

Recensioni

Pirillo P., Tanzini L.,

Terre di confine tra Toscana, Romagna e Umbria.

Dinamiche politiche, assetti amministrativi, società locali (secoli XII-XVI)

Olschki, Firenze 2020.

Si tratta di un volume corposo, di taglio storico, che nasce da convegni di studi tenuti a Firenze e Perugia (maggio e novembre 2019), attorno alla categoria di “confine”, tema centrale nella storia politica perché evidenzia le dinamiche di potere che hanno contrapposto gli Stati e le signorie del territorio in conflitti più o meno violenti, per affermare la supremazia e la legittimità del prelievo decimale. Sono tematiche che evidenziano l'inadeguatezza della tradizionale contrapposizione centro-periferia, considerata prevalente nello studio degli Stati territoriali del tardo medioevo. Sono in gioco i rapporti tra sovranità e territorialità, che nel volume che presentiamo vengono analizzati attraverso il territorio tosco-umbro-romagnolo che si rivela un laboratorio particolarmente fecondo di informazioni e riflessioni circa la nozione di confine.

Si parte dando per acquisito che il concetto di “frontiera naturale” è stato messo in discussione dagli antropologi e dagli storici, distinguendolo da “confine”, termine particolarmente attenzionato negli ultimi decenni dalla storiografia italiana ed europea, in quanto rappresenta una realtà più veritiera perché più mobile nella divisione e condivisione dei poteri. Viene in rilievo una dialettica sempre aperta tra i soggetti che hanno avuto o preteso di avere giurisdizione sui territori.

Significativi al riguardo i mutamenti dei confini delle diocesi (cfr. saggio di R. Parmeggiani) nella normativa canonistica. Particolarmente nella territorialità diocesana viene in evidenza che più che il confine discendente dalla tarda antichità vi è stata una costruzione progressiva orientata in senso “personalistico”, dove il termine è inteso in senso contrario al personalismo comunitario degli anni Trenta. La nozione di confine, tra realtà e “invenzione”, ha conosciuto innumerevoli variazioni storiche, ciascuna con la pretesa di attribuire alla parola il retto e univoco perimetro territoriale. Il processo di “frontierizzazione” storicamente viene considerato maturo già nel Cinquecento ma è in realtà concluso a Settecento inoltrato.

I saggi compresi nel volume si concentrano sulla fase dei rapporti complessi, segnati da una ripetuta contrattazione, tra comuni e Stati dell'antico regime, evidenziando «la complessità dei rapporti che si celavano sotto ogni singola sommissione» di un castello o di una comunità rurale al comune cittadino.

Può essere un limite che i diversi saggi, per evitare cronologie troppo estese, si siano concentrati sui due millenni dalla romanizzazione e sul contesto geografico dei due versanti montani dell'Appennino tosco-emiliano considerato confine “naturale”. Tuttavia, benché il volume

analizzi una specifica zona dell'Italia tardomedievale, non senza tenere conto delle eredità antiche, esso mette a fuoco i comportamenti validi in generale per i governi cittadini nei riguardi dei territori di confine e nei complessi rapporti con i poteri delle signorie situate appunto ai confini interregionali e intra-regionali. Le terre di confine tra Toscana, Romagna e Umbria sono considerate come esemplari per affrontare adeguatamente un tale tema, soprattutto perché i casi oggetto di studio sono accuratamente ricostruibili grazie alla ricchezza della documentazione disponibile. Si può considerare il libro prezioso soprattutto con riferimento alle zone studiate, ma gli studiosi di storiografia confinaria e di medievalistica lo troveranno utile per il suo mettere in rilievo la varietà delle pratiche, la condivisione, il contrattualismo, la consapevolezza delle élites rurali, tentando di valorizzare il confine non solo in rapporto ai regimi istituzionali quanto soprattutto agli attori coinvolti.

La lettura dei saggi che compongono il volume non è solo strumento utile per gli studiosi del settore, ma anche a quanti lettori ne raccolgono l'invito a problematizzare il concetto univoco di demarcazione, collegandolo ai relativi giochi di potere diretti a dominare più che a razionalizzare lo spazio. I suoi limiti, oltre alla esigenza di una più accentuata chiave comparativa nel confronto con altri spazi regionali (si pensi alla Liguria, al Piemonte, al territorio veneziano che pure dispone di un archivio legato a questioni di confine), sono legati frequentemente a volumi di tal fatta i quali richiedono un dialogo fattivo e un confronto dialettico tra gli autori dei saggi.

Giulia Paola Di Nicola

M. Borghesi

Francesco. La Chiesa tra ideologia teocon e «ospedale da campo»

Jaca Book, Milano 2021.

Perché l'immagine del 27 marzo 2020, che ritrae papa Francesco sotto la pioggia su una desolata piazza San Pietro, ha portato alla perdita del sostegno da parte del fronte progressista? La domanda apre a un interessante e avvincente tentativo di interpretazione critica del papato di Francesco con l'intenzione di difenderlo innanzitutto dall'attacco *teocon*: questo pensiero viene presentato come base della destra populista cattolica e, sebbene abbia origine negli Stati Uniti, da molto tempo si è diffuso ed è stato sostenuto anche in Italia. Massimo Borghesi annovera tra i suoi sostenitori Michael Novak, George Weigel, Richard Neuhaus e Robert Sirico. Proprio per questo, la mancata rielezione di Donald Trump il 3 novembre 2020 diventa il secondo evento decisivo per la lettura del papato di Francesco (pp. 15 e 253), capace di sconfessare sul suolo della storia il “blocco” teocon contro il Papa, che identificò nel Presidente americano l'«anti-Francesco». Per l'autore si tratta di un «modello teologico-politico opposto al cattolicesimo “latino-americano”» di papa Bergoglio che trova la figura dell'«anti-papa» in

Carlo Maria Viganò (p. 16), e che poi viene espresso nella «teodicea economica» che giustifica e risolve i mali con il meccanismo liberista (p. 55). Si tratta quindi – come emerge già dall'articolata introduzione (pp. 9-41) – di modelli che identificano la fede con meccanismi immanenti, cioè secolarizzati, della costituzione di potere e che, in virtù di questo metodo secolare di interpretare il mondo, riescono a includere molti «atei devoti» (p. 123). Si costituisce così un fronte nuovo e trasversale che unisce credenti e atei in un'interpretazione culturale-identitaria del cristianesimo che – si potrebbe aggiungere – proprio per questo motivo appare come l'antitesi al polarismo di Sturzo o alla democrazia cristiana, sostenuta dai laici cristiani sulla base di una fede viva e di un'interpretazione aperta e inclusiva dei valori cristiani.

Il papato di Francesco viene letto in contrapposizione a questo cattolicesimo «cattoliceo» (Melloni) sostenuto da «cristianisti» (Brague, Brunelli) emergendo da questa vera e propria «metamorfosi del cattolicesimo che da missionario e aperto al dialogo diventa identitario e conflittuale, da sociale diventa efficientista e imprenditoriale, da comunitario diventa individualista e burocratico, da pacifico si fa bellicoso, da cattolico e universalista diviene occidentalista» (p. 23). Secondo l'analisi dell'autore, tale fronte sarebbe stato indirettamente e un po' «inconsapevolmente» sostenuto da Benedetto XVI, specialmente con il suo insistere sui «valori non negoziabili» a cui non a caso i suoi esponenti fanno ancora appello. Il neoconservatorismo dei teocon identifica, infatti, il liberismo economico con un identitarismo etico che rinuncia alle questioni sociali. Con il populista Trump e i suoi attacchi a papa Francesco, i teocon con la loro interpretazione unilaterale dei pontificati di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI vengono recepiti dai «teopopulisti» (pp. 33-34) che riprendono ciò che l'autore definisce «cattocapitalismo» (p. 213): proprio con l'interpretazione di questo retroterra teocon-teopopulista dell'attuale resistenza a papa Francesco, egli nel primo capitolo offre un'analisi preziosa per la comprensione dei forti attacchi al Papa argentino il cui interesse è ristabilire la dottrina sociale nella sua ampiezza contro le storture teocon (pp. 43-134) e contro «il manicheismo politico-religioso che attraversa l'ora presente» (p. 209).

Nella seconda parte del libro (secondo e terzo capitolo, pp. 135-262), l'autore delinea una riflessione contro l'accusa di Massimo Franco e Marco Marzano i quali attribuiscono a papa Francesco persino il sospetto dell'assenza di un «disegno riformatore», mancanza che lo farebbe oscillare senza bussola tra progressismo e conservatorismo (pp. 12-13). Invece si tratta, secondo Spadaro, del metodo positivo-propositivo del Papa, che consiste nell'applicare il discernimento e il «pensiero aperto» alla lettura della fede nel mondo attuale (p. 14), contro gli «importatori» del pensiero – dall'autore chiamato «ideologia» – teocon in Italia: Pera, Galli della Loggia, Gotti Tedeschi, Valli, Rhonheimer, de Mattei. In questo modo, il Papa riprenderebbe lo spirito della dottrina sociale della Chiesa che con l'interpretazione unilaterale e distorta della *Centesimus annus* – intesa come netta e diretta giustificazione del capitalismo – sarebbe stata interrotta per il fatto che a tale interpretazione tendenziosa non sarebbe stato posto alcun freno efficace da parte del magistero. Per quanto riguarda l'Italia, l'autore chiama in responsabilità anche Camillo Ruini. Francesco reagisce quindi all'immobilismo sociale della Chiesa che «dalla fine degli anni '80, mostra di chiudersi in se stessa e di disinteressarsi tanto della missione quanto del bene comune sociale e politico» (p. 46). Interpretando la lettura dell'autore, è questa smobilizzazione – grazie alla teologia del popolo argentino che non bisogna identificare con la teologia della

liberazione (p. 230) – ciò che non piace ai teopopulisti, perché allontana la Chiesa dal suo «gioco di interessi» che sono quelli del «neocapitalismo liberali» (p. 47). Conseguenza di tale intreccio era il ritirarsi della Chiesa dalla Storia, che produceva la sua chiusura e clericalizzazione (p. 48), contro la quale, certamente, il «papato del primo pontefice gesuita non può che essere un papato missionario» (p. 220).

Ciò che colpisce nella lettura dell'analisi lucida dell'autore è la mancanza di ogni differenziazione tra le varie posizioni liberali o liberiste, e in questo egli riprende senz'altro una caratteristica della dottrina sociale preconciliare: di comprendere «comunismo» e «liberalismo» come espressione dello stesso paradigma hegeliano di base (p. 58). Mentre certamente ciò viene argomentato con l'identica mancanza del «soggetto» (il recensore non evince che cosa ciò debba significare), questa posizione – del resto basata su un'argomentazione insolitamente breve e riduttiva – tradisce una lettura del liberalismo che proprio grazie alla *Centesimus annus* poteva essere considerata superata. Tornerò su questo punto alla fine della recensione.

In contrasto con una Chiesa che negli ultimi «40 anni» si presentava arroccata contro la secolarizzazione e il relativismo, Francesco mette in primo piano «il *kerygma* e la testimonianza» (p. 140). È la stessa prospettiva teocon, che paradossalmente impedisce di vedere chiaramente come il Papa non è un progressista (p. 141), mentre piuttosto recupera il magistero di Paolo VI (pp. 225-235) che presenta un'idea di «Chiesa come *coincidentia oppositorum*, come sintesi superiore, oltre le teologie politiche progressiste o reazionarie» (p. 228), e inoltre permette a Francesco di sostituire la prospettiva est-ovest con quella nord-sud. In ciò, egli integra la prospettiva ambientale pienamente nei principi della dottrina sociale della Chiesa e non viceversa (pp. 162-163). L'autore argomenta in modo convincente la compatibilità della lettura che Romano Guardini propone del mondo moderno e della tecnica (pp. 168-171) con il discernimento gesuitico quale metodo del Papa che consente poi un'integrazione francescana dell'ecologia come alternativa all'altrimenti inevitabile discorso francofortese (pp. 172-177). Centrale per la comprensione del suo messaggio è la dinamica della Chiesa in uscita e l'inclusione delle periferie sociali ed esistenziali, per superare non solo le chiusure di un modello economico criticato ma anche la stessa «*burocratizzazione ecclesiastica*» e il clericalismo (pp. 216-217).

Ciò che manca in questo saggio, interessantissimo e illuminante, è la problematizzazione critica dei poveri quale *chiffre* del progetto di papa Bergoglio di liberare la Chiesa dall'intreccio con gli interessi teocon al fine di recuperare una parte dimenticata del Concilio e di superare il clericalismo quale seconda faccia della chiusura della Chiesa nei confronti della Storia (p. 136). Affermazioni come quella che con «la scomparsa del comunismo il cattolicesimo perde la sua anima "sociale"» (p. 49), certamente risultano «politiche» a loro volta anche perché non sostenute da un'apposita argomentazione. Così quell'operazione del Papa, che finalmente viene spiegata a un ampio pubblico, a sua volta attira il sospetto di essere «politica», in quanto anch'essa trascura una parte della stessa dottrina sociale e cioè quella di presentare un'etica del libero mercato. Precisamente questa sintesi la troviamo ad esempio in Antonio Rosmini (p. 194) – non a caso solo menzionato (o, forse, strumentalizzato?) ma non approfondito (sarebbe utile la lettura, a questo proposito, del *Saggio sul comunismo e sul socialismo*) – ma anche nell'Economia sociale di mercato (ESM), considerata nel secondo dopoguerra come modello più consono alla dottrina sociale: queste sintesi, però, dall'autore non viene nemmeno considerata. Sintesi

nella quale la *Centesimus annus*, che vede il «liberalismo nella sua essenza non come abbandono del Cristianesimo, bensì come il suo legittimo figlio spirituale» (Wilhelm Röpkke), appare come “non scissa”. Proprio alla luce dell’ESM, quindi, si riesce a dare un senso positivo anche alla dottrina sociale della Chiesa degli ultimi «40 anni» che nella prospettiva dell’autore invece appare come parentesi da superare. Per quanto, quindi, risulti convincente quando difende Francesco dalle accuse teopopoliste – che con il 2020 hanno subito, come viene analizzato nella conclusione (pp. 253-262), un brusco arresto – e quando rileva il suo magistero come consistente e programmatico al fine di riportare la dottrina sociale al suo centro, egli presta il fianco aperto alle voci che legittimamente esprimono delle perplessità non soltanto riguardo alle apparenti chiusure di Francesco (che poi apodittiche non sono) nei confronti di una valorizzazione etica positiva del libero mercato e che nella dottrina sociale degli ultimi «40 anni» vedono una sintesi possibile e positiva con l’idea di un libero mercato concorrenziale, certamente lontana dagli interessi teocon, ma comunque nella prospettiva dell’ESM. In questo senso, forse lo stesso Bergoglio non vorrebbe lasciarsi categorizzare nell’opposizione del cattolicesimo latinoamericano contro il protestantesimo statunitense (pp. 213-214), come dimostrano le sue notevoli aperture al mondo protestante che certamente avvengono decisamente sul piano spirituale e pastorale, e la possibilità, appena accennata, di comprendere la sua coerenza con l’ESM di matrice – ahimè – protestante, qualora venisse integrata, certamente, con il discorso ambientale e l’inclusione delle periferie (p. 216).

L’autore offre una voce indispensabile per una valutazione equilibrata di Francesco, in mezzo a un dibattito ormai molto minato: il Papa argentino ci fa capire che «dentro la Chiesa, oggi come nel passato vi sono sensibilità e valutazioni diverse; modi che non implicano in alcun modo la messa in questione del deposito della tradizione» (p. 140). Allo stesso modo, durante la lettura si comprende quanto sia difficile collocare questo pontificato non solo all’interno della dottrina sociale ma anche nei tempi odierni. Rimane alla fine però – e senz’altro in distanza critica con molte affermazioni dell’autore – la convinzione che anche come cattolico-liberale non ci si trova smentiti dalle encicliche, dai gesti e pronomiamenti di questo Papa, che senza dubbio s’inseriscono pienamente nella tradizione della stessa dottrina sociale: da ordoliberalmente certamente non si può che concordare con la battaglia di papa Francesco contro il «disordine» nel capitalismo (p. 144).

Markus Krienke

V. Di Marco

René Girard. Evangelo della non violenza
Pazzini Editore, Rimini 2021

René Girard, morto il 4 novembre 2015, ha lasciato una grande e complessa eredità in diversi campi disciplinari, dall’antropologia alla critica letteraria, dalla psicologia alla filosofia, dalla storia delle religioni alla teologia, che da oltre trent’anni fa discutere. Le sue teorie antropologico-filosofiche destano ancora oggi molto interesse e, in alcuni casi, sono accompagnate da forti imbarazzi all’interno della comunità scientifica. La sua pretesa di spiegare “quasi tutto” in ambito antropologico con la sua teoria “mimetica” ha suscitato reazioni contrastanti e uno strascico di polemiche fin dal suo esordio letterario, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, del 1961, o dopo l’uscita del suo volume più noto, *La violenza e il sacro*, del 1972, con il quale Girard rielabora concetti ritenuti consolidati dalla storiografia critica. René Girard

afferma l’esistenza di una relazione diretta tra la nascita delle culture e l’evento dell’«assassino fondatore», rileggendo la nozione di «religione» con quella della «violenza» mimetica, e rivisitando la nozione del «sacro» in una prospettiva totalmente divergente da quella delle maggiori scuole etnografiche e antropologiche degli ultimi due secoli.

A confronto del classico studio di Rudolf Otto, *Il sacro* (*Das Heilige*, 1917), di cui lo storico del cristianesimo Ernesto Buonaiuti (a cui si deve la sua prima traduzione) disse che conteneva «una potente ricchezza di contenuto [che] racchiude le prime linee di una filosofia della religione destinata a una singolare larghezza di ripercussioni e di applicazioni», il lavoro di René Girard non ruota attorno alle nozioni del “fascinoso” e del “numinoso”, ma muove da istanze sociali che sono radicate nell’animato stesso dei gruppi umani che hanno scelto la violenza sacrificale ai danni della vittima innocente per la risoluzione dei loro patimenti.

Di questi temi e di altri numerosi questioni teoriche in ambito teologico e filosofico si occupa un agile e bel libro di Vincenzo Di Marco, *René Girard. Evangelo della non violenza*, che fa il punto su questi temi, sulla negazione radicale data dal Cristo dell’argomento da sempre vincente del “capro espiatorio” come evento fondatore delle civiltà, in un confronto serrato con le teorie di Freud, Frazer, Lévi-Strauss, Eliade, Durkheim, Mauss, Kojève, Lévinas, Vattimo.

Dopo il chiarimento nel primo capitolo dei malintesi della psicanalisi e dell’antropologia strutturale in riferimento alla questione del “sacro” come atto fondatore della civiltà, si arriva al capitolo centrale, al cuore del libro, dedicato all’analisi del “Dio della non violenza” girardiano. Così scrive l’autore:

Ecco svelato il segreto del mondo che le moltitudini violente non vedono: l’esistenza di un Dio della non violenza, la cui testimonianza si erge in contro tendenza rispetto a tutte quelle religioni che proclamano, al contrario, un dio feroce assoldato per difendere la propria causa, sia essa legata alle guerre, al suolo, alla sopravvivenza e altro. Non più una divinità che mostra il suo volto ferino, intimidatorio, vendicativo, ma un Dio dolce, mansueto, disposto a perdonare anche il più tremendo dei delitti. [...] Questo Dio è il Cristo morto in croce e risorto, esposto all’odio dei suoi persecutori, vittima della vendetta popolare, ma che riesce a proclamare la sua vittoria con un atto di totale donazione di se stesso per gli uomini “tutti”. Questo Dio ha lanciato un forte messaggio che non ha bisogno della violenza per affermarsi, ma che parte proprio dalla sua negazione. Alla violenza si risponde con un atto diametralmente opposto.

La conclusione del volume prende le mosse dal pessimismo girardiano negli anni immediatamente seguenti all’attentato delle Torri Gemelle del 2001, che si è attenuato in parte con le primavere arabe del 2011, nelle quali il pensatore di Avignone ha intravisto un filo di speranza per quei Paesi che tentano di avvicinarsi ai valori morali dell’Occidente. Tale pessimismo “apocalittico” coinvolge più o meno tutta la natura umana, e nelle ultime pagine del libro l’autore fa notare questo brusco cambio di rotta di Girard rispetto alle posizioni più pacificate degli scritti precedenti. Quel che sorprende in René Girard è soprattutto la contraddizione evidente tra la cattiveria dell’uomo, confermata e ribadita continuamente dalle vicende storiche, e la rivelazione cristiana, tanto rischiaratrice sul piano teorico quanto inefficace sul piano dell’agire pratico.

Viene il sospetto che Girard – senza averne fatta mai esplicita ammissione – faccia professione di un neognosticismo in cui la verità divina fa una breve comparsa nella nostra valle di lacrime, per poi ritrarsi nella sua misteriosa e impenetrabile trascendenza. Il Regno dell’Amore prefigurato da Gesù Cristo è smentito continuamente

dalla maggioranza violenta dell'umanità. I pochi redenti somigliano a quell'esiguo numero di «illuminati» che difendono strenuamente il loro mondo interiore dagli assalti della malvagità terrena.

Simone Bocchetta

J.-W. Müller

Cos'è il populismo?

Università Bocconi Editore, Milano 2017

Il volume di Jan-Werner Müller si inserisce nella fitta discussione sulla definizione del concetto di «populismo» cresciuta negli ultimi anni, proponendo una soluzione piuttosto parsimoniosa (seppur non del tutto convincente). Il testo si propone tre obiettivi distinti: innanzitutto, fornire una definizione di «populismo» che consenta di comprendere quali leader, movimenti e regimi debbano essere ricondotti a questa categoria; in secondo luogo, identificare le principali modalità operative dei populismi al potere; in terzo luogo, indicare ai lettori gli strumenti da adottare per contrastare dialetticamente i populisti e dunque per ostacolarne l'avanzata. La parte più rilevante è però la prima, in cui viene delineata la griglia definitoria del fenomeno. In termini non molto differenti dal politologo olandese Cass Mudde, anche Müller tende a considerare il populismo come «una particolare *visione moralistica della politica*, un modo di percepire il mondo politico che oppone un popolo moralmente puro e completamente unificato – ma [...] fondamentalmente immaginario – a delle élite ritenute corrotte o in qualche altro modo moralmente inferiori» (p. 26). Ciò significa che i populisti sono, innanzitutto, anti-elitari, ma soprattutto anti-pluralisti, dal momento che sostengono di essere «gli unici a rappresentare il popolo». Inoltre, ai loro occhi le élite appaiono come moralmente indegne e corrotte. Per essere populisti secondo Müller non è però sufficiente attaccare le élite, perché è indispensabile ambire a essere *pars pro toto*, ossia a rappresentare (moralmente e non empiricamente) l'intero popolo. I populisti tendono così a sostenere che «solo una *parte* del popolo è il popolo» (p. 29). Quando giungono al potere, i populisti secondo Müller utilizzano strumenti volti non solo a ottenere una legittimazione popolare, ma anche a realizzare concretamente l'omogeneità di quel popolo immaginario di cui si presentano come portavoce: grazie al clientelismo di massa, al «legalismo discriminatorio», alla repressione della società civile, riducono così realmente quel pluralismo politico, sociale e culturale che costituisce uno dei fondamenti della dinamica democratica.

Anche se può apparire convincente l'idea che a contrassegnare il populismo sia una visione moralistica del conflitto tra un popolo «puro» e le élite corrotte, in realtà la proposta di Müller pone qualche problema. L'elemento critico riguarda proprio la proposta principale, e cioè l'individuazione del criterio analitico che dovrebbe consentire di identificare gli autentici populisti. A ben guardare, è infatti ben più difficile di quanto non appaia a Müller distinguere le argomentazioni, lo stile e gli schemi retorici propri dei populisti, da quelli che contrassegnano la stessa tradizione del pensiero democratico. L'anti-elitismo, il discredito morale nei confronti degli avversari e la pretesa di rappresentare un popolo unitario (dipinto in termini positivi come onesto e lavoratore) sono in effetti elementi retorici comuni a un campo di forze molto ampio. E anche il riferimento alla vocazione anti-pluralista non sembra poter risolvere tutte le difficoltà. Ulteriori criticità emergono d'altronde sia per quanto concerne l'individuazione dei casi storici di populismi, sia per quanto attiene la dimostrazione della vocazione anti-pluralista. In primo luogo, le esemplificazioni cui Müller ricorre sollevano qualche perplessità. Nell'affollata galleria di leader populisti allestita da Müller figurano per esempio Donald Trump e Nigel

Farage, Juan Domingo Perón e Hugo Chavez, Viktor Orbán e Georg Haider, Silvio Berlusconi e Beppe Grillo, Geert Wilders e Marine Le Pen, il Tea Party e Pim Fortuyn, Vladimir Putin e Recep Tayyip Erdoğan, e sono inoltre definiti come populisti anche il fascismo italiano e il nazionalsocialismo tedesco. Al contrario, è sorprendentemente escluso dal novero il People's Party fondato negli Stati Uniti negli anni Novanta dell'Ottocento, in relazione al quale venne (più o meno polemicamente) coniato il termine *populism*, così come non sono ricondotti al populismo Bernie Sanders, gli Indignados, Occupy Wall Street e molti movimenti di sinistra. In secondo luogo, al di là della stessa classificazione, ad apparire problematico è proprio il criterio utilizzato da Müller per stabilire la prossimità di un movimento o di un leader al populismo. Dal momento che il populismo, per criticare l'élite, si richiama al popolo nella sua totalità, per Müller sembra discriminante il fatto che ci si appelli a una parte oppure all'intero popolo. E dunque proprio questo elemento diventa la vera e propria cartina di tornasole per stabilire la prossimità al populismo. Ma le prove utilizzate per dimostrare una simile vocazione anti-pluralista sono spesso impressionistiche (per esempio, il Movimento 5 Stelle è qualificato come populista perché il suo leader dichiarò di ambire a conquistare il 100 per cento dei suffragi, mentre gli attivisti di Occupy Wall Street sono esclusi dal novero perché si limitarono a rivendicare le ragioni del 99 per cento). Anche per questo, gli sforzi di Müller non possono probabilmente far superare al dibattito quello che Isaiah Berlin definì come il «complesso di Cenerentola». E la ricerca del «piedino», capace di calzare la scarpetta del «perfetto» populismo, è destinata a proseguire.

Damiano Palano



Mattucci Serafino Vecellio 1912/ 2004 *I pesci allo spiedo* sec. XX 1957 gres modellato al tornio in più parti, montate e modellate a mano, decorazioni graffite e dipinte cm 91,50 x 18 collocazione: Teramo - Palazzo Melatino primo piano proprietà: Fondazione Tercas firmato e datato: ITALY/ CASTELLI/ S. Mattucci/ 1957