

Pasquale Serra

Eterogeneità e trascendenza.

Sulla teoria del populismo nella prospettiva di Ernesto Laclau

1. *Eterogeneità sociale, marginalità, rappresentazione*

La ‘teoria del populismo’ di Ernesto Laclau, nonché la specifica ‘forma di rappresentazione’ che egli elabora a sostegno di essa, è inscindibile dalla sua ‘teoria della eterogeneità’, la quale, nella sua prospettiva, non è riducibile alla ‘marginalità’, né è ‘tutta’ assorbibile sul piano politico: «l’eterogeneità è costitutiva», scrive Laclau in *La ragione populista*, non «si trova davvero solo ai margini», e, proprio per questo, «non può essere trascesa da alcun tipo di rovesciamento dialettico»¹. Perché, come sottolinea Laclau in polemica con Butler, «se la rappresentazione del Reale fosse qualcosa di completamente *esterno* al simbolico, questa rappresentazione dell’irrappresentabile *in quanto irrappresentabile* diverrebbe, in verità, una piena inclusione – questo era in effetti il modo in cui Hegel era in grado di includere il “contingente” all’interno del suo sistema logico»². E tuttavia, «se da un lato l’eterogeneità è irriducibile a una più profonda omogeneità, dall’altro essa non è semplicemente assente, ma è *presente come ciò che è assente*», e «il risultato di questa presenza/assenza» è che dai «vari elementi di un insieme eterogeneo» [...] otteniamo, per finire, oggetti parziali che, nella loro parzialità, incorporano una totalità sempre sfuggente. Questa totalità richiede una costruzione sociale contingente, che non risulta dalla natura positiva, ontica degli oggetti stessi: è quello che abbiamo chiamato *articolazione ed egemonia*»³. Questo è lo sfondo dentro il quale Laclau colloca marginalità, rappresentazione e populismo, e la forma specifica con la quale egli ripropone e interpreta

¹ E. LACLAU, *La ragione populista* [2005], a cura di D. Tarizzo, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 140.

² Id., *Identità ed egemonia: il ruolo dell’universale nella costituzione delle logiche politiche*, in J. BUTLER, E. LACLAU, S. ŽIZEK, *Dialoghi sulla Sinistra. Contingenza, egemonia, universalità* [2000], *Introduzione* di L. Bazzicalupo (pp. V-XXXII), Laterza, Roma-Bari 2010, p. 70.

³ LACLAU, *La ragione populista*, cit., p. 211.

questi concetti risulta incomprensibile fuori da questo sfondo, e non tenendo conto di esso. Uno sfondo tutto sommato ‘ancora’ hegeliano, nel quale contingenza e necessità non si escludono reciprocamente, così come non si escludono scissione e unificazione, anche se non si tratta qui, nel caso di Laclau, di un Hegel anti-kantiano, dell’Hegel a cui si riferiva prima, criticandolo, nella polemica con Butler, ma di un Hegel che ha trasportato dentro di sé Kant, e che è inseparabile da esso⁴. Da qui anche, come vedremo nell’ultimo paragrafo di questo lavoro, il passaggio dalla teologia politica alla filosofia della trascendenza (o meglio, alla fondazione di una originale dialettica tra teologia politica e filosofia della trascendenza), che rappresenta il tratto saliente del pensiero di Laclau, e che è incomprensibile fuori dalla sua ‘complessa’ teoria dell’eterogeneità, la quale rappresenta il fondamento e il motore di quella dialettica. Questo è il contesto dentro il quale va collocato il tema della marginalità in Laclau, un tema, come sappiamo, non nuovo nelle scienze sociali⁵, né nella cultura argentina, dentro la quale il pensiero di Laclau si forma e prende le mosse: si pensi a Nun, un autore più volte ripreso e citato da Laclau, da ultimo (confrontandosi con la sua ricerca più recente sul tema), in *La ragione populista*⁶, e a tutta la discussione degli anni Sessanta-Settanta⁷, sulla quale

⁴ Sul rapporto Laclau-Hegel, da una prospettiva diversa dalla mia, cfr. l’importante lavoro di J.E. DOTTI, *¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo postestructuralista y decisionismo*, in «Deus Mortalis», n. 3, 2004, pp. 451-516.

⁵ Su questa tematica cfr. tra gli altri M. GIARDIELLO, *Sociologia della marginalità. Il contributo di Gino Germani*, Carocci, Roma 2011; Id., *Marginality and modernity*, Transaction Publishers, New Brunswick and London 2016.

⁶ Cfr. LACLAU, *La ragione populista*, cit., pp. 138-140, nel quale Laclau discute il testo di J. NUN, *The End of the Work and the “Marginal Mass” Thesis*, in «Latin America Perspectives», n. 1, 2000, pp. 6-32.

⁷ Una raccolta molto selezionata di tale dibattito è in G. Turnaturi (a cura di), *Marginalità e classi sociali*, Savelli, Roma 1976 (con testi di Germani, Nun, Murmis, Cardoso, Marín, Quijano, Lessa, Cordova, Stavenhagen, Vasconi), la quale nella *Introduzione* al volume spiega il senso di questa raccolta di saggi, e offre una interpretazione dell’intero dibattito (pp. 9-23). Sul dibattito degli ultimi decenni cfr., invece, tra gli altri P. CINGOLANI, *Marginalidad (es). Esbozo de diálogo Europa-América Latina acerca de una categoría sociológica*, in «Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo», n. 22, 2009, pp. 157-166; J. AUYERO, *Introducción. Claves para pensar la marginación*, in L. WACQUANT, *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*, Manantial, Buenos Aires 2001, pp. 10-31; A. CORTÉS, *Modernización, dependencia y marginalidad: itinerario conceptual de la sociología latino-americana*, in «Sociologías», n. 29, 2012, pp. 214-238. Importante il lavoro di A. DELFINO, *La noción de marginalidad en la teoría social latino-americana: surgimiento y actualidad*, in *universitas humanistica*, n. 74, 2012, pp. 17-34, nel quale viene ricostruito l’intero dibattito latino-americano sul tema della marginalità, e il ruolo svolto da Germani all’interno di esso.

lo stesso Laclau è intervenuto in quegli stessi anni⁸, ma si pensi soprattutto a Germani, il quale ‘da sempre’⁹, ma soprattutto, in maniera specifica, negli anni Settanta¹⁰ elabora una ricchissima teoria della marginalità, che collega subito alla modernità e alle sue asincronie¹¹, considerandola di

⁸ Cfr. E. LACLAU, *Modos de producción, sistemas económicos y población excedente. Aproximación histórica a los casos argentino y chileno*, in «Revista Latinoamericana de Sociología», n. 2, 1969, pp. 276-315. Si tratta di un numero speciale della rivista preparato da José Nun, a partire dalle suo ‘progetto sulla marginalità’.

⁹ Sulla prospettiva generale di Germani rimando a P. SERRA, *Sulla crisi contemporanea. Uno schema di ricerca su Gino Germani*, in *Democrazia e diritto*, nn. 3-4, 2011, pp. 379-412; ID., *Il problema dell'autoritarismo moderno nel pensiero politico di Gino Germani*, in «Rivista di Politica», n. 3, 2016, pp. 29-64; ID., *Sobre la crisis contemporánea. Un plan de investigación en torno a Gino Germani*, in «Prismas. Revista de Historia Intelectual», n. 20, 2016, pp. 85-106.

¹⁰ Cfr. di G. Germani almeno i seguenti scritti: *Aspetti teorici e radici storiche del concetto di marginalità con particolare riguardo all'America Latina*, in «Storia contemporanea», n. 2, 1972, pp. 197-237 (ripubblicato in Turnaturi (a cura di), *Marginalità e classi sociali*, cit., pp. 29-67); ID., *El concepto de marginalidad. Significado, raíces, históricas y cuestiones teóricas, con particular referencia a la marginalidad urbana*, Nueva Visión, Buenos Aires 1973; ID., *Uno schema teorico e metodologico per lo studio della marginalità*, in «La ricerca sociale», n. 17, 1977, pp. 21-35; ID., *La marginalità come esclusione dai diritti*, in A. Bianchi, F. Granato, D. Zingarelli (a cura di), *Marginalità e lotte dei marginali*, FrancoAngeli, Milano 1979, pp. 23-33; ID., *Marginality*, Transaction Publishers, New Brunswick-New Jersey 1980. Su questa tematica cfr. tra gli altri M. GIARDIELLO, *Sociologia della marginalità. Il contributo di Gino Germani*, cit. Cfr. anche M.A. QUIROZ VITALE, *Marginalità sociale e diritto. Riflessione in margine all'opera di Gino Germani*, in «Sociologia del diritto», n. 3, 1997, pp. 45-82.

¹¹ Perché fuori dalla modernità (prima, cioè, dell'affermarsi dei diritti dell'uomo e del presupposto dell'uguaglianza) non vi è neanche coscienza, e percezione di essa. Infatti, «questa percezione della marginalità come non partecipazione [...], sorge in forma diretta o indiretta, esplicita o implicita da una determinata concezione *normativa* dell'insieme dei diritti che corrispondono all'essere umano in quanto tale, e soprattutto, dei principi di uguaglianza e di libertà [...]. In questo modo la nozione di marginalità non è che l'ultima espressione – o la più recente – del processo iniziato nel mondo moderno dall'illuminismo (e con radici storiche che affondano più addietro) verso la conquista dei “diritti dell'uomo” e la estensione progressiva dei medesimi a tutti i settori della società, a tutti i suoi ordinamenti e istituzioni, a tutti i gruppi e le categorie sociali e, infine, a tutte le aree all'interno di un paese e a tutti i paesi, in un sistema internazionale che riguarda l'intero pianeta. Si tratta, per intendersi, della problematica analizzata da Marschall nel suo schema della successiva estensione dei diritti di uguaglianza *giuridica, politica e sociale* o di quello che, da un altro angolo visuale, Mannheim chiamerà processo di “democratizzazione fondamentale”»: GERMANI, *Aspetti teorici e radici storiche del concetto di marginalità con particolare riguardo all'America Latina*, cit., pp. 213-214. E tuttavia, aggiunge Germani, «il presupposto comune in ogni definizione di marginalità non è tanto costituito dalla semplice mancanza di partecipazione o esercizio dei ruoli in forma indeterminata o in sfere definite dell'attività umana, quanto dalla mancanza di partecipazione in quelle sfere che si considerano dover essere incluse nel raggio di azione e di accesso dell'individuo o

fatto come l'anello decisivo che può collegare la modernità stessa con l'autoritarismo moderno, con le varie forme e manifestazioni di esso, nonché come la chiave per verificare la 'forma' specifica che può prendere volta a volta il pericolo autoritario¹². Infatti, come nota efficacemente Maggi, «concettualmente autoritarismo e marginalità trovano in Germani il loro punto di contatto nello scaturire entrambi dall'imperfezione, dall'insufficienza, in ogni caso dalla mancanza della necessaria corrispondenza fra mobilitazione sociale e integrazione politico-sociale»¹³ e, cioè, dallo sfaldamento di tutti quei meccanismi integrativi capaci 'in qualche modo' di reintegrare i settori che entrano in fase di mobilitazione, evitando ad essi un destino di disperazione. Questa tematizzazione della marginalità è di straordinaria importanza, perché considerare la marginalità come un fenomeno strutturale della modernizzazione significa legarla alle contraddizioni della modernità (al carattere 'asincronico' o diseguale di tale processo¹⁴), la quale da un lato libera dalla dipendenza enormi settori della società, ponendoli in condizione di dislocazione rispetto alla struttura sociale precedente, ma dall'altra, come molto spesso accade in assenza di un processo di reintegrazione sociale, può facilmente portare a condizioni sociali in cui prevale la non partecipazione e quindi la marginalità. Si tratta di una teoria

del gruppo. Vale a dire che il giudizio di marginalità si realizza in base al paragone fra una *situazione di fatto* e un *dover essere*, cioè il *role set* (insieme di ruoli che corrispondono a un individuo, secondo R. Merton) che l'individuo o gruppo *dovrebbero* esercitare in virtù di determinati *principi* (o meglio, *diritti*) [...], l'intera concezione di marginalità poggia su questo presupposto e *sorge storicamente da una concezione determinata dei diritti umani*: GERMANI, *Aspetti teorici e radici storiche del concetto di marginalità con particolare riguardo all'America Latina*, cit., p. 205.

¹² Infatti Germani, riguardo alla problematica relativa alla spiegazione del fenomeno, individua i grandi fattori causali di base (fattori di ordine economico-sociale; di ordine politico-sociale di distribuzione del potere nella società; di ordine culturale), e in base ad essi formula «ipotesi verificabili, per quanto riguarda il loro peso relativo, la loro correlazione e il loro comportamento all'interno del variabile contesto storico di ogni paese e di un sistema internazionale in continuo cambiamento»: ID., *Aspetti teorici e radici storiche del concetto di marginalità con particolare riguardo all'America Latina*, cit., p. 212. Il punto è che molti di questi fattori di marginalizzazione tendono ad associarsi, e comprendere la natura di queste possibili combinazioni e associazioni significa avere chiara la forma concreta di disfunzione che una modernità determinata produce o può produrre e, dunque, gli specifici pericoli autoritari che una forma specifica di modernità ha di fronte a sé.

¹³ R. MAGGI, *L'analisi dell'autoritarismo nella sociologia di Gino Germani*, Working Paper, Dipartimento di Scienze sociali, Università degli studi di Pisa, nuova serie, 1, 1997, p. 16.

¹⁴ «Il fatto fondamentale, scrive Germani, che genera la marginalità e la sua percezione come problema è il carattere *asincronico* o diseguale del processo di transizione»: GERMANI, *Aspetti teorici e radici storiche del concetto di marginalità con particolare riguardo all'America Latina*, cit., p. 218.

della marginalità molto importante, anche se in essa, come è evidente, è ancora il concetto di 'integrazione' che domina e, dunque, quello di omogeneizzazione dialettica, come vedremo più avanti, nel senso che nella prospettiva di Germani, 'tutta' la marginalità è tendenzialmente assorbibile dalla politica, perché non esiste nulla al di fuori di essa, nessuna 'eccedenza' non padroneggiabile con qualche rovesciamento dialettico. Si potrebbe dire, ma su questo punto vi ritorneremo in maniera più analitica più avanti, che il discorso complessivo di Laclau muove da Germani, ed è incomprendibile fuori dalla prospettiva elaborata da quest'ultimo, anche se rispetto a Germani, Laclau introduce, come abbiamo visto, il concetto di eterogeneità sociale, una irriducibilità costitutiva che abita «nel cuore stesso di uno spazio omogeneo»¹⁵, la quale va considerata come il motore del populismo, del carattere sempre aperto della unità che esso configura, oltre che la chiave fondamentale della sua teoria della rappresentazione, una teoria che fonda l'unità ma un'unità 'post-fondazionale', sempre aperta e instabile, perché «l'opacità di un "fuori" irrecuperabile appanna sempre le categorie stesse che costituiscono il "dentro"»¹⁶. Ed è esattamente nello spazio di questa unità 'necessaria' e 'impossibile' che va collocato il pensiero di Ernesto Laclau e il suo contributo al dibattito contemporaneo su questo tema, il quale, come è noto, ha al suo centro il rapporto, sempre più teso, ed anche, forse, sempre più drammatico, tra eterogeneità sociale e sistema rappresentativo, tra la presenza di masse eterogenee e la crisi della democrazia 'rappresentativa' liberale, la quale, come scrive Laclau, «è alla radice di ogni esplosione populista»¹⁷, anche se spesso la eterogeneità viene tutta ridotta alla marginalità, e assorbita in essa, e quindi pensata come tutta risolvibile sul piano storico e politico. Si tratta di un tema importante, cruciale, direi, che, non a caso, è al centro della discussione scientifica e politica contemporanea (Negri, Hardt, Macherey, Laclau, Virno, Balibar, Badiou, Žizek, Mouffe, ed altri¹⁸), perché il nodo teorico e politico in gioco, in questa discussione, è relativo alla possibilità o meno di definire una 'unità politica' nel mondo contemporaneo, e in quale forma definirla. E infatti il problema è 'se' e 'come' questa società radicalmente eterogenea è capace di essere soggetto di un'azione politica, di agire politicamente, e

¹⁵ LACLAU, *La ragione populista*, cit., pp. 144-145.

¹⁶ *Ivi*, p. 144.

¹⁷ *Ivi*, p. 130.

¹⁸ Una interessante rassegna di queste posizioni, che concentrano la loro attenzione soprattutto sul tema della moltitudine, e sul problematico rapporto tra moltitudine e politica, è in M. HARDT, A. NEGRI, *Kairos della moltitudine*, in IDD., *Comune. Oltre il privato e il pubblico* [2009], Rizzoli, Milano 2010, pp. 170-174.

dunque di trasformarsi in una unità politica. Perché non può esistere nessuna dimensione orizzontale di autonomia senza unità politica, senza mettere in campo la questione del ‘politico’. Su questi aspetti così problematici di una autonomia senza unità politica, elaborata e sostenuta in particolare da Negri, hanno scritto cose, dal nostro punto di vista, molto interessanti Macherey, Laclau, e Chantal Mouffe. Esemplare, da questo punto di vista, è la polemica tra Macherey e Negri su questo tema, nella quale Macherey pone il problema essenziale e invalicabile: la molteplicità orizzontale (l’eterogeneità della moltitudine) presuppone, per poter continuare ad esistere, una qualche forma di unità verticale¹⁹. Con ancora maggiore chiarezza il problema è stato posto da Ernesto Laclau: la «dimensión horizontal de “autonomía” [...]», scrive Laclau,

«corresponde exactamente a lo que en nuestros trabajos hemos denominado “lógicas de equivalencia”. Pero nuestra segunda tesis es que la dimensión horizontal de la autonomía sería incapaz, si es librada a sí misma, de lograr un cambio histórico de largo plazo, a menos que sea complementada por la dimensión vertical de la “hegemonía, es decir, por una radical transformación del Estado. La autonomía, librada a sí misma, conduce, más tarde o más temprano, al agotamiento y la dispersión de los movimientos de protesta. Pero, continua Laclau, la hegemonía, si no es acompañada de una acción de masas al nivel de la sociedad civil, conduce a una burocratización y a una fácil colonización por parte del poder corporativo de las fuerzas del statu quo. Avanzar paralelamente – concluye Laclau – en las direcciones de la autonomía y de la hegemonía es el verdadero desafío para aquellos que luchan por un futuro democrático que dé un real significado al – con frecuencia advocatedo – “socialismo del siglo XXI”»²⁰.

¹⁹ P. MACHEREY, *Présentation*, Chitéphilo, Palais des Beaux Arts, Lille, 19.11.2004, reperibile all’indirizzo <www.univ-lille3.fr/set/machereynegri.html> (ultimo accesso 19.11.2004). Una risposta di Negri a questo testo di Macherey (*Réponse à Pierre Macherey*) è stata pubblicata in «Multitudes», 3, 22, 2005, pp. 111-117.

²⁰ E. LACLAU, *Prefacio a la edición inglesa*, in ID., *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2014, pp. 19-20. Il problema, scrive Mouffe, di «questa ontologia immanentista sta nella sua incapacità di dar conto della negatività radicale, ovvero dell’antagonismo» (C. MOUFFE, *Immanentismo contro negatività radicale*, in ID., *Il conflitto democratico*, a cura di D. Tarizzo, Mimesis, Milano-Udine 2015, p. 97), del «carattere ineliminabile dell’antagonismo» (*ivi*, p. 101). Ecco perché, secondo Mouffe, «occorre un approccio ontologico diverso. Non è possibile accogliere l’idea di negatività radicale senza abbandonare l’idea immanentistica di uno spazio sociale omogeneo, saturato, e senza riconoscere la funzione fondamentale dell’eterogeneità. Infatti, come evidenziato da Laclau, i due poli dell’antagonismo non appartengono allo

Perché, nel nostro tempo, i “vuoti nell’identità” del rappresentato costituiscono la regola²¹ («non è più un “supplemento” da aggiungere a un’area di base in cui si costituisce l’identità dell’agente ma, invece, diventa un terreno *primario*»²²), ed è proprio al fine di colmare questo vuoto, e per costituire tale volontà, soprattutto «en situaciones en las cuales lo más difícil es constituir un *interés*, una *voluntad* para ser representada»²³, che entra in scena la ‘logica della rappresentazione’ (e «la tarea de los líderes populares consiste, con bastante frecuencia, en proporcionar a las masas marginadas un *lenguaje* a partir del cual se vuelva posible la reconstitución de su identidad y su voluntad políticas»²⁴), la quale «diventa così lo strumento per la omogeneizzazione di [...] una massa eterogenea»²⁵, «la cui costituzione richiede per l’appunto, in primo luogo, la rappresentazione», e la rappresentazione «è in fondo la premessa di questa costituzione»²⁶. Infatti, scrive Laclau,

«la grande difficoltà delle teorie classiche della rappresentazione politica è che la maggior parte di esse concepiscono la volontà del “popolo” come qualcosa di costituito già *prima* della rappresentazione [...]. Una volta che si accettino premesse del genere l’unico problema che resta da risolvere è come *rispettare* la volontà dei rappresentati. Ma si dà per scontato ogni volta, che esista una simile volontà»²⁷.

Si tratta di un mutamento significativo di prospettiva, che conduce ad una radicale riformulazione dei rapporti tra rappresentanza e rappresentazione, la vecchia questione posta all’ordine del giorno da Carl Schmitt, e riproposta oggi con forza all’attenzione, dai lavori, da questo punto di vista

stesso spazio di rappresentazione. Sono essenzialmente eterogenei. Ed emergono proprio da questa eterogeneità irriducibile» (*ivi*, p. 98). Una critica a questa ontologia immanente di Negri era stata elaborata anche da Ernesto Laclau: E. LACLAU, *¿Puede la immanencia explicar las luchas sociales? Crítica a Imperio*, in «Sociedad», n. 22, 2003, pp. 209-220, nel quale viene efficacemente problematizzato il rapporto tra immanenza e critica, tra immanenza e rivoluzione.

²¹ ID., *Potere e rappresentanza* [1993], in ID., *Emancipazioneli* [1996], Orthotes, Napoli 2012, p. 118.

²² *Ivi*, p. 118.

²³ E. LACLAU, *Desconstrucción, pragmatismo, hegemonía*, in C. Mouffe (a cura di), *Desconstrucción y pragmatismo* [1996], Paidós, Buenos Aires 2005, p. 102.

²⁴ *Ivi*, pp. 102-103.

²⁵ LACLAU, *La ragione populista*, cit., p. 151.

²⁶ *Ivi*, pp. 152-153.

²⁷ *Ivi*, p. 155.

complementari a quelli di Laclau, di Chantall Mouffe²⁸. Occorre, infatti, secondo Laclau, tornare ad approfondire il rapporto tra rappresentanza e rappresentazione, e considerare la rappresentazione come una funzione della rappresentanza, perché i due concetti, per Laclau, non vanno considerati come contrapposti, non solo perché la rappresentazione è da sempre dentro la rappresentanza, ed è inconcepibile l'una senza l'altra, ma perché la rappresentanza, se ci riferiamo a volontà non pienamente formate, e che vanno formate, a «identità costituite solo debolmente»²⁹, deve usare la logica della rappresentazione, la quale diventa così lo strumento per la omogeneizzazione di una massa eterogenea, altrimenti non omogeneizzabile. Insomma,

²⁸ Si tratta, secondo Mouffe, di affrontare fino in fondo il problema-Carl Schmitt, ovvero il problema del 'politico', intendendo per 'politico' «la dimensione antagonistica intrinseca a tutte le società umane», la quale, secondo Mouffe, costituisce il vero e proprio «punto cieco del liberalismo», «ciò che impedisce alla teoria liberale di capire adeguatamente la politica» (MOUFFE, *Il conflitto democratico*, cit., pp. 22-23), un problema, questo, studiato a lungo da Chantall Mouffe, perché, secondo la studiosa, è necessario capire se esiste realmente uno spazio teorico che ci consente di stare con Schmitt e, insieme, contro, e oltre Schmitt, perché credo, scrive Mouffe, «che le critiche di Schmitt al liberalismo fossero giuste», e sebbene «avanzate da Schmitt negli anni '20 in *Il concetto del politico* [...] ancora pertinenti» (*ivi*, p. 157). «Vorrei sottolineare, però, continua Mouffe, che pur condividendo le critiche di Schmitt al liberalismo, il mio intento è diverso dal suo. Schmitt considera la democrazia pluralista liberale una contraddizione in termini poiché ritiene che il liberalismo neghi la democrazia e la democrazia neghi il liberalismo. Per me, invece, la cosa importante è reintrodurre la dimensione del politico nella cornice di una democrazia pluralista. Ecco perché Schmitt resta, ai miei occhi, un pensatore con cui confrontarmi. Ecco perché, come dice il titolo di uno dei miei articoli, provo a pensare "con Schmitt contro Schmitt". La mia risposta a Schmitt è il modello agonistico di democrazia, dove propongo la distinzione tra antagonismo e agonismo [...]. Sullo sfondo di questa distinzione tra antagonismo in senso stretto e agonismo, diventa possibile allora evitare la conclusione di Schmitt: il rifiuto di un ordine democratico pluralista. Infatti, la lotta agonistica pare a questo punto compatibile con la democrazia; non solo ma tale lotta pare a questo punto definire la specificità di una politica democratica pluralista» (*ivi*, pp. 157-159. Interessante, su questi temi, C. MOUFFE, N. URBINATI, *Discutono di democrazia rappresentativa e conflittuale*, in «il Mulino», n. 5, 2009, pp. 807-821). Su questa tematica rimando anche a P. SERRA, *Schmitt oltre Schmitt*, in «Teoria del diritto e dello Stato. Rivista di cultura e scienza giuridica», nn. 1-2, 2011, pp. 189-200. Sulla prospettiva di Mouffe cfr. D. PALANO, *Il "politico" nell'era "postpolitica". Alcuni appunti sulla proposta teorica di Chantall Mouffe*, in «Teoria politica», n. 3, 2008, pp. 89-132 (poi esteso in ID., *Fino alla fine del mondo. Saggi sul "politico" nella rivoluzione spaziale contemporanea*, Liguori, Napoli 2010, pp. 35-108); ID., *La democrazia e il "politico". I limiti dell'«agonismo democratico»*, in «Rivista di Politica», n. 2, 2012, pp. 87-113), all'interno della quale rappresentanza e rappresentazione, populismo e istituzionalismo, non vanno più intesi come principi reciprocamente escludentesi.

²⁹ LACLAU, *La ragione populista*, cit., pp. 152-153.

lo dicevamo prima, il problema è l'esistenza di masse eterogenee, la cui costituzione richiede la rappresentazione, e la rappresentazione è in fondo la premessa di questa costituzione, nel senso che «la relación representante/representado tiene que ser privilegiada como la condición misma de la participación y movilización democráticas»³⁰. Ora, è vero, come sostiene in un bel lavoro Lisa Disch, che qui «Laclau y Mouffe plantean un argumento sobre representación política que la mayoría de los teóricos políticos normativos consideran renido con la democracia», ma si tratta di un argomento fondamentale a cui conduce esattamente la prospettiva della 'democrazia radicale', in quanto, per Laclau, 'democrazia radicale' e 'riscoperta democratica della rappresentazione' e, dunque, 'politica' e 'populismo', fanno un tutt'uno³¹. Il problema principale è, dunque, per Laclau, la democrazia rappresentativa liberale, perché questa forma di democrazia, per come è concepita, lascia fuori dalla politica, e dalla sfera pubblica, quei settori marginali che, invece, solo la rappresentazione riesce realmente a rappresentare³², anche se, come abbiamo visto, non le ingloba mai del tutto, né li deve mai del tutto inglobare: «la heterogeneidad, scribono Biglieri e Perelló, es aquello que no se inscribe, lo que en términos lacanianos podríamos definir como lo real en tanto resto o desecho del proceso de significación»³³. Ed è esattamente in questa «combinazione di omogeneità ed eterogeneità» che «consiste – secondo Laclau – ogni rappresentazione»³⁴. Questo è il punto cruciale, ed è anche il più importante contributo di Laclau a questa discussione, a quella che, con Disch, abbiamo definito anche come una vera e propria 'riscoperta democratica della rappresentazione'³⁵, la quale più che venir considerata da Laclau

³⁰ LACLAU, *Desconstrucción, pragmatismo, hegemonía*, cit., p. 103.

³¹ L. DISCH, *Ernesto Laclau y el "redescubrimiento" democrático de la representación*, in «Debates y Combates», n. 9, 2015, pp. 33-48 (la citazione è tratta da p. 35).

³² Cfr. *ivi*, pp. 42-43.

³³ P. BIGLIERI, G. PERELLÓ, *Sujeto y populismo o la radicalidad del pueblo en la teoría posmarxista*, in «Debates y Combates», n. 9, 2015, p. 61. Spunti interessanti, su questo tema, anche in J. BUTLER, *Laclau, Marx y el poder performativo de la negación*, in «Debates y Combates», n. 9, 2015, pp. 113-139. Cfr. anche P. BIGLIERI, *El concepto de populismo. Un marco teórico*, in P. Biglieri, G. Perelló (a cura di), *En el nombre del pueblo*, UNSAM, Buenos Aires 2007, pp. 15-53; P. BIGLIERI, G. PERELLÓ, *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*, GRAMA, Buenos Aires 2012, con passaggi interessanti sul tema dell'eterogeneità, in Laclau, nei suoi rapporti con la sua teoria del populismo.

³⁴ LACLAU, *La ragione populista*, cit., p. 154.

³⁵ Cfr. L. DISCH, *Ernesto Laclau y el "redescubrimiento" democrático de la representación*, cit., la quale discute alcune considerazioni di N. URBINATI, *Representative Democracy: Principles and Genealogy*, University of Chicago Press, Chicago 2006 e di N. URBINATI, M.E. WARREN, *The Concept of Representation in Contemporary Democratic Theory*, in

come un regresso rispetto alle pratiche democratiche più autentiche, viene invece considerata come l'essenza stessa della democrazia³⁶, di una democrazia che affronta fino in fondo il 'problema della eterogeneità', ma che tuttavia non lo risolve mai del tutto, lasciando così sempre aperta l' 'unità' populista che volta per volta fonda. Infatti, scrive Laclau, sebbene «siano importanti le tendenze omogeneizzanti [tendenze che Laclau fa proprie, come abbiamo visto ricostruendo la sua polemica con Negri], è chiaro che, dopo essere passati attraverso l'eterogeneità, ci troveremo dinanzi a una omogeneità essenzialmente non-dialettica»³⁷. Insomma, l'eterogeneità ci permette di «analizar la comunidad política tanto en términos de su falla constitutiva como en términos de su pretensión de sutura»³⁸. Ecco che allora abbiamo in mano tutti gli elementi utili a inserire la nozione di eterogeneità nella nostra analisi del populismo, 'passando' attraverso la teoria gramsciana dell'egemonia, riformulata da Laclau in chiave post-fondazionale.

2. *Passaggio-Gramsci*

Questo è, dunque, il problema fondamentale di Laclau, e la sua riflessione su Gramsci è in funzione di questo problema, e per approssimarsi ad esso, e cioè al tema della rappresentazione, a quel nesso ineludibile tra 'rappresentazione democratica' e 'logica del populismo', che costituisce il tratto saliente del suo pensiero politico. Ma perché Gramsci? E perché passaggio-Gramsci? Perché Gramsci, che rappresenta per Laclau uno 'spartiacque' nella storia del movimento operaio³⁹, svolge anche una funzione di 'blocco' nell'incontro tra sinistra e rappresentazione, tra socialismo e populismo, il tema costante di Laclau, messo al centro sin dal suo primo libro del 1977, vero e proprio spartiacque della sua intera biografia intellettuale,

«Annual Review of Political Science», II, 2008, pp. 387-412.

³⁶ Cfr. ancora L. DISCH, *Ernesto Laclau y el "redescubrimiento" democrático de la representación*, cit., p. 34, e il bel testo di S. NÄSSTRÖM, *Representative Democracy as Tautology*, in «European Journal of Political Theory», n. 5, 2006, pp. 321-342, a cui Disch fa riferimento.

³⁷ LACLAU, *La ragione populista*, cit., p. 250 nota 29.

³⁸ J.A. MELO, *El Otro de sí mismo. Notas sobre populismo y heterogeneidad*, in «Studia politicae», n. 20, 2010, p. 111.

³⁹ Cfr. E. LACLAU, C. MOUFFE, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale* [1985], a cura di F.M. Cacciatore e M. Filippini, il melangolo, Genova 2011, in particolare il III paragrafo del secondo capitolo intitolato appunto *Lo spartiacque gramsciano*, pp. 122-137, anche se tutto il libro è attraversato da questa tematica, e da questo problema.

un libro dedicato appunto precocemente a questi temi⁴⁰, e sul quale si è svolta, tra gli anni Settanta e Ottanta, una interessante discussione che ha coinvolto alcuni tra gli intellettuali più rappresentativi della cultura argentina, da Juan Carlos Portantiero a de Ipola, il quale è intervenuto in più occasioni, specificamente, sulla ‘teoria del populismo’ di Ernesto Laclau⁴¹. Su Gramsci, l’attenzione di Laclau è tesa, acutissima, nel senso che egli spinge la riflessione su Gramsci verso un punto radicale, che non può essere contenuto in nessuno direzione del marxismo, perché la sua teoria della egemonia come ‘articolazione’ sovverte tutti i dualismi propri della II e della III Internazionale. ‘Dualismi’, come ricostruisce molto bene lo stesso Laclau, che si formano a cavallo tra Ottocento e Novecento, intorno

⁴⁰ Cfr. E. LACLAU, *Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism – Fascism – Populism*, NLB, London 1977, in particolare il capitolo 4 (*Towards a Theory of Populism*, pp. 143-198), nel quale Laclau fa una serrata critica di quella teoria ‘funzionalista’ del populismo argentino come ‘aberrazione’ o come ‘anomalia’ elaborata da Germani negli anni Cinquanta e Sessanta (e l’anomalia, come ho ricostruito in diverse occasioni, consisteva, per Germani, nel fatto che la classe operaia appoggiava Peron, piuttosto che i partiti di classe, come, secondo il suo schema, avrebbe dovuto fare), perché, per Laclau, invece, solo se la classe operaia diventa populista (ovvero il soggetto di una originale articolazione di socialismo e populismo), essa può dispiegare per intero la sua egemonia, e le sue potenzialità: «*classes cannot assert their hegemony without articulating the people in their discourse; and the specific form of this articulation in the case of a class which seeks to confront the power bloc as a whole, in order to assert its hegemony, will be populism*» (ivi, p. 196). Di conseguenza, «in socialism, therefore, coincide the highest form of “populism”» (ibid.). In realtà, riguardo al funzionalismo di Germani, su cui insiste molto l’analisi critica di Laclau (oltre che buona parte della letteratura, vecchia e nuova, sull’argomento), la questione è molto più complessa e aperta, e dobbiamo, in particolare, ad Alejandro Blanco l’avvio di una revisione della immagine funzionalista di Germani, di un forte ridimensionamento del peso e del posto del funzionalismo nella sua opera (A. BLANCO, *Política, modernización y desarrollo: una revisión de la recepción de Talcott Parsons en la obra de Gino Germani*, in «Estudios Sociológicos. El Colegio de Mexico», n. 3, 2003, pp. 667-699; ID., *Talcott Parsons y Gino Germani: caminos cruzados, trayectorias convergentes* [2009], in Clemencia Tejero Sarmiento (a cura di.), *Talcott Parsons: ¿el último clásico?*, Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Sociología, Bogotá 2012, pp. 507-526).

⁴¹ Cfr. l’importante testo di J.C. PORTANTIERO, E. DE IPOLA, *Lo nacional popular y los populismos realmente existentes*, in «Nueva Sociedad», n. 54, 1981, pp. 7-18. Interessante, e ricco di spunti, è il lavoro di R. MARTÍNEZ MAZZOLA, *Un difícil encuentro. Portantiero y la tradición socialista argentina*, in C. Hilb (a cura di), *El político y el científico*, Siglo XXI, Buenos Aires 2009, pp. 133-168. Cfr. di E. DE IPOLA, tra i tanti contributi, *Ruptura y continuidad. Claves parciales para un balance de las interpretaciones del peronismo*, in «Desarrollo Económico», n. 115, 1989, p. 335; ID., *La última utopía. Reflexiones sobre la teoría del populismo de Ernesto Laclau*, in C. Hilb (a cura di), *El Político y el Científico*, cit., pp. 197-220.

alla ‘crisi del marxismo’, nel senso che ‘tutto’ questo dibattito, da Kautsky a Bernstein, da Rosa Luxemburg a Sorel, ‘tutti’, in modi diversi (e a gradazioni diverse), ad un certo punto sono costretti ad aggiungere alla logica deterministica e essenzialistica, propria del paradigma classista, altri elementi ‘supplementari’, a cominciare dalla politica e, dunque, dall’egemonia, un concetto, quest’ultimo, che «non è emerso con lo scopo di definire un nuovo tipo di relazione nella sua specifica identità, ma per riempire un vuoto che si era aperto nella catena della necessità storica», e, dunque, come «risposta ad una crisi»⁴², alla crisi e al collasso di quel nesso ineludibile tra sviluppo del capitalismo e rivoluzione proletaria, che costituiva l’ossatura fondamentale del paradigma marxiano, il cuore, per così dire, della sua ‘teoria dello sviluppo storico’. Da qui quel dualismo strutturale (dualismo tra logica della necessità e politica), ricostruito molto bene da Laclau, che caratterizza, con la sola eccezione di Gramsci (che rappresenta, come abbiamo visto, il vero «comienzo del postmarxismo»⁴³), tutto il marxismo classico, della II e della III Internazionale, il quale, pur cercando disperatamente di limitarne gli effetti, non riesce mai del tutto a rompere con il determinismo. Un limite, questo, che è anche dell’austromarxismo, ma soprattutto di Antonio Labriola, come aveva già ricostruito con grande finezza Giovanni Gentile nei suoi studi su Marx di fine Ottocento⁴⁴. Il

⁴² LACLAU, MOUFFE, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, cit., p. 43. «La nostra conclusione principale, scrive Laclau nella *Introduzione* a questo libro, è che dietro il concetto di “egemonia” sia nascosto qualcosa di più che un tipo di relazione politica *complementare* alle categorie fondamentali della teoria marxista. L’egemonia introduce infatti una *logica del sociale* incompatibile con queste ultime» (*ivi*, p. 39).

⁴³ M. Cerbino (a cura di), *Postmarxismo, discurso y populismo. Un diálogo con Ernesto Laclau*, in «Iconos. Revista de Ciencias Sociales», n. 44, 2012, pp. 127-144, la citazione è tratta da p. 128. Sulla prospettiva postmarxista cfr. E. LACLAU (con C. MOUFFE), *Posmarxismo sin pedido de disculpas* [1987], in ID., *Nuevas Reflexiones sobre la revolucion de nuestro tiempo* [1990], Nueva Visión, Buenos Aires 2000, pp. 111-145, nel quale si sostiene che collocandoci sul terreno postmarxista «no estamos solamente ayudando a clarificar el sentido de las luchas sociales contemporáneas, sino también a dar al marxismo su dignidad teórica, que sólo puede proceder del reconocimiento de sus limitaciones y de su historicidad. Sólo a través de este reconocimiento la obra de Marx permanecerá presente en nuestra tradición y en nuestra cultura política» (*ivi*, p. 145). Una riflessione critica sul postmarxismo è in A. PETRUCCELLI, *Los desafíos del posmarxismo*, in ID., *El marxismo en la encrucijada*, Prometeo libros, Buenos Aires 2010, pp. 265-297.

⁴⁴ Nella polemica con Labriola, Gentile, accogliendo due temi cruciali di Labriola (il riconoscimento del carattere filosofico del marxismo; la centralità in Marx della filosofia della *praxis*), e rifiutando, invece, il suo oggettivismo, ovvero l’interpretazione oggettivistico-materialistica della filosofia della *praxis*, contrappone la *praxis* al materialismo, e sposta tutta la riflessione sul piano soggettivo (Cfr. A. LABRIOLA, *In memoria del*

paradigma classista non funziona, e occorre «pasar a hacer un análisis de las identidades colectivas de carácter más amplio»⁴⁵, e non funziona, innanzitutto, sul piano analitico (oltre che, ovviamente, sul piano politico), e non funziona da subito, o almeno non funziona dal momento in cui entra in scena la società di massa e la politica di massa, di cui il fascismo è stato la manifestazione più eclatante del XX secolo, il quale, con l'analitica classista risulta essere totalmente incomprensibile, un vero e proprio enigma, che non è possibile interpretare sulla base di categorie strettamente classiste, perché nello schema classista è assente ogni sforzo volto a collegare i due elementi che, per una piena comprensione del fenomeno, vanno assolutamente collegati, e, cioè, il carattere di classe del fascismo e la sua base di massa, l'interpretazione del fascismo come reazione di classe

Manifiesto dei comunisti, 1895; ID., *Del materialismo storico*, 1896, entrambi raccolti in ID., *La concezione materialistica della storia*, Laterza, Bari 1975; G. GENTILE, *Una critica del materialismo storico*, 1897; ID., *La filosofia della prassi*, 1899, entrambi, raccolti nel 1899, in ID., *La filosofia di Marx* [1899], Sansoni, Firenze 1974. Sull'oggettivismo di Antonio Labriola cfr. B. DE GIOVANNI, *Spinoza e Hegel: l'oggettivismo di Antonio Labriola*, in «il Centauro», n. 9, 1983, pp. 26-46.

⁴⁵ E. LACLAU, *Intervento*, in E. LACLAU, J. ALEMÁN, *Psicoanálisis, retórica y política*, in «La Biblioteca», n. 11, 2011, p. 372, dove Laclau sottolinea il ruolo importante che, in una prima fase del suo pensiero, ebbero, per lui, due autori fondamentali: «el primero fue Althusser que, con su noción de *contradicción sobre-determinada* permitía ir más allá del estricto clasismo del marxismo clásico. De otro lado, mucho más importante todavía, fue Gramsci con la noción de la centralidad de lo nacional-popular que reemplazaba la categoría de clase por la noción de voluntades colectivas» (*ivi*, p. 372). Un passaggio essenziale nel percorso di Laclau è stato sicuramente il dibattito sul ruolo dello Stato e della politica nella società capitalistica (e, dunque, sul rapporto tra *potere político e classi sociales*, come recitava il titolo di un celebre volume di Nicos Poulantzas), che prese avvio dalla discussione tra Miliband e Poulantzas svoltosi tra il 1969 e il 1976 sulle pagine della «New Left Review», e che occupò l'intera discussione marxista tra gli anni Sessanta e Settanta del Novecento (cfr. C.W. BARROW, *The Miliband-Poulantzas Debate: An Intellectual History*, in S. Aronowitz, P. Bratsis (a cura di), *Paradigm Lost: State Theory Reconsidered*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2002, pp. 3-52). A questo dibattito, che metteva in questione, o che comunque problematizzava, l'economicismo di Marx e il modo come quest'ultimo impostava la relazione tra economia e politica, partecipò, con uno scritto importante, anche Laclau (E. LACLAU, *The specificity of the political: around the Poulantzas/Miliband debate*, in «Economy and Society», n. 1, , 1975, pp. 87-110; cfr. anche di ID., *Teorías marxistas del estado: debates y perspectivas*, in N. Lechner (a cura di), *Estado y política en América Latina*, Siglo veintiuno, Buenos Aires 1981, pp. 25-59), con l'obiettivo, appunto, di stabilire a livello teorico *the specificity of the political*, una acquisizione, quest'ultima, che avrà poi enormi sviluppi nel suo pensiero politico successivo. Per una analisi più dettagliata di questa tappa dell'opera di Laclau, cfr. J. MELO, G.C. ABOY, *Laq democracia radical y su tesoro perdido. Un itinerario intelectual de Ernesto Laclau*, in «Postdata», n. 2, 2014, pp. 395-427.

con la base di massa di questa stessa reazione. Da qui la collocazione così particolare che Laclau assegna a Gramsci, il cui pensiero è interpretato come una radicale riforma del marxismo, se non proprio come una fuoriuscita da esso o, quantomeno, come l'inizio del post-marxismo. Si tratta di un punto particolarmente importante, e su di esso Laclau è tornato in più occasioni, tanto da poterlo considerare come una costante della sua interpretazione di Gramsci, una interpretazione che, come ha giustamente sostenuto Frosini, ha individuato, nella elaborazione del concetto di egemonia, «un punto di sofferenza reale nel pensiero di Gramsci e nel marxismo in generale»⁴⁶ e che, proprio per questo, pur riproponendo subito dopo un *Gramsci dopo Laclau*, è assunta da Frosini «come uno snodo decisivo per lo meno nella storia delle interpretazioni di Gramsci»⁴⁷. E tuttavia l'obiettivo o l'intento di Laclau non è affatto quello di collocarsi nella 'storia delle interpretazioni di Gramsci', perché Gramsci, nella sua prospettiva, viene, per così dire, situato al crocevia di 'crisi della democrazia rappresentativa e problema della rappresentazione', per trasportare tutta la cultura della sinistra, e lo stesso marxismo, sul terreno della rappresentazione e, insieme, per trasformare questo stesso terreno, il terreno stesso dentro il quale quella cultura la si intende trasportare. Si tratta, come è evidente, di una operazione molto complessa, ed anche molto controversa, sulla quale, non a caso, si sono concentrati criticamente in molti, dai marxisti agli stessi post-fondazionalisti, i primi, denunciando il carattere 'idealistico' di questa teoria, il suo, per così dire, sovrastrutturalismo (così è letto da molti, per esempio da Borón o da Geras⁴⁸, il suo passaggio alla 'teoria del discorso'⁴⁹), i secondi, invece, rinvenendo in essa

⁴⁶ «Un dissidio tra un essenzialismo di fondo e i tentativi "storicistici" di dissolverlo, soprattutto a livello degli effetti (l'incapacità di pensare politicamente)»: F. FROSINI, *Introduzione*, in ID., *Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica*, DeriveApprodi, Roma 2009, p. 27.

⁴⁷ *Ibid.* Sul rapporto tra Laclau e Gramsci, cfr. di Frosini: *Gramsci dopo Laclau: politica, verità e le due contingenze*, in F. Frosini e A. Vinale (a cura di), *Verità ideologia politica*, Cronopio, Napoli 2009, pp. 137-164; ID., *Spazio/tempo ed egemonia/verità. Due questioni (gramsciane) per Ernesto Laclau*, in M. Baldassari e D. Melegari (a cura di), *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau*, ombre corte, Verona 2012, pp. 175-191, in parte riprese nell'ultimo capitolo del suo libro prima citato.

⁴⁸ Cfr. A. BORÓN, ¿"Postmarxismo"? *Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau*, in «Revista Mexicana de Sociología», n. 1, 1996, pp. 17-42; N. GERAS, *Postmarxism?*, in «New Left Review», n. 163, 1987, pp. 40-82. La polemica tra Norman Geras e Laclau e Mouffe continua tra il 1987 e il 1988 sulla «New Left Review».

⁴⁹ Sugli aspetti discorsivi della costruzione dell'egemonia cfr. l'interessante lavoro di J. BALSÀ, *Aspectos discursivos de la construcción de la hegemonía*, in «Identidades», n. 1, 2011, pp. 70-90, autore di molti interventi interessanti sul tema dell'egemonia e su quello del populismo.

residui di materialismo, di economicismo e, dunque, ancora di essenzialismo⁵⁰. Si tratta di critiche a volte molto elaborate, ed a volte anche molto pertinenti, che hanno tuttavia un limite profondo di ‘teoreticismo’, nel senso che esse discutono la teoria post-marxista dell’egemonia di Laclau a prescindere dal contesto dentro il quale tale teoria è situata, e dall’obiettivo che con essa si vuole perseguire, che è, come abbiamo visto, quello di riagganciare, per così dire, la questione del popolo, ponendo così fine alla subalternità del marxismo rispetto al populismo. Perché, e questo è un punto fondamentale della riflessione di Laclau, la classe, come «historical agent of change»⁵¹, risulta essere sostanzialmente inadeguata a rappresentare e a produrre tale mutamento, perchè strutturalmente incapace di costituire un ‘polo popolare unificato’, la cui costituzione, ecco il punto importante sottolineato con forza da Laclau, con la classe, più che pervenire ad un più alto livello di maturità sociale, e ad una maggiore «capacità di intraprendere sul lungo termine un lotta contro la classe dominante», diventa, invece, sempre più difficile e problematica⁵². Fu questo, secondo Rosenberg, «il grande peccato storico del movimento operaio europeo», perché, nella transizione dal popolo alla classe, «la costituzione di un polo popolare unificato, lungi dall’essere facilitata», diventa sempre più difficile: gli operai, ecco, secondo me, il punto decisivo, sono incapaci a costituire il “popolo”»⁵³. Da qui la necessità di ‘ritornare’ dalla classe al popolo, perché il nuovo principio, pensato da Marx, del conflitto tra le classi, «risultava minacciato fin dall’inizio da una radicale insufficienza, dovuta al fatto che l’opposizione di classe era incapace di dividere la totalità del

⁵⁰ Una ricostruzione di questo dibattito si trova, tra gli altri, nei lavori, talvolta anche molto controversi, di H. FAIR, *Mitos y creencias en torno a la teoría post-marxista de la hegemonía de Ernesto Laclau. Una hermenéutica sobre los estudios críticos*, in «eikasía», marzo 2014, pp. 125-138; ID., *Debates teóricos e intelectuales de la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau confrente a las tradiciones marxistas y de izquierdas: ¿teoría post-marxista?*, in «Acta Sociológica», n. 68, 2015, pp. 95-129.

⁵¹ E. LACLAU, *Class war and after*, in «Marxism today», aprile 1987, pp. 30-33 (la citazione è tratta da p. 30).

⁵² LACLAU, MOUFFE, *Egemonia e strategia socialista*, cit., p. 228.

⁵³ *Ibid.* Il riferimento a Rosenberg è a A. ROSENBERG, *Democrazia e socialismo. Storia politica degli ultimi centocinquanta anni (1789-1937)*, De Donato, Bari 1971. Su questa tematica cfr. l’attento lavoro di F. TOMASELLO, *Dal popolo al proletariato. Marx e la costruzione del soggetto rivoluzionario*, in G. RUOCCO, L. SCUCCIMARRA (a cura di), *Il governo del popolo. 2. Dalla Restaurazione alla guerra franco-prussiana*, Viella, Roma 2012, pp. 261-287. Di quest’opera importantissima, giunta al suo quarto volume, cfr. l’Introduzione al primo volume di G. RUOCCO, L. SCUCCIMARRA, *L’ambivalenza di un concetto: approcci al tema*, in G. RUOCCO, L. SCUCCIMARRA (a cura di), *Il governo del popolo. 1. Dall’antico regime alla Rivoluzione*, Viella, Roma 2011, pp. VII-XVIII.

corpo sociale in due campi antagonisti, di riprodursi *automaticamente*, nella sfera politica, come linea di demarcazione»⁵⁴. E qui Laclau incrocia la questione dell'egemonia, dell'allargamento del concetto di egemonia, per entrare in relazione più fruttuosa con la massa, ovvero per saldare, gramscianamente, classe e nazione, la questione cruciale del nazionale-popolare⁵⁵, appunto, una questione cruciale, anche per i nessi profondi che legano questa categoria con il tema della democrazia sviluppata nei *Quaderni*, la quale, come scrive Francesca Izzo, va collegata al concetto di 'egemonia', «un concetto chiave dello strumentario teorico di Gramsci»⁵⁶. Più precisamente, continua ancora Izzo, «si può affermare che l'equazione democrazia-egemonia – nella misura in cui formalizza il rapporto di scambio e di permeabilità tra dirigenti e diretti, tra gruppi egemoni e gruppi subalterni – individua la peculiarità dello Stato moderno, il suo tratto distintivo rispetto a tutte le forme politiche precedenti. È una forma che include il molteplice, l'altro da sé e che dunque, per origine e struttura, si presenta *complessa ed espansiva*»⁵⁷. E non a caso è esattamente su questo terreno che la stessa categoria di 'nazionale-popolare' trova la sua spiegazione, perché «lo Stato borghese è animato da una espansività democratico-egemonica che trasforma in profondità il territoriale in nazionale, ovvero che mette sempre più estesamente in contatto ceti colti e ceti popolari»⁵⁸. Questo è il modello gramsciano classe-nazione, un modello che tuttavia, secondo Laclau, ha molti limiti⁵⁹ (che Togliatti ha in parte

⁵⁴ LACLAU, MOUFFE, *Egemonia e strategia socialista*, cit., p. 230. Su questi temi rimando a P. SERRA, *Classe Nazione Filosofia. Considerazioni a partire dal pensiero di Ernesto Laclau*, di prossima pubblicazione sulla rivista «Democrazia e diritto».

⁵⁵ Sul tema del 'nazionale-popolare' in Gramsci cfr. per una prima approssimazione L. DURANTE, *Nazionale-popolare*, in F. Frosini, G. Liguori (a cura di), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei "Quaderni del carcere"*, Carocci, Roma 2004, pp. 150-169, con una ricca bibliografia sull'argomento; ID., *Nazionale-popolare*, in G. Liguori, P. Voza (a cura di), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Editori Riuniti, Roma 2009, pp. 573-576. Cfr. anche l'importante contributo di M.B. LUPORINI, *Alle origini del nazionale-popolare*, in G. Baratta, A. Catone (a cura di), *Antonio Gramsci e il "progresso intellettuale di massa"*, Unicopli, Milano 1987, pp. 43-51, nel quale viene rotto ogni legame tra 'nazionale-popolare' e 'nazional-popolare', perché quest'ultimo «privilegia il secondo termine (popolare) rispetto al primo, e rappresenta una sistematica deformazione del paritetico abbinamento "Nazionale-Popolare" che è la forma usata sempre da Gramsci» (*ivi*, p. 47).

⁵⁶ F. IZZO, *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2009, p. 149.

⁵⁷ *Ivi*, p. 150.

⁵⁸ *Ivi*, p. 151.

⁵⁹ Di recente lo stesso Vacca ha riconosciuto limiti profondi di Gramsci su questo tema: G. VACCA, *La questione cattolica per il comunismo italiano*, in E. BERLINGUER, L. BETTAZZI, *L'anima della sinistra. Umanesimo, passioni e storia nel carteggio fra un vescovo e il leader del*

cercato ‘disperatamente’ di correggere⁶⁰), perché neanche Gramsci riesce a superare il paradigma economicistico, l’essenzialismo dell’economia, in quanto, nel suo pensiero, il nucleo di classe resta costante, una vera «soglia che nessuna delle concezioni egemonico-strategiche riesce a varcare»⁶¹, e, proprio per questo, occorre individuare ‘punti di fuga’, e nuovi tracciati, per superare fecondamente questi limiti, e per collocarci stabilmente in un ‘oltre-Gramsci’. Si potrebbe anche dire, con Laclau, che questo modello non funziona perché in esso permane un ‘paradigma riduzionistico’, e la cosa è particolarmente visibile non solo nella sua teoria dell’egemonia, come abbiamo già visto prima, rispetto alla quale occorre «eliminar el reduccionismo de clase como supuesto fundamental de la teorización política»⁶², ma, soprattutto, nella sua concezione della filosofia, la quale, come sappiamo, è considerata da Gramsci, almeno sul piano storico (ma il piano storico, per Gramsci, è tutto) sostanzialmente dipendente dalla teoria dell’egemonia⁶³, e, cioè, dalla congiuntura, dal presente, dunque,

Pci, a cura di C. Sardo, Editori Riuniti Int., Roma 2014, pp. 35-56; G. VACCA, *Togliatti e Gramsci raffronti*, Edizioni della Normale, Pisa 2014. Scrive Vacca: «Gramsci era rimasto fermo alla considerazione della religione come una forma di cultura che sarebbe stata superata e spazzata via dallo sviluppo della modernità», in quanto la sua critica della religione era sostanzialmente «di stampo illuministico anche nei *Quaderni*. Anzi, con l’equazione fra religione, filosofia e ideologia si potrebbe dire che la radicalizzasse», e subito dopo aggiunge: «il percorso di Togliatti è diverso», perché «egli manifestò subito una concezione *positiva* della fede cattolica avviando una revisione del marxismo in materia di religione» (ID., *La questione cattolica per il comunismo italiano*, cit., pp. 45-47).

⁶⁰ Ora, che Togliatti ‘corresse’ (necessariamente e produttivamente) Gramsci non vi è alcun dubbio, la cosa da capire è se la sua correzione coinvolge ‘anche’ la filosofia di Gramsci, o se questa filosofia la mette, come a me sembra, semplicemente sullo sfondo. Occorre dire che su questi aspetti, così cruciali, il ‘togliattismo’ di Laclau è costante, profondo e duraturo: cfr. per esempio E. LACLAU, *Togliatti and politics*, in «Politics and Power», n. 2, 1980, pp. 251-258, ma è ‘tutto’ il suo discorso che è attraversato dalla problematica togliattiana. Togliatti+Lacan, si potrebbe anche dire, per riassumere in una formula il suo complesso ‘programma di ricerca’.

⁶¹ LACLAU, MOUFFE, *Egemonia e strategia socialista*, cit., p. 137.

⁶² E. LACLAU, *Tesis acerca de la forma hegemónica de la política*, in J. Labstida, M. Del Campo (a cura di), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI, México 1985, p. 19. Si tratta di un testo fondamentale, il vero e proprio inizio della teoria post-fondazionale della egemonia, nel quale Laclau avvia «una profonda reformulación interna del proprio campo marxista, a partir del uso del concepto gramsciano de hegemonía en clave anti-esencialista» (H. FAIR, *¿Qué queda del posmarxismo en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau? Tres etapas histórico-políticas y tres desplazamientos en su concepción normativa*, in «Crítica contemporánea», n. 5, 2015, p. 46).

⁶³ «Sul piano storico, scrive Vacca, «il nesso fra teoria dell’egemonia e “filosofia della praxis” è dunque inverso. È la filosofia della prassi a dipendere dall’egemonia [...]. L’elaborazione teorico-pratica dell’egemonia è il terreno di sviluppo di una “filosofia della

dentro la quale la lotta per l'egemonia concretamente si svolge, tanto che, come scrive Frosini, «a partire da questo momento una riflessione separata sulla “filosofia della praxis” diventa inutile»⁶⁴. E qui Laclau pone a Gramsci ‘due questioni’ fondamentali, riguardanti non a caso la ‘teoria dell’egemonia’ e la ‘concezione della filosofia’, perché Gramsci, secondo Laclau, e siamo alla ‘prima questione’, ha offerto, con la teoria della egemonia, un grande contributo alla teoria democratica, anche se poi si è fermato a metà, perché ha conservato dentro di essa l’ontologia della classe e del partito, mentre, invece, occorre radicalizzare la teoria dell’egemonia, approdare, cioè, ad una teoria dell’egemonia senza ontologia, per fondare una democrazia radicale (nella quale le posizioni siano sempre reversibili, e non si giunga mai ad una qualche oggettivazione della società, ad una società come ordine oggettivo), in grado di entrare in relazione con tutto il popolo⁶⁵. Occorre dire che alcuni settori del gramscismo europeo, e soprattutto italiano (penso in particolare alla ricerca ormai cinquantennale di Giuseppe Vacca su questo tema⁶⁶) sono andati molto avanti su questo terreno, sul terreno, cioè, della radicalizzazione della teoria della egemonia (e, dunque, sul terreno del rapporto tra egemonia e democrazia), ma essi non sono poi riusciti ad incrociare realmente tutto il popolo, la questione del populismo (il rapporto democrazia-populismo), perché si può realmente avere rapporti con tutti (e in maniera reversibile: cioè parlando e ascoltando, trasformando e trasformandosi), con tutto il popolo, ‘solo se si è in possesso di una filosofia che non sa tutto’. Ecco la ‘seconda questione’ che Laclau pone a Gramsci, la questione della filosofia, questione

praxis”»: G. VACCA, *Gramsci e Togliatti*, Editori Riuniti, Roma 1991, p. 8.

⁶⁴ F. Frosini, *Filosofia della praxis*, in F. Frosini, G. Liguori (a cura di), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei “Quaderni del carcere”*, cit., p. 110. «Non è pertanto sufficiente, scrive Frosini, enunciare il concetto della filosofia della praxis. Se questo concetto è infatti quello del carattere pratico del pensiero, dell’unità di filosofia e politica, di verità ed efficacia, esso troverà la propria completezza (sempre provvisoria) solo nella pratica di questo legame. Concretamente, ciò consisterà nella capacità (che la filosofia della praxis deve dimostrare di possedere ogni volta) di adoperare il criterio della praxis (l’identità di verità ed efficacia) nella politica concreta, in atto [...]. Dunque, conclude Frosini, l’enunciazione stessa del concetto della filosofia della praxis non è esito di un processo solo teorico (che a un certo punto avrebbe incontrato la politica), ma esso stesso prodotto complesso di un’interazione di pensiero e politica»: F. FROSINI, *La religione dell’uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2010, pp. 75-76.

⁶⁵ Su tutta questa materia cfr. LACLAU, MOUFFE, *Egemonia e strategia socialista*, cit.

⁶⁶ Cfr. tra i molti suoi contributi sul tema G. VACCA, *Dall’«egemonia del proletariato» alla «egemonia civile». Il concetto di egemonia negli scritti di Gramsci fra il 1926 e il 1935*, in *Egemonie*, a cura di A. D’Orsi, Libreria Dante e Descartes, Napoli 2008, pp. 77-122.

cruciale, questa della filosofia, perché si può fare egemonia, si può sviluppare e radicalizzare realmente la teoria dell'egemonia, approdare, cioè, ad una teoria dell'egemonia senza ontologia solo se non si 'sta' con il pensiero tutto dentro di essa, se la filosofia della praxis o la filosofia non la si fa dipendere 'tutta' dalla teoria dell'egemonia, ovvero dal presente, considerato, come il nostro solo tempo e, insieme, come «l'orizzonte assoluto di ogni sapere»⁶⁷. Qui è l'importanza di Laclau, perché Laclau, al contrario di 'tutti' i 'riformatori del marxismo', connette questi due aspetti, la radicalizzazione della teoria della egemonia e la riforma della filosofia, perché non collegare mai questi due aspetti, il rischio che si corre è quello di avere «una realtà puramente ontica che assorbirebbe al proprio interno tutte le dimensioni ontologiche»⁶⁸, e di farsi, 'alla lunga', risucchiare dalla congiuntura, e cioè di non funzionare come fondamento o motore di una teoria radicale dell'egemonia, quanto, piuttosto, come un formidabile blocco di essa, e, dunque, di non durare. Perché per durare occorre collocare, come nella prospettiva di Laclau, l'«ontologico» su un piano diverso rispetto all'«ontico», sebbene in relazione costitutiva con esso, mantenendo così sempre aperta, al contrario di Gramsci che, invece, tende a sovrapporli (chiudendo in se stessi i vari contenuti ontici), la differenza ontico-ontologica, quella che Heidegger chiama la 'differenza ontologica'. Sulla 'differenza ontologica', e sulla 'critica della metafisica' che è ad essa sottesa, ci sarebbe qui molto da dire, anche perché in Laclau, e più in generale in tutta quella prospettiva, al suo interno anche molto variegata, che Oliver Marchart ha definito 'postfondazionalista'⁶⁹, la 'differenza ontologica' assume immediatamente una valenza politica democratica, di 'democrazia radicale', appunto, perché è solo su questa assenza di fondamento e di principio che può emergere una prospettiva di questo tipo, la prospettiva «di una politica non-metafisica, ancora a venire»⁷⁰. Laclau, nel delineare la

⁶⁷ L. ALTHUSSER, *L'oggetto del Capitale*, in L. ALTHUSSER, E. BALIBAR, *Leggere il Capitale* [1965], Feltrinelli, Milano 1968, p. 101.

⁶⁸ M. Baldassari, D. Melegari (a cura di), *Intervista a Ernesto Laclau. Logica e strategia del popolo*, in IDD. (a cura di), *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau*, cit., p. 17.

⁶⁹ O. MARCHART, *El pensamiento político postfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* [2007], Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2009. Di Marchart cfr. anche *La política y la diferencia ontológica. Acerca de lo "estrictamente filosófico" en la obra de Laclau*, in S. Critchley, O. Marchart (a cura di), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* [2004], Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2008, pp. 77-97; ID., *La ontología política de Laclau*, in «Debates y Combates», vol. 1, n. 9, 2015, pp. 13-23.

⁷⁰ D. DI CESARE, *Heidegger & Sons. Eredità e futuro di un filosofo*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 99.

sua prospettiva filosofica⁷¹, comincia infatti con Heidegger, e

«la nozione basilare di Heidegger, che interessa Laclau, è la nozione di *Abgrund*. Si tratta di una critica del fondazionalismo, dell'affermazione di un *fundamentum inconcussum*, fondazione irremovibile, dell'oggettività. Heidegger dice che al posto della fondazione non c'è alcun fondamento positivo, ma un abisso [...], ma che il posto del fondamento non scompare. Il posto della fondazione resta là, e quel che è messo in questione è semplicemente il contenuto che dovrebbe riempire questo spazio».

E questo significa «che ci sarà sempre un qualche tipo di elemento contingente che svolgerà il ruolo di fondamento. Quel che viene negato è che ci sia un fondamento tale che, nei termini del suo contenuto, sia assoluto». Insomma,

«i due lati dell'*Abgrund* sono uno l'asserzione dell'impossibilità di un contenuto che rappresenti l'assoluto in sé e per sé, e l'altro è l'asserzione che il bisogno di un assoluto non va messo in questione. Così il primo approccio, che Heidegger chiamerà la differenza ontologica, presume che questo scarto tra l'ontico e l'ontologico non sarà mai completamente riempito, e questo aprirà la strada a una transizione costante, grazie a cui i contenuti contingenti occuperanno questo posto»⁷².

Heidegger, dunque, il secondo Wittgenstein, quello delle *Ricerche filosofiche*⁷³, e poi Lacan, il quale, secondo Laclau, se lo mettiamo a confronto con Heidegger, «ci renderemo conto che entrambi stanno dicendo la stessa cosa. In entrambi i casi si afferma che il posto dell'assoluto non viene rimosso, ma che gli oggetti capaci di rappresentare l'assoluto cambiano

⁷¹ Sul *programma di ricerca* di Laclau rimando a P. SERRA, *Il problema del populismo nel pensiero politico argentino da Germani a Laclau (nei suoi rapporti con la crisi della democrazia europea)*, in «Democrazia e diritto», n. 2, 2015, pp. 185-209; ID., *Tres notas sobre populismo*, in *Le Monde Diplomatique-Argentina*, febbraio-marzo 2016, pp. 26-27; ID., *Classe Nazione Filosofia. Considerazioni a partire dal pensiero di Ernesto Laclau*, cit.

⁷² E. LACLAU, *Le Ragioni del Populismo. I contributi della psicanalisi e della filosofia alla teoria dei conflitti politici oggi*, intervento al Convegno Internazionale 'The Reasons of Populism', Roma, Camera dei Deputati, 25 ottobre 2013, in <<http://www.journal-psychoanalysis.eu/intervento-di-ernesto-laclau-al-convegno-internazionale-the-reasons-of-populism/>> (ultimo accesso 24.11.2016), pp. 1-2.

⁷³ Su questo tema cfr. M.A. GIANCAGLIA, *Ch. Mouffé y E. Laclau: una lectura de los aportes de Ludwig Wittgenstein para pensar la idea de democracia radical y plural*, in «Tópicos», n. 12, 2005, pp. 125-140.

costantemente»⁷⁴. Heidegger, Wittgenstein, Lacan, e sullo sfondo Kant, come ho ricostruito in diverse occasioni⁷⁵, intorno al quale si concentrano le critiche di tutto l'immanentismo contemporaneo (hegeliano e spinoziano-deleuziano), da Negri a Žizek. «Il discorso di Laclau», scrive Negri,

«rappresenta per me una variante neo-kantiana di quello che si potrebbe definire socialismo post-sovietico. Già ai tempi della Seconda Internazionale il neo-kantismo funzionò come approccio critico nei confronti del marxismo: il marxismo non fu considerato come il nemico, ma quell'approccio critico aveva tentato di assoggettarlo e, in certo modo, di neutralizzarlo. L'attacco fu portato contro il realismo politico e l'ontologia della lotta di classe. La mediazione epistemologica consistette, allora, a questo uso e a questo abuso del trascendentalismo kantiano. Mutatis mutandis, tale mi sembra anche, se ci si pone in epoca post-sovietica, la linea di pensiero di Laclau, considerata nel suo movimento. Sia chiaro – qui non si discute di revisionismo in generale, talora utile, talora indigesto. Si discute dello sforzo teorico e politico di Laclau in età post-sovietica a confronto con la contemporaneità»⁷⁶.

Anche Žizek critica il «kantismo segreto» di Laclau, tanto da spingersi

«a sostenere che l'inclinazione kantiana di Laclau sta sulla sua accettazione di un *gap* incolmabile tra l'entusiasmo per l'impossibile meta dell'impegno politico e il suo più modesto contenuto realizzabile [...]. La mia idea è che se accettiamo questo *gap* come orizzonte *ultimo*

⁷⁴ E. LACLAU, *Le Ragioni del Populismo*, cit., p. 3. Sul rapporto Heidegger-Lacan, nella prospettiva filosofica di Laclau, spunti interessanti nella conversazione tra Jorge Alemán e Ernesto Laclau: *Psicoanalisi, retorica y política*, in «La Biblioteca», n. 11, 2011, pp. 366-373. Sul rapporto Heidegger-Lacan, un tema molto presente nella cultura argentina, cfr. tra gli altri: J. ALEMÁN, S. LARRIERA, *Lacan: Heidegger*, Ediciones del Cifrado, Buenos Aires 1996; H. LÓPEZ, *Lo fundamental de Heidegger en Lacan*, Letra Viva, Buenos Aires 2004; Y. STAVRAKAKIS, *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política* (2007), Fondo De Cultura Económica, Buenos Aires 2010, nel quale si trova anche un interessante capitolo, il secondo, dedicato a Laclau (*Laclau con Lacan sobre la jouissance: negociar los límites afectivos del discurso*, pp. 85-128; ID., *Laclau y la psicoanálisis: una apreciación*, in «Debates y Combates», n. 9, 2015, pp. 65-78. In generale, sull'uso della psicoanalisi in Laclau, cfr. BIGLIERI, PERELLÓ, *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*, cit. Cfr. anche di IDD. (a cura di), *En el nombre del pueblo*, cit.

⁷⁵ Cfr. da ultimo P. SERRA, *Classe Nazione Filosofia*, cit.

⁷⁶ T. Negri, conferenza tenuta alla Maison de l'Amérique Latine, a Parigi, il 27 maggio 2015, ora in T. NEGRI, *Egemonia: Gramsci, Togliatti, Laclau*, in «EuroNomade», 15 giugno 2015, p. 1, successivamente ripreso in ID., *Un diálogo crítico y cercano*, in «Debates y Combates», vol. 2, n. 9, 2015, pp. 71-85.

dell'impegno politico, non avremo più scelta: o dovremo ingannarci sul necessario e ultimo fallimento dei nostri sforzi – ritornare all'ingenuità e lasciarci prendere dall'entusiasmo – o dovremo adottare un atteggiamento di distacco cinico, prendendo parte al gioco, pur essendo pienamente consapevoli che il risultato sarà insoddisfacente [...]. Il ragionamento di Laclau è così riassumibile: lo scopo essenziale del nostro impegno politico, la piena emancipazione, non sarà mai raggiunto; l'emancipazione resterà sempre contaminata dal potere; tale contaminazione, tuttavia, non è dovuta solo al fatto che la nostra imperfetta realtà sociale non prevede un'emancipazione completa ossia noi non ci misuriamo semplicemente con il *gap* tra l'ideale e la realtà imperfetta. Proprio la piena realizzazione della società emancipata significherebbe la morte della libertà, la costruzione di uno spazio chiuso e trasparente, privo di aperture per il libero intervento dell'individuo – il limite della libertà umana costituisce dunque al tempo stesso la sua condizione positiva... Ebbene, la mia idea è che un simile ragionamento riproduca quasi alla lettera l'argomentazione kantiana, nella *Critica della ragion pratica*, sul limite necessario delle capacità cognitive dell'uomo: Dio, nella sua infinita saggezza, ha limitato le nostre capacità cognitive per renderci agenti liberi e responsabili, dal momento che, se avessimo avuto un accesso diretto alla sfera noumenica, non saremmo stati più liberi, ma saremmo diventati simili ad automi ciechi. L'imperfezione umana è, quindi, per Kant, la condizione positiva della libertà⁷⁷.

L'accusa è dunque quella di 'kantismo', anche se si tratta di un kantismo affatto 'segreto', perché del suo kantismo Laclau è pienamente consapevole, e su di una originale versione di esso egli costruisce tutta la sua prospettiva filosofico-politica. In una interessante *Conversazione* con Balibar, tenuta a Parigi il 21 giugno del 2009, e pubblicata in *Debates y Combates*⁷⁸, Laclau affronta ancora una volta il problema dell'universale e lo lega subito alla questione dei 'significanti vuoti', alla questione del vuoto:

«el tema, dice Laclau, es [...] si el universal tiene una forma de representación directa, como postulan ciertos discursos contemporáneos, tal como el de los seguidores de Habermas. Mi análisis me ha llevado a la idea de que eso no es posible por razones lógicas que he estudiado en mi ensayo “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?”. He intentado demostrar que la

⁷⁷ S. ŽIŽEK, *Tenere il posto libero*, in BUTLER, LACLAU, ŽIŽEK, *Dialoghi sulla Sinistra*, cit., pp. 315-317. Una critica di Laclau alle proposte teoriche di Negri e di Žižek è nelle *Conclusioni* de *La Ragione populista*, cit., pp. 220-231, oltre che in alcuni passaggi dei suoi interventi compresi nei *Dialoghi sulla Sinistra* prima citati.

⁷⁸ E. LACLAU, E. BALIBAR, *Conversazione* [2009], in «Debates y Combates», n. 1, 2011, pp. 11-39.

posibilidad de representar una universalidad plantea la cuestión de los límites de esta totalidad – es decir la cuestión de qué hay más allá de estos límites»⁷⁹.

Ovviamente, aggiunge Laclau, si tratta sempre di

«una vacuidad relativa. No hay signifiante que esté *completamente* vacío [...]. Lo que hay son formaciones hegemónicas que, a partir de un cierto punto, de una cierta particularidad, universalizan relativamente los discursos posibles»⁸⁰.

E qui Balibar, in un contesto di discorso molto complesso, fa un importante riferimento a Kant⁸¹ e tocca giustamente, dice Laclau, «este punto que denota lo que tienen en común la noción de signifiante vacío y la noción de noumeno en Kant»⁸². Infatti, continua Laclau, «las dos nociones nombran un objeto que se muestra a través de la imposibilidad de representación adecuada». Però, conclude Laclau, qui terminano le similitudini,

«porque mientras que el noumeno tenía en Kant un cierto contenido, aun si era formal y punto de llegada de una serie infinita, del otro lado, la noción de signifiante vacío *no* tiene la dirección teleológica que el noumeno kantiano implica. Cambia de un objeto a otro, según la formación hegemónica»⁸³.

E qui dire ‘kantismo’, come fanno Negri e Žizek, non è più sufficiente, perché si tratta di un kantismo molto particolare, che, come vedremo più avanti, trascina sempre Hegel dietro di sé. Pensare insieme Kant e Hegel; Hegel e l’idea di scissione, e stare sempre in bilico tra di essi. ‘Sulla linea’, come direbbe l’ultimo Tronti, sulla linea tra un discorso radicalmente filosofico (‘pensiero estremo’) e la necessità di stare nella storia, di ricostruirne i percorsi, e di agire pienamente dentro di essa (‘agire accorto’)⁸⁴. Questa è, dunque, la dialettica complessa tra teologia politica e filosofia della trascendenza messa in atto da Laclau, la sua specifica rifondazione del marxismo⁸⁵. Si tratta di un ‘modello di ragionamento’ molto interessante,

⁷⁹ *Ivi*, p. 14.

⁸⁰ *Ivi*, p. 15.

⁸¹ *Ivi*, pp. 16-19.

⁸² *Ivi*, p. 21.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Cfr. le riflessioni contenute in M. TRONTI, *Non si può accettare*, a cura di P. Serra, Ediesse, Roma 2009, pp. 13-38.

⁸⁵ Non dissimile il pensiero dell’ultimo Tronti, almeno su questa tematica, su cfr. M.

e molto fecondo, anche perché fuori da questa cultura, da questa nuova ‘filosofia della *praxis*’, potremmo anche dire⁸⁶, è impossibile mettere in moto una connessione feconda tra egemonia e democrazia, tra democrazia e populismo, e, dunque, tra classe e nazione, che ci aiuta a venire a capo della dinamica degli antagonismi politici contemporanei, nei quali non vi è più corrispondenza tra classi, partiti e ideologie, e quindi per elaborare una diversa logica costitutiva delle identità di massa, il cui centro storico ed esistenziale non è più la classe, ma il popolo. Si tratta di un mutamento significativo di prospettiva, che va letto in parallelo con il mutamento di forma della eterogeneità sociale, nel senso che oggi le ‘masse in disponibilità’, di cui, come abbiamo visto, parlava Germani, coprono e occupano l’intero spazio della società, e di conseguenza, come abbiamo anche visto, il bisogno di riempire i ‘vuoti nell’identità’ del rappresentato

«non è più un “supplemento” da aggiungere a un’area di base in cui si costituisce l’identità dell’agente ma, invece, diventa un terreno *primario*. Il ruolo costitutivo della rappresentanza nella formazione della volontà, che veniva parzialmente nascosto nelle società più stabili, ora diventa pienamente visibile»⁸⁷.

Ecco, ancora una volta, la ‘logica della rappresentazione’, perché, secondo Laclau, si può entrare in relazione con le masse eterogenee, che oggi coprono l’intero spazio della società, solo facendo propria la logica della rappresentazione, riformulando, cioè, i rapporti tra rappresentanza e rappresentazione, la vecchia questione posta all’ordine del giorno da Carl Schmitt, per collocarsi con Schmitt, ma anche per andare oltre e contro di esso, ‘con Schmitt oltre Schmitt’, ‘con Schmitt contro Schmitt’ come recita il titolo di un importante lavoro di Chantall Mouffe⁸⁸.

TRONTI, *Il nano e il manichino. La teologia come lingua della politica*, Castelveccchi, Roma 2015, il quale, muovendosi tra Schmitt, Benjamin e Taubes, si pone l’obiettivo di conciliare la ‘teologia politica positiva’ con una ‘teologia politica negativa’, teologia politica e filosofia della trascendenza.; ID., *Dello Spirito Libero. Frammenti di vita e di pensiero*, Il Saggiatore, Milano 2016. Sul pensiero di Tronti cfr. P. SERRA, *Tradizione e libertà. Il pensiero politico di Mario Tronti*, in «Rivista di Politica», n. 1, 2016, pp. 149-163. La stessa problematica, seppure da un altro versante, è affrontata da P. SERRA, *L’incontro con Del Noce in una ricerca marxista. Marxismo, teologia politica, filosofia della trascendenza*, in «Rivista di Politica», n. 3, 2015, pp. 113-137.

⁸⁶ Il «nuestro trabajo», scrive Laclau in *Nuevas reflexiones sobre la revolucion de nuestro tiempo*, puede ser visto como una extensión de la obra de Gramsci»: LACLAU, *Nuevas Reflexiones sobre la revolucion de nuestro tiempo*, cit., p. 205.

⁸⁷ ID., *Potere e rappresentanza* [1993], cit., p. 118.

⁸⁸ Cfr. tra gli altri C. MOUFFE, *Penser la démocratie moderne avec, et contre, Carl Schmitt*

3. La Teoria del Populismo di Ernesto Laclau

Il passaggio che consente a Laclau di giungere pienamente a questo approdo maturo è, quindi, l'analisi del pensiero di Gramsci, da qui l'importanza, anche generale, e non solo settoriale, di questo tema per la costruzione della sua teoria del populismo. Insomma, la centralità, in Laclau, della problematica gramsciana dell'egemonia, ha come obiettivo quello di predisporre una piattaforma teorica in grado di entrare nel campo della rappresentazione, perché, a suo modo di vedere, la partita si gioca, oggi, in questo campo, ed è quella che si gioca, appunto, tra un 'populismo di sinistra' e un 'populismo di destra'⁸⁹, un populismo,

[1992], in Id., *Le politique et ses enjeux: pour une démocratie plurielle*, La Découverte-Mauss, Parigi 1994, pp. 120-142.

⁸⁹ Cfr. tra i tanti interventi in tal senso E. LACLAU, *En América Latina el populismo es de izquierda*, intervista a cura di F. Canoni, in «Revista Socialista», n. 5, 2011, pp. 17-27; Id., *El kirchenerismo es la verdadera izquierda en la Argentina*, in H.A. Bernardo, G. Dolce (a cura di), *Bisagra K: el kirchenerismo en el contexto latinoamericano*, Acercándonos, Avellaneda 2013, pp. 154-160. Un quadro interessante del pensiero di Laclau è nell'Intervista *Pensar la política (Diálogos con Ernesto Laclau)*, in «El Ojo Mochó», nn. 9-10, 1997, pp. 5-33. Una introduzione al pensiero di Laclau è in Critchley, Marchart (a cura di), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, cit. Come sappiamo, secondo Germani, esistono diverse soluzioni autoritarie alla crisi della democrazia, diverse 'forme' di autoritarismo, nel senso che la 'ragion d'essere' di fondo dell'autoritarismo, i suoi fini di base, per così dire, può assumere diverse forme politiche* 'forme di autoritarismo tradizionale, ma conservatore', «con forti componenti tradizionali, demobilizzanti e sostenute in considerevole misura, dalla sussistenza di grandi settori non secolarizzati o parzialmente secolarizzati» (G. GERMANI, *Autoritarismo e democrazia nella società moderna* [1978], in R. Scartezzini, L. Germani, R. Gritti (a cura di), *I limiti della democrazia*, Liguori, Napoli 1985, p. 24), ed è questo il caso della Spagna e del Portogallo, dove fu «sufficiente una forma politica autoritaria in cui la smobilitazione delle classi popolari le manteneva in passività» (*ivi*, p. 18); 'forme di autoritarismo tradizionale, ma populista', come quelle che, in America Latina viene «chiamato *caudillismo* fondato sull'appoggio di una massa popolare considerevole» (*ivi*, p. 15); 'forme di autoritarismo di tipo populistico-nazionale', «sostenute dalla maggioranza effettiva della popolazione [...] masse popolari e settori delle classi medie inferiori» (*ivi*, p. 24); 'fascismo classico'; veri e propri 'sostituti funzionali del fascismo' (cfr. *ivi*, p. 22); 'totalitarismo', che è «l'autoritarismo moderno nella sua forma pura», il quale «non tende a ridurre gli individui a "soggetti" passivi ma, in un certo senso, vuole che essi siano "cittadini"» (*ivi*, p. 17); e poi anche 'comunismo', anche se Germani non considera quasi mai il comunismo come una 'reale' minaccia all'ordine politico democratico) e le varie forme politiche che può assumere dipendono «dalle condizioni storiche particolari tanto interne che esterne» (*ivi*, p. 22). Tra queste diverse forme di autoritarismo è di grande interesse quella che, secondo Germani, assume i caratteri di una 'alternativa funzionale del fascismo', e occorre dire che anche a proposito di questa contrapposizione tra 'populismo di destra' e 'populismo di sinistra' la presenza

quest'ultimo, autoritario e invadente che in Europa si presenta già come nostra storia e destino, e che occupa ormai quasi tutto lo spazio politico. Il tema, non a caso, è posto efficacemente dallo stesso Laclau, il quale ha sostenuto che «las democracias latinoamericanas pueden dar un ejemplo a las democracias europeas», soprattutto riguardo a «la naturaleza de los nuevos tipos de movilización y la forma en que estos pueden integrarse institucionalmente». Infatti, conclude Laclau, la «América Latina está mostrando cómo los dos teclados – el institucional y el de la movilización popular – pueden combinarse»⁹⁰. Da qui tutto il lavoro sulla problematica gramsciana dell'egemonia, perché se non si libera la prospettiva di Gramsci dall'ontologia della classe e del partito, e da ogni forma di riduzionismo, è impossibile una interazione completa con tutto il popolo. Infatti, se si vuole realmente entrare in relazione con la massa, occorre radicalizzare la

di Germani nell'opera di Laclau è centralissima, non solo perché Germani aveva sempre distinto nettamente, come abbiamo visto, fascismo europeo e nazional-populismo, costruendo su questa differenza la sua intera teoria generale dell'autoritarismo moderno, ma anche perché la sua categoria di 'sostituti funzionali del fascismo' (che si caratterizza per il fatto «di produrre la *smobilitazione* di quei settori sociali che tentavano di acquisire nuovi ambiti di partecipazione [...] o di conservare quelli recentemente conquistati» (G. GERMANI, *Autoritarismo, fascismo, classi sociali*, Il Mulino, Bologna 1975, p. 62), tra i cui esempi tipici Germani segnala «il regime militare di Onganía in Argentina, quello brasiliano dopo la rivoluzione del 1964, [...] il caso cileno» (*ivi*, p. 225), ed anche «l'Uruguay nel 1972» (*ivi*, p. 62), anticipa di qualche decennio quella, molto più imprecisa, di 'populismo di destra', elaborata più di recente da Laclau e da Chantal Mouffe. A questa importante categoria Germani dedica parte del capitolo terzo della versione inglese e poi castellana del volume sull'autoritarismo (un capitolo che è assente nell'edizione italiana del 1975). Cfr. G. GERMANI, *Middle-Class Authoritarianism and Fascism: Europe and Latin America*, in ID., *Authoritarianism, Fascism, and National Populism*, Transaction Publishers, New Brunswick-New Jersey 1978, pp. 43-83; in particolare il paragrafo dal titolo *Latin American middle class and the functional substitute of fascism*, pp. 64-74. Interessante su questo tema, ed anche sulla questione riguardante la 'teoria generale dell'autoritarismo' è il saggio di G. GERMANI, *La socializzazione politica dei giovani nei regimi fascisti: Italia e Spagna*, in «Quaderni di Sociologia», nn. 1-2, 1969, pp. 11-58, e in particolare il primo paragrafo (*Fascismo: forma e sostanza. Influenze sulla socializzazione politica dei giovani*, pp. 11-19). Il saggio è stato poi ripubblicato come ultimo capitolo delle varie edizioni del volume sull'autoritarismo, senza il primo paragrafo che apriva il testo originario del 1969), individuando ancora una volta in Brasile, Uruguay, Argentina e Cile gli esempi tipici di 'sostituti funzionali del fascismo', perché, pur avendo differenze significative con il tipo ideale classico, hanno in comune con esso «one of its basic aims, namely, the forced demobilization of the recently mobilized lower classes» (ID., *Authoritarianism, Fascism, and National Populism*, cit., p. 73).

⁹⁰ E. LACLAU, *Las democracias latinoamericanas pueden dar un buen ejemplo a las democracias europeas*, in *La palabra política. Debates contemporáneos sobre la emancipación* [2011], Buenos Aires 2012, p. 20.

teoria dell'egemonia, approdare, cioè, ad una teoria dell'egemonia senza ontologia, per fondare una teoria della democrazia radicale, nella quale le posizioni siano sempre reversibili, e non si giunga mai ad una qualche oggettivazione della società, ad una società come ordine oggettivo, perché se questa chiusura fosse possibile salterebbe ogni legame tra egemonia e democrazia, e tra democrazia e populismo. Qui è il nesso profondo, nella prospettiva di Laclau, tra discorso su Gramsci e discorso sul populismo, e la inseparabilità di questo nesso⁹¹. Su questo rapporto tra democrazia e populismo, e tra rappresentanza e rappresentazione ha riflettuto a lungo la cultura politica argentina, tanto che già nel 1899 apparve a Buenos Aires un libro di Ramos Mejía dedicato a *las multitudes argentinas*, nel quale veniva affrontato (seppure dentro i quadri di una cultura positivista) il rapporto problematico, e sempre più attuale, tra eterogeneità sociale e rappresentazione politica, tra multitudini e nazione⁹². Tutto, in un certo senso, comincia con l'«anomalia» peronista, che da Germani viene subito interpretata con il passaggio alla società di massa, un passaggio, quest'ultimo, che costrinse vasti settori delle classi popolari argentine a spostarsi, a migrare, dalla campagna alla città, e dunque a diventare «masse disponibili»⁹³, che, a causa della chiusura delle istituzioni democratiche (e del fatto che la democrazia non li riusciva a mobilitare e a integrare) si mobilitarono per il peronismo, e si integrarono alla vita politica con il totalitarismo. Perché se la democrazia non riesce a dare risposte soddisfacenti a questa domanda di integrazione, non permette realmente la partecipazione di tutti, il rischio che si corre è quello di cadere in tirannie molto peggiori delle forme oligarchiche del passato⁹⁴, in quanto è esattamente «en esta inaccesibilidad de la actividad política para la masa, en la consiguiente escisión entre masa y dirigentes, y entre el ciudadano común y los órganos de participación en la vida política nacional» che «reside uno de los más

⁹¹ Spunti interessanti su questo nesso in J. KRANIAUSKAS, *El (pos-)marxismo político: Notas sobre Ernesto Laclau*, in «El Ojo Mocho», n. 21, 2008, pp. 45-51. Cfr. anche J.A. MELO, *Hegemonía populista, ¿hay otra? Nota de interpretación sobre populismo y hegemonía en la obra de Ernesto Laclau*, in «Identidades», n. 1, 2011, pp. 49-69.

⁹² Cfr. J.M. RAMOS MEJÍA, *Las multitudes argentinas*, Editorial Guillermo Kraft, Buenos Aires 1952.

⁹³ Dentro questo «proceso rápido de industrialización y urbanización masiva [...]» como consecuencia de la rapidez del proceso, la clase popular masificada era de formación reciente, carecía de experiencia sindical y no había sido todavía politizada por los partidos tradicionalmente obreros»: G. GERMANI, *La integración de las masas a la vida política y el totalitarismo* [1956], in ID., *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Paidós, Buenos Aires 1962, p. 241.

⁹⁴ *Ivi*, p. 235.

graves peligros para la democracia»⁹⁵. Da qui, secondo Germani, la possibilità che, su queste difficoltà della democrazia, sorgano altre forme politiche, totalitarie, capaci di dare risposta a quelle stesse domande, anche se tali risposte si manifestano in forme diverse rispetto alla democrazia rappresentativa liberale. In sostanza, quello che Germani dice è che questi nuovi soggetti non si sarebbero mai potuti integrare nella vita nazionale con la democrazia rappresentativa liberale, e questo, per Germani, ‘rappresenta un enorme problema della stessa democrazia’. Riguardo a Laclau, invece, a me sembra che Laclau radicalizzi sostanzialmente questa riflessione di Germani, e, radicalizzandola, la trascini nel cuore delle nostre società⁹⁶. Il punto è che, mentre, per Germani, il populismo è, come abbiamo visto, un ‘problema della democrazia’, per Laclau, invece, il populismo è ‘la stessa democrazia’, una forma ‘radicale’ di democrazia, appunto, perché, nella sua prospettiva, ‘democratica’ è solo «aquella fuerza que busca incorporar al pueblo en la vida política a través de un proceso de articulación de sus demandas, guiada por el objetivo de satisfacerlas», mentre è ‘autoritario’ chi «invoca al pueblo pero no se identifica con sus demandas, sino que impone sus propia ideas sobre ellas»⁹⁷. Come in Germani, «la vida democrática según Laclau gira en torno a las tensiones entre las demandas populares y su integración institucional y social»⁹⁸, solo che, al contrario di Germani, il «criterio de distinción entre lo autoritario y lo democrático – in Laclau – no attende tanto a los sujetos que detentan el poder de tomar decisiones sino al objetivo del discurso político»⁹⁹. Alla configurazione di questo rapporto così stretto tra democrazia e populismo, Laclau vi giunge, come abbiamo visto, attraverso una complessa riflessione

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Sul rapporto tra Germani e Laclau la letteratura, a causa del contesto dentro il quale questo rapporto viene recepito, non è né estesa, né molto approfondita. Per una prima approssimazione cfr. S.M. BUCCAFUSCA, M.L. SERULNICOFF, F. SOLARI, *Temperaturas de época: Gino Germani y la fundación de la carrera de sociología*, in H. Gonzalez (a cura di), *Historia crítica de la sociología argentina. Los raros, los clásicos, los científicos, los discrepantes*, Ediciones Colihue, Buenos Aires 2000, in particolare le pp. 337-340. Ho avviato una ricostruzione del pensiero di Laclau, ed anche dei rapporti tra Germani e Laclau, in tre miei scritti recenti: P. SERRA, *Filosofía della praxis e realismo. Storia di una relazione problematica*, in A. Campi, S. De Luca (a cura di), *Realismo político*, Rubettino, Soveria Mannelli 2014, pp. 514-526; ID., *Il problema del populismo nel pensiero politico argentino da Germani a Laclau (nei suoi rapporti con la crisi della democrazia europea)*, cit; ID., *Classe Nazione Filosofia*, cit.

⁹⁷ A. SALINAS, *Populismo, democracia, capitalismo: La teoría política de Ernesto Laclau*, in «Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política», n. 1, 2011, p. 178.

⁹⁸ *Ivi*, p. 176.

⁹⁹ *Ivi*, p. 178.

sulla teoria gramsciana dell'egemonia, e, dunque, anche attraverso una riflessione intorno ai rapporti tra egemonia e democrazia, perché la democrazia rappresentativa liberale, per come è concepita, non riesce ad entrare in relazione con tutto il popolo, e, dunque, non riesce a dare risposta a quelle 'domande insoddisfatte', da cui si origina la 'rottura populista'. Infatti, il populismo è un «proyecto político hegemónico aplicable a situaciones en las que existan demandas sociales insatisfechas. La articulación se esas demandas democráticas es el objetivo principal del líder populista»¹⁰⁰, anche se, come vedremo, «il presupposto che *ogni* domanda insoddisfatta si possa incorporare» non è, per Laclau, «un presupposto legittimo»¹⁰¹. Questo è il punto cruciale, ed è anche il più importante contributo di Laclau a questa discussione: la democrazia deve entrare in relazione forte e costitutiva con il popolo, e, per far questo, deve passare da una relazione egemonica di tipo ontologico ad una egemonia senza ontologia, disponibile, cioè, a parlare e ad ascoltare, ad educare e ad essere educata, a trasformare e a trasformarsi. Da qui la non fissità della democrazia populista, il suo radicale anti-finalismo, ed anche la strutturale indeterminatezza dei suoi contenuti, perché il 'populismo' è una forma della politica senza un fondamento alle spalle, senza più qualcosa che, per così dire, sta «indietro come un diverso dal fondato»¹⁰², se non quel 'fondamento' che i soggetti in essa coinvolti volta a volta pongono in essere, e rendono 'attuale'. Qui è la dialettica fondamento-fondato che continua ad operare, la sua profonda unità, e di certo, come sottolinea efficacemente Alejandra Salinas, il rapporto di Laclau con l'hegelo-marxismo, almeno su questo aspetto, rimane forte e costitutivo¹⁰³. Ed è un rapporto che ha a che fare, appunto, con il tema della libertà e della soggettività, di una libera soggettività, che tende a ridurre o a risolvere, in continuità, almeno su questo punto, con le fonti marxiste su cui Laclau si è formato, il piano normativo alla *praxis*, con gravi rischi per «los derechos de los "otros"»¹⁰⁴, che un lider senza limiti, come quello populista, può volta a volta, in maniera 'infondata', sacrificare o soddisfare e proteggere¹⁰⁵. Ed è da qui, da questa unità di

¹⁰⁰ A. SALINAS, *El populismo según Laclau: ¿Hegemonía vs Derechos?*, in «Revista de Instituciones, Ideas y Mercados», n. 57, 2012, p. 188.

¹⁰¹ LACLAU, *La ragione populista*, cit., p. 131.

¹⁰² G.W.F. HEGEL, *La Scienza della Logica*, Laterza, Bari 1968, II, p. 535.

¹⁰³ SALINAS, *Populismo, democracia, capitalismo*, cit., pp. 174-176.

¹⁰⁴ Cfr. A. SALINAS, *El populismo según Laclau*, cit., in particolare il paragrafo II (*El populismo y los derechos de los "otros"*), pp. 194-198.

¹⁰⁵ «En este sentido, y a pesar de presentarse Laclau como superador del marxismo, la razón populista parece reafirmar implícitamente la postura marxista sobre los derechos, según la cual éstos son una construcción contingente, instrumental e ideológica que varía

fondamento e fondato, che discende l'indeterminatezza dei contenuti della forma politica del populismo, nel senso che il populismo, secondo Laclau, «non possiede nessuna unità referenziale proprio perché non designa un fenomeno circoscrivibile, ma una logica sociale, i cui effetti coprono una varietà di fenomeni. Il populismo è, se vogliamo dirla nel modo più semplice, un modo di costruire il politico»¹⁰⁶. E tuttavia, occorre subito, ancora una volta, aggiungere, che tutto questo discorso riguarda, in un certo senso, solo il piano ontico, perché per Laclau, l'ontico e l'ontologico sono situati su piani differenti, e della radicalizzazione della teoria della egemonia che egli svolge (attraverso la quale democrazia e populismo si incrociano fino al punto di diventare due termini-concetto quasi interscambiabili), viene relativizzato il contesto del suo esercizio, il quale può essere, appunto, solo di tipo ontico, non ontologico¹⁰⁷, mantenendo così sempre aperta, al contrario di Gramsci (e dell'hegelo-marxismo) che, invece, tendono a sovrapporli (chiudendo in se stessi i vari contenuti ontici), la differenza ontico-ontologica. Qui è l'importanza di Laclau, perché Laclau, come abbiamo visto, connette questi due aspetti, la radicalizzazione della teoria della egemonia e la riforma della filosofia, perché non collegare mai questi due aspetti rende impossibile lo stesso sviluppo della teoria della egemonia, e qualsiasi relazione tra egemonia e democrazia, e tra democrazia e populismo. Da Germani a Laclau, dunque, questo mi sembra il percorso su questo tema (un percorso che è segnato da una progressiva 'positivizzazione' del problema dell'unità politica, e che va di pari passo con il processo di progressivo allargamento dello spazio delle masse

según cada tipo particular de sociedad y en cada momento histórico, y que pueden ser sacrificados en virtud de las necesidades hegemónicas. En términos populistas, conceptos como la "justicia" son significantes vacíos que sólo cobran sentido en tanto asociados a una determinada operación política»: *ivi*, pp. 201-202.

¹⁰⁶ LACLAU, *La ragione populista*, cit., p. XXXIII. Una critica a questa identificazione di 'politica' e 'populismo' si trova in C.M. VILAS, *Las resurrecciones del populismo*, in C.G. ABOY, R. ARONSKIND, C.M. VILAS, *Debate sobre el populismo*, Instituto de Desarrollo Humano, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires 2006, pp. 15-21, in particolare p. 19, nella quale viene contestata la radicale assimilazione dei concetti di egemonia, politica e populismo, svolta da Laclau ne *La Ragione populista* (il populismo come 'forma della politica'), in nome di una teoria specifica e storicamente determinata di populismo. Considerazioni interessanti sul lavoro di Vilas, e su questo tema, in C.G. ABOY, *Populismo, regeneracionismo y democracia*, in «POSTData», n. 1, 2010, pp. 11-30.

¹⁰⁷ Cfr. LACLAU, MOUFFE, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, cit; LACLAU, *La ragione populista*, cit. Tra le opere di Laclau, sono molto utili ai fini del nostro discorso anche: *Nuevas reflexiones sobre la revolucion de nuestro tiempo*, cit; ID., *Misticismo, retórica y política*, Fondo di Cultura Económica, Buenos Aires 2000 (in parte confluito in ID., *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, cit.).

eterogenee, che, mentre in Germani, era confinato ai nuovi operai che si erano spostati dalla campagna alla città, ora, invece, occupa tutto lo spazio della società), anche se qui Laclau introduce una novità rispetto a Germani, e la novità, vi accennavamo prima, è che Laclau pone sì con forza il problema dell'unità politica (o dell'«integrazione», per usare il linguaggio di Germani), ma pone anche, e contemporaneamente, il problema o la necessità di tenere sempre aperta questa unità. Da qui il tema della 'trascendenza'¹⁰⁸ (il 'significante vuoto', così centrale nella sua teoria, non rappresenta nient'altro che questo¹⁰⁹), che mi sembra un reale passo in avanti rispetto al metodo sostanzialmente 'teologico-politico' di Germani (il concetto di integrazione, ha scritto Luciano Cavalli, ha, in Germani, un «carattere sacrale», religioso, anche se Germani riduce sempre questo elemento religioso all'elemento prescrittivo¹¹⁰) un metodo puramente difensivo, che gira sempre intorno alla coppia modernità-tradizione, e finisce per rimaneggiare sempre gli stessi ingredienti, e che alla fine conduce la sua prospettiva nel pessimismo che caratterizza i suoi ultimi lavori, e occorrerebbe analizzare bene i rapporti che intercorrono tra questo pessimismo e il suo intero programma di ricerca¹¹¹. Perché il 'teologico-politico' è necessario, ma insufficiente¹¹², questo è il punto veramente fondamentale della riflessione di Laclau, il reale punto di svolta del suo pensiero, il punto che lo separa non solo da Germani, ma anche da Abelardo Ramos e dalla sua prima formazione teorico-politica nella *Izquierda Nacional*¹¹³,

¹⁰⁸ Una critica di questo tema in T. Negri, conferenza tenuta alla Maison de l'Amérique Latine, a Parigi, il 27 maggio 2015, pubblicata in «EuroNomade», 15 giugno 2015, p. 1, successivamente ripreso in ID., *Un diálogo crítico y cercano*, in «Debates y Combates», vol. 2, n. 9, 2015, pp. 71-85.

¹⁰⁹ «Un significante vuoto è, in senso stretto, un significante senza significato». Un significante che non è unito a nessun significato e rimane, «ciononostante, parte integrante di un sistema di significazione»: E. LACLAU, *Perché i significanti vuoti interessano la politica?*, in ID., *Emancipazioneli*, cit., p. 53 (su questo tema vedi anche il *Debate* tra E. Laclau e J. Alemán, *¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?*, in J. ALEMÁN, *Para una izquierda lacaniana...Intervenciones y textos*, grama, Buenos Aires 2009, pp. 89-11).

¹¹⁰ L. CAVALLI, *La democrazia vulnerabile*, in «Mondoperaio», n.3, 1981, p. 110.

¹¹¹ Su questi aspetti di Germani rimando ancora una volta a SERRA, *Sulla crisi contemporanea*, cit.

¹¹² Cfr. su tutta questa tematica TRONTI, *Il nano e il manichino*, cit. La stessa problematica, seppure da un altro versante, è affrontata da SERRA, *L'incontro con Del Noce in una ricerca marxista*, cit.

¹¹³ Di Ramos sono essenziali *Revolución e contrarrevolución en la Argentina*, Plus Ultra, Buenos Aires 1965 (1957), terza edizione; ID., *Historia de la Nación Latinoamericana*, Peña Lillo, Buenos Aires 1968. Sul pensiero e sulla complessa figura di Abelardo Ramos

prima formazione che, ‘in qualche modo’, giunge fino a *Politics and Ideology in Marxist Theory*¹¹⁴. Ecco, in conclusione, l’importanza della svolta di Laclau rispetto alla prospettiva teologico-politica di Germani, perché è una svolta che conduce Laclau a pensare il problema dell’unità politica nel tempo eterogeneo in connessione al problema di come tenere sempre aperta questa unità, al fine di ridurre al minimo tutte quelle tensioni che si possono creare tra «el estilo populista y la protección sustantiva de los

cfr. tra gli altri la fondamentale ricerca di E. REGALI, *Abelardo Ramos. La Izquierda Nacional y la Nación latinoamericana*, Ciccus-Corredor Austral-Ferreyra-Editor, Buenos Aires 2012, con un interessantissimo *Prologo* a questa segunda edición di E. LACLAU, *Ramos en la historia de la izquierda argentina* (texto de Ernesto Laclau para la 2ª edición de la obra de Enzo Alberto), pp. 15-23, nel quale Laclau, chiarendo i suoi rapporti con Ramos, chiarisce anche il modo come egli configura il rapporto tra teologia politica e filosofia della trascendenza, e la svolta che questa nuova configurazione rappresenta non solo per il suo itinerario intellettuale, ma anche per l’intera storia della cultura politica argentina contemporanea. Ramos, una singolare figura di intellettuale che combinava troskismo e peronismo, classe e nazione (gli interessi di classe, egli sosteneva, si possono esprimere solo nella difesa della nazione, e della sua autonomia), e che, proprio per questo, individuava nel movimento peronista il solo contesto dentro il quale era possibile pensare ed esplicitare un soggetto politico popolare, fu il personaggio più influente nella formazione di Laclau, tanto che Laclau, in questo stesso testo, considera Ramos «el pensador político argentino de mayor envergadura que el país haya producido en la segunda mitad del siglo XX» (*ivi*, p. 15), perché con Ramos «se rompe el cordón umbilical que mantenía atada a la izquierda al imaginario histórico del liberalismo oligárquico. Leer a Ramos, conclude Laclau, es un imperativo para todos aquellos que quieran construir un discurso político concorde con las experiencias políticas populares que tienen actualmente lugar en nuestro continente» (*ivi*, p. 23). E in effetti si trovano in Ramos e nella esperienza della *izquierda nacional* alcuni elementi fondamentali per comprendere il pensiero di Laclau, anche se, come abbiamo visto, questo pensiero non si esaurisce mai del ‘tutto’ in essi. Su Ramos cfr. anche E. ARIEL, O. ACHA, *Nacionalismo y socialismo: Jorge Abelardo Ramos y la Izquierda Nacional*, in «Taller. Revista de sociedad, cultura y política», n. 13, 2000, pp. 100-122; M. RIBADEIRO, *La batalla por la doctrina. El grupo de Jorge Abelardo Ramos ante el peronismo*, in «Contemporanea. Historia y problemas del siglo XX», vol. 4, 2014, pp. 125-143. Più in generale, sulla prima formazione di Laclau cfr. i testi interessanti, anche se fortemente segnati da una veduta eccessivamente ‘continuista’ del suo percorso, di M. BERGEL, M. CANAVESE, C. TOSSOUNIAN, *Práctica política e inserción académica en la historiografía del joven Laclau*, in «Políticas de la Memoria», n. 5, 2004-2005, pp. 149-158; O. ACHA, *Del populismo marxista al postmarxista: la trayectoria de Ernesto Laclau en la Izquierda Nacional (1963-2013)*, in «Archivos de historia del movimiento obrero y la izquierda», n. 3, 2013, pp. 57-78; ID., *El marxismo del joven Laclau (1960-1973): un antesala del postmarxismo*, in «Herramienta. Revista de debate y crítica marxista», n. 56, 2015, pp. 73-82. Sul complesso itinerario di Laclau cfr. J. MELO, G.A. CARLÉS, *La democracia radical y su tesoro perdido*, cit.

¹¹⁴ Cfr. LACLAU, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, cit.

derechos de las personas»¹¹⁵, le quali non stanno ‘tutte’ e ‘solo’ dentro la politica, ma ‘in parte’ preesistono ad essa. Questo è l’aspetto che tutti i critici di Laclau, soprattutto quelli che si concentrano esclusivamente sui punti di tensione, che pure nel suo discorso esistono e sono reali, tra populismo e diritti, trascurano o rimuovono, sebbene lo stesso Laclau abbia sostenuto che

«el tema central [...] de mi trabajo teórico de los últimos años, es el papel central de los significantes vacíos en la constitución de las significaciones políticas. Mi interés en el misticismo está dado por el hecho de que, inteniendo la experiencia mística transmitir algo que es esencialmente inefable, sólo consigue hacerlo sobre la base de subvertir la relación signifiicante/significado, he también detectado en la estructuración del campo político»¹¹⁶.

In questo senso, lo dicono molto bene Biglieri e Perelló,

«el pueblo de Laclau es *una estructura con más allá*. La trascendencia no está ubicada en el lugar del líder, está ubicada en un más allá, en esa nada que sin embargo no es nada. Por esto afirmamos que la figura que le corresponde al pueblo tal como lo presenta Laclau es la del “sujeto acéfalo”, en la medida en que se ancla en una trascendencia que como tal es vacía. Para utilizar la terminología propia de Laclau, el lugar de la trascendencia es el de la heterogeneidad, no sólo como diferencia radical; podemos decir más precisamente en términos psicoanalíticos como aquello que es asimilable al plus de goce. En suma, entendemos a la heterogeneidad como un real pero no solamente en su dimensión de falta en lo simbólico [...] sino más bien en su dimensión de *gocce*»¹¹⁷.

E tutto questo perché, secondo Laclau, «noi siamo di fronte a una mancanza costitutiva, a un oggetto impossibile che, come in Kant, si mostra attraverso l’impossibilità della sua adeguata rappresentazione» e significazione¹¹⁸, perché ogni processo di significazione si struttura «intorno ad uno spazio vuoto»¹¹⁹, ad un signifiicante vuoto¹²⁰, e, proprio per questo, occorre

¹¹⁵ SALINAS, *El populismo según Laclau*, cit., p. 189.

¹¹⁶ E. LACLAU, *Prefacio* [2000], in ID., *Misticismo, retórica y política*, cit., p. 7.

¹¹⁷ BIGLIERI, PERELLÓ, *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*, cit., pp. 78-79.

¹¹⁸ LACLAU, *Perché i signifiicanti vuoti interessano la politica?*, cit., p. 57.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ «Un signifiicante vuoto è, in senso stretto, un signifiicante senza significato». Un signifiicante che non è unito a nessun significato e rimane, «ciononostante, parte integrante di un sistema di significazione»: *ivi*, p. 53 (su questo tema vedi anche il *Debate* tra E.

collegare la presenza di questi significanti vuoti con la egemonia («la presenza di significanti vuoti [...] è la vera condizione per l'egemonia»¹²¹), e la egemonia (la lotta tra diversi progetti, diverse volontà, diverse forze politiche, per egemonizzare i significanti vuoti, per riempire lo spazio vuoto, in quanto egemonizzare qualcosa significa compiere questa funzione di riempimento) con la democrazia, perché, dal momento che il rapporto tra significanti vuoti e politica non è più automatico e, dunque, ogni egemonia è strutturalmente precaria e reversibile, le diverse forze politiche proveranno sempre a riclassificarsi e a egemonizzare i significanti vuoti della comunità assente. «Il riconoscimento della natura costitutiva di questo divario e la sua istituzionalizzazione politica sono, conclude Laclau, il punto di partenza della democrazia moderna»¹²², ed anche il luogo nel quale 'finalmente' democrazia e populismo, populismo e politica, si incrociano fino a saldarsi. Centralità del problema dell'unità politica in connessione al problema di come tenere sempre aperta questa unità (l'unità populista, in questa prospettiva, non solo non è contrapposta alla democrazia, ma, in un certo senso, è considerata la sua premessa fondamentale):

Laclau e J. Alemán, *¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?*, in ALEMÁN, *Para una izquierda lacaniana*, cit., pp. 89-111). Da qui l'interesse di Laclau per il misticismo, e per il rapporto tra misticismo e politica: «el tema central [...] de mi trabajo teórico de los últimos años, es el papel central de los significantes vacíos en la constitución de las significaciones políticas. Mi interés en el misticismo está dado por el hecho de que, inteniendo la experiencia mística transmitir algo que es esencialmente inefable, sólo consigue hacerlo sobre la base de subvertir la relación significante/significado, he también detectado en la estructuración del campo político» (LACLAU, *Prefacio*, cit., p. 7. Di grande interesse è il terzo capitolo del libro, del 1997: *Sobre los nombres de Dios*, pp. 101-127, nel quale – attraverso un confronto serrato con la tradizione mistica a partire da Eckart, si sostiene «que la experiencia mística no lleva a separarse de las cosas y las actividades diarias sino, por el contrario, a una forma especial de unirse a ellas, de modo tal que veamos en cada una de ellas una manifestación de la presencia de Dios» (LACLAU, *Sobre los nombres de Dios*, cit., p. 110. E più avanti sottolinea «un último aspecto importante», che è «el desapego místico, cuya estructura interna es altamente reveladora para nuestros propósitos. El desapego en cuestión no puede ser el de un anacoreta, que vive una existencia segregada, dado que el místico no se niega a comprometerse en la vida diaria. El místico debe estar enteramente comprometido y, a la vez, estrictamente separado del mundo», ovvero considerare il mondo da «una doble perspectiva» (ivi, pp. 111-112). E tutto questo, per Laclau, ha a che fare con la costituzione di una volontà rivoluzionaria: «por un lado, esta última trasciende todo compromiso con una acción particular y, en tal sentido, se requiere el desapego respecto de esta última; por el otro, sin embargo, sin un serio compromiso con el evento particular no hay constitución de la voluntad revolucionaria» (ivi, pp. 112-113).

¹²¹ LACLAU, *Perché i significanti vuoti interessano la politica?*, cit., p. 61.

¹²² Ivi, p. 63.

questo è, al dunque, la ‘teoria del populismo’ di Laclau, il suo rapporto di continuità/discontinuità con Germani su questo tema. Da qui, credo, anche un interessante ‘modello di nazione’ (un modello ‘unitario’, ma che la connessione tra egemonia e democrazia, e tra democrazia e populismo, che si svolge permanentemente all’interno di essa, tiene sempre aperto, ostruendo così alla radice ogni forma di nazionalismo sia all’interno della nazione sia nei rapporti tra le nazioni), un interessante modello di nazione impiantato sulla democrazia (perché non è possibile elaborare una nuova idea di nazione se non ‘insieme’ ad una nuova idea di democrazia) e sulla sovranità (perché non c’è altro spazio per la politica fuori, e lontano, da essa, anche se è una forma di sovranità che ha sempre a che fare con la libertà e con l’alterità¹²³) e che, nel loro insieme, configurano o per meglio dire si approssimano ad una prospettiva che, nei miei studi sull’Europa, ho definito, sulla scia di Vico, Santi Romano e Weiler, ‘antiperfettista’¹²⁴, e che può, credo, rivelarsi di qualche utilità per aiutare a sciogliere alcune ‘ambiguità’ che permangono nella riflessione di Laclau (soprattutto riguardo al rapporto, molto problematico, tra populismo e istituzionalismo, tra liberalismo e democrazia¹²⁵), sul quale lo stesso Laclau si è soffermato in

¹²³ Cfr. su questi temi le fondamentali ricerche di B. DE GIOVANNI, *L’ambigua potenza dell’Europa*, Guida, Napoli 2002; ID., *La filosofia e l’Europa moderna*, Il Mulino, Bologna 2004; ID., *Alle origini della democrazia di massa. I filosofi e i giuristi*, Editoriale Scientifica, Napoli 2013; ID., *Elogio della sovranità politica*, Editoriale Scientifica, Napoli 2015.

¹²⁴ Ovvero ad una idea di Europa come ‘potenza imperfetta’, un processo nel quale, come scrive Weiler, «la sfera sovranazionale e quelle nazionali non si fondono mai in un *unicum*» (J.H.H. WEILER, *Un’Europa Cristiana. Un saggio esplorativo*, Rizzoli, Milano 2003, pp. 150-151), impedendo così la formazione di un’Europa ‘perfetta’: cfr. P. SERRA, *Europa e mondo. Temi per un pensiero politico europeo*, Ediesse, Roma 2004; ID., *Hegel Heller Vico. Frammenti di un nomos europeo*, Aracne, Roma 2009; ID., *Il problema dello Stato. Scienza giuridica e rapporto tra ordinamenti (Analisi critica di due modelli di relazione)*, in «Democrazia e diritto», n. 2, 2008, pp. 29-59; ID., *La funzione dello Stato. Scienza giuridica europea e rapporti tra ordinamenti*, Aracne, Roma 2010; ID., *Schmitt oltre Schmitt*, cit.

¹²⁵ Cfr. S. CRITCHLEY, *¿Hay un déficit normativo en la teoría de la hegemonía?*, in S. Critchley e O. Marchart (a cura di), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, cit., pp. 145-155; H.R. LEIS, E. VIOLA, *El dilema de América del Sur en el siglo XXI: democracia de mercado con Estado de Derecho o Populismo*, in «Cadal (Centro para la apertura y el desarrollo de América Latina)», n. 97, 2009, pp. 1-7; SALINAS, *Populismo, democracia, capitalismo*, cit; ID., *El populismo según Laclau*, cit; G. BUSTAMANTE KUSCHEL, *Racionalidad populista versus democracia representativa*, in «Revista Cultura Económica», n. 83, 2012, pp. 20-35; A. SALINAS, *Emancipación y hegemonía populista en Laclau: tensiones y críticas desde el liberalismo*, in G. Lousteau (a cura di), *Sociedades mayoritarias o sociedades por consenso: ¿hacia un nuevo contrato social?*, The Democracy Papers n. 10, Inter American Institute for Democracy, Charleston (SC) 2014, pp. 109-140; H. FAIR, *Lo ético-político en las democracias contemporáneas. Reflexiones críticas en torno al déficit normativo en la*

più occasioni con l'obiettivo di sperimentare una «cierta posibilidad de fusión» tra questi due poli del sociale¹²⁶, anche se le 'ambiguità' incorporate nel suo discorso, e nelle sue stesse fonti, permangono, e non sono, credo, mai dissolte del tutto.

teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau, in «Revista CS en Ciencias Sociales», n. 13, 2014, pp. 20-46; D. DE MENDONÇA, *O limite da normatividade na teoria política de Ernesto Laclau*, in «Lua Nova», n. 91, 2014, pp. 135-167, nei quali si trova una ricca bibliografia sul tema.

¹²⁶ LACLAU, *Las democracias latinoamericanas pueden dar un buen ejemplo a las democracias europeas*, cit., pp. 16-17.