



Variazioni neoliberali del risentimento

di Raffaella Sau

Università degli Studi di Sassari

(rsau@uniss.it)

Abstract

Negli ultimi trent'anni, le scienze sociali sono tornate a riflettere sul ruolo delle "passioni tristi" – l'invidia, la rabbia, il risentimento – nella definizione delle caratteristiche dell'individuo e delle dinamiche relazionali che connotano sempre più la società globale. Ma cos'è il risentimento? Quali fenomeni descrive, oggi? Se Nietzsche aveva definito il risentimento come l'etica dei deboli e degli esclusi, fornendo uno strumento di spiegazione anche degli odierni conflitti incentrati su rivendicazioni identitarie, per molti analisti il risentimento è piuttosto l'ethos dei privilegiati che l'epoca neoliberale ha "detronizzato", producendo uno squilibrio nella tradizionale gerarchia di status su cui era stata edificata la società occidentale. È questa l'ipotesi da cui muove Wendy Brown per situare l'emersione del risentimento nel fallimento del progetto neoliberale.

1.

La carica estrema di risentimento sarà [...] posseduta da quella società in cui, come nella nostra, a diritti politici e civili press'a poco uguali e a una formale parità sociale riconosciuta pubblicamente, si accompagnano sperequazioni di fatto molto sensibili di potenza, di posizione culturale. Società in cui ognuno ha il "diritto" di confrontarsi con ogni altro eppure non può "confrontarsi di fatto". Qui [...] è assicu-

rato un forte permeamento della società col risentimento già dalla struttura stessa della società¹.

Nel 1977, a un anno dalla pubblicazione del romanzo di Vincenzo Cerami, esce nelle sale cinematografiche *Un borghese piccolo piccolo*, sceneggiato e diretto da Mario Monicelli. Sono, quelli, anni cruciali della storia della Repubblica: la fiducia innescata del miracolo economico è ormai esaurita, l'equilibrio del sistema economico si sposta dalla produzione al consumo con conseguente depotenziamento del ruolo del lavoro, le istituzioni politiche sono in crisi di legittimità, la protesta dilaga nelle università, nei luoghi di lavoro e nelle piazze; si sovrappongono (e si confondono) moti di democratica contestazione alla violenza terroristica più feroce che culminerà con il rapimento e l'omicidio di Aldo Moro. In quel contesto di conflitto politico-sociale si consuma la svolta morale del protagonista del romanzo di Cerami, che ha anche i contorni, come dirà Italo Calvino, di una svolta valoriale sociale perché è una vicenda che fa luce sulla «bruttezza senza riscatto che regna nel cuore del nostro consorzio civile, ma anche sulla tenace rabbia di vivere che persiste in fondo a un desolato svuotamento di ragioni vitali»². Nel romanzo, nichilismo e risentimento sembrano emergere come le coordinate che segnano sia il fallimento personale di un piccolo borghese sia il tramonto delle promesse rassicuranti della democrazia del benessere. Il protagonista, Giovanni Vivaldi, è un mediocre impiegato ministeriale, prossimo alla pensione che, provenendo dalla provincia, si è adattato alla vita caotica della Capitale all'insegna di un'obbedienza conformistica, assecondando «un processo di omogeneizzazione sociale e culturale [che] si compie in un deserto di valori»³ e che è funzionale alla costruzione di una vita familiare e personale tutta ripiegata sui propri interessi egoistici⁴.

‘Pensa a te, solo a te’, consiglia Giovanni al figlio, ‘in questo mondo non hai il tempo di fare sì con gli occhi e no col capo ... è il tempo che basta al tuo nemico per pugnalarti alla schiena [...]. Per noi gli altri non esistono’.

¹ M. Scheler, *Crisi dei valori*, Bompiani, Milano 1936, pp. 20-21. Sul risentimento in Scheler, cfr. G. Preti, *Sodoma: democrazia e risentimento*, «Atque materiali tra filosofia e psicoterapia», 19 (2016), pp. 189-215.

² Nota di I. Calvino nella quarta di copertina della prima edizione del romanzo di Cerami, pubblicato da Garzanti nel 1976.

³ *Ibidem*.

⁴ Cfr. D. Guzzo, *Un borghese piccolo piccolo: retaggi patriarcali, crisi economica e violenza diffusa all'alba del 1977*, «Cinema e storia: rivista annuale di studi interdisciplinari», 3 (2014), pp. 69-82.

L'esistenza di Giovanni Vivaldi coincide, infatti, con la sua ambizione circa il futuro dell'altrettanto mediocre figlio Mario: riuscire a "sistemarlo" nel suo stesso ministero, ma in un ruolo sovraordinato, visto che Mario ha il diploma di ragioneria. Per conseguire quell'obiettivo Giovanni è disposto a tutto: a prostrarsi davanti al suo capoufficio, a sospendere il suo cattolicesimo per essere ammesso nella massoneria, a sopportare qualunque umiliazione pur di neutralizzare la competizione dei tanti giovani uguali a Mario; una competizione che rischia di compromettere lo status economico e sociale che Giovanni ha faticosamente conquistato:

'Hai capito Giovanni? Dico, i concorrenti sono almeno ventimila!'

'Ma lui è mio figlio, oh. In fondo io dopo tanti anni che cosa chiedo? Non chiedo mica tanto: avere per lui, ecco, un occhio di riguardo, eh!'

'Giovanni, oggi per la legge i nostri figli sono uguali al figlio di un tassinaro, di un muratore.'

'E che non lo so! Ma è ingiusto! Me lo devono prendere. In fondo il ministero mi deve trent'anni di fatiche. Che, lo buttiamo in mezzo alla strada? Oppure gli facciamo fare l'operaio?'

È in questa fase della narrazione che Giovanni avverte il cortocircuito fra il processo democratico di inclusione e la minaccia della retrocessione sociale: «L'improvviso timore di non poter trasmettere, quasi per lascito, le proprie sicurezze borghesi alla sua progenie, piomba Vivaldi nell'incubo della discesa sociale, ovvero dell'espunzione dalla cittadella delle garanzie in direzione della miserevole precarietà ("la strada") o dell'ignominioso bracciantato ("l'operaio")»⁵. La reazione del protagonista al pericolo dell'esclusione del figlio (che coincide con la minaccia della sua stessa esclusione) produce una rimodulazione dei suoi valori o quanto meno una riclassificazione della relazione mezzi/fini: praticare ciò che è ingiusto (l'adesione alla massoneria; il clientelismo e la richiesta di favoritismi) per ottenere ciò che è giusto (la continuità e, anzi, il miglioramento, dello status familiare). Tutte strategie che si rivelano vincenti e che gli permettono di consegnare in anticipo a Mario il testo del concorso ministeriale. La vicenda, tuttavia, prosegue imponendo ulteriori slittamenti morali. Mario, infatti, viene ucciso, proprio all'ingresso dell'aula dove si svolge la prova orale del concorso, per mano di un rapinatore in fuga dopo l'assalto a una banca. Da quel momento la ricerca della vendetta diventa per Giovanni un'ossessione, una rabbia che ribolle nei gior-

⁵ Ivi, p. 70.

ni fino all'estrema determinazione. Egli, infatti, cattura l'assassino, lo tortura e lo sottopone a una lenta agonia che lo conduce alla morte.

La morte del figlio trasforma provvisoriamente il "debole" protagonista del romanzo di Cerami in carnefice, producendo un'eruzione di risentimento che non si arresta con la negazione fisica dell'assassino di Mario ma che diventa un gesto sociale sovversivo, di critica morale dell'ordine democratico e di nichilistica rinuncia agli strumenti dello Stato di diritto. La reazione di Giovanni assume, in questo senso, una sorta di valenza retributiva⁶ rispetto all'ingiustizia subita che tuttavia, paradossalmente, lo respinge in una "bolla" – non solo metaforica – di marginalità ed esclusione. La vendetta finisce così per sovrapporre le biografie del carnefice e della sua vittima – di Giovanni e dell'assassino di Mario arrivato dalle degradate borgate romane – perché entrambi finiscono per rappresentare il risentimento dei non garantiti della società borghese e perché entrambi desublimano il processo sociale di critica e di disobbedienza attraverso l'estrema violenza.

Giovanni Vivaldi esibisce una serie di caratteri della descrizione del risentimento come un'intossicazione esistenziale che Max Scheler, agli inizi del Novecento, aveva situato al centro dell'ethos della società borghese⁷, ma anticipa ancor di più una fenomenologia dell'uomo risentito che, secondo molti studi, caratterizza l'epoca neoliberale e le derive populistiche del XXI secolo⁸. È in nuce, infatti, nella vicenda raccontata da Cerami, ciò che la razionalità neoliberale ha dispiegato sia in termini di insicurezza sociale – alimentando nuove paure e delineando nuovi nemici – sia in termini di ripiegamento individualistico degli strumenti della sicurezza personale. Ne consegue un individuo protesato interamente nella competi-

⁶ M. Nussbaum, in *Rabbia e perdono La generosità come giustizia* (Mulino, Bologna 2017), ha sostenuto che «nel risentimento è insito il pensiero magico della restituzione del rispondere al male con il male, dell'umiliazione subita con l'umiliazione inflitta al colpevole come se questo meccanismo fosse in grado di proteggere dalla realtà dell'offesa, dell'ingiustizia, della sofferenza».

⁷ M. Scheler, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Vita e pensiero, Milano 1975; L. Boella, *Introduzione a M. Scheler, Il risentimento*, Chiarelettere, Milano 2019; F. Festa, *Das Ressentiment: da Nietzsche a Scheler: quale edificazione della morale?*, Castelvechi, Roma 2013; A. Pupi, *L'uomo risentito secondo l'analisi di Max Scheler*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 5 (1971), pp. 575-604.

⁸ Cosa può accadere, si è chiesto Nicola Lagioia, «quando a milioni di Giovanni Vivaldi viene offerto uno strumento per diventare corali nella solitudine, geometricamente violenti nell'uso delle forme retoriche, astratti nella disperazione, ma sempre più scoperti (e sempre a vantaggio di qualcun altro) nello sfogo del proprio risentimento, della propria frustrazione, cioè della propria impotenza? In quale fuoco ardoni i populismi all'inizio del XXI secolo, nell'epoca dei social?» (*Prefazione a N. Cerami, Un Borghese piccolo piccolo*, Garzanti 2022).

zione capitalistica che per la protezione del proprio status minacciato da nuovi poteri globali si ri-tribalizza, libera cioè le energie istintuali che il processo di civilizzazione aveva addomesticato nelle forme del patto sociale, inteso proprio a sublimare le “passioni tristi” come l’invidia, il rancore, la rabbia, il risentimento⁹.

Ma cos’è il risentimento? Quali fenomeni descrive, oggi? Negli ultimi trent’anni, un’abbondante letteratura è tornata a riflettere proprio sul ruolo delle “passioni tristi” nella definizione delle caratteristiche soggettive dell’individuo, spesso muovendo dall’analisi del comportamento elettorale e più in generale dalla rilevazione di un diffuso sentimento di sfiducia, dal disinteresse o dall’avversione (ampiamente alimentata da partiti e movimenti populistici) verso le istituzioni rappresentative e verso gli attori politici. Non è un caso che le più note narrazioni sull’avvento di quella che Ulrich Beck ha chiamato «seconda modernità»¹⁰ ruotino precisamente intorno all’emersione di passioni socialmente disgreganti, regressive, irrazionali o anti-razionali¹¹. Questo tipo di indagini non costituisce, ovviamente, una novità. Tutta la storia del pensiero filosofico-politico ne è una testimonianza. Ciò che è nuovo, casomai, è la constatazione della crisi del paradigma razionalistico nella definizione delle scelte e dei momenti dell’azione individuale e sociale¹². Il tramonto delle ideologie (in-

⁹ Per Spinoza, che introduce originariamente il concetto (*Etica*, 1677), le passioni tristi sono le emozioni che si subiscono, quelle che rendono gli individui vulnerabili e ne depotenziano l’azione. Tra queste Spinoza cita la paura, la rabbia, la frustrazione, il risentimento, l’invidia, la vergogna, e la tristezza stessa. Le passioni tristi sono il risultato dell’ignoranza e dell’incapacità di agire in modo razionale e costruttivo, conducendo alla passività, alla rassegnazione, al disincanto e al nichilismo. Gilles Deleuze (*Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini, Milano 1998) ha ripreso il concetto spinoziano nell’analisi del rapporto fra soggettività e capitalismo sostenendo, tra l’altro, che il dilagare delle passioni tristi produce un soggetto più facilmente governabile e meno disposto alla ricerca di forme di emancipazione. Si veda sul punto anche, M.L. Benasayag, G. Schmit, *L’epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2013, e M.L. Benasayag, *Oltre le passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2016.

¹⁰ U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2000.

¹¹ Si vedano, fra i tanti, i lavori di Zygmunt Baumann, da *Dentro la globalizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1998, a *Retrotropia*, Laterza, Roma-Bari 2021, passando attraverso *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 1999, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000, e *Paura liquida*, Laterza, Roma-Bari 2006.

¹² Nella filosofia occidentale, a partire da Platone, la relazione fra le emozioni e la razionalità è stata perlopiù intesa come relazione dicotomica. Tale dicotomia è espressa esemplarmente da Hobbes nella teoria dello Stato che, non a caso, costituisce il nucleo fondativo della “prima modernità”. Al centro dell’ipotesi hobbesiana vi è l’istanza dell’autolimitazione individuale: la conservazione della vita e la stabilità (la pace, innanzi tutto) di una società politica e delle sue istituzioni dipendono dall’affermazione di un principio di ragione che deve portare gli individui a rinunciare a una rilevante quota dei propri desideri e quindi della propria libertà personale e dei propri diritti (T Hobbes, *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze

tese come costruzioni capaci di indirizzare le passioni verso un fine progressivo), la globalizzazione economica, le sfide delle migrazioni all'omogeneità culturale e all'identità nazionale, l'affermazione della razionalità neoliberale (col suo carico di diseguaglianza), i nuovi paradigmi comunicativi, sono tutti ingredienti che hanno fertilizzato il terreno delle passioni tristi, liberando energie distruttive che rivendicano legittimazione nella produzione delle relazioni interpersonali, ripoliticizzando così la sfera dei sentimenti¹³. Il risentimento, sarebbe, in questa cornice, la chiave di lettura privilegiata per comprendere una serie di dinamiche relazionali che caratterizzano sempre più le società multiculturali. Ciò vale, in primo luogo per le relazioni fra "estranei", per inquadrare cioè i conflitti identitari e le lotte per il riconoscimento; il risentimento definirebbe cioè, l'etica degli umiliati e degli esclusi dell'età globale, di chi, arrivando in terra straniera, diventa soggetto di umiliazione, disprezzo e rifiuto.

Questo modo di intendere il risentimento deriva innanzitutto dagli studi di Nietzsche sulla struttura dell'etica del mondo cristiano, condensati ne *La genealogia della morale* (1887) ma avviati già nella precedente riflessione di *Umano, troppo umano* (1886)¹⁴. In queste opere, com'è noto, Nietzsche si propone di indagare la genesi dei principi morali che definiscono l'etica delle società occidentali con un duplice obiettivo: mostrare il fondamento sociale – quindi non trascendentale – dei valori; dimostrare che la decadenza dell'Occidente risiede nell'invenzione della morale giudaico-cristiana. I valori sono prodotti storici – invenzione umana, sostiene appunto Nietzsche – che emergono e si consolidano nella dinamica relazionale sociale. "Bene" e "male", come pure i corrispondenti giudizi qualificativi di buono o cattivo non dipendono da Dio ma da atti di creazione umana¹⁵. In più, aggiunge Nietzsche, a ben vedere, le norme

1987). Molti degli studi sul ruolo politico delle passioni, al contrario, muovono oggi dal presumere centrale l'esperienza emozionale nel processo decisione, considerando la capacità di decidere dipendente dalla capacità di sentire.

¹³ Ciò non significa negare o sottovalutare il ruolo positivo e progressivo delle passioni. Cfr. sul punto E. Pulcini, *Paura, risentimento, indignazione: passioni e patologie dell'età globale*, in *Emozioni e ragione nelle pratiche sociali*, a cura di M. Cerulo e F. Crespi, Orthotes, Chiaia 2013, e, della stessa autrice, *Ospitalità e riconoscimento*, «Iride», 86 (2019), pp. 63-78. Si veda pure S. Tomelleri, *Risentimento e pensiero debole*, «La società degli individui», 9 (2000), pp. 1-13, nonché, sempre di Tomelleri, *Identità e gerarchia. Per una sociologia del risentimento*, Carocci, Roma 2009, e *La società del risentimento. Alle origini del malessere contemporaneo*, Meltemi, Milano 2023.

¹⁴ Cfr. *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2008, e *Umano troppo umano*, Adelphi, Milano 1972.

¹⁵ Per Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit. non ci sono fenomeni morali, ma solo un'interpretazione morale dei fenomeni.

della morale contemporanea sono come una maschera¹⁶ che gli uomini utilizzano per celare le proprie meschinità e i propri egoismi. Ciò fa dei valori una materia malleabile, storicamente mutabile che si adatta alle spinte trasformative dei rapporti sociali di dominio, proprio come è avvenuto nel passaggio dal mondo classico al mondo cristiano, che Nietzsche descrive nei termini del passaggio dalla morale dei signori (che rinvia alla morale aristocratica) alla morale degli schiavi (l'etica della massa). La morale contemporanea è il prodotto, secolarizzato, della trasvalutazione dei valori operata dal popolo ebraico prima e poi dal cristianesimo (che Nietzsche definisce come «il più raffinato fiore del risentimento»); quest'ultimo immette nel circuito di quella che diventerà una cultura millenaria un'inedita modalità di produzione etica che nasce dal “*ressentiment*” e si struttura intorno a istanze anti-vitalistiche – il senso del peccato, innanzitutto – che forgia uomini deboli, invidiosi e repressi. La morale cristiana, che riflette la paura, la mediocrità e la viltà dei deboli, ossia degli “schiavi”, emerge secondo Nietzsche, dall'istinto di vendetta innescato dal risentimento; si afferma cioè come reazione al senso di inferiorità lungamente sofferto dagli esclusi e dagli emarginati. È una morale, infatti, meramente reattiva: i deboli reagiscono solo a moventi esterni; abbandonano la loro rassegnazione solo attraverso un impulso reattivo. Scrive Nietzsche: «La rivolta degli schiavi ha inizio nella morale, nel momento in cui il “*ressentiment*” diventa esso stesso creatore e produce valore: il “*ressentiment*” di quegli esseri cui è preclusa la reazione vera, quella dell'azione, e che possono soddisfarsi solo grazie a una vendetta immaginaria»¹⁷.

Una rivoluzione che avviene all'insegna di una risignificazione dei valori: ciò che era il bene (la forza, il coraggio, la ricerca del potere: cioè la “volontà di potenza”) diventa il male; ciò che era il segno distintivo di debolezza e di umiliazione – l'evangelico “porgi l'altra guancia” – si trasfigura nella massima delle virtù. Mentre l'etica aristocratica nasce dall'affermazione di un bene, quella del risentimento si fonda su una negazione: «Mentre ogni morale aristocratica germoglia da un trionfante sì pronunciato a se stessi, la morale degli schiavi dice fin dal principio no a

¹⁶ La figura della maschera, che articola il tema del rapporto fra essere e apparire, è ricorrente nell'opera di Nietzsche fin da *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* (1871).

¹⁷ *Genealogia della morale*, cit., I, 10.

un “fuori”, a un “altro”, a un “non io”: e questo no è la sua azione creatrice»¹⁸.

Il risentimento è quindi l’atteggiamento psichico di individui incapaci di realizzare attivamente i propri desideri o valori (incapaci quindi di costruire la propria storia) e che, di conseguenza, svalutano e disprezzano ciò che non possono essere e ciò che non possono raggiungere. L’odio verso i privilegi, verso la condizione di esclusione e inferiorità, confluisce, per il tramite del risentimento, in una nuova concezione della giustizia che agli occhi di Nietzsche appare semplicemente come vendetta.

2.

Se gli uomini bianchi non possono possedere la democrazia, non ci sarà democrazia. Se gli uomini bianchi non possono governare il pianeta, non esisterà alcun pianeta¹⁹.

Declinare il risentimento come l’etica degli oppressi consente di indagare una serie di fenomeni rilevanti della società globale ma, contemporaneamente, ne lascia altri in ombra. Consente, come si è accennato, di spiegare alcune dinamiche conflittuali alimentate dai fenomeni migratori e dai processi, sempre più fallimentari, di integrazione multiculturale. Gli attacchi terroristici contro l’Occidente sono stati letti come esempio di questa dinamica. A tal proposito, Slavoj Žižek ha sostenuto che il terrorismo islamico non è da intendersi come difesa dell’identità culturale islamica ma come senso di inferiorità e invidia nei confronti dell’Occidente²⁰. Così pure Pankaj Mishra, che ne *L’età della rabbia* ha interpretato l’incontro (o lo scontro) fra la cultura orientale e il mondo occidentale non già come conflitto fra razionalismo e irrazionalismo o fra progresso e arretratezza, quanto piuttosto come il risultato del risentimento, ovvero del sentimento di inferiorità verso una cultura che si ritiene superiore, che si disprezza esteriormente mentre intimamente si invidia²¹. Anche Elena Pulcini ha situato il fenomeno del risentimento prevalentemen-

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ W. Brown, *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*, Columbia University Press, New York 2019.

²⁰ S. Žižek, *La violenza invisibile*, Rizzoli, Segrate 2007. Altri autori, pur segnalandone l’importanza, relativizzano il ruolo del risentimento fra le motivazioni dei terroristi islamici. Cfr., a proposito, Y. Mohammed, *The Motivation behind Islamic Terrorism*, «Open Journal of Political Science», 11 (2021), PP. 630-638.

²¹ P. Mishra, *L’età della rabbia. Una storia del presente*, Mondadori, Milano 2018.

te nella reazione del migrante al mancato riconoscimento. Riformulando il concetto nietzscheano, integrato di successive analisi quali quella di Max Scheler e, più recentemente, quella di René Girard²², Pulcini ha definito il risentimento come una passione che nasce dal senso di inferiorità e di impotenza, che emerge come reazione a un'offesa o a una umiliazione (anche potenziali, non necessariamente subite ma percepite come possibili) e che scaturisce da un "desiderio mimetico": il risentimento sarebbe il sentimento riversato su colui che possiede ciò che intimamente si desidera e si invidia ma che non si ha nessuna speranza di eguagliare²³.

Su questi stessi presupposti sono oggi formulate anche molte spiegazioni del fenomeno dell'estremismo fomentato da partiti di destra o da leader populistici (Trump è l'esempio paradigmatico) che utilizzano il risentimento come strumento di mobilitazione politica (si pensi all'assalto di Capitol Hill). Qui il soggetto del risentimento non è però il migrante che rivendica inclusione e riconoscimento ma, all'opposto, il cittadino bianco che rivendica il ripristino delle condizioni della presunta supremazia sul suo mondo²⁴. In questo caso non è in gioco solo un "desiderio mimetico": il risentimento identifica, infatti, non l'etica degli esclusi – i deboli, gli schiavi di cui parla Nietzsche o i gramsciani subalterni – bensì l'etica dei privilegiati che l'epoca neoliberale, come sostiene Wendy Brown, ha "destronizzato"²⁵. Tutt'al più, il migrante è il capro espiatorio verso il quale si indirizza, occultandola, la rabbia per la perdita di potere economico e sociale derivante dagli effetti diseguali della globalizzazione. Il risentimento è quindi una chiave di lettura per comprendere anche l'ostilità verso chi è accusato di avere prodotto uno squilibrio nella tradizionale gerarchia di status su cui è stata edificata la società occidentale. L'analisi di Brown si discosta dalle precedenti perché ha l'ambizione di ricercare le origini del risentimento nell'evoluzione dei processi (economici innan-

²² R. Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano 1981, e, dello stesso autore, *Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*, Cortina, Milano 1999.

²³ E. Pulcini, *Paura, risentimento, indignazione: passioni e patologie dell'età globale* cit.

²⁴ Sul caso italiano di reazione anti immigrazione cfr. A. Vittoria, *L'oppio dei populistici. Risentimento di status e politica anti-immigrazione in Italia (2008-2022)*, Mimesis, Milano 2023; L. Bianchi, *La Gente. Viaggio nell'Italia del risentimento*, Minimum Fax, Roma 2017; M.P. Faggiano, V. Azzarita, E.D. Calò, M. Mongiardo, *Il circolo vizioso del risentimento: vittime e carnefici della campagna elettorale 2018. Un focus su Lega e immigrazione*, «Sociologia e ricerca sociale», 2 (2019), pp. 76-100.

²⁵ W. Brown, *In the Ruins of Neoliberalism* cit.

zitutto) che hanno strutturato il presente secondo la razionalità neoliberista ma anche secondo i suoi fallimenti.

Il risentimento, infatti, ha radici in quella che Brown definisce la «disintegrazione nichilista di un patto sociale»; è cioè il precipitato di strategie politiche che replicano il funzionamento del sociale sul funzionamento del mercato e che hanno forgiato un soggetto nichilista, privo di valori e vincoli morali e indifferente verso la giustizia sociale.

In *Neoliberalism's Frankenstein: Authoritarian Freedom in Twenty-First Century "Democracies"* e, più estesamente, in *In the Ruin of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*, Brown ha analizzato gli effetti della quarantennale egemonia neoliberale con l'obiettivo di far emergere le radici di ciò che descrive come la svolta autoritaria di molte democrazie dell'area euro-atlantica. Attraverso la rilettura dei testi classici di quella che è stata definita «la riprogrammazione del liberalismo» – i testi di Friedrich von Hayek, in particolare – e la rivisitazione delle categorie nietzschiane del nichilismo e del risentimento, Brown traccia il quadro del contesto – culturale, economico, sociale – che avrebbe favorito il successo del trampismo negli Stati Uniti, secondo un modello che è stato poi replicato in molte altre democrazie liberali.

Populismo, autoritarismo, fascismo sono termini comunemente usati per descrivere la grammatica delle destre oggi in ascesa. Tuttavia, sostiene Brown, questi termini sono inadeguati per almeno tre ragioni. Innanzitutto non colgono i nessi fra l'aggressività e la rabbia che queste formazioni fomentano con la progressiva affermazione di un modello antidemocratico di libertà e con la parallela esaltazione dello statalismo. In secondo luogo non valorizzano le radici propriamente neoliberali che hanno plasmato e legittimato la rabbia e l'aggressività. Alle vecchie categorie analitiche sfuggono, infatti, gli effetti che il neoliberalismo ha prodotto con l'estensione della sfera privata a scapito della sfera pubblica, favorendo lo svuotamento dell'azione politica e lo smantellamento dello Stato sociale: tutti elementi che, secondo Brown contribuiscono a “normalizzare” la disuguaglianza e quindi ad erodere i presupposti stessi della democrazia. Infine, non colgono il profondo nichilismo che caratterizza l'individuo contemporaneo, disposto a strumentalizzare i valori, a rinunciare alla ricerca della verità arroccandosi sulle proprie indiscutibili (e quasi sempre errate) convinzioni e indifferente verso il futuro.

Brown osserva che il consenso popolare alla destra combina elementi apparentemente contraddittori di libertarismo e autoritarismo che hanno

legittimato l'emersione di "energie" aggressive e che prosperano sul terreno dei processi ormai consolidati di de-democratizzazione. Ciò che caratterizzerebbe la de-democratizzazione è sintetizzabile nella convergenza di tre fenomeni, tutti ascrivibili agli effetti del neoliberismo che, agendo nel contesto del mondo globalizzato, hanno profondamente eroso la cultura politica liberaldemocratica; il neoliberismo avrebbe infatti prodotto la "demonizzazione" della democrazia affermando il primato della sfera privata rispetto alla possibilità di regolamentazione politica, avrebbe capovolto la percezione dell'impegno dello Stato per l'uguaglianza e la definizione di un progetto di interesse comune e avrebbe, infine, sganciato l'idea di libertà dalla prospettiva dell'emancipazione collettiva. La riconcettualizzazione della libertà, in particolare, è centrale per comprendere il riposizionamento politico del risentimento e, in generale, delle emozioni negative nella strutturazione populista del consenso perché è direttamente collegata al nichilismo proprio della società neoliberale.

La ragione neoliberista, sostiene Brown, ha riformulato la libertà sulla base delle logiche del mercato, quindi in termini privatistici, antipolitici:

In neoliberal reason (...) as freedom is submitted to market meanings, it is stripped of the political valences that attach it to popular sovereignty and thus to democracy. Instead, freedom is equated wholly with the pursuit of private ends, it is appropriately unregulated, and it is largely exercised to enhance the value, competitive positioning, or market share of a person or firm. Its sole political significance is negative—flourishing where politics and especially government are absent²⁶.

Nell'ottica neoliberista, la politica costituisce, infatti, per la libertà una doppia minaccia: innanzitutto perché, per sua natura, tende a concentrare il potere, a differenza del mercato che tende a disperderlo; in secondo luogo perché agisce attraverso la coercizione – imposizioni o regole – mentre i mercati si fondano sulla possibilità della scelta. Per Milton Friedman, ricorda Brown, «ogni atto politico è una sottrazione alla libertà individuale»²⁷. La richiesta di restrizione della sfera politica nel funzionamento del mercato va di pari passo con l'enfasi neoliberista per l'espansione di quella che Hayek ha chiamato "sfera personale protetta"²⁸. Contrario a ogni tipo di pianificazione sia economica sia sociale, Hayek sostiene che la libertà personale e l'economia di mercato condividono la stessa ontologia: nascono e prosperano nella spontaneità, dunque nel-

²⁶ W. Brown, *Neoliberalism's Frankenstein: Authoritarian Freedom in Twenty-First Century "Democracies"*, «Critical Times», 1 (2018), p. 62.

²⁷ Ivi, p. 63.

²⁸ W. Brown, *In the ruins of Neoliberalism*, cit. p. 30 e segg.

l'assenza di vincoli e controlli statali e sociali, e sono entrambi orientati alla logica della competizione che deve avvenire, casomai, nel quadro del rispetto delle regole poste dalla moralità e dai costumi tradizionali. È proprio nella convergenza fra l'estensione della sfera privata (che coincide con l'estensione della libertà degli individui e della famiglia) e la riattivazione delle norme morali e religiose tradizionali che la libertà diventa illimitata e si trasforma in un potentissimo strumento di critica di quella "pericolosa superstizione" che è, per Hayek, la giustizia sociale e la normatività democratica. La libertà personale, infatti, si estende e si consolida sulle ceneri dei valori liberaldemocratici che sostengono i legami sociali, la cooperazione e l'inclusione. Del resto, neanche la moralità tradizionale ha più una qualche funzione regolatrice del conflitto sociale. È piuttosto uno strumento del branding politico utile per agitare le folle: «Invece di riprodurre organicamente la civiltà, garantire legami sociali e governare la condotta, i valori tradizionali diventano gridi di battaglia contro le élite senza Dio, l'egualitarismo, i laicisti e i musulmani»²⁹.

È attraverso l'appello alla protezione della sfera privata che la libertà diventa un'arma contro l'uguaglianza, contro i diritti civili fondamentali e contro i processi di inclusione dei gruppi sociali tradizionalmente emarginati, contro le donne, le minoranze razziali e di genere, contro i migranti:

Extending the purview of the private and extending the disintegrative force of deregulation to everything everywhere enables a novel practice of freedom to quite literally materialize the claim that "there is no such thing as society" as it assaults the values and the practices sustaining social bonds, social inclusion, social cooperation, social provision, and, of course, social equality³⁰.

Ciò collega questa forma di libertà a esiti politici tendenzialmente autoritari. La razionalità neoliberale, infatti, chiede allo Stato (che in questo senso deve essere uno "Stato forte") non solo di de-democratizzarsi ma di farlo all'insegna di interventi a tutela della privatizzazione del sociale – proprio come è sempre più deregolamentato e privatizzato il mercato – producendo esiti discriminatori, diffondendo una cultura antidemocratica che rende legittimi discorsi sessisti, razzisti, xenofobi e transfobici, riattivando così conflitti culturali innescati da istanze che la democrazia liberale si era incaricata di neutralizzare: il nazionalismo e lo statalismo, innanzitutto, ridefiniti come strumenti di difesa di questo nuovo

²⁹ Ivi, p. 138.

³⁰ W. Brown, *Neoliberalism's Frankenstein* cit. p. 66.

vasto ventaglio di libertà personali deregolate: la libertà diventa volontà di potenza desublimata che, paradossalmente, sollecita la crescita del potere statale sotto forma di protezionismo paterno, sia economico che securitario. Ciò è sempre più evidente, sostiene Brown, nelle sentenze della Corte suprema. Negli ultimi decenni si è assistito, infatti, a un'innovazione nella giurisprudenza del Primo emendamento, che è stato invocato per ampliare e rafforzare poteri sociali, economici e religiosi a scapito dei vincoli politici. Il diritto di professare la propria fede in pubblico ha così reso legittimi discorsi d'odio contro le minoranze di genere, i migranti, gli islamici e ha autorizzato la presenza delle congregazioni religiose all'interno delle istituzioni scolastiche. Allo stesso modo, sono state aggirate e respinte leggi antidiscriminatorie e ugualitarie in tema di aborto, di istruzione, di sicurezza nel lavoro, di commercio, di assistenza sociale. L'ordine che la razionalità neoliberale ha istituito è dunque tutto tranne che spontaneo, poiché è lo Stato che definisce lo spazio del mercato e perché i valori tradizionali non si affermano attraverso un processo di adesione volontaria ma attraverso l'intervento attivo delle corti di giustizia.

La novità della riattivazione di tali istanze è tuttavia, sostiene Brown, la loro declinazione nel contesto degli effetti prodotti dalla politica economica neoliberista, in particolare dopo la crisi economica del 2008, che ha inciso in modo negativo soprattutto sullo status delle classi medie bianche, cioè sui gruppi sociali fino ad allora storicamente dominanti. Il successo della retorica populista – interamente costruita sulla stimolazione e sulla legittimazione del rancore, della rabbia e del risentimento di quelle classi sociali – affonda le radici proprio nella valorizzazione del cortocircuito fra le libertà che il neoliberismo ha dato al soggetto e la perdita di potere nell'usarle: innanzitutto il potere che è sempre derivato dall'essere maschi e dall'essere bianchi, poiché la bianchezza ma anche la mascolinità non forniscono più una protezione sufficiente agli spostamenti di potere prodotti da quarant'anni di neoliberismo.

When the protected, personal sphere is extended, when opposition to restriction and regulation becomes a foundational and universal principle, when the social is demeaned and the political is demonized, individual animus and the historical powers of white male dominance are both unleashed and legitimated. No one owes anything to anyone or has the right to restrict anything in anyone³¹.

³¹ Ivi, p. 67.

Il risentimento, dunque, non emerge dell'esperienza psichica della debolezza, come aveva sostenuto Nietzsche, ma dal sentimento di ingiustizia per la retrocessione di status. Si tratta di quello che è stato definito anche come declino del capitale razziale e patriarcale che il populismo di destra ha prontamente mobilitato attraverso una narrazione incentrata sul mito del sogno americano, del nativismo e della famiglia patriarcale. Il primo mito, che evoca il modello «di una colonizzazione di successo» (*make America great again*) contrappone il duro lavoro al parassitismo di Stato, tradotto nella contrapposizione fra il meritevole proletariato bianco e l'immeritevole platea di chi si affida nell'assistenzialismo (in questa narrazione le minoranze razziale e di genere e i migranti). Il secondo mito recupera il nativismo, il riferimento cioè a una modalità di costruzione del popolo sovrano che esclude gli immigrati, accusati di aver inquinato il mercato del lavoro ma anche di aver reso l'America un Paese meno bianco (il sostegno alla costruzione del muro al confine col Messico ne sarebbe una testimonianza). Infine, la retorica sulla famiglia patriarcale tradizionale, vero pilastro della nazione, che funge da modello gerarchico universale con la conseguenza che le donne dovrebbero essere restituite al focolare domestico e le altre minoranze di genere tacitate, quando non espulse dal consorzio civile.

Il risentimento che nasce dalla "detronizzazione" si sovrappone in questo modo al risentimento causato dagli effetti inegualitari – o meglio dallo spirito inegualitario stesso – della strategia neoliberista, approfondendo la deriva nichilistica ben oltre i limiti tracciati da Nietzsche. Brown discute due possibili sviluppi del risentimento come effetto della "detronizzazione". Il primo ipotizza, proprio sulla scia di Nietzsche, l'intraducibilità del risentimento in una nuova cornice di valori; il secondo, invece, emerge dalla creazione di una nuova tavola di valori. Il risentimento può, infatti, circolare nella società allo stato grezzo, senza alcun processo di sublimazione o di trasvalutazione, come direbbe Nietzsche: non si traduce nell'affermazione di una nuova cornice etica o di una prospettiva critica delle strutture di dominio; resta rabbia o rancore, alimentando una mera politica di vendetta che scarica il senso di umiliazione e di sofferenza semplicemente nell'individuazione di un capro espiatorio. Ma il risentimento oggi si è sviluppato anche come critica sovvertitrice dei valori e degli ideali democratici e ugualitari, col fine di ripristinare il suprematismo bianco sulla base di un sistema normativo tradizionale. Nel rivendicare il suprematismo e il diritto basato sul suprematismo come eredità del passa-

to, il populismo di destra – sostiene Brown – compie un’inversione storica di valori che demolisce tre secoli di esperimenti di costruzione della democrazia senza tuttavia produrre una visione edificante del futuro. Facilitato dai processi di de-democratizzazione e di svuotamento dello spazio politico, il nichilismo che produce oggi l’uomo del risentimento non è solo il nietzscheano disincanto per la morte di Dio; è piuttosto la svalutazione dell’uomo stesso e della sua capacità di creare e governare il mondo, che si traduce nell’autolesionistica volontà di distruggere il mondo. Malleabile e manipolabile, disinibito e senza più autocontrollo morale, il soggetto del risentimento è ampiamente indifferente all’etica o alla giustizia; è arrabbiato, amorale e impetuoso, spinto da un’umiliazione inconfessata e da sete di vendetta. La sua coscienza è debole mentre è forte il suo senso di vittimizzazione e persecuzione. Non è in grado di articolare il disagio in termini critici, attraverso un discorso politico capace di sovvertire le cause della crisi perché cerca principalmente «un’unzione psichica delle sue ferite»³². Per questa stessa ragione il soggetto del risentimento è immune all’appello alla ragione e all’evidenza dei fatti; non è interessato a una conoscenza che vada oltre i dati impressionistici di cui dispone. Non è un caso che la retorica populista demolisca le preoccupazioni della scienza per la crisi ambientale e climatica e persino per la sopravvivenza della specie umana: una pandemia è solo una macchinazione delle élite cosmopolite per accrescere il loro potere. E non è un caso – conclude Brown – che la tutela del valore della democrazia retroceda rispetto a strategie governative sempre più illiberali proprio quando le disuguaglianze annichiliscono il potere delle classi dominanti e non più solo quello delle classi dominate.

Perhaps we are also witnessing how nihilism goes when futurity itself is in doubt. Perhaps there is a form of nihilism shake by the waning of a type of social dominance or the waning social dominance of a historical type. As this type finds itself in a world emptied not only of meaning, but of its own place, far from going gently into the night, it turns toward apocalypse. If white men cannot own democracy, there will be no democracy. If white men cannot rule the planet, there will be no planet³³.

La strategia comunicativa del populismo di destra strumentalizza, dunque, la frustrazione e l’inquietudine del cittadino globale, occultandone però, secondo Brown, le cause reali, che risiedono in gran parte negli ef-

³² Ivi, p. 71.

³³ W. Brown, *In the ruins of Neoliberalism* cit. p. 180.

fetti non previsti della politica neoliberale, cioè nel fallimento dell'ipotesi di un ordine spontaneo che produce equilibrio attraverso le istanze, altrettanto spontanee, del mercato e della morale, con livelli di uguaglianza (e di disuguaglianza) accettabili da tutti. Se è vero, tuttavia, che il fallimento del progetto neoliberale risiede nell'abnorme crescita delle disuguaglianze, quello della democrazia liberale novecentesca, che Brown sembra invocare, acriticamente, come modello virtuoso da restaurare, è consistito nell'incapacità di governarle. Il populismo di destra, in questo senso non è solo il risultato "Frankenstein" della politica neoliberista, ma anche il fallimento della liberaldemocrazia.