

Seminario della International Gramsci Society Italia
GRAMSCI E IL POPULISMO
(12 ottobre 2018)

Pasquale Voza

Dal popolo-nazione al populismo: Gramsci e Laclau

Vorrei partire da un passo del *Quaderno 11*, in cui Gramsci mostrava come la costruzione dell'«intellettuale nuovo» avesse bisogno di liberarsi da quello che andava considerato «l'errore dell'intellettuale»:

L'errore dell'intellettuale consiste (nel credere) che si possa *sapere* senza comprendere e specialmente senza sentire ed essere appassionato (non solo del sapere in sé, ma per l'oggetto del sapere) cioè che l'intellettuale possa essere tale (e non un puro pedante) se distinto e staccato dal popolo-nazione, [...] non si fa politica-storia senza questa passione, cioè senza questa connessione sentimentale tra intellettuali e popolo-nazione (*Q 11, 68, 1505*)¹.

Rispetto al corrispettivo testo A, in cui parlava di *popolo*, qui Gramsci adopera la nozione di *popolo-nazione*, che chiamava in causa la peculiarità, la determinazione storica dell'intreccio e della interazione Stato-società civile e alludeva alla costruzione di un nuovo «blocco storico» e perciò di una egemonia alternativa. È interessante rilevare come tale nozione diventi nei *Quaderni* un ricorrente, se pur spesso implicito, criterio interpretativo delle «forme» e dei «limiti» (com'egli diceva) del Risorgimento italiano e della costruzione dello Stato unitario. La specificità della *rivoluzione passiva* del Risorgimento italiano risiedeva nella angustia-insufficienza delle «forze progressive», che rendeva possibile la circostanza per cui «il gruppo portatore delle nuove idee non è il gruppo economico, ma il ceto degli intellettuali» e per cui, ad opera di tale ceto, si forma una astratta e separata concezione dello Stato, «come una cosa a sé, come un assoluto razionale» (*Q 10, 61, 1360-1*, corsivo mio, p.v.): una concezione, in quanto tale, del tutto distaccata dal *popolo-nazione*.

Ora, rispetto alla crucialità teorico-politica della categoria di *popolo-nazione*, è stato osservato che «immissioni populiste non sembrano [...] avvertibili nella teoria di Gramsci sull'egemonia»², per cui si può parlare decisamente di «assenza di populismo in Gramsci»³. In connessione con ciò, andrebbe anche precisato che nei *Quaderni* è riscontrabile invece una ricorrente attenzione critico-polemica alle manifestazioni del populismo di ordine propriamente intellettuale-letterario (A titolo di esempio, nel *Quaderno 6* Gramsci parla di «andata al popolo» come di una «parola d'ordine» in gran parte fine a se stessa, propria degli scrittori «populisti» del suo tempo, decisamente contrapposti agli scrittori francesi dell'Ottocento: cfr. *Q 6, 42, 717*).

In considerazione di tutto questo, la presenza di Gramsci in Laclau chiama in causa una trama di problemi di ordine complesso. Va tenuto presente in primo luogo che nel discorso «post-marxista» di Laclau, progressivamente maturato dopo gli anni Settanta, il popolo (come è stato

¹ I rimandi ai Quaderni, direttamente nel testo e in corsivo, introdotti dalla lettera Q seguita dai numeri di quaderno, paragrafo e pagina, sono riferiti ad A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975.

² N. Merker, *Filosofie del populismo*, Bari, Laterza, 2009, p. 13.

³ Ivi, p. 15.

osservato) «ha rimpiazzato completamente le classi sociali»⁴, al punto che il politico in quanto tale, l'attività politica coincidono con «la costruzione del popolo». Laclau afferma decisamente che, se all'interno del plurisecolare «discorso della “filosofia politica”, da Platone in avanti», si è sempre voluto ravvisare nel *populismo* «un eccesso pericoloso, capace di mettere a repentaglio le forme di una comunità razionale», egli intende «gettare luce sulle logiche specifiche» di questo presunto eccesso per giungere a mostrare *tout court* che «il populismo è [...] un modo di costruire il politico»: sicché «non c'è intervento politico che non sia in qualche misura populista»⁵.

In connessione con ciò, allora Laclau si adopera a chiarire che, se la costruzione di un *popolo* è una laboriosa pratica «discorsiva», lo è in un senso complesso e articolato: «non è qualcosa che ha luogo soltanto a livello di parole e immagini: è qualcosa che si sedimenta in pratiche e istituzioni». L'articolazione tra universalità e particolarità, costitutiva del processo di costruzione di un *popolo*, è diventata pensabile, secondo Laclau, soltanto con Gramsci: «dal suo punto di vista esiste una particolarità, una *plebs* che aspira egemonicamente a costituire un *populus*, mentre il *populus* (l'universalità astratta) può esistere solo se si incarna in una *plebs*. Giunti a questo punto, siamo finalmente vicini al “popolo” del populismo» (Come si vede, all'interno di questa particolare dialettica *plebs-populus* il filosofo argentino non individua, non delinea affatto la presenza di una classe o di più classi).

Va considerato un altro punto decisivo: Laclau afferma che tutta la teoria gramsciana dell'egemonia può avere senso di fatto solo se «l'iscrizione popolare», ovvero la declinazione popolare delle cosiddette «domande democratiche», che emergono nella società, non procede secondo il comando di un *a priori*, ma si sviluppa – scrive Laclau – come «un'operazione contingente, che può muoversi in più direzioni»⁶.

Senonché, secondo Laclau, a ben guardare, «per Gramsci il cuore ultimo dell'istanza articolante – o della volontà collettiva – resta sempre quella che lui definisce la classe fondamentale della società [la classe operaia], e l'identità di questo nocciolo non è pensata essa stessa come il risultato delle pratiche articolatorie [cioè delle pratiche discorsive-comunicative], ma appartiene ancora a un ordine ontologico diverso da quello delle “domande democratiche”»⁷.

Si tratterebbe dunque di un ineliminabile, «ultimo residuo di essenzialismo», che impedirebbe a Gramsci di concepire il populismo come un modo di costruire il politico. Per quanto riguarda poi la nozione di «domanda democratica», Laclau si adopera a precisare che «la qualifica di “democratica” non è neppure, in fin dei conti, una qualifica, poiché non fa che ripetere nell'aggettivo ciò che è incluso nella nozione di domanda». Il che vuol dire che la domanda non ha una «piena positività», «chiusa in se stessa»: cioè la domanda sociale o è costruita «in modo differenziale» oppure è «correlata in maniera equivalenziale ad altre domande». È proprio questa costruzione-qualità *discorsiva* di tipo *differenziale* o *relazionale* delle cosiddette domande democratiche a connotare in profondità il *politico* in Laclau e la sua stessa idea di *egemonia*. In Gramsci il terreno dell'egemonia – come sappiamo – è concepito invece come un terreno di lotta, di radicale negazione critica dell'egemonia esistente e, al tempo stesso, non si configura mai come il terreno di costruzione di un'alternativa o di una domanda *positiva*, di ordine culturale, morale, ideologico, da contrapporre all'egemonia esistente. La sua lotta per l'egemonia non ha, non può avere in radice, una delineazione puramente equivalenziale o differenziale, ha invece una valenza costitutivamente critico-antagonistica. Si pensi al suo *Anti-Croce*: Gramsci mostra come per Croce autore della *Storia d'Europa nel secolo XIX* la storia etico-politica, da lui propugnata, è storia dei valori dominanti, è storia della funzione di direzione-ricomposizione delle *élites*, riguardata e proposta come una *costante* nel tempo, è storia dei momenti egemonici, assunti di per sé, “liberati” – come egli diceva – dalla storia. («Scrivere storia – notò una volta il Goethe – è un modo di

⁴ D. Tarizzo, *Introduzione a Ernesto Laclau, La ragione populista*, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. XVIII.

⁵ E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 146.

⁶ Ivi, p.119.

⁷ Ivi, p.120.

togliersi di sulle spalle il passato. Il pensiero storico lo abbassa a sua materia, lo trasfigura in suo oggetto, e la storiografia ci libera dalla storia»⁸.

L'autore dei *Quaderni* disvela criticamente gli assi portanti di questo idealismo crociano, indicandone il carattere di moderna, organica teoria della rivoluzione passiva, e proponendo invece la conoscenza storica come *conoscenza critica* dei processi di formazione dell'egemonia, sulla base della nozione di «blocco storico» e sulla base di uno «storicismo assoluto» implicante la duplice lotta contro lo storicismo «speculativo» (cioè idealistico) e contro ogni forma di economicismo.

Tornando a Laclau, è decisivo vedere come egli delinea la sua idea di formazione di consolidamento dell'egemonia, di una egemonia deprivata, a suo avviso, di ogni residuo di *essenzialismo*: dato che «nessuna forza è l'incarnazione dell'universale in sé e per sé, una “volontà collettiva” riuscirà a consolidare la sua egemonia, solo se riuscirà ad *apparire* agli altri gruppi come la forza che è in grado di garantire la migliore sistemazione sociale al fine di assicurare ed espandere un'universalità che la trascende» (*New Reflections on the Revolution of our time*).

Egemonia come *lotta per l'apparenza*, dunque: essa in quanto tale espunge da sé il terreno della *critica*, sostituito dal terreno del confronto tra punti nodali, tra nodi emergenti, visibili, che costituiscono la tessitura della società. C'è una pagina in *La ragione populista*, in cui Laclau fa riferimento alla figura di Michael Portillo e alle sue «vedute di centrosinistra miste a un entusiasmo per il radicalismo» (così si esprime lo stesso Portillo a proposito dell'avvento della Thatcher) e propone queste considerazioni:

Portillo era tanto un militante di centrosinistra quanto un radicale. Una volta che il centrosinistra cessò di essere vissuto come qualcosa di radicale, si trovò a dover scegliere tra il *contenuto* di una politica e la sua forma *radicale*, anche se questo radicalismo era di segno opposto. [...] Questa distanza tra i contenuti ontici della politica e la loro capacità di rappresentare una pienezza radicale è sempre presente ma, come ho detto, diventa più visibile nei periodi critici, quando conversioni radicali e improvvisi salti dell'umore pubblico si fanno frequenti⁹.

È la logica di «ogni processo di costruzione egemonica del “popolo”» che a Laclau interessa mettere a fuoco e segnalare, come pure gli interessa mostrare che le operazioni egemoniche che concorrono a quel processo, se pur strutturalmente diverse, non solo nella loro natura sostanzialmente distanti. Come è stato acutamente osservato (da Fabio Frosini in *Egemonia, economia e congiuntura: note per una rilettura di Hegemony and Socialist Strategy*), è la logica di una «teoria generale dell'egemonia», che si fonda e si struttura a partire da un fatto, da un fatto preliminare, cioè, «la dispersione dei significati egemonici nell'ambito ampio della cultura» (mentre, come sappiamo, in Gramsci egemonia non è riducibile a egemonia *culturale*, è qualcosa di più profondo e più complesso: basti pensare al *nesso forza-consenso* e alla categoria di *blocco storico*).

Si tratta di una logica altresì che inerisce alla categoria di nozione di «capitalismo globalizzato», che per Laclau rappresenta «un nuovo stadio nella storia del capitalismo, che spinge verso un approfondimento delle logiche di formazione dell'identità», dal momento che a suo avviso «si è avuta una moltiplicazione di effetti disgreganti, dislocatori, e una proliferazione di nuovi antagonismi». Ciò non toglie – sia detto per inciso – che per Laclau l'eterogeneità stessa appartenga «all'essenza del capitalismo, le cui parziali stabilizzazioni sono sempre di natura egemonica»: dove è possibile notare (a mio avviso) come all'essenzialismo, denunciato come tale da Laclau, proprio del *marxismo classico e tradizionale* subentri in lui una specie di essenzialismo della *eterogeneità*, che assumerebbe nel capitalismo globalizzato una peculiarissima centralità.

In connessione con ciò, Laclau afferma che nel tempo presente ci troviamo di fronte ad «un proliferare crescente di domande specifiche, multiculturali e particolaristiche, che creano il potenziale – ma solo il potenziale – di una catena equivalenziale più estesa che in passato e, di

⁸ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1954, p. 32.

⁹ E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 125.

riflesso, la possibilità di società più democratiche»¹⁰. Laclau non si nasconde il rischio (sottolineatogli polemicamente da Žizek) che le domande specifiche e particolaristiche possano restare tali e perciò possano venire assorbite dal «sistema dominante»: ma proprio la consapevolezza di tale rischio comporta la necessità di una radicalizzazione estrema della tensione tutta *discorsiva* dell'egemonia: cioè – com'egli dice – la necessità di «costruire dei linguaggi in grado di fornire elementi di universalità che rendano possibile l'instaurarsi di legami equivalenziali». È questa la «logica dei significanti vuoti»: essa appartiene a tutte le «astrazioni che producono effetti storici concreti». Come esemplificazione radicale della operatività di tale logica, Laclau fa riferimento ai simboli di Garibaldi e Mazzini» che in Italia, durante la guerra di liberazione dall'occupazione tedesca, «hanno funzionato come equivalenti generali, come miti soreliani di un linguaggio che universalizza se stesso divenendo la superficie di iscrizione di un numero crescente di domande sociali»: in tal modo, «presi in un processo di universalizzazione, questi simboli divennero sempre più sinonimi di liberazione, autonomia e così via». Così pure (questo è il punto più decisivo e significativo) il «soggetto di una emancipazione globale, il «soggetto antagonista» che lotta contro un «sistema di dominio» che da sistema particolare di dominio venga visto, anzi *venga fatto vedere* «come la manifesta criminalità dell'intera società», ebbene tale soggetto antagonista – afferma Laclau – «può essere costruito politicamente solo attraverso l'equivalenza di una pluralità di domande»: per questa via si può costituire «un'area di effetti universalizzanti». Tale area richiama, osserva Laclau, la «volontà generale di Rousseau», più propriamente «una sua versione pragmatica e contingente».

Rispetto a tutto ciò, è (solo apparentemente) singolare che nel discorso di Laclau non si possa verificare in misura apprezzabile la presenza del «sistema di dominio» che connota, innerva egemonicamente l'attuale «capitalismo globalizzato», il «nuovo stadio nella storia del capitalismo». Come è stato osservato¹¹, il filosofo argentino, se anche nomina il *regime neoliberale* come forma attuale del sistema dominante, non avverte la necessità di pensare a una critica pratica, *molecolare*, dello specifico potere egemonico di tale regime neoliberale. Egli non avverte, anzi non *può* avvertire tale necessità in quanto interno alla «logica dei significanti vuoti», in quanto interno appunto alla prospettiva di «costruire dei linguaggi in grado di fornire elementi di universalità». La costruzione politico-discorsiva del *popolo* ha come suo carattere costitutivo l'*alternatività* (ideologico-culturale), non la *critica*: ma nel tempo attuale dell'egemonia neo-liberista la sfida populista rischia di dar luogo ad una *alternatività* fragile, al buio, in quanto minata, resa continuamente precaria dal fatto che tale egemonia non viene vista e non viene fatta oggetto di un attacco critico, politico, dall'interno. L'opposizione a tale egemonia, per essere efficace e produttiva di risultati profondi e duraturi, ha bisogno, piuttosto che della costruzione «dei linguaggi in grado di fornire elementi di universalità», dell'attivazione processuale dello «spirito di scissione», inteso da Gramsci come «il progressivo acquisto della propria personalità storica»: questo è un punto imprescindibile ancor più oggi per provare a rispondere al cruciale, «drammatico» interrogativo gramsciano: «come nasce il movimento storico sulla base della struttura».

¹⁰ Cfr. J. Butler, E. Laclau, S. Žizek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Roma-Bari, Laterza, 2010,

¹¹ D. Tarrizzo *Introduzione a La ragione populista*, cit.

