché designa nel modo migliore la collettività del movimento frettoloso e la meta concreta dinanzi agli occhi di tutti coloro che vi sono coinvolti. La muta vuole una preda: vuole il suo sangue e la sua morte. Deve inseguirla veloce e senza lasciarsi distrarre, con astuzia e tenacia, per afferrarla⁴.

La massa aizzata, dunque, imita un comportamento predatorio umano che a propria volta imita la predazione animale. Ma non è di per sé un comportamento predatorio, anzi ne è quasi un rovesciamento. È una sorta di fuga aggressiva, un tentativo futile e disperato di sottrarsi violentemente a una minaccia. La caccia all'uomo non considera mai la preda come cibo⁵. Conta l'uccisione in quanto tale, come fine in sé. La massa aizzata non uccide per nutrirsi, uccide per uccidere.

La massa aizzata si forma in vista di una meta velocemente raggiungibile. La meta le è nota, precisamente designata, e vicina. Essa si propone di uccidere, e sa chi ucciderà. Con determinazione senza confronto essa persegue il suo scopo; è

⁴ *Ibidem*: 115-116 (113). Per «mute» Canetti intende le quattro forme fondamentali di comportamento collettivo presenti in società piccole e precarie come quelle «primitive» (sia società preistoriche, sia comunità native contemporanee). In esse non sono possibili il rapido accrescimento e la deindividualizzazione che caratterizzano i fenomeni di massa, ma le mute sono una sorta di pre-massa o di tensione verso la massa, una sorta di predisposizione sociale ai fenomeni di massa che si innescheranno quando ve ne saranno le condizioni. Oltre alla muta di caccia (*Jagdmeute*), Canetti descrive le mute di guerra (*Kriegsmeute*), di lamento (*Klagemeute*) e di accrescimento (*Vernehrungsmeute*). Cfr. *ibidem*: 111-149 (109-146). Non c'è qui la possibilità di analizzare l'interessantissimo rapporto che Canetti stabilisce tra mute e religioni.

⁵ Non sembrano esistere nella storia umana casi di antropofagia con finalità puramente alimentari. Si tratta sempre di riti: sacrificali, funebri, iniziatici. L'unico tentativo importante nella letteratura antropologica di spiegare l'antropofagia con necessità alimentari è quello compiuto da Marvin Harris: cfr. Harris, 2007. Pur spiegando l'antropofagia nelle società sudamericane in epoca precolombiana con la necessità di colmare un deficit proteico in un ambiente poco propizio alla caccia e all'allevamento, neanche Harris tuttavia può negare la strettissima connessione dell'antropofagia con complessi comportamenti rituali, in questo caso con i riti sacrificali. La vera e propria caccia all'uomo come mero comportamento predatorio con scopo alimentare non sembra essere mai esistita, e Canetti spiega bene perché.

impossibile distoglierla. Basta annunciare quello scopo, basta far sapere chi dovrebbe perire, perché una massa si formi. La concentrazione sull'uccidere è del tutto particolare: nessun'altra la supera in intensità. Ognuno vuol parteciparvi, ognuno colpisce. Per poter vibrare il proprio colpo, ciascuno si fa dappresso alla vittima. Se non può colpire, vuole almeno vedere come gli altri colpiscono. Sembra che tutte le braccia siano di una sola creatura. Ma le braccia che *colpiscono* hanno maggior valore e peso. Lo scopo è tutto. La vittima è lo scopo; ma essa è anche il punto di massima concentrazione: essa riunisce in sé le azioni di tutti. Scopo e concentrazione coincidono⁶.

Come non dev'essere confusa con la caccia, perché l'uccidere vi è fine e non mezzo, così la massa aizzata non dev'essere confusa con la guerra. Questa per Canetti è un fenomeno di *massa doppia* (*Doppelmasse*): due masse si contrappongono, si confinano a vicenda, l'una fonda il senso di identità dell'altra e in questo modo ognuna è complementare all'altra in un *comune* lavoro di distruzione⁷. Qui invece non c'è reciprocità, la massa è una sola, quella degli uccisori, e di contro a essa sta un singolo o un piccolo gruppo, comunque inerme. Il compito degli uccisori è facile e l'impresa non presenta pericoli.

Un'importante ragione della rapida crescita della massa aizzata è l'assenza di pericolo nell'impresa. Non c'è pericolo, poiché la superiorità della massa è schiacciante. La vittima non può nuocere. Fugge o è legata. Non può colpire; inerme, è soltanto una vittima. È stata messa a disposizione per essere soppressa. È destinata alla sua sorte; per la sua morte nessuno deve temere sanzioni. L'omicidio autorizzato compensa di tutti gli omicidi cui si deve rinunciare, di tutti quelli che farebbero temere pesanti punizioni. Un omicidio senza pericolo, permesso, raccomandato, e spartito con molti altri, è irresistibile per la maggioranza degli uomini⁸.

Qui Canetti previene un altro possibile equivoco: non stiamo parlando di un fenomeno di criminalità. Non stiamo parlando di trasgressione, di violazione delle regole sociali. La massa degli uccisori non è mossa da pulsioni sadiche, non è guidata da intenti anarchici, non ha nessuna inclinazione anomica. Si tratta di «brave persone» abituate a stare insieme, che vogliono continuare a farlo in una convivenza ordinata; tra di loro nessuno verosimilmente sarebbe disposto a sfidare la disapprovazione degli altri. La massa aizzata è normale, normalizzata e normalizzatrice. Il suo principio fondamentale è che bisogna stare tutti insieme facendo tutti le stesse cose. Il violare *tutti insieme* la regola generalmente vigente che proibisce l'omicidio non è percepito come violazione ma come conferma. Certo che non si può uccidere contro le regole, però si può farlo secondo una regola. E già il farlo tutti insieme pone una regola, anzi semplicemente pone un energico corollario del principio fondamentale che bisogna stare tutti insieme e fare insieme le cose. La complicità è perfetta e consiste nell'assoluzione reciproca: lo abbiamo fatto tutti insieme, quindi gli altri non possono aver sbagliato, se no avrei sbagliato anch'io, gli altri non sono colpevoli di niente, se no sarei colpevole anch'io. Se lo abbiamo fatto *tutti insieme*, vuol dire che era giusto così.

⁶ *Ibidem*: 58 (54).

⁷ Cfr. *ibidem*: 80-87 (77-84). Sul punto, rinvio ad Alfieri, 2012: 145-153.

⁸ Canetti, 1981: 58 (54).

Canetti lo dice: scopo e concentrazione coincidono. Lo scopo è unirsi, in un modo che non consenta più separazioni. Se mi distanziassi da coloro che insieme a me hanno ucciso, riconoscerei me stesso come assassino. La colpa condivisa non vale come colpa, vale come condivisione. Finché dura la condivisione non sarà riconoscibile come colpa. Si uccide tutti insieme per stare tutti insieme. La vittima unifica: consente il supremo beneficio della perfetta uguaglianza all'interno del gruppo, quindi la purificazione del gruppo dai conflitti, dalle divisioni e dalla violenza interna. Il gruppo degli uccisori è senza colpa, perché la vittima ha preso la colpa su di sé⁹.

Questo è un punto fondamentale del meccanismo descritto da Canetti, che non potrebbe altrimenti funzionare. La vittima è innocua¹⁰, ma non è rappresentata come tale. È vista come potente, minacciosa e soprattutto colpevole. Quindi l'uccisione collettiva non è vissuta come colpa ma come inflizione di pena, come atto di giustizia. La forma più diffusa e accettata di violenza collettiva è la pena di morte e la forma più «perfetta» della pena di morte è appunto quella in cui si uccide tutti insieme.

Il condannato viene condotto sul luogo dell'esecuzione e lapidato. Ognuno partecipa all'uccisione; colpito dalle pietre di tutti, il colpevole crolla. Nessuno ha l'incarico di fare il boia: tutta la comunità uccide. Le pietre rappresentano la comunità; esse sono il simbolo della sua decisione e del suo gesto. Anche dove la lapidazione non è più in uso, rimane la tendenza all'uccisione collettiva. Vi si può paragonare la *morte per fuoco*: il fuoco agisce per la folla che ha augurato la morte al condannato. La vittima è raggiunta da ogni parte dalle fiamme; da ogni parte, si direbbe, essa è afferrata e uccisa¹¹.

Canetti si affretta a toglierci l'illusione che si stia qui parlando di fenomeni arcaici e selvaggi che non ci riguardano più. Senza dubbio non mandiamo al rogo né lapidiamo più nessuno, in questa nostra parte di mondo, però anche la pena di morte inflitta in forme legali da un boia autorizzato è un'uccisione collettiva per delega.

Tutte le forme di esecuzione pubblica dipendono dall'antica pratica dell'uccisione collettiva. Il vero boia è la massa che si raduna intorno al patibolo. Essa approva il dramma; con moto veemente affluisce di lontano per assistervi insieme dal principio alla fine. Vuole che ciò accada, e non si lascia sfuggire facilmente la vittima¹².

Le cose non sono cambiate molto neppure quando si è smesso di eseguire in pubblico le condanne a morte (non è accaduto da molto tempo e neppure dappertutto). La delicata reticenza che tiene lontana da noi la morte di coloro che uccidiamo non ci rende innocenti. Anche leggere la notizia dell'esecuzione su un giornale e compiacersene è una forma di partecipazione —la più vile— alla massa degli uccisori.

⁹ Questo è esattamente lo scopo che Girard attribuisce alla violenza sacrificale. Canetti mostra come questo meccanismo possa funzionare in una violenza di tutt'altro tipo, senza nessuna necessaria implicazione del sacro.

¹⁰ Beninteso, nel momento in cui è vittima; non è detto che sia stata innocua sempre.

¹¹ Canetti, 1981: 59 [55-56]. Il mucchio di pietre e il fuoco sono simboli di massa: cfr. *ibidem*: 106-107 e 90-96 (102-103 e 87-92).

¹² *Ibidem*: 60 (56).

Il *disgusto* per l'uccisione collettiva è di recentissima data. Non bisogna sopravvalutarlo. Anche oggi ognuno partecipa alle esecuzioni pubbliche attraverso il *giornale*. Solo che oggi anche ciò — come tutto — è più agevole. Non è necessario scomodarsi, e fra cento particolari ci si può soffermare su quelli che eccitano in maggior misura. Si applaude soltanto quando tutto è fatto, e neppure la più piccola traccia di complicità guasta il godimento. Non si è responsabili di nulla, né della condanna, né dei testimoni oculari, né della loro deposizione, e neppure del giornale che ha stampato la deposizione. E però se ne sa di più che in tempi passati, quando bisognava camminare e stare in piedi per ore, e alla fine si vedeva abbastanza poco. Nel pubblico dei lettori di giornali è sopravvissuta una massa aizzata più moderata ma più irresponsabile per la lontananza dagli avvenimenti — si sarebbe tentati di dire —: la forma più spregevole e al tempo stesso più stabile¹³.

Non basta non esserci fisicamente per non essere colpevoli, insomma. Si è ugualmente colpevoli, ma per di più colpevoli che vilmente si nascondono, soprattutto a se stessi. E ci è negata anche la consolazione, apparentemente inoppugnabile, che in molti luoghi la pena di morte non esiste più. La caccia all'uomo, infatti, può avere due forme: quella che mira alla cattura e quindi all'uccisione, e quella che consiste nel «cacciar via», costringere alla fuga, allontanare dal contesto sociale, *espellere* la vittima designata. Quest'ultima può sembrare una forma meno violenta e distruttiva dell'altra, ma è altrettanto violenta, solo in forma diversa. È la recisione dei legami sociali, la condanna alla non riconoscibilità, alla non relazionalità, alla solitudine assoluta. È verosimile che in certe condizioni sociali ciò porti comunque alla morte, in ogni caso implica una negazione di valore, tale da comportare la completa indifferenza della società riguardo alla vita o alla morte dell'espulso: non uomo, non persona, comunque privato di tutti i contenuti di una vita qualificabile come umana.

Fra le specie di morte decretate contro un singolo da un'orda o da un popolo, possiamo distinguere due forme principali, una delle quali è l'*espulsione*. Il singolo viene esposto là dove sarà vittima indifesa di animali selvaggi, o morirà di

¹³ *Ibidem*: 62 (58). Nonostante le sue diverse centinaia di pagine, il libro di Canetti è talmente denso che l'analisi delle sue implicazioni anche più superficiali ne richiederebbe alcune migliaia. Non può essere approfondito qui lo spunto importantissimo che la forma «moderata» della massa aizzata, quella senza diretta partecipazione fisica alla violenza, ne consente la stabilità, facendone a quanto pare l'unica forma di massa «aperta» che non conosce la disgregazione. Ci si può rammaricare inoltre che la pur lunghissima gestazione del testo non si sia protratta abbastanza da far prendere in considerazione a Canetti la televisione e le sue quotidiane rappresentazioni di violenza, nelle *news* come nella *fiction*. Per tacere delle continue lapidazioni mediatiche che sono un contenuto essenziale e forse la vera ragion d'essere — e non una deplorabile degenerazione come pensano i superficiali benintenzionati — dei cosiddetti *social*. Ci si potrebbe anche chiedere se ci sia un nesso tra la fine dei supplizi pubblici e il nascere di una nuova forma letteraria come il romanzo poliziesco, con i suoi successivi sviluppi cinematografici e televisivi. È vero che non si tratta più di un boia che giustizia un condannato ma di un poliziotto eroico e geniale che arresta, di solito senza violenza, un colpevole (e la vicenda quasi sempre si ferma prima della condanna e dell'eventuale esecuzione capitale). Ma appare piuttosto plausibile che si tratti comunque della delega a una figura di giustiziere immaginario di un'esigenza collettiva di vendetta. Sarebbe interessante uno studio comparato delle figure dei colpevoli nella letteratura e cinematografia poliziesca in rapporto alle paure dominanti nelle diverse epoche e condizioni sociali e, per usare un concetto centrale in Girard, agli stereotipi vittimari. Notevole anche la frequenza, in questo genere di rappresentazioni artistico-letterarie (ma anche di più nelle narrazioni giornalistiche di indagini reali), della metafora del «dare la caccia» ai colpevoli. Il poliziotto (reale o immaginario) è un cacciatore autorizzato (cioè collettivamente delegato) di prede umane.

fame. Gli uomini cui prima era simile, non hanno più nulla a che fare con lui; essi non devono più ospitarlo, né fornirgli alcun cibo. Fraternizzare con lui significa contaminarsi e divenire colpevoli. La solitudine, nella forma più rigorosa, è qui la punizione estrema; il distacco dal proprio gruppo è un tormento cui, soprattutto in condizioni primitive, riescono a sopravvivere solo pochissimi¹⁴.

È così terribile, la paura della solitudine, che il perseguitato cerca di mitigarla nell'unica maniera che gli è possibile: unendosi alla massa dei persecutori, consentendo con essa, facendo proprio il suo punto di vista nell'accettare sino in fondo la propria pena.

Può accadere che la vittima ammonisca gli spettatori con discorsi edificanti. È preoccupata del loro destino: essi non dovrebbero imitarla. La vittima dimostra agli spettatori dove si giunga con una simile vita. Essi si sentono non poco lusingati dalla sua preoccupazione. La vittima può trovare un'ultima soddisfazione nell'essere ancora una volta *uguale* fra loro, un buono come loro, che insieme con loro si libera della propria vita precedente e la condanna¹⁵.

Se la vittima si riconosce colpevole, è abbastanza probabile che davvero lo sia. Canetti non sostiene mai che la vittima sia necessariamente innocente, che la persecuzione che subisce sia automaticamente ingiusta¹⁶. Non è per nulla scontato che la vittima sia migliore dei propri persecutori: in altre circostanze si sarà forse trovata a perseguire altri e comunque capisce benissimo il punto di vista dei persecutori, tanto che potrebbe farlo proprio anche contro di sé. Ma per Canetti quest'aspetto della questione è completamente irrilevante. Forse la vittima ha davvero violato la legge, forse la condanna che l'ha colpita è formalmente del tutto corretta, forse l'odio che suscita ha un fondamento di fatto. Ma per la massa non fa nessuna differenza la realtà o irrealtà della colpa. La violenza non nasce da un accertamento di responsabilità, da una qualche evidenza fattuale criticamente vagliata. Basta, come dice Canetti, un annuncio, basta una designazione. Qualcuno, reso credibile forse non da una carica ufficiale, forse non da una personale autorevolezza, ma semplicemente dalla capacità di interpretare umori, disagi, paure della collettività (probabilmente perché sono esattamente i suoi) indica un colpevole presunto nel momento in cui è sensazione diffusa che trovare un colpevole sia risolutivo rispetto a una certa condizione dell'esistenza collettiva. Ed ecco che la massa si raduna. Chiede giustizia: con perfetta convinzione, perché no? Chiede sangue. Attraverso il sangue, chiede pace. Chiede liberazione dall'odio sfogandolo sino in fondo. Chiede sollievo da tutti i pesi che porta. Chiede soprattutto tregua dalla propria esposizione alla morte. Ci sono sempre pesi enormi che gravano sull'esistenza umana. Se qualcuno grida: «È stato lui, è colpa sua!», suscita una tentazione irresistibile del tutto indipenden-

¹⁴ *Ibidem*: 59 (55). L'altra forma è appunto l'uccisione collettiva, di cui si è parlato. Anche la pena detentiva, senza dubbio, va considerata una forma di espulsione. La massa aizzata è onnipresente nel sistema penale. Dovrebbe essere piuttosto evidente, inoltre, che la massa aizzata ha, un po' dappertutto, un ruolo centrale nella politica contemporanea, e verosimilmente ben pochi o nessuno di noi possono illudersi di non farne parte in qualche modo. Ci sarebbe anche da chiedersi (ma non lo faremo qui) se «massa aizzata» non sia una categoria molto più efficace e stringente sotto il profilo tanto descrittivo quanto esplicativo di quella, alquanto vacua, di «populismo».

¹⁵ *Ibidem*: 60 (57).

¹⁶ È questo uno dei punti di maggior differenziazione da René Girard.

temente dalla credibilità (in termini razionali) dell'accusa. La tentazione della *semplicità*. Se è colpa sua, è tutto chiaro, soprattutto è chiaro che non è colpa *nostra*. Ed è chiara la soluzione: prendiamolo, cacciamolo via, uccidiamolo. Se lui non c'è più, tutto torna a posto. Se muore lui, noi non moriremo. È questo il punto fondamentale, il punto elementare in cui si annodano tutte le fila del discorso di Canetti, la violenza di massa, la guerra, il potere. La morte di un altro realizza la massima evidenza della mia non-morte. Se un altro muore, non muoio io: in quell'attimo la mia morte (che altrimenti è sempre presente nella sua insopportabile costante potenzialità) esce dalla realtà, è come espulsa dal mondo. La morte di un altro è l'istante della mia a-mortalità¹⁷. E se colui che muore al posto mio porta via con sé la mia morte, vuol dire che in qualche modo ne era responsabile, vuol dire che davvero minacciava la mia vita. La vittima può sapersi colpevole o innocente, il persecutore la considera colpevole sempre, dal momento stesso della sua designazione, e nella morte della vittima celebra il suo effimero trionfo sulla morte:

la minaccia della morte, cui sottostanno tutti gli uomini e che è sempre viva sotto molteplici maschere, sebbene non stia continuamente dinanzi agli occhi, crea il bisogno di *deviare* la morte su altri. La formazione di masse aizzate viene incontro a quel bisogno¹⁸.

Canetti non lo esplicita molto, ma questo meccanismo per funzionare ha evidentemente bisogno che la vittima sia in qualche modo *diversa*. Non sarebbe altrimenti possibile identificarla, designarla come tale. Non sarebbe possibile alla vittima cercare l'uguaglianza nel riconoscersi colpevole assumendo il punto di vista dei suoi persecutori. E questa diversità non può che essere una qualche forma di *superiorità*. La vittima, anche se è inerme, non è rappresentabile come tale. Perché si possa gettarle addosso una colpa, occorre riconoscerle o attribuirle un potere. La vittima esercitava su di noi una minaccia, aperta o nascosta. La vittima ci metteva in pericolo, aveva un controllo sulle nostre vite, voleva ucciderci, o avrebbe potuto volerlo. Come sovrano o come criminale, come superiore indegno o come nemico occulto, aveva *da sola, nella sua individualità*, una forza che nessuno di noi brave persone avrebbe potuto possedere. Ciascuno di noi era inerme di fronte a lei: per questo dobbiamo metterci tutti insieme, rendendola a nostra volta inerme. La massa degli uccisori si sente debole di fronte alla vittima: appunto perciò la uccide, per renderla uguale a sé, per eliminare una differenza indebita e pericolosa. Canetti pensa esplicitamente alla Rivoluzione francese, che sceglie le sue vittime *dichiaratamente* secondo questa logica.

È importante per la massa che il boia le mostri la testa dell'ucciso. [...] Chiunque fosse il proprietario della testa, è ormai *degradato*; nell'attimo in cui egli fissa la massa, è una testa come tutte le altre. Può essersi presentata sulle spalle di un re; ma, nel processo fulmineo di degradazione dinanzi agli occhi di tutti, è stata parificata ad ogni altra. La massa, qui costituita da teste che fissano, raggiunge la

¹⁷ L'immortalità, evidentemente, sarebbe altra cosa: sarebbe l'indifferenza non alla morte degli altri, ma alla propria. Come accade all'artista, che sa bene che nella sua opera l'essenziale di sé gli sopravvivrà. Cfr. *ibidem*: 334-336 (328-329).

¹⁸ *Ibidem*: 58 (54-55).

sensazione della sua eguaglianza nell'istante in cui anche quella testa le rivolge lo sguardo. Tanto più potente era stato il decapitato, tanto più grande la distanza che prima lo separava dagli altri, tanto più grande è l'eccitazione della scarica della massa. Se era un re o un potente di simile stile, s'intreccia inoltre la soddisfazione del rovesciamento. Il diritto di giustizia cruenta di cui per tanto tempo egli dispose, ora è stato rivolto contro di lui. Coloro che egli prima fece uccidere, ora lo hanno ucciso¹⁹.

Qui però agisce un'affascinante e inquietante dialettica. L'apparente vittoria sulla morte si realizza uccidendo: la morte ci guadagna sempre. Nel momento in cui l'abbiamo uccisa, essa si ripresenta facendoci l'occhiolino. Alla fine qualcuno è morto comunque. Non siamo noi, la testa tagliata che ci guarda non è la nostra, ma è *come* la nostra. Colui che abbiamo reso uguale a noi uccidendolo manifesta la sua uguaglianza con noi in quanto cadavere. Lui è quello che noi saremo, e se lo saremo in qualche modo lo siamo già. Non abbiamo concluso nulla, alla fine.

Quando la moltitudine riconosce con grande veemenza nella testa una delle proprie, quando la testa cade fra la moltitudine e non è più superiore ad essa, quando tutti diventano uguali fra loro, ogni individuo vede se stesso in quella testa. La testa tagliata è una *minaccia*. La moltitudine ha guardato con tale avidità nei suoi occhi morti, che ormai non potrà più liberarsene. Poiché la testa appartiene alla massa, la massa stessa è stata colpita dalla sua morte; ammalata e atterrita segretamente, la massa comincia a disgregarsi. Si disperde ora in una sorta di fuga dinanzi alla testa²⁰.

La massa aizzata trapassa qui nella massa in fuga²¹. L'apparente manifestazione di forza nell'aggressione rivela tutta la propria reale debolezza. La massa aizzata ha paura. Ha paura di un singolo essere inerme. Ha tanta paura che in lui vede l'onnipotenza della morte. Ha talmente paura che unisce le forze di tutti per uccidere uno solo. E alla fine dalla morte della vittima designata riemerge intatta la morte propria. La massa aizzata è la più futile, la più impotente, la più vile. Alla fine, non si è fatto altro che aggiungere una testa in più al mucchio di teste che la morte instancabilmente tesaurizza, come l'avarò che è²². E tutte le nostre teste andranno in quel mucchio. Abbiamo lavorato per la morte, le abbiamo dato un vantaggio. Finché uccidiamo, vince sempre lei.

¹⁹ *Ibidem*: 61 (57). Il brano è fondamentale per capire che la vittima non è sempre innocente. «Scarica» [*Entladung*] per Canetti è il momento in cui la «massa aperta» raggiunge la massima concentrazione e il massimo senso di uguaglianza, quindi l'unico momento in cui la massa esiste pienamente come realtà assorbente e radicalmente deindividualizzante. Dopo la scarica il potenziale emotivo necessariamente cala e la massa progressivamente si disperde. Cfr. *ibidem*: 20-22 (16-18).

²⁰ *Ibidem*: 61 (57-58). Si capisce bene, quindi, come mai la massa aizzata «moderata» sia invece stabile. Non vede i morti, non percepisce di essere essa stessa a produrli. Non ci crede fino in fondo, non li sente come del tutto reali, li considera una sorta di spettacolo gratificante e non impegnativo. Non vede nei morti il ritorno della propria morte appena espulsa. Qui inoltre è constatabile una delle massime differenze con Girard. Per Girard la morte della vittima unifica e pacifica, ristabilisce la convivenza ordinata: è un irresistibile successo. Per Canetti la morte della vittima disgrega la massa, la riporta alla sua frammentazione in individui separati e impotenti: è un misero fallimento.

²¹ Che queste due masse canettiane non siano separabili tra loro è la tesi che sostengo e documento in Alfieri, 2011: 115-148.

²² Sul tesoro e l'avarò, cfr. Canetti, 1981: 107-108 (103-105).

2. Il diverso punito, l'uguale abbandonato

La stretta affinità di tutto questo con la teoria girardiana è evidente, e Girard stesso lo riconosce, proprio nella sua opera principale. Lo fa a proposito della rappresentazione della violenza collettiva nella tragedia greca, in particolare nelle *Baccanti* di Euripide. In tale rappresentazione traspare una scena originaria, l'originaria spontaneità della violenza di massa, che il rito sacrificale poi addomestica e trasforma in istituzione.

Anche se non avessimo il testo tragico che rappresenta la scena originaria, potremmo immaginarcela. Non può trattarsi qui di una esecuzione organizzata. Tutto ci suggerisce una folla dalle intenzioni inizialmente pacifiche, una massa disorganizzata che motivi sconosciuti, la cui conoscenza non è veramente necessaria, portano a un grado estremo di isteria collettiva. Questa folla finisce per precipitarsi su un individuo che nulla di essenziale designa alla vendetta di tutti ma che nondimeno polarizza, in pochissimo tempo, tutti i sospetti, l'angoscia e il terrore dei suoi compagni. La sua morte violenta fornisce alla folla lo sfogo di cui questa ha bisogno per ritrovare la calma²³.

E Girard commenta, in una nota a questo brano:

Sulla folla come annullamento delle differenze non c'è libro più suggestivo di *Masse und Macht*, di Elias Canetti (ed. orig. Hamburg, 1960)²⁴.

Il riconoscimento è importante, senza dubbio. Girard non è sempre così generoso. Però questo riferimento sorprende alquanto. Riguardo all'impostazione di fondo, la dinamica della violenza di massa nei due autori segue traiettorie opposte. In Girard, l'annullamento delle differenze è il male a cui la violenza reagisce, producendo differenziazione. Scopo della violenza di massa è riconquistare l'individualità perduta. Per Canetti, invece, l'individualità è il peso, alla lunga insopportabile, a cui la massa (non necessariamente violenta) reagisce producendo momentanea indifferenziazione. L'indifferenziazione è desiderata e non temuta, il problema è l'impossibilità di mantenerla a lungo. Più nello specifico, in Canetti non c'è «una folla dalle intenzioni inizialmente pacifiche»: c'è un gruppo di individui sofferenti e isolati che diventano folla (meglio massa, non è proprio la stessa cosa) precisamente nel momento in cui smettono di avere intenzioni pacifiche. La violenza in se stessa è esattamente uguale nei due autori (perché così è nella realtà, alla fine la violenza è quanto di più monotono e ripetitivo ci sia al mondo), ma subito dopo ancora una volta le traiettorie divergono: in Girard, appunto, la violenza risolve, uccidendo si ristabilisce l'ordine e la calma, mentre in Canetti dopo l'uccisione la massa, ammalata e atterrita, comincia a disperdersi di fronte alla morte che ha evocato credendo di esorcizzarla. Il fraintendimento è grande, e appunto per questo interessante. Girard si ferma a quella parte della traiettoria di pensiero canettiana che interseca la sua, ignorando sia la diversa origine, sia la diversa conclusione di quella traiettoria.

²³ Girard, 1986²: 176-177. Per il testo francese, Girard, 1972: 197. D'ora in poi le pagine dell'ed. francese saranno indicate, tra parentesi, dopo quelle dell'ed. italiana. Sono costretto a limitare il confronto fra i due autori a pochi testi particolarmente significativi. Una ricerca con qualche pretesa di esaustività richiederebbe lo spazio di una monografia.

²⁴ Girard, 1986²: 177 n. (197 n.).

Non si può approfondire qui la ben maggiore complessità della massa canettiana rispetto alla «crisi di indifferenziazione» girardiana²⁵. La massa in Canetti incontra spesso la violenza: nella massa aizzata di cui si sta parlando, nella massa del rovesciamento in cui si possono innestare diversi fenomeni di massa aizzata²⁶, nella massa doppia della guerra²⁷, nel «comando a molti» (*Befehl an viele*) impartito dal potente²⁸. Ma è ben lungi dall'essere soltanto e automaticamente violenta: la incontriamo in mille altre forme anche nella più banale quotidianità, dalla danza alla festa ai cortei alle processioni allo sciopero, per tacere dei mille casi in cui si presenta la «massa chiusa»: dalle nazioni alle religioni ai partiti politici ai gruppi sportivi. Ma anche concentrando il discorso sulla dimensione violenta, emerge, pur in riferimento a eventi la cui descrizione è sostanzialmente identica nei due autori, una fondamentale disparità di significato.

Nella massa aizzata, anzitutto, è determinante la dimensione *penale*. Può trattarsi di una formale condanna a morte eseguita secondo la legge o la consuetudine o i precetti religiosi; può trattarsi di un linciaggio in contrasto con la legge ufficiale, ma legittimato dal consenso sociale: in ogni caso, dal punto di vista della massa, si tratta di fare giustizia di un colpevole. E non c'è ragione di dare per scontato che la massa si inganni o sia ingannata: la vittima potrebbe davvero aver violato la legge, potrebbe davvero aver abusato del proprio potere, potrebbe davvero aver fatto del male agli altri. È difficile non prendere le parti della massa quando essa rovescia un tiranno o abbatte un oppressore, anche se in se stesso l'atto violento è identico chiunque ne sia colpito, anche se si uccide sempre allo stesso modo e i morti sono tutti uguali.

Manca in Canetti il passaggio che è decisivo in Girard: il passaggio dalla violenza spontanea e disorganizzata a quella formalizzata, istituzionalizzata e regolata nel *sacrificio*. Il sacrificio ha un ruolo molto marginale in Canetti, che non lo collega alla dimensione della massa aizzata, ma a quella della massa in fuga.

Una massa fugge davanti a un pericolo. Si fugge insieme per essere più forti, per sentirsi più protetti. Tutti sono ugualmente e contemporaneamente esposti al pericolo, ma il pericolo colpirà in *un* punto. Essere insieme a molti altri riduce le probabilità, per ciascuno, di trovarsi proprio nel punto in cui si sarà colpiti.

Mentre il nemico afferra uno, tutti gli altri possono fuggire. I fianchi della fuga sono scoperti, ma, data la loro estensione, è impensabile che il pericolo possa attaccare tutti insieme. Fra i tanti, nessuno crede d'essere *egli stesso* la futura vittima²⁹.

Chiunque venga colpito salva gli altri. La perdita di uno o pochi membri della massa consente il successo della fuga: anche perché coloro che sono stati o si sono immolati per gli altri conferiscono alla fuga una sorta di senso superiore e sono per gli altri di esempio, di incoraggiamento, di garanzia.

²⁵ Sulla crisi d'indifferenziazione, o crisi sacrificale, cfr. in particolare Girard, 1986²: 190-221 (213-248).

²⁶ Sulla massa del rovesciamento (*Umkehrungsmasse*), cfr. Canetti, 1981: 69-73 (65-70).

²⁷ Cfr. *ibidem*: 80-87 (77-84).

²⁸ Cfr. *ibidem*: 373-376 (365-367).

²⁹ *Ibidem*: 63 (59).

Nel corso della fuga, che può durare per giorni e settimane, alcuni rimangono indietro, sia che manchino loro le forze, sia che vengano colpiti dal nemico. Ogni caduto è per gli altri un incitamento a proseguire. Il destino che ha raggiunto il caduto li ha evitati. Il colpito è una vittima sacrificata al pericolo. Per quanto importante fosse stato personalmente come compagno di fuga, tanto più importante egli diviene per tutti come caduto. Il suo aspetto conferisce nuova forza a chi sta per soggiacere alla fatica. Egli era più debole di loro, e il pericolo mirò su di lui. L'isolamento in cui egli rimane indietro, in cui è visto ancora per poco, aumenta agli occhi degli altri il valore del loro tenersi insieme. Non si sottolineerà mai troppo il significato del caduto per la consistenza della fuga³⁰.

Chi resta indietro è come un eroe³¹ per gli altri e dà una dimensione eroica anche a un comportamento tutt'altro che glorioso come la fuga. Però è evidente un'ambiguità che ancora una volta attenua la distanza tra massa in fuga e massa aizzata. Forse è stato un caso che qualcuno sia stato colpito al posto degli altri, ma forse no. Forse gli altri lo hanno lasciato indietro, hanno permesso che fosse colpito, lo hanno abbandonato. Lo hanno esposto. Lo hanno *offerto*. Lo hanno *espulso*. Una delle forme di espulsione di cui la massa aizzata si serve è l'esposizione ai nemici³². La massa aizzata che espelle da sé l'indegno e la massa in fuga che lascia indietro uno dei suoi si incontrano in questo punto e non sono facilmente distinguibili l'una dall'altra. La massa aizzata che espelle sta allontanando un pericolo da cui altrimenti fuggirebbe, la massa in fuga potrebbe aggredire chi dei suoi venisse percepito come ostacolo per la salvezza degli altri. Infiniti rovesciamenti dell'un caso nell'altro sono possibili, e la stessa massa aizzata può essere uno strumento di cui qualcuno si serve per allontanare da sé un pericolo.

La massa aizzata che ha avuto la sua vittima si disgrega in modo particolarmente rapido. I potenti minacciati sono ben coscienti di questo fatto. Per fermare la crescita della massa, essi le gettano una vittima. Molte esecuzioni politiche sono state ordinate solo per tale scopo³³.

Per Canetti, comunque, il sacrificio è un caso particolare della violenza, non la sua forma fondamentale. Il sacrificio nasce dalla violenza, ne è una forma difensiva, ma la violenza non dipende dal sacrificio per ricavarne autorizzazione, legittimazione e consacrazione istituzionale.

Dunque, un diverso viene punito (massa aizzata) o un uguale viene abbandonato (massa in fuga): è questa la struttura della violenza collettiva in Canetti. Nel primo caso, la violenza riconduce il diverso all'uguaglianza facendo riverberare nella sua morte la morte di tutti; nel secondo caso, l'abbandono diversifica l'uguale trasformandolo in modello eroico di salvezza. Nel primo caso la massa fallisce il suo scopo di liberarsi dall'incombere della morte, nel secondo caso esiste la possibilità che la massa abbia successo mettendosi in salvo dal pericolo.

³⁰ *Ibidem*: 64 (60-61).

³¹ Non senza ambivalenza, come suggerito nel testo. Il caduto è un salvatore che ha fatto dono di sé per gli altri, ma nello stesso tempo è perdente in una sorta di gara con gli altri: lui non ce l'ha fatta, gli altri sì. È una sorta di esempio tanto in positivo quanto in negativo.

³² *Ibidem*: 59 (55).

³³ *Ibidem*: 61 (58).

È ampiamente noto che ben diversa è la movenza di pensiero di Girard, che riconduce i due modelli a uno solo. Il sacrificio protegge sì la comunità, la salva da un pericolo, come in Canetti, ma il pericolo da cui la salva è la violenza della comunità stessa. Usando i termini canettiani, si potrebbe dire che il sacrificio salva la comunità, come massa in fuga, dal suo proprio essere massa aizzata.

La vittima non è sostituita a questo o quell'individuo particolarmente minacciato, non è offerta a questo o quell'altro individuo particolarmente sanguinario, ma è al tempo stesso sostituita e offerta a tutti i membri della società da tutti i membri della società. È l'intera comunità che il sacrificio protegge dalla *sua* stessa violenza, è l'intera comunità che esso volge verso vittime a lei esterne³⁴.

Entrambi gli autori considerano largamente casuale lo scatenarsi della violenza. Per Canetti, la massa aperta nasce da fattori improvvisi e imprevedibili riconducibili al dato generale dell'insopportabilità per l'essere umano della costante esposizione alla morte; per Girard, come si è visto sopra, la massa è portata all'isteria collettiva da fattori sconosciuti che non è realmente importante conoscere, comunque riconducibili al meccanismo del «desiderio mimetico»³⁵. Quello che conta è il mancato o riuscito effetto stabilizzatore e pacificatore che la violenza collettiva può esercitare. Tale effetto, per Girard, è legato al fatto che la collettività sceglie come vittima sacrificale un *diverso*. Per Canetti, è un diverso colui contro il quale si scatena la violenza *penale*, e la collettività identifica come colpa una differenza, mentre la vittima sacrificale almeno nell'ipotesi normale è scelta dal nemico o dal caso e quindi è un membro qualsiasi della collettività uguale a tutti gli altri, mentre solo la sua morte o cattura lo eroicizza a posteriori.

La ragione per cui secondo Girard la vittima sacrificale deve presentare una differenza ben marcata dagli altri membri della comunità è che il sacrificio ha la funzione di *pacificare*. È un'istituzione violenta che mira a spegnere la violenza. Deve esaurirsi in se stesso, non deve lasciare strascichi. Occorre perciò scegliere individui (umani o animali) che siano riconoscibili dalla comunità, che abbiano un ruolo nella sua esperienza di vita, ma non vi appartengano propriamente. Se vi appartenessero, se fossero cioè membri di un gruppo interno alla società, il loro gruppo si sentirebbe colpito, aggredito, e dovrebbe reagire, vendicarsi.

Tutti gli esseri sacrificabili [...] si distinguono dai non sacrificabili per una qualità essenziale, e ciò avviene in tutte le società sacrificali senza eccezione. Tra la comunità e le vittime rituali è assente quel certo tipo di rapporto sociale che fa sì che non si possa ricorrere alla violenza contro un individuo, senza esporsi alle rappresaglie di altri individui, i parenti, che si sentono in dovere di vendicare il loro congiunto³⁶.

Il sacrificio è una violenza senza rischio di vendetta. Deve consentire il compattarsi del gruppo in una unanimità violenta contro la vittima, la quale, come nella massa aizzata di Canetti, deve essere sola, senza possibilità di aiuto. Per questo, le categorie di vittime sacrificabili sono categorie di marginali, anche se

³⁴ Girard, 1986²: 21 (18).

³⁵ Sul quale si tornerà.

³⁶ *Ibidem*: 27-28 (25-26).

riconducibili a diversi tipi di margine, uno dei quali è addirittura il centro della società.

Se si osserva la gamma formata dalle vittime, in un panorama generale del sacrificio umano, ci si trova, a quanto pare, di fronte ad una lista estremamente eterogenea. Ci sono i prigionieri di guerra, ci sono gli schiavi, ci sono i fanciulli e gli adolescenti non sposati, ci sono gli individui minorati, e i rifiuti della società come il *pharmakos* greco. In certe società, infine, c'è il *re*.

Tale lista comporta forse un denominatore comune, è possibile riportarla ad un criterio unico? Anzitutto, troviamo qui esseri che non appartengono affatto, o ben poco, alla società, i prigionieri di guerra, gli schiavi, il *pharmakos*. Nella maggior parte delle società primitive, neppure i fanciulli e gli adolescenti non ancora iniziati appartengono alla comunità; i loro diritti e i loro doveri sono pressoché inesistenti. [...] A impedire alle future vittime d'integrarsi pienamente nella comunità può essere ora la loro qualità di stranieri o di nemici, ora l'età, ora la condizione servile.

Ma il *re*, ci si chiederà, non è forse al centro della comunità? Certo, ma nel suo caso è proprio tale posizione, centrale e fondamentale, a isolarlo dagli altri uomini, a fare di lui un vero e proprio fuoricasta. Egli sfugge alla società «dall'alto», così come il *pharmakos* le sfugge «dal basso»³⁷.

Il ragionamento è suggestivo e suona convincente. Dal punto di vista metodologico, però, si può notare che l'assimilazione di tutte queste categorie è arbitraria. Tralasciando il problema fondamentale di come esattamente si definisca un sacrificio e se non ci sia il rischio di vedere un sacrificio dovunque ci sia violenza collettiva (rischio contro il quale Canetti è un buon antidoto), il punto è che la tesi di Girard sarebbe conclusiva solo se in ogni società che pratici il sacrificio fossero contemporaneamente presenti *tutte* le categorie di vittime sacrificali da lui elencate. In questo caso sì, si dovrebbe affermare che il criterio è la marginalità e quindi la non vendicabilità. Ma se una società sacrifica i prigionieri di guerra ma non gli schiavi? Gli schiavi ma non gli adolescenti? Gli adolescenti ma non il *re*? E bisognerebbe vedere caso per caso se in quella specifica società la categoria sacrificabile coincide con una categoria costantemente riconosciuta come marginale in tutti i campi della vita sociale. Se il sacrificio, come suggerisce Canetti, nobilita, si potrebbe scegliere proprio all'interno delle categorie sociali centrali, e la vendetta non ci sarebbe perché il gruppo sociale tra cui è stata scelta la vittima se ne sente onorato.

Il caso più dubbio, evidentemente, è il «sacrificio» del *re*. Casi di violenza collettiva contro il sovrano, o contro colui che sta per essere riconosciuto come tale, sono effettivamente frequenti e ben documentati, soprattutto in ambiente africano. Il fenomeno è ben noto anche a Canetti, che vi dedica uno spazio piuttosto ampio, solo che Canetti non sente alcun bisogno di adoperare la categoria «sacrificio». Si tratta piuttosto di una sorta di rivoluzione a posteriori nei confronti del sovrano appena morto, verso cui non mancano da parte di molti motivi di rancore, che è nello stesso tempo una sorta di rivoluzione preventiva nei confronti del successore, con funzioni tanto di ammonimento quanto di purificazione benaugurante. La categoria non è «sacrificio», ma «massa di rovesciamento».

³⁷ *Ibidem*: 26-27 (24-25).

Tutti i sentimenti ostili contro il morto si riversano ora sul successore. La *mas-
sa d'odio* che si forma intorno a lui è in realtà una *massa di rovesciamento*: non di
lui si tratta, ma del morto. Ci si libera dell'odio contro il morto che regnò troppo
a lungo e dinanzi al quale, in conclusione, si prova ancora timore. Il nuovo regno
comincia con la situazione che ogni potente teme di più: il futuro re è accerchiato
da sudditi ostili che lo stringono dappresso pericolosamente. Egli tuttavia rimane
tranquillo perché sa che quell'ostilità è *di riflesso*, viene simulata e non mira prop-
riamente alla sua persona. Nonostante tutto, però, tale esperienza deve restare
sempre impressa nella sua memoria come un assai spiacevole inizio della sovranità,
minaccia di ciò che una volta o l'altra potrebbe accadere. In quel paese, ogni re
assume le sue funzioni in mezzo a una rivoluzione³⁸.

In questo caso, nessun re viene ucciso: né il vecchio re, che muore di morte
naturale, né il nuovo che viene aggredito e insultato subito dopo essere stato scel-
to, per poi venire ossequiato con reverenza dai sudditi nel momento dell'inse-
diamento. Di fronte a tali situazioni, Girard è costretto a ipotizzare un sacrificio
inibito e deviato, che mentre sta per colpire il re viene orientato verso un'altra
vittima meno impegnativa, secondo un meccanismo di «sostituzione sacrificale»:
«Le ingiurie e i maltrattamenti culminano in cerimonie sacrificali in cui il re as-
sume il ruolo principale, giacché ne è, all'origine, la vittima»³⁹.

La fenomenologia della violenza ne risulta estremamente problematica. Ana-
lizzarne la struttura comportamentale non basta a decifrarne il significato. Cate-
gorie come «massa aizzata» o «di rovesciamento» oppure «sacrificio» possono
essere applicate, con gli opportuni accorgimenti, agli stessi fenomeni, e ciò porta
in evidenti vicoli ciechi se non si considera la direzione che assume la violenza nel
suo sviluppo e l'esito ultimo, il successo o il fallimento a cui conduce.

È molto importante da questo punto di vista, e si presta particolarmente
bene a un confronto chiarificatore con Canetti, l'interpretazione che Girard dà
della violenza *penale*. Che è il punto finale di una progressione che ha come pri-
mo stadio la *reciprocità violenta* della vendetta, come secondo stadio il sacrificio
e come terzo, appunto, la giustizia penale. È una progressione dialettica di tipo
(alquanto vagamente) hegeliano: il sacrificio è violenza antitetica alla vendetta
e mira a prevenirla, mentre la pena «toglie» la vendetta in una sfera «trascen-
dente» in cui essa si esaurisce e si converte in ordine sociale. Lasciamo da parte
la dimensione della reciprocità violenta in se stessa, che è il vero cuore del si-
stema girardiano, il nodo in cui si riuniscono tutte le fila del discorso e da cui
dipende la sua consistenza o la sua fragilità. Attestiamoci su una dimensione più
empirico-descrittiva. Accade, in una qualche forma di socialità umana primor-
diale, un atto di violenza. Esso crea non solo danno e sofferenza, ma soprattutto
squilibrio: la componente sociale a cui appartiene l'aggressore ha acquisito un
vantaggio sulla componente sociale a cui appartiene la vittima, dunque la società
non è più ben ordinata, non è più tale che tutte le sue varie parti, in un qua-
dro istituzionalmente ancora debolissimo, possano riconoscersi in un orizzonte

³⁸ Canetti, 1981: 501-502 (489). Canetti in realtà non parla di «massa d'odio», ma proprio di massa
aizzata (*Hetzmasse*). Nel caso indicato la massa aizzata è una massa di rovesciamento: questo dice Ca-
netti. La trad. di Jesi fraintende o forza il senso.

³⁹ Girard, 1986²: 144 (159).

comune. Dunque, la componente sociale che si è trovata in svantaggio deve rivalersi sull'altra, la quale non potrebbe accettare di trovarsi a propria volta in svantaggio e deve anch'essa rivalersi, e così via. Il meccanismo della vendetta è potenzialmente infinito.

Perché la vendetta del sangue, ovunque essa imperversa, costituisce un'insopportabile minaccia? La sola vendetta soddisfacente, di fronte al sangue versato, sta nel versare il sangue del criminale. Non c'è differenza netta fra l'atto punito dalla vendetta e la vendetta stessa. La vendetta si vuole rappresaglia e ogni rappresaglia ne attira di nuove.

La vendetta costituisce dunque un processo infinito, interminabile. Ogni volta che affiora in un punto qualunque di una comunità essa tende a estendersi e a raggiungere l'insieme del corpo sociale. Rischia di provocare una vera e propria reazione a catena dalle conseguenze rapidamente fatali in una società di dimensioni ridotte. Il moltiplicarsi delle rappresaglie mette in gioco l'esistenza stessa della società⁴⁰.

Ecco perché tutti i rimedi sociali contro la violenza sono rimedi contro la vendetta. E (tolti casi di minore importanza come forme di vendetta limitata e socialmente controllata del tipo del duello giudiziario) sono essenzialmente due: un rimedio preventivo che è il sacrificio e un rimedio curativo che è la pena.

Si potrebbe dire che Girard ha prodotto una sorta di teoria «idraulica» della violenza. È come se questa fosse un fluido che scorre in un contenitore chiamato società. Se il livello della violenza sale troppo, tutto ne viene travolto, le stesse pareti del contenitore saltano e c'è solo il disastro, l'impossibilità di sopravvivere. Quindi occorre di tanto in tanto lasciar traboccare la violenza in un punto determinato e in un tempo prefissato comunque breve (sacrificio) o, non appena comincia a debordare, deviarla in canali dagli argini molto solidi (pena). Due tecniche diverse per il medesimo risultato: abbassare il livello della violenza all'interno della società.

Tutti i mezzi mai messi in atto dagli uomini per proteggersi dalla vendetta interminabile potrebbero ben essere apparentati. Si possono raggruppare in tre categorie: 1) i mezzi preventivi riconducibili tutti a deviazioni sacrificali dello spirito di vendetta; 2) gli accomodamenti e impedimenti alla vendetta, come *composizioni*, duelli giudiziari, ecc. [...]; 3) il sistema giudiziario, la cui efficacia curativa è senza pari⁴¹.

Dunque, pena e sacrificio appartengono alla stessa categoria di comportamenti sociali: rimedi contro la reciprocità violenta. Il sacrificio previene la violenza dandole sfogo quando ancora il suo livello all'interno della società non è troppo cresciuto; la pena applica una violenza commisurata a quella da punire, quindi è reciprocità violenta, è precisamente una vendetta, ma una vendetta ultima e definitiva in cui la reciprocità si blocca smettendo di proliferare, perché colui che irroga la pena si trova in una dimensione sociale di terzietà, di «trascendenza» come dice spesso Girard: non appartiene a nessuno dei gruppi sociali coinvolti, resta estraneo alle loro dinamiche.

⁴⁰ *Ibidem*: 30 (28).

⁴¹ *Ibidem*: 37 (36).

Se il nostro sistema ci pare più razionale⁴², in realtà, è perché è più strettamente conforme al principio di vendetta. L'insistenza sulla punizione del colpevole non ha altro significato. Invece di sforzarsi d'impedire la vendetta, di moderarla, di eluderla, o di deviarla su uno scopo secondario, come tutti i procedimenti propriamente religiosi, il sistema giudiziario *razionalizza* la vendetta, riesce a suddividerla e a limitarla come meglio crede: la manipola senza pericolo; ne fa una *tecnica* estremamente efficace di guarigione e, secondariamente, di prevenzione della violenza.

Questa razionalizzazione della violenza [...] poggia [...] sull'indipendenza sovrana dell'autorità giudiziaria, che ha ricevuto l'incarico una volta per tutte, e di cui nessun gruppo, nemmeno la collettività unanime, in teoria per lo meno, può rimettere in discussione le decisioni. Non rappresentando nessun gruppo particolare, non essendo nient'altro che se stessa, l'autorità giudiziaria non dipende da nessuno in particolare, è quindi al servizio di tutti e tutti si inchinano di fronte alle sue decisioni. Solo il sistema giudiziario non esita mai a colpire in pieno la violenza, perché possiede sulla vendetta un monopolio assoluto [...].

In fin dei conti, dunque, il sistema giudiziario e il sacrificio hanno la medesima funzione, ma il sistema giudiziario è infinitamente più efficace⁴³.

Pur insistendo sull'analogia di funzione e sulle radici comuni di sacrificio e pena, Girard ne enfatizza in realtà la differenza. C'è un progresso storico (precaro e relativo) che conduce dalle società primitive alla nostra e in cui, non senza pagare dei prezzi, si conquista una maggiore efficacia e stabilità. Generalmente, sia pure con una costante esposizione al rischio di ricadute, la società moderna «cura» meglio la violenza, anche se il rimedio contro la violenza è sempre violento. C'è una logica di progressione se non di progresso, c'è un «prima» e un «poi» e una complessiva superiorità (non totale e non definitivamente acquisita) del poi sul prima. Il potere politico nella sua funzione giudiziaria immunizza la società rispetto alla propria stessa dimensione di violenza: il singolo fenomeno violento è bloccato nel momento stesso del suo manifestarsi, viene estratto dalle dinamiche sociali in cui è sorto, isolato, irrigidito nelle categorie giuridiche, colpito e sterilizzato. Nessun contraccolpo sociale realmente importante si verifica, l'ordine complessivo non subisce perturbazioni.

Ben diverso l'atteggiamento di pensiero di Canetti. Il mutamento sociale non è affatto escluso, anzi non sono esclusi neppure radicali mutamenti antropologici⁴⁴. Ma il mutamento non è progressione e tanto meno progresso. In un certo senso, non c'è «storia», non c'è differenza radicale tra un prima e un poi che lo supera. Le dinamiche esistenziali e sociali sono di lunghissimo periodo se non eterne: non pochi fenomeni propri della più attuale contemporaneità sono riconducibili a comportamenti primitivi se non addirittura a comportamenti animali, l'orizzonte fondamentale dell'esistenza umana è una costante antropologica, l'e-

⁴² Rispetto alle forme non giudiziarie di gestione della violenza in uso tra i popoli «primitivi», che Girard riferisce alla dimensione religiosa.

⁴³ *Ibidem*: 39 (38-39).

⁴⁴ Come quelli che portano dalla minaccia predatoria alla «domesticazione del comando», dalla guerra fatta per uccidere e sopravvivere alla morte degli altri all'impossibilità della sopravvivenza nell'era nucleare, dalle mute primitive alle religioni universali ecc. Tutti spunti che non è possibile approfondire.

sposizione alla morte. Quindi non c'è una socialità premoderna complessivamente diversa da quella moderna, più specificamente non c'è una gestione primitiva della violenza basata sul sacrificio e una gestione moderna basata sulla pena. Il sacrificio è una delle modalità espressive che può assumere un fenomeno ben più essenziale e onnipresente, lo sforzo di deviare su altri la propria mortalità che costituisce la sostanza del potere inteso come «sopravvivenza» (*Überlebung*)⁴⁵. Il potere, nell'ottica canettiana, non è che la forma aggressiva e devastante della paura, quindi, si potrebbe dire, il punto di cerniera tra massa aizzata e massa in fuga. Qualcuno designa e indica qualcun altro come colpevole: è il potente che suscita e scatena la massa aizzata. Qualcuno dà una direzione e uno scopo alla paura degli altri, li guida in una fuga verso la salvezza, decidendo chi deve restare indietro: è ancora il potente che con la fuga degli altri protegge la propria e all'occorrenza alla propria li sacrifica. E in qualsiasi momento la fuga può trasformarsi in aggressione e l'aggressione in fuga. Non c'è identità di funzione tra pena e sacrificio in Canetti: c'è piuttosto una connessione che passa attraverso il potere. Entrambi i comportamenti sono finalizzati alla sopravvivenza, con facilità e rapidità si passa dall'uno all'altro, ma, pur in questa forte comunicabilità, sono comportamenti opposti. La massa aizzata si scatena su colpevoli che sono dei *diversi*, la massa in fuga lascia dietro di sé eroi che sono degli *uguali*.

E la massa aizzata non viene dopo la massa in fuga, la pena non viene dopo il sacrificio e non appartiene a un orizzonte sociale diverso. La pena non è conseguenza di un apparato giudiziario «trascendente» all'interno del monopolio statale della violenza legittima: sono pena anche la lapidazione o il rogo inflitti da una collettività primitiva dopo l'identificazione di un colpevole che non avviene mediante quello che a noi sembrerebbe un regolare processo, eppure è anch'essa una procedura giudiziaria legittima. La pena è una dimensione immanente al corpo sociale, non lo trascende per nulla, e a garantire che non ci sarà reciprocità non è la «trascendenza» giudiziaria, è l'*unanimità* violenta. La massa aizzata si scatena quando la vittima è sola. È appunto la *solitudine* la differenza fondamentale tra la vittima e i suoi carnefici, è la solitudine che nello stesso tempo *manifesta* la colpa e *autorizza* la pena. Il passaggio dalla lapidazione alla sedia elettrica non è il passaggio da una forma anomica di violenza primordiale alla violenza controllata che trascende dal sociale all'istituzionale: è semplicemente il passaggio dall'uccisione diretta all'uccisione delegata. Gli uccisori si trasformano in spettatori dell'uccisione, o in lettori dei giornali che parlano dell'uccisione. Allontanano da sé la propria vittima e l'affidano ad altri, ma sono ugualmente loro gli autori dell'uccisione. Con quest'allontanamento controllano meglio la loro paura: non dovranno più guardare negli occhi morti di una testa recisa che assomiglia troppo a tutte le altre teste. Potranno mantenere sino in fondo la differenza del reo rispetto a loro: è tanto diverso e tanto lontano che loro non lo toccano neppure, alla fine possono anche fare a meno di vederlo. La sua morte diventa talmente facile che non gli rammenta più la loro. La massa aizzata si può comodamente mettere in poltrona e restare lì, soddisfatta, compiacendosi di come è stata fatta giustizia, di come è stata vinta la paura.

⁴⁵ Cfr. Canetti, 1981: 273-282 (267-276). Il tema non può essere adeguatamente sviluppato in questa sede.

3. L'animale e l'uomo

Per chiudere il discorso, però (beninteso, il discorso limitato e sommario che si può tentare qui) bisogna andare più a fondo, scavare in una dimensione più prossima alle radici, più prossima all'inizio. Che cosa c'è prima della violenza preventiva del sacrificio? Che cosa c'è prima dei meccanismi mortiferi ed elusivi della morte messi in opera dalla massa e dal potere? In entrambi i casi, per Girard e per Canetti, c'è l'animale. Che è differente dall'uomo ma è in continuità con l'uomo: continuità che dipende soprattutto dal fatto che già nel mondo animale, in molte specie, è presente una dimensione sociale. I due autori concordano nell'identificare il confine tra socialità animale e socialità umana, e in questo concordano anche con l'orientamento dominante nell'antropologia culturale anche se non nella sociobiologia o nell'etologia: la socialità animale è basata sull'istinto, la socialità umana ha una base culturale (simbolico-culturale, più precisamente). Girard va più nel dettaglio, consapevole dell'insopportabile vaghezza del riferimento agli istinti. Si tratta, più precisamente, di *mimesi*. Gli animali comunicano tra loro e coordinano i loro comportamenti imitandosi. Tra gli animali sociali, occorre un centro mimetico, quello che con un pesante antropomorfismo chiamiamo l'animale «dominante», il «capo» del branco. La mimesi nei suoi confronti funziona in maniera molto precisa: il capobranco va imitato nei comportamenti che possono essere condivisi senza conflitto dagli altri; non deve essere imitato nei comportamenti in cui l'interferenza degli altri porterebbe a conflitti, cioè nei comportamenti *appropriativi*. Se il «capo» si mette in marcia, gli altri lo seguono, ma se il «capo» mangia o si accoppia, gli altri aspettano che abbia finito.

Presso certi mammiferi, l'individuo unico o i pochi individui che dominano il resto del branco occupano di frequente una posizione centrale. Sono costantemente osservati e imitati dagli altri maschi che si tengono alla periferia. È come dire che l'imitazione verte su tutti gli atteggiamenti e i comportamenti degli animali dominanti *esclusi i comportamenti di appropriazione*.

Cacciata dall'ambito in cui suscita la rivalità, l'imitazione si rafforza in tutti gli altri ambiti e si orienta sull'animale più potente, più capace di assicurare la protezione del gruppo, non da solo ma in quanto modello e capo di tutti gli altri; è lui che determina l'atteggiamento del gruppo, che dà il segnale dell'attacco o della fuga, ecc.⁴⁶.

Non è ben chiaro, a Girard come a nessun altro, quando e per quale motivo tutto ciò abbia avuto fine, però nel processo di omizzazione salta l'inibizione istintuale dell'aggressività intraspecifica, o, in termini girardiani, l'inibizione della mimesi appropriativa. L'uomo ha perso per sempre questo fondamentale meccanismo di autocontrollo. Anzi, nell'uomo il desiderio altrui verso un oggetto alimenta il proprio, il comportamento appropriativo dell'altro vale come indicatore di ciò che dev'essere desiderato. Al posto del «capobranco», da imitare con moderazione, appare il modello, il *maestro* di desiderio, che deve essere imitato proprio in ciò che desidera, anzi proprio in quanto *essere desiderante*. Appunto

⁴⁶ Girard, 1983: 118-119. Per il testo francese, Girard, 1978: 127-128. D'ora in poi le pagine dell'ed. francese saranno indicate, tra parentesi, dopo quelle dell'ed. italiana.

questo porta al circolo vizioso della reciprocità violenta: ognuno imita l'altro nel perseguire l'oggetto dell'altrui desiderio, ma in questo modo l'oggetto conteso diventa ugualmente irraggiungibile da tutti. Qualsiasi comportamento appetitivo e appropriativo si trasforma in scontro senza fine con una serie interminabile di rivali.

Due desideri che convergono sullo stesso oggetto si fanno scambievolmente ostacolo. Qualsiasi *mimesis* che verta sul desiderio va automaticamente a sfociare nel conflitto⁴⁷.

In una situazione in cui il controllo istintuale del comportamento è saltato e non c'è ancora nessun controllo istituzionale e simbolico, la violenza dilaga senza freni. Diventa l'unico possibile rapporto sociale, quindi rende impossibile la socialità, anzi la sopravvivenza stessa. Se tutti contendono per ogni cosa, se alla fine nel contendere si perde di vista lo stesso scopo appropriativo trasformando la distruzione del rivale in un fine in sé, la sopravvivenza stessa della specie è in pericolo. Per salvarci (e a posteriori non c'è dubbio che ci siamo salvati), occorre che la violenza di tutti contro tutti venga deviata su un obiettivo che consenta convergenza: dal *tutti contro tutti* al *tutti contro uno*. A questo proposito, Girard costruisce *due* scenari, uno dei quali viene poi tacitamente messo da parte, assolutizzando l'altro. Il primo scenario, quello poi messo da parte, è il seguente:

Se la *mimesis d'appropriazione* divide facendo convergere due o più individui su un solo e identico oggetto di cui tutti vogliono appropriarsi, la *mimesis dell'antagonista*, necessariamente, riunisce facendo convergere due o più individui su un identico avversario che vogliono tutti abbattere.

Dato che la potenza d'attrazione mimetica si moltiplica con il numero dei polarizzati, arriverà necessariamente il momento in cui l'intera comunità si ritroverà raccolta contro un individuo unico. La *mimesis dell'antagonista* suscita dunque un'alleanza di fatto contro un nemico comune e la conclusione della crisi, la riconciliazione della comunità, non consiste in nient'altro⁴⁸.

È qui evidente il debito, da Girard del resto dichiarato in un intero capitolo di *La violenza e il sacro*⁴⁹, verso il Freud di *Totem e tabù*. I «figli» si ribellano contro il «padre» e lo uccidono, in questo modo eliminando l'ostacolo ai loro desideri e la fonte della minaccia alla quale soggiacevano. Questo primo meccanismo girardiano non prevede però la possibilità che il padre «ritorni» come senso di colpa ossessivo che induce al ripristino dei divieti paterni, contemporaneamente istituzionalizzati e interiorizzati, secondo il modello freudiano di ordine sociale. E non si presta neppure agli sviluppi propri del modello sacrificale di controllo della violenza: qui non c'è una vittima *diversa e innocente* della violenza di una collettività di persecutori, qui c'è invece la ribellione contro un potente oppressore. Senza nessun bisogno di riferirsi a un Freud che nell'opera principale sdegnosamente non cita mai, Canetti vedrebbe in questo la *massa di rovesciamento* con i suoi fenomeni interni di massa aizzata; che non ha nessun bisogno per funzionare del complesso meccanismo del desiderio mimetico, quando è del

⁴⁷ Girard, 1986²: 194 (217).

⁴⁸ Girard, 1983: 44 (41-42).

⁴⁹ Cfr. Girard, 1986²: 251-287 (283-325).

tutto sufficiente quello, ben familiare a ogni esperienza politica, della difficoltà di subire a lungo l'autorità: tema che Canetti rigorizza nella sua teorizzazione della «spina del comando» (*Stachel des Befehls*)⁵⁰. Si potrebbe insomma dire che questo primo modello girardiano di violenza collettiva coincide pienamente con la massa aizzata canettiana, giungendovi attraverso un passaggio forse non del tutto necessario attraverso Freud e secondo la logica del desiderio mimetico e non attraverso la dinamica canettiana del comando. Ma un diverso percorso conduce all'identica meta, e si tratta quindi di una violenza collettiva di tipo *penale*. Si è subito a lungo un'oppressione, poi con un improvviso rovesciamento l'oppressore viene punito. Non c'è qui nessun passaggio verso il sacrificio. Questo primo modello, nella logica del sistema girardiano, è un'inutile deviazione che viene tacitamente abbandonata, mettendo implicitamente da parte anche Canetti, sebbene piuttosto evidentemente molto di suo sia stato interiorizzato da Girard.

Ed ecco dunque il *secondo* modello, che Girard assume come spiegazione esaustiva della violenza collettiva e almeno indirettamente pressoché di qualsiasi altra cosa, dalla religione allo Stato: appunto il modello *sacrificale*. Una comunità umana primordiale, meglio, una comunità di ominidi ancora semianimali, è in piena crisi mimetica. Saltata ogni inibizione istintuale, qualsiasi comportamento si risolve in conflitto, tutti lottano contro tutti finché un qualsiasi caso, una qualsiasi casuale differenza di qualcuno dagli altri, fa sì che la violenza di tutti si polarizzi intorno a uno solo. Ed ecco allora che la violenza si sfoga e si esaurisce. Con la morte della vittima ritorna la pace.

La comunità sfoga la sua rabbia contro questa vittima arbitraria, nell'assoluta convinzione di aver trovato l'unica causa del suo male. Si trova poi priva di avversari, purificata da ogni ostilità nei riguardi di coloro contro cui, un istante prima, manifestava una rabbia estrema.

Il ritorno alla calma sembra confermare la responsabilità di questa vittima nei disordini mimetici che hanno turbato la comunità. La comunità si percepisce come del tutto passiva di fronte alla sua vittima, che appare, invece, il solo agente responsabile della vicenda. Basta capire che l'inversione del rapporto reale tra vittima e comunità si perpetua nella risoluzione della crisi per comprendere perché questa vittima passi per *sacra*. Essa passa per responsabile del ritorno alla calma così come dei disordini che la precedono. Passa anzi per operatrice della sua stessa morte⁵¹.

Questo meccanismo si ripeterà spontaneamente innumerevoli volte, sino a fissare nella memoria collettiva un principio: l'uccisione collettiva di un *diverso* (un diverso di qualsiasi tipo) placa la violenza. L'ucciso la porta via con sé, come se in qualche modo ne fosse stato autore. Funziona. Funziona *sempre*. Dunque lo si può fare apposta, si può deciderlo prima. Ed ecco allora che si stabilisce chi dev'essere ucciso (in quale categoria lo si sceglie), quando e come dev'essere ucciso. E così si procede. È la prima struttura d'ordine sociale propriamente umana. La società umana si costituisce, in un certo senso l'uomo stesso si costituisce, intorno al corpo di una vittima uccisa collettivamente:

⁵⁰ Cfr. Canetti, 1981: 368-370 e 396-399 (360-361 e 386-389).

⁵¹ Girard, 1983: 44-45 (42).

la riunificazione di tutti contro un'unica vittima è la risoluzione normale sul piano culturale e la risoluzione propriamente normativa poiché da essa scaturiscono tutte le regole culturali⁵².

Anche Canetti ci presenta una scena esattamente identica: un gruppo sociale umano che si costituisce come sociale, nel senso umano del termine, a partire da un atto di uccisione, letteralmente intorno a un corpo appena ucciso. Si tratta però della *muta di caccia*, e il percorso che ne deriva è completamente diverso.

La caccia pulsa all'unisono di un battito mortale, che dura a lungo su terreni mutevoli e diviene più impetuoso quanto più ci si avvicina alla preda. Quando la si è raggiunta, all'istante decisivo, ciascuno ha la possibilità di uccidere e ciascuno tenta di farlo. Le frecce o le lance di tutti possono concentrarsi su *una* creatura.

La smania frenetica cessa nell'istante dell'uccisione. Tutti stanno improvvisamente silenziosi intorno alla vittima caduta. Tutti gli astanti formano il cerchio di coloro fra i quali andrà spartita la preda. Essi potrebbero piantare i denti nell'animale ucciso, come lupi. Gli uomini tuttavia rimandano a un istante successivo l'atto di incorporarsi la preda, che le mute di lupi iniziano invece sul corpo ancora vivente. Ha luogo la *ripartizione*, senza contrasti e secondo regole determinate. [...] La legge della *ripartizione* è la *più antica legge*⁵³.

È impressionante l'apparente uguaglianza delle scene descritte. Una collettività in tumulto, concentrata con appassionata determinazione nell'uccidere. Grida, fuga vana della vittima, accerchiamento, colpi inferti, morte. Poi, pace. Di colpo, una comunità ordinata, regolata, collaborativa, solidale, *umana*. Fino all'atto di uccidere compreso si è, o si potrebbe benissimo essere, animali. A partire dall'atto di uccidere escluso, si è uomini: si vive nella pace sotto l'imperio della legge. Si è abbandonata la natura e conquistata la cultura. Solo che per Girard stiamo parlando di *sacrificio*, per Canetti stiamo parlando di *caccia*. Girard si accorge che qui c'è un problema. L'ipotesi della caccia è più semplice, più diretta. Gli uomini primitivi vanno a caccia, senza dubbio. E, chiusi in cerchio intorno alla preda uccisa, danno una legge alla fame. Tutti hanno ugualmente fame, ma non si può mangiare tutti in maniera uguale. Chi mangerà di più, chi meno, chi mangerà parti della preda più buone, più nutrienti, più morbide, e chi mangerà gli scarti. L'importante è non litigare. Se non si litiga in qualche modo ce n'è per tutti, se si litiga non si riesce più a fare le cose insieme e alla fine non ce n'è per nessuno. Gli animali risolvono grazie a ciò che chiamiamo istinto, senza affatto sapere davvero di cosa parliamo: senza dubbio, comunque, risolvono senza bisogno di regole, di leggi. Sono salvi dentro la natura. Noi non ne siamo più capaci, dobbiamo ricorrere a regole, a leggi. Ci salva la cultura. Come sia avvenuto questo passaggio, non lo sappiamo. Che sia avvenuto è certo, se no non saremmo qui a parlarne. Ed è certo anche in quale contesto sia avvenuto e in che ordine cronologico. Le leggi sulla ripartizione sono le più antiche, perché sono quelle che permettono di mangiare insieme. Tutto il resto si sviluppa da qui.

⁵² *Ibidem*: 45 (43).

⁵³ Canetti, 1981: 117-118 (114-115).

E il sacrificio, allora? In effetti è curioso: è come se gli autori primordiali della violenza originaria, in Girard, avessero un gran bisogno di uccidere ma nessun bisogno di mangiare. Come se avessero imparato a sacrificare molto prima che ad andare a caccia. Anzi, questo Girard lo dice proprio:

Nelle società primitive, la caccia ha un carattere invariabilmente rituale.

Gli specialisti ci insegnano che l'apparato digerente dell'uomo è rimasto sempre quello dell'onnivoro a dominante vegetariana, che l'ha preceduto nell'evoluzione della specie. L'uomo non è per natura carnivoro e la caccia umana non si deve concepire sulla base della caccia animale.

Per capire l'impulso che ha potuto lanciare gli uomini all'inseguimento degli animali più voluminosi e temibili, perché si crei il tipo di organizzazione richiesto dalle cacce preistoriche, è necessario e sufficiente ammettere che anche la caccia inizialmente è un'attività sacrificale. La selvaggina è percepita come un sostituto della vittima originaria, mostruosa e sacra. Nella caccia gli uomini si lanciano all'inseguimento di una vittima riconciliatrice⁵⁴.

Un brano rivelatore del grado di *sacrificium intellectus* a cui può condurre l'amor di sistema e la tentazione di spiegare malamente ogni cosa con una teoria che spiegherebbe piuttosto bene qualcosa. Qui Girard riesce a non vedere il momento più clamorosamente decisivo del processo di ominazione: la salita di livello dell'uomo nella catena alimentare. L'uomo è il solo animale che sia passato da preda a predatore. È questo il confine tra l'uomo e l'animale: la possibilità di cambiare natura, la possibilità di cambiare *la* natura, la possibilità, anzi la *necessità* di vivere nella cultura, *di* cultura. Certo che l'apparato digerente umano non è quello di un carnivoro: è quello di una preda di carnivori. Imparando a mangiare carne, e a cacciare per mangiarla, l'uomo ha contemporaneamente aumentato le probabilità di mangiare e diminuito quelle di essere mangiato. Sia pure al prezzo di qualche difficoltà digestiva, l'uomo ha migliorato la propria nutrizione e le probabilità di sopravvivenza. Possibile che abbia imparato a cacciare senza avere fame, solo perché aveva bisogno di vittime sostitutive conciliatrici della violenza? E come fa l'animale cacciato a integrare le caratteristiche della vittima sacrificale identificate dallo stesso Girard? La vittima dovrebbe essere marginale sì, ma *interna* al gruppo. Se no non può prendere su di sé la violenza degli altri e liberarli. La preda di caccia, a differenza dell'animale domestico, non è marginale ma esterna. E in effetti, le civiltà sacrificali immolano animali domestici, non cacciagione. Il sacrificio non è mera uccisione, è *rito* di uccisione. E l'uccisione sacrificale non avviene mai nella forma della predazione, come nel caso delle vittime umane non avviene mai nella forma della guerra. Si sacrificano i prigionieri di guerra, spesso, ma uccidere il nemico sul campo di battaglia non è sacrificio, è guerra. Così come la predazione è uccisione ma non sacrificio. Se davvero la caccia fosse sacrificio e non rispondesse a necessità alimentari, anzi comportasse un'alimentazione innaturale, perché allora la vittima viene mangiata? E, venendo mangiata, entra o no a far parte del normale modo di nutrirsi? Cambia o no le modalità della nutrizione rispetto all'epoca in cui gli ominidi erano solo prede e non ancora predatori? Posto inoltre che il sacrificio come tale è evidentemente un comportamento umano e presuppone che si fosse

⁵⁴ Girard, 1983: 96-97 (102-103).

già uomini prima di sacrificare⁵⁵, una visione sacrificale della caccia implicherebbe l'esistenza di una fase in cui si viveva di semplice raccolta e non di caccia e raccolta. Come mai non esiste alcuna evidenza archeologica e antropologica di civiltà di mera raccolta? È perfettamente vero che la caccia ha una valenza rituale in tutte le società che vivono di essa, ma rito non è sinonimo di sacrificio, e i riti di caccia sono prevalentemente riti di riconciliazione *con* l'animale ucciso, non riti di riconciliazione tra i cacciatori *mediante* l'animale ucciso. I cacciatori sono *già* riconciliati, se no la caccia non potrebbe riuscire, molto evidentemente. E il rapporto con la violenza originaria che il sacrificio esorcizza trasformandola in rito e rimedio preventivo contro la reciprocità violenta è troppo lontano. La violenza originaria è un'imprevedibile esplosione di conflittualità che viene placata dall'uccisione collettiva casuale di un «diverso» *interno* alla collettività. La somiglianza con l'uccisione collettiva organizzata, programmata, tecnicamente complessa di una preda del tutto esterna è estremamente labile e lontana: troppo per rendere credibile una funzione sostitutiva. Un linciaggio, una massa aizzata possono assomigliare alla violenza originaria, la caccia assolutamente no. Per usare il linguaggio girardiano, si assiste qui a un'«espulsione sacrificale» della caccia da un discorso in cui creerebbe una contraddizione, fornendo un'ipotesi decisamente più credibile e diretta di quella sacrificale riguardo ai meccanismi fondamentali della socialità umana e alla sua differenza rispetto alla socialità animale.

Infatti Girard, con coerenza in questo caso non encomiabile, vede questa differenza precisamente nel fatto che l'uomo sacrifica, l'animale no.

La sola cosa che «manca» al rito animale è l'immolazione sacrificale, e la sola cosa che manca all'animale per diventare umano è la vittima espiatoria⁵⁶.

Ma una differenza significativa, una differenza cioè che sia un *confine* tra due cose distinte ma in relazione, implica una *contiguità*. Le cose differenti debbono toccarsi in un punto, e quindi appartenere a uno stesso percorso. In questo caso possono avere una credibile funzione esplicativa l'una dell'altra. Gli animali cacciano per mangiare, gli uomini apprendono a farlo da loro, in questo modo mangiano di più e vengono mangiati di meno, si allontanano dal loro modello, procedono su vie nuove. È credibile che il primo atto pienamente umano, cioè non imitativo degli animali, sia nato in questo *continuum*. Come si uccide? Questo l'uomo può impararlo dagli animali, anche se deve usare zanne e artigli artificiali perché di naturali non ne ha. Come si mangia insieme senza conflitto? Questo l'uomo non può impararlo dagli animali perché il loro comportamento su questo punto non è imitabile. Occorre staccarsi dal modello per imparare qualcosa di completamente nuovo. Naturalmente non sapremo mai se questo è vero o falso e in ogni caso ci mancheranno per sempre dei passaggi non ricostruibili. Ma complessivamente la cosa è credibile, non presenta nessuna evidente impossibilità, dà ragione di fatti noti.

⁵⁵ La «violenza originaria», pre-sacrificale, spontanea, è fenomeno «animale» proprio di ominidi ancora in transizione, ma il sacrificio in quanto tale è fenomeno inequivocabilmente umano, anche se, per Girard, il *primo* fenomeno umano.

⁵⁶ Girard, 1983: 131 (142).

Nell'ipotesi girardiana, invece, qual è la differenza? Ci sono comportamenti rituali animali e comportamenti rituali umani, ma non si assomigliano neppure. Forse il rito animale è un'illusione antropomorfa, forse definiamo rituali i comportamenti degli animali di cui non comprendiamo l'utilità. Ma ammesso che sia corretto parlare di rituali animali, non sono la stessa cosa di quelli umani. Sono significanti, non simbolici. Sono naturali, non culturali. Non si incontrano con quelli umani, non appartengono allo stesso percorso, non stabiliscono un confine. Non ci consentono di capire a partire da cosa l'uomo non è più animale. Non fondano un'antropologia. Tento un paradosso: quello che manca all'animale per diventare umano è saper suonare il pianoforte. Questa è una verità innegabile. È indubitabile che se un animale suonasse il pianoforte sarebbe umano. Ma questo non significa niente, non spiega niente: non è una differenza. È un'assenza di relazione. Una differenza è una relazione. Il fatto che l'uomo sacrifichi non spiega perché e a partire da cosa non sia più animale, il fatto che l'animale non sacrifichi non spiega perché non è umano.

L'ipotesi girardiana è di un'ingegnosità talmente geniale che davvero dispiace non aderirvi. Ha un rigore estetico inscalfibile, la si può considerare un pezzo di grande letteratura (come l'opera del suo modello mimetico Freud). Ma per essere considerata scientifica, pur nel senso assai poco pretenzioso delle più vaghe scienze umane, le manca proprio il fondamento. Le manca non casualmente, non per incapacità, non per errore. Le manca per necessità tecnica. Una simile costruzione di pensiero *deve* negare il dato più immediato di realtà. Detto altrimenti, deve essere metafisica. Per giungere al punto davvero essenziale: nel sistema girardiano è onnipresente l'uccisione, ma è *del tutto assente la morte*.

Per gli uomini, in realtà, la scoperta di quella che chiamiamo la morte e la scoperta di quella che chiamiamo la vita non possono che coincidere perfettamente, poiché è a partire dal processo vittimario [...] che tali «concetti» si rivelano all'uomo.

Alle virtù riconciliatrici della vittima espiatoria bisogna attribuire, negli uomini, la scoperta congiunta, sul medesimo cadavere, di tutto ciò che si può chiamare morte e di tutto ciò che si può chiamare vita. La morte si manifesta innanzitutto come un formidabile influsso di vita. Per capire la concezione religiosa della morte, basta ammettere che essa costituisce l'estensione a tutti i membri della comunità, quando a loro accade di morire, per una ragione o per un'altra, dell'insieme dinamico e significante costituito a partire dalla vittima espiatoria⁵⁷.

Insomma, la morte stessa altro non è se non sacrificio, e il sacrificio, attraverso l'uccidere, è rappresentazione di vita eterna.

Qui non sembra necessario aggiungere altro. Non resta che constatare la definitiva divergenza di due strade che solo per un tratto si sono incrociate. Una, quella di Canetti, porta al continuo confronto con la morte e al continuo rifiuto di essa, e in questo, pur senza mai sottovalutare il peso della violenza, fonda un certo spazio di dignità umana. Nell'altra, quella di Girard, l'uomo è violento in

⁵⁷ *Ibidem*: 107 (114-115). Lascio a teologi e a filosofi della religione la discussione di come su questo si innesti la reinterpretazione che Girard propone del cristianesimo (e cioè la sua pretesa di aver per primo compreso il vero senso del messaggio cristiano).

quanto tale, *creato* dalla violenza, e non c'è via d'uscita *umana* da tutto questo. Scegliere tra queste strade non è compito scientifico, distinguerle sì.

Riferimenti bibliografici

- Alfieri, L. (2011). *La morte felice. Osservazioni sulla dinamica della massa aperta*, in L. Alfieri e A. de Simone (a cura di), *Leggere Canetti. «Massa e potere» cinquant'anni dopo*, Perugia, Morlacchi.
- (2012). *La stanchezza di Marte. Variazioni sul tema della guerra*, nuova ed. accresciuta, Perugia, Morlacchi.
- Canetti, E. (1981). *Massa e potere*, tr. it. di F. Jesi, Milano, Adelphi.
- (1994). *Masse und Macht*, München-Wien, Carl Hanser Verlag, vol. III dei *Werke*, s. a. (ma 1994, rist. 2010).
- Girard, R. (1972). *La violence et le sacré*, Paris, Grasset.
- (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort*, Paris, Grasset.
- (1983). *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, tr. it. di R. Damiani, Milano, Adelphi.
- (1986²). *La violenza e il sacro*, tr. di O. Fatica ed E. Czerkl, Milano, Adelphi.
- Harris, M. (2007). *Cannibali e re. Le origini delle culture* (1977), tr. it., Milano, Feltrinelli.

SAGGI
ESSAYS



Il nodo delle somiglianze e il destino dell'etnologia. Protagora, Erodoto, Platone*

Francesco Remotti**

Abstract

The Knot of Similarities and the Destiny of Ethnology. Protagoras, Herodotus, Plato

This article is divided into three parts. The first opens with the debate between Protagoras and Socrates in Plato's Protagoras. The discussion regards the concept of virtue (if there is only one or many), but is also about the concept of similarity. Forced by constant questions by Socrates, Protagoras ends up affirming that there is more than only one virtue, and that they are at the same time similar and different. This is so because «every thing, in one or other aspect, is similar to any other thing». Starting from this challenging thesis, the author tries to elaborate a theory in which similarities and differences are united in a «knot» and therefore the world appears as a morass of similarities and differences.

Taking advantage from the friendly relationship between Protagoras and Herodotus, in the second section the author interprets the enterprise of the latter as a journey between similarities and differences. The cultural differences described by Herodotus are many and consistent; and he attests that these differences are usually accentuated by typically ethnocentric oppositions, which are expressed in the form of «us and the others». Similar to the Greeks, Egyptians and Persians put themselves in the center and the others as marginal barbarians. Notwithstanding some uncertainties and imprecisions, Herodotus elaborates an ethnological knowledge that is comparable to a great network of connections between the customs (nomoi) of the different societies: a network that no society is in position to ignore.

In the third part, the author focuses on the Athenian thinkers who more than others felt the risk of destabilizing the eroded voyage. Without naming Herodotus, in The Laws Plato elaborates the project of a true State ethnology characterized by a frantic control of the possibilities and ways of seeking those who go out of the polis to observe other societies: the explicit goal is to prevent other people's nomoi from corrupting the State. Compared to Herodotus's research, what becomes undermined is freedom. In this sense, Plato has definitely contributed to obstructing the development of a proper ethnological knowledge in the classical world.

Keywords: Differences. Similarities. Customs. Ethnocentrism. Ethnology.

* Questo articolo fa parte di un lavoro più ampio, relativo alla tematica dell'identità e delle somiglianze in quanto visioni alternative. Qui si anticipa una fase della guerra delle somiglianze che Platone conduce contro Protagora e, tacitamente, contro Erodoto e il suo approccio etnologico.

** Università di Torino, francesco.remotti@unito.it.

1. Una teoria delle somiglianze

Considerando chi non ha voluto scrivere nulla (Socrate) e chi ha prodotto diversi scritti, nessuno dei quali ci è però pervenuto (come è il caso di Protagora, di Democrito, di Anassagora, e di molti altri, ovviamente), forse è il caso di ammettere che l'immagine che noi abbiamo del pensiero greco antico è irrimediabilmente distorta. Intenzionale o meno che sia, l'effetto è che vi sono dei grandi dominatori (Platone e Aristotele, sopra tutti, che indubbiamente sono «grandi» e indubbiamente sono stati dei «vincitori») e vi sono dei perdenti, la cui voce giunge fino a noi in maniera frammentata (è proprio il caso di dirlo), indiretta, flebile, incerta. Dominatori e vinti solo per casi fortuiti (gli incidenti casuali della storia) oppure perché è stata condotta una guerra? La tesi che vogliamo sostenere è che di quei tempi è stata condotta una guerra contro i sostenitori delle somiglianze: una guerra che continua tutt'oggi.

Nel suo impressionante e straordinario libro *La linea e il circolo* del 1968, Enzo Melandri affermava che l'Analogia risulta sempre «coinvolta in una lotta intestina con la Logica» e aggiungeva che si tratta di una «lotta che l'analogia non può perdere; anche se probabilmente non può neppure vincere»¹. Non siamo in grado di scansare una lotta di questo genere, dal momento che le somiglianze sono un groviglio inestricabile. Il rischio è che il groviglio fagociti il nostro intelletto, annulli le nostre capacità di orientamento. Platone aveva ben chiaro il carattere scivoloso del terreno delle somiglianze, come quando nel *Sofista* affermava:

Chi è sicuro di sé deve più che altro guardarsi sempre dalle somiglianze, che costituiscono il genere più sfuggente di tutti².

Si tratta dunque di una lotta inevitabile, di una tensione costante e insopprimibile tra noi e le somiglianze. Tutto sta a vedere, però, con quali obiettivi, con quali mezzi, con quali misure, con quali effetti, secondo quali prospettive questa lotta viene condotta. Tutto sta a vedere se è una semplice lotta o se invece si trasforma in una guerra (addirittura, in certi casi, una guerra di sterminio). Lotta e guerra non sono infatti la stessa cosa, anche se si può scivolare con una certa facilità dall'una all'altra, specialmente dalla prima alla seconda.

Non è dunque soltanto per l'esigenza di una ricostruzione storica, per un desiderio erudito di risalire alle origini del pensiero filosofico occidentale, che ci si soffermerà su alcuni pensatori che hanno animato il pensiero greco. Il fatto è che —nonostante tutte le devastazioni della storia— troviamo in certi momenti di quel pensiero tesi e contro-tesi molto illuminanti e decisive sulla faccenda della somiglianza, sulla lotta che inevitabilmente essa suscita o sulla guerra che eventualmente si decide di ingaggiare. A immerterci su questa strada è il libro *La selva delle somiglianze* di Carlo Augusto Viano, il quale fin da subito sostiene che per il sofista Protagora «tutte le cose sono legate da relazioni di somiglianza e dissomiglianza»³, mentre per Socrate è l'identità a prevalere.

¹ Melandri, 2012: 3.

² Platone, *Sofista*: 231a.

³ Viano, 1985: IX.

Vissuto tra il 486 e il 411 a. C., il sofista Protagora —va ricordato— non era ateniese, anche se soggiornò diverse volte ad Atene, e qui fece parte del circolo di Pericle. Come poi anche Democrito (460-370 a. C.), Protagora era nato ad Abdera, in Tracia. Ed è probabile che la sua origine straniera rispetto ad Atene, la pratica del viaggiare per tutta la Grecia, il suo essere nato ad Abdera —un «crocevia geografico» da cui era possibile osservare «la variabilità delle tradizioni»⁴— abbiano indotto Protagora ad assumere una visione del mondo in cui prevalgono gli elementi di connessione, piuttosto che le separazioni e le opposizioni: le somiglianze che attraversano i confini e che connettono, piuttosto che le differenze invalicabili⁵. L'ateniese Platone (428-347 a. C.) dedica a Protagora un dialogo, in cui si assiste a un dibattito tra il sofista e Socrate (il maestro di Platone) a proposito della virtù. In questo dialogo, infatti, Protagora si propone come «maestro di virtù», sulla base del presupposto che la virtù si possa insegnare⁶. Ma Socrate pone la questione di cosa sia la virtù: è un'unica cosa o più di una? È una cosa di cui si può predicare l'identità o è un insieme di cose in cui prevale la molteplicità?

Non sapremo mai che cosa Protagora abbia effettivamente sostenuto nel dibattito con Socrate (sempre ammesso che il dibattito sia davvero avvenuto): Protagora, come del resto lo stesso Socrate, è nelle mani di Platone, il quale raffigura il sofista come spesso ondeggiante e in certi casi persino contraddittorio. Ciò che emerge fin da subito è certamente l'animosità di Socrate, il quale incalza «lo straniero» che pretende di venire a insegnare la virtù (*areté*) ai giovani di Atene, ammalindoli con il suo eloquio e facendosi per giunta pagare. A noi qui non interessa ricostruire i vari punti del dibattito tra i due personaggi. Preso atto però che Protagora inclina ad adottare una visione pluralistica della virtù, vediamo che Socrate —in modo maieutico, ironico, talvolta sarcastico— lo induce, tra gli altri effetti, a enunciare una tesi di ordine generale sulle somiglianze, al di là cioè delle somiglianze e delle differenze tra le virtù: una tesi estrema, conseguenza della radicalizzazione argomentativa impressa da Socrate al dibattito. Protagora in effetti ha tutta l'aria di ammettere che non solo «c'è qualche somiglianza tra la giustizia e la santità», ma che le due virtù si somigliano per un motivo generale, in quanto cioè (tesi generale),

in certo modo ogni cosa è simile a ogni altra. È possibile, infatti, che il bianco in qualche modo somigli al nero e il duro al molle e così le cose che sembrano completamente opposte tra loro⁷.

Anche Viano sostiene che Protagora, il quale per carattere appare incline a soluzioni «non radicali», è però «disposto ad ammettere» quanto sopra⁸. A proposito di somiglianze, questa sembra essere la proposizione più impegnativa di tutto il dialogo e tale da configurarsi come presupposto di una possibile teoria generale. Qui non ci si limita ad affermare una diffusa e generica presenza di somiglianze nel mondo, come se il mondo, la natura, gli esseri umani avessero la

⁴ Cambiano, 1971: 59.

⁵ Remotti, 2013: 146.

⁶ Platone, *Protagora*: 327e-328c.

⁷ *Ibidem*: 331d.

⁸ Viano, 1985: 37.

tendenza a essere simili. Dietro l'incalzare senza tregua delle domande di Socrate, Protagora si spinge fino al punto di affermare che non vi è cosa che non rientri in un insieme di somiglianze. Anche le virtù su cui i due discutono (la giustizia, la sapienza, la saggezza, la santità, il coraggio) e che Protagora aveva dichiarato essere «diverse» l'una dall'altra, proprio come sono diverse («non simili») le parti di un volto —occhi, orecchie, naso, bocca— ciascuna con la sua particolare funzione⁹, ora invece possono essere definite simili:

Anche le cose che poco fa dichiarammo fornite di funzioni diverse e *diverse l'una dall'altra*, cioè le parti del volto, in certo modo sono *simili* e equivalenti l'una all'altra, sicché in questo modo tu potresti mostrare, se lo volessi, che tutte le cose sono simili tra loro¹⁰.

Si tratta di una semplice oscillazione o, peggio, di una contraddizione tra quanto sostenuto in 330a-b e quanto affermato in 331d-e, o non piuttosto si tratta di un approfondimento della stessa nozione di somiglianza (ottenuto, beninteso, sempre grazie all'argomentare incalzante e radicalizzante di Socrate)?¹¹. L'approfondimento consiste nel collegare diversità e somiglianze, cioè nel rendersi conto che ciò che appare in un primo tempo diverso può apparire simile in un secondo tempo. Ovvero, somiglianze e differenze sono le due facce di una stessa relazione, di una stessa medaglia. Proprio per questo, Protagora si spinge a dire, subito dopo l'affermazione di prima, che:

non è giusto chiamare simili le cose che hanno qualcosa di simile e dissimili le cose che hanno qualcosa di dissimile, per esigua che sia la loro somiglianza¹².

In altri termini, non sono ipotizzabili due categorie ontologicamente separate: la categoria delle cose simili e la categoria delle cose dissimili. Le virtù, di cui i due interlocutori continuano a discutere, sono nello stesso tempo simili e dissimili tra loro. Non si tratta dunque di una contraddizione, ma dello sviluppo di una profonda consapevolezza teorica concernente la problematica delle somiglianze: si tratta del processo mediante cui —con l'aiuto e i pungoli di Socrate— Protagora perviene alla consapevolezza del «nodo» che lega indissolubilmente somiglianze e differenze.

Grazie agli spunti presenti nel dibattito non facile, né lineare, tra Socrate e Protagora, è allora possibile elaborare quanto meno un abbozzo di teoria delle somiglianze, che possiamo articolare nei seguenti punti.

A) Non vi è cosa che sia esente da rapporti di somiglianza, ossia che non intrattenga rapporti di somiglianza con qualche altra cosa.

B) I rapporti di somiglianza espressi da una qualsiasi cosa la collegano a «ogni altra» cosa. Ovvero, i rapporti di somiglianza non coprono parti delimitate

⁹ Platone, *Protagora*: 330a-b.

¹⁰ *Ibidem*: 331d-e. Corsivi aggiunti.

¹¹ Devo a Giuseppe Cambiano l'avvertenza a non attribuire unilateralmente a Protagora il merito di un'elaborazione autonoma di una teoria delle somiglianze —quale appariva in una precedente versione di questo scritto e in Remotti (2013)— come se Protagora si presentasse al confronto con Socrate con sua teoria compiuta. Spesso contraddittorio e oscillante, il personaggio Protagora dell'omonimo dialogo platonico perviene a certe affermazioni quasi cedendo alle pressioni del suo interlocutore.

¹² Platone, *Protagora*: 331e.

del mondo, non formano isole circoscritte, non si arrestano di fronte a determinate barriere. Se è vero che «ogni cosa intrattiene rapporti di somiglianza con *tutte* le altre cose», ciò significa che i rapporti di somiglianza coprono il mondo intero, a prescindere dalle divisioni in cui esso si articola.

Il personaggio Protagora, proposto da Platone, provvede però per un verso ad attenuare un poco la portata delle sue affermazioni e per l'altro a fornire chiarimenti che approfondiscono il senso ulteriore del suo discorso.

C) Egli ipotizza infatti l'esistenza di criteri o aspetti, in virtù dei quali le cose si somigliano tra di loro. Rileggiamo la sua tesi iniziale: «*in certo modo* ogni cosa è simile a ogni altra». Ovvero tutte le cose si somigliano tra loro, ma non si somigliano in base a *tutti* gli aspetti possibili. In effetti, se così fosse, se cioè le cose si somigliassero tra loro in tutti i modi possibili, si fonderebbero in un unico indistinto: non ci sarebbero più le cose, nella loro ampia, frastagliata e variegata molteplicità; la molteplicità delle cose verrebbe soppiantata da una unità confusa e inintelligibile. Sembra poco, ma quel «*in certo modo*» è assolutamente decisivo, in quanto ci fa capire che, se è vero che *tutte* le cose si somigliano potenzialmente tra loro, *non tutti* i criteri di somiglianza sono attivati, *non tutte* le possibilità di somiglianza sono attuate.

D) La somiglianza è dunque sempre parziale e graduale, ed è sempre misurabile con un più o un meno: la somiglianza non è mai piena, totale, assoluta. Come sostiene il filosofo Gonzalo Rodríguez-Pereyra¹³, «un aspetto rilevante della somiglianza è che si tratta di una questione di gradi». Se noi prendiamo diverse paia di cose somiglianti (A-B, C-D ecc.), possiamo constatare che esse tendono ad assomigliarsi in misure diverse: per cui, per esempio, la somiglianza A-B è più stretta della somiglianza C-D. Non solo, ma ognuna di queste cose, per esempio A, può intrattenere nello stesso tempo rapporti di somiglianza stretta con una cosa (per esempio B) e rapporti di somiglianza lasca con un'altra (per esempio C). Se, per esempio, prendiamo due mele —prosegue Rodríguez-Pereyra— è indubbio che esse si somigliano l'un l'altra più strettamente che non ciascuna di esse con Socrate o con un cammello.

Dire che tutte le cose sono «in qualche modo» simili tra loro è uno snodo importante e decisivo, in quanto:

E) Oltre alla gradualità, la delimitazione di Protagora introduce —sia pure in modo implicito— la differenza. E e F non si fondono tra loro e la loro somiglianza è sempre una questione di gradi, proprio perché tra loro c'è sempre e inevitabilmente qualche criterio e qualche aspetto *non* condiviso: criterio o aspetto che determina la loro differenza, non importa quanto grande o quanto piccola essa sia.

F) Tutto il ragionamento di prima ci fa capire, ancora una volta, che la somiglianza è impossibile se non si prevede anche la differenza. Ovviamente dobbiamo dire grazie a Platone, se —attribuendo le semplici parole di cui sopra a Protagora— egli riesce a introdurci nella logica delle somiglianze. Potremmo

¹³ Rodríguez-Pereyra, 2002: 65.

rappresentare il principio di questa logica con una formula, ottenuta saldando tra loro, così da formare un'unica parola, la prima sillaba di somiglianza (So) e la prima sillaba di differenza (Dif): «SoDif». Per il Protagora platonico tutto il mondo è fatto di SoDif: tutto il mondo finisce per essere un immenso e intricato SoDif. Tutto il mondo è una vera e propria «selva di somiglianze e differenze», per riprendere e integrare il titolo di Viano (1985).

Abbiamo detto che Protagora attenua la portata metafisica della sua teoria della somiglianza universale («tutte le cose si somigliano tra loro») con l'introduzione tacita o implicita della differenza, la quale fa sì che le cose si somiglino sempre e soltanto «in qualche modo». È importante però rendersi conto che proprio delimitando la somiglianza con la differenza, essa viene messa al sicuro: la differenza fa sì che le cose vengano salvate dall'indifferenziazione, salvaguardate nelle loro somiglianze e nelle loro differenze, anziché precipitare in un buco nero. Possiamo sostenere quindi che la differenza fa esistere la somiglianza. A sua volta, però, la somiglianza delimita la differenza e le fornisce senso: se non ci fosse somiglianza, le differenze farebbero esplodere il mondo fino al punto che le differenze stesse non esisterebbero più: che senso hanno le differenze se non tra cose somiglianti? Anche Gilles Deleuze, in un libro troppo difficile (a nostro modesto avviso) per poter essere pienamente utilizzato in questo contesto, sembra giungere allo stesso tipo di conclusioni, come quando afferma che

il principio di differenza [...] non si oppone, ma al contrario lascia il massimo gioco possibile all'apprendimento delle somiglianze¹⁴

o come quando accosta le seguenti due proposizioni:

solo ciò che somiglia differisce; solo le differenze si somigliano. La prima formula pone la somiglianza come condizione della differenza¹⁵.

Non seguiremo ulteriormente Deleuze nelle sue complicate elucubrazioni, là soprattutto dove sembra inclinare verso un primato ontologico della differenza¹⁶. A noi qui pare sufficiente attestarci su una sorta di equilibrio —meglio, un legame indissolubile di complementarità— tra somiglianza e differenza. La somiglianza agisce infatti come collante, avvicinando in qualche modo le cose tra loro e impedendo che esse si scompongano e si sbriciolino all'infinito, mentre la differenza è ciò che impedisce l'eccessivo avvicinamento tra le cose, che altrimenti si fonderebbero fino ad annullarsi.

G) Il Protagora del dialogo platonico provvede poi a fornire una ulteriore articolazione. La trama delle somiglianze e delle differenze (il SoDif, come ormai abbiamo cominciato a chiamarlo) dipende, nella sua attivazione, nella sua estensione e nelle sue articolazioni, dai «soggetti» che vi sono implicati e che con la loro stessa presenza inducono interventi modificatori.

Da un punto di vista generale, è bene tenere presente che per ogni SoDif vi sono agenti di modificabilità che vanno ben al di là dei soggetti umani, a co-

¹⁴ Deleuze, 1997: 21.

¹⁵ *Ibidem*: 152.

¹⁶ *Ibidem*: 287-288, 311, 314.

minciare dagli eventi naturali: un fulmine che si abbatte sulla cima di un albero modifica il quadro delle somiglianze in cui fino a quel punto l'albero era inserito. Gli agenti di modificabilità del SoDif rappresentano una categoria ampia, entro la quale possiamo scorgere, oltre a eventi e fattori naturali, attori e soggetti, sia umani, sia non umani. Per quanto riguarda i soggetti umani, occorre precisare che —qualunque cosa essi sentano, pensino, facciano, dicano— i loro interventi anche minimi determinano sempre una qualche modificazione del SoDif in mezzo a cui si trovano.

Per esempio, vediamo le conseguenze immediate, in termini di somiglianze e differenze, di un episodio in cui un soggetto di pelle chiara A pronuncia un epiteto denigratorio nei confronti di un nero (soggetto B) incontrato per strada. Intanto, l'epiteto denigratorio produce in termini socio-psicologici un netto distanziamento, un aumento di differenza tra A e B, che può giungere fino al punto di negare una qualsivoglia somiglianza tra i due. B avverte questo distanziamento da parte di A e può reagire in vari modi: ricercare, nonostante la denigrazione, una somiglianza con A oppure accettare da un lato la differenza con i bianchi e dall'altro accentuare la somiglianza con i «fratelli» neri. Un soggetto C, che eventualmente assistesse all'episodio, potrebbe a sua volta condannare A, assimilandolo a coloro che chiamerà «razzisti», differenziarsi quindi da A e avvicinarsi lui stesso a B, oppure al contrario identificarsi (come spesso si dice) con A, approvare e fare proprie le parole denigratorie di A e contribuire in tal modo a scavare ulteriormente la differenza con B. Non è detto che gli attori qui in gioco siano del tutto consapevoli delle loro azioni e delle conseguenze che ne possono scaturire.

È opportuno allora precisare che gli interventi umani sul SoDif possono essere sia consapevoli, sia inconsapevoli, essere dotati di intenzionalità e di progettualità, oppure essere casuali e inintenzionali. Prendiamo in esame la frase di Protagora citata sopra: «In questo modo tu potresti mostrare, se lo volessi, che tutte le cose sono simili tra loro». Può darsi che anche qui Protagora faccia una concessione a Socrate, del tipo «se proprio vuoi»¹⁷. Ma se anche si trattasse di una mera concessione, che senza dubbio indebolirebbe l'argomentazione, la struttura del ragionamento non viene scalfita. A questo punto delle sue considerazioni, Protagora ha ormai chiaro il SoDif, l'intrico delle somiglianze e delle differenze, e qualunque significato psicologico abbia quel «se lo volessi», qui sta a indicare un tipo di intervento sul SoDif, intenzionale e conoscitivo. Protagora prende in considerazione la dimensione soggettiva nel suo aspetto programmatico, progettuale, consapevole, ma è bene tenere presente che gli interventi sul SoDif possono avere anche una natura non conoscitiva, bensì attiva e pragmatica, così come —tornando ad allargare il quadro— possono essere inconsapevoli, ed essere esercitati da soggetti e attori non umani. In altri termini, quando consideriamo le modificazioni del SoDif, sarebbe corretto non avere una prospettiva esclusivamente antropocentrica ed esclusivamente centrata sulla coscienza degli esseri umani.

Evitare una visione esclusivamente antropocentrica (ed esclusivamente centrata sulla coscienza) presenta l'indubbio vantaggio di mettere a fuoco con mag-

¹⁷ È un suggerimento interpretativo di Giuseppe Cambiano (comunicazione personale).

giore precisione i tipi di interventi umani, i quali operano spesso su un SoDif dotato di una sua oggettività. Per Leibniz, i concetti generali si basano sulla «somiglianza reciproca delle cose particolari» e questa «somiglianza è una realtà»¹⁸. La rete delle somiglianze e delle differenze può essere diversamente sollecitata e configurata dallo sguardo di chi indaga e osserva: somiglianze e differenze hanno dunque una loro oggettività, e tuttavia non si impongono alla coscienza in maniera perentoria, indiscutibile, inequivocabile, come se la coscienza funzionasse soltanto come uno specchio. In effetti, si può assumere un duplice atteggiamento nei confronti delle somiglianze-differenze: un atteggiamento che tende a negare le somiglianze, che ne vede poche, che soprattutto rimarca o esalta le differenze, e un atteggiamento più propenso a scorgere somiglianze, anche là dove le differenze appaiono forti ed evidenti. Affermare la relativa oggettività delle somiglianze e delle differenze (come la pelle chiara del personaggio A e la pelle scura del personaggio B, a proposito dell'esempio di cui sopra) significa capire meglio i tipi di interventi dei soggetti umani, i quali, per esempio, già su un piano linguistico, trasformano la pelle più chiara di A in «bianco» e la pelle più scura di B in «nero». Sotto un certo profilo, sembra quasi di poter dire che non si può parlare di somiglianze e differenze in assoluto, ma sempre in relazione allo sguardo, alle intenzioni e alle azioni degli attori. In altri termini, il SoDif viene di continuo modificato da una molteplicità di fattori e di attori (tra cui i soggetti umani), e proprio per questo occorre considerare con maggiore precisione i tipi di interventi umani sul SoDif, in quanto da essi dipendono, o sono in corrispondenza con, la loro visione del mondo, il loro tipo di cultura, di società, di umanità.

Se ritorniamo alle due citazioni da cui siamo partiti, vediamo che il «se tu volessi» di Protagora riconfigura il SoDif in due direzioni diverse:

- a) una riconsiderazione critica delle dicotomie e delle opposizioni (il bianco e il nero, il duro e il molle, di cui si parlava nella prima citazione);
- b) l'estensione delle somiglianze a tutte le cose.

Per quanto riguarda *a*), è sufficiente disporsi in un certo qual modo verso la realtà, per non lasciarsi imprigionare dalle opposizioni e dalle dicotomie: anche i contrari possono così manifestare somiglianze tra loro. Le opposizioni e i contrasti tra le categorie, che si erigono sulla base di differenze esclusive, si attenuano o addirittura svaniscono a uno sguardo intenzionato a scorgere somiglianze, parentele, affinità¹⁹. La teoria delle somiglianze qui abbozzata mette in discussione il metodo di stabilire ordine nel mondo che consiste nel dividere, nel separare e nell'opporre: le coppie di opposizione (bianco e nero, freddo e caldo, alto e basso, destra e sinistra, maschile e femminile, e così via), garanzie di ordine conoscitivo e morale, e perciò ben presenti nel pensiero di Socrate e di Platone, appaiono strutture logiche fragili e posticce, le quali vengono proiettate nel mondo e sovrapposte al SoDif, all'intrico delle connessioni sottostanti. È sufficiente però che «tu lo voglia» e vedrai questo mondo tagliato in riquadri svanire e lasciare il posto all'intrico delle relazioni che attraversano le categorie dell'ordine, persino e soprattutto (forse) quando queste categorie sono messe in opposizione tra loro.

¹⁸ Leibniz, 1988: 284.

¹⁹ Remotti, 2013: 146.

Ovviamente, non si tratta soltanto di una visione più o meno metafisica del mondo naturale. Si pensi al pensiero dicotomico, al pensiero che separa e produce categorie oppostive, quale viene fatto valere nelle o tra le società umane (mondo sociale, a cui del resto Protagora era decisamente più interessato), e ci renderemo conto quanto la teoria delle somiglianze possa gettare scompiglio, a cominciare dalla semplice opposizione «noi» e gli «altri», opposizione che all'epoca di Protagora e di Socrate, si esprimeva nei termini noi «elleni» e gli altri «*barbaroi*», e che ritroviamo —come è ben noto— in un'infinità di formulazioni equivalenti: noi «ebrei» e gli altri «*goyim*», noi «cristiani» e gli altri «pagani», noi «bianchi» e gli altri «neri», noi «rom» e gli altri «*gagé*». È sufficiente volerlo e sotto queste sovrastrutture ideologiche bipartite affiora tutta una trama di somiglianze e di differenze.

Allo stesso modo, con questa disposizione mentale si può *b)* andare oltre le somiglianze note e collaudate, e inoltrarsi in territori sconosciuti, dove le somiglianze fanno un po' da guida, se davvero riteniamo che «tutte le cose sono in qualche modo simili tra loro»: non uguali, non identiche, né puramente ripetitive, ma simili, contenenti cioè una dose di differenza più o meno accentuata rispetto a quanto preventivamente conosciuto, oltre che qualcosa di comune. Si potrebbe chiedere a Protagora come faccia ad affermare che «tutte le cose sono simili tra loro». Qui è allora il caso di proporre le seguenti precisazioni, da cui si vede che la tesi di Protagora sarebbe da intendersi soprattutto come un'ipotesi, avente un valore euristico:

- 1) la tesi di cui sopra nasce dalla considerazione della limitatezza della nostra conoscenza, dalla consapevolezza dei confini entro cui di volta in volta ci muoviamo: al di là di ogni nostra sfera di conoscenza, coincidente con le trame di somiglianze e differenze a noi note, corrispondono territori ignoti;
- 2) si può procedere al di là di questi limiti non certo per conoscere tutto, ma seguendo alcune traiettorie, alcune direzioni di ricerca possibili;
- 3) se ci chiediamo da che cosa è data la possibilità di procedere oltre, la risposta sarà questa: la capacità di estendere la rete di somiglianze e differenze già in nostro possesso;
- 4) più precisamente, questa capacità di estensione è data dalle somiglianze: sono le somiglianze che vengono estese. Varcato il confine, le somiglianze che saremo in grado di cogliere sono spiragli a cui accedere per inoltrarsi in un mondo o in un luogo sconosciuto, sono appigli a cui aggrapparsi, paletti che ci consentono di proseguire;
- 5) a loro volta, le differenze sono l'ignoto, che è totale fino a che non avremo messo un piede sul suo territorio e non avremo colto le prime somiglianze;
- 6) l'estensione della rete delle somiglianze e delle differenze (SoDif) è dunque ciò che determina la trasformazione dell'ignoto in qualcosa di parzialmente noto;
- 7) questa estensione non può essere però una mera ripetizione, una reduplicazione, una proiezione di ciò che è già noto nei territori dell'ignoto: il risultato dovrà essere invece una riformulazione del SoDif di partenza. A ben vedere, ogni nuova differenza, piccola o grande che sia —la novità dell'ignoto— riverbera i suoi effetti in almeno alcuni punti della rete;

8) queste estensioni della rete e queste riverberazioni non sono però automatiche. Intervengono qui i soggetti, a cui abbiamo alluso in precedenza, con la loro intenzionalità *a*) di estendere il SoDif o, al contrario, di bloccarlo, *b*) di nascondere la trama delle somiglianze-differenze o, al contrario, di lasciarle affiorare, *c*) di favorire gli effetti di ritorno delle nuove scoperte o, al contrario, di ribadire le conoscenze già acquisite.

Che lo vogliano o no, che ne siano consapevoli o meno, questi soggetti umani —soggetti singoli e soggetti collettivi— si assumono una grande responsabilità nei confronti di una realtà così molteplice e malleabile che, lungi dall'imporre il proprio ordine intrinseco alla mente che la indaga, esige essa stessa che vi si intervenga. Secondo quanto riportato da Diogene Laerzio (IX, 51), il libro sulla *Verità* di Protagora iniziava con la frase grazie a cui egli è diventato famoso:

L'uomo [*anthropos*] è misura [*metron*] di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, di quelle che non sono in quanto non sono²⁰.

Ovviamente sono molti i commenti che si sono prodotti su questa tesi, a cominciare dal *Teeteto* di Platone²¹. Qui, ci limitiamo a sostenere che essa si adatterebbe assai bene alla teoria delle somiglianze esposta in queste pagine. Inteso sia come soggetto singolo, sia come soggetto collettivo, e dunque complessivamente come *anthropos*, è l'uomo infatti che decide se riconoscere e far valere l'intrico delle somiglianze (le cose che sono) o se, invece, imporre su di esse, quasi a nasconderle, un ordine finto, fatto di categorie oppostive (le cose che non sono): che lo voglia o no, è lui il *metron*. E sono ancora i soggetti umani che, con le loro decisioni, la loro intelligenza, la loro cultura, sono in grado di trasformare (ingaggiando una sorta di lotta) l'intrico delle somiglianze in reti di connessioni, passando dal caos iniziale a trame maggiormente vivibili, sopportabili, comprensibili, estensibili anche verso l'ignoto.

Ancora un'osservazione per concludere questo paragrafo iniziale. Abbiamo considerato due prospettive: *a*) l'ordinamento squadrato del mondo, cioè l'ordine che si ottiene con un numero finito di categorie, architettonicamente gerarchizzate secondo rapporti di sovra-ordinazione e di sub-ordinazione; *b*) la trama delle relazioni di somiglianze e differenze, le quali attraversano sia i confini delle cose, sia i confini delle categorie in cui esse sono collocate. L'ordine imposto alle cose *a*) è tendenzialmente e preferibilmente un mondo chiuso: rassicurante nel suo ordine, proprio perché chiuso e perché la sua conoscenza può vantare fin dall'inizio il pregio (illusorio) della completezza. La fitta trama di relazioni *b*) è invece, per forza di cose, un mondo aperto. Le relazioni tendono a spingersi al di là delle cose e delle categorie note, verso territori in cui si presume di incontrare pur sempre somiglianze e differenze. La visione *b*) è senza dubbio più inquietante, nella sua inevitabile apertura all'ignoto, poiché non si sa quanta somiglianza e quanta differenza incontreremo. Nell'ignoto potremo infatti trovare gradi incolmabili di diversità: differenze che, proprio in quanto non rapportabili a somiglianze, assumono il volto terribile del mistero.

²⁰ Diogene Laerzio: IX, 51.

²¹ Platone, *Teeteto*: 152a.

Inoltrarsi in questi mondi ignoti lo si fa, probabilmente, interpretando la tesi dell'universalità delle somiglianze come una scommessa, quella cioè di trovare un grumo di somiglianze, le quali avrebbero la funzione di trasformare una generica e irrelata «diversità», o una minacciosa «alterità», in un insieme di «differenze» domesticabili sia sotto il profilo scientifico, sia sotto il profilo più vastamente culturale. Le differenze sono domesticabili, nella misura in cui vengono riconosciute come compagne coesenziali e indissolubili delle somiglianze. Penetrare nell'ignoto, riducendone la portata, trasformando un po' di ignoto in qualcosa di conosciuto, significa instaurarvi un SoDif, un complesso di somiglianze e di differenze in qualche misura verificabili, comunicabili, condivisibili.

2. Viaggiare tra le somiglianze

Non si viaggia impunemente tra le somiglianze: se ciò che è comune (ciò che determina propriamente la somiglianza) ha di solito un effetto rassicurante, le differenze, che sempre accompagnano le somiglianze, producono invece effetti destabilizzanti. A meno di riuscire a corazzarsi del tutto, il viaggio tra le somiglianze genera cambiamenti nel «come si è» e nel «come ci si rappresenta». Viaggiare tra le somiglianze non può non provocare un qualche effetto di rimbalzo, più o meno consistente, più o meno traumatico. Ma allora, cos'è che attira nel viaggio: il desiderio di rassicurazione, il desiderio di destabilizzazione, o forse entrambi, o forse, più ancora, il desiderio di capire chi siamo e chi vorremmo essere o potremmo diventare? Occorre avere una buona motivazione, un desiderio profondo e incoercibile di conoscenza, se gli esseri umani intraprendono viaggi spesso molto impegnativi e rischiosi tra somiglianze e differenze, verso un SoDif ignoto.

Non potremo mai sapere se il Protagora, quale è effettivamente esistito, avrebbe accettato la teoria delle somiglianze qui esposta. Senza dubbio egli è stato viaggiatore nel Mediterraneo del v secolo a. C., ed è pure stato non solo contemporaneo, ma anche «conoscente» e «forse persino intimo amico» di Erodoto, un altro grande viaggiatore²². Richard McNeal insiste nel sottolineare la partecipazione sia di Erodoto, sia di Protagora, a una cultura comune, entro la quale essi avranno senz'altro «scambiato i loro punti di vista» e dibattuto «le idee» che «erano nell'aria», così che si sarebbe venuta a determinare «una certa somiglianza» nelle loro concezioni²³. McNeal aggiunge:

mi farebbe piacere pensare che due anime così simpatetiche tra loro abbiano condiviso qualcosa di più di un occasionale cratere di vino nella dimora di Pericle²⁴.

Per quanto riguarda il discorso che qui stiamo conducendo, possiamo dire che Erodoto è colui che più di altri intraprende una serie di viaggi «tra» le somiglianze e le differenze che le società umane del tempo manifestavano. Nato ad Alicarnasso, sulla costa occidentale dell'Asia Minore, tra il 490 e il 480 a. C.,

²² McNeal, 1986: 299.

²³ *Ibidem*: 316-317.

²⁴ *Ibidem*: 299.

morto in una data successiva al 430 a. C. nella colonia greca di Turi (in Calabria), dove pure si trovava Protagora —incaricato da Pericle di redigere la costituzione della città—, Erodoto compì lunghi viaggi in Asia, in Europa, in Africa. Il risultato sono i quattro libri delle sue *Storie*, in greco *historíai*, «investigazioni», «ricerche», dal verbo *historéo*, i cui significati —«domandare», «interrogare», «osservare», «scoprire», «esplorare», «visitare»— contengono la dimensione del viaggio. È per questo che non ci si accontenta più di sostenere —insieme a Cicerone—²⁵ che Erodoto è «padre della storia», ma lo si considera come «il primo degli antropologi»²⁶. Importante, per gli antropologi, sarebbe però non rifarsi a Erodoto «per convenzione e abitudine», come succede in quasi tutte le storie dell'etnologia e dell'antropologia²⁷. Importante è invece comprendere perché mai sia stato eletto ad antenato degli antropologi un viaggiatore come Erodoto, anziché un pensatore come Platone e Aristotele: questi ultimi hanno infatti teorizzato sulla natura umana ben più di Erodoto e in maniera ben più approfondita, sistematica e teoricamente articolata. Non solo, ma fin dall'antichità i giudizi su Erodoto —sulla sua affidabilità e sul relativo disordine delle sue *Storie*— non sono stati lusinghieri. Perché scegliere Erodoto, una figura apparentemente poco affidabile e comunque marginalizzata?

Da parte di chi scrive si è già argomentato sull'importanza di Erodoto per quanto riguarda la dimensione «viaggio», rispetto alla dimensione «pensiero», nella costruzione di una prospettiva antropologica²⁸. Qui si vuole ritornare su Erodoto soprattutto per quanto concerne il suo viaggiare «tra le somiglianze», ovvero il tipo di pensiero antropologico che questa pratica comporta e che potremmo riassumere nella formula di una «domesticazione» di somiglianze e di differenze, ovvero in una sorta di produzione di SoDif teorico. Anche per Erodoto, somiglianze e differenze costituiscono una sfida sul piano teorico: per comprenderle occorre ingaggiare una lotta, riuscire non a imporre, ma a fare emergere un senso, una certa misura di ordine, ben sapendo che non tutto il groviglio delle somiglianze e delle differenze può essere ricondotto a un ordine esaustivo: anche gli scarti di queste operazioni tra le somiglianze e le differenze possono risultare significativi. La figura di Erodoto è tuttavia importante anche per un altro aspetto, per un altro tipo di conflitto: non la lotta nata come risposta alla sfida delle somiglianze, ma la guerra che una parte consistente di pensatori del suo tempo —i «filosofi» per antonomasia— hanno voluto condurre contro i «sofisti», in particolare contro coloro che pensavano di rappresentare il mondo come una «selva di somiglianze»²⁹ e la saggezza come la capacità di adattarvisi, cercando di orientarsi in quell'intrico in qualche modo e misura, senza appigli eccessivi.

Viaggiando, incamminandosi verso le società che in Asia, in Africa, nella stessa Europa, si trovavano nettamente al di là del mondo greco, Erodoto si imbatte più e più volte in ciò che François Hartog —uno dei maggiori interpreti di Ero-

²⁵ Cicerone, *De Legibus*: I, 5.

²⁶ Mercier, 1972: 35.

²⁷ Remotti, 2009: 54.

²⁸ *Ibidem*: 53-84.

²⁹ Viano, 1985.

doto— definisce come fenomeni dell'«alterità». Per dare risalto a questo tipo di esperienza, Hartog si esprime in questo modo: «Il problema dell'alterità pone quello della frontiera: dove far passare la cesura tra il medesimo e l'altro?»³⁰. Ma Erodoto, come qualunque viaggiatore che voglia fare comprendere l'alterità, non può limitarsi a segnare la cesura: «inizia, allora, quel lavoro, incessante e indefinito [...], che consiste nel ricondurre al medesimo l'altro»³¹.

Secondo Hartog, sono sostanzialmente due i modi con cui Erodoto cerca di dare senso all'alterità: l'inversione e l'analogia. Il primo espediente —«comoda figura» retorica con cui si «trascrive l'alterità in anti-medesimo»— è ampiamente esemplificato nella maniera con cui Erodoto presenta gli Egiziani³². È vero che Erodoto sostiene che «gli Egiziani [...] hanno costumi e leggi contrarie a quelle degli altri uomini»³³. Ma è proprio vero che per gli «altri uomini» occorre necessariamente intendere i Greci³⁴? Non pare che tutti i costumi particolari degli Egiziani esposti con grande precisione e interesse etnografico siano l'inverso dei costumi dei Greci. Piuttosto, ciò che preme maggiormente a Erodoto è sottoporre a critica l'immagine che i Greci hanno degli Egiziani, dimostrando la «sconsideratezza» di certi loro racconti e come «i Greci si mostrino assolutamente ignari dell'indole degli Egiziani e dei loro costumi»³⁵. Non solo, ma obiettivo di Erodoto è quello di far vedere che molte consuetudini della cultura greca sono «venute dai barbari» e «soprattutto dall'Egitto»: «Ho trovato nelle mie ricerche» —egli ribadisce— «che è realmente così»³⁶. Ovviamente, qui a noi non importa stabilire la fondatezza storica delle argomentazioni di Erodoto, quanto piuttosto l'atteggiamento critico che egli viene ad assumere nei confronti dei Greci, allorché riporta ciò ha visto e indagato nei suoi viaggi tra le somiglianze.

In effetti, per Hartog «l'etnografia erodotea» non è interamente dominata dalla «figura dell'inversione»³⁷. C'è in Erodoto un altro espediente, che Hartog descrive in questo modo:

Per dire l'altro, il viaggiatore dispone anche della comparazione: si tratta di una maniera di tenere insieme il mondo che viene raccontato e il mondo in cui si racconta e di poter passare dall'uno all'altro. È la rete che il narratore getta sulle acque dell'alterità: la dimensione delle maglie e il montaggio della rete stabiliscono il tipo di pesca e la qualità di ciò che viene preso; il rimorchio della rete è un modo di ricondurre al medesimo l'altro³⁸.

Questo espediente è l'analogia, che «stabilisce somiglianze e differenze» tra noi e gli altri e con la quale si giunge a «estendere la conoscenza dal simile al simile», come nel caso dei Giligami, popolazione della Libia, i quali «hanno *press'a*

³⁰ Hartog, 1992: 73.

³¹ *Ibidem*: 185.

³² *Ibidem*: 185-186.

³³ Erodoto: II, 35, 2.

³⁴ Hartog, 1992: 186.

³⁵ Erodoto: II, 45, 1-2.

³⁶ *Ibidem*: II, 50, 1.

³⁷ Hartog, 1992: 187.

³⁸ *Ibidem*: 194.

poco gli stessi costumi che gli altri Libici»³⁹. Come si vede, siamo davvero in una logica delle somiglianze, con le loro sfumature, le loro gradualità e anche le loro potenzialità di estensione. La comparazione —sostiene Hartog— «prendendo a prestito la forma dell’analogia, si fa [...] visione analogica»; in tal modo essa «sbocca sulle possibilità (quasi illimitate) di fabbricare altri parallelismi»⁴⁰. Ma, nonostante queste possibilità di estensione, l’analogia erodotea finisce pur sempre con il filtrare «l’altro nel medesimo»: questo è —per Hartog— l’esito a cui mette capo l’operazione di «dominio» sulle differenze⁴¹.

C’è da scommettere che, per Hartog, questo esito di «riportare l’altro al medesimo» riguardi non soltanto le *historíai* di Erodoto, bensì qualunque viaggio tra le somiglianze e le differenze. In effetti, Hartog pone «il medesimo» (*le même*) e «l’altro» (*l’autre*) come dati di partenza, quasi fossero presupposti e categorie indiscutibili: cosa che si può scorgere facilmente in un maestro a cui Hartog si rifà esplicitamente, vale a dire in Michel Foucault. Porre il medesimo e l’altro come presupposti di ogni avventura intellettuale significa privarsi della possibilità di cogliere appieno l’impatto critico che i viaggi erodotei hanno avuto. Come abbiamo scritto all’inizio di questo paragrafo, «non si viaggia impunemente tra le somiglianze». Ma a ben vedere, non sono soltanto le differenze a produrre effetti destabilizzanti: sono anche, e forse ancor più, le somiglianze, soprattutto le somiglianze «inaspettate», quelle che ci fanno capire quanto siamo simili a coloro, rispetto a cui pensavamo di essere tanto diversi. Ci limitiamo ad alcuni esempi, rinviando per una analisi più estesa ai paragrafi già citati di *Noi, primitivi*⁴².

Il primo riguarda uno dei momenti più significativi dell’intero discorso di Erodoto⁴³, quello dell’esplicito confronto, voluto da Dario, re dei Persiani, tra Greci e Indiani Callati per quanto riguarda i loro rispettivi usi funebri:

Dario durante il suo regno, chiamati i Greci presso di lui, chiese loro a qual prezzo avrebbero acconsentito di cibarsi dei propri padri morti: e quelli gli dichiararono che a nessun prezzo avrebbero fatto ciò. Dario allora, chiamati quegli Indiani detti Callati i quali divorano i genitori, chiese, mentre i Greci erano presenti e seguivano per mezzo di un interprete i discorsi, a qual prezzo avrebbero accettato di bruciare nel fuoco i loro genitori defunti: e quelli con alte grida lo invitarono a non dire simili empietà⁴⁴.

Quale differenza più netta, anzi quale contrasto insuperabile e quale alterità più inconciliabile, manifestate dai rappresentanti delle due culture. L’esperimento di Dario è molto significativo: egli vuole vedere se questa «alterità», questa barriera, fomentata non solo dal senso della diversità, ma anche —come sembra di intravedere assai bene— dal «disgusto» che ognuno dei due gruppi prova per le usanze funebri dell’altro, possa essere superata con uno scambio di costumi e se questo superamento possa essere ottenuto con un premio in denari, lasciando oltre tutto agli interessati di fissare un prezzo. No: la barriera non viene superata

³⁹ *Ibidem*: 195.

⁴⁰ *Ibidem*: 197-198.

⁴¹ *Ibidem*: 199.

⁴² Remotti, 2009: cap. II.

⁴³ Erodoto: III, 38.

⁴⁴ *Ibidem*: II, 55.

neanche col denaro; la differenza rimane e, dal punto di vista dei due gruppi, non solo viene ribadita, ma persino accentuata a causa del confronto diretto.

Per quanto riguarda usi funebri, Greci e Indiani Callati sono dunque molto diversi e non vogliono saperne anche solo di provare ad adottare i costumi altrui: addirittura gli Indiani Callati mettono di mezzo l'«empietà», il senso di inviolabilità dei loro costumi. Ma il *logos* di Erodoto non si arresta affatto alla constatazione delle «differenze» culturali. Sia consentito citare quanto nel 1990 scrivevamo in *Noi, primitivi*.

Dissimili per quanto concerne i modi di trattare i cadaveri —in quanto forniscono soluzioni pressoché opposte al problema del «che fare» dei morti— Greci e Callati sono invece *simili* per quanto riguarda l'attaccamento ai propri costumi. I Greci *come* gli Indiani Callati: i Greci reagiscono infatti *come* gli Indiani Callati, allorché si tratta di porre in questione le proprie usanze. Significativamente Dario (ovvero Erodoto) fa assistere i Greci alla seconda parte dell'esperimento, quella in cui il re persiano rivolge la sua proposta agli Indiani Callati, così che i Greci possano rendersi conto della reazione di rifiuto di questi ultimi; un po' come dire maliziosamente ai Greci: dov'è la differenza tra voi e questi «barbari»? Loro mangiano i cadaveri esattamente *come* voi li bruciate; e —voi *come* loro, o loro *come* voi— tutti gli uomini tengono ai propri costumi⁴⁵.

Dalla citazione erodotea dell'esperimento di Dario abbiamo espunto la conclusione dell'autore, così come abbiamo omissso il contesto entro il quale si svolgono le sue considerazioni. Cominciamo dal contesto. Dopo avere descritto⁴⁶ le «follie» del re persiano Cambise —vessazione e uccisione di sudditi, violazione di templi e di tombe—, dopo avere stigmatizzato la sua «grave follia» nell'«avere «preso a schernire religioni e costumi», Erodoto propone la seguente argomentazione:

se uno facesse a tutti gli uomini una proposta invitandoli a scegliere le usanze migliori di tutte, dopo avere ben considerato ognuno sceglierebbe le proprie: a tal punto ciascuno è convinto che le sue proprie usanze sono di gran lunga le migliori di tutte⁴⁷.

I *nomoi* sono differenti, sono fattori e manifestazione di differenze tra gli uomini. Tutta l'impresa di Erodoto è stata una serie di viaggi con cui si è addentrato in una molteplicità di costumi tanto differenti, da risultare non solo molto spesso strani e bizzarri, ma anche incomprensibili, e talvolta disgustosi. Ma l'impresa di Erodoto —come sostiene Aldo Corcella— è quella di non dimenticare mai il nesso costante e inscindibile tra «peculiarità, differenze e somiglianze», l'intreccio inestricabile tra «differenza ed eguaglianza», così da creare collegamenti e reti tra i diversi casi⁴⁸: con l'impiego di uno strumento che per Corcella non è soltanto retorico (Hartog), ma anche epistemologico, cioè con l'analogia, egli ha dato luogo a un'opera fitta di rimandi, di accostamenti, di paralleli, un'opera cioè profondamente comparativa, che non ha eguali nell'antichità⁴⁹.

⁴⁵ Remotti, 2009: 59-60. Corsivi aggiunti.

⁴⁶ Erodoto: III, 37.

⁴⁷ *Ibidem*: III, 38.

⁴⁸ Corcella, 1984: 51, 17-18, 74.

⁴⁹ *Ibidem*: 73.

Vediamo però con maggiore precisione come avviene il passaggio dalle differenze, a tutta prima incommunicabili, fattori —potremmo aggiungere— di «in-comunicazione» quasi totale, alle somiglianze, da intendersi come sentieri, mezzi e possibilità di comunicazione. Se riprendiamo in esame Greci e Indiani Callati e le relative argomentazioni di Erodoto, osserviamo i seguenti passaggi:

a) differenze nei costumi funebri, rilevabili a uno sguardo etnografico, o di un semplice osservatore sul campo;

b) aumento del senso delle differenze da parte di entrambi i gruppi col rifiuto, accompagnato probabilmente dal disgusto, nei confronti dei costumi altrui, e invocazione della inviolabilità dei propri costumi;

c) somiglianze sottilmente percepibili tra i costumi funebri dei Greci e quelli degli Indiani Callati a un esame più attento e in una prospettiva antropologica: entrambi sono infatti caratterizzati dalla distruzione violenta e intenzionale dei cadaveri dei propri defunti⁵⁰. Si tratta di un passaggio, o di un approfondimento, che si potrebbe compiere nel discorso di Erodoto, ancorché da lui non esplicitato;

d) somiglianze di comportamento tra i due gruppi proprio nel momento di rivendicazione della differenza e dell'inviolabilità dei propri costumi;

e) somiglianza di Greci, Indiani Callati e tutti gli altri uomini nel ritenere i propri costumi come i migliori.

Insomma, Greci e Callati si sono comportati non diversamente dagli altri uomini, perché —secondo Erodoto— c'è una somiglianza di fondo nel considerare le proprie differenze, che consiste nell'attaccamento di ciascun gruppo ai propri costumi. E qui dobbiamo inserire ciò che avevamo ommesso, ovvero la frase con cui Erodoto conclude il suo rapporto dell'esperimento di Dario:

Tale è in questi casi la forza della tradizione, e a me sembra che giustamente Pindaro abbia detto nei suoi poemi, affermando che la consuetudine [*nomos*] è regina di tutte le cose⁵¹.

Per cui potremmo aggiungere all'elenco di prima un ulteriore punto di somiglianza o di convergenza, cioè:

f) il potere di *nomos* —costume, consuetudine, ma anche legge, nella misura in cui si trasforma in norma formalmente riconosciuta— su tutte le cose umane, sulle idee, sui valori, sulle scelte, sulle azioni e sulle istituzioni degli esseri umani. Ovvero, i *nomoi* rendono gli uomini culturalmente differenti, ma il potere di *nomos* su di loro li rende a sua volta molto simili.

È questa centralità di *nomos* a indurre Erodoto a compiere un'ulteriore —e, per i Greci, inattesa— rilevazione di somiglianza:

g) Greci, Persiani, Egiziani e chissà quante altre società si somigliano tra loro per i loro etno-centrismi e per la costruzione delle loro rispettive categorie di «barbari». I Greci hanno i loro «barbari»: come ci fa notare Hartog⁵², Erodo-

⁵⁰ Favole, 2003; Remotti, 2006.

⁵¹ Erodoto: II, 55.

⁵² Hartog: 1992, 268.

to non ha certo dovuto inventare una nozione del tutto «normale» e ben presente nel linguaggio e nella mentalità dei Greci. Ma ciò che fa Erodoto è far vedere che anche altri —proprio quelli che i Greci definiscono barbari, ossia i Persiani e gli Egiziani— costruiscono a loro volta, con i loro etnocentrismi, le corrispondenti categorie di barbarie. I Persiani, per esempio, ritengono di essere «di gran lunga i migliori degli uomini in tutto»⁵³ ed elaborano uno schema di valutazione etnica a cerchi concentrici, di cui essi sono al centro⁵⁴. Anche gli Egiziani rivendicano una serie di primati, tra cui una priorità cronologica e genealogica sugli altri popoli, e —osserva Erodoto— «gli Egiziani chiamano barbari tutti quelli che non hanno la loro lingua»⁵⁵. Noi, dunque, Greci non siamo tanto diversi dai nostri «barbari»: li abbiamo chiamati così per via di una gerarchizzazione di differenze culturali («noi, Greci» migliori o superiori ai «barbari»). Ma barbari come Persiani e come Egiziani, da noi considerati diversi e inferiori, si comportano in modo analogo a noi: anch'essi hanno i loro barbari. Proprio riflettendo sulla barbarie —potente criterio di differenziazione e di gerarchizzazione interculturale— veniamo a scoprire, insieme a Erodoto, che quanto ad attribuzione di barbarie siamo tutti molto simili.

C'è ancora un'implicazione, contenuta sia nel concetto di *nomos* sia nella critica ai modelli di differenziazione gerarchizzante:

b) fatte salve tutte le loro differenze, Greci e barbari finiscono per l'essere messi sullo stesso piano. Lo si vede molto bene, detto a chiare lettere fin dall'inizio, nel Proemio:

Questa è l'esposizione delle ricerche di Erodoto di Alicarnasso perché le imprese degli uomini [*ta genomena ex anthropon*] col tempo non siano dimenticate, né le gesta grandi e meravigliose *così dei Greci come dei Barbari* rimangano senza gloria, e, inoltre per mostrare per qual motivo vennero a guerra tra loro⁵⁶.

Il criterio di somiglianza viene del resto confermato, allorché Erodoto afferma di voler trattare «ugualmente delle piccole e delle grandi città degli uomini»⁵⁷. «Uguale» è *homoios*, che possiamo anche rendere con «senza differenza», senza privilegiare l'una città, perché grande, rispetto all'altra, perché piccola, e dunque possiamo anche dire «in modo simile», «in modo analogo», per far capire che se Erodoto rifiuta di adottare nella sua ricerca una gerarchizzazione di potere o di importanza politica, nemmeno egli intende appiattire tutte i *genomena ex anthropon* su un piano indifferenziato.

Hartog sostiene che Erodoto è stato da sempre fonte di «inquietudine»⁵⁸. Per Hartog l'inquietudine sarebbe determinata dall'«incertezza» della sua figura: «Chi è? Dov'è? Rapsodo? Sofista? Storico?». A noi pare che l'inquietudine di questo strano personaggio sia soprattutto dovuta alla forte destabilizzazione che proviene:

⁵³ Erodoto: I, 134, 2.

⁵⁴ Remotti, 2009: 58.

⁵⁵ Erodoto: II, 158, 5.

⁵⁶ *Ibidem*: I, 75. Corsivo nostro.

⁵⁷ *Ibidem*: I, 5, 3.

⁵⁸ Hartog, 1992: 308.

a) dal rilevamento delle «differenze», col senso delle possibilità e dell'arbitrarietà delle scelte che esso comporta (noi facciamo così, ma potremmo comportarci diversamente);

b) dalle «somiglianze» inattese con coloro che noi ritenevamo non solo diversi, ma persino inferiori (i nostri barbari);

c) dalla dipendenza degli esseri umani —per quanto riguarda le loro vite, le loro istituzioni, le loro mentalità, i loro valori— dalla dimensione *nomos*, un potere che domina come un «sovrano» (*basileus*) le faccende degli uomini.

Erodoto, però, non si accontenta di questi rilevamenti, che da soli potrebbero tradursi in una sorta di auto-imprigionamento degli uomini nei loro costumi. Un tema importante che Erodoto ha trattato e che si configura come un'ulteriore fonte di destabilizzazione è:

d) «l'uscita dai costumi», con due esiti divergenti: d1) la follia, come nel caso di Cambise, e d2) la saggezza (*sophie*), esemplificata soprattutto da Solone, il quale acquisisce appunto la saggezza mediante il viaggio (*plane*) e la *theorie*, che nell'accezione di Erodoto coincide con l'osservazione del mondo, con la visita attenta di luoghi e di società⁵⁹.

Si potrebbe dire che in Erodoto non c'è una via maestra, un itinerario precostituito che conduca a «una» meta: ci sono tante deviazioni, come sottolinea lo stesso autore («fin dal principio il mio racconto richiedeva digressioni») ⁶⁰, così come c'è l'idea che si potrebbe o dovrebbe proseguire oltre, verso terre ancora più lontane e società ancora più ignote. La *sophie* di Erodoto è fatta di un viaggio senza limite precostituito e di una molteplicità ampia di direzioni: il rischio del disorientamento è dunque molto elevato, ma è un rischio che vale la pena correre. Come davanti a Erodoto si aprono una molteplicità di direzioni e confini che richiederebbero di essere superati, così alle sue spalle non v'è alcun potere che lo diriga. Erodoto —fa notare Hartog—

non è direttamente l'occhio di nessuno: non è incaricato di alcuna missione, non è il cosmografo di alcun principe [...]. In termini più generali, non esiste alcun contratto con il potere che lo autorizzi o che abbia bisogno di lui per scrivere la propria storia [...]. Contrariamente a quanto si è potuto scrivere, Erodoto non è il vassallo di Pericle, il difensore della sua politica imperialistica nel nome del glorioso passato della città [...] egli non è neppure l'araldo di Atene nella sua fase di preparazione delle guerre del Peloponneso. Non è quindi né cosmografo, né storiografo, né consigliere di principi o di città⁶¹.

Il viaggio tra le somiglianze di Erodoto è dunque un viaggio libero, indipendente e solitario. E questo non fa che aumentare quel senso di inquietudine di cui si diceva e, nello stesso tempo, per reazione la forte diffidenza che ben presto gli esponenti maggiori della cultura e della filosofia greca hanno dimostrato nei suoi confronti. Tuciddide ritiene che Erodoto non sia un vero storico; Aristotele lo giudica un narratore di leggende e così in epoca ellenistica si forma tutto un

⁵⁹ Remotti, 2009: 65-70.

⁶⁰ Erodoto: IV, 30.

⁶¹ Hartog, 1992: 297-298.

filone di letteratura anti-erodotea, volta a denunciare le sue menzogne⁶². Nel I secolo d. C. Plutarco ebbe a scrivere *Sulla malignità di Erodoto*, operetta nella quale il filosofo di scuola platonica accusa il nostro autore di «avere eccessiva simpatia per i barbari, di essere parziale nei confronti di Atene, di fare racconti sfavorevoli ad altre città greche»⁶³; «la sua filobarbarie [...] fa di lui un traditore della Grecia»⁶⁴.

Se si potesse tornare indietro di 2500 anni e compiere una minuziosa verifica sul campo, chissà quanti errori di ordine etnografico si verrebbero a scoprire nelle *Storie* di Erodoto. Ma è questo il punto? Oppure la questione non è forse esattamente quella messa in chiaro da Plutarco, ossia da un lato la simpatia per i barbari e dall'altro il tradimento nei confronti della Grecia? Evocando l'accusa di Plutarco, Hartog chiede a questo proposito: «Ma d'altronde Erodoto è davvero un Greco?»⁶⁵. Greco o non greco, il viaggio «tra» le somiglianze —un viaggio che *non* riporta l'altro al medesimo e che non lascia indenne il medesimo— è per forza di cose un viaggio che rischia (nel bene e nel male) di non avere un centro, con l'esito che i Greci hanno finito di trovarsi da qualche parte «in mezzo» ai barbari: «Noi, proprio noi, in mezzo agli altri», non sopra o a parte, ma in mezzo, trattati come loro⁶⁶. A prescindere da tutti gli errori, fandonie, travisamenti di cui Erodoto potrebbe avere infarcito, colpevolmente o meno, le sue *historiai*, c'è stato nell'antichità un ateniese che ha colto con grande lucidità la questione più importante e decisiva, cioè i pericoli —oltre che il fascino— che il viaggio di tipo erodoteo «tra» le somiglianze fa correre, la sua impostazione di fondo, i suoi esiti deleteri. Lo vediamo ora, nel paragrafo 3.

3. Un'etnologia di Stato

È troppo pericoloso lasciare che le persone, specialmente se giovani, intraprendano dei viaggi tra le somiglianze inter-culturali, come fece Erodoto: da solo, libero, indipendente, senza dovere rispondere ad alcuno dei suoi programmi, delle sue scoperte, delle sue direzioni, dei suoi obiettivi. Perlomeno, è troppo pericoloso per una società organizzata, o che voglia essere tale. Questa era l'opinione di Platone, il quale ne parlò in uno dei suoi ultimi scritti, *Le Leggi*, in greco *nomoi*. E noi sappiamo che sulla faccenda dei *nomoi*, della loro variabilità, arbitrarietà o, al contrario, fondatezza, si era giocata una partita decisiva tra la cultura dei «sofisti», familiare a Erodoto (amico intimo —come si è visto— di Protagora), e i «filosofi», che si sono costituiti come tali, in quanto avvertivano tutto il pericolo di destabilizzazione che proveniva dal mischiarsi con le somiglianze e anzi dal rivendicare che la «saggezza» provenisse proprio dal viaggio tra le somiglianze e le differenze. Ovviamente senza mai nominare Erodoto, Platone nel libro in cui intende stabilire quali «costumi» nello Stato debbano avere il va-

⁶² Fausti, 1984: 51.

⁶³ *Ibidem*: 52.

⁶⁴ Hartog, 1992: 298.

⁶⁵ *Ibidem*: 250.

⁶⁶ Remotti, 2009: § 40.

lore di «leggi», cerca su tale faccenda di mettere le cose a posto. E anche questo è un capitolo, interessante e istruttivo, della guerra contro le somiglianze o della guerra contro chi ama troppo inoltrarsi nel SoDif interculturale.

Le somiglianze comportano sempre una notevole quota di disordine, di incertezza, di inganvolezza. Viaggiare tra le somiglianze entra subito in contrasto con il principio che Platone pone alla base di uno Stato, ovvero di una società bene organizzata: si tratta dell'idea di «ordine», che Platone nelle *Leggi* fa derivare addirittura da «un dio», altro che da mere convenzioni o da accordi umani⁶⁷. Non solo, ma è la ragione filosofica l'organo che consente di cogliere questo «modello immortale», la cui caratteristica essenziale dovrà essere «l'unità»⁶⁸. In uno Stato reso «uno» dai suoi *nomoi* (leggi-costumi), a tal punto che «occhi, orecchi, mani sembrino vedere, udire, agire in comune», i cittadini potranno vivere serenamente al suo interno: «Non altrove [...] è necessario volgersi per trovare una costituzione modello»⁶⁹. È esattamente l'opposto del viaggio (*plane*) di Erodoto, ossia della proposta di una saggezza perseguita uscendo dai propri costumi, inoltrandosi tra le somiglianze e le differenze di altri luoghi e altre società. L'«altrove» per Platone, il quale irrigidisce e sacralizza il modello unitario dello Stato, non può che essere minaccioso. Uno Stato —egli afferma—⁷⁰ è come una nave che «naviga in mezzo alle ondate degli altri Stati», alle onde formate cioè dal navigare degli altri Stati, e «fra insidie di ogni sorta che continuamente minacciano di travolgerlo»⁷¹. Platone qui non allude, a quanto pare, alle minacce belliche: allude invece ai «movimenti» ondosi prodotti dal navigare degli altri Stati, indotti dalla loro stessa presenza, e le «insidie» non sono di tipo militare, ma sono «di ogni sorta». Gli «altri» Stati, per il fatto di essere «altri» e per il fatto di non badare troppo alla loro stabilità, insidiano la stabilità della «nostra» società: l'insidia è dunque quella del «mutamento» che proviene dall'esterno, dalle differenze degli altri, e dalla loro indifferenza alle questioni del mutamento.

Su certi argomenti, Platone ha il merito di una grande chiarezza: «non v'è nulla di più pericoloso del mutamento»⁷². E qui egli si riferisce persino ai divertimenti, i quali hanno «una preponderante importanza sulla fondazione delle leggi». Se i divertimenti rimangono sempre gli stessi, contribuiscono a far sì che pure le istituzioni «restino stabili», mentre se cambiano di continuo e mutano, per esempio, le mode del vestire e i criteri della decenza, se anzi

viene onorato al massimo chi sempre inventa qualcosa di nuovo ed introduce nel comportamento, nei colori, in tutte le altre cose del genere, un che d'inusitato, ebbene noi possiamo dire, tranquilli d'essere più che nel giusto, che non v'è per uno Stato maggiore sciagura di questa⁷³.

Al di là dell'inventiva dei giovani, con preoccupazione occorre guardare all'esterno quale fonte del mutamento, in quanto, come Platone afferma in un altro

⁶⁷ Platone, *Leggi*: 645b.

⁶⁸ *Ibidem*: 739e.

⁶⁹ *Ibidem*: 739c-e. Corsivo nostro.

⁷⁰ *Ibidem*: 758a.

⁷¹ Cambiano, 2016.

⁷² Platone, *Leggi*: 797d.

⁷³ *Ibidem*: 797b-c.

luogo, le relazioni fra Stati e Stati per loro stessa natura producono in essi una grande e svariata confusione di costumi, a causa delle novità che stranieri introducono fra stranieri⁷⁴.

Per uno Stato fondato sui criteri dell'unità e della stabilità il semplice contatto con gli stranieri è visto come motivo di disordine e di confusione, e «questo arreca il più grave danno agli Stati bene organizzati per virtù di buone leggi»⁷⁵. Per questo, come egli diceva in un passo precedente, occorre che lo Stato, di giorno e di notte venga di continuo sorvegliato da guardiani e da magistrati⁷⁶. Proprio sulla faccenda del contatto con gli stranieri —con l'«alterità», come si usa dire di questi tempi— si gioca per Platone la differenza tra una società bene organizzata e una società male organizzata. Il primo tipo di società dà luogo a continue attività di controllo, mentre il secondo tipo di società trascura di prendere in considerazione gli effetti di mutamento, nelle più svariate direzioni, e dunque di alterazione, che la frequentazione con l'alterità inevitabilmente comporta. Con preoccupazione, Platone osserva che

alla maggioranza degli Stati [...], che sono governati male, non importa affatto che i propri cittadini si frammischino agli stranieri liberamente accolti, e che, essi stessi, a frotte, vadano negli altri Stati, quante volte, a ciascuno di loro, giovane o vecchio, prenda il desiderio di viaggiare, dove e quando gli pare⁷⁷.

È importante sottolineare che in questi rilievi Platone si riferisce a uno Stato privo di commerci con l'estero, in quanto trae le sue ricchezze soltanto dal proprio suolo, secondo un ideale di autarchia, che corrisponde perfettamente al modello di unità evocato in precedenza. Questa precisazione consente di porre maggiormente a fuoco il tipo di regolamentazione che Platone intende proporre per quanto riguarda la frequentazione con gli stranieri, sia quando essi giungono da «noi», sia quando i nostri concittadini vanno da «loro». Eliminate le motivazioni strettamente economiche, appare chiara in Platone l'ammissione che gli esseri umani vengano presi dal «desiderio di viaggiare». È come se Platone riconoscesse, a questo punto, l'esistenza di un fondamento naturale del desiderio del viaggiare altrove, anche se non chiarisce la motivazione profonda di questo desiderio. Riconosciuto questo desiderio, Platone non se la sente di condividere la *xenelasia*, il «bando degli stranieri», la legge adottata dagli Spartani a difesa —si direbbe oggi— della propria identità:

una tale disposizione parrebbe cosa incivile e rozza agli altri popoli, ed oltretutto ci guadagneremmo solo la cattiva fama implicita in espressioni come «bando degli stranieri», nonché l'accusa di altezzosità e durezza⁷⁸.

Platone insiste molto sul giudizio che le altre società potrebbero dare di «noi», in quanto esso concerne la legittimità della nostra aspirazione a «una buona reputazione»⁷⁹. Sembra che qui Platone voglia dire che sarebbe incivile, rozzo, di-

⁷⁴ *Ibidem*: 949e.

⁷⁵ *Ibidem*: 950a.

⁷⁶ *Ibidem*: 758a-b.

⁷⁷ Platone, *Leggi*, 950a.

⁷⁸ *Ibidem*: 950b.

⁷⁹ *Ibidem*: 950c.

sumano non riconoscere la naturalità del desiderio di viaggiare che prende tanti uomini, in non importa quale società. E proprio in quanto «si voglia essere *uomo* nel senso pieno della parola»⁸⁰, occorre adottare una legislazione che, anziché reprimere un desiderio naturale, lo sottoponga a controllo, ovvero a una regolamentazione che non lo ponga in conflitto con l'esigenza di ordine e di stabilità. Non è dunque soltanto una questione di convenienza; è una questione di impossibilità:

vietare assolutamente l'entrata agli stranieri e non permettere ai cittadini di compiere viaggi all'estero, non è affatto possibile⁸¹.

In sintesi, Platone non condivide la chiusura totale, la *xenelasia* tipica di Sparta, pur comprendendone le ragioni, così come condanna la totale libertà del viaggiare, concessa dalla maggior parte degli altri Stati. In mezzo, c'è, ci deve essere una regolamentazione equilibrata: i viaggi sono possibili, ma vanno sottoposti a limiti e controlli. Si tratta di vedere quali.

La regolamentazione a questo punto si sdoppia: da una parte riguarda i visitatori in entrata, dall'altra i cittadini in uscita. Platone distingue accuratamente quattro «categorie di stranieri», che di solito vengono da «noi»⁸². Anche se vale il principio generale, secondo cui «con benevolenza bisogna [...] accogliere chi presso di noi giunge in qualità di straniero», per ognuna di queste categorie egli provvede a fissare regole ben precise.

A) Nel caso dei trafficanti stagionali —«stranieri che si muovono solo d'estate» e che, «simili [...] ad uccelli di passo», si posano in questa o quella città, dandosi ai «traffici per amor di guadagno»— occorre che «siano ricevuti nei mercati, nei porti, negli edifici pubblici, situati fuori della città, ma sempre nei suoi pressi, dai magistrati addetti a tali uffici»⁸³. Come si vede, Platone suggerisce una normativa che controlli la mobilità spaziale dei trafficanti, indicando con precisione i luoghi in cui possono essere accolti, sotto la vigilanza di magistrati appositi. Non c'è ostilità; anzi, occorre manifestare benevolenza. Ma la vigilanza è rigida, e il motivo è presto chiarito:

gli stessi magistrati stiano anche attenti che qualcuno di questi stranieri *non introduca qualche novità*, amministrino rettamente per loro la giustizia, e limitino i propri rapporti con essi al minimo indispensabile ed il più raramente possibile⁸⁴.

Lo scambio con i cittadini della *polis* deve dunque essere limitato a merci (non idee, non costumi nuovi); e i magistrati devono vigilare persino su stessi, affinché con le merci non venga introdotta alcuna novità di altro genere.

B) Vi sono poi turisti che vengono da «noi» per intrattenimenti culturali; in particolare, questa «seconda categoria [...] di stranieri» è composta da coloro che «vengono ad assistere di persona agli spettacoli delle Muse», e il cui comportamento —«vedendo ed ascoltando»— è puramente ricettivo⁸⁵. Essi non

⁸⁰ *Ibidem*: 950c.

⁸¹ *Ibidem*: 950a.

⁸² *Ibidem*: 952d.

⁸³ *Ibidem*: 952e.

⁸⁴ *Ibidem*: 952e-953a. Corsivo nostro.

⁸⁵ *Ibidem*: 953a.

portano merci, come nel caso dei trafficanti: non introducono nella *polis* elementi nuovi, di nessun genere; e quindi si comprende la generosa ospitalità che occorre manifestare nei loro confronti, approntando presso i templi «luoghi di ristoro, preparati con il preciso scopo di accoglierli ospitalmente». Ma sacerdoti e ispettori dei templi, ai quali spetta di prendersi cura di questi stranieri, debbono anche preoccuparsi che

dopo essersi trattenuti il giusto tempo per vedere e ascoltare ciò per cui sono venuti, se ne partano senza aver arrecato o subito danni⁸⁶.

C) La terza categoria di stranieri, prevista da Platone, è formata da diplomatici e da funzionari, i quali «vengono da altri paesi per intessere rapporti di pubblico interesse»⁸⁷. Essi verranno ospitati «a carico dello Stato» presso coloro che detengono cariche pubbliche nella *polis*. Per quanto riguarda questa terza categoria, si può arguire che gli scopi precipui per cui essi giungono in città, insieme al ruolo pubblico che essi ricoprono, siano fattori di per sé sufficienti a garantire un controllo pressoché automatico della loro attività.

D) Vi è infine la quarta categoria, la più problematica e importante per il nostro discorso: la categoria degli «osservatori» esterni. Platone prevede infatti la possibilità che nella *polis* giungano stranieri con lo scopo di osservare come essa sia fatta. Questi osservatori —egli afferma—

raramente verranno, ma se mai qualcuno ne venga, innanzi tutto non deve avere meno di cinquant'anni e deve dimostrare che il suo scopo è di vedere quello che v'è di bello nel nostro Stato, di particolarmente bello e diverso dagli altri Stati, o di mostrare a noi qualcosa dello stesso valore⁸⁸.

Platone si concentra con particolare attenzione sulla categoria degli osservatori esterni, stabilendo criteri selettivi molto rigidi, che proviamo ora a elencare: *a*) l'età, in quanto l'osservatore deve essere maturo, anzi piuttosto anziano (non meno di cinquant'anni), così da offrire una sorta di garanzia anagrafica per quanto riguarda la serietà del suo comportamento, la correttezza e l'autenticità del suo obiettivo; *b*) l'estrazione sociale e il livello culturale, in quanto egli dovrà dimostrare di essere «ricco e sapiente»; *c*) contatti sociali esclusivi, visto che, essendo ricco e sapiente, l'osservatore si presenterà «alle porte dei ricchi e dei sapienti» o persino «a casa del ministro dell'educazione»⁸⁹; *d*) l'oggetto della sua attività di osservatore, in quanto non si tratta di osservare tutto, ma soltanto ciò che «v'è di bello nel nostro Stato».

È importante soffermarsi un istante su questa limitazione, che contribuisce a delineare la figura dell'osservatore straniero. Il suo obiettivo non è infatti quello di cogliere, per così dire, le peculiarità culturali o le curiosità etnografiche del paese in cui è ospitato, ma soltanto ciò che è peculiarmente «bello» sotto il profilo dell'ordinamento statale, della struttura giuridica o della organizzazione sociale. A differenza della categoria dei turisti culturali (B), gli osservatori stranieri non

⁸⁶ *Ibidem*: 953b.

⁸⁷ *Ibidem*: 953b.

⁸⁸ *Ibidem*: 953c.

⁸⁹ *Ibidem*: 953d.

hanno —come si visto— un atteggiamento puramente ricettivo. Nei contatti con i ricchi, con i sapienti e con i potenti della *polis* ospitante, l'osservatore straniero potrà «mostrare a noi qualcosa dello stesso valore». Quindi egli non solo apprenderà, ma potrà anche, a sua volta, insegnare. Anche sotto questo profilo, tuttavia, egli non potrà trasmettere una qualsiasi peculiarità culturale (un costume strano e bizzarro), bensì un valore corrispondente a ciò che «v'è di bello nel nostro Stato». Delineando la figura degli osservatori stranieri, Platone prevede quindi uno scambio di informazioni, di riflessioni, di teorie di ordine politico e sociale: non siamo soltanto noi a insegnare agli altri; anche gli altri possono insegnare a noi. E tuttavia non si tratta di generici scambi culturali: il loro oggetto rimane pur sempre, e in maniera fortemente selettiva, il bene dello Stato. In ogni caso, Platone prevede un limite di tempo coincidente con il compimento dell'attività dell'osservatore straniero: «dopo avere preso contatto» con i sapienti, i ricchi e i potenti della *polis*, e «dopo avere insegnato e a sua volta imparato», dopo avere dunque espletato la missione per la quale egli è giunto da «noi», «se ne parta, amico da amici, avendo ricevuto doni ed onori degni di lui»⁹⁰.

Nelle argomentazioni di Platone c'è un'evidente disparità tra «noi», lo Stato che (nelle *Leggi*) supponiamo ben ideato e ben retto, la società bene organizzata, solidamente fondata, i cui costumi hanno valore di leggi razionalmente costruite, e gli «altri», società sconsideratamente aperte a tutte le novità, ai flussi delle mode, alle alterazioni più perniciose. Occorre fare di tutto, affinché un Erodoto qualsiasi non possa permettersi di collocare «noi» in mezzo ai «barbari», di trattare «noi» la nostra società, alla stessa stregua delle altre società, di considerare le «grandi città» in modo simile (*homoios*) alle «piccole città». Questa disparità tra «noi» e gli «altri» dà luogo a un'asimmetria tra le leggi che regolano l'entrata degli stranieri nella nostra *polis* e le leggi che invece regolano l'uscita dei «nostri» concittadini. Dal punto di vista dell'uscita da «noi», Platone concepisce infatti le seguenti regole generali:

in primo luogo sia assolutamente vietato recarsi all'estero a chiunque non abbia raggiunto quaranta anni di età; in secondo luogo sia a tutti vietato viaggiare in forma privata; permessi siano quindi i soli viaggi per conto dello Stato, in qualità di araldi, di ambasciatori, d'inviati a consultare oracoli⁹¹.

L'asimmetria risulta evidente dal fatto che, mentre possiamo e dobbiamo accogliere —pur con tutte le cautele e i controlli già considerati— stranieri di non importa quale età e che viaggino per motivi privati o personali (commerci, traffici, intrattenimenti culturali), «noi», non possiamo consentire che i nostri concittadini facciano altrettanto. Il nostro Stato vigila su chi entra, dal momento in cui entra; ma si distingue dagli altri, anche perché sottopone a stretto controllo coloro che desiderino andare altrove. Tale maggiore rigidità in partenza si spiega col presupposto che siamo «noi», ad avere realizzato un buono Stato ed è preoccupazione di un buono Stato evitare la corruzione (l'alterazione) che i viaggi all'estero possono determinare nei nostri concittadini. È bene che gli «altri» vengano da «noi», avendo molto da imparare dalle nostre leggi e dai nostri costumi;

⁹⁰ *Ibidem*: 953d.

⁹¹ *Ibidem*: 950d.

nel contempo, occorre prestare molta attenzione all'uscita dal «noi», vietando viaggi di persone troppo giovani (meno che quarantenni) e per motivi privati: si viaggia soltanto «per conto dello Stato». Viaggiare non privatamente, ma per conto dello Stato consente di derogare alla regola anagrafica dei quarant'anni, specialmente nel caso di spedizioni militari o di partecipazione a giochi e a sacrifici in onore di divinità fuori dal territorio della *polis*. Anzi, in questi casi, è bene che lo Stato invii il maggior numero possibile di cittadini, «i più belli e i più virtuosi [...], tali da rendere celebre per fama il nostro Stato»⁹². È facile notare come in questi casi i «nostri» cittadini non vanno all'estero ad apprendere alcunché. Anche qui possiamo notare un'asimmetria tra le regole di entrata degli altri in noi e le regole di uscita di noi verso gli altri: gli stranieri che vengono da noi assumono un atteggiamento ricettivo (vengono per udire, vedere, apprendere), mentre i nostri concittadini sono inviati all'estero per dimostrare la superiorità nostra e delle nostre istituzioni. Tant'è vero che, una volta rientrati, coloro che hanno partecipato a giochi e a sacrifici, «insegneranno ai giovani che le istituzioni degli altri paesi sono inferiori rispetto a quelle loro»⁹³.

Potremmo dire che coloro, i quali sono inviati a partecipare a giochi e sacrifici all'estero, svolgono un'attività di osservazione comparativa inevitabilmente limitata, occasionale, non professionale. Come già abbiamo visto a proposito degli stranieri da accogliere nella *polis*, Platone prevede però la figura dell'«osservatore» professionale. Anche qui l'iniziativa pare essere di tipo individuale:

Sarà inoltre opportuno che con il permesso dei custodi delle leggi altri osservatori si rechino all'estero. E se infine taluni cittadini desiderano studiare con maggior tempo a disposizione i costumi degli altri popoli, nessuna legge lo vieti⁹⁴.

Non è lo Stato che avverte l'esigenza di studiare i costumi degli altri popoli; sono invece «taluni cittadini» che manifestano tale desiderio. Si direbbe che questo «desiderio» di osservare e indagare i costumi degli altri si abbina o è una variante del più generico «desiderio di viaggiare» già ammesso e riconosciuto da Platone⁹⁵. L'impulso del viaggio e dello studio, che potremmo dire «etnologico», è dunque una faccenda individuale, come in effetti il caso di Erodoto starebbe a dimostrare. Lo Stato interviene in seconda battuta a regolamentare e, anzi, a sfruttare a proprio vantaggio questo desiderio. Da condannare è uno Stato che abolisse la formazione di questo sapere «etnologico».

Uno Stato, infatti, che non abbia alcuna cognizione di altri popoli, di ciò che in essi v'è di buono e di cattivo, non potrà mai, nel suo isolamento, raggiungere adeguata civiltà e perfezione, né potrà mai mantenere intatte le leggi senza farle proprie, non solo per abitudine, ma anche per ragione⁹⁶.

La condanna platonica della chiusura completa e dell'isolamento, sia sul piano pratico (quello dei viaggi) sia sul piano teorico, è molto chiara. Fa parte della perfezione di uno Stato, della sua stessa costituzione, la conoscenza del-

⁹² *Ibidem*: 950e.

⁹³ *Ibidem*: 951a.

⁹⁴ *Ibidem*: 951a.

⁹⁵ *Ibidem*: 950a.

⁹⁶ *Ibidem*: 951a-b.

le altre società. Un'adeguata «civiltà» —«l'essere uomo nel senso pieno della parola»⁹⁷ comporta questa sorta di etnologia, di studio dei «costumi» altrui e di comparazione con i nostri. Il punto che stiamo toccando è molto importante. Platone fa capire infatti che una società del tutto chiusa e isolata, priva di conoscenze comparative circa i costumi delle altre società, può mantenere intatte le proprie leggi soltanto per «abitudine». Si tratta insomma di una conservazione cieca e ottusa, fondata soltanto sul prolungarsi delle tradizioni e sul ripetersi delle abitudini. Al contrario, la costituzione di un'autentica civiltà, di una società in cui si realizzi la vera e propria umanità, esige un'apertura comparativa verso le altre società, così che il mantenimento delle leggi sia garantito non già dal semplice «così si è sempre fatto», bensì dal riconoscimento che le proprie leggi sono davvero le migliori: riconoscimento che si ottiene tramite la comparazione con le altre società. Significativamente, all'«abitudine» Platone oppone la «ragione», che in questo caso si esplica attraverso l'osservazione e la comparazione:

Senza tali osservazioni, infatti, senza tali ricerche la perfezione di uno Stato non sarà mai durevole, né lo sarà se queste indagini verranno mal condotte⁹⁸.

L'etnologia dunque è indispensabile e —si badi— è indispensabile un'etnologia condotta mediante osservazioni e ricerche «sul campo», proprio come aveva fatto Erodoto. Ma lo stesso Platone pone il problema: «Osservazioni e ricerche come dovranno compiersi?»⁹⁹. Tanto per cominciare, la pratica dell'osservazione presso società straniere non è generalizzata, quanto al suo oggetto. Come già abbiamo visto a proposito degli osservatori stranieri presso di «noi», l'osservazione non riguarda i costumi della gente in generale, bensì si concentra soprattutto nelle frequentazioni e nei dialoghi tra l'osservatore —persona di spicco, appartenente all'élite della propria società— e quegli

uomini divini —non molti— con i quali merita davvero il conto avere consuetudine, uomini che nascono tanto negli Stati bene organizzati quanto negli altri, e chi vive in quei primi deve costantemente seguirne, per mare e per terra, le tracce¹⁰⁰.

La pratica dell'osservazione delineata da Platone non è dunque assimilabile all'etnologia di Erodoto, molto più aperta all'osservazione dei costumi della gente comune. Ciò che Platone ha in mente è piuttosto uno scambio élitario tra dotti e sapienti di non importa quali società, e che lascia quasi del tutto fuori i «costumi» dei popoli: un esempio è proprio il dibattito tra lo «straniero» Protagora e l'ateniese Socrate (§ 1). A differenza che per Erodoto, la «saggezza» non si forma nel viaggio: non è —per Platone— risultato del viaggio; è invece la sua precondizione. L'osservatore che esce dalla nostra *polis*, e che va a incontrare altri saggi di altre società, ha da essere infatti «incorruttibile», in grado cioè di «confermare il valore delle proprie istituzioni, ove esse siano ben fondate» e di «correggerle, ove queste siano difettose»¹⁰¹.

⁹⁷ *Ibidem*: 950c.

⁹⁸ *Ibidem*: 951c.

⁹⁹ *Ibidem*: 951c.

¹⁰⁰ *Ibidem*: 951b.

¹⁰¹ *Ibidem*: 951b-c.

A ulteriore garanzia dell'incorruttibilità dell'osservatore che si reca in paesi stranieri, scatta la clausola anagrafica, secondo cui egli potrà svolgere le sue ricerche in un arco ristretto e ben delimitato della propria vita: «un simile osservatore deve avere oltrepassato i cinquant'anni» e una volta «oltrepassati i sessant'anni nessuno assolve più la funzione di osservatore»¹⁰². L'etnologo dello Stato platonico ha dunque a disposizione soltanto un decennio e in un'epoca piuttosto avanzata della sua vita. In questo arco di dieci anni, egli potrà svolgere le sue osservazioni per tutto il tempo consentito. E qui spunta un'ulteriore limitazione. È vero che Platone ammette una sorta di naturalità del desiderio di viaggiare e di studiare i costumi altrui. Ma non a tutti è consentito darsi a questa specie di etnologia di Stato. Oltre ad avere un'età delimitata, occorre «essere scelto» —evidentemente dallo Stato— «fra coloro che si sono conquistati chiara fama in ogni atto della propria vita e in guerra»; scopo di questa selezione non è, per esempio, la capacità di adattarsi alle avversità o alle differenze di natura sociale e culturale, bensì quella di dimostrare «quel che siano i custodi delle leggi»¹⁰³.

La notevole apertura dimostrata da Platone nel concepire la sua etnologia comparativa subisce —com'è evidente— una restrizione fortissima, allorché stabilisce i criteri della «incorruttibilità» degli osservatori. In fondo, a questo unico principio si riduce la buona conduzione delle indagini. Tant'è vero che, al suo ritorno, l'osservatore dovrà presentarsi immediatamente al «consiglio dei magistrati», che in seduta perenne affronta anche il tema di «ciò che altrove si venga a conoscere esser degno di particolare rilievo intorno alle leggi»¹⁰⁴.

A questo Consiglio, dunque, si presenti, e subito, al suo ritorno, chi è stato all'estero studiando le istituzioni degli altri popoli, e se ha trovato che taluni di essi posseggono qualche importante principio sulla legislazione, l'educazione, l'allevamento, ne dia comunicazione, e se inoltre egli stesso si sia fatta un'opinione in proposito la esponga dinanzi all'intero Consiglio¹⁰⁵.

Ma gli esiti dell'attività dell'osservatore non riguardano soltanto il tipo di informazioni e di considerazioni comparative; riguardano anche i cambiamenti che lo stesso osservatore potrebbe avere subito. L'osservazione etnologica praticata fuori dallo Stato ideato da Platone è un'attività a rischio. Se l'osservatore dimostra di essere tornato «né peggiore né migliore», viene certamente lodato per il suo impegno¹⁰⁶. Se dimostra di essere molto migliorato, sarà lodato sia in vita sia morto.

Ma se al suo ritorno mostrerà d'essersi corrotto, sia pur dandosi l'aria d'essere un sapiente, non abbia più rapporti con alcuno, né giovane né vecchio; e se obbedisce ai magistrati, viva da privato; altrimenti, se in tribunale vien riconosciuto colpevole di voler introdurre novità riguardanti l'educazione e le leggi, sia condannato a morte¹⁰⁷.

¹⁰² *Ibidem*: 951c-d.

¹⁰³ *Ibidem*: 951d.

¹⁰⁴ *Ibidem*: 951e-952a.

¹⁰⁵ *Ibidem*: 952b.

¹⁰⁶ *Ibidem*: 952c.

¹⁰⁷ *Ibidem*: 952c-d.

Poche righe oltre, leggiamo:

Questo sia dunque, il tipo di cittadino che viaggia all'estero, e queste le condizioni per poter viaggiare¹⁰⁸.

È chiara la lezione per chi —come Erodoto— si lascia prendere dal desiderio di viaggiare e di andare a studiare i costumi degli altri? Vi è da supporre che la lezione sia stata ben recepita, se è vero che l'esperienza e l'opera di Erodoto (e di Ecateo di Mileto, prima di Erodoto) non hanno dato luogo nell'antichità classica allo sviluppo di un sapere etnologico, a una tradizione scientifica minimamente continuativa e cumulativa. La prospettiva di Erodoto, fondata sulla percezione e sulla ricerca delle somiglianze e delle differenze tra le società umane, non ha avuto seguito; è stata anzi screditata e quasi del tutto abbandonata. Secondo l'opinione di Franz Haible, fatta propria da Corcella¹⁰⁹, è ben difficile trovare nell'antichità altre opere in cui vengano proposti «tanti paralleli», in cui si pratichino «tanti confronti», in cui si dimostrino tante somiglianze e vengano puntualizzate «tante differenze», in cui cioè si dia luogo —nella stessa misura che in Erodoto— a un vero e proprio approccio comparativo¹¹⁰. Certo, esistono opere di netto rilievo etnografico, come quella di Megastene, originario della Ionia, il quale, dopo le conquiste di Alessandro, giunse in India nel 303 a. C. nel ruolo di ambasciatore di Seleuco I, lasciando un'importante opera sull'India (*Indika*); come quella di Agatarchide di Cnido, il quale nel II secolo a. C. redasse uno scritto sulle condizioni geografiche ed etnografiche del Corno d'Africa (*Sul mare Rosso*); come quella, infine, di Posidonio (135-50 a. C.), il quale studiò e descrisse in maniera vivida ed efficace i costumi dei Celti¹¹¹. Rimane vero, però, che nell'antichità non si assiste allo sviluppo di un sapere etnologico —fatto di ricerca sul campo e di comparazione— a partire dall'esperienza di Erodoto. Contro Erodoto ci fu un fuoco di sbarramento. Come aveva fatto notare molto bene Arnaldo Momigliano, «Erodoto fu tagliato fuori dalla corrente della storiografia antica», perché «Tucidide impose l'idea che l'unica storia seria era la storia politica contemporanea», e le ricerche di Erodoto non rispondevano a questi requisiti¹¹². Questo per quanto riguarda l'Erodoto storico. Per quanto riguarda l'Erodoto etnografo ed etnologo, a noi sembra che Platone nelle sue *Leggi* abbia provveduto —con tutto il peso della sua autorevolezza— a reprimere, a irreggimentare, a isterilire, in definitiva a condannare un sapere che, *in libertà*, nascesse dal «desiderio di studiare i costumi altrui». Se il sapere etnologico si sviluppa viaggiando tra le somiglianze, e se le somiglianze sono il groviglio da cui si diparte una molteplicità di direzioni possibili, occorre riconoscere a suo fondamento imprescindibile un'ampia dose di libertà del ricercatore. Sotto questo profilo, l'opera di Erodoto fu esemplare. E Platone fece di tutto per impedire che si sviluppasse come un paradigma scientifico.

¹⁰⁸ *Ibidem*: 952d.

¹⁰⁹ Corcella, 1984: 73.

¹¹⁰ Haible, 1963: 209.

¹¹¹ Devo queste indicazioni a Maurizio Giangiulio che, in uno scambio epistolare sul rilievo della figura di Erodoto, ha inteso integrare e riequilibrare quanto da me affermato nella conclusione del paragrafo.

¹¹² Momigliano, 1982: 143.

Bibliografia

- Cambiano, G. (1971). *Platone e le tecniche*, Torino, Einaudi.
- (2016). *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Roma-Bari, Laterza.
- Corcella, A. (1984). *Erodoto e l'analogia*, Palermo, Sellerio.
- Deleuze, G. (1997). *Differenza e ripetizione*, Milano, Cortina.
- Diogene Laerzio (2005). *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Milano, Bompiani.
- Erodoto (1984). *Storie*, Milano, Rizzoli.
- Fausti, D. (1984). *Fortuna di Erodoto e giudizi critici*, in Erodoto (1984), *Storie*, Milano, Rizzoli, 51-58.
- Favole, A. (2003). *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma-Bari, Laterza.
- Haible, F. (1963). *Herodot und die Wahrheit. Untersuchungen zu Wahrheitsbegriff, Kritik und Argumentation bei Herodot*, Diss. Tübingen.
- Hartog, F. (1992). *Lo specchio di Erodoto*, Milano, Il Saggiatore.
- McNeal, R. A. (1986). *Protagoras the Historian*, «History and Theory», XXV, 3, 299-318.
- Melandri, E. (2012). *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata, Quodlibet.
- Mercier, P. (1972). *Storia dell'antropologia*, Bologna, Il Mulino.
- Momigliano A. (1982). *La storiografia greca*, Torino, Einaudi.
- Platone (1958). *Leggi*, in *Opere politiche*, Torino, UTET, vol. II, 179-685.
- (1970). *Protagora*, in *Dialoghi filosofici*, Torino, UTET, 303-366.
- (2007). *Sofista*, Milano, Rizzoli.
- Remotti, F. (2006). *Tanato-metamorfosi*, in Remotti, F. (ed.), *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamorfosi*, Milano, Bruno Mondadori, 1-34.
- (2009). *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri.
- (2013). *Dall'identità alle somiglianze: un percorso a ritroso*, «Berggasse 19», 9, 133-152.
- Rodríguez-Pereyra, G. (2002). *Resemblance Nominalism. A Solution to the Problem of Universals*, Oxford, Clarendon Press.
- Viano, C. A. (1985). *La selva delle somiglianze. Il filosofo e il medico*, Torino, Einaudi.



Domestic Rule of Law Gaps and the Uses of International Human Rights Law in Post-Atrocity Prosecutions: Argentina, Brazil, and Chile Transitional Justice Experiences

Marcelo Torelly*

Abstract

This paper aims to identify and compare how international law has been mobilized to fill domestic rule of law gaps regarding the individual accountability for gross human rights violations in post-authoritarian transitions in Argentina, Brazil, and Chile. Mapping how courts —especially supreme courts— mobilize historical narratives to deal with the past, it argues that not only the institutional architecture but also its combination with a substantive historical understanding of the nature of the previous regime is important for accountability to happen. It explores the argument that in the aftermath of authoritarian rule, broader social support of the former regime influences judicial historical interpretation in favor of continuity between the authoritarian and democratic legal orders (promoting a sense of authoritarian legality adequacy). In the opposite way, broader knowledge of human rights violations and political pressure for accountability tend to decrease social support for authoritarian provisions, stimulating a perception of legal inadequacy that makes rule of law gaps explicit, which favors the use of international law as a subsidiary source that provides formal and legitimate legal criteria to address past wrongdoing. The wider the recognition of authoritarian rule as an unlawful regime, the better the chances that a global norm of individual accountability will make its way into domestic courts.

Keywords: Transitional Justice. Rule of Law. Argentina. Brazil. Chile.

1. Introduction

This paper aims to identify and compare how international law has been mobilized to fill domestic rule of law gaps regarding the individual accountability for gross human rights violations in post-authoritarian transitions in Argentina, Brazil, and Chile. Mapping how courts —especially supreme courts— mobilize historical narratives to deal with the past, it argues that not only the institutional architecture but also its combination with a substantive historical understanding of the nature of the previous regime is important for accountability to happen. It explores the argument that in the aftermath of authoritarian rule, broader social support of the former regime influences judicial historical interpretation in favor

* University of Brasilia, mtorelly@gmail.com.

of continuity between the authoritarian and democratic legal orders (promoting a sense of authoritarian legality adequacy). In the opposite way, broader knowledge of human rights violations and political pressure for accountability tend to decrease social support for authoritarian provisions, stimulating a perception of legal inadequacy that makes rule of law gaps explicit, which favors the use of international law as a subsidiary source that provides formal and legitimate legal criteria to address past wrongdoing. The wider the recognition of authoritarian rule as an unlawful regime, the better the chances that a global norm of individual accountability will make its way into domestic courts¹.

2. The Use of International Law to Fill Rule of Law Gaps When Dealing with Gross Human Rights Violations

Constitutionalism, as viewed in liberal tradition, attributes the role to mediate relations between law and politics to domestic constitutions. In this way, law is able to regulate politics, while regulated politics is the channel to legal innovation. From an idealistic point of view, this distinction between law and politics is the cornerstone of electoral democracies limited by human rights. The idea of a constitution allows the democratic rule of law «paradox», where the popular will legitimize governance while it is simultaneously limited by counter-majoritarian human rights². In this ideal rule of law architecture, «legality» means both «rule-by-law», *i. e.*, the predictability of formal law, and some sort of legitimation derived from «we the people», *i. e.*, substantive political legitimacy.

Authoritarianism produces a radical disruption in this relation. «Authoritarian legality»³ may neither relate to the popular will nor be limited by counter-majoritarian rights. The distinction between law and power crumbles, but institutional tools of law making and enforcement may keep operating inside a formal framework that emulates the predictability of democratic law (the law's consistency) without its substantive legitimacy (the law's adequacy). Extreme experiences such as Nazism, where the majoritarian will is unlimited, or elite dictatorships, where both the popular will and counter-majoritarian tools are missing, produce a distressing situation in post-authoritarian democracies that aim to enforce a constitutional rule of law: how does democratic law relate to the legacies of a previous regime based on authoritarian legality?

When looking forward for individual accountability for gross human rights violations, a double-edged legal problem arises. On one hand, the use of formal but illegitimate rules may lead to injustice; on the other, legal solutions disregarding formal positive law may violate one of the foundations of democratic rule of law: no one can be convicted under *ex post facto* legal provisions⁴.

The law's social adequacy is always imperfect and contingent. Democratic societies live with high levels of structural dissent stabilized by formal rule of

¹ See also: Torelly, 2016.

² Habermas, 2001.

³ As first introduced by Anthony Pereira, 2005.

⁴ Neumann, Prittitz, Abrão, Joppert Swensson Jr., Torelly, 2013.

law institutions that provide predictability. Looking for accountability to crimes perpetrated under the imprimatur of a different legal order may lead to what Jon Elster defines as a contradiction between forms of legal justice (or, in our terms, consistent rules) and «political justice»⁵ based on substantive legal criteria (that try to recover the law's adequacy).

A *transitional* rule of law approach is demanded to balance the needs of the law's adequacy and consistency. In Teitel's words: «Whereas the conventional understanding of the conception of tyranny is the lack of the rule of law as arbitrariness, the transitional rule of law in the modern cases illuminates a distinctive normative response to contemporary tyranny. From its inception in the ancient understanding term "isonomy", the ideal of the rule of law emerges in response to tyranny. In ancient times, isonomy is forged in response to tyranny understood as arbitrary and partial enforcement of law. Because prior tyranny associated with lawmaking that is both arbitrary and unequal, the ancient understanding of the rule of law comprehended both values of security in the law and equal enforceability of the law. [...] Where persecution is systematically perpetuated under legal imprimatur, where tyranny is systematic persecution, the transitional legal response is the attempt to undo these abuses under the law»⁶.

In this sense, a transitional rule of law approach, to be applied when authoritarian legality damages equality before the law and counter-majoritarian rights make legal rules socially inadequate, relies on substantive considerations regarding the legal framework of the previous regime (or what systems theory scholars call a «second level dissension»)⁷. Authoritarian legality relies on formal rules that are mostly illegitimate and used to promote or to hide human rights violations. Amnesty laws may both be used to legitimate peace-making purposes or prevent accountability⁸.

Substantive analyses on the context and scope of law are fundamental to set democratic boundaries for amnesty processes, but this substantive analysis relies on substantive understandings of the nature of the past regime that are deeply connected to the social perception regarding political violence. In other words, a political judgment is necessary. The only way to identify a rule of law gap is to recognize some sort of substantive unlawfulness in the formal legal order of the previous regime. However, how can this political evaluation of social adequacy be legally constrained?

Looking back to transitional justice genealogy⁹, one may argue that in its first moment, associated with the Nuremberg and Tokyo trials, international law tended to perform as the only rule of law criteria to confront past wrongdoing. In theoretical terms, this was only possible because of the very nature of totalitarianism: social order in both legal and moral terms was so disorganized that a huge perception of inadequacy consolidated, opening avenues to fully disregard

⁵ Elster, 2006: 104-105.

⁶ Teitel, 2002.

⁷ Neves, 2013: 25-26.

⁸ AAVV, 2014.

⁹ As first thought in Teitel, 2013.

a regime's formal law. In addition, in practical terms, the victor's justice was possible because of Germany's full defeat in the war.

In less extreme transitional rule of law scenarios, such as those of South America's 1980s and 1990s transitions, when democratic legal institutions had to deal with authoritarian legality, two radically distinctive features arose. First, transitions were not led by external powers after a massive defeat (Elster's idea of «double-endogenous transition» where disruption and remedy are domestic processes)¹⁰. Second, domestic institutions were more able to set up legal criteria with some social adequacy (and maybe even democratic legitimacy). Hence, international law appears not as the first or the only but as an alternative legal source in decision-making processes regarding transitional issues, offering formal and legitimate rule of law criteria to be applied when domestic courts identify rule of law gaps, which are understood as severe dysfunctions in the law's social and democratic adequacy.

As domestic courts primarily apply domestic legal provisions, international law is mainly mobilized when those courts identify problems in their own legal order and have an institutional tool to incorporate non-domestic legal criteria into their rationale or normative framework. Thus, a perception of the law's social inadequacy together with available institutional ways of domestic-international interaction favors the use of international law as legal criteria in domestic courts.

When rules «by law» lack rule «of law» legitimacy, one may use international law to find formal and legitimate legal criteria to be applied in contentious situations, recognizing and filling rule of law gaps and improving the social adequacy of domestic law under the boundaries and constriction of positive international law.

3. Making Authoritarian Legality Work

Broader or narrower judicial will to challenge previous authoritarian rule may relate to how a justice system operated in the former regime. How was authoritarian legality implemented? Pereira's comparative study illuminates key features regarding the justice systems in Argentina, Brazil, and Chile during military rule and democratization¹¹. While Argentina's military junta expelled innumerable judges and prosecutors in order to enforce its rule, the justice systems in Brazil and Chile supported the military coup and its legality, and limited purges happen, evincing higher levels of consent between military rulers and legal elites.

The use of military courts to prosecute civilians is another important feature to be compared. In Brazil and Chile, military courts have tried civilians accused of illegal activities against the regimes. Exclusively military personnel composed Chilean courts, while in Brazil, a hybrid model emerged, with courts comprising both military and civil judges and with civil courts reporting to military ones and

¹⁰ Elster, 2006: 93.

¹¹ Pereira, 2005.

vice versa. In Argentina, by its terms, the justice system was mostly set aside by the regime's repressive strategies. It comes as no surprise that while Brazil had a more «legalized» dictatorship (a «rule by law», not a «rule of law»), Argentina became known by its «clandestine» practices, such as kidnappings and forced disappearances, with Chile standing in between. A more legalized regime—a regime where courts enforce authoritarian legality—brings at least two sets of consequences.

Immediately, the availability of the justice system to prosecute political opponents affects the use of clandestine repressive strategies and the number of capital victims. The possibility to prosecute opposition members under the primacy of laws of exception that allow retrieving political rights, imprisonment and banishment creates a highly effective institutional tool for controlling and repressing society. On the other hand, when the justice system declines to apply exceptional measures standing for fundamental rights, the repressive apparatus operates in clandestine ways (in other words, under no formal legality or any «rule by law» at all). If a political prisoner is arrested and officially put in the State's custody, the chance of murder or disappearance is lower, as someone will be liable for those acts. If someone is kidnapped in a clandestine operation, public authorities can simply deny any connection to illegal repression.

The number of capital victims (of murdered or forced disappearances) in the three countries compared support this hypothesis. While official data for Argentina refer to about 30 thousand capital victims¹², Chile reports about three to nine thousand¹³, and Brazil, less than 500¹⁴. This does not mean that there was less repression in Brazil or in Chile. Rather, the authoritarian governments just used different repressive policies, as the justice system was willing to cooperate or not.

However, the long-term consequences are far more severe. Highly institutionalized authoritarian legality is a byproduct of cooperation between the dictatorship leaders and the justice system. Thus, authoritarian legality was institutionalized not only among military and police personnel but also amid judges and prosecutors. This leads to a prevalent culture that justifies authoritarianism and its human rights violations as a historical contingency, not as an illegal attempt against democracy and the rule of law. In other words, it justifies authoritarian rule as adequate (or, at least, acceptable) to a specific historical context.

Authoritarian legality unbalances the law's social adequacy, becoming a pre-eminent problem for emerging democracies looking to establish a constitutional rule of law. Formal legality constitutes a set of consistent rules that are potentially incompatible with democratic principles. Transitional rule of law must rebalance the law's adequacy and consistence, and few situations are more challenging than those regarding amnesties and immunities granted by a former regime to its members. In the so-called «age of human rights accountability»¹⁵, those legal

¹² Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas, Argentina, 2003.

¹³ Collins, 2011.

¹⁴ Brasil, 2007.

¹⁵ According to Lessa and Payne «the age of accountability has meant that amnesties laws around the world have face challenges from domestic, regional, and international courts [...] this tremendous

provisions became highly controversial, creating considerable political tension in the courts in charge of handling fundamental rights problems, especially constitutional courts¹⁶. To evaluate and rebalance the law's social adequacy, courts equalized political claims in a historical narrative that articulated the authoritarian past within democratic future expectations.

4. *Argentina: Breaking with Authoritarian Legality*

Argentina illustrates a case of radical rupture with authoritarian legality represented by impunity measures. The country was the first in the region to put on trial gross human rights violations from military rule, and at first, it used only domestic law provisions to do so¹⁷. Just after the end of military rule, in 1983, impunity measures were revoked, and the military junta that had ruled the country was prosecuted and convicted. Following this moment of justice, new laws were approved in 1986 and 1987, and a number of presidential acts, in 1989 and 1990, have in practical terms re-established amnesty to state personnel involved with the repression¹⁸. A new constitution was then enacted in 1994, breaking with the authoritarian legal order and leveraging the struggle for accountability.

All impunity measures were revoked in 2003, when anti-impunity Law 25.779 was approved. However, «doubts were expressed [...] concerning the validity of the Legislative decision, questioning whether parliament actually had the power to terminate a law with retroactive effect»¹⁹. These doubts relate to a wider contentious legal debate on the lawfulness of amnesties to gross human rights violations where international law plays a key role. Before and after the passing of the anti-impunity law, district and appeal courts around Argentina have used international law to argue against amnesty. Before, its scope was limited, and thus, it excluded gross human rights violations. Afterward, they withdrew domestic statutes of limitation, arguing that certain crimes were not subject to any statute of limitation under international law, and claimed that Law 25.779 did not criminalise new facts in a retroactive way, as international law had already typified both the specific criminal acts and the «crime against humanity» qualification decades before²⁰.

Yet, in 2001, two years prior to the legislative revocation of the impunity measures, in the *Poblete/Simon* case, a district court declared all impunity measures that reach crimes against humanity as «legally null and void». The Supreme Court confirmed this ruling in 2005²¹. To do so, it explicitly used international law and quoted the Inter-American Court of Human Rights ruling in *Velazquez*

and unprecedented global progress suggest that we live in an age of accountability in which governments and international institutions are expected to hold perpetrators of atrocity legally responsible for their acts» (Lessa, Payne, 2012: *Introduction*).

¹⁶ In line with Gerard Neumann, human rights at the international order and constitutional rights at domestic order both refer to the same kind of rights: fundamental rights. Neuman, 2013.

¹⁷ Sikkink, 2011: 60-85.

¹⁸ See Engstrom, Pereira, 2012.

¹⁹ Bakker, 2005.

²⁰ Parenti, 2010: 3, 9-41.

²¹ Corte Suprema de Justicia da Nação Argentina, 2005.

Rodrigues vs. Honduras that recognized the so-called «global norm of individual accountability», asserting the state duty to investigate and prosecute gross human rights violations. Argentinean courts used international law to emphasize that as the amnesty provisions were illegal under international law; the anti-impunity law was neither typifying «new» crimes with retroactive effects, as those crimes previously existed, nor retroacting *in pejus*, as the original benefice was unlawful.

Argentinean case law illustrates a tendency of convergence between domestic and international human rights law with constitutional law. According to Jackson, convergence happens when domestic courts see themselves as places for the implementation of international norms²². The Argentinean 1994 constitution has an explicit provision for convergence. In article 75, it states that international human rights treaties such as the American Convention on Human Rights have constitutional rank. Thus, when a judicial controversy regarding amnesty legality arises, courts were able to mobilize international law as a constitutional-level tool to improve the law's adequacy in reshaping the scope of the state duty to investigate and prosecute a special set of crimes: those «against humanity». *Velazquez Rodriguez v. Honduras* was not mandatory to apply to Argentina. The international ruling binds only Honduras. However, the Supreme Court has used case law of the Inter-American Human Rights Court to support its normative argument for the illegality of the amnesty provisions.

Nonetheless, Argentina's institutional architecture only partially explains the convergence of constitutional norms. Some sort of openness to international law is necessary but not sufficient for the enforcement of international norms. In Argentina, international law was used to make judges' arguments regarding the illegal nature of the dictatorship more explicit and to demonstrate the existence of positive legal boundaries that limit the possible scope of statutes of limitation under exceptional circumstances, as the illegal regime had practiced crimes against humanity.

Argentinean courts clearly state that what happened in the country was a dictatorship where the rule of law was fully missing and that the former regime used the state apparatus to systematically perpetrate gross human violations that are not justifiable under any circumstances. Courts historical interpretation of the nature of the previous regime (and consequentially, of the substantive quality of its formal law) leads to the identification of rule of law gaps that must be filled. Despite contextual similarities, this substantive historical interpretation of the nature of the regime is radically divergent from those found in Chile and Brazil.

²² In Jackson's typology convergence is «a posture that might view domestic constitutions a site for the implementation of international legal norms or, alternatively, as a participant in a decentralized but normatively progressive process of transnational norm convergence. [...] such a posture of *convergence* might be based on a universalist view of rights or on a positivist commitment to universalist values of international law set fourth in founding national documents; alternatively, instrumental, institutionalist concerns that “checks” on government from outside the polity are necessary to subserve domestic legal values may support a posture of convergence. Convergence might have weaker and stronger versions, entailing different forms of presumption. Scholars have made arguments for cosmopolitan approaches to the interpretation of basic rights, and some national constitutions manifest this posture incorporating specific international human rights instruments into their constitutions or treating them as of constitutional stature» (Jackson, 2010: 8-9).

Here, international law has been used to reinforce a black-or-white distinction between authoritarianism and democracy.

Besides explicitly qualifying the military rule as a «dictatorship», courts in Argentina also use the expression «state terrorism» to qualify what has happened in the country between 1976 and 1983, incorporating the narrative established by the National Commission on the Disappearance of Persons (also known by the Spanish acronym Conadep; the first truth commission ever)²³ to judicial rulings. The choice of words reveals the explicit antagonism that courts established between authoritarian and democratic rule, and it of course has practical implications. While prosecutions in Argentina frame human rights violations as «crimes against humanity» perpetrated by an illegitimate government, courts in Chile classify a very similar set of acts as «clandestine practices» that were mostly disconnected with the broader political structure of governance, incorporating Pinochet's authoritarian amnesty into democracy.

5. Chile: *Continuous Authoritarian Legality with Disruptions*

Although Chile has also implemented the global norm of individual accountability, including quantitatively prosecuting more dictatorship criminals than Argentina²⁴, the legal path to accountability has been substantively different. There are at least three distinctive features. First, while impunity measures were approved under democratic rule in Argentina, Chile's amnesty law dates back to 1978, in the midst of Pinochet's military regime (1973-1990). Second, in Argentina, both the courts and the parliament have been successfully mobilized against the amnesty law, which led not only to a declaration of unconstitutionality but also to the derogation of the law, whereas amnesty is still valid in Chile. Third, Argentina has converged with international law without any ruling against it. Chile, on the other hand, was convicted in the 2006 Inter-American Court of Human Rights *Almonacid Arellano* ruling, with which it has never fully complied.

These specific features together set in a broader contrasting picture: while the Argentinean dictatorship, facing high rates of disapproval, collapsed in 1983 after military defeat in the Falklands/Malvinas war, Pinochet's regime ended in 1990, one year after being defeated in a national referendum where 43% of the population supported him for a new eight-year term and 55% wanted open elections. This divisive scenario was never truly resolved, as shown by the yearly conflicts in the streets of Santiago de Chile on every anniversary of the coup d'état. If the Argentinean pathway can be seen as one of rupture, the Chilean one seems more like one of continuity with disruptions and evolutions.

In 1990, Chilean amnesty law faced a judicial challenge in the Supreme Court. Victims and relatives claimed that the law was not to be compatible with the new democratic rule, but the Supreme Court rejected this argument. Meanwhile, in

²³ Hayner, 2010: 7-18.

²⁴ See Balardini, 2013.

the very same year, a national truth commission was established. The so-called *Rettig report* from the commission would be launch in 1991, recognizing that at least 2,279 persons were killed for political reasons²⁵ and increasing public pressure against impunity.

Some progress regarding accountability happened in the following years when civil society organizations explored loopholes in the 1978 law's text, initiating prosecutions for crimes not explicitly covered by the amnesty²⁶. Thus, how did Chilean courts use international law and the global norm of individual accountability? In 1998, when ruling the *Pedro Poblete Cordoba* case, the Chilean Supreme Court encompassed two key concepts from international law in an interpretation of domestic amnesty²⁷. First, it introduced the prohibition of «blanket amnesties» under international law, stating that all alleged violations must be investigated, clarified and prosecuted prior to being amnestied. Second, it ruled that as Chile had declared a «state of war» during military rule, the provisions from the Geneva Conventions must applied to prisoners under state custody. Some rule of law gaps were recognized, with international law helping to limit impunity, but the courts have never fully recognized the regime's illegality.

In contrast to what happened in Argentina, at this point, international law was not mobilized to set up legal/illegal differentiations challenging domestic legal provisions. Rather, it was used to improve interpretations of domestic law. Courts started to build a set of arguments where some crimes, such as forced disappearances, were framed as kidnappings associated with inhumane treatment. Under the argument that kidnapping was already a crime according to Chilean law in the 1970s, that inhumane treatment during the state of war violates the Geneva Conventions, and that the prisoners had not been released and their remains had not been found, courts found legal bases for prosecution not by challenging the amnesty law as illegal but by circumventing it.

In Chile's constitution, human rights are recognized as «a limitation to state sovereignty»²⁸, but they do not have any special constitutional rank. Therefore, the Supreme Court may refer to international law for interpretative or subsidiary criteria but not as a binding normative source with a hierarchical prerogative over domestic statutes. Even without an institutional architecture as favorable as that in Argentina, Chilean courts were able to start prosecuting human rights crimes by creating legal exceptions in the authoritarian legality framework. Social pressure for accountability grew strong as former dictator Augusto Pinochet was arrested in London, in October 1998²⁹, and with the launch of the *Valech report*, from the second Chilean national truth commission, in November 2004. All these elements combined with the Inter-American ruling against Chilean amnesty law in 2006³⁰, pushing courts toward a broader recognition of some of the repressive actions of Pinochet's regime as unlawful.

²⁵ Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación Chile, 2013.

²⁶ Collins, 2010.

²⁷ Chile, 1998.

²⁸ Chile, *Constitución Política de Chile*, article 5th.

²⁹ See Roht-Arriaza, 2005.

³⁰ Inter-American Human Rights Court, 2006.

Chile's answer to the *Almonacid Arellano* ruling clearly illustrates a practice of constitutional engagement³¹. The Inter-American Court determined that the Chilean State must «ensure that Decree Law No. 2.191 does not continue to hinder further investigation [...] as well as the identification and, if applicable, punishment of those responsible» for «the extra-legal execution of Mr. Almonacid-Arellano» as well as for «those responsible for similar violations in Chile»³².

Chile has never fully complied, but just a few weeks after the international ruling, the Supreme Court introduced its rationale into domestic law interpretation, noting for the first time the «*imprescritibilidad*» of crimes against humanity (*i. e.*, they are not subject to statutes of limitation) and quoting the Inter-American Court decision in order to strengthen its general argument on this prohibition from international law³³.

Even though it has not been fully complied with, the Inter-American Court ruling has been mobilized in several other cases³⁴ to produce constitutional engagement enforcing human rights boundaries to domestic amnesty. Distinctively from Argentina, where international law was introduced in the transitional rule of law scenario both as a positive legal provision preventing the application of statutes of limitation and as an argument against impunity measure's legality, in Chile, it has worked only as a *limitation* to an amnesty provision considered valid and legal. The amnesty law in Chile was not derogated. However, international law arguments have thickened the spectrum of prosecutorial possibilities, where loopholes in the amnesty law have been used, and limitations from international law have been applied to allow broader accountability.

In this more divisive social environment, it comes as no surprise that Chilean courts did not embrace a historical interpretation that treats the military rule as an unlawful dictatorship. While in the Argentinean case, legal terms such as «dictatorship» and «state terrorism» were incorporated into the legal rulings, in Chile, the prevalent trend is to refer to a social conflict where a «state of war» was declared. Legal rulings did not engage against authoritarian legality: they focused on situations where no legality at all was followed, such as forced disappearances and illegal detentions, excluding amnesty on a concrete basis. In the Chilean judicial narrative of the military regime, the rule of law gap seems smaller than that in the Argentinean account.

³¹ In Jackson's typology constitutional engagement is «founded on commitments to judicial deliberation and open to the possibilities of either harmony or dissonance between national self-understandings and transnational norms. [...] a posture of engagement might assume simple that interpretation of national fundamental law can be improved by engagement with transnational norms, on those occasions where lawyers or jurists have some relevant knowledge and where issues are relatively "open" within the domestic discourse. Alternatively, an engagement posture might proceed on the idea that the concept of domestic constitutional law itself must now be understood in relation to transnational norms, an assumption that might argue for engagement with the transnational across a wider range of cases and issues» (Jackson, 2010: 09).

³² Inter-American Human Rights Court, 2006: ruling section, para. 5-6.

³³ Corte Suprema de Chile, 2006.

³⁴ *E. g.*: Corte Suprema de Chile. Segunda Sala Criminal. Rol núm. 3125-04, 13 January, 2007; Corte Suprema de Chile. Segunda Sala Criminal. Rol núm. 3452-06, 10 May, 2007.

Chilean application of the global norm of individual accountability mixes some enforcement of international human rights law with the preservation of the 1978 amnesty law inside the framework of 1980s Pinochet Constitution (still in force). When convictions happen, a gradual (or «half») prescription is applied, limiting the terms of imprisonment³⁵. In contrast to Argentina, where international law was mobilized to fully disregard the military rule, in divisive Chile, its use is limited to the recognition of certain kinds of severe violations as excluded from amnesty.

6. *Brazil: Identity and Continuity Between Authoritarian and Democratic Legal Orders*

As Chile did in 1978, the Brazilian dictatorship approved an amnesty law in 1979. Between 1974 and 1979, Brazilian Civil Society advocated for «broad, general and unrestricted» amnesty for all political prisoners and regime opponents, including those in armed resistance, but the regime ultimately approved a limited amnesty provision excluding armed resistance members, that courts interpret as «bilateral amnesty», where they extend its effects to military personnel involved in human rights violations³⁶. In addition, as Chileans did in the 1990s, Brazilians went to the Supreme Court in 2008 to challenge impunity, claiming that the new democratic constitution from 1988 was incompatible with impunity for gross human rights violations and that amnesty should be granted only to those who opposed the military rule. However, in 2010, the Court upheld the legal interpretation, assuring bilateral and unlimited effects³⁷.

The very same year, the Inter-American Court on Human Rights issued a decision against Brazil declaring that «the provisions of the Brazilian Amnesty Law that prevent the investigation and punishment of serious human rights violations are not compatible with the American Convention, lack legal effect, and cannot continue as obstacles for the investigation of the facts of the present case, neither for the identification and punishment of those responsible, nor can they have equal or similar impact regarding other serious violations of human rights enshrined in the American Convention which occurred in Brazil»³⁸. However, in contrast to Chile and Argentina, Brazil has neither engaged nor converged

³⁵ According to Roht-Arriaza, «From 2007 on, that court [Chile's Supreme Court] has employed a device known as "gradual (or half) prescription" to reduce the sentences of convicted members of the security forces. "Gradual prescription", according to section 103 of the criminal procedure code, allows a judge to reduce the sentence based on the amount of time between the commission of the crime and the moment when the defendant was charged; if more than half the applicable statute of limitations had run at that point, gradual prescription requires that two mitigating circumstances and no aggravating circumstances be added to the range of permissible sentencing options. Gradual prescription, because it is based on the passage of time and not the nature of the crime, according to a Supreme Court majority applies even in cases of international crimes where no statute of limitations can apply» (Roht-Arriaza, 2015: 378).

³⁶ Abrão, Torelly, 2012.

³⁷ For broader analysis on the topic, see Torelly, 2012: 299-352.

³⁸ Inter-American Human Rights Courts, 2010: paragraph 325(3).

with the international ruling. Courts keep resisting international law and mostly ignore the Inter-American ruling.

Why does Brazil resist the global norm of individual accountability? Two interconnected features help to answer this question. First, the way domestic institutions deal with international human rights norms. Second, the way the democratic judiciary relates current legal order to dictatorship authoritarian legality.

Concerning institutional architecture, Brazil stands in between the Argentinean and Chilean models. Until a decade ago, the new democratic constitution had very similar provisions to those found in Chile, stating that «Brazil's international relations should be governed» taking into account «the prevalence of human rights»³⁹. No special rank was granted to international human rights norms, which leads to a general judicial interpretation that international human rights norms have a status similar to ordinary legal provisions.

After Constitutional Amendment 45, in 2004, all human rights norms ratified by a qualified majority in the National Congress were granted constitutional rank⁴⁰. Constitutional reform aimed to make clear that human rights norms have constitutional status in the domestic legal system, replicating the Argentinean institutional design but adding the need to have qualified majority approval. Notwithstanding, a judicial controversy was established regarding the legal rank of those international treaties ratified before the constitutional reform, including the American Convention on Human Rights and the Rome Statute of the International Criminal Court. Ruling over the controversy, the Supreme Court understood that those norms now have neither ordinary rank (as in Chile) nor constitutional rank (as in Argentina). Rather, they have a «supra legal» status⁴¹, standing above ordinary rules but below constitutional norms.

This institutional architecture is more favorable to international human rights than the Chilean one, as the only occasion in which the enforcement of human rights norms is prevented is when a collision with constitutional norms occurs. This leads us to the second feature explaining resistance to the global norm of individual accountability in Brazil: the Supreme Court's interpretation of the amnesty law and the dictatorship's authoritarian legality.

When ruling on the claim against amnesty for gross human rights violations, the Supreme Court has argued that the 1979 amnesty law was Brazil's inaugural step toward democracy and was «constitutionalized». Brazil's new democratic constitution was written in a Constitutional Assembly convened by an amendment to the old military rule constitution of 1967-1969⁴². This amendment, reiterates the text of the 1979 amnesty law, which has led some radical Supreme Court members, such as justice Gilmar Mendes, to understand the «bilateral»

³⁹ Brazil's Federal Republic Constitution, article 4(II).

⁴⁰ Brazil's Federal Republic Constitution, article 5 (para. 03).

⁴¹ Piovesan, 2008.

⁴² Brazil. *Constitutional Amendment n.º 26/1985* (to 1967-69 Constitution).

amnesty as a pre-constitutional commitment limiting the scope of the national constitutional assembly⁴³ and the more moderate majority to rule that the constitutional content of the amnesty prevents judicial review of this piece of law. According to the Court, only the National Congress has the prerogative to change the amnesty law, with no regard to eventual problems concerning *retroactio in pejus* to which this decision would lead.

In this sense, the Supreme Court's historical narrative does not reject the military rule and its amnesty as incompatible with the rule of law. Rather, it actually establishes a legal continuity between authoritarian and democratic rule by applying Carl Schmitt's *Verfassungslehre* idea of constitutional identity and continuity⁴⁴.

The Inter-American ruling took place after the Supreme Court upheld the law, so the amnesty controversy will be back on the Court's agenda in the coming years. Meanwhile, something has changed: regardless of the Supreme Court's decision, considering the *Gomes Lund* ruling, federal prosecutors have opened 190 investigations and initiated prosecutions against at least 10 former state officials engaged in repression⁴⁵. The key argument is that regardless of the Supreme Court's recognition of a general amnesty provision, international law establishes some legal exceptions⁴⁶. In a legal context where courts decline to establish a stronger distinction between authoritarian and democratic rule, rather the opposite occurs, where legal continuity and constitutional pre-commitments are affirmed by the Supreme Court. This way of argumentation uses a similar approach to the one that succeeded in Chile, as it poses limits to amnesty without questioning the regime's authoritarian legality.

Regardless of the broader institutional openness, the bigger the social division regarding the historical understanding of the conflict, the smaller the scope of the application of international law as a subsidiary source of law. While Chile has had two truth commissions investigating and recognizing violations, pushing society (and courts) toward a more critical approach to the military rule, Brazilian armed forces still deny that human rights violations occurred during military rule. The smaller historical accountability is reflected in courts understanding of the law's adequacy in the previous regime, with judges repeating the regime's historical narrative of a conflict where both sides exceeded the limits and adopting a bilateral amnesty that brings peace. Without strong public recognition of human rights violations, courts' historical narrative perpetrates what Cohen describes as a «state of denial» regarding human rights violations, preventing the incorporation of legal tools from international law regarding crimes against humanity⁴⁷.

⁴³ Torelly, 2013, 55.

⁴⁴ Justice Mendes actually quotes the Spanish translation of Schmitt's *Verfassungslehre* to justify that the 1987-1988 Constitutional Assembly that wrote Brazilian democratic constitution could not change the «bilateral» amnesty clause (page 08 of his individual vote).

⁴⁵ See Ministério Público Federal (Brazil). Grupo de Trabalho Justiça de Transição, 2014.

⁴⁶ Ministério Público Federal (Brazil). 2.^a Câmara de Coordenação e Revisão, 2011.

⁴⁷ Cohen, 2013.

Table 01 summarizes some comparative features regarding transitional justice and accountability in Argentina, Brazil, and Chile.

Table 01. Amnesty and Fundamental Rights: Argentina, Brazil, and Chile

	<i>Argentina</i>	<i>Brazil</i>	<i>Chile</i>
Military Rule	1976-1983	1964-1985	1973-1990
Main Repressive Practices	Clandestine	Authoritarian Legality	Clandestine and Authoritarian Legality
Amnesties (and impunity decrees)	1983, 1986, 1987, 1989, 1990	1979	1978
New Constitution After Military Rule	1994	1988	No
Amnesty Derogation	2003	No	No
Amnesty Judicial Review	Yes	No	No
Truth Commission Reports	1984	2014	1991, 2004/2011*
Criminal Convictions	Yes	No	Yes
Inter-American HR Court Conviction	No	2010	2006
International HR Norms Domestic Status	Constitutional	Supra Legal	Ordinary
Reaction to International Law (regarding impunity)	Convergence	Resistance	Engagement
Judicial Definition of the Dictatorship	Dictatorship; State Terrorism	Military Rule; Revolution	State of War
Relationship with Previous Legal Order (regarding impunity)	Rupture	Continuity	Continuity with Disruptions

* Original report/Second report.

7. Tentative Conclusions: *A Problem of Adequacy*

Strictly focusing on institutional architecture, one may argue that Argentina's tendency for constitutional convergence regarding the global norm of individual accountability derives from the rank granted to human rights norms in the 1994 constitutional reform. With no disregard to this argument, examples from Brazil and Chile bring some doubts to this assumption. While international law in Brazil has a superior rank to that in Chile, the latter has moved into an engagement

model, while the former has resisted implementing international law as a relevant criterion when addressing gross human rights violations of the past regime. Even the Argentinean case may relativize this argument, as accountability, with its ebbs and flows, began even before the constitutional reform.

A well-accepted argument in political science regarding legal change and accountability focuses on the political level. Kathryn Sikkink argues that «political opportunities [for accountability] don't exist in the abstract but need to be perceived and constructed» further noting that «political actors in Argentina face a more conducive context for their demands after the transition to democracy, yet these groups were also more likely than some of their counterparts in other countries to perceive and create political opportunities»⁴⁸. Translating this argument from political science to legal theory, one may say that when social actors increase political tension, they challenge pre-established patterns regarding the law's social adequacy.

Transitional rule of law problems challenge law's consistency, showing that stable rules from authoritarianism are socially inadequate for democratic constitutional governance (*i. e.*, majoritarian governance limited by human rights). A rule of law gap is mainly a problem regarding the democratic adequacy of formal rules in the previous regime. When deciding transitional rule of law cases, courts embrace a historical narrative about the previous regime. The more this historical narrative emphasize the previous legal order's unlawfulness, the greater the chances for international law to be called into action in helping reestablish the law's consistency on a more adequate level to fill rule of law gaps.

Historical narratives are built mainly outside the legal system. Thus, both judgments regarding the social legitimacy of previous regimes and the amount of knowledge concerning human rights violations play a role. In Argentina and Chile, broader knowledge of human rights violations increased the pressure for courts to react to the law's inadequacy. In the first case, courts have incorporated the narrative regarding «state terrorism» to justify the application of the most severe criminal law tools available in both domestic and international legal orders. In the second and more divisive social scenario, courts do not classify the previous regime as illegal. The word «dictatorship» is missing, but the truth-seeking process introduced a narrative on gross human rights violations that allows a limited use of international law concepts together with domestic provisions, as those crimes were not admitted even under authoritarian legality.

Social perceptions regarding the previous regime help explain why Argentina was better able to enforce international human rights law regardless of having never been ruled against by the regional human rights court. Chile was able to partially implement *Almonacid Arellano* and promote some accountability insofar the social perception of Pinochet's regime started to change. This culminated in an apology by the judges for its omission during military rule⁴⁹ and the declaration by President Bachelet that the derogation of amnesty law will be a priority

⁴⁸ Sikkink, 2011: 82.

⁴⁹ BBC, 2013.

in her new term in office⁵⁰. Brazilian resistance to the global norm of individual accountability regardless of its more open institutional architecture illustrates the key argument stated here: legal change at the consistency level only occurs after broader change in the perception of the law's adequacy. Institutional architecture favoring the incorporation of international law fails to succeed when courts do not recognize gaps of any kind in domestic rule of law, and this recognition demands a historical narrative connected to a substantive view of the past regime.

Bibliography

- AAVV (2014). *The Belfast Guidelines for Amnesty and Accountability*, University of Ulster, Transitional Justice institute.
- Abrão, P., Torelly, M. (2012). *Resistance to change: Brazil's persistent amnesty and its alternatives for truth and justice*, in *Amnesty in the Age of Human Rights Accountability: Comparative and International Perspectives*, New York, Cambridge University Press, 152-181.
- Bakker, C. A. E. (2005). *A Full Stop to Amnesty in Argentina The Simón Case*, «Journal of International Criminal Justice», 03, 05, 1107.
- Balardini, L. (2013). *América Latina en búsqueda de memoria, verdades y Justicia por crímenes de lesa humanidad. Una mirada en clave regional*, in CELS, *Derechos Humanos en Argentina - Informe 2013*, Buenos Aires, Siglo XXI, 51-131.
- BBC (2013). *Chile's judges apologize for their actions after coups*. September 4th, available at: <http://www.bbc.com/news/world-latin-america-23967816>.
- Brasil (2007). *Direito à Memória e à Verdade*, Brasília, Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República.
- Cohen, S. (2013). *States of denial: Knowing about atrocities and suffering*, London, John Wiley & Sons.
- Collins, C. (2010). *Human Rights Trials in Chile during and after the «Pinochet Years»*, «International Journal of Transitional Justice», 04, 01, 67-86.
- (2011). *Post-transitional justice: Human rights trials in Chile and El Salvador*, Philadelphia, Penn State Press.
- Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, Chile (2013). *Report of the Chilean National Commission on Truth and Reconciliation*, Ithaca, University of Notre Dame Press.
- Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas, Argentina (2003). *Nunca Más*, Buenos Aires, Eudeba, Eight Edition.
- Corte Suprema de Chile (1998). *Segunda Sala Criminal. Rol núm. 469-98, «Pedro Poblete»*, Judgment of September 9th.
- (2006). *Segunda Sala Criminal. Rol núm. 559-04, Hugo Vásquez Martínez and Mario Superby Jeldres case. December 13th*.
- Corte Suprema de Justiça da Nação Argentina (2005). *Causa 17.768, «Poblete/Simon» Judgment of June 14th*.
- Elster, J. (2006). *Rendición de Cuentas. La Justicia Transicional en Perspectiva Histórica*, Buenos Aires, Katz.
- Engstrom, P., Pereira, G. (2012). *From Amnesty to Accountability: The Ebbs and Flows in the Search for Justice in Argentina*, in F. Lessa, L. A. Payne (eds.) (2012), *Amnesty in*

⁵⁰ MercoPress, 2014.

- the Age of Human Rights Accountability: Comparative and International Perspectives*, New York, Cambridge University Press, 97-122.
- Habermas, J. (2001). *Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory Principles?*, «Political Theory», 29, 06, 766-781.
- Hayner, P. (2010). *Unspeakable Truths*, London, Routledge.
- Inter-American Human Rights Court (2006). *Almonacid Arellano vs. Chile. Judgement of September 26th*.
- (2010). *Julia Gomes Lund and others vs. Brazil. Judgment of November 24th*.
- Jackson, V. (2010). *Constitutional Engagement in a Transnational Era*, New York, Oxford.
- Lessa, F., Payne, L. A. (eds.) (2012). *Amnesty in the Age of Human Rights Accountability: Comparative and International Perspectives*, New York, Cambridge University Press.
- MercoPress (2014). *Bachelet government seek to repeal dictator Pinochet's Amnesty Law*. September 13th, available at: <http://en.mercopress.com/2014/09/13/bachelet-government-seek-to-repeal-dictator-pinochet-s-amnesty-law>.
- Ministério Público Federal (Brazil). Grupo de Trabalho Justiça de Transição (2014). *Atividades de Persecução Penal Desenvolvidas pelo Ministério Público 2011-2013*, Brasília.
- Ministério Público Federal (Brazil). 2.^a Câmara de Coordenação e Revisão (2011). *Documento n.º 02/2011*, in «Revista Amnistia Política e Justiça de Transição», 6, 358-371.
- Neuman, G. L. (2013). *Human Rights and Constitutional Rights: Harmony and Dissonance*, «Stanford Law Review», 55, 5, 1863-1900.
- Neumann, U.; Prittwitz, C.; Abrão, P.; Joppert Swensson Jr., L., and Torelly, M. D. (eds.) (2013). *Transitional Justice - Das Problem gerechter strafrechtlicher Vergangenheitsbewältigung*, Frankfurt, Peter Lang.
- Neves, M. (2013). *Transconstitucionalism*, Oxford, Hart Publishing.
- Parenti, P. (2010). *A Aplicação do Direito Internacional no Julgamento do Terrorismo de Estado na Argentina*, «Revista Amnistia Política e Justiça de Transição», 04, 39-41.
- Pereira, A. W. (2005). *Political (In)Justice: Authoritarianism and the Rule of Law in Brazil, Chile, and Argentina*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Piovesan, F. (2008). *Hierarquia dos tratados internacionais de protecção dos direitos humanos: jurisprudência do STF*, «Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica», 06, 105-130.
- Roht-Arriaza, N. (2005). *The Pinochet Effect: Transnational Justice in the Age of Human Rights*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- (2015). *After Amnesties are Gone: Latin American National Courts and the New Contours of the Fight Against Impunity*, «Human Rights Quarterly», 37.
- Sikkink, K. (2011). *The Justice Cascade: How Human Rights Prosecutions Are Changing World Politics*, New York, WW Norton & Company, 60-85.
- Teitel, R. (2002). *Transitional Justice*, New York, Oxford University Press.
- (2013). *Transitional Justice Genealogy*, «Harvard Human Rights Journal», 16, 69-94.
- Torelly, M. (2012). *Justiça de transição e estado constitucional de direito: perspectiva teórico-comparativa e análise do caso brasileiro*, Belo Horizonte, Fórum, 299-352.
- (2013). *Historische Deutungen und Transitionale Gerechtigkeit: Anmerkungen für eine vergleichende Debatte*, in Neumann, U. et al. (eds.), *Transitional Justice - Das Problem gerechter strafrechtlicher Vergangenheitsbewältigung*, Frankfurt, Peter Lang.
- (2016). *Governança Transversal dos Direitos Fundamentais*, Rio de Janeiro, Lumen Juris.



La teoria democratica di Hans Kelsen: un tentativo di storicizzazione (1920-1932)

Sara Lagi*

Abstract

Hans Kelsen's Theory of Democracy: an Attempt to Historicize

*The essay aims at historically analysing Hans Kelsen's theory of parliamentary democracy as it was developed between 1920 and 1932. I will seek to show how Kelsen elaborated a discourse on democracy which identified representative system, guarantees of civil and political rights, protection of minorities, dialectical relationship between majority and minority within the legislative body, political compromises, party pluralism and relativism as the key elements of that particular system. Unlike the two prevailing interpretative approaches to Kelsen's political thought (i.e. Political philosophy and Philosophy of Law), I will adopt the perspective of the History of Political Thought, which means that I will investigate Hans Kelsen's interpretation of the essence and value of democracy in relation to the concrete historical and political dimension he referred to. In doing so, I will seek to emphasize how Kelsen's main political works of that time are conceptually oriented against specific political targets and how, ideologically speaking, his theory of democracy has a liberal connotation. More precisely, I will argue how the first edition of *Essence and Value of Democracy and Sociology of Democracy* share a clear critique of Lenin, Bolshevism and the Soviet system, whereas the second edition seems to be more strongly oriented against the emergence of Fascism and those anti-democratic forces wanting—in his country (Austria) and also out of it—to eliminate the representative political system. In both cases, my objective is to argue that Kelsen's democratic theory should be situated within the historical-political context characterizing post-WWI Europe.*

Keywords: Democracy. Liberalism. Principle of Majority. Political Representation. Integration.

1. Hans Kelsen, giurista e pensatore politico

La decisione di accostare il nome di Hans Kelsen (1881-1973), il padre del formalismo giuridico, teorico della *Grundnorm* e della distinzione tra *Sein* e *Sollen*, ai termini storia e storicizzazione potrebbe apparire abbastanza curiosa. Una impressione che sembra confermata dalla vasta e importante letteratura nata e sviluppata negli anni attorno alla figura e alla opera del giurista. Oltre agli studi oramai classici di Norberto Bobbio, Mauro Barberis, Renato Treves,

* Università di Torino, sara.lagi@unito.it.

Vittorio Frosini, Mario G. Losano, Simone Goyard-Fabre, Agostino Carrino, Michel Troper, Robert Walter¹, negli anni recenti —limitandosi al panorama italiano— hanno preso forma nuove indagini sulla teoria giuridica e giusfilosofica di Kelsen: da Federico Lijoi che ha letto nella distinzione kelseniana tra Diritto e Morale la condizione stessa della loro pensabilità², alla nuova edizione italiana de *La Dottrina pura del Diritto* a cura di Jörg Luther e Enrico Daly³, fino alle recentissime monografie di Luigi Ferrajoli e Tommaso Gazzolo che indagano, rispettivamente, la concezione gius-politica di Kelsen alla luce della teoria costituzionalistica della democrazia e i concetti fondamentali della filosofia kelseniana del Diritto quali la norma fondamentale e il *Rechtssatz*⁴.

Il giurista, nato a Praga e viennese di adozione, è stato però anche un teorico della democrazia parlamentare e rappresentativa. Se guardiamo alle letterature su Kelsen pensatore politico emerge subito quanto il «Kelsen democratico [...] rimanga oscurato dal Kelsen teorico del diritto» e ciò appare particolarmente vero, ad esempio, nel mondo di lingua e cultura anglo-americana⁵. L'osservazione di Anna Pintore appare largamente condivisibile sebbene alcune puntualizzazioni siano doverose. In Italia, il Kelsen teorico della democrazia è stato oggetto di riflessione sia da parte di Norberto Bobbio, sia da parte di Nicola Matteucci⁶. Inoltre, dalla fine degli anni '90, grazie, ad esempio, a Mauro Barberis e Agostino Carrino⁷, sono stati riediti e quindi messi nuovamente in circolazione, i principali saggi kelseniani dedicati alla teoria democratica: le due edizioni di *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (*Essenza e valore della democrazia*), *Das Problem des Parlamentarismus* (*Il problema del parlamentarismo*), *Foundations of Democracy* (*Fondamenti della democrazia*). Proprio al periodo compreso fra la fine degli anni '90 e i primi anni del nuovo secolo —a riprova di un rinato interesse per la teoria democratica di Kelsen— risalgono le opere di Gaetano Pecora, Raimondo de Capua, Marco Caserta che tornano a riflettere sul senso della teoria democratica e costituzionale di Kelsen⁸.

Nell'ottica di un «recupero» di Kelsen pensatore politico sono da collocarsi non solo la prima edizione inglese della seconda edizione di *Essenza e valore della democrazia*, a cura di Nadia Urbinati e Carlo I. Accetti⁹, ma anche, ad esempio, le opere di Carlos Miguel Herrera¹⁰ che si misura con la concezione giuridica e politica di Kelsen con uno sguardo rivolto al periodo weimariano, la monografia

¹ Per citare alcune opere: Bobbio, 1981a; Bobbio, 1981b; Bobbio, 2014; Carrino, 1984; Carrino, 1987; Goyard-Fabre, 1993; Barberis, 1981; Barberis, 1998; Frosini, 1988; Losano, 1966a; Losano, 1966b; Losano, 1981; Treves, 1952; Troper, 1981; Troper, 1985; Walter, 2004; Walter, 2005; Topitsch, 1982. Di più recente pubblicazione inoltre segnalo in ordine cronologico: Vinx, 2007; Bernstroof, 2015; Demiray, 2015; Langford, 2015; Chiassoni, 2016; Telman, 2016.

² Lijoi, 2013.

³ Kelsen, 2013.

⁴ Ferrajoli, 2016; Gazzolo, 2016.

⁵ Pintore, 1999: 31.

⁶ Bobbio, 1985; Bobbio, 1999; Bobbio, 2006; Matteucci, 1955. Su Bobbio interprete e lettore di Kelsen: Greco, 2000 e Portinaro, 2014.

⁷ Barberis, 1998; Carrino, 2004.

⁸ Pecora, 1995; De Capua, 2003; Caserta, 2005. Si veda inoltre: Pazé, 2014.

⁹ Kelsen, 2013.

¹⁰ Herrera, 1996; Herrera, 1997.

di Sandrine Baume su *Hans Kelsen. The Case for Democracy*, il cui obiettivo è di sistemizzare la teoria democratica di Kelsen¹¹ e l'ancor più recente studio di David Ragazzoni che torna ad analizzare Kelsen in rapporto a Schmitt e Weber relativamente al problema del parlamentarismo, del sistema partitico e della costruzione della leadership¹².

Ad uno sguardo d'insieme l'opera di Kelsen è stata quindi indagata secondo due prospettive interpretative e metodologiche prevalenti: da un lato la filosofia del Diritto e dall'altro quella della filosofia politica. Sebbene differenti, entrambi i filoni di ricerca hanno contribuito negli anni a restituirci l'immagine di Kelsen formalista nella teoria giuridica e proceduralista-formalista nella teoria democratica. A quel complesso processo di de-sostanzializzazione, che Kelsen attua relativamente al significato e al senso ultimi di Stato e sovranità, a partire dalla sua *Habilitationsschrift* del 1911 (*Die Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre der Rechtssätze, Problemi fondamentali della dottrina del Diritto pubblico*) fino alla prima *Reine Rechtslehre* (*Dottrina pura del diritto*, 1935) e contro il quale tanto scriverà, ad esempio, Hermann Heller¹³, corrisponderebbe quindi un analogo meccanismo di *de-sostanzializzazione* della democrazia che nell'opera kelseniana finirebbe così per trasformarsi in un insieme di procedure finalizzate alla produzione della volontà statale.

Nel mio articolo vorrei invece provare ad avvicinarmi all'opera politica di Kelsen e quindi a Kelsen pensatore democratico da una prospettiva *altra* rispetto a quella della filosofia del Diritto e della filosofia politica, ossia da quella della storia del pensiero politico. In altri termini, vorrei proporre —come del resto recita il titolo del mio intervento— una lettura della teoria democratica di Kelsen, così come essa prende forma negli anni '20 e '30, che metta in luce il rapporto e i legami tra quella stessa teoria e il contesto storico-politico in cui essa si colloca concretamente. Più precisamente, i saggi kelseniani qui presi in esame saranno le due edizioni di *Essenza e valore della democrazia* (1920; 1929)¹⁴, *Soziologie der Demokratie* (*Sociologia della Democrazia*) (1926) e *Verteidigung der Demokratie* (*Difesa della Democrazia*) del 1932¹⁵, ossia le opere con cui Kelsen si inserisce direttamente nel dibattito europeo del primo dopoguerra sul significato, le caratteristiche e i limiti della moderna democrazia¹⁶.

L'obiettivo è quindi avvicinarsi ad alcune fondamentali opere dedicate da Kelsen alla teoria democratica con gli strumenti e la sensibilità dello storico,

¹¹ Baume, 2012.

¹² Ragazzoni, 2016.

¹³ Mi sto riferendo in particolare a *Die Souveränität. Ein Beitrag zur Theorie des Staats und Völkerrechts* (1927). Su Heller critico di Kelsen e in generale su Heller, Kelsen e Schmitt interpreti della crisi weimariana cfr. il fondamentale Dyzenhaus, 2000.

¹⁴ Per brevità, d'ora in poi, la prima edizione di *Essenza e valore della democrazia* sarà indicata con l'acronimo EVD1, la seconda con EVD2.

¹⁵ Nel mio articolo farò riferimento alle ottime traduzioni italiane dei saggi kelseniani, ossia alla traduzione italiana di EVD1 contenuta nella edizione del 2004 a cura di Agostino Carrino e a quella di EVD2 contenuta nella edizione del 1998 a cura Mauro Barberis. Allo stesso modo, farò riferimento alle altrettanto ottime traduzioni in lingua italiana di *Sociologia della democrazia* e *Difesa della democrazia*, anch'esse presenti in Kelsen, 2004.

¹⁶ Mastellone, 1987: 287-291.

interessato non tanto a discutere le aporie, le contraddizioni o la attualità della concezione democratica di Kelsen —sulle quali esiste già una rilevante e ampia letteratura critica—¹⁷ quanto provare a comprendere quale possa essere la particolare finalità politica sottesa agli scritti kelseniani di quel periodo, le possibili motivazioni più propriamente politiche per le quali Kelsen decide di misurarsi con il significato di democrazia e —questione cruciale per chi si ponga dalla mia prospettiva— come si colloca la teoria democratica kelseniana nella storia del pensiero politico della prima metà del '900.

Diventerà così essenziale contestualizzare i testi kelseniani in un duplice senso: da un lato, sarà rilevante leggere questi ultimi in rapporto alle concrete sollecitazioni del tempo e del periodo storico-politico nel quale Kelsen vive ed elabora le sue opere; dall'altro sarà altrettanto utile provare e rintracciare in quegli stessi saggi riferimenti più o meno espliciti ad una certa tradizione di pensiero gius-politico risalente per comprendere in quale modo e con quali risultati egli si confronti con essa.

Pur tenendo in debita considerazione la letteratura e le prospettive di indagine prevalenti sul pensiero kelseniano e alle quali mi sono precedentemente riferita, vorrei quindi proporre una lettura volta a *storicizzare* il Kelsen pensatore politico per cercare di cogliere il significato che quella stessa teoria riveste prima di tutto all'interno del tumultuoso primo dopoguerra.

2. Dopo la fine della grande guerra: dalla prima edizione di *Essenza e valore della democrazia* a *Sociologia della democrazia* (1920-1926)

Se è vero che il Kelsen teorico della democrazia è rimasto sostanzialmente «schacciato» dal Kelsen teorico del Diritto è altrettanto indubbio che EVD1 goda di minore popolarità rispetto alla seconda edizione, pubblicata nove anni più tardi, e che infatti rappresenta un approfondimento di concetti e temi in parte già elaborati e proposti nel 1920. Tuttavia sarebbe riduttivo leggere la prima edizione semplicemente come un testo «preparatorio» a quello «definitivo», soprattutto se ci si pone da una prospettiva tesa a storicizzare l'opera kelseniana, ossia tesa a cogliere il concreto rapporto tra essa e la realtà storico-politica. Ciò emerge con chiarezza sin dalla prima, densa pagina di EVD1 nella quale Kelsen si pone immediatamente in polemica con la «teoria neocomunista del bolscevismo» e in particolare con la «dittatura del proletariato di fronte alla quale la democrazia, come già di fronte all'autocrazia monarchica, diventa nuovamente il problema»¹⁸.

Da un punto di vista storico, EVD1 nasce quale risposta ad un avvenimento storico-politico epocale, la vittoria della Rivoluzione d'Ottobre, ed è rispetto a ciò che Kelsen si pone il problema di ridefinire l'essenza e le caratteristiche della democrazia politica e rappresentativa. Una ridefinizione che, come cercherò di mostrare, è tutt'altro che neutrale. Kelsen teorico della democrazia insiste (in

¹⁷ Ho citato una parte importante di questa nei riferimenti bibliografici forniti nelle due pagine iniziali del mio articolo.

¹⁸ Kelsen, 2004 (1920): 4.

entrambe le edizioni del suo saggio) sulla necessità di elaborare una riflessione anti-ideologica sulla natura e il senso della democrazia. Tuttavia, la sua stessa teoria democratica ha un innegabile contenuto ideologico sul quale mi soffermerò nella parte finale dell'articolo.

Nel confronto con quella forza politica e ideologica che, a suo giudizio, rende controverso il significato di democrazia, Kelsen muove anzitutto dalla distinzione tra democrazia ideale e reale: laddove la prima —secondo la definizione roussoviana— dovrebbe basarsi sulla perfetta «autodeterminazione» politica degli individui, ossia la negazione del dominio, in cui sia il principio della eguaglianza, sia quello della libertà trovano la loro perfetta realizzazione, la seconda si fonda invece sulla distinzione tra governati e governanti, sul parlamentarismo, sulla eteronomia. Nel passaggio dal piano ideale a quello reale si verifica infatti un cambiamento del significato e delle caratteristiche della democrazia, perché nella realtà —sottolinea Kelsen— esiste l'ordine sociale al quale nessuno può sottrarsi e la cui esistenza rende altamente problematica la possibilità di creare un sistema politico in cui si sia tutti eguali e tutti liberi¹⁹.

La soluzione a questo problema consiste, secondo Kelsen, nella ricerca di un compromesso tra l'aspirazione alla perfetta autodeterminazione e l'esistenza necessaria dell'ordine sociale: «Dalla negazione assoluta del dominio, e perciò dello Stato, si passa —osserva Kelsen— ad una particolare forma del dominio stesso»²⁰ e tale, particolare forma è la democrazia moderna e rappresentativa nella quale i cittadini, in possesso dei diritti fondamentali e politici, partecipano alla creazione della volontà statale attraverso la pratica parlamentare e nella quale le decisioni sono prese secondo il principio di maggioranza. Quest'ultimo poi, secondo Kelsen, può essere legittimato unicamente in base al principio di libertà, non di uguaglianza, poiché «dalla presunzione —leggiamo in EVD1— puramente negativa che uno non vale più di un altro non è lecito trarre la deduzione positiva che debba prevalere la volontà dei più. [...] Soltanto dell'idea che —se non tutti— devono essere liberi almeno il maggior numero possibile di uomini, ossia dunque che il minor numero di essi debbano trovarsi con la loro volontà in contrasto con la volontà dominante dell'ordinamento sociale —porta per una via razionale al principio di maggioranza—»²¹.

Il principio di maggioranza rappresenta quindi per Kelsen un primo limite alla democrazia ideale e per converso una delle caratteristiche essenziali della democrazia moderna. Un secondo limite altrettanto potente all'ideale di democrazia quale perfetta autodeterminazione politica, ossia quale «autogoverno del popolo», proviene dall'istituto del parlamento. Esso e la rappresentanza parlamentare sono infatti lì storicamente a testimoniare, secondo Kelsen, come e quanto sia impossibile la democrazia diretta ma anche quanto sia «fittizia» l'idea —altresì popolare in tutti gli ordinamenti democratici— secondo la quale il parlamento sarebbe da intendersi «organo del popolo»²². In una lunga nota al testo

¹⁹ *Ibidem*: 4-6.

²⁰ *Ibidem*: 5.

²¹ *Ibidem*: 11.

²² *Ibidem*: 20-21.

Kelsen spiega infatti che, a suo giudizio, il parlamento deve essere inteso prima di tutto come «organo dello Stato» e non «organo del popolo»²³.

La definizione kelseniana è tutt'altro che marginale. Essa costituisce, a mio avviso, uno dei nodi concettuali principali del testo del 1920 e ciò emerge chiaramente se pensiamo che soltanto nove anni prima, nella sua *Habilitationschrift*, egli ha affermato il principio esattamente opposto, ossia che il parlamento è da intendersi quale «organo della società»²⁴. Nell'opera del 1911—in aperta opposizione alla dottrina giuridica di Georg Jellinek (e non solo)—Kelsen riafferma l'importanza e la centralità del corpo sociale nel processo di creazione della volontà statale²⁵.

Una centralità che, sebbene in maniera non sistematica, sembra cominciare timidamente a prendere forma già in uno suo scritto del lontano 1907, *Wählerlisten und Reklamationsrecht (Liste elettorali e diritto di reclamo)*, nel quale il giovane giurista afferma che il diritto di voto —a differenza, ad esempio, di quanto teorizzato nella *Staatslehre* jellenikiana—²⁶ deve essere inteso come il diritto dell'elettore a veder rappresentato il proprio interesse, la propria visione, poiché «il deputato non è solo organo collettivo, ma innanzitutto rappresentante di interessi sociali di parte»²⁷.

Soltanto però nel 1911 Kelsen individuerà esplicitamente un nesso profondo tra realtà sociale e ordinamento giuridico²⁸. Alla luce di una ridefinizione della volontà statale come «centro di imputazione» al quale devono essere ascritte azioni che, in virtù di determinate proposizioni giuridiche, valgono come azioni dello Stato, ossia sulla base di una separazione netta tra volontà statale e qualsiasi «fatto psicologico di volontà», Kelsen si chiede nella sua *Habilitationschrift* chi concretamente determini il contenuto di quella stessa volontà: «Deve necessariamente esserci un punto —scrive Kelsen— in cui la corrente della vita sociale penetra nuovamente nel corpo statale, un luogo di passaggio dove gli elementi amorfi della società trapassano nelle forme fisse dello stato e del diritto. È il luogo dove costumi e morale, dove interessi economici e interessi religiosi diventano “proposizioni giuridiche” (ovverosia, *norme*), contenuto della volontà statale: l'atto legislativo. Così il processo di formazione della volontà statale è per così dire il cordone ombelicale che lega durevolmente la forma dello stato al grembo materno della società»²⁹.

La produzione della volontà statale è affidata al parlamento che deve essere quindi correttamente inteso come «organo della società» poiché «nessuno degli atti che appartengono alla legislazione, e neppure il processo della sua totalità

²³ *Ibidem*: 21.

²⁴ Kelsen, 1997 (1911): 460.

²⁵ Su questo aspetto si veda Fioravanti, 1987: 51-104, e in generale, relativamente alla tradizione giuridica tedesca della seconda metà dell'800 sempre Fioravanti, 1978.

²⁶ Si veda a proposito Jellinek, 1892. Sul tema rimandiamo inoltre a Costa-Zolo, 2002: 272 ss. e Bobbio, 2014: 199 ss.

²⁷ Kelsen, 2007 (1907): 301.

²⁸ Sul cambiamento che avviene nella interpretazione kelseniana del parlamento tra la monografia del 1911 dedicata al diritto pubblico e EVD1 mi permetto di rinviare a Lagi, 2007.

²⁹ Kelsen, 1997 (1911): 460.

può valere come funzione dello stato»³⁰. Come osserva opportunamente Horst Dreier, in questo modo, «la produzione legislativa si colloca al di fuori della sfera giuridica» e si ricollega, torna alla società³¹.

Da un punto di vista della storia del pensiero politico, contestualizzare la *Habilitatinschrift* e EVD1 sembra offrirci alcune possibili risposte a tale cambiamento di prospettiva. Come ci ricorda la letteratura, nell'opera del 1911, il giovane giurista è essenzialmente impegnato nella critica alla tradizione giuridica di lingua tedesca a lui precedente, incarnata da C. F. von Gerber, Paul Laband e soprattutto da Georg Jellinek³².

Contro quella stessa tradizione, e in particolare contro l'idea dello Stato quale persona giuridica, dotato di volontà, produttore di Diritto, rispetto al quale il parlamento è esso stesso un «organo»³³, Kelsen concepisce lo Stato nei termini di un ordinamento giuridico, insieme ordinato di norme, iniziando sia sul piano metodologico, sia su quello contenutistico una complessa operazione di purificazione della scienza giuridica³⁴.

Muovendo da questa prospettiva Kelsen individua nella società, nei cittadini che la compongono la fonte del contenuto della produzione legislativa. Egli può così affermare che: «Già l'uso linguistico ingenuo imputa tutti gli atti facenti parte della legislazione ai singoli esseri umani e corporazioni che pongono in essere questi atti e non allo stato [...] e l'uso linguistico coglie sicuramente nel segno!»³⁵.

In tal senso, la ridefinizione del concetto di Stato nei termini di ordinamento giuridico sembra permettere a Kelsen di recuperare e valorizzare con forza il ruolo della società. Tuttavia, proprio in EVD1 avviene un cambiamento di prospettiva e di contenuto di grande rilievo: «La finzione della rappresentanza del popolo —osserva infatti Kelsen nel 1920— a mezzo del Parlamento ha evidentemente una ragione politica. Il dogma della sovranità popolare attribuisce al popolo [...] anche il potere legislativo. La finzione della rappresentanza salva l'apparenza di questo dogma anche dopo che la divisione del lavoro ha delegato il potere legislativo ad un apparato speciale»³⁶.

La diversa definizione del parlamento e della rappresentanza parlamentare che intercorre tra il 1911 e il 1920 è particolarmente interessante proprio perché essa si esplicita con forza in un saggio, come quello del '20, dedicato alla teoria democratica piuttosto che in una opera di pura teoria giuridica. In una prospettiva di storia del pensiero politico, una possibile spiegazione potrebbe risiedere nella logica stessa del testo in rapporto alla finalità politica anti-bolscevica e anti-sovietica che Kelsen dichiara nelle pagine iniziali di EVD1. Kelsen

³⁰ *Ibidem*: 457.

³¹ Dreier, 1986: 41-42.

³² Costa-Zolo, 2002: 210 ss. Sulla critica di Kelsen alla tradizione giuspositivistica incarnata da Jellinek si veda, ad esempio, Kelsen, 1997 (1911): 506-537 e poi 772-774.

³³ Fioravanti, 1978: 201-307.

³⁴ Sulla dottrina pura del diritto: Losano, 1966a; Losano, 1966b e Losano, 1981: 125-137.

³⁵ Kelsen, 1997 (1911): 458.

³⁶ Kelsen, 2004 (1920): 21.

insiste a lungo sulla «finzione della rappresentanza del popolo» e in ciò egli sembra avvicinarsi alla analoga polemica che, tra la fine dell'800 e gli inizi del '900, è stata condotta dall'elitismo classico³⁷. A mio giudizio, l'aspetto «elitistico» che caratterizza la concezione democratica di Kelsen, e che si accompagna —come sottolineato da Mauro Barberis—³⁸ ad una visione realistica che «mira a mostrare la distanza che corre tra realtà politica e ideologia», ha sì un valore teorico autonomo ma dovrebbe essere interpretato anche in rapporto alla critica che Kelsen muove contro l'esperimento sovietico e la dottrina politica di Lenin³⁹.

Kelsen si riferisce essenzialmente al Lenin di *Stato e Rivoluzione* (1918) e al Marx della *Guerra civile in Francia* (1871)⁴⁰, ossia a due scritti che sono accomunati, secondo il giurista, dalla medesima e feroce critica contro il parlamentarismo e, a suo giudizio, favorevoli invece alla «democrazia pura»⁴¹. Appare immediatamente chiaro quanto ideologica e limitante sia la lettura che Kelsen dà di due opere e figure tanto complesse e tuttavia la sua lettura ci appare ricca di implicazioni. Nel sistema dei Soviet, nato in seguito alla Rivoluzione d'Ottobre, Kelsen legge il tentativo di dare vita ad una democrazia vera, «pura», capace di tramutare in realtà quella aspirazione al superamento della (odiata) pratica parlamentare che egli ravvede nella teoria «neo-comunista» di Lenin, o meglio del Lenin di *Stato e Rivoluzione*: «La breve durata del mandato, la possibilità di revocare in qualunque momento i deputati inviati dal popolo nei diversi Soviet la conseguente loro completa dipendenza dagli elettori, infine il contatto intimo con questi ultimi [...] tutto questo è democrazia pura»⁴².

Nel sistema sovietico Kelsen intravede un tentativo lodevole di democrazia «pura», ossia «diretta» che però, a suo giudizio, si infrange e fallisce nella misura in cui il sistema dei Consigli russi gli appare come una complessa rete di organismi rappresentativi: «In luogo di un parlamento unico, nato dalle elezioni generali, troviamo tutto un sistema di innumerevoli parlamenti sovrapposti a piramide, che si chiamano consigli ma che altro non sono che organismi rappresentativi»⁴³.

Lungi dall'aver superato il meccanismo della rappresentanza, il sistema sovietico, per Kelsen, ha finito per originare una vera e propria «ipertrofia del parlamentarismo» e ciò, a suo giudizio, è anzitutto la conseguenza pratica del tentativo di dare vita ad una «democrazia diretta nei grandi Stati economicamente e culturalmente progrediti»⁴⁴.

³⁷ Kelsen cita due dei maggiori rappresentanti dell'*elitismo* classico, Robert Michels e Vilfredo Pareto in EVD2: Kelsen, 1998 (1929): 71, 85-86. A testimonianza che egli conosce l'opera di questi pensatori.

³⁸ Barberis, 1998: 35.

³⁹ Kelsen, 1998 (1929): 20-22.

⁴⁰ Vorrei sottolineare che proprio nel 1920 —ed è lo stesso Kelsen a ricordarlo in una nota del suo testo— egli si occupa della concezione politica ed economica del marxismo in *Sozialismus und Staat (Socialismo e Stato)*. Kelsen, 2004 (1920): 37.

⁴¹ *Ibidem*: 22.

⁴² *Ibidem*: 22-23.

⁴³ *Ibidem*: 25.

⁴⁴ *Ibidem*: 25.

C'è un esplicito riferimento in tutta EVD1 alla lezione weberiana, ossia alla connessione tra l'affermarsi della democrazia indiretta e la «divisione del lavoro» tipica delle società complesse⁴⁵.

Il Kelsen che scrive EVD1 è influenzato da Weber ed è attraverso tale influenza —oltre che attraverso la sua personale presa di posizione contro il cosiddetto «neo-comunismo»— che egli sembra leggere criticamente il progetto sovietico. Al contempo, mi sembra che le riflessioni sulla democrazia sovietica debbano essere lette anche in rapporto al concetto di parlamento quale «organo dello Stato» piuttosto che del popolo. Nella definizione di parlamento come «organo dello Stato», nella critica al «dogma» della rappresentanza parlamentare e al suo carattere «fittizio» c'è, a mio giudizio, un chiaro tentativo da parte di Kelsen, giurista e pensatore politico, di ribadire che *nella realtà* è possibile solo e soltanto la democrazia indiretta, che qualsiasi autogoverno del popolo è irrealizzabile, che ci si può approssimare alla democrazia ideale ma non la si può tramutare in realtà, che qualsiasi progetto di dare vita ad una vera democrazia sarà destinato a fallire perché condannato a ricadere in forme organizzative di tipo rappresentativo che, in quanto tali, rappresentano lo Stato e non il popolo. Da una prospettiva di storia del pensiero politico, la nuova definizione di parlamento che interviene nell'opera del 1920 potrebbe essere letta come il presupposto teorico necessario ad una analisi e ad una difesa della democrazia parlamentare elaborate anzitutto *contro* il modello sovietico, così come questo viene interpretato da Kelsen.

Il limite più grave del sistema dei Soviet non consiste però, secondo Kelsen, nella incapacità di superare con successo la logica rappresentativa ma nella negazione di quello che egli ritiene uno dei principi essenziali di ogni democrazia parlamentare, ossia l'eguaglianza dei diritti politici: «Nel momento in cui la costituzione consiliare costituisce il proletariato come una classe politicamente privilegiata di cittadini, anzi l'unica che goda dei diritti politici, limitando a questo solo gruppo i principi della democrazia radicale [...] le argomentazioni a favore della Costituzione dei Consigli si avvicinano a certe ideologie in apparenza da tempo superate»⁴⁶.

In particolare, secondo Kelsen, «il sistema dei Consigli annullando il principio democratico [...] rinunciando cioè alla universalità dei diritti, ha aperto la via ad un ritorno di forme pre-democratiche di organizzazione, alla resurrezione della costituzione per ceti»⁴⁷.

L'analogia che il giurista stabilisce tra la rappresentanza di tipo sovietico e la costituzione per ceti è carica di concretezza storica: Kelsen è stato cittadino dell'Impero Austro-ungarico, dove a lungo è rimasto in vigore un sistema elettorale di tipo cetuale, il cosiddetto «Kuriensystem», almeno fino al 1907 quando

⁴⁵ In EVD1 Kelsen si richiama più di una volta a Max Weber e in particolare a *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* del 1918. Su Kelsen e Weber, oltre a Bobbio, 2014: 199-211, il recente Bryan-Langford-McGarry, 2016: 21-97.

⁴⁶ Kelsen, 2004 (1920): 40.

⁴⁷ *Ibidem*: 40. In EVD1 Kelsen non si riferisce solo al sistema dei Soviet ma anche ai Consigli degli Operai e dei Soldati che nascono in Austria e in Germania sul finire del conflitto mondiale. A tal proposito: *Ibidem*: 41.

viene introdotto il suffragio universale maschile per l'elezione del Parlamento Imperiale (Reichsrat)⁴⁸. Secondo Kelsen, qualsiasi forma di rappresentanza cetuale non solo nega uno dei capisaldi della democrazia moderna, la eguaglianza dei diritti politici, ma si rivela peraltro inefficiente in termini decisionali. L'organizzazione per ceti è, per Kelsen, farraginoso, lento, con una marcata tendenza alla «dissolvenza» e alla conflittualità. Per questo motivo egli contrappone ad essa il sistema democratico-parlamentare basato sul principio di maggioranza, non solo in nome di una scelta valoriale a favore della eguaglianza dei diritti politici ma anche perché in esso riconosce la capacità di «garantire una certa integrazione della società statale» con «la massima semplicità possibile di organizzazione»⁴⁹.

La connessione tra principio di maggioranza, integrazione e critica alle rappresentanze non politiche, come quella cetuale, costituisce —come vedremo nel prossimo paragrafo— uno dei temi più importanti che accomuna le due edizioni di EVD. È il principio di maggioranza che, secondo Kelsen, contribuisce a quel fenomeno di integrazione in base al quale, se non tutti, almeno la maggioranza dei cittadini non avverte in maniera così pressante l'eteronomia dell'ordine sociale: la democrazia rappresentativa, così come è concepita da Kelsen, appare così nella sua natura di avvicinamento all'ideale democratico.

A tale proposito, Luigi Ferrajoli critica opportunamente Kelsen per non aver saputo giustificare in maniera davvero convincente e coerente la democrazia moderna e rappresentativa quale approssimazione a quella ideale, nella misura in cui il giurista viennese finirebbe per ripiegare «su di una fondazione quantitativa della democrazia politica quale massimizzazione della libertà politica assicurata dal principio di maggioranza» con il rischio —per Ferrajoli tutt'altro che astratto— di creare «un grado di omologazione disciplinare del corpo sociale» così elevato da risultare «opposto all'idea kelseniana della democrazia basata sul pluralismo e sul conflitto»⁵⁰.

La critica di Ferrajoli è condivisibile ma essa sembra trascurare un aspetto tutt'altro che irrilevante per chi si avvicina a Kelsen dalla prospettiva della storia del pensiero politico, ossia il carattere *liberale* della concezione democratica di Kelsen. Il riconoscimento del principio di maggioranza quale strumento di approssimazione all'ideale democratico non si trasforma mai nell'opera di Kelsen in una fiducia totale e acritica nei confronti della maggioranza. Richiamandosi proprio ad uno dei principi cardine della tradizione liberale⁵¹, Kelsen parla apertamente di «tirannia della maggioranza» che —proprio e soprattutto in democrazia— è necessario saper prevenire: «I diritti fondamentali —scrive Kelsen— diventano un requisito essenziale di ogni costituzione democratica. Essi servono soprattutto come baluardo contro gli abusi del potere, abusi che non sono affatto più temibili da parte di un monarca assoluto che non della maggioranza, di questa regina della democrazia»⁵². Kelsen è consapevole del pericolo della tirannia

⁴⁸ Brauner, 1992: 157 ss.; lo stesso Kelsen, 1907: 1 ss.

⁴⁹ Kelsen, 2004 (1920): 41.

⁵⁰ Ferrajoli, 2016: 218-219.

⁵¹ De Ruggiero, 2003 (1925); Manning, 1976; Bedeschi, 2005; Matteucci, 2005.

⁵² Kelsen, 2004 (1920): 17.

della maggioranza ed esprime tale consapevolezza con una considerazione dal sapore tocquevilliano, sebbene in nota —curiosamente— egli non si riferisca al padre de *La democrazia in America*, bensì ad un giurista svizzero Wilhelm Hasbach, autore di *Die Moderne Demokratie* (1912)⁵³.

Il parlamento che Kelsen immagina deve dare ampio spazio alla minoranza, in generale alla pluralità di voci, perché solo così, a suo giudizio, sarà estremamente difficile per la maggioranza imporre unilateralmente la propria volontà. In EVD1 è presente il problema, profondamente centrale per tutto il liberalismo moderno, di saper *limitare il potere*. Si può discutere su quanto sia debole e imperfetta la soluzione che Kelsen delinea per raggiungere tale traguardo ma, da una prospettiva di storia del pensiero politico, è altresì centrale riconoscere che egli si è posto questo tipo di problema. Accanto alla giustificazione in chiave liberale della protezione della minoranza, Kelsen ne delinea anche una di tipo più schiettamente democratico. La ampia rappresentanza che, a suo giudizio, si otterrebbe con il sistema proporzionale costringerebbe infatti la maggioranza al compromesso e le leggi così prodotte garantirebbero una migliore approssimazione alla autodeterminazione politica.

La democrazia politica che delinea Kelsen nel saggio del 1920 è dunque parlamentare, rappresentativa, fondata sulla eguaglianza politica, sul rispetto della minoranza e sul principio di maggioranza. In particolare su quest'ultimo aspetto Kelsen tornerà a riflettere in EVD2 e prima di allora in un breve scritto del 1926 *Sociologia della democrazia*, che si caratterizza nuovamente per la critica nei confronti del cosiddetto «neo-comunismo» e in senso lato della teoria marxista, testimoniando quindi, con tutta la forza della evidenza storica e testuale, la centralità di questo tema nell'opera politica kelseniana del primo dopoguerra⁵⁴.

Con una argomentazione pressoché identica a quella elaborata in EVD1, anche nel saggio del 1926 Kelsen ravvede nella teoria marxista la volontà forte e decisa di eliminare «il principio di maggioranza quale fondamento della democrazia»; una volontà che, a suo giudizio, è espressione di un progetto teorico-politico basato sull'uso della «violenza rivoluzionaria» quale strumento per superare «il conflitto di classe» piuttosto che su di un «componimento pacifico» che —per Kelsen— è possibile solo all'interno di una logica «democratico-promissoria», tipica della democrazia parlamentare⁵⁵: «È la democrazia il punto di quiete —osserva Kelsen nel '26, richiamandosi evidentemente a EVD1— cui il pendolo politico sempre oscillante verso la destra e la sinistra deve necessariamente sempre tornare. E se ciò che conta, come proprio la critica marxista della cosiddetta democrazia borghese sottolinea energicamente, sono gli effettivi rapporti di forza, allora è la forma politica democratica, con il suo principio di maggioranza e minoranza [...], l'espressione vera della società odierna, essenzialmente divisa in due classi. E se c'è in generale una forma che offre la possibilità di

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ A tale proposito è da ricordare che nel 1923 Kelsen pubblica la seconda edizione, ampliata di *Sozialismus und Staat*.

⁵⁵ Kelsen, 2004 (1926): 75-76.

non spingere su una via cruenta e rivoluzionaria fino alla catastrofe questo forte contrasto, [...] questa è la forma della democrazia parlamentare»⁵⁶.

Dal punto di vista della storia del pensiero politico, è interessante osservare come sia in EVD1, sia in *Sociologia della Democrazia*, Kelsen si rapporti criticamente verso l'esperienza sovietica e la teoria marxista. Egli cerca di argomentare le sue riflessioni in maniera neutrale, scientifica, con il piglio di chi sa sempre distinguere l'ideale dalla realtà. Al di là di questa sua personale pretesa e della condivisibilità o meno dei rilievi da lui espressi, ciò che mi pare interessante è osservare altresì come quelle stesse riflessioni che riguardano l'*essenza e il valore* della democrazia prendano forma e acquisiscano sostanza, in buona parte, contro un obiettivo politico e polemico ben definito che però, come cercherò di dimostrare nel seguente paragrafo, muterà proprio sul finire degli anni '20.

3. Hans Kelsen teorico della democrazia all'alba dei moderni regimi totalitari: la seconda edizione di *Essenza e valore della democrazia* (1929)

Il primo dopoguerra in Europa fu caratterizzato dallo sviluppo non solo di movimenti anti-sistema di destra e di sinistra ma anche da un acceso dibattito sul significato e i limiti della democrazia e del liberalismo. In EVD1 Kelsen cita *Stato e Rivoluzione* di Lenin, ossia un'opera in cui il Leader bolscevico oppone alla «democrazia borghese», la «democrazia proletaria», ma a sua volta il saggio di Lenin si inserisce in un contesto più ampio caratterizzato dallo sviluppo di prospettive teorico-politiche e ideologiche che, pur nella loro diversità, sono ugualmente orientate a mettere in luce le contraddizioni, le storture e i problemi della democrazia rappresentativa: da Oswald Spengler con il suo *Der Untergang des Abendlandes* (1918) agli «elitisti» quali Pareto e Michels, dai nazionalisti italiani come Alfredo Rocca ai «weimariani» Korsch e soprattutto Carl Schmitt che, negli anni '20 e '30, è per molti aspetti l'anti-Kelsen per eccellenza e che proprio nel normativismo giuridico kelseniano vede l'aspirazione e la degenerazione del liberalismo moderno⁵⁷: la democrazia parlamentare, la rappresentanza parlamentare e politica sono attaccate da più fronti. Se, da un punto di vista storico-politico, in EVD1 Kelsen elabora una teoria della democrazia politica in evidente contrapposizione al sistema sovietico e al «neocomunismo», nove anni più tardi il giurista si misura nuovamente con la *essenza e valore* della democrazia pubblicando la edizione ampliata e rivista del saggio apparso nel 1920.

Ad uno sguardo generale le due opere sembrano pressochè identiche nella loro struttura e nelle loro linee contenutistiche fondamentali. Tuttavia intervengono due cambiamenti per me rilevanti: nella «Introduzione» alla edizione del '29, pur citando nuovamente la «dittatura del proletariato» e la «dottrina neocomunista» quali movimenti e forze che insorgono contro la democrazia parlamentare, Kelsen si riferisce apertamente e principalmente ai movimenti anti-sistema di destra, alla borghesia conservatrice e reazionaria: «La forte pres-

⁵⁶ *Ibidem*: 76.

⁵⁷ Schmitt, 1928.

sione —scrive Kelsen— che questo movimento del proletariato esercita sullo spirito e la politica in Europa, porta anche la borghesia [...] ad un atteggiamento antidemocratico. Questa reazione trova espressione sia teorica che pratica nel fascismo italiano»⁵⁸.

Nel '29 Kelsen difende con ancora più forza la rappresentanza parlamentare e il principio di maggioranza contro la nascita non solo della dittatura fascista, ormai al potere in Italia dal 1922, ma, nello specifico, contro quei movimenti e quelle forze reazionarie che chiedono di sostituire la rappresentanza parlamentare con una di tipo corporativo. A tale questione Kelsen dedica una ampia riflessione che, se collocata nel contesto storico-politico nel quale prende forma EVD2, acquisisce nuovo spessore. In EVD2, Kelsen attacca la rappresentanza professionale e quei conservatori che chiedono la sostituzione del «parlamentarismo democratico con una organizzazione corporativa» e nel fare ciò egli ripropone una serie di considerazioni che ha già precedentemente sviluppato in un saggio del '24 *Das Problem des Parlamentarismus (Il problema del parlamentarismo)*⁵⁹. Affrontare questo tipo di problema alla fine degli anni '20 è per Kelsen questione tutt'altro che meramente «accademica». Dalla metà degli anni '20 la Repubblica d'Austria (e non solo), dove Kelsen vive e insegna e alla cui fondazione egli ha partecipato, offrendo un contributo decisivo alla creazione della nuova Corte costituzionale⁶⁰, appare sempre più debole e instabile: le forze conservatrici, quali i Nazionalisti e i Cristiano-sociali, questi ultimi appoggiati da ampi strati della Chiesa, conducono una doppia battaglia politica: da un lato stanno cercando di isolare sempre più la opposizione socialdemocratica e dall'altro di neutralizzare la Corte costituzionale della quale lo stesso Kelsen fa parte⁶¹.

Contrariamente alla immagine di algido normativista, proprio nel 1929, il giurista dimostra il suo profondo interesse per la realtà politica del suo paese con alcuni brevi scritti, fra i quali quello più dichiaratamente politico è *Der Drang zur Verfassungsreform (Le spinte alla riforma costituzionale)*. Kelsen vi descrive le linee essenziali del progetto di riforma costituzionale avanzato al tempo dai Cristiano-sociali, una di queste —ricorda Kelsen— è la introduzione di una «camera corporativa»⁶². Sul piano politico, alla riforma è sotteso, a suo giudizio, un chiaro obiettivo: «Combattere contro il parlamentarismo e il governo parlamentare», introdotti dalla Costituzione federale del 1920 poiché, come egli ricorda, nell'Austria della fine degli anni '20 si è venuta a creare una situazione quasi paradossale per la quale i socialdemocratici risultano una forza decisiva nell'organo parlamentare, laddove l'Esecutivo è sostanzialmente nelle mani dei conservatori. Questi ultimi ambiscono, secondo Kelsen, a raggiungere in ambito legislativo lo stesso livello di potere che hanno ottenuto in quello esecutivo, «limitando o perfino eliminando il sistema di rappresentanza parlamentare». È in questa ottica

⁵⁸ Kelsen, 1998 (1929): 44.

⁵⁹ Kelsen, 1998 (1924). Nelle parti dedicate alla analisi del parlamento e del parlamentarismo presenti in EVD2, Kelsen rielabora e amplia gran parte delle riflessioni già formulate cinque anni prima in *Il problema del parlamentarismo*.

⁶⁰ Si veda a proposito, Kelsen, 2008.

⁶¹ Su questo tema si veda Rusconi-Cazzola, 1988, e Kelsen, 2008: 113-119.

⁶² Kelsen, 1981 (1929): 54.

che, a suo giudizio, è anzitutto da collocarsi la richiesta di una «camera a rappresentanza corporativa»⁶³. Contro di essa Kelsen prende una posizione esplicita e politica in EVD2 e fa ciò analizzando le caratteristiche e il funzionamento del parlamento e del parlamentarismo. Egli constata anzitutto una vera e propria «crisi» del parlamentarismo che da «simbolo di libertà politica» si è trasformato in un simbolo di inefficienza e oppressione⁶⁴.

La questione fondamentale per Kelsen è rendere l'istituto del parlamento e la pratica parlamentare all'altezza delle sfide poste dal tempo. Per fare ciò è necessario, a suo giudizio, comprendere l'essenza del parlamentarismo che, in maniera analoga a quanto osservato in EVD1, è il «compromesso fra l'idea semplicistica di libertà politica e il principio della differenziazione del lavoro»⁶⁵.

Come già osservato in EVD1, in polemica con l'idea che il sistema sovietico rappresenti un superamento effettivo del parlamentarismo, anche in EVD2 Kelsen afferma —weberianamente— che «in un corpo sociale tecnicamente evoluto si forma accanto ad un organo per il governo [...] un organo particolare, anzi collegiale, per la legislazione»⁶⁶.

Da questa considerazione Kelsen sviluppa il suo ragionamento sul parlamentarismo seguendo, a mio avviso, due direzioni, una delle quali è strettamente legata alla realtà politica del suo tempo. Prima di tutto, egli indica alcuni possibili rimedi volti a riformare in senso «maggiormente democratico» il parlamentarismo per poter così efficacemente controbattere a chi in quel periodo vede nel parlamento un organo distante dai cittadini. Nello specifico, Kelsen attribuisce un grande rilievo in senso democratico al referendum, alla iniziativa popolare, alla eliminazione dell'immunità parlamentare, definita «un privilegio che risale all'epoca della monarchia feudale, vale a dire all'epoca in cui l'opposizione tra parlamento e governo regio era la più accanita»⁶⁷.

Un rafforzamento dell'elemento democratico, auspicato in queste pagine dal giurista, non deve essere inteso però come il superamento tra democrazia ideale e reale, come la realizzazione della democrazia ideale, bensì come una maggiore approssimazione a quello stesso ideale che, secondo lui, potrebbe contribuire ad arginare la sfiducia dei cittadini verso il corpo legislativo. Tuttavia, nell'ottica di una riflessione critica sul meccanismo parlamentare, Kelsen si confronta con chi nella sua epoca (e nel suo paese) propone una rappresentanza di tipo corporativo da affiancare a quella politica con l'obiettivo di poter così conseguire tutte quelle «cognizioni tecniche necessarie a fare delle buone leggi nei diversi campi della vita pubblica» o, in maniera più radicale, con la quale sostituire quella politico-parlamentare⁶⁸.

La replica di Kelsen non è interessante solo perché ripropone alcuni dei principi fondamentali della sua teoria democratica, ma anche —e per me soprattutto—

⁶³ *Ibidem*: 54.

⁶⁴ *Ibidem*: 73-75.

⁶⁵ *Ibidem*: 79.

⁶⁶ *Ibidem*: 80.

⁶⁷ *Ibidem*: 80.

⁶⁸ *Ibidem*: 93.

to— perché, da un punto di vista della storia del pensiero politico, può essere considerata una presa di posizione politica ben precisa da parte del giurista contro la deriva conservatrice e reazionaria già ampiamente in atto nel suo paese. Kelsen indica i principali limiti legati alla rappresentanza corporativa quale strumento di formazione della volontà statale e, a ben guardare, tali limiti richiamano alla mente, in parte, quelli che in EVD1 egli ha attribuito al sistema dei Soviet⁶⁹.

Qualsiasi organizzazione corporativa tenderebbe, secondo Kelsen, ad una estrema differenziazione e conflittualità, poiché «l'idea corporativa viene realizzata soltanto se il gruppo professionale si fonda su di una perfetta comunione di interessi» e «fra i diversi gruppi professionali esiste, per natura, non una comunione ma un conflitto di interessi. Questo conflitto si inasprisce ancor di più con l'organizzarsi degli interessi comuni nei singoli gruppi professionali»⁷⁰.

A ciò si aggiunge, secondo Kelsen, un altro problema altrettanto fondamentale, ossia la impossibilità materiale che tutte le questioni siano da considerarsi di interesse esclusivo dei membri dei singoli gruppi. Esisteranno necessariamente, osserva Kelsen, questioni che «non possono essere considerate puramente interne» e quelle potranno essere affrontate e risolte soltanto «uscendo» dalla logica della rappresentanza corporativa, ossia ricorrendo o «ad un parlamento eletto democraticamente [...] o ad un organo di carattere autocratico»⁷¹. Soltanto in questo modo infatti, secondo Kelsen, si potrà giungere a quella integrazione (democratica nel caso del sistema parlamentare, dispotica e quindi antidemocratica nel caso della autocrazia) che proprio la «organizzazione corporativa non può offrire», perché caratterizzata da una «fortissima tendenza alla differenziazione»⁷².

Riemerge quindi il problema —già evidente e centrale in EVD1— della integrazione: l'organizzazione corporativa tende alla differenziazione e al conflitto e, a testimonianza di ciò, secondo Kelsen, essa «ha sempre rappresentato la forma in cui uno o più gruppi hanno cercato di dominare sugli altri; sicché si può presumere, non senza qualche ragione, che la rivendicazione, già recentemente formulata, di una organizzazione professionale, manifesta non tanto la necessità di una partecipazione organica, vale a dire equa, di tutti i gruppi professionali alla formazione della volontà dello Stato, quanto piuttosto l'avidità di potere di determinate cerchie di interessi ai quali la costituzione democratica sembra non offrire occasioni di successo politico»⁷³.

Se non tenessimo in debita considerazione il contesto storico-politico nel quale Kelsen pubblica EVD2, il senso storico-politico del passo appena riportato andrebbe in larga parte perso. In queste pagine egli non solo torna a riflettere su quella che egli considera l'essenza della democrazia politica ma, più concretamente, prende una posizione politica personale, poiché accusa esplicitamente

⁶⁹ La critica al sistema sovietico è presente anche in EVD2. L'impressione è che nel '29 Kelsen tenda a sottolineare con maggiore forza il carattere corporativo dei Consigli russi.

⁷⁰ Kelsen, 1998 (1929): 96.

⁷¹ *Ibidem*: 97.

⁷² *Ibidem*: 97.

⁷³ *Ibidem*: 99. Questa è esattamente lo stesso tipo di riflessione che Kelsen ha già delineato in *Le spinte alla riforma costituzionale*.

la borghesia di «reclamare un'organizzazione professionale proprio quando si manifesta la possibilità che il proletariato, finora in minoranza, diventi maggioranza». Sembra quasi che Kelsen stia accusando la borghesia di ipocrisia e «incoerenza»: essa è stata a lungo fautrice della classica rappresentanza parlamentare fintantoché i sistemi elettorali censitari sono stati in grado di tagliare fuori il proletariato dalla arena politica, per poi cambiare completamente posizione nel momento in cui i rapporti di forza hanno cominciato a rivelarsi per essa altamente svantaggiosi⁷⁴.

Alla rappresentanza corporativa e alle sue implicazioni politicamente più pericolose e sinistre, Kelsen contrappone quella parlamentare basata sul principio di maggioranza, inteso —proprio come in EVD1— quale strumento di integrazione del corpo sociale. Tuttavia, l'impressione è che in EVD2 Kelsen dedichi a questo aspetto, peraltro così centrale nella sua teoria democratica, una maggiore attenzione. Con più incisività rispetto a EVD1, egli sottolinea infatti quanto il principio maggioritario sia utile a combattere e impedire il «dominio di classe», poiché tale principio presuppone, «nell'ambito del parlamentarismo» e di un sistema democratico, l'esistenza di una minoranza: «La maggioranza, infatti —scrive Kelsen— presuppone per definizione l'esistenza di una minoranza e, in conseguenza, il diritto della maggioranza presuppone il diritto all'esistenza di una minoranza»⁷⁵. Ma quest'ultimo, concretamente, è, per Kelsen, «funzione essenziale dei cosiddetti diritti fondamentali» garantiti dalle costituzioni dei sistemi democratico-parlamentari. Nella storia, quei diritti si sono trasformati da strumenti di protezione dell'individuo contro lo Stato in strumenti di protezione «della minoranza contro la maggioranza puramente numerica»⁷⁶.

Emerge tuttavia quanto nella teoria politica e democratica di Kelsen manchi la proposta di una difesa *ad hoc*, forte dei diritti fondamentali. La protezione di questi ultimi, così come del rapporto rispettoso tra maggioranza e minoranza, è affidata e ricondotta da Kelsen alla pratica parlamentare, alla vita parlamentare, al parlamentarismo quale forma e declinazione specifiche della democrazia politica e rappresentativa. A mio giudizio, è essenzialmente in questa ottica che dovrebbe essere interpretato il nesso che Kelsen stabilisce tra principio maggioritario e la dialettica tra maggioranza e minoranza. La tirannia della maggioranza è, per Kelsen, ostacolata anzitutto dalla logica interna che egli ravvisa nel rapporto maggioranza-minoranza, una logica che egli descrive come perfettamente funzionale alla vita parlamentare: «Non esiste nella realtà sociale —leggiamo in un dei passi chiave di EVD2— un dominio assoluto della maggioranza sulla minoranza perché la volontà generale, formata secondo il principio di maggioranza, non si manifesta sotto forma di un *diktat* imposto dalla maggioranza alla minoranza, ma come il risultato dell'influsso che i due gruppi esercitano uno sull'altro, come risultante del cozzo degli orientamenti politici della loro volontà. Una dittatura della maggioranza sulla minoranza non è possibile, a lungo andare, per il semplice fatto che una minoranza, condannata a non esercitare, nel modo

⁷⁴ *Ibidem*: 99.

⁷⁵ *Ibidem*: 101.

⁷⁶ *Ibidem*: 102.

più assoluto, nessuna influenza, finirà col rinunciare alla sua partecipazione [...] alla formazione della volontà generale, togliendo con ciò alla maggioranza —che già per definizione non è possibile senza la minoranza— il suo carattere stesso di maggioranza»⁷⁷.

Il risultato altrettanto logico ed inevitabile che, per Kelsen, scaturisce dalla dialettica tra maggioranza e minoranza, appena descritta, è il medesimo che egli ha precedentemente individuato in EVD1, ossia la natura compromissoria dell'attività legislativa. Nel sistema democratico-parlamentare il carattere particolare del rapporto tra maggioranza e minoranza, che presuppone il principio maggioritario, si riflette nelle leggi che sono da intendersi come compromessi tra opinioni, interessi, visioni differenti⁷⁸.

In maniera ancora una volta analoga a EVD1, Kelsen indica nel proporzionale quel sistema elettorale sul quale deve necessariamente fondarsi una democrazia parlamentare, poiché soltanto esso —e giammai un sistema maggioritario— è funzionale ad un meccanismo decisionale che riconosce all'influsso della minoranza un ruolo fondamentale nella creazione delle leggi. Non è sufficiente riconoscere che la maggioranza esiste ed agisce nel parlamento nella misura in cui esiste una minoranza: le leggi infatti —osserva Kelsen— avranno un carattere tanto più compromissorio e quindi saranno tanto più espressione di una efficace integrazione quanto maggiore e più ampia sarà la rappresentanza, in seno all'organo legislativo, della varietà di interessi e visioni. Vorrei soffermarmi sul tema del proporzionale seguendo due linee di riflessione. Innanzitutto, la difesa del proporzionale in EVD2 rimanda altresì a quella del pluralismo partitico: le visioni, le idee, i progetti sono concretamente incarnati e difesi dai partiti politici che agiscono in parlamento e ai quali —soprattutto in EVD2— Kelsen riconosce un ruolo determinante nella creazione (indiretta) della volontà statale. La concezione democratica di Kelsen è infatti anche *partitica*, nella misura in cui i partiti sono, a suo giudizio, i soggetti protagonisti della vita parlamentare. Egli li ritiene così rilevanti che nel 1929 sembra ventilare la ipotesi di una loro trasformazione «in organi costituzionali della formazione della volontà dello Stato»⁷⁹.

Il riferimento ai partiti politici è molto significativo nella teoria politica kelseniana per due aspetti: da un lato, egli ritiene che il sistema proporzionale e la sua natura per così dire «pluralistica» siano intimamente legati alla realtà dei partiti politici; dall'altro, il riconoscimento della centralità dei partiti politici e la connessione appena ricordata tra questi e il sistema proporzionale presuppongono, in Kelsen, il deciso rifiuto di qualsiasi «mistica» del popolo quale soggetto unitario etico-politico. E ciò costituisce uno degli elementi di maggiore continuità nell'opera di Kelsen fin qui analizzata: dallo scritto del 1907 a EVD2⁸⁰. Nella realtà, osserva Kelsen, la vita politica è concretamente condotta da persone, individui, raggruppati in partiti, portatori di visioni, idee, progetti diversi, ossia di quella «diversità», varietà e pluralità, tipici del corpo sociale, e che poi in par-

⁷⁷ *Ibidem*: 104-105.

⁷⁸ *Ibidem*: 105-106.

⁷⁹ *Ibidem*: 110.

⁸⁰ Su questo aspetto si veda Gregorio, 2012: 80 ss.

lamento, attraverso la dialettica maggioranza-minoranza regolata dal principio maggioritario, finiranno per essere mediati⁸¹.

Al contempo, sul piano più propriamente storico-politico, la difesa del sistema proporzionale, che accomuna entrambe le edizioni di EVD, è in realtà un tema di lungo periodo nella produzione kelseniana e al quale il giurista comincia ad interessarsi seriamente già alla fine della prima guerra mondiale in rapporto alle concrete ed epocali trasformazioni politico-istituzionali che coinvolgono il suo paese. Nel 1918, all'indomani del crollo della Monarchia asburgica, una delle questioni più spinose con le quali si devono confrontare le forze politiche austriache (socialdemocratici, cristiano-sociali e nazionalisti) è proprio la scelta di un nuovo sistema elettorale per creare la Assemblea Costituente che dovrà decidere le sorti istituzionali e politiche della nazione. Ed è proprio su questo problema che interviene Kelsen con alcuni articoli⁸², fra i quali ricordo *Das Proportionalwahlssystem (Il sistema elettorale proporzionale)* —pubblicato per il giornale conservatore «Der oesterreichische Volkswirt»— e *Ein einfaches Wahlpropotionalsystem (Un semplice sistema proporzionale)* per la socialista «Arbeiter Zeitung», nei quali egli prende le difese del sistema proporzionale con una argomentazione che ritornerà pressocchè in maniera identica in EVD1 e poi in EVD2. Già nel 1918, egli parla della democrazia ideale richiamandosi al *Contratto sociale* di Rousseau e già allora egli vede nel meccanismo proporzionale lo strumento migliore per avvicinarsi all'ideale di autodeterminazione politica e dare maggiore forza alla minoranza contro le eventuali prevaricazioni della maggioranza⁸³.

Nei due articoli appena citati la giustificazione democratica del sistema proporzionale risulta però ben più centrale di quella per così dire liberale, forse come risposta ad un periodo storico in cui si stanno costruendo le fondamenta dell'Austria repubblicana e democratica dalle macerie della Monarchia austro-ungarica. Del resto, dal primo dei due articoli emerge una forte polemica nei confronti della vecchia riforma elettorale asburgica del 1907, che Kelsen critica perché non la ritiene coerentemente democratica⁸⁴. Essa infatti, a suo giudizio, ha continuato a mantenere in vita fino alla fine dell'Impero due componenti tipiche della tradizione cetuale austriaca, ossia il principio di maggioranza assoluta e la divisione del territorio in circoscrizioni elettorali disomogenee per numero di abitanti ed estensione⁸⁵. Negli articoli del 1918 Kelsen si fa quindi portavoce di un sistema elettorale e rappresentativo davvero nuovo per l'Austria post-bellica, democratico e proporzionale, che ponga fine a qualsiasi legame con il vecchio «Kuriensystem».

Se è vero quindi che, sul piano teorico, tra il 1918 e il 1929 Kelsen difende acanitamente la rappresentanza politica democratica, è altrettanto opportuno osservare come tale difesa venga elaborata e argomentata nel tempo contro bersagli

⁸¹ Kelsen, 1998 (1929): 62.

⁸² Gli altri due, che ripropongono sostanzialmente gli stessi temi e gli stessi toni sono: *Der Proporz im Wahlordnungsentwurf*, apparso su «Der neue Freie Presse» e *Das Proportionalwahlssystem*, apparso su «Der oesterreichische Volkswirt».

⁸³ Kelsen, 1918a: 116-117; Kelsen, 1918b: 1-2.

⁸⁴ Kelsen, 1918a: 116.

⁸⁵ Kelsen, 1918b: 2.

polemici storicamente definiti: il sistema elettorale e rappresentativo in vigore nella Monarchia austro-ungarica, quello sovietico e infine le forze conservatrici favorevoli ad una riforma in senso corporativo.

4. Il valore della democrazia... fino alle sue estreme conseguenze: da *Essenza e valore della democrazia* a *La difesa della democrazia* (1929-1932)

Finora mi sono soffermata sugli aspetti e le componenti che, per Kelsen, costituiscono l'essenza della democrazia politica: la rappresentanza parlamentare, il principio di maggioranza, il sistema proporzionale, la eguaglianza dei diritti politici, la dialettica maggioranza-minoranza che appaiono come procedure volte a creare la volontà statale, e che Kelsen sembra giustificare sia con argomenti riconducibili al pensiero democratico, sia a quello liberale. Tali procedure però non sono vuote: esse veicolano e presuppongono determinati valori, il valore della libertà, il valore del rispetto verso le altrui opinioni, il valore della pace sociale fondata sulla mutua tolleranza. Tuttavia, come evinciamo dalla lettura delle due edizioni di EVD, quegli stessi valori rimandano, per Kelsen, ad una particolare *Weltanschauung* che, a ben vedere, rappresenta essa stessa un altro importante, fondamentale valore che, a suo giudizio, caratterizza la democrazia politica, ossia il relativismo: «Il relativismo è la premessa filosofica del pensiero democratico. Questo offre perciò ad ogni convinzione politica la stessa possibilità di manifestarsi e di farsi valere nella gara per la conquista delle coscienze umane»⁸⁶.

Non è mia intenzione soffermarmi sui limiti e le debolezze concettuali insite in una simile definizione e difesa del relativismo⁸⁷, quanto sottolineare il legame —per me molto significativo— posto da Kelsen tra relativismo filosofico e tutela della minoranza, rispetto al quale egli individua una netta distinzione fra «relativismo filosofico e assolutismo filosofico»: la convinzione che esista la «conoscenza della verità assoluta e di valori assoluti» è, per Kelsen, propria di una particolare «attitudine politica», quella «assolutista» e «autocratica», ossia avversa ad ogni forma di pluralismo, a qualsiasi logica e pratica politiche che si fondino sul riconoscimento della minoranza e dei diritti fondamentali⁸⁸. Al contrario, secondo Kelsen, in democrazia la minoranza è riconosciuta politicamente non solo in virtù di quella che egli ritiene essere «l'essenza» del principio maggioritario, dei diritti fondamentali e del sistema proporzionale, ma anche in virtù di una concezione (relativistica) che, rifiutando verità assolute, vede nella politica l'incontro e il confronto tra visioni diverse: «Chi ritiene inaccessibili alla conoscenza umana la verità assoluta e i valori assoluti, non deve considerare come possibile soltanto la propria opinione, ma anche l'opinione altrui [...] Perciò la procedura dialettica adottata dalla Assemblea popolare o dal parlamento nella creazione delle norme, procedura che si svolge attraverso discorsi e repliche, è stata opportunamente riconosciuta come democratica»⁸⁹.

⁸⁶ Kelsen, 2004 (1920): 52.

⁸⁷ Su questo aspetto rimando a Pintore, 1999.

⁸⁸ Kelsen, 1998 (1929): 142-146.

⁸⁹ *Ibidem*: 148.

Tuttavia, Kelsen è perfettamente consapevole che la democrazia politica si fonda sul «dominio della maggioranza». Come conciliare quindi questo principio con il relativismo filosofico e politico? La risposta di Kelsen può essere considerata, a mio avviso, un tentativo di legare concettualmente insieme la riflessione che egli ha sviluppato sulle caratteristiche essenziali della democrazia e quella più propriamente valoriale: «Coloro che si appoggiano soltanto su di una verità terrena —scrive il giurista nel 1932— coloro per i quali la conoscenza umana assegna i fini sociali, possono giustificare l'uso inevitabile della costrizione per la realizzazione di questi scopi soltanto dietro consenso almeno della maggioranza di coloro a cui l'ordine costrittivo deve assicurare la felicità. E quest'ordine [...] deve essere organizzato in maniera tale che anche la minoranza, la quale non è completamente nell'errore né assolutamente priva di diritti, possa divenire [...] maggioranza»⁹⁰.

Il rifiuto di verità assolute è, per Kelsen, il presupposto filosofico e conoscitivo più profondo sotteso al dominio della maggioranza e alla dialettica tra maggioranza e minoranza, poiché esso gli appare fondamentalmente funzionale all'ordinamento democratico-rappresentativo, basato sulla inevitabile mediazione tra il principio di eteronomia e quello della libertà. Tuttavia, già nelle due edizioni di EVD, Kelsen cerca, a mio giudizio, di portare il suo ragionamento alle sue estreme conseguenze, cosa che effettivamente farà, come vedremo tra breve, nei primi anni '30. Alla fine del paragrafo dedicato a «Democrazia e concezioni di vita», sostanzialmente identico sia nella edizione del '20, sia in quella del '29, Kelsen cita il celebre episodio del Vangelo di S. Giovanni in cui Pilato condanna a morte Gesù dopo essersi rimesso alla volontà (maggioritaria) del popolo. Un racconto che, osserva Kelsen, potrebbe essere interpretato quale testimonianza dei rischi impliciti in qualsiasi procedura decisionale che si poggia sul principio maggioritario, ma che, in realtà, secondo lui, esprime in maniera efficace quanto la pratica realmente democratica rifugga dalla proclamazione di verità assolute: «Forse si obietterà, forse fra i credenti, i credenti politici, obietteranno che quest'ultimo parla piuttosto a sfavore che a favore della democrazia. E bisogna riconoscere il valore di tale obiezione; a condizione però che i credenti siano tanto sicuri della loro verità politica [...] quanto il figlio di Dio»⁹¹.

Il lapidario commento al celebre episodio della Vita di Gesù ci permette di cogliere indirettamente un problema: il rifiuto di qualsiasi verità assoluta quale componente filosofica della democrazia politica implica però, in Kelsen, la comprensione che dalla competizione e dal confronto tra idee e punti di vista differenti, che a suo giudizio caratterizzano nel profondo la vita democratica e parlamentare, possano emergere e imporsi una concezione o una ideologia anti-democratiche. Una consapevolezza che prende pienamente forma in *Verteidigung der Demokratie* (*La difesa della democrazia*), nel quale, a mio giudizio, Kelsen trae le conseguenze più radicali del suo ragionamento sulla democrazia politica e sul relativismo.

⁹⁰ *Ibidem*: 130-131.

⁹¹ *Ibidem*: 152.

A differenza di ciò che il titolo del saggio potrebbe evocare, in esso il giurista rinuncia a qualsiasi difesa forte dell'ordinamento democratico in un momento storico in cui, come egli ricorda, la dittatura sta diventando sempre più «la stella fulgente verso la quale si volgono le masse»⁹². Coerentemente con quanto affermato durante gli anni '20 sulla essenza e il valore della democrazia, Kelsen prende nettamente le distanze dall'ipotesi di una difesa emergenziale, perfino antidemocratica della democrazia. Infatti, se la democrazia politica riconosce la libertà politica, se si caratterizza per una visione relativista che riconosce a ciascun punto di vista di esprimersi, se si basa sul principio di maggioranza, e soprattutto se «rimane fedele a se stessa», ossia alle caratteristiche appena indicate, allora essa, secondo Kelsen, deve —paradossalmente— «sopportare anche un movimento volto alla distruzione della democrazia, deve garantire a questo movimento, come ad ogni altra convinzione politica, le stesse possibilità di sviluppo»⁹³.

In una prospettiva di storia del pensiero politico, il saggio del 1932 dovrebbe essere letto anche in rapporto alla celebre *querelle* che, proprio in quel periodo, coinvolge Kelsen e Carl Schmitt su *Der Hüter der Verfassung* (*Il custode della costituzione*). Nel saggio *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?* (*Chi dovrebbe essere il custode della costituzione?*), di poco precedente a *Difesa della democrazia*, Kelsen si oppone infatti all'idea, altresì teorizzata da Schmitt, che la protezione della costituzione debba essere affidata ad un unico soggetto, il Presidente della Repubblica, perché —diversamente da Schmitt— egli ritiene, in maniera perfettamente coerente con la sua visione pluralistica, liberale, sostanzialmente «consociativistica» della vita politica, che la costituzione sia il prodotto di un processo plurale, di incontro e mediazione fra forze e soggetti diversi e quindi che essa possa essere difesa soltanto in parlamento, con i rischi che ciò può comportare. In tal senso esiste una perfetta continuità tra *Chi deve essere il custode della costituzione* e *Difesa della democrazia*. Proprio in quest'ultima opera Kelsen sembra voler mostrare che cosa, sul piano più propriamente teorico-politico, significhi rimanere fedeli a quanto egli ha affermato sulla essenza e il valore della democrazia negli anni '20. In questa prospettiva, il saggio del '32 chiude idealmente, all'indomani della ascesa del regime nazista, la riflessione democratica di Kelsen così come essa ha preso forma nell'Europa del primo dopoguerra.

Si potrà —ed è stato fatto— obiettare che nelle opere kelseniane dedicate alla democrazia manchi del tutto una difesa effettiva, forte, convincente della democrazia, all'epoca esposta ad attacchi crescenti e sempre più violenti da parte di forze anti-sistema, intolleranti, ad essa avverse. La lettura di *Difesa della democrazia* rafforza questa impressione, anzi la esplicita nelle sue conseguenze più radicali.

Tuttavia, sulla base della analisi che abbiamo fin qui condotto, vorrei soffermarmi su due aspetti per me rilevanti: se proviamo a «leggere» i saggi kelseniani sulla democrazia in rapporto al contesto storico-politico nei quali essi radicano, noteremo come a tali opere sia sotteso un vero e proprio «dialogo» tra il loro autore e il suo tempo. Dalla prospettiva di storia del pensiero i saggi pubblicati

⁹² Kelsen, 2004 (1932): 77.

⁹³ *Ibidem*: 88.

tra il 1920 e il 1932 hanno una finalità politica ben precisa, ossia definire quelle che Kelsen ritiene essere le caratteristiche fondamentali dell'ordinamento democratico in opposizione ad una serie di ideologie e movimenti politici che, a suo giudizio, usano in maniera impropria il termine democrazia, palesando infine il loro vero intendimento, ossia la distruzione della democrazia stessa. Ed è proprio nel riconoscere come Kelsen orienti la propria riflessione politica verso particolari obiettivi polemici (il «neocomunismo» e il sistema sovietico in EVD1, il corporativismo di matrice fascista in EVD2) che, secondo me, possiamo cogliere non solo il legame tra la teoria politica kelseniana e il «suo» tempo ma anche il carattere più propriamente ideologico di tale teoria che è essenzialmente liberal-democratico.

Nel primo dopoguerra Kelsen è tra i principali esponenti della tradizione e del pensiero liberal-democratico, ossia di quella tradizione di pensiero che a partire dalla fine dell'800, e segnatamente con J. S. Mill, cerca una mediazione —termine che Kelsen avrebbe molto apprezzato— tra libertà e democrazia, che cerca di conciliare i diritti fondamentali con la sovranità del popolo⁹⁴.

Nelle opere che ho discusso, ho cercato di mettere in luce come Kelsen oscilli quasi costantemente tra una giustificazione della democrazia in nome del principio di autodeterminazione, o meglio di una sostanziale approssimazione ad esso, e una giustificazione più classicamente liberale che mette in guardia dalla pericolosa «tirannia della maggioranza».

Ad uno sguardo di insieme, però, tra le due componenti, ossia fra quella democratica e quella liberale, tende a prevalere la seconda e ciò potrebbe spiegare perché l'opera politica di Kelsen volta —contro il bolscevismo e poi contro il fascismo— a esaltare la bontà della pratica parlamentare, del sistema proporzionale, della dialettica maggioranza-minoranza, appaia più fragile e controversa quando ci poniamo il problema di come concretamente difendere la democrazia. Kelsen rifugge dalla difesa *à la* Schmitt⁹⁵ —e non potrebbe essere altrimenti— così come non teorizza in maniera compiuta una concezione coerentemente costituzionalistica della democrazia. Entrambi gli aspetti emergono in modo efficace, ad esempio, dalla giustapposizione, precedentemente richiamata, tra *Difesa della democrazia* e *Chi è il custode della costituzione?*

L'impressione è che Kelsen eviti di proporre una difesa *ad hoc* della democrazia, dei diritti che essa prevede, perchè, da un punto di vista teorico-politico, egli rimane legato ad una sensibilità e ad una mentalità liberali, di un liberalismo per molti aspetti ottocentesco, il liberalismo dello stato legislativo di diritto. Kelsen infatti elabora una teoria della democrazia che dovrebbe trovare proprio nella vita parlamentare, nella dialettica parlamentare, nel confronto tra maggioranza e minoranza la sua difesa per così dire naturale e necessaria. E a questa visione è, a mio avviso, sottesa una mentalità, una *Weltanschauung* innegabilmente (vetero) liberale, poiché da liberale Kelsen vede nella politica uno spazio aperto al confronto, al dialogo, all'uso della capacità critica, alla razionalità. Del resto senza

⁹⁴ Mastellone, 1993: 103 ss.

⁹⁵ A riguardo il commento di Ragazzoni, 2013: 52.

una simile premessa l'intero edificio teorico costruito da Kelsen crollerebbe, la sua stessa difesa del relativismo poggia, a mio avviso, su una simile premessa. È vero che in Kelsen c'è il costante sforzo di distinguere la realtà politica dall'ideale, è vero che egli rifugge da consolanti immagini del popolo quale soggetto unitario, è vero che la sua teoria democratica, come ho precedentemente sottolineato, sembra possedere un disincanto che lo avvicina alla tradizione elitistica. Tuttavia, è altrettanto vero che la sua fiducia nella dialettica parlamentare e nella bontà del confronto ha un sapore innegabilmente ottimistico e ciò perché, secondo me, egli guarda ai «nemici» della democrazia parlamentare e alla stessa crisi dell'ordinamento democratico e della rappresentanza parlamentare con gli occhi di un liberale sostanzialmente rivolto all'Ottocento, sebbene dimostri una innegabile attenzione (in chiave anti-schmittiana) verso il problema di una garanzia giurisdizionale della costituzione.

Da liberale (ottocentesco) Kelsen parla di razionalità, confronto, capacità critica, e soprattutto da liberale (ottocentesco) pensa —ottimisticamente— che dalla pluralità di idee e convincimenti si possa giungere ad una decisione finale unitaria, nel concreto, a leggi che, nel loro contenuto, siano il risultato di compromessi e mediazioni. È entro questa sorta di «consociativismo» —mi si passi l'espressione— che Kelsen sembra ricondurre la salute e la difesa della democrazia, perfino nell'epoca, a lui contemporanea, in cui essa è sottoposta ad attacchi feroci ed estremi. Dinanzi a quegli attacchi egli sembra così rispondere che la soluzione alla crisi della democrazia parlamentare risiede proprio nel parlamento e nel parlamentarismo. Tale risposta prende corpo, in una prospettiva di storia del pensiero politico, attraverso un confronto critico e costante con alcune grandi concezioni politiche ed ideologiche del suo tempo e, al contempo, testimonia quanto profondamente Kelsen guardi a quella stessa crisi e cerchi di leggerla con gli strumenti concettuali di un liberale.

Bibliografia

- Barberis, M. (1981). *La norma senza qualità: appunti su «validità» in Kelsen*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 11, 2, 405-438.
- (1998). *Introduzione*, in H. Kelsen, *La democrazia*, Bologna, Il Mulino, 7-40.
- Baume, S. (2012). *Hans Kelsen and the Case for Democracy*, Bruxelles, ECPR.
- Bedeschi, G. (2016). *Storia del pensiero liberale*, Roma-Bari, Laterza.
- Bernstroof, J. (2010). *The Public International Law Theory of Hans Kelsen: Believing in Universal Law*, Oxford, Oxford University Press.
- Bobbio, N. (1981a). *Kelsen e il problema del potere*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 58, 4, 549-570.
- (1981b). *Max Weber e Hans Kelsen*, «Sociologia del diritto», 1, 135-154.
- (1985). *Stato, governo, società: per una teoria generale della politica*, Torino, Einaudi.
- (1999). *Teoria generale della politica*, Torino, Einaudi.
- (2006). *Liberalismo e democrazia*, Milano, Simonelli.
- (2014). *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, Torino, Giappichelli.
- Brauner, W. (1992). *Österreichische Verfassungsgeschichte. Einführung in Entwicklung und Struktur*, Wien, Manz'sche Verlag.
- Capua de, R. (2003). *Kelsen e il problema della democrazia*, Roma, Carocci.

- Carrino, A. (1984). *L'ordine delle norme: politica e diritto in Hans Kelsen*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- (1987). *Kelsen e il problema della scienza giuridica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- Caserta, M. (2005). *La forma e l'identità. Democrazia e costituzione in Hans Kelsen e Carl Schmitt*, Torino, Giappichelli.
- Chiassoni, P. (2016). *Da Bentham a Kelsen. Sei capitoli per una storia della filosofia analitica del diritto*, Torino, Giappichelli Editore.
- Costa, P., Zolo, D. (2002). *Lo Stato di diritto: storia, teoria, critica*, Milano, Feltrinelli.
- Demiray, M. (2015). *Natural Law Theory, Legal Positivism and Normativity of Law*, «The European Legacy», 20, 8, 807-826.
- De Ruggiero, G. (terza ed. 2003). *Storia del liberalismo europeo*, Roma-Bari, Laterza.
- Dyzenhaus, D. (2000). *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen, Hermann Heller in Weimar*, Oxford, Oxford University Press.
- Dreier, H. (1986). *Rechtslehre, Staatssoziologie und Demokratietheorie bei Hans Kelsen*, Baden-Baden, Nomos Verlag.
- Ferrajoli, L. (2016). *La logica del diritto. Dieci aporie nell'opera di Hans Kelsen*, Roma-Bari, Laterza.
- Fioravanti, M. (1978). *Giuristi e costituzione politica nell'Ottocento tedesco*, Milano, Giuffrè.
- (1987). *Kelsen, Schmitt e la tradizione giuridica dell'Ottocento*, in G. Gozzi e P. A. Schiera (a cura di), *Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Germania dopo la prima guerra mondiale*, Bologna, Il Mulino, 51-104.
- Frosini, V. (1988). *Saggi su Kelsen e Capograssi: due interpretazioni del diritto*, Torino, Giappichelli Editore.
- Gazzolo, T. (2016). *Essere/dover essere. Saggio su Kelsen*, Roma, Franco Angeli.
- Goyard-Fabre, S. (1993). *Kelsen e Kant: saggi sulla dottrina pura del diritto*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane.
- Greco, T. (2010). *Norberto Bobbio: un itinerario intellettuale tra filosofia e politica*, Roma, Donzelli.
- Gregorio, M. (2012). *Le dottrine costituzionali del partito politico. L'Italia liberale*, Firenze, FUP.
- Heller, H. (1927). *Die Souveränität. Ein Beitrag zur Theorie des Staats und Völkerrechts*, Berlin, De Gruyter.
- Herrera, C. M. (1996). *Théorie juridique et théorie politique dans le pensée de Hans Kelsen*, Paris, Kimé.
- (1997). *Le droit, la politique: autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*, Paris, L'Harmattan.
- Jellinek, G. (1892-1912). *Sistema dei diritti pubblici soggettivi*, tr. it., Milano-Napoli, Società Editrice libraria Roma.
- Kelsen, H. (1907). *Wählerlisten und Reklamationsrecht*, in M. Jestaedt (ed.) 2007, *Hans Kelsen Werke*, Bd1. *Veröffentliche Schriften (1905-10) und Selbstzeugnisse*, Tübingen, Mohr-Siebeck.
- (1911-1997). *Problemi fondamentali della dottrina del diritto pubblico*, tr. it., Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- (23-11-1918). *Das Proportionalwahlsystem*, «Der oesterreichische Volkswirt», 115-118.
- (24-11-1918). *Ein Einfaches Proportionalwahlsystem*, «Arbeiter Zeitung», 2-3
- (1-12-1918). *Der Proporz im Wahlordnungsentwurf*, «Der neue Freie Presse», 3-4
- (7-12-1918). *Das Proportionalwahlsystem*, «Der oesterreichische Volkswirt», 147-151.
- (1920). *Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus*, Leipzig, L. C. Hirschfeld.

- (1920-2004). *Essenza e valore della democrazia*, tr. it., in Id. *Essenza e valore della democrazia*, Torino, Giappichelli.
- (1924-1998). *Il problema del parlamentarismo*, tr. it., in Id., *La democrazia*, Bologna, Il Mulino.
- (1926-2004). *Sociologia della democrazia*, tr. it., in Id., *Essenza e valore della democrazia*, Torino, Giappichelli.
- (1929-1981). *Le spinte alla riforma*, tr. it., in Id., *La giustizia costituzionale*, Milano, Giuffrè.
- (1929-1998). *Essenza e valore della democrazia*, tr. it., in Id., *La democrazia*, Bologna, Il Mulino.
- (1931). *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?*, «Die Justiz», 6, 576-628.
- (1932-2004). *Difesa della democrazia*, tr. it., in Id., *Essenza e valore della democrazia*, Torino, Giappichelli.
- (1955-1998). *I fondamenti della democrazia*, tr. it., in Id., *La democrazia*, Bologna, Il Mulino.
- (2008). *Scritti autobiografici*, a cura di M. G. Losano, Modena, Diabasis.
- Lagi, S. (2007). *El pensamiento político de Hans Kelsen (1911-1920). Los orígenes de «De la esencia y valor de la democracia»*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Langford, P. (2015). *The Foundation of Juridico-Political. Concept Formation in Hans Kelsen and Max Weber*, New York, Routledge.
- Lijoi, F. (2013). *La positività del diritto. Saggi su Hans Kelsen*, Roma, Aracne.
- Losano, M. G. (1966a). *L'evoluzione della dottrina pura del diritto*, in H. Kelsen, *Dottrina pura del diritto*, Torino, Einaudi, XIII-CIII.
- (1966b). *Diritto e logica in Hans Kelsen*, «Il Politico», XXXI, 4, 812-821.
- (1981). *Forma e realtà in Kelsen*, Milano, Edizioni di Comunità.
- Luther, J. (2014). *La dottrina generale di Kelsen in Italia semper docet?*, in H. Kelsen, *La dottrina generale dello Stato* (ed. it.), Milano, Giuffrè, V-LI.
- Manning, D. J. (1976). *Liberalism*, London, Dent.
- Mastellone, S. (1987). *Storia del pensiero politico dal XIX al XX secolo*, Torino, UTET.
- (1993). *Storia della democrazia in Europa da Montesquieu a Kelsen*, Torino, UTET.
- Matteucci, N. (1955). *Democrazia e cultura in Hans Kelsen*, in H. Kelsen, *La Democrazia*, Bologna, Il Mulino.
- (2005). *Liberalismo*, Bologna, Il Mulino.
- Pazé, V. (2014). *La democrazia tra forma e sostanza*, «Diritto e questioni pubbliche», 14, 37-55.
- Pecora, G. (1995). *Il pensiero politico di Hans Kelsen*, Roma, Laterza.
- Pintore, A. (1999). *Democrazia senza diritti. In margine al Kelsen democratico*, «Sociologia del diritto», 2, 31-52.
- Portinaro, P. P. (2014). *Introduzione a Norberto Bobbio*, Roma-Bari, Laterza.
- Ragazzoni, D. (2013). *Carl Schmitt e Hans Kelsen: il problema della rappresentanza*, «Rivista di Filosofia», 1, 51-76.
- (2016). *Il Leviatano democratico: Parlamento, partiti e capi tra Max Weber e Hans Kelsen*, Roma, Storia e Letteratura.
- Rusconi, G. E., Cazzola, R. (1988). *Il caso Austria. Dall'Anschluss all'era Waldheim*, Torino, Einaudi.
- Schmitt, C. (1928). *Verfassungslehre*, Berlin, Duncker & Humblot.
- (1931/1981). *Il custode della costituzione*, tr. it., Milano, Giuffrè.
- Telmann, J. D. (ed.) (2016). *Hans Kelsen in America. Selective Affinities and the Mysterics of Academic Influences*, Zurich, Springer.
- Topitsch, E. (1982). *Ideologiekritik und Demokratietheorie neu Hans Kelsen*, Berlin, Duncker & Humblot.

- Treves, R. (1952). *Intorno alla concezione del diritto di Hans Kelsen*, «Rivista Internazionale di Filosofia del diritto», 3, 178-197.
- Troper, M. (1981). *Kelsen et la théorie de l'interprétation et la structure de l'ordre juridique*, «Revue Internationale de Philosophie», 35, 138 (4), 518-529.
- (1985). *Hans Kelsen et la jurisprudence*, «Archives de Philosophie du Droit», 30, 86-94.
- Vinx, L. (2007). *Hans Kelsen's Pure Theory of Law. Legality and Legitimacy*, Oxford, Oxford University Press.
- Walter, R. (2004). *Hans Kelsen als Verfassungsrichter*, Wien, Manz Verlag.
- (2005). *La teoria di Kelsen. Contributi alla dottrina pura del diritto*, Torino, Giappichelli Editore.
- Weber, M. (1918). *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, München-Leipzig, Duncker & Humblot.

Pleonocrazia. Critica della democrazia maggioritaria

Michelangelo Bovero*

Abstract

Pleonocracy. A Critique of Majoritarian Democracy

In this article, the author builds on the dual reform —of the Constitution and the electoral law— promoted in Italy by the Renzi government between 2014 and 2016 (which was subsequently rejected by a national referendum and by a decision from the Constitutional Court) to develop the analysis of degenerative trends that induce the transformation of real democracies into forms of elective autocracy. As an instrument for the analysis, he proposes the construction of an innovative conceptual paradigm that is articulated in the distinction between forms of state, forms of regime and forms of government. Within the category of forms of state, he considers relevant the alternative between representative and non-representative forms; the category of forms of regime concerns the relationship between rulers and ruled, and the fundamental opposition is between democracy and autocracy; within the category of forms of government refers to the relations between the political bodies, and the main distinction is between parliamentarism and presidentialism. The author invites to consider forms of state and forms of regime as mutually independent variables, and includes not only monocratic and oligarchic regimes, but also forms of tyranny of the majority, and names this third species of autocracy with a classical neologism: «pleonocracy». He emphasizes the need to maintain clear the analytical distinction between forms of regime and forms of government; but suggests examining whether and when a change in the form of government could result in a change in the form of regime. Applying the previously outlined conceptual diagram to the problem of contemporary democracies' degenerative tendencies, the author invites us to recognize that the shifting towards autocracy is accomplished through the change of the form of government. That is to say, it is mainly caused by the change in the relationship between the executive branch and the representative branch. He notes that, in recent decades, all or nearly representative states governed by regimes that are commonly considered as democratic, have undergone a more or less radical reversal of the relationship between government and parliament. In Italy, this change has been more pronounced than in other places, and the institutional reforms proposed over the last two years can be interpreted as an attempt to perfect the change of fact in the form of government; and, at the same time, to officially recognize the establishment of a pleonocratic regime. Finally, the author reconstructs the main moments of the attempt to transform the form of government and the form of regime in Italy; and concludes with an articulate criticism of the idea of

* Università di Torino, michelangelo.bovero@unito.it.

«majoritarian democracy», which he interprets as a form of tyranny of the majority and is therefore assimilated to the third species of autocracy: «pleonocracy».

Keywords: State. Regime. Government. Majoritarian Democracy. Tyranny of the Majority.

1. Verso l'autocrazia elettiva

Sostengo —non da ieri, da parecchio tempo— che negli ultimi decenni del XX secolo e nel primo scorcio del XXI, non solo in Italia ma quasi dovunque nel mondo, si è sviluppato ed è tuttora in corso un processo di degenerazione della democrazia costituzionale, ovvero del modello di convivenza costruito dalla cultura politica e giuridica occidentale nel secondo dopoguerra.

Il processo degenerativo ha molti aspetti. Luigi Ferrajoli, che della democrazia costituzionale è il maggior teorico, ha più volte richiamato l'attenzione su quello che egli identifica come «processo decostituente», su più livelli¹. Chi scrive, guardando alla dimensione propriamente politica del fenomeno, ha provato a porre in evidenza le tendenze de-democratizzanti, ossia lo slittamento delle democrazie reali verso forme di regime con incoativi caratteri autocratici². Il canale istituzionale principale entro cui scorrono queste tendenze —o meglio: il canale da esse *scavato*, attraverso il quale le tendenze autocratizzanti si fanno strada, avanzano e si affermano— è il mutamento nella forma di governo: mutamento *di fatto*, più o meno incisivo e profondo ma a costituzione formale invariata, com'è accaduto un po' dappertutto, e forse soprattutto in Italia nell'ultimo ventennio³; oppure (o anche) mutamento *di diritto*, mediante modificazioni del testo costituzionale, nonché di rilevanti leggi ordinarie, come la legge elettorale, con riforme più o meno ampie che inducono a loro volta alterazioni più o meno radicali nella forma di governo. È in questa prospettiva, a mio giudizio, che va inquadrato il caso della duplice riforma —di 47 articoli della Costituzione, per un verso, e del sistema elettorale, per l'altro— promossa in Italia dal governo Renzi tra il 2014 e il 2016. La vicenda, com'è noto, si è conclusa con una duplice bocciatura: prima, ad opera del referendum del 4 dicembre 2016 con cui i cittadini hanno respinto la legge di riforma costituzionale Renzi-Boschi; e poi, in virtù della sentenza n. 35 del 2017 con cui la Corte costituzionale ha dichiarato la nullità di buona parte della nuova legge elettorale (denominata comunemente *Italicum*). Non per questo si può dire che le tendenze autocratizzanti siano state definitivamente sconfitte, tanto meno che abbiano invertito la marcia; hanno bensì avuto una secca battuta d'arresto, e i loro promotori hanno subito una clamorosa sconfessione, da parte sia dei cittadini, sia della suprema istanza della giurisdizione: potremmo dire, dunque, una sconfessione sia democratica, sia costituzionale. Ritengo che

¹ Da ultimo, richiamo l'attenzione su Ferrajoli, 2016a, dove l'autore confronta i processi decostituenti a livello europeo e al livello degli stati membri.

² Bovero, 2015.

³ Alcuni di questi mutamenti di fatto sono riconducibili al fenomeno della (cosiddetta) «presidenzializzazione dei parlamentarismi». Sul quale merita un'attenta rilettura il contributo di Elia, 2006.

l'intera vicenda meriti una riconsiderazione *post festum*, e che dalla riflessione sul caso particolare si possano trarre insegnamenti generali per la teoria della democrazia.

Sosterrò che la riforma costituzionale Renzi-Boschi, in sinergia con la legge elettorale chiamata *Italicum*, mirava ad *adattare la forma* dell'ordinamento giuridico italiano *alla sostanza* delle tendenze degenerative della democrazia costituzionale, ponendo le premesse per l'instaurazione (anche) formale di un regime di autocrazia elettiva. Per illustrare questa tesi e provare ad argomentarla, ritengo indispensabile introdurre una serie di precisazioni stipulative sul significato delle principali formule linguistiche che userò: «forma di stato», «forma di governo», accanto alle quali aggiungo «forma di regime»⁴.

2. Il modello dello stato rappresentativo

L'espressione «forma di stato» è piuttosto ambigua ed elastica, o almeno non mi pare si possa riscontrare nella letteratura un uso prevalente consolidato, con un profilo netto e preciso. Personalmente, sono restio ad impiegarla, e tendo a ricorrervi soltanto per usi molto circoscritti, ad evitare malintesi e confusioni. Sotto questa formula viene ricompresa una molteplicità indeterminata, a mio giudizio troppo vasta, di caratteri che contribuiscono a modellare la configurazione complessiva di un ordinamento statale⁵. In un testo ormai classico, Norberto Bobbio —dopo aver osservato che «gli elementi di cui si tiene conto per distinguere le forme di stato» sono alquanto eterogenei, e che per questo non solo le forme (cioè, i tipi) di stato ma le stesse tipologie (cioè, le classificazioni) delle forme di stato sono tanto varie e mutevoli da rendere difficile e sempre controversa la loro trattazione— propone, per mettere «un po' d'ordine nella materia», di considerare «due criteri principali»: in base al primo, che chiama semplicemente «storico», si distinguono in sequenza le forme dello stato feudale, dello stato di ceti, dello stato assoluto e dello stato rappresentativo; in base al secondo criterio, «relativo alla maggiore o minore espansione dello stato nei riguardi della società», si contrappongono per un verso lo stato confessionale e lo stato laico, per l'altro verso lo stato minimo, liberal-liberista, e lo stato massimo, sociale o assistenziale⁶.

Questo quadro concettuale mi è sempre parso difettoso⁷ e poco persuasivo; in particolare la prima classificazione, quella detta «storica», sembra insoddi-

⁴ Non pretendo qui di fondare una nuova sistematica per la teoria costituzionale: non ne avrei le capacità né l'autorità. Intendo soltanto chiarire quali regole d'uso adatterò per quelle formule, senza peraltro rinunciare ad addurre qualche argomento in favore dell'opportunità di preferire questo schema concettuale ad altri.

⁵ In un contributo recente, Riccardo Guastini offre una breve ma puntuale rassegna sinottica dei modi di impiego del concetto di forma di stato nella letteratura giuridica italiana, mostrando che esso «risulta opaco» sotto molti profili: v. Guastini, 2017: 385, n. 37. Condivido questa nota in ogni sua articolazione (salvo un'osservazione marginale, cui accennerò più oltre).

⁶ Bobbio, 1985a: 104-105.

⁷ Anzitutto perché non ospita la distinzione tra stato legislativo e stato costituzionale, e quella tra stato unitario e stato federale, che a mio avviso sono fra le poche sensatamente presentabili come «forme di stato» alternative.

sfacente dal punto di vista teorico, per più di una ragione. Tuttavia, proprio la prospettiva storica consente a Bobbio di costruire, in modo sintetico ma molto efficace, la figura dello stato rappresentativo, risultante dai differenti processi, evolutivi o rivoluzionari, che in luoghi tempi e modi diversi hanno condotto al superamento della rappresentanza cetuale e alla sua trasformazione in, o sostituzione con, la rappresentanza politica. Viene così a delinearsi il profilo di un *modello di convivenza* in cui: *a)* i singoli membri della collettività, i cittadini come individui, mediante l'esercizio dei diritti politici di elettorato attivo e passivo determinano la composizione di un organo rappresentativo, titolare della funzione legislativa, e in tal modo concorrono indirettamente alla formazione della volontà pubblica; e per altro verso, bisogna aggiungere, *b)* il potere politico complessivo —il potere della collettività sui suoi membri, ovvero il potere di esprimere, di eseguire e di applicare la volontà pubblica— viene suddiviso e articolato in una pluralità di organi distinti. La *forma di stato rappresentativo* (aggiungo: *a poteri divisi*), «quale si è venuto formando in Europa negli ultimi tre secoli è ancora oggi», osserva Bobbio, «il *modello ideale* delle costituzioni scritte che si sono venute affermando in questi ultimi decenni, anche là dove di fatto sono sospese o male applicate»⁸.

3. Forma di regime e forma di governo

Questo *modello* sopporta molte possibili declinazioni, che dipendono principalmente da due classi di variabili: concernenti, nel mio dizionario, la «forma di regime» e la «forma di governo». In molti contesti del linguaggio comune, e spesso anche da parte di chi si esprime nei linguaggi specialistici della teoria del diritto e della teoria politica, i due termini «regime» e «governo» vengono usati scambievolmente, come nelle formule d'uso corrente «regime democratico, o non democratico» e «governo democratico, o non democratico». Ritengo opportuno attribuire a ciascuno di questi termini, «regime» e «governo», e alle corrispondenti espressioni «forma di regime» e «forma di governo», un significato stipulativo specializzato, in modo da poter distinguere e mantenere analiticamente separati due aspetti differenti, pur se contigui, degli ordinamenti politici.

Chiamo «regimi» quelle configurazioni tra loro alternative del rapporto di potere politico, ossia del rapporto tra governanti e governati⁹, i cui caratteri essen-

⁸ Bobbio, 1985a: 110, corsivo mio.

⁹ Nel luogo cit. sopra alla nota 5, Guastini osserva che alcuni studiosi usano come criterio di distinzione delle forme di stato «la relazione che si instaura tra governanti e governati» e aggiunge tra parentesi che questo concetto è «quanto mai evanescente». In linea generale, concordo. Tuttavia nel presente testo, come si è appena visto, propongo proprio il «rapporto tra governanti e governati» come criterio per distinguere forme (non di stato ma) di regime: a parte la diversa rubricazione, il concetto è analogo, anzi è il medesimo; ma può apparire «evanescente» solo finché non è definito, come invece cerco di fare qui, con una certa precisione. La democrazia è classicamente intesa come quella forma di convivenza politica in cui i governati sono anche governanti, ovvero le due figure coincidono. Aggiungo che nella mia formulazione il termine «rapporto» ha anche un significato matematico: indica il quoziente tra i valori numerici di due classi di enti, in questo caso i produttori e i destinatari delle decisioni collettive. Se il valore del rapporto tende a 1, il regime è democratico: tutti o quasi i cittadini passivi sono anche cittadini attivi; a misura che si allontana da 1, assume caratteri autocratici.

ziali sono definiti dalle regole che disciplinano la titolarità e l'esercizio dei diritti politici, intesi i diritti politici come quei (quella classe di) diritti fondamentali che attengono appunto alla partecipazione degli individui al potere politico, cioè alla formazione delle decisioni collettive. Sono le norme di competenza e di procedura che Bobbio ha chiamato «regole del gioco» e che, nel suo linguaggio semplificante, stabiliscono il *chi* e il *come* delle decisioni collettive: *a*) quali e quanti soggetti abbiano il diritto-potere di aver parte nel processo decisionale politico, ovvero *chi* sia titolare dello *ius activae civitatis* e in base a quale criterio di attribuzione dello status di cittadino; e *b*) secondo quali procedure, ossia *come*, la partecipazione dei cittadini a questo processo debba svolgersi, ad esempio in base a quale sistema elettorale. Seguendo la lezione di Kelsen e di Bobbio, i tipi di (quelli che io chiamo) regimi —tipi ideali nel senso weberiano— sono due e soltanto due, autocrazia e democrazia, ciascuno dei quali include numerose specie e sottospecie.

Chiamo «forme di governo» (dove il termine governo ha ovviamente il senso lato di *gubernaculum* —potere di direzione della vita collettiva mediante decisioni vincolanti *erga omnes*— e non quello ristretto e tecnico di «esecutivo») le diverse varianti possibili dell'architettura istituzionale, della *taxis ton archon*, in uno stato rappresentativo a poteri divisi, ciascuna delle quali caratterizzata da uno specifico complesso di relazioni tra gli organi dotati di funzioni propriamente politiche, ossia concernenti l'assunzione delle decisioni collettive: principalmente, il parlamento e il governo (questa volta nel senso tecnico di *cabinet* o *administration*). Le classificazioni delle forme di governo sono molte e più o meno complicate; le classi principali che compaiono nella maggioranza di esse sono il parlamentarismo e il presidenzialismo.

Sottolineo: la distinzione tra forma di governo parlamentare, presidenziale ecc. è altra dalla distinzione tra autocrazia e democrazia, è fondata su un criterio diverso e riguarda una dimensione diversa dell'ordinamento politico. La questione che pongo è: al di là della distinzione analitica tra le due distinzioni, che deve essere chiara e va mantenuta ferma, vi sono relazioni tra le due dimensioni, quella del «governo» e quella del «regime»? La scelta di una forma di governo può avere conseguenze sulla forma di regime? Specificamente: qualunque configurazione delle relazioni tra il governo-*cabinet* e il parlamento è compatibile con il regime democratico, oppure una particolare architettura istituzionale, un certo disegno di quelle relazioni, può influire sul rapporto democratico tra governanti e governati, fino ad alterarne la natura?

Michel Troper ha recentemente (ri-)costruito una distinzione simile a quella da me proposta, ma a termini invertiti: «I costituzionalisti francesi attualmente distinguono le forme di governo dai regimi politici. Le forme di governo sono definite in base a vari criteri, che danno luogo a classificazioni molteplici, sia considerando la natura del titolare della sovranità (nelle classificazioni antiche: monarchia-aristocrazia-democrazia, oppure, secondo Montesquieu, dispotismo-monarchia-repubblica; nelle classificazioni più moderne: autonomia-eteronomia o autocrazia-democrazia); sia guardando al modo in cui il potere è esercitato (governo autoritario-governo liberale). I regimi politici, d'altra parte, sono definiti in riferimento a una classificazione secondaria, interna alla classe delle forme di governo democratico: le democrazie si dividono in dirette e rappresentative. I

regimi politici sono allora le differenti varietà della democrazia rappresentativa, a seconda del modo in cui è disciplinata la separazione dei poteri: regime assembleare, regime parlamentare, regime presidenziale, regime semi-presidenziale...»¹⁰.

Mi piacerebbe poter adottare questo modello (linguistico) francese, che ritengo più pertinente, per ragioni storico-filologiche, nel modo di accoppiare le espressioni alle definizioni, cioè di nominare le due classi di variabili¹¹; ma una scelta come questa contrasterebbe vanamente con l'uso ormai consolidato, in italiano e non solo, di indicare come «forme di governo» il parlamentarismo, il presidenzialismo, eccetera. Troper aggiunge un'osservazione: «Sembra che in italiano le due espressioni [forma di governo e forma di regime, o regime politico] siano sinonime»¹²; e pare sottintendere che la mancata distinzione potrebbe, almeno in qualche caso, produrre confusioni e difficoltà nell'analisi dei problemi reali. Concordo pienamente. Ma difficoltà analoghe, a mio avviso, provoca anche la caratterizzazione, adottata da Troper, delle differenti articolazioni della divisione dei poteri —cioè dei «regimi politici», secondo l'uso francese, o delle «forme di governo», secondo l'uso italiano— come varianti istituzionali *interne* alla democrazia rappresentativa. Propongo un paradigma teorico diverso, articolato in due momenti: il primo riguarda il rapporto tra forma di stato e forma di regime, il secondo concerne il rapporto tra forma di regime e forma di governo.

4. Stato, regime, governo: relazioni variabili

Suggerisco, in primo luogo, di considerare forma di stato e forma di regime, nei significati sopra definiti e nelle alternative indicate (stato rappresentativo o assoluto o cetuale, regime democratico o autocratico), come variabili reciprocamente indipendenti: uno stato rappresentativo può avere differenti regimi, può essere retto a regime democratico ma anche non democratico, com'è ad esempio il caso dei cosiddetti stati liberali dell'Ottocento, in cui il potere di decisione collettiva era bensì affidato all'organo della rappresentanza politica, ma questo era rappresentativo di una ristretta oligarchia; per converso, e analogamente, democratico può essere il regime di uno stato rappresentativo ma anche di uno stato non rappresentativo, com'è ad esempio il caso della democrazia diretta degli antichi, secondo il suo modello idealizzato. Allo stesso modo, autocratico può essere il regime non solo di uno stato non rappresentativo, come una monarchia assoluta, ma anche di uno stato rappresentativo, come per l'appunto accade là dove la composizione dell'organo di rappresentanza politica scaturisca da un suffragio censitario ristretto. L'oligarchia è una delle specie dell'autocrazia, e può essere il regime di uno stato rappresentativo.

Ma è una specie dell'autocrazia anche quella che io chiamo *pleonocrazia*: con questo termine, di mio conio¹³, indico una sorta di «autocrazia maggioritaria»

¹⁰ Troper, 2013: 184-185, trad. mia.

¹¹ Per esempio, l'uso dell'espressione «forme di governo» sia in Kelsen sia in Bobbio corrisponde a quello indicato da Troper. Cfr. Kelsen, 1966, e Bobbio, 1976.

¹² Troper, 2013: 185.

¹³ L'ho proposto, con una prima caratterizzazione della nozione corrispondente, in Bovero, 2012. Preciso che la formula linguistica non ha alcun intento satirico: non vuol affatto essere un *bon mot*.

—il potere autocratico non di uno solo o «dei pochi» (*oligoi*), ma «dei più» (*pleones*)—, che è quella che si instaura quando il processo politico, a partire dal momento elettorale, viene congegnato in modo da attribuire *tutto* il potere, indiscusso e irrevocabile fino alle successive elezioni, a *una parte* del popolo, ancorché questa sia la «parte maggiore». Intendo così suggerire un'idea affine a quella evocata dall'espressione tocquevilliana «tirannia della maggioranza». Il regime pleonocratico è identificabile come una tirannia della maggioranza, e dunque riconoscibile come una specie dell'autocrazia, in quanto instaura un flusso discendente del potere sulle minoranze, le quali non possono che subire le decisioni della maggioranza «autorizzata» a governare: una tirannia, si potrebbe dire, assimilabile alla variante classica *ex parte exercitii*¹⁴, e per le minoranze un tipo di oppressione che può anche essere una forma di servitù volontaria, qualora tutti i soggetti politici abbiano accettato di giocare a questo cattivo gioco: «chi vince piglia tutto»¹⁵. Ma i caratteri che identificano questo regime, la pleonocrazia, la «crazia» della maggioranza, come un regime autocratico si rivelano in modo ancor più sfrontato quando si tratti di una maggioranza «finta»: maggioranza del paese legale ma non del paese reale, frutto di tecniche alchimistiche, largamente impiegate dai manipolatori delle leggi elettorali, in grado di transustanziare una minoranza di voti nella maggioranza assoluta, o più che assoluta, dei seggi parlamentari. In questo caso, la tirannia pleonocratica sarebbe tale anche *ex defectu tituli*¹⁶.

In secondo luogo, invito a considerare che non ogni forma di governo, ossia non ogni articolazione e distribuzione delle funzioni propriamente politiche in uno stato rappresentativo a poteri divisi, è compatibile con il tipo di regime democratico. Se si vuol instaurare e mantenere un regime democratico, il disegno delle istituzioni, l'architettura dei pubblici poteri, e specificamente il complesso dei rapporti tra l'organo della rappresentanza, il parlamento, e l'organo (cosiddetto) esecutivo, il governo-*cabinet*, dev'essere idoneo a canalizzare il processo decisionale politico in modo da favorire l'autodeterminazione collettiva di una *universitas* di soggetti liberi ed eguali (è la mia definizione minima di democrazia): favorire, non imbrigliare, non ostacolare o deviare o bloccare o travolgere o addirittura *capovolgere* il flusso ascendente del potere, che secondo l'immagine kelseniana caratterizza la democrazia, contrapponendola all'autocrazia dove le decisioni politiche cadono dall'alto sulle teste (di una parte rilevante) dei consociati. Questo —la capacità di canalizzare l'autodeterminazione collettiva, nel rispetto della dignità e del peso di tutti gli orientamenti politici— è il parametro che considero adeguato per giudicare dei gradi di compatibilità delle forme di governo con il regime democratico. Tutti ricordano il giudizio di Kelsen: la repubblica presidenziale è una democrazia in cui «l'elemento autocratico è re-

Al contrario, invita seriamente a identificare con un nome classicheggiante, consono alla terminologia canonica antica dei tipi di regime, una terza specie dell'autocrazia, per solito trascurata: al tipo dell'autocrazia —è la mia proposta teorica— sono riconducibili non soltanto forme di potere monarchico o di potere oligarchico, bensì anche le forme di potere «tirannico» delle maggioranze. Appunto, le forme di pleonocrazia.

¹⁴ Cfr. Bobbio, 1976: 65-66.

¹⁵ Rinvio ancora a Bovero, 2012a, e a Bovero, 2015.

¹⁶ Cfr. di nuovo Bobbio, 1976: 65-66.

lativamente forte»¹⁷. Ebbene, le forme di parlamentarismo presidenzializzato, o le varianti radicali di quello che si potrebbe chiamare «premierismo sparlamentarizzato» —una sorta di governo di gabinetto con parlamento depotenziato, subordinato, esautorato— corrono il rischio di essere più presidenzialiste dei presidenzialismi: e con ciò, di capovolgere la democrazia in autocrazia.

Muovendomi entro l'orizzonte di questo paradigma concettuale, svolgerò alcune considerazioni retrospettive non tanto sulla lettera delle riforme costituzionale ed elettorale promosse dal governo Renzi e bocciate dal referendum popolare e dalla Corte costituzionale¹⁸, quanto sul loro spirito, sul progetto politico (in senso lato) cui sono riconducibili, sul modello di convivenza cui erano ispirate. Per questo tornerò a riflettere sia sulla legge elettorale, che nel mio paradigma teorico concerne più direttamente la dimensione della forma di regime in quanto determina il rapporto tra governanti e governati, sia sulla forma di governo. Comincio da quest'ultima.

5. Capovolgimento dei rapporti tra parlamento e governo

L'identità di una forma di governo è determinata dalle norme —meglio: dal grado di effettività delle norme della costituzione formale— che regolano l'attribuzione e distribuzione delle funzioni politiche a diversi organi istituzionali e disciplinano l'intreccio dei poteri reciproci di questi organi; ma è modellata anche, e forse ancor più, dai comportamenti *reali* degli organi e dai modi di funzionamento *concreto* dei loro rapporti, sul piano della costituzione «vivente». È un fatto generalmente riconosciuto che negli ultimi tre o quattro decenni tutti o quasi gli stati rappresentativi retti da regimi che continuiamo a chiamare democratici hanno conosciuto, sia pure con modi tempi e ritmi diversi, uno scivolamento del baricentro del potere politico, il potere di decisione collettiva, dalle assemblee rappresentative ai vertici degli esecutivi, determinando —spesso o per lo più a costituzioni formali invariate— una supremazia dei governi (*cabinet*) sui parlamenti. I veri sovrani, oggi, sono gli esecutivi, se proprio dobbiamo seguire l'uso ormai invalso di designare con questo termine gli organi divenuti ormai *decisivi* in ogni ambito e ad ogni livello; un uso distorto e ingannevole, giacché in senso proprio dovrebbe essere chiamato «esecutivo» un potere subordinato, cui spetti per l'appunto il compito di «(e-)seguire» e tradurre in atto le direttive e le decisioni di un potere superiore: nella visione che abbiamo ereditato da Montesquieu, del potere legislativo, affidato all'organo della rappresentanza politica.

In Italia, lungo tre o quattro decenni tra la fine del XX e l'inizio del XXI secolo abbiamo assistito alla progressiva deformazione del parlamentarismo quasi puro istituito dalla Costituzione del '48, fino al capovolgimento dei rapporti tra governo e parlamento. Quel che mi preme osservare è che questo capovolgimen-

¹⁷ Kelsen, 1966: 306.

¹⁸ Il dibattito sulle riforme, nei lunghi mesi di campagna che hanno preceduto il referendum, è stato alimentato da molte pubblicazioni interessanti, il cui valore va al di là dell'occasione. Tra queste si segnalano, su un versante, Crainz, Fusaro, 2016; sull'altro versante, Zabrebelsky, Pallante, 2016, e Siclari, Sorrentino, 2016.

to, plasmate col tempo le prassi istituzionali correnti, non viene più percepito e riconosciuto come tale, viene bensì accolto come un assetto regolare e legittimo: una situazione normale. Un giovane collega mi ha raccontato che uno studente all'esame di diritto costituzionale, invitato ad illustrare il significato del voto di fiducia, ha risposto: «È l'atto con il quale il parlamento giura fedeltà al governo». Nelle ultime stagioni politiche —compresa la legislatura attuale, nonostante la vistosità del ricambio ai vertici delle istituzioni rispetto alle precedenti—, con l'abuso del ricorso al voto di fiducia, alla decretazione d'urgenza, nonché alla legislazione delegata, e con l'invenzione di sempre nuovi marchingegni che stravolgono la dialettica parlamentare¹⁹, siamo giunti molto vicino ad una situazione assimilabile all'esercizio del potere politico per decreto governativo. Ha scritto Luigi Ferrajoli, qualche tempo prima della celebrazione del referendum: «Già oggi, tra decreti-legge, leggi delegate e leggi di iniziativa governativa, circa il 90% della produzione legislativa è di fonte governativa»²⁰.

A questo punto, ci si potrebbe chiedere: ma allora, a quale scopo era stata varata la legge di revisione costituzionale? Che cosa intendeva aggiungere, o togliere, in che cosa intendeva modificare questa situazione di fatto? Ancora Ferrajoli: «La cosiddetta revisione equivale alla costituzionalizzazione e al perfezionamento di questo processo di verticalizzazione e concentrazione dei poteri nell'esecutivo, al quale essa assegna corsie privilegiate e tempi abbreviati —l'approvazione entro settanta giorni— per i disegni di legge “indicati come essenziali per l'attuazione del programma di governo”»²¹. In altre parole: se il referendum del 4 dicembre 2016 avesse confermato in vigore la legge di revisione costituzionale Renzi-Boschi²², ora il governo (chiunque occupi la posizione di governo) non avrebbe più bisogno di *abusare* di certe norme, di certi istituti, come quello del voto di fiducia: gli sarebbe sufficiente *usare* i canali predisposti dalla legge per l'attuazione dell'indirizzo politico definito nel suo programma e sostenuto dalla *sua* maggioranza —«sua» anche nel senso che ne dispone, in base allo spirito e anche alla lettera della legge elettorale detta *Italicum*, che all'art. 2, comma 8, prevede l'investitura elettorale del «capo»—²³.

6. Tentativi falliti, mutamenti riusciti. L'ideologia maggioritaria

Non pochi studiosi si sono esercitati nel ricostruire la storia dei tentativi di riforma costituzionale in Italia²⁴. Credo che la ricostruzione di questi tentativi, in gran parte falliti, risulterebbe più utile e illuminante quando fosse condotta in parallelo e intersecata con quella dei mutamenti di fatto via concretamente in-

¹⁹ Alludo ai vari «canguri» o «supercanguri», espedienti cui si è ricorso sempre più spesso, in modo spudorato.

²⁰ Ferrajoli, 2016b: 23.

²¹ *Ibidem*.

²² Sedicente «revisione»: in realtà si trattava del tentativo di una vera e propria instaurazione costituzionale. Cfr. ancora Ferrajoli, 2016b: 15-17.

²³ Si osservi che questa disposizione non è stata toccata dalla Corte costituzionale nella sentenza n. 35, 2017.

²⁴ Da ultimo, v. la ricostruzione sintetica di Guido Crainz in Crainz, Fusaro, 2016.

tervenuti nella dinamica dei rapporti tra le istituzioni, specificamente tra parlamento, governo e capo dello stato, ossia nella costituzione materiale della forma di governo. Ma non solo: ritengo inoltre che sarebbe opportuno affiancare a queste vicende intrecciate anche la storia delle molteplici e successive elaborazioni teoriche, da parte della cultura giuridica e politica, di progetti che solo in misura parziale hanno inciso sulle proposte avanzate dalle varie commissioni per le riforme istituzionali. In questo modo, ricostruendo questa triplice storia, si potrebbero rintracciare e riesaminare le vie tortuose attraverso le quali si è giunti alla situazione culturale —in ampio senso, ideologica— in cui sono germogliate le proposte di riforma elettorale e costituzionale del governo Renzi.

Le tappe principali, o gli aspetti decisivi, di questa vicenda sono a mio avviso tre. Anzitutto si è sviluppata, o meglio è stata coltivata e fomentata, l'ostilità —all'inizio più o meno sfumata oppure soltanto sottintesa, ma con l'andare del tempo certamente sempre più netta, esplicita e diffusa— verso la sinergia tra la forma parlamentare e il sistema elettorale proporzionale, che era struttura portante della Costituzione del 1948. In secondo luogo è cresciuta, fino a sedimentarsi nel senso comune, la convinzione che fossero da imputare a quella sinergia la debolezza, l'instabilità e l'inefficienza dei governi. In terzo luogo, è maturata l'idea di svincolare dalla volontà del parlamento la formazione del governo e di attribuirlo invece al corpo elettorale, in due momenti: prima, accoppiando all'elezione dei parlamentari l'indicazione «nominale» del capo dell'esecutivo; poi, escogitando un modo per garantire al governo e al suo capo una maggioranza parlamentare precostituita, o meglio pre-fabbricata da un meccanismo elettorale congegnato *ad hoc*. E se questa maggioranza di seggi parlamentari non corrispondesse a una maggioranza di voti elettorali, tanto peggio per la rappresentatività dell'organo rappresentativo. Tanto peggio per l'eguaglianza politica dei cittadini, che può e deve essere sacrificata alla «governabilità».

Anche la genesi dell'idea di governabilità, che galleggia in posizione eminente nel serbatoio dei pregiudizi politici più diffusi, meriterebbe una ricostruzione e un'analisi critica rigorosa²⁵. Che tuttavia esulano dai compiti del presente articolo²⁶. Tuttavia, vorrei qui offrire il modesto contributo di una testimonianza. Ricordo che in alcuni incontri seminariali dei primi anni Ottanta, di cui non credo sia rimasta traccia scritta, Norberto Bobbio invitava a distinguere tre figure dell'*in-governabilità* (in negativo). La prima corrisponde alla situazione di conflitto antagonistico e insuperabile tra una pluralità di gruppi e di forze anche armate: uno «stato di natura» reale, di cui Bobbio allora indicava come esempio il Libano; oggi, potremmo indicare la Siria. La seconda figura è quella che si trova delineata nel contributo di Huntington al famoso rapporto sulla governabilità delle democrazie, scritto nel 1975 insieme a Crozier e Watanuki²⁷: l'ingovernabilità nel senso di Huntington consiste nella difficoltà estrema di conciliare le contrastanti domande, gli *input*, che il corpo sociale rivolge al sistema politi-

²⁵ Per non dire dell'idea, per me stravagante, che sia reperibile nella nostra Costituzione un «principio di governabilità», e che con questo debba essere «bilanciato» il principio di rappresentatività. Su questo problema giuridico-politico sarà necessario tornare specificamente.

²⁶ Sul tema, rinvio all'ottimo saggio di Itzcovich, 2016.

²⁷ Crozier, Huntington, Watanuki, 1977.

co, e nella conseguente crisi del sistema che non riesce a rispondere con *output* coerenti e soddisfacenti²⁸. La terza figura, Bobbio la chiamava colloquialmente «ingovernabilità all'italiana», e consiste nella cronica difficoltà di formare maggioranze stabili e governi efficienti, e nella conseguente «crisi permanente» della politica in Italia. Ma di questa situazione critica Bobbio non attribuiva la responsabilità alla Costituzione: specificamente, né al parlamentarismo, né al proporzionalismo, che egli ha sempre difeso. Pochi anni prima aveva scritto un articolo intitolato *La costituzione non ha colpa*²⁹. Ripeteva spesso che le costituzioni, le «regole del gioco», non possono nulla se il gioco è condotto da cattivi giocatori (e intendeva tutti i giocatori: non solo i «politici», anche i cittadini).

Sappiamo invece che è prevalso largamente nella classe politica italiana l'atteggiamento opposto, appunto quello di «dare la colpa» alla costituzione. Così, per un verso, ha preso corpo e si è via via affermato un assetto istituzionale non conforme alla costituzione, in cui l'esecutivo si è imposto come il supremo potere legiferante, baricentro di un tipo di regime conforme ad una certa interpretazione della democrazia, sostenuta da quella che si può chiamare *l'ideologia maggioritaria*; e per l'altro verso, si è continuato ripetutamente a reclamare per questo corpo, anche da parte dei sommi vertici delle istituzioni, un nuovo vestito costituzionale.

7. Democrazia maggioritaria o autocrazia elettiva?

L'idea politica, il modello di convivenza che è venuto così a delinearsi si pone in continuità con una variegata corrente di pensiero e di elaborazioni dottrinali che trae origine dalle teorie cosiddette «realistiche» della democrazia affermatesi nel Novecento in contrasto con la corrente kelseniana (e bobbiana): basti menzionare Schumpeter e Duverger³⁰. Da quella sorgente principale sono scaturite la nozione e la teoria della «democrazia immediata», formulate in Italia da Serio Galeotti nell'ambito del «gruppo di Milano» coordinato da Gianfranco Miglio³¹, e la nozione e teoria della «democrazia maggioritaria», il cui principale autore e sostenitore è da noi Gianfranco Pasquino³². Quest'ultima formula risale in realtà a un fortunato lavoro di Arend Lijphart³³; ma la nozione stessa è stata profondamente rielaborata. Provo ad offrire una ricostruzione sintetica, spero non deformante, dei capisaldi di questa teoria³⁴. In una «democrazia maggioritaria», secondo i suoi sostenitori, le elezioni politiche hanno la funzione prima ed essenziale di designare il governo; conferiscono ad un soggetto collettivo, partito o co-

²⁸ Bobbio ha poi riconsiderato e riformulato il problema dell'ingovernabilità a partire dalle tesi di Huntington, riconducendolo ai vari aspetti del contrasto perenne tra liberalismo e democrazia: cfr. Bobbio, 1985b.

²⁹ Bobbio, 1978.

³⁰ Su questo contrasto, v. Pazé, 2016a e Pazé, 2016b.

³¹ Cfr. Miglio, 1983.

³² Pasquino si è mantenuto coerente su queste posizioni a partire da *Restituire lo scettro al principe* fino a *Cittadini senza scettro*: cfr. Pasquino, 1985 e Pasquino, 2015.

³³ Lijphart, 1984.

³⁴ Tutte le affermazioni che seguono sino alla fine del capoverso sono cripto-citazioni o parafrasi fedeli ricavate da Pasquino, 1995, un testo che predilige per la sua esemplare chiarezza.

alizione, e ad un soggetto individuale, il suo «capo», un «mandato a governare»; e insediano un governo di legislatura. Un governo di legislatura insediato dagli elettori richiede —dicono sempre i teorici di questa forma— un sistema elettorale (con effetto) maggioritario; anzi, richiede un sistema di ballottaggio con inevitabile personalizzazione del confronto politico. Sono ovviamente necessari —aggiungono opportunamente— controlli e contrappesi, ma un premier eletto direttamente dal popolo deve poter contare su una maggioranza parlamentare solida e disciplinata (quale è impossibile che scaturisca da un sistema proporzionale, sottolineano) e non può essere sostituito dai parlamentari; anzi, sono i parlamentari che eventualmente debbono cadere con lui: *simul stabunt, simul cadent*. E non è chi non veda trasparire qui i caratteri identificanti del sistema attualmente in vigore nelle nostre Regioni.

Un simile modello di organizzazione della convivenza politica, o una qualche sua variante, viene da tempo presentato dai suoi sostenitori come una specie matura e particolarmente raccomandabile del regime democratico. Questa visione teorica è frutto di una interpretazione (per me) non condivisibile del concetto di democrazia dei moderni, interpretazione che si fonda su due idee elementari, assunte come assiomi: la democrazia si risolve in ultima istanza nel potere della maggioranza; il suffragio universale è il contrassegno inequivocabile della democrazia dei moderni, e legittima come democratico ogni suo esito. Si tratta a mio giudizio di idee semplificate e controvertibili: da un lato, il principio di maggioranza non è la regola regina della democrazia (né degli antichi, né dei moderni), anzi la «crazia» della maggioranza può essere tirannica, ossia antidemocratica; dall'altro lato, anche un'autocrazia può essere elettiva. Ho argomentato analiticamente queste affermazioni altrove³⁵. Qui mi limito in estrema brevità a formulare alcune tesi essenziali, contro l'idea stessa di democrazia maggioritaria e in particolare contro la declinazione di essa che si può rintracciare nella concezione che ha ispirato le riforme del testo costituzionale e della legge elettorale promosse dal governo Renzi.

In primo luogo, l'investitura elettorale di un «capo», di una «guida» della nazione (in latino: *dux*), non è democratica in alcun senso plausibile: nell'atto stesso con cui legittima «dal basso» il vertice dell'esecutivo, dotato di poteri preponderanti sull'organo della rappresentanza politica, inverte il flusso ascendente del potere, capovolge la democrazia. Si potrebbe parafrasare Rousseau, adattando e correggendo una sua celebre affermazione (per renderla condivisibile, mentre nella formulazione originaria è criticabile): gli italiani credono di essere liberi, ossia di compiere un atto di autodeterminazione, quando votano per designare il primo ministro; un istante dopo ne diventano sudditi, ne subiscono il potere, soprattutto quanti (le minoranze) non avendo votato per il candidato vincente non avranno alcun modo di far pesare il proprio orientamento intorno ai problemi pubblici nel processo decisionale politico.

In secondo luogo, là dove un governo-*cabinet* impera sul parlamento, essendo stato dotato *ex lege* di una maggioranza prefabbricata, e la maggioranza parlamentare impera sulle minoranze, avendo il potere di decidere da sé, o di bloc-

³⁵ Cfr. Bovero, 2009 e Bovero, 2012b.

care ogni decisione non gradita, anche su materie che coinvolgono le garanzie, le tutele e i diritti delle minoranze, siamo in presenza di una tirannia della maggioranza, di un potenziale *esercizio tirannico del potere dei più*, nel mio lessico di una pleonocrazia, che è una specie dell'autocrazia: qui la maggioranza, come diceva Edoardo Ruffini, diventa il lupo della favola³⁶. Per limitarci all'esempio italico più clamoroso: chi non ricorda le leggi *ad personam* o, come preferiva dire Leopoldo Elia, *sibi et suis*? Chi può dimenticare la riduzione al silenzio delle voci critiche più influenti?

In terzo luogo, là dove la maggioranza parlamentare che sostiene il governo, o meglio, di cui il governo *dispone*, sia una maggioranza fittizia, artefatta, creata da un marchingegno elettorale che ha transustanziato una minoranza di voti elettorali in una maggioranza più che assoluta di seggi parlamentari, la maggioranza diventa —l'ho già accennato— un *tyrannus* non solo *ex parte exercitii* ma anche *ex defectu tituli*: come diceva Kelsen, si tratta in realtà della dominazione di una minoranza sulla maggioranza, di un'oligarchia in senso stretto e proprio, a cui la legittimazione elettorale conferisce una *apparenza* di democraticità. Dico drasticamente: il premio di maggioranza come tale —peggio se è un premio alla maggior minoranza, o anche alla minoranza che poi risulti preferita in un ballottaggio— è incompatibile con la *definizione minima* della nozione di democrazia. La democrazia, come autodeterminazione collettiva di individui eguali nel diritto-potere di aver parte nel processo decisionale politico, esige che ogni orientamento politico, purché abbia raggiunto una soglia minima di consensi, abbia la possibilità di contare, di farsi sentire, di pesare nella deliberazione parlamentare *in misura corrispondente al suo peso nell'elettorato*. Altrimenti il parlamento, l'organo della rappresentanza politica, non è in realtà rappresentativo. E una democrazia rappresentativa, se non è rappresentativa, non è democrazia.

Due corollari. Non si dica che la transustanziazione di minoranze in maggioranza avviene in tutti gli stati rappresentativi che adottano sistemi elettorali (con effetti) maggioritari; che questi stati sono la maggioranza; e che i loro regimi sono da tutti riconosciuti come democratici. L'argomento per cui «il tale istituto o il tale fenomeno si riscontra in Inghilterra o in Francia o negli Stati Uniti, dunque non è in contrasto con la democrazia» è logicamente fallace, anzi è fondato su un pregiudizio. Dei regimi reali (non dei modelli ideali, degli idealtipi) si può dire che siano più o meno democratici, o più o meno autocratici; ma se il regime è fondato su un sistema elettorale che comprende il premio di maggioranza, la democrazia è scesa sotto la soglia della sufficienza, per quanto grande possa essere il consenso e l'apprezzamento verso un sistema di questo genere: consenso popolare non significa democrazia.

E non si dica che al parlamento sul governo, e alle minoranze sulla maggioranza, resta comunque la funzione di controllo: una funzione essenziale e «democratizzante». Che cosa significa che la minoranza controlla la maggioranza, o che il parlamento controlla il governo, se il governo e la *sua* maggioranza hanno il potere di imporre ogni sorta di decisioni, anche le più assurde o sfacciatamente inique, come dimostra *ad abundantiam* la storia italiana dell'ultimo ventennio?

³⁶ Ruffini, 1977.

8. Col senno di poi

Molti fattori hanno influito sull'esito del referendum costituzionale del 4 dicembre 2016. Secondo gran parte degli osservatori, è stato determinante che il referendum abbia assunto il significato di un plebiscito pro o contro il Presidente del Consiglio, e che quest'aspetto si sia sovrapposto al dibattito sulle ragioni di merito che avrebbero dovuto guidare la scelta degli elettori. Può darsi che sia andata così; ma nulla prova che l'esito sarebbe stato diverso se l'incidenza dell'aspetto plebiscitario fosse stata minore. In ogni caso, per concludere vorrei tornare sulle ragioni sostanziali che hanno orientato scelta. Con uno sguardo retrospettivo, mi pare siano distribuite su tre fronti.

Troviamo anzitutto le ragioni di quanti hanno sottolineato con insistenza che la riforma Renzi-Boschi nella sua sostanza, nel suo spirito, è stata lungamente attesa, in vari modi prefigurata e preparata, a più riprese tentata e ritentata negli ultimi decenni, elaborando e promuovendo di volta in volta tanti progetti, specificamente diversi tra loro ma a ben vedere congeneri, perché convergenti verso un unico scopo, più o meno ben definito o bene interpretato: quello di instaurare una democrazia «decidente», «efficiente», «stabile», «governabile». E chi aveva più aggettivi elogiativi più ne metteva. Sulla base di queste ragioni, costoro invitavano a votare Sì. Direttamente contrapposte erano le ragioni di quanti facevano osservare che il disegno complessivo della riforma era talmente mal congegnato, e le singole parti talmente mal concepite, da rendere improbabile se non impossibile il conseguimento di quello scopo. E per questo, costoro invitavano a votare No.

Troviamo infine un terzo gruppo di persone, che hanno invitato a votare No perché non condividevano quello scopo. Perché da sempre lo contrastano. Sono coloro che rifiutano l'idea politica che ispirava la riforma, avversano il progetto di società da essa perseguito, l'architettura della convivenza che intendeva costruire; hanno deplorato i metodi adottati per condurla ad approvazione in parlamento; hanno mostrato le storture dei singoli elementi principali, dei pilastri portanti; hanno denunciato la vera natura e i rischi reali della strategia complessiva seguita dai suoi promotori: la strategia di alterare la forma di governo in senso anti-parlamentare, anche attraverso una nuova legge elettorale proporzionale e anti-rappresentativa, per instaurare una nuova forma di regime. Un regime che millanta di essere una specie pregiata del genere democrazia: la cosiddetta democrazia maggioritaria. E che invece ritengo debba essere riconosciuto come una forma di autocrazia elettiva, travestita di apparenze democratiche. Con il mio neologismo classicheggiante: una pleonocrazia.

Bibliografia

- Bobbio, N. (1976). *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli.
 — (1978). *La Costituzione non ha colpa*, «La Stampa», 9 gennaio.
 — (1985a). *Stato, governo, società*, Torino, Einaudi.
 — (1985b). *Liberalismo e democrazia*, Milano, Franco Angeli.

- Bovero, M. (2009). *La democrazia e le sue condizioni*, Modena, Notizie editrice.
- (2012a). *Elezioni e democrazia. Note critiche sul principio di maggioranza*, «Teoria politica», n. s., Annali II.
- (2012b). *¿Elecciones sin democracia? ¿Democracia sin elecciones? Sobre las formas de la participación política*, «Justicia Electoral» (México), IV, 1, 10.
- (2015). *Autocrazia elettiva*, www.constituzionalismo.it/articoli/529/, 21 ottobre.
- Crainz, G., Fusaro, C. (2016). *Aggiornare la Costituzione. Storia e ragioni di una riforma*, Roma, Donzelli.
- Crozier, M., Huntington, S. P., Watanuki, J. (1977). *La crisi della democrazia. Rapporto sulla governabilità della democrazia alla Commissione trilaterale (1975)*, Milano, Franco Angeli.
- Elia, L. (2006). *La presidenzializzazione della politica*, «Teoria politica», XXII, 1.
- Ferrajoli, L. (2016a). *Il suicidio dell'Unione europea*, «Teoria politica», n. s., Annali VI.
- (2016b). *Dal bicameralismo perfetto al monocameralismo imperfetto*, «Democrazia e diritto», 2.
- Guastini, R. (2017). *Discutendo*, Madrid, Marcial Pons.
- Iztcovich, G. (2016). *Mitologie della governabilità. Storia e critica di un concetto*, «Ragion pratica», 46.
- Kelsen, H. (1966). *Teoria generale del diritto e dello Stato* (1945), Milano, Etas Kompass.
- Lijphart, A. (1984). *Democracies. Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-One Countries*, London, Yale University Press.
- Miglio, G. (ed.) (1983). *Verso una nuova costituzione*, voll. 2, Milano, Giuffré.
- Pasquino, G. (1985). *Restituire lo scettro al principe*, Roma-Bari, Laterza.
- (1995). *Mandato popolare e governo*, Bologna, Il Mulino.
- (2015). *Cittadini senza scettro. Le riforme sbagliate*, Milano, Università Bocconi Editore.
- Pazé, V. (2016a). *Cittadini senza politica. Politica senza cittadini*, Torino, Edizioni Gruppo Abele.
- (2016b). *Designare il capo del vascello o distribuire le carte? Due modelli di democrazia*, «Ragion pratica», 46.
- Ruffini, E. (1977). *La ragione dei più*, Bologna, Il Mulino.
- Siclari, M., Sorrentino, F. (2016). *Il referendum costituzionale. Vademecum per un voto consapevole*, Roma, Aracne.
- Troper, M. (2013). *Formes de gouvernement et systèmes électoraux: relations et influences réciproques*, «Teoria politica», n. s., Annali III.
- Zagrebelsky, G., Pallante, F. (2016). *Loro diranno, noi diciamo. Vademecum sulle riforme istituzionali*, Roma-Bari, Laterza.



RASSEGNE DI STUDI
REVIEW ESSAYS



I filosofi antichi e l'esperienza della democrazia. Tra principio di rotazione e principio di qualità

Fulvia de Luise*

1. I filosofi e l'esperienza della democrazia

Di fronte alla pubblicazione di un libro come quello di Giuseppe Cambiano, *Come nave in tempesta*¹, si prova un sentimento quasi proustiano di ritrovare tutto il tempo, non perduto ma forse a rischio di dispersione, della riflessione antica sul potere: un serbatoio di idee, di questioni, in qualche modo di modelli, cui non solo si può, ma in qualche modo è doveroso attingere, perché ci troviamo dentro l'audacia di pensieri nati sul campo, quasi interamente provocati dalla novità e dalle ambiguità di un fenomeno politico inedito e controverso quale fu la democrazia².

La concretezza, che è lo stile di Cambiano, permette subito di saggiare la presa di quelle idee su ciò che era materia di osservazione e di esperienza politica per un greco del V-IV secolo e così di capire meglio come sono state costruite categorie di analisi destinate a un uso non imparziale. Sappiamo che l'anonimo autore dell'*Athenaion politeia*³, filo-oligarca del V secolo, come anche Platone e Aristotele nel IV, erano ambiziosi osservatori partecipanti della democrazia ateniese, mentre si cimentavano nella costruzione di teorie del potere; e che il loro sguardo, muovendo da una certa posizione strategica, era orientato a un fine di ingegneria politica. L'analisi di Cambiano cerca appunto di rintracciare il sottofondo di realismo nella teoria, e perciò si muove sempre su due livelli, costringendo il lettore a confrontare continuamente il valore dei costrutti teorici sulla base della loro capacità di interpretare la realtà politica.

Il volume è una raccolta di ricerche specifiche, che Cambiano ha sviluppato in un arco di tempo piuttosto lungo e di cui solo alcune sono interamente nuove, ma trova la sua centralità, il suo principio organizzativo, nel *topos* evocato dal titolo *Come nave in tempesta*: forse la metafora più antica dell'immaginario politico, che dai lirici greci si trasferisce nei contesti in cui Platone e Aristotele

* Università di Trento, fulvia.deluise@unitn.it.

¹ Cambiano, 2016.

² Sulle origini e la costruzione della democrazia in Atene, come oggetto di un imponente dibattito tuttora in corso, si segnalano in particolare: Anderson, 2003; Robinson, 2004; Camassa, 2007; Raaflaub, Ober e Wallace (eds.), 2008; Bertelli, 1996. Sul sistema della democrazia ateniese nel suo massimo sviluppo, fondamentale è Hansen, 1991. Sulla valutazione dell'esperienza della democrazia ateniese, cfr. Musti, 1995 e Canfora, 2004 e 2011. Sulla pluralità di esperienze di democrazia nel mondo delle *poleis* greche, cfr. Giangiulio, 2015 e 2016. Sul confronto tra democrazia antica e moderna, resta fondamentale Finley, 1985. Sulla problematicità del pensiero della democrazia, tra antichi e moderni, cfr. Pazè, 2011.

³ Di questo notissimo testo, si segnala in particolare l'edizione curata da Canfora, 1991, sotto il titolo *La democrazia come violenza*.

discutono della governabilità della *polis*⁴, fino a fare della perizia marinara del *kybernetes* (ma, in alternativa, anche dell'insieme dell'equipaggio) la metafora assoluta del buon governo e del governare *tout court*. Si può provare a declinare l'immagine come un paradigma, per porsi con i greci le domande-chiave sulla funzionalità del potere politico, sulle dinamiche evolutive o degenerative dei regimi, che l'osservatore antico vedeva in ciascuno di essi, facendosi come Platone «pittore di costituzioni» (*politeion zographos*)⁵, o come Aristotele classificatore di regimi e teorico del miglioramento. Per noi, che possiamo attingere all'uso platonico e aristotelico del *topos*, e anche confrontarli, l'immagine fa da filtro tra domande e risposte; consentendo di «vedere come» un pilota il capo politico, come una nave da guidare la città, come una tecnica di pilotaggio (cioè una forma di competenza) la capacità politica, come un proprietario della nave il *demos*, cui in qualche modo chi dirige il viaggio della nave nella tempesta dovrà rendere conto.

Considerando la varietà di ricerche raccolte nel libro, c'è da dire che nella nuova cornice si determinano accostamenti nuovi, che evidenziano la ricchezza della trama teorica concepita dall'autore. Mi soffermerò solo su uno di questi accostamenti produttivi, che ho colto con grande interesse tra i capitoli I, II e IV, dedicati rispettivamente alla democrazia ateniese, alla tesi platonica del governo dei filosofi e ai modi in cui Aristotele collega la cittadinanza alla rotazione del potere.

Ciò che mi ha colpito è che, confrontando il funzionamento della democrazia con l'uso platonico e aristotelico di alcuni criteri di valutazione dei regimi, vediamo emergere con chiarezza il significato concreto dell'alternativa che divide i fautori della democrazia dai suoi critici più radicali. L'alternativa si articola intorno a due parametri di valore, che rappresentano, se non i corni di un dilemma, almeno i due poli di un'oscillazione tra cui si muove l'ingegneria politica di Platone e Aristotele: il principio della rotazione delle cariche contro il principio della qualità dei governanti. Cambiano lì evidenza attraverso un'analisi tecnica del ruolo che essi assumono, senza mai rinchiuderli dentro caselle precostituite, ma mostrando che essi individuano il piano reale del confronto che oppone democrazia a aristocrazia, criterio isonomico a criterio oligarchico, valore del consenso a principio gerarchico del potere.

Sfuggendo ad alternative codificate, che idealizzano in Atene il mito della partecipazione democratica, o, al contrario, cercano di trovare nel suo effettivo funzionamento conferma della michelsiana «ferrea legge delle oligarchie», Cambiano sottolinea l'opportunità di «non porre l'enfasi esclusivamente sull'assemblea, che poteva anche essere pilotata da leader appartenenti a ceti alti o da oratori particolarmente influenti»; per avanzare «l'ipotesi che non fosse la sola

⁴ Il primo uso articolato della metafora è in Alceo, fr. 208a. Platone la ripropone in forma paradigmatica in *Repubblica*, VI, 487e4-489a2, per raffigurare l'esigenza prioritaria del buon governo, come questione di competenza; Aristotele ne riprende il modello in *Politica*, III, 4, 1276b20-31, sviluppando tutte le implicazioni ricavabili dall'immagine della nave in chiave di comunanza virtuosa delle responsabilità. Sull'uso della metafora come allegoria del governo politico nella *Repubblica* di Platone e oltre, cfr. Gastaldi, 2003 e Ferrari, 2015.

⁵ Platone, *Resp.*, VI, 501c6-7.

presenza alle sedute dell'assemblea, bensì la partecipazione coniugata con la rotazione delle cariche a essere tratto saliente della democrazia diretta ateniese»⁶.

Spostata così l'attenzione sulla molteplicità di «micropoteri» che la *polis* distribuisce con la rotazione delle cariche, il discorso si sviluppa richiamando una sorta di provocazione anti-platonica che Cambiano riprende da Popper:

Nella sua celebre opera *La società aperta e i suoi nemici*, Popper ha sostenuto che il vero problema della scienza politica non è posto dalla domanda «chi deve governare?». Infatti la risposta inevitabile a questa domanda non può che essere una sola: a governare devono essere i migliori. Ma con ciò non si va molto avanti, perché ovviamente è qui che comincia il dissenso. Popper ha suggerito che un'autentica ingegneria costituzionale dovrebbe invece partire dal presupposto che i governanti non siano gli uomini migliori e, proprio per questo, dovrebbe predisporre meccanismi capaci di impedire che essi commettano errori troppo gravi⁷.

Si tratterebbe dunque di contrapporre al criterio «alto» (e piuttosto ovvio) di scegliere «i migliori» come garanzia di buon governo, il valore di prevenzione del criterio 'basso' usato nella democrazia ateniese con l'aleatorietà e il continuo ricambio degli incarichi per le posizioni di comando. Supponendo che ben difficilmente si otterranno i governanti migliori possibili (mentre resta sempre aperta l'eventualità che siano i peggiori possibili), bisognerebbe allora preoccuparsi (come appunto gli Ateniesi facevano) di far sì che essi non siano in condizione di fare troppo danno, assumendo e mantenendo a lungo il potere. La rotazione delle cariche sarebbe dunque una risposta strategica sostanziale, improntata a sana diffidenza per il potere: una risposta sensata all'obiezione di coloro che, come Platone, imputano alla democrazia l'assenza di criteri di valore e l'incapacità di selezionare una buona classe dirigente.

Prima di formulare qualunque giudizio in merito, Cambiano fornisce i dati per rendere possibile un confronto tra la pratica politica che Platone aveva sotto gli occhi e l'imputazione massima che egli muoveva alla democrazia ateniese: quella di favorire instabilità e illegalità diffusa, grazie al criterio dell'indifferenza «isonomica» che promuove l'incompetenza, affidando al sorteggio la scelta dei dirigenti e alla mutevole volontà del *demos* in assemblea le deliberazioni politiche.

Ebbene, sembrerebbe che Popper e Platone abbiano entrambi sia torto che ragione: Platone e Popper hanno ragione, perché la democrazia ateniese non solo ammette l'aleatorietà nella scelta dei dirigenti, ma ne promuove l'instabilità, disseminando in una miriade di poteri a rotazione il governo della vita della *polis* (poteri che Weber avrebbe considerato suscettibili di un'auspicabile burocratizzazione); e tuttavia hanno torto, perché l'effetto raggiunto, più che alla paventata inefficienza di una gestione incompetente, sembrerebbe corrispondere a un regime di bassa e diffusa competenza amministrativa, che presentava vantaggi superiori al criterio cautelativo di Popper e che forse anche Weber avrebbe potuto apprezzare.

⁶ Cambiano, 2016: 5-7. Sulle forme e la funzionalità del sistema, cfr. Maffi, 2016.

⁷ Cambiano, 2016: 7.

Resta fuori soltanto, depurata dal dubbio sulla disfunzionalità ordinaria, la questione che Platone poneva a carico dell'alta direzione politica: di chi è possibile fidarsi quando si tratta di portare sana e salva la nave politica in porto, cioè soprattutto quando c'è tempesta e si devono prendere decisioni impegnative e rischiose, confermando o mutando la rotta tracciata?

Il campo delineato dalla disputa antica sembra così dividersi tra istanze di diffidenza e istanze di fiducia nei confronti del potere, sentimenti politici che sorreggono la scelta di privilegiare il principio di rotazione o il principio di qualità; ma la compresenza delle loro ragioni mostra che essi nascono entrambi nell'orizzonte della democrazia, che pone comunque a tutti il problema del consenso e dell'accordo tra governanti e governati.

Questo taglio permette a Cambiano di entrare con particolare delicatezza nelle ragioni di Platone, rendendo conto delle sue cautele e della continuità nel perseguire l'istanza di qualità del governo politico, venendo a patti in molti modi con l'esigenza di mantenere una base consensuale all'unità della *polis*⁸. Le stesse coordinate gli permettono poi di entrare nella logica costruttiva della teoria politica aristotelica e di rendere conto delle sue oscillazioni quando si tratta di passare dalla classificazione descrittiva dei regimi alla scelta dei criteri per valutarne la funzionalità e il valore politico.

2. L'accorta ingegneria di Platone

Cambiano mostra efficacemente che tutte le operazioni che Platone compie nella *Repubblica* per candidare il filosofo all'esercizio del potere puntano a spostare l'attenzione dal dominio (*kratos*) che la funzione di governo consente al possesso dei «titoli» per esercitarla con competenza. E che questo sia «il principio che regge la costruzione platonica»⁹, Cambiano lo dimostra smontando nelle sue componenti il paradosso dei filosofi costretti a governare; innanzitutto mostrando che è un paradosso preparato con molto anticipo nel testo della *Repubblica*.

In primo piano c'è l'assunzione del lessico mite dell'*arche* (invece di *kratos*) per parlare del potere: lessico democratico di cui Platone si appropria chiamando *archontes* e non *despotai* i governanti¹⁰. C'è poi la battaglia di Socrate contro l'idea di Trasimaco, suo antagonista nel primo libro della *Repubblica*, che una tecnica sia strumento di potere dispotico su chi non la possiede: Cambiano rivede lo schema interpretativo usato nella lettura di questo scambio dialogico nell'economia della *Repubblica*, sottolineando che esso si svolge ponendo a carico di Trasimaco la componente dispotica dell'idea del potere tecnico e affidando a Socrate il compito di fornire un'alternativa più adatta al ruolo armonizzante che tale potere dovrebbe assumere in politica: il dominio di un campo di competen-

⁸ Sulla duplice istanza, anti-democratica e anti-oligarchica, del Platone della *Repubblica*, cfr. Bertelli, 2005.

⁹ Cambiano, 2016: 14.

¹⁰ Cfr. Platone, *Resp.*, V, 463a8-9.

za, non al fine di subordinare uomini, ma di prendersi cura di ciò che ricade sotto la propria autorità (*arche*).

Anche la questione del *misthos* (compenso connesso all'esercizio di una carica) può essere riletta in questa chiave: l'esistenza di una tecnica *misthotike* finalizzata al guadagno (questione posta dal Socrate platonico contro Trasimaco, per separare la tecnica di cura del politico da quella che mira al suo interesse nel praticarla) non è, dal punto di vista di Cambiano, una fallacia che gioca contro il discorso di Socrate (perché ci sarebbe almeno una tecnica che non è tecnica di cura, come ha sostenuto Vegetti)¹¹, ma una mossa efficace per escludere che il governante in quanto tale (quello che poi sarà il filosofo-governante) possa avere quel tipo di interesse mentre sovrintende al campo della politica. La *misthotike* altererebbe il senso dell'*arche* degli *agathoi*, i «migliori» di Platone¹², che non vorrebbero mai esercitarla «né per denaro né per *time*, non volendo essere chiamati né salariati né ladri»¹³.

La questione dell'uso della forza da parte degli *archontes* (forse il punto più critico per il filosofo che parla contro la democrazia, ma mostra di voler tenere conto del suo contesto di pensiero) viene significativamente ricondotta al problema del consenso: scopo di Platone —sottolinea Cambiano— è fissare le condizioni perché il suo uso eventuale (che non può certo essere escluso) avvenga come esercizio di un'autorità condivisa da tutti nel suo principio, benché non esercitata insieme al *demos*: la *homodoxia* su chi abbia i titoli per governare è una delega che legittima la funzione autorevole (non il potere in quanto forza) di chi è chiamato a svolgerla¹⁴.

A questo punto la questione della mancanza del desiderio di governare dei filosofi già mostra tutta la sua rilevanza, come assicurazione che un vero *archon* non solo non aspira al potere per i vantaggi che ne derivano, ma non travalicherà mai i limiti del mandato che ha ricevuto a esercitare un'autorità riconosciuta nel campo della politica. Ma dimostrare che questo è vero richiede tutto il lavoro svolto da Platone, tra il V e il VII libro della *Repubblica*, per caratterizzare le «nature filosofiche» come amanti del puro sapere, e soprattutto una raffinata elaborazione per dire in che cosa questo sapere consista e in che senso a esso si leghi la capacità di governo, la competenza propria (la *technè*) della politica.

Cambiano aveva risolto brillantemente (nell'articolo da cui deriva il cap. II del libro)¹⁵ la questione della specificità del sapere dei filosofi-re, sostenendo (contro White)¹⁶ che esso include la capacità di governo e non viceversa¹⁷. Questo è molto importante sia per garantire l'autonomia del sapere filosofico rispetto alle sue applicazioni, sia per mantenere al filosofo l'unità del «fare le cose proprie» in ogni contesto o circostanza, con o senza un rapporto di riconoscimento

¹¹ Cfr. Vegetti, 1998.

¹² Sulla questione dei «migliori» in Platone, rimando alle riflessioni elaborate in de Luise, 2016b.

¹³ Cambiano, 2016: 20.

¹⁴ *Ibidem*: 21-24. Sul problema della legittimazione del potere politico, cfr. de Luise, 2016a, Vegetti, 2016 e Vegetti, 2017. Sulla questione del *kratos* come fonte del potere politico, cfr. de Luise, 2015.

¹⁵ Cambiano, 1988.

¹⁶ White, 1979.

¹⁷ Cambiano, 2016: 30-35.

da parte della *polis*: egli governerà, con gli strumenti del sapere che sono suoi, ogni campo sottoposto alla sua autorità, restando filosofo (cioè concependo e attribuendo regole alle cose, senza mai dominare uomini).

Ho qualche perplessità a sostenere con Cambiano che per questo motivo la filosofia si divarichi dalla *dynamis* politica e che la competenza dei filosofi non venga intesa nella *Repubblica* come una *techne*¹⁸: se Platone, nel passaggio in cui reclama l'abbinamento di potere e filosofia¹⁹, parla di *dynamis* politica è per evocare una condizione di fatto che conferisce il potere di governare, senza che ci sia alcuna verifica di competenza, mentre scopo dell'abbinamento è produrla, attraverso l'apporto del sapere filosofico; l'aspetto tecnico c'è ed è quello posto nella fondazione paradigmatica della *kallipolis* con l'attribuzione agli *archontes* dell'*euboulia*, virtù richiesta dalla funzione, che, agganciata a un sapere scientifico di carattere epistemico, diventa *sophia*. Vorrei osservare a questo proposito che la *phronesis* non è mai nominata nel contesto in cui si definisce la specificità (tecnica) della virtù di governo poi attribuita ai filosofi-re; la *phronesis* diventa centrale soltanto quando si tratta di definire che cosa sia «l'intelligenza del buono», cioè nel contesto dove il sapere del filosofo raggiunge i vertici della sua autonomia rispetto alla *polis* e alla funzione di governo che potrà essere chiamato a svolgere²⁰.

La questione rimanda, d'altra parte, al modo in cui si configura, nella *kallipolis* la «costrizione» dei filosofi a governare, in virtù del debito di riconoscenza contratto dai «polloni» filosofici, allevati con risorse pubbliche per rispondere alle esigenze di governo della città e perciò integrati in una logica di scambio virtuoso di competenze. La separazione del campo epistemico della teoria filosofica da quello tecnico-pratico del governante *euboulos* mi sembra già ben definita dalle scelte lessicali di queste pagine della *Repubblica*, che per altri versi Cambiano sottolinea, mostrando la divaricazione tra i fini del filosofo in quanto tale e quelli che assume in quanto governante: andare al governo non è un fine per il filosofo, ma un *anankaion*, qualcosa di doveroso in vista di quello che è un fine per la città, il suo bene, di cui il buon governo del filosofo è il mezzo.

Questo significa appunto che egli resta filosofo mentre viene prestatato alla politica; ma la rotazione, che limita i tempi di permanenza al potere per i membri del gruppo filosofico, deve difenderlo dal rischio di essere assorbito dall'applicazione tecnica del suo sapere alle esigenze strategiche del governo. Cambiano evidenzia giustamente che non si può parlare «in termini tecnocratici» di una funzione che viene svolta a turno da chi è a tempo pieno un filosofo e non potrebbe accettare «che il governare annulli o assorba o sostituisca la sua funzione specifica e il *bios* che gli è proprio, consistente appunto nel filosofare, abitualmente con altri, anche con quelli che egli educa a diventare a loro volta filosofi»²¹. Ma ciò non toglie che la funzione di governo sia già qui presentata come una modalità tecnica di uso strategico del sapere.

¹⁸ Cambiano, 2016: 25.

¹⁹ Cfr. Platone, *Resp.*, V, 473d1-5.

²⁰ Si tratta del contesto in cui si discute la massima attribuzione di sapere al filosofo, definita problematicamente, in ultima istanza, come «l'intelligenza del buono (*phronesis* [...] *tou agathou*)» (Platone, *Resp.*, VI, 505b9-10).

²¹ Cambiano, 2016: 34.

La mia osservazione vale in ogni caso a rafforzare la validità dell'operazione che Cambiano compie per avvicinare le tesi platoniche della *Repubblica* a quelle del *Politico*: la competenza nell'*archein*, *episteme* e *techne* attribuita all'uomo regale, «conferma la concezione ampia che Platone ha del governare»²² —dice Cambiano— notando che essa ricopre indifferentemente ambiti piccoli o grandi e permette a chi la possiede di governare altre tecniche, altri saperi e altre pratiche, sovrastando anche le leggi. Il sapere specifico del vero politico, che emerge attraverso l'immagine della tessitura, consiste in ultima istanza nel distinguere e selezionare uomini, perché essi svolgano compiti adeguati alle loro diverse capacità. Come il filosofo della *Repubblica*, questo politico «non agisce direttamente, ma governa su quelli che hanno la *dynamis* del *prattein*»²³. Il politico sembra appunto un esperto del *ta bautou prattein* (la formula della giustizia nella *Repubblica*): un *archon* che, in virtù del suo sapere esclusivo, se ne può stare dietro le quinte a distribuire compiti in funzione del buon governo, con tutte le cautele necessarie a evitare ogni protagonismo e ogni sospetto di abuso.

Difficile non domandarsi se è un filosofo. Cambiano non dice che lo è, tenendo ferma la focalizzazione platonica su quanto l'uomo di governo fa in quanto politico. Tuttavia le operazioni che il vero «uomo regale» compie sottintendono un sapere che è difficile distinguere dalla dialettica (pur mancando ogni accento ai percorsi superiori, puramente filosofici, verso l'idea del bene).

Insomma, tutto torna nel *Politico*; tutto sembra rispondere a criteri già sperimentati nel contesto teorico della *Repubblica*: l'autonomia di pensiero dell'uomo regale (estraneo come il filosofo al mondo dell'opinione), le sue pretese di sovranità al di sopra dei *nomoi* che la città rispetta (una sorta di diritto di ri-fondazione normativa), il suo essere *re in pectore* anche se la città non lo riconosce come tale²⁴. Solo il possesso di un sapere esclusivo e incontrollabile potrebbe giustificare tutto questo. La novità è piuttosto la resa al fatto che un tale straordinario personaggio possa non esistere; il che apre la strada al *second best*, la prospettiva, che una volta Vegetti aveva definito «vicariante»²⁵, di doversi accontentare delle leggi in mancanza del vero re, e che prosegue nell'ultimo Platone, spiegandone forse le scelte. Del resto, come Cambiano sottolinea, l'uomo regale è ancora evocato nelle *Leggi*²⁶, per dire che la superiorità del suo sapere annullerebbe il vincolo del rispetto dei *nomoi*²⁷.

La conclusione di Cambiano è dunque continuista: se c'è pessimismo in Platone, esso concerne in misura uguale tutti i suoi dialoghi politici e accompagna l'iperbole del filosofo al potere con la consapevolezza che al governo della nave si dovrà spesso provvedere con mezzi normativi assai più poveri, approssimativi e rigidi, per salvare il possibile.

²² *Ibidem*: 35.

²³ *Ibidem*: 36.

²⁴ Per il riferimento occulto, ma ancora una volta positivo, a Socrate come autentico governante *in pectore*, non riconosciuto nella città della democrazia, cfr. Rowe, 2001.

²⁵ Vegetti, 1998: 223-226.

²⁶ Cfr. 875c3-d2.

²⁷ Cambiano, 2016: 41.

3. I correttivi di Aristotele

Da questo punto di vista, si abbreviano le distanze rispetto a Aristotele e spuntano vicinanze insospettite, sia sul piano dell'elaborazione ideale, sia su quello realistico del compromesso.

Cambiano pone in primo piano la presenza di un'oscillazione continua tra il principio di rotazione e il principio di qualità nella trattazione che Aristotele dedica alla questione del governo. Il principio di rotazione si rivela decisivo per interpretare quel luogo cruciale di fondazione teorica (i primi tre capitoli del libro III della *Politica*) dove si definisce la cittadinanza: riconoscere determinati soggetti come membri di una comunità politica significa dichiararne l'uguaglianza e conferire loro poteri su base paritaria (quale che sia il criterio di ammissione alla cittadinanza). «Su questo punto», nota Cambiano, «si innesta il confronto di Aristotele con la democrazia ateniese in un intreccio in cui debiti e critiche intervengono indissolubilmente»²⁸. La conseguenza è che Aristotele fa intervenire il principio di rotazione tutte le volte che si tratta di distribuire poteri (*archai*) che devono essere accessibili a tutti i cittadini perché essi siano tali, ma non possono essere esercitati da tutti contemporaneamente²⁹.

La dipendenza di Aristotele dal modello della democrazia sarebbe completa se non intervenisse «la questione cruciale della virtù», ossia dell'effettiva competenza necessaria all'esercizio delle più alte cariche di governo. Essa risulta, secondo Cambiano, una versione «indebolita» del criterio platonico del sapere³⁰, ma pone ad Aristotele gli stessi problemi che Platone ha dovuto affrontare per giustificare un criterio di qualità nella scelta dei dirigenti. Certamente Aristotele rifiuta di seguire Platone sulla strada dell'uomo regale: lo dice lo scetticismo con cui esamina il caso della *pambasileia*³¹, in cui la distanza tra governanti e governati sarebbe tale da escludere questa *politeia* dal novero dei regimi politici. Ma il filosofo non ha modo di far entrare legittimamente la virtù dentro il sistema egualitario della cittadinanza.

Cambiano spiega come Aristotele enunci una serie di «correttivi alla rotazione» per far sì che il potere non diventi interamente appannaggio del *plethos*, per far in modo, indirettamente, che di fatto alle deliberazioni accedano soprattutto coloro che hanno le condizioni sociali per essere i più virtuosi, cioè i *mesoi*³². Ma niente permette ad Aristotele di ricondurre a unità i due criteri: solo nella dimensione ideale di una città fatta di soli virtuosi (l'*ariste politeia* del libro VII), oppure solo se la virtù fosse il criterio con cui si attribuisce la cittadinanza, il principio della rotazione farebbe quadrare il cerchio tra uguaglianza e qualità.

Dall'analisi di Cambiano risulta quindi, che, di fronte alla tempesta, sia Platone che Aristotele non avrebbero dubbi sulla necessità di far ricorso a un buon timoniere, ma non sanno come far valere il principio di competenza senza violare

²⁸ *Ibidem*: 68.

²⁹ *Ibidem*: 69-70.

³⁰ *Ibidem*: 76.

³¹ Sul tema cfr. Gastaldi, 2009.

³² Cambiano, 2016: 73-75. Sul tema della *politeia* possibile, cfr. Gastaldi, 2016.

le regole dell'uguale cittadinanza. Da questo punto di vista Aristotele non riesce a «disinnescare le micce del platonismo»³³, neanche facendo un passo indietro, come meteco, di fronte a chi ha più titoli del filosofo a esercitare il potere in città, ma purtroppo non sono quelli della virtù.

Bibliografia

- Anderson, G. (2003). *The Athenian Experiment: Building an Imagined Political Community in Ancient Attica, 508-490 B.C.*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Anonimo Ateniese (1991). *La democrazia come violenza*, Palermo, Sellerio Editore.
- Bertelli, L. (1996). *Progettare la polis*, in S. Settis (ed.), *I Greci*, 2, *Una storia greca*, II, Definizione, Torino, Einaudi, 567-618.
- (2005). *Platone contro la democrazia (e l'oligarchia)*, in Platone, *La Repubblica* (vol. VI), Napoli-Roma, Bibliopolis, 295-397.
- Camassa, G. (2007). *La costruzione della democrazia*, Roma, L'Erma di Bretschneider.
- Cambiano, G. (1988). *I filosofi e la costruzione a governare nella «Repubblica» platonica*, in G. Casertano (ed.), *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, Napoli, Guida Editore, 43-58.
- (2016). *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Roma-Bari, Laterza.
- Canfora, L. (2004). *Democrazia. Storia di un'ideologia*, Roma-Bari, Laterza.
- (2011). *Il mondo di Atene*, Roma-Bari, Laterza.
- De Luise, F. (2015). *Nomos e kratos: scene (e aporie) di un connubio antico*. «Teoria Politica», V, 37-58.
- (2016a) (ed.). *Legittimazione del potere, autorità della legge. Un dibattito antico*, Trento, Edizioni del Dipartimento di Lettere e Filosofia, Collana Studi e Ricerche, 10.
- (2016b). *La scienza del potere ovvero il potere dei tecnici: la questione dei «migliori» tra Repubblica e Politico*, in id., *Legittimazione del potere, autorità della legge. Un dibattito antico*, Trento, Edizioni del Dipartimento di Lettere e Filosofia, 75-105.
- Ferrari, F. (2015). *L'immagine della nave e la natura della tecnica politica in Platone*, «Teoria Politica», 2015, 101-111.
- Finley, M. (2005). *La democrazia degli antichi e dei moderni* (1985), tr. it., Roma-Bari, Laterza.
- Gastaldi, S. (2003). *L'allegoria della nave*, in Platone, *La Repubblica* (vol. V), Napoli-Roma, Bibliopolis, 187-216.
- (2009). *Il re «signore di tutto»: il problema della pambasileia nella Politica di Aristotele*, in id. e Pradeau (eds.), *Le philosophe, le roi, le tyran*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 33-52.
- (2016). *La politia di Aristotele: una costituzione possibile?*, in F. de Luise (ed.), *Legittimazione del potere, autorità della legge. Un dibattito antico*, Trento, Edizioni del Dipartimento di Lettere e Filosofia, Collana Studi e Ricerche, 10, 153-173.
- Giangiulio, M. (2015). *Democrazie greche: Atene, Sicilia, Magna Grecia*, Roma, Carocci.
- (2016). *Due paradossi della democrazia di Atene*, in F. de Luise (ed.), *Legittimazione del potere, autorità della legge. Un dibattito antico*, Trento, Edizioni del Dipartimento di Lettere e Filosofia, 35-51.
- Hansen, M. (2003). *La democrazia ateniese nel IV secolo a. C.* (1991), tr. it., Milano, LED.
- Maffi, A. (2016). *Il principio di maggioranza nella prassi politico-giuridica della Grecia classica e nella critica aristotelica*, in F. de Luise (ed.), *Legittimazione del potere, au-*

³³ Cambiano, 2016: 78.

- torità della legge. Un dibattito antico*, Trento, Edizioni del Dipartimento di Lettere e Filosofia, 109-151.
- Musti, D. (1995). *Demokratía. Origini di un'idea*, Roma-Bari, Laterza.
- Pazè, V. (2011). *In nome del popolo. Il problema democratico*, Roma-Bari, Laterza.
- Platone (1998-2007). *La Repubblica*, tr. it., M. Vegetti, Napoli-Roma, Bibliopolis.
- Pradeau, J. F. (2005). *Platon, les démocrates et la démocratie. Essai sur la réception contemporaine de la pensée platonicienne*, Napoli-Roma, Bibliopolis.
- Raauflaub, K. A.; Ober, J., Wallace, R. (eds.) (2011). *Le origini della democrazia greca* (2008), tr. it., Milano, Ariele.
- Robinson, E. W. (2004). *Ancient Greek Democracy. Readings and Sources*, Oxford, Blackwell.
- Rowe, C. (2001). *Killing Socrates: Plato's later thoughts on democracy*, «The Journal of Hellenic Studies», 121, 63-76.
- Vegetti, M. (1989). *Nell'ombra di Theuth. Dinamiche della scrittura in Platone*, in M. Detienne (ed.), *Sapere e scrittura in Grecia*, Roma-Bari, Laterza.
- (1998). *Trasimaco*, in Platone, *La Repubblica* (vol. I), Napoli-Roma, Bibliopolis, 233-256.
- (2016). *Un problema greco*, in de Luise (2016a), 17-23.
- (2017). *Chi comanda nella città. I Greci e il potere*, Roma, Carocci.
- White, N. P. (1979). *A Companion to Plato's Republic*, Oxford, Blackwell.

I classici: vicini e lontani. *Come nave in tempesta* di Giuseppe Cambiano

Cesare Pianciola*

Nell'ultimo libro di Giuseppe Cambiano dedicato alla filosofia antica, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*¹, il lettore ritrova nell'accuratezza dell'analisi linguistica e concettuale dei testi e nella sobrietà filosofica sottesa al lavoro dello storico i tratti che caratterizzano i suoi scritti, a partire dall'apprendistato iniziale alla scuola di Nicola Abbagnano, sotto la cui guida si è laureato con una tesi su Platone e le tecniche che è stata alla base del suo primo libro², e di Pietro Chiodi, del quale negli anni sessanta del secolo scorso è stato assistente presso la cattedra di Filosofia della storia all'Università di Torino.

Su Chiodi ha scritto anni fa un bel profilo pubblicato su «Belfagor» e più recentemente ha raccolto un'ampia antologia degli scritti esistenzialistici del filosofo —compreso l'intero libro *Esistenzialismo e fenomenologia* pubblicato da Comunità nel 1963—, premettendovi un denso saggio introduttivo³. Chiodi non ha dedicato nessuno scritto alla filosofia antica ma la conosceva bene e la faceva interagire con quella contemporanea. Accennava per esempio al neoplatonismo sotterraneo del «secondo» Heidegger, spunto che Cambiano ha ripreso e discusso in alcune pagine de *Il ritorno degli antichi* a proposito della storia della metafisica in Heidegger⁴.

In questo libro Cambiano criticava l'ossessione del ritorno alle origini come principio di spiegazione, e talvolta addirittura come ancora di salvezza, che si trova in alcuni filosofi contemporanei, e metteva a fuoco l'interpretazione del pensiero antico in personaggi di primo piano, tra cui Heidegger, Gadamer, Ernst Bloch, Foucault, rilevando come il ritorno agli antichi spesso ispiri nella filosofia edificanti operazioni di cosmesi del passato. Cosmesi significa molte cose: costruire «su pochi elementi una storia unica, monolitica e sovradeterminata, la quale non contiene al suo interno scarti, fratture, alternative, riprese deformate»⁵, relegando nell'empirico e nel superficiale autori ed espungendo opere che non è facile far rientrare nella propria filosofia della storia, come accade in Heidegger; unificare il pensiero antico sotto l'etichetta di oggettivismo e di naturalismo, come fa Gentile; assumere un concetto «irenico e positivo di tradizione»⁶, quale

* Centro studi Piero Gobetti, cesare.pianciola@gmail.com.

¹ Cambiano, 2016.

² Cambiano, 1971; in edizione accresciuta di un capitolo, 1991.

³ Il ritratto di Chiodi, uscito nella serie belfagoriana dei *Ritratti critici di contemporanei* (Cambiano, 1992), è ora ripreso col titolo *Profilo del filosofo* in Cambiano, Pianciola, 2017: 7-23; di Chiodi, 2007, si veda la introduzione: 7-46.

⁴ Cambiano, 1988: 31-39.

⁵ *Ibidem*: 32.

⁶ *Ibidem*: 54.

si trova nell'anti-illuminista Gadamer. In un altro libro (*Perché leggere i classici. Interpretazione e scrittura*, 2010) Cambiano attribuisce all'interprete o allo storico della filosofia «non cosmetico» il compito di lasciar sussistere nei testi del passato gli aspetti contraddittori e problematici sottaciuti dalle grandi narrazioni teleologiche ed «epocali», e di tenere viva l'alterità culturale dei testi classici come prezioso stimolo al confronto critico con il nostro presente. Già nel *Ritorno degli antichi* chiedeva: «Perché il passato dovrebbe contare soltanto nella misura in cui è già noi o dovrebbe essere noi?»⁷ e rispondeva facendo l'esempio della dottrina della giustificazione della schiavitù in Aristotele, che è interessante proprio perché ci mostra come si potesse considerare ovvio e indispensabile qualcosa che oggi contrasta frontalmente con le convinzioni etiche e politiche diffuse. È un passaggio che sottolinea anche perché *Come nave in tempesta* contiene un capitolo su *Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù* che riprende analiticamente la questione e dimostra che nemmeno i sostenitori dell'eguaglianza naturale degli uomini —barbari e schiavi compresi— traevano implicazioni prescrittive coerentemente e chiaramente abolizionistiche.

Recentemente ha raccolto i suoi studi su *Filosofia italiana e pensiero antico* (2016) dove si leggono saggi su Antonio Labriola, Nicola Abbagnano, Eugenio Garin, Arnaldo Momigliano, Franco Venturi, Sebastiano Timpanaro e si affronta il tema della storia della storiografia in Italia. Prendendo a prestito una frase che ha scritto su Venturi direi che Cambiano è interessato a «come il passato si innesti nel presente, nelle molteplici forme e funzioni che questo innesto può rivestire in momenti e situazioni diverse»⁸. E, con Venturi e Momigliano, non solo mette in guardia dalle «idealizzazioni atemporalmente puramente decorative e consolatorie del passato» proprie del classicismo, ma anche «dai rischi di una storiografia dei precorritimenti dannosa sia per i precursori che per i precorsi»⁹.

Credo sia utile leggere *Come nave in tempesta* tenendo accanto i libri sopra richiamati sugli usi che la filosofia contemporanea e la storiografia filosofica hanno fatto degli antichi perché gli undici saggi raccolti in questo volume, pur essendo parchi di riferimenti di questo tipo, sollecitano, talvolta sottotraccia e qualche volta esplicitamente —nel primo capitolo, ma non solo—, una riflessione che non è circoscritta alla penetrante e spesso innovativa ricostruzione del pensiero e del vocabolario di Platone e di Aristotele ma suggerisce raffronti decisivi tra il passato e il presente.

Vorrei fare a questo proposito soltanto due esempi.

Il primo è questo: nell'analisi della democrazia ateniese, se Cambiano da un lato smonta «le immagini, eredi per molti versi delle rappresentazioni 'romantiche', estetizzanti e armoniche della *polis*»¹⁰, dall'altro critica anche la lettura elitistica novecentesca, per la quale c'è e c'è sempre stata una élite politica organizzata —magari articolata in oligarchie in competizione tra di loro— che esercita il potere su masse apatiche e disorganizzate. Sappiamo che in Atene l'esercizio dei

⁷ *Ibidem*: VIII.

⁸ Cambiano, 2016b: 182.

⁹ *Ibidem*: 181.

¹⁰ Cambiano, 2016: 5.

diritti politici era ristretto a una minoranza della popolazione, maschile, adulta e libera, e c'erano certamente élite del potere, come il circolo di Pericle. Ma la grande differenza tra politica moderna e politica antica (per lo meno greca) è che in quest'ultima non c'è una classe politica che vive della politica (secondo la nota definizione data da Max Weber in *La politica come professione*), una classe *speciale* che esercita continuamente l'autorità e il comando connessi alle funzioni statali. Né esistevano strutture burocratiche impersonali come quelle dello Stato moderno. Cambiano chiarisce nel primo capitolo (*Atene: democrazia diretta e rotazione del potere*) come funzionavano in Atene l'Assemblea, il sorteggio e la rotazione delle cariche, tema su cui torna anche nel capitolo quarto (*Aristotele: cittadinanza e rotazione del potere*), analizzando le differenze aristoteliche rispetto alle posizioni platoniche. Sulla base di studi più recenti avvalora nella sostanza quanto aveva scritto Moses Finley, che era un critico esplicito delle interpretazioni elitistiche: «L'accentramento dell'autorità nell'Assemblea, la frammentazione e la rotazione delle cariche amministrative, la selezione per sorteggio, l'assenza di una burocrazia retribuita, le giurie popolari, tutto contribuiva a prevenire la formazione di una macchina di partito e perciò di un'élite politica istituzionalizzata»¹¹. Rispetto a Finley e ad altri studiosi, Cambiano dà particolare rilievo alla questione della rotazione delle cariche, come si presentava nella realtà ateniese e nella elaborazione filosofica di Platone e di Aristotele. Se è da respingere la presunta politicità continua degli ateniesi, postulata da Rousseau e da tanti altri, si deve tuttavia riconoscere che, se non ci si limita a registrare che solo tra cinque e seimila cittadini su trentamila partecipavano nel v secolo alle assemblee sulla Pnice, e si prendono in considerazione tutte le cariche, «una percentuale non piccola di cittadini [era] coinvolta direttamente in attività di governo e in funzioni pubbliche. Ed era appunto la rotazione a consentire il coinvolgimento del maggior numero possibile, così come era il sorteggio a garantire la rotazione rendendola ininterrotta»¹². Tesi che viene fortemente limitata da altri importanti studiosi della democrazia greca, come Luciano Canfora, che sottolinea —recensendo il libro di Cambiano— come le cariche decisive, militari e finanziarie, fossero «di fatto riservate ai rampolli delle classi alte. Insomma “la ferrea legge dell'oligarchia” [...] funzionava a tempo pieno anche ad Atene»¹³.

È però da osservare che Cambiano non esclude che il principio di rotazione potesse anche «assolvere una funzione di rimozione, oblio od occultamento ideologico delle divisioni e del conflitto —talora sfociante in una vera e propria guerra civile—, che restava al centro della vita politica ateniese»¹⁴. E qui veniamo al secondo punto da sottolineare, che riguarda la differente considerazione del conflitto negli antichi e nei moderni. Il problema di Platone, di Aristotele e di una lunga tradizione del pensiero è di rendere impossibile o comunque di ridurre al minimo il pericolo della *stasis*, di trovare un ordinamento che assicuri la massima unità e coesione interna, producendo tra i cittadini se non una *homophonia* —che secondo Aristotele è l'aspirazione irrealistica di Plato-

¹¹ Finley, 1997: 25.

¹² Cambiano, 2016: 11.

¹³ Canfora, 2016.

¹⁴ Cambiano, 2016: 13.

ne— almeno una *symphonia*. Mentre la guerra della *polis* contro i nemici esterni è considerata come un fatto magari deprecabile ma inevitabile, nei teorici greci della politica l'obiettivo primario che guida l'analisi e la costruzioni di modelli istituzionali è la pace interna e la concordia tra i cittadini. Anche qui la modernità apre prospettive diverse. La fine del sesto capitolo (*Conflitto e concordia*) di *Come nave in tempesta* rimanda a Machiavelli e a quanto Cambiano ne diceva in *Polis. Un modello per la cultura europea*, e cioè che una delle tesi forti di Machiavelli —che, come si sa, ragionava di politica entrando «nelle antiche corti delli antiqui huomini»¹⁵ è il riconoscimento della funzione positiva del conflitto tra nobili e plebei, tra grandi e popolani, contro l'interpretazione diffusa, almeno a partire da Platone, del conflitto come malattia del corpo sociale¹⁶. Inutile ricordare la centralità del conflitto nei filoni principali del pensiero politico contemporaneo non organicistico¹⁷: dai marxisti che l'hanno visto come sostanza della storia in quanto storia delle lotte di classi, almeno fino a quando scomparirà in una finale società armonica, alle teorie liberali che l'hanno considerato fattore ineliminabile e permanente di progresso. Ricordiamo la «bellezza della lotta» di cui parlavano Luigi Einaudi nella introduzione alla raccolta di scritti *Le lotte del lavoro* (1924) e il suo allievo rivoluzionario Piero Gobetti, per il quale «Lo Stato non è se non è la lotta»¹⁸. Ci sono domande che il pensiero politico contemporaneo continua a riproporsi. Come assicurare la produttività del conflitto sociale e politico in modo che non diventi distruttivo e non porti alla catastrofe comune delle parti in lotta? Quando la fisiologia si trasforma in patologia? Come evitare —rovesciando l'indicazione di Carl Schmitt— che l'*inimicus* si trasformi in *hostis*? Come impedire che il paradigma della guerra diventi quello della politica?

Ci siamo allontanati da Platone e Aristotele forse più di quanto Cambiano vorrebbe, ma il motivo di interesse di questo libro per un lettore non specialista del pensiero antico è —oltre all'ampio respiro dei temi che tocca (la democrazia e il conflitto, la pace e la guerra, le discussioni sulla schiavitù, l'idea di storia nel pensiero greco)— quello di essere scritto da uno studioso della filosofia antica che ci mette di fronte, direttamente o indirettamente, a distanze e vicinanze rispetto ai problemi della filosofia politica contemporanea e —perché no?— anche a quelli della politica contemporanea.

Concludo con una citazione da un intervento di Cambiano su *Schiavitù e libertà dai classici* che riassume bene il senso del suo lavoro di studioso e di docente: «Insegnare le vicende della filosofia antica attraverso i suoi testi classici, non come storia continua o teleologica, ma come terreno mobile di alternative, potrebbe consentire di attraversare almeno in qualche piccolo punto la coltre delle nostre credenze ovvie e mostrare che l'ovvio sovente non è tale, ma è un risultato e, come tale, lascia intravedere anche il possibile, altro da esso»¹⁹.

¹⁵ Lettera a F. Vettori del 10 dicembre 1513, in Machiavelli, 1961: 304.

¹⁶ Cambiano, 2000, in particolare: 82 ss. Ma per ampie considerazioni sul tema si veda anche Geuna, 2005: 19-57.

¹⁷ Cfr. Sbarberi, 1993: 285-307.

¹⁸ Gobetti, 1997: 515.

¹⁹ Cambiano, 2002: 40.

Bibliografia

- Cambiano, G. (1971). *Platone e le tecniche*, Torino, Einaudi e (1991) Roma-Bari, Laterza.
- (1988). *Il ritorno degli antichi*, Roma-Bari, Laterza.
- (1992). *Pietro Chiodi*, in «Belfagor», 47, 2, 173-188.
- (2000). *Polis. Un modello per la cultura europea*, Roma-Bari, Laterza.
- (2002). *Schiavitù e libertà dai classici*, in I. Dionigi (ed.), *Di fronte ai classici. A colloquio con i greci e i latini*, Milano, Rizzoli, 31-44.
- (2010). *Perché leggere i classici. Interpretazione e scrittura*, Bologna, Il Mulino.
- (2016). *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Roma-Bari, Laterza.
- (2016b). *Filosofia italiana e pensiero antico*, Pisa, Edizioni della Normale.
- Cambiano, G., Pianciola, C. (eds.) (2017). *Esistenza, ragione, storia. Pietro Chiodi (1915-1970)*, Pistoia, Petite Plaisance.
- Canfora, L. (2016). *Il welfare (imperiale) di Atene*, «Corriere della Sera», suppl. «la Lettura», 21/02, 26.
- Chiodi, P. (2007). *Esistenzialismo e filosofia contemporanea*, a cura di G. Cambiano, Pisa, Edizioni della Normale.
- Einaudi, L. (1924). *Le lotte del lavoro*, Torino, Piero Gobetti Editore.
- Finley, M. (1997). *La democrazia degli antichi e dei moderni* (1982), tr. it., Roma-Bari, Laterza.
- Geuna, M. (2005). *Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, in A. Arienzo, D. Caruso (eds.), *Conflitti*, Napoli, Dante & Descartes, 19-57.
- Gobetti, P. (1997). *Scritti politici*, Torino, Einaudi.
- Machiavelli, N. (1961). *Lettere*, Milano, Feltrinelli.
- Sbarberi, F. (1993). *Conflitto e integrazione nel pensiero politico-sociale contemporaneo: una proposta di lettura*, in C. Carini, V. I. Comparato (eds.), *Modelli nella storia del pensiero politico*, vol. III, *Modelli di società tra '800 e '900*, Firenze, Olschki, 285-307.
- Weber, M. (1993). *La politica come professione* (1919), tr. it. in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi.

