

# Lo specchio di Hobbes. Note sul narcisismo politico

Hobbes's Mirror. Notes on Political Narcissism

ALBERTO ANDRONICO

Professore Ordinario di Filosofia del diritto, Università degli Studi di Catania.

E-mail: [andronico@lex.unict.it](mailto:andronico@lex.unict.it)

## ABSTRACT

Il testo esplora il rapporto tra rappresentanza politica e costruzione dell'identità collettiva, a partire da un confronto teorico tra Thomas Hobbes e Jacques Lacan. L'ipotesi centrale è che tanto il popolo quanto il soggetto individuale emergano come effetti di una rappresentazione unificante: nel primo caso attraverso il meccanismo simbolico della rappresentanza politica; nel secondo attraverso l'identificazione immaginaria nello stadio dello specchio. Questa struttura comune consente di leggere il populismo contemporaneo come una forma di narcisismo politico, in cui la mediazione simbolica viene rifiutata a favore di un'identificazione paranoica tra rappresentante e rappresentato. Il risultato è una regressione del discorso politico verso la logica dell'unità compatta, dell'immediatezza autoritaria e dell'esclusione dell'alterità.

The essay investigates the relationship between political representation and the construction of collective identity by means of a theoretical comparison between Thomas Hobbes and Jacques Lacan. Its central claim is that both the people and the individual subject arise as effects of a unifying representation: in the former case, through the symbolic mechanism of political representation; in the latter, through the imaginary identification characteristic of the mirror stage. This structural parallel allows contemporary populism to be interpreted as a form of political narcissism, in which symbolic mediation is rejected in favour of a paranoid identification between representative and represented. The outcome is a regression of political discourse toward the logic of compact unity, authoritarian immediacy, and the exclusion of alterity.

## KEYWORDS

identità, rappresentanza, moltitudine, popolo, populismo

identity, representation, multitude, people, populism

# Lo specchio di Hobbes.

## Note sul narcisismo politico

ALBERTO ANDRONICO

1. *Io sono il popolo* – 2. *Una finzione costitutiva* – 3. *L'unità del rappresentante* – 4. *Una persona civile* – 5. *Lo stadio dello specchio* – 6. *C'è dell'Altro* – 7. *Una deriva paranoica* – 8. *Il ritorno del mostro*.

«Interrogato se Narciso sarebbe giunto a vedere una lunga, tarda vecchiaia, l'indovino aveva risposto: "Se non conoscerà se stesso"».

(OVIDIO, *Metamorfosi*, III, 346-348)

### 1. *Io sono il popolo*

Comincio con un aneddoto personale. Un giorno mio figlio rientra a casa dopo aver passato il pomeriggio in compagnia dei miei genitori e dice: Il nonno mi ha detto che qui comando io. Panico. Scarto subito l'ipotesi di rispondergli: No, qui comando io. Non ci avrebbe creduto, e non avrei potuto dargli torto. Valuto la possibilità di dirgli: No, qui comanda la mamma. Ma, per quanto più credibile della precedente, scarto anche questa risposta. E trovo una soluzione che mi sembra tenere insieme una lucida presa d'atto della fine del patriarcato a casa nostra e una prima lezione di educazione civica. E gli dico: No, qui la sovranità appartiene al popolo (art. 1 Cost.). Per un attimo, mi illudo di essermela cavata alla grande. Ma, appunto, solo per un attimo. Perché mio figlio mi gela subito con questa battuta, tanto folgorante quanto inquietante: Io sono il popolo!

Ora, non ricordo con esattezza quanti anni avesse, so solo che era molto piccolo e che nel frattempo lui è guarito (o almeno, credo), mentre non mi sentirei di dire la stessa cosa del sottoscritto. Comunque sia, non è questa la sede per sdraiarmi sul lettino di un analista e meno che mai per addentrarmi nei meandri di un'autoanalisi che rischierebbe davvero di risultare interminabile. Il motivo per cui ho ricordato questo episodio è un altro. L'ho fatto solo per cominciare a entrare, con una parziale cadenza d'inganno, in quello che chiamerei il campo del narcisismo politico. Al termine di questo lavoretto, infatti, intendo occuparmi di uno spettro che si aggira oggi con sempre maggiore insistenza nelle pieghe delle nostre care democrazie. Uno spettro che prende il nome di populismo e che a mio avviso si presta bene a essere inquadrato, appunto, nei termini di una sorta di delirio narcisistico del discorso politico contemporaneo<sup>1</sup>. Solo che per arrivarci devo scrivere alcune pagine, ricominciando da questa faccenda del popolo. E dell'Io.

### 2. *Una finzione costitutiva*

A proposito di popolo, dico subito una cosa, in forma di tesi, che poi proverò a spiegare. Quando parliamo di popolo, parliamo di una costruzione simbolica, frutto di una specifica rappresentazione, che prende forma attraverso una tappa immaginaria. E aggiungo: l'inganno del populismo risiede nel fermarsi a questa tappa, ovvero a una identificazione narcisistica di una moltitudine di

\* Contributo elaborato nell'ambito del progetto PIA.CE.RI. UNICT 2024-2026 Linea 1 "CRIDEM" - UPB: D4722082185.

<sup>1</sup> Intendo limitare al minimo i riferimenti alla cd. letteratura secondaria (anche) per non appesantire troppo il testo, ma non posso fare a meno di ricordare che la nozione di narcisismo circola ormai da tempo nelle scienze politiche e sociali. Consiglio, così, almeno la lettura di questi tre testi: LASCH 2020; ORSINA 2018 e CESAREO, VACCARINI 2012.

umani con un'immagine coesa e idealizzata che pretende di prescindere dalla mediazione simbolica necessaria alla loro costituzione come soggetto politico. L'insofferenza nei confronti delle mediazioni istituzionali (e non solo) costituisce, del resto, uno dei tratti distintivi del nostro presente. E da questo punto di vista il populismo non è altro che uno dei tanti sintomi di questa diffusa tendenza a saltare le mediazioni in vista di un preteso accesso immediato alla realtà: o, per meglio dire, al Reale. Sto parlando la lingua di Jacques Lacan, come alcuni avranno già notato. Ma sto pensando a Thomas Hobbes: il padre indiscusso della scienza politica moderna. Ed è proprio da Hobbes che vorrei prendere le mosse. Nessuno meglio di lui, infatti, ci consente di capire la centralità della rappresentanza politica nella costituzione di quel soggetto a cui diamo il nome di popolo<sup>2</sup>.

Prima di leggere Hobbes, però, è il caso di precisare una distinzione. Attenzione a non confondere la rappresentanza politica con la rappresentanza giuridica, la cui figura tipica nel diritto privato è quella del mandato. Come sottolineato ormai da più parti, seppur non unanimemente, queste due forme della rappresentanza non costituiscono semplicemente due specie di un unico genere (la rappresentanza, appunto), quanto piuttosto due generi diversi che chiamano in causa due ordini del discorso radicalmente differenti. E se ci si chiede perché, la risposta - almeno inizialmente - è piuttosto semplice: in un caso, quello della rappresentanza giuridica, il rappresentante agisce in nome e per conto di un rappresentato già esistente, nell'altro, quello della rappresentanza politica, è il rappresentante a mettere in forma il rappresentato, rendendo presente un soggetto collettivo originariamente assente (o quantomeno frammentato)<sup>3</sup>.

In altri termini, riprendendo ancora una grammatica lacaniana, nella rappresentanza politica entra in gioco un'azione propriamente morfogenica, che crea un'unità simbolica, estranea alla figura del mandato di diritto privato. Qui si tratta semplicemente di rappresentare interessi particolari di un soggetto che decide di farsi rappresentare da un altro nella gestione dei suoi affari, lì invece di dar vita, nella sua totalità, a un soggetto che non esiste prima e al di fuori della sua rappresentazione. Questo, almeno, se si vuole restare fedeli al concetto di rappresentanza politica così come è stato originariamente costruito all'interno di quell'architettura che ha fatto la storia del pensiero (non solo) politico moderno e che ha (avuto) nella centralità riconosciuta allo Stato-nazione la propria chiave di volta: una grammatica che, pur facendo fatica da qualche anno a questa parte a far presa sulla realtà, resta comunque ancora l'unica di cui disponiamo. Basti pensare all'art. 67 della nostra Costituzione: «Ogni membro del Parlamento rappresenta la Nazione ed esercita le sue funzioni senza vincolo di mandato». Sarebbe stato impossibile scriverlo meglio di così. Contrariamente a quel che si pensa abitualmente, i singoli membri del parlamento non sono chiamati dalla nostra Costituzione a rappresentare gli interessi particolari di coloro che li hanno eletti o dei partiti (il che vuol dire: delle parti) a cui appartengono, ma - appunto - della nostra Nazione, la cui unità prende forma solo e soltanto in virtù di questa finzione costitutiva propria del meccanismo della rappresentanza politica.

<sup>2</sup> Come scrive Ernesto Laclau: «La costruzione di un "popolo" risulta impossibile [...] senza che siano all'opera meccanismi di rappresentazione» (LACLAU 2008, 153). E ancora, più avanti: «La costruzione di un "popolo", insomma, non è semplicemente l'applicazione a un caso particolare di una teoria generale della rappresentazione che potrebbe essere formalizzata a un livello più astratto; è viceversa un caso *paradigmatico*, giacché è l'unico che ci riveli la rappresentazione per ciò che essa è: il terreno primario di costituzione dell'oggettività sociale» (LACLAU 2008, 154-155). Approfitto di questa nota per segnalare che, contrariamente a come viene spesso letto e usato, in questo testo ormai classico di Laclau non si trova a ben vedere una rivalutazione del populismo, quanto piuttosto una vera e propria (e raffinatissima) teoria del politico (cfr. BENVENUTO 2021, 144). È sempre Laclau, del resto, a scrivere che la ragione populista «equivale alla ragione *politica tout court*» (LACLAU 2008, 212). Nelle pagine che seguono, invece, parlerò del populismo nei termini di una deriva puramente immaginaria di quella logica simbolica che giustamente Laclau individua come costitutiva del popolo come soggetto politico.

<sup>3</sup> Sul tema della rappresentanza politica la bibliografia è, notoriamente, pressoché sterminata. Mi limito, dunque, a ricordare un ormai classico lavoro di DUSO 2003. Imprescindibile, tuttavia, anche il rinvio a HOFMANN 2007. Si veda, inoltre, MENGA 2009. Per uno specifico inquadramento della distinzione tra la responsabilità giuridica e quella politica, invece, si veda un breve, ma illuminante saggio di RESCIGNO 1995, 543-560.

### 3. *L'unità del rappresentante*

Ora, quanto appena detto credo si presti bene a essere riletto attraverso quello stadio dello specchio introdotto da Jacques Lacan per spiegare la costituzione della soggettività umana, sulla scia del lavoro già compiuto da Freud nella sua analisi del narcisismo<sup>4</sup>. Del resto, è proprio da qui che prende le mosse il suo ritorno a Freud<sup>5</sup>. Prima di leggere Lacan, però, leggiamo Hobbes. O meglio: uno dei suoi (tanti) capolavori. Un capitolo, in particolare. E nel dettaglio, un paragrafo di questo capitolo. Il paragrafo è il tredicesimo. Il capitolo, il sedicesimo. E il capolavoro – mi verrebbe voglia di dire: ovviamente – è *Il Leviatano*. Hobbes pubblica questo testo destinato a diventare un monumento del pensiero occidentale nel 1651, a Londra. Due anni prima, sempre in Inghilterra, era stato giustiziato Carlo I e due anni dopo Oliver Cromwell diventerà Lord Protettore. Il contesto è dunque quello della guerra civile inglese e della nascita (e degenerazione) del Commonwealth. E il problema di Hobbes è, infatti, essenzialmente quello dell'ordine politico. Un ordine non più inteso nei termini di un dato puramente e semplicemente naturale, sulla scorta del lascito aristotelico e tomista, ma nei termini di un prodotto strutturalmente artificiale: fatto dagli uomini, e per gli uomini.

L'uomo, lo Stato, uno Stato cristiano, il regno delle tenebre. Sono queste le quattro sezioni in cui è suddiviso *Il Leviatano*. Scansione, peraltro, che illustra come meglio non si potrebbe la rivoluzione metodologica tipicamente hobbesiana (e cartesiana): prima la parte – o meglio: le parti – e poi il tutto. Tant'è che del contratto sociale, quel patto (ipotetico, non dimentichiamolo, e propriamente simbolico) che costituisce il fondamento del legame sociale, in cui gli uomini sono chiamati a «conferire tutto il loro potere e la loro forza a un solo uomo o a un'assemblea di uomini, che possa ridurre tutte le loro volontà, con la pluralità di voci, ad un'unica volontà»<sup>6</sup>, Hobbes se ne occupa soltanto nel diciassettesimo capitolo, il primo della seconda sezione: quella dedicata, appunto, allo Stato.

Come già anticipato, però, più che questo capitolo a noi interessa quello che lo precede, chiudendo la sezione dedicata all'uomo. E in particolare – anche questo l'ho già detto – un paragrafo di quest'ultimo: il tredicesimo. Titolo di questo paragrafo: Come una moltitudine di uomini diventa una persona. Ed è qui che Hobbes scrive: «Una moltitudine di uomini diventa una persona quando viene rappresentata da un uomo o da una persona e ciò avviene con il particolare consenso di ogni singolo componente di tale moltitudine»<sup>7</sup>. Per poi, immediatamente, aggiungere: «Infatti, è l'unità del rappresentante e non l'unità del rappresentato che fa una la persona, ed è il rappresentante che sostiene quella persona ed essa soltanto, non potendo altrimenti l'unità essere compresa nella moltitudine»<sup>8</sup>. Si tratta di un passaggio decisivo: è grazie all'unità di un unico rappresentante che per Hobbes la moltitudine dei singoli rappresentati diventa una persona. Detto in altri termini: una moltitudine di uomini diventa «un popolo» soltanto quando si trova rappresentata da un unico rappresentante, che agisce peraltro in nome e per conto del popolo, e non della moltitudine degli uomini che lo compongono. Ed è proprio un'operazione di questo tipo che, come vedremo tra poco, Lacan individua alla radice della soggettività, per quanto individuale, e non collettiva. Prima, però, ancora qualche parola su Hobbes.

### 4. *Una persona civile*

Lo Stato è una persona civile, dice Hobbes. E il sovrano è colui che se ne fa carico. Non certo a caso, del resto, è proprio dalla definizione di questo termine che Hobbes prende le mosse nel ca-

<sup>4</sup> Mi riferisco ovviamente a FREUD 1977, 443-472.

<sup>5</sup> Cfr. LACAN 2014.

<sup>6</sup> HOBBS 2001, 281-283.

<sup>7</sup> HOBBS 2001, 271.

<sup>8</sup> HOBBS 2001, 271.

pitolo di cui ci stiamo occupando (più o meno) nel dettaglio: «UNA PERSONA è colui le cui parole o azioni sono considerate o come sue proprie o come rappresentative delle parole o azioni di un altro uomo oppure di ogni altra cosa a cui vengono attribuite in verità o per finzione»<sup>9</sup>. Precisione importante perché introduce un elemento propriamente scenico, per non dire immediatamente teatrale, nel concetto di rappresentanza. Come Hobbes non manca di ricordare, infatti:

«Persona è una parola latina; al suo posto i Greci usano *prósopon*, che significa viso, come persona in latino indica la maschera o l'apparenza esterna di un uomo che simula sul palcoscenico e a volte, più in particolare, quella parte di lui che copre il viso, come una maschera o una visiera»<sup>10</sup>.

E ancora: «La persona coincide con l'attore, sia sulla scena che nelle conversazioni comuni, e personificare è recitare o rappresentare se stessi o altri e si dice che chi rappresenta un altro sostiene la sua persona o recita in suo nome»<sup>11</sup>.

Ecco, dunque, chi è il sovrano: è – in senso proprio – l'“attore” che, attraverso la dinamica della rappresentanza, dà voce alla volontà dello Stato, rendendo in tal modo “una” la persona di quest'ultimo e trasformando così la moltitudine frammentata degli individui in un unico corpo politico dotato di un'unica volontà: la sua. Questo punto merita di essere sottolineato<sup>12</sup>. Ciò a cui il sovrano è chiamato a dare voce non sono le volontà particolari dei singoli individui che, attraverso il contratto sociale, gli hanno ceduto il loro diritto ad autogovernarsi. E neanche la pura e semplice somma di tali (frammentate) volontà. Ma qualcosa di diverso. E precisamente la volontà di quel corpo politico che non esiste prima, e al di fuori, dell'individuazione del sovrano come suo unico rappresentante. È l'unità del rappresentante, non dimentichiamolo, a rendere “una” la persona del rappresentato. Il che vuol dire che non è il popolo a precedere il sovrano, ma al contrario è grazie al sovrano che ne rappresenta la volontà che il popolo acquista la propria identità come soggetto politico. Del resto, sia detto per inciso, se per Hobbes la volontà sovrana è assoluta, vale a dire sciolta da qualsivoglia legame e sottratta a qualunque giudizio, lo è proprio in quanto – letteralmente – “incorpora” la persona dello Stato, vale a dire di quel grande Leviatano la cui essenza altro non è se non questa:

«Una persona dei cui atti una grande moltitudine si è resa autrice in ogni suo singolo componente, attraverso dei patti reciprocamente stipulati, al fine di metterla in condizione di usare la forza e i mezzi di tutti loro nel modo che riterrà opportuno per la loro pace e la loro difesa comune»<sup>13</sup>.

## 5. *Lo stadio dello specchio*

Riassumendo: una moltitudine di uomini diventa un popolo solo in virtù del meccanismo della rappresentanza politica, vale a dire nel momento in cui un attore (il sovrano) ne rappresenta la volontà. Questo è ciò che mi serviva ricordare di Hobbes. E ora, passiamo a Lacan. È proprio questa genesi di un soggetto come effetto di una rappresentazione che unifica ciò che è frammentato che ritroviamo, sebbene a livello individuale e in un primo momento puramente immaginario, nel suo ormai celebre stadio dello specchio<sup>14</sup>. Solo qualche rapido cenno per ricordarci di cosa stiamo parlando.

<sup>9</sup> HOBBS 2001, 265.

<sup>10</sup> HOBBS 2001, 265.

<sup>11</sup> HOBBS 2001, 265.

<sup>12</sup> Per un approfondimento, consiglio vivamente la lettura di GAZZOLO 2020, 231-279.

<sup>13</sup> HOBBS 2001, 283.

<sup>14</sup> In quest'ottica risulta decisamente interessante (e convincente) la proposta introdotta e dettagliatamente articolata da Guy Le Gaufey di spostare lo sfondo dell'origine storica della psicanalisi dal piano scientifico a quello politico, pro-

Com'è noto, appoggiandosi ai lavori sulla percezione nella psicologia evolutiva di Wallon e agli studi etologici sui piccioni di Harrisson, Lacan sostiene che tra i sei e i diciotto mesi si situa un crocevia strutturale nel processo dello sviluppo psichico del bambino<sup>15</sup>. Si tratta di un'esperienza davvero elementare: il bambino acquista per la prima volta consapevolezza della propria identità nel momento in cui si riconosce nella propria immagine. Elementare, ma tutt'altro che banale. Ciò che lo specchio restituisce al bambino è un'immagine unitaria del proprio corpo, che compensa l'angoscia generata dalla percezione inizialmente disorganica delle proprie sensazioni cinestetiche. La percezione frammentata del proprio corpo cede così il passo a un'immagine della sua totalità e infine, aggiunge Lacan, «all'assunzione dell'armatura di un'identità alienante»<sup>16</sup>. Questa è una delle lezioni che Lacan ci consegna: alla radice di ogni identità troviamo una sua costitutiva alienazione, come conseguenza di una azione letteralmente morfogena dell'immagine riflessa nello specchio<sup>17</sup>.

Provo a spiegare rapidamente perché. In questo stadio è l'immagine che agisce sul soggetto, mettendolo in forma. E non il soggetto ad agire attraverso l'immagine. E ciò per la semplice ragione che, se è vero che lo specchio (inteso in un primo momento, freudianamente, nei termini delle attese immaginarie dei genitori) consente al soggetto (*Je*) di individuarsi come un Io (*moi*), questo Io non esiste al di fuori (e prima) della sua rappresentazione, essendo piuttosto istituito da quest'ultima (proprio come il popolo, sia detto per inciso, che appunto non esiste prima della sua rappresentazione politica). L'immagine cattura il soggetto e così facendo lo consegna a un'irreversibile scissione: quella che lo separa dalla sua proiezione ideale. «Lo stadio dello specchio è un dramma», afferma infatti Lacan<sup>18</sup>. E lo è proprio in quanto inaugura questa lacerazione originaria tra il soggetto dell'inconscio e la sua identificazione narcisistica: una lacerazione destinata a restare aperta, con buona pace di qualsivoglia ortopedia dell'Io (o del popolo, aggiungo io), che Lacan indica con la sua celebre scrittura del soggetto barrato (\$).

«L'essere umano vede la propria forma realizzata, totale, il miraggio di se stesso, unicamente fuori di sé», scrive Lacan<sup>19</sup>. Ed è per questo che non c'è identità senza alienazione. Perché il soggetto si riconosce come un Io nel momento in cui si vede dove non è e come non è: si vede, insomma, come un altro. *Je est un autre*, scriveva Rimbaud. E Lacan lo riprende in più luoghi. È “alienandosi” nella propria immagine che l'Io si costituisce come effetto della «funzione di misconoscimento che lo caratterizza»<sup>20</sup>. Ciò che lo specchio restituisce al soggetto è, infatti, un'immagine idealizzata, anticipata rispetto alla sua effettiva esperienza del corpo e del desiderio. Il soggetto si identifica in qualcosa che non è lui, insomma, ma che lui vuole essere: vale a dire in quell'Io-ideale (*Idealich*) di cui aveva già parlato Sigmund Freud in relazione alla identifi-

prio attraverso una ripresa del lavoro hobbesiano intorno alle nozioni di rappresentazione e autorizzazione (e dei concetti di persona fittizia, di autore di attore), con particolare riferimento alla questione del transfert: «Giustamente, si è già molto insistito sul fatto che la psicanalisi è potuta nascere solo appoggiandosi sul discorso della scienza galileiana; ma questo aspetto delle cose, grazie a cui la psicanalisi può giustificare e sostenere numerose ipotesi, limita gravemente la comprensione del transfert. Peraltro, misurare il transfert privilegiando il metro dell'amore/odio e delle passioni in generale, come si usa fare, significa predisporre a non comprendere niente del suo valore “grammaticale”, del suo modo peculiare di allestire la scena della terza persona. Se invece collochiamo l'abbozzo di terza persona prodotto dal transfert *nel solco* della frattura aperta dalla “persona fittizia” di Hobbes, possiamo vedere come il transfert opera riguardo alla questione del terzo, e come di conseguenza la chiarisce» (LE GAUFÉY 2018).

<sup>15</sup> Cfr. LACAN 2014. Come ho detto in apertura, mi sono ripromesso di evitare riferimenti alla letteratura secondaria, ma ovviamente non posso non ricordare questi due volumi di Massimo Recalcati, che costituiscono una preziosa guida per entrare nell'opera di Jacques Lacan: RECALCATI 2012a e RECALCATI 2012b. Più agile, ma altrettanto prezioso: BENVENUTO, LUCCI 2014.

<sup>16</sup> Cfr. in particolare LACAN 2002, 91.

<sup>17</sup> Cfr. LACAN 2002, 185.

<sup>18</sup> LACAN 2002, 91.

<sup>19</sup> LACAN 2014, 166.

<sup>20</sup> LACAN 2002, 93.

cazione narcisistica primaria, in cui il soggetto aderisce a un'unità immaginaria che tampona e compensa la sua originaria frammentazione, situandolo lungo una «linea di finzione»<sup>21</sup>.

## 6. C'è dell'Altro

Nello stadio dello specchio interviene, dunque, una rappresentazione immaginaria: quella di un Io-ideale, un modello di identità che il soggetto assume come forma unificante del proprio corpo. Questa immagine, proprio perché esterna e mediata, non è il riflesso di un'identità già data: al contrario, è ciò che consente la costituzione di un *Moi*, un Io immaginario, che organizza la percezione disarticolata delle esperienze corporee iniziali. In questo senso, come nel caso hobbesiano, l'unità del soggetto non precede la rappresentazione, ma ne è l'effetto: è la rappresentazione stessa a conferirle esistenza, imponendo una forma a ciò che era frammentato. Ma non finisce qui. Oltre a questa identificazione narcisistica primaria del soggetto con la propria immagine, immediata e semplicemente speculare, c'è dell'altro. O meglio: c'è l'Altro.

Già a partire dal suo secondo seminario, Lacan comincia a lavorare, e lo fa con sempre maggiore insistenza nei seminari successivi, sull'autonomia e sul primato del registro simbolico rispetto a quello immaginario, ripensando lo statuto dell'alienazione proprio della soggettività umana<sup>22</sup>. L'alienazione non trova la sua sede soltanto nel rapporto del soggetto con la sua immagine speculare, vale a dire con l'immagine di un altro Io, quanto piuttosto nella sua cattura da parte dell'Altro, inteso come campo dei significanti, ovvero (per farla breve) come l'ordine del linguaggio: un campo che Lacan nomina con l'iniziale maiuscola proprio per distinguerlo dall'altro (con la minuscola) come altro Io, luogo dell'alienazione immaginaria. È l'Altro, infatti, a confermare e legittimare l'immagine riflessa, ratificandone l'identità. Il processo di costituzione della soggettività non si esaurisce, dunque, nel semplice (e immediato) riflesso narcisistico speculare, ma implica piuttosto una mediazione inscritta in un campo simbolico: oltre al rapporto con l'altro (i genitori, l'immagine speculare del proprio corpo), entra così in gioco anche il rapporto con l'Altro (vale a dire, sempre in estrema sintesi, con le leggi del linguaggio e della cultura).

Qui si gioca la possibilità stessa della soggettivazione individuale, così come in Hobbes si giocava la possibilità di una soggettività politica collettiva: non intesa come entità naturale, ma come effetto di una rappresentazione (simbolica, e non puramente immaginaria) che la costituisce. Da qui il parallelo: ciò che lega la rappresentanza politica e lo stadio dello specchio è la loro funzione strutturale e strutturante. Entrambi agiscono come operatori di unificazione, dispositivi simbolici che producono identità a partire dalla dispersione originaria. In Hobbes, la moltitudine caotica degli individui viene unificata dalla figura del sovrano, che sostiene la persona dello Stato, costituendo l'unità del popolo: non è il popolo a generare il sovrano, lo ripeto, ma il sovrano a generare il popolo. Così, nello specchio lacaniano, è l'immagine riflessa – aliena, esterna, ma strutturata – a offrire al soggetto un primo riconoscimento di sé. Ma questo riconoscimento, non dimentichiamolo, è una *méconnaissance*: un fraintendimento strutturale, perché ciò che viene riconosciuto non è il sé reale, ancora diviso, ma una totalità immaginaria, anticipata e idealizzata.

## 7. Una deriva paranoica

Sia in Hobbes che in Lacan, insomma, si assiste alla medesima logica: un'unità simbolica prende forma attraverso una rappresentazione unificante che funge da luogo finzionale dell'identità. La

<sup>21</sup> LACAN 2002, 88.

<sup>22</sup> Cfr. LACAN 2006.

rappresentanza politica e lo specchio agiscono come dispositivi di coerenza: introducono ordine dove regnerebbero molteplicità, ambiguità, frammentazione. Per entrambi, pur all'interno di registri profondamente differenti, non c'è identità senza rappresentazione, né soggetto senza mediazione. L'identità non è mai un'origine, ma sempre il risultato di un processo che passa attraverso l'altro. O meglio, attraverso l'Altro: un'istanza che resta costitutivamente esterna e irriducibile, proprio perché inscritta nel luogo della mancanza e dell'impossibile, quel punto di opacità che per Lacan non è altro che il Reale. E, come scrive Lacan, «il reale è l'impossibile»<sup>23</sup>.

Ma cosa accade quando questa funzione strutturante della rappresentazione si irrigidisce? Quando la mediazione simbolica si eclissa e il soggetto si fissa alla propria immagine come a un'identità compatta, indubitabile, autosufficiente? Secondo Lacan, il rischio è quello di una fissazione immaginaria: il soggetto si identifica con la propria immagine in maniera assoluta, senza mediazione simbolica, e proprio per questo, in modo strutturalmente paranoico<sup>24</sup>. L'immagine, che dovrebbe fungere da punto di sutura provvisoria, diventa ciò a cui ci si aggrappa, nella pretesa di un'identità piena, autosufficiente, priva di mancanze. Ed è in questo irrigidimento della scena speculare, dove il *Moi* si confonde con il *Je*, che Lacan ritrova anche la radice dell'aggressività umana: l'altro, che inizialmente funge da termine di identificazione, diventa ora un ostacolo, un rivale, una minaccia alla coerenza immaginaria del soggetto. Non c'è più gioco dialettico tra sé e l'altro, ma solo opposizione: o io o lui<sup>25</sup>.

Bene (anzi: male), è proprio questa deriva propriamente paranoica che, a mio avviso, si trova all'opera sul piano del discorso politico nella logica del populismo contemporaneo, che può appunto essere letto nei termini di un sintomo collettivo di una soggettività fissata all'immagine unitaria di sé, incapace di riconoscere l'alterità come condizione della propria costituzione. Basti pensare al tipico leader populista, che proprio come mio figlio, ma senza l'attenuante dell'infanzia, si presenta come colui (o colei) che incarna un'identità immaginaria che si vuole già data, omogenea, unitaria, saltando ogni mediazione simbolica (come luogo di articolazione dell'alterità). L'immagine del popolo prende qui il posto della molteplicità senza alcuna mediazione simbolica. E la figura del leader si trasforma in uno specchio che restituisce al corpo sociale una versione idealizzata – e per questo tanto più aggressiva – di sé<sup>26</sup>. A ben vedere, del resto, questo è proprio ciò che accade in tutti i momenti di crisi (reale o percepita, se non addirittura prodotta dal potere stesso): secondo una tipica logica paranoica, il popolo si serra intorno a una immagine unitaria della propria identità, scatta il meccanismo dell'identificazione persecutoria e un nemico immaginario prende il posto della divisione interna che non si riesce a tollerare.

<sup>23</sup> LACAN 2001, 151.

<sup>24</sup> Sulla paranoia politica, segnalo due testi ormai classici, sebbene non di marca freudiana (né lacaniana), ma junghiana: HILLMAN 1985, 11-88 e ZOJA 2011. Si vedano anche: FORTI, REVELLI 2007 e TARIZZO 2007. Imprescindibili, inoltre, le riflessioni di CANETTI 1981, 449-561.

<sup>25</sup> Cfr. LACAN 2002, 95-118. Si veda, in particolare, la Tesi IV: «L'aggressività è la tendenza correlativa a un modo di identificazione che chiamiamo narcisistico e che determina la struttura formale dell'io dell'uomo e del registro di entità caratteristico del suo mondo» (LACAN 2002, 104, corsivo nel testo).

<sup>26</sup> Sul tema risultano davvero preziose le riflessioni di Sergio Benvenuto, presenti in un suo testo dedicato a una raffinata analisi della *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* di Sigmund Freud (e non solo): «Con la svolta populista, non ci si affida più a politici necessariamente diversi da me, siano essi dei vice-preti, degli intellettuali emancipazionisti, dei politici esperti che mi dispensano dal pensare, a condottieri, ma a uomini che mi riflettono come in uno specchio. Solo che l'uomo nello specchio non è quel mediocre che io sono, ma ciò che vorrei essere. È il leader che chiamerò *Leader Me Idealizzato*» (BENVENUTO 2021, 138-139). Con questa ulteriore precisazione, che spiega come meglio non si potrebbe la differenza tra la figura del leader all'interno delle tradizionali narrazioni politiche democratiche e quella propria del leader populista: «Usando il termine di Freud, questi leader incarnano l'Ideale dell'Io (*Ich-ideal*), qualcosa che mi trascende, mi supera. Invece, Il *Leader Me Idealizzato* si pone come Io Ideale (*idealich*): immagine speculare, ma esaltata e magnificata di me stesso. Nei termini di Lacan, potremmo dire: mentre il leader democratico dei quattro tipi non-populistici è un leader simbolico, il leader populista è un leader immaginario» (BENVENUTO 2021, 142).



## 8. Il ritorno del mostro

Ciò che entra in gioco nel populismo, insomma, non è soltanto una semplice crisi della rappresentanza, ma un suo collasso immaginario: la rappresentanza non è più riconosciuta come finzione costitutiva, ma come usurpazione o tradimento. Si genera così una logica binaria, amico/nemico, interno/esterno, che disattiva la funzione simbolica del conflitto e la riduce a pura opposizione speculare. L'Altro scompare. E resta solo l'altro minaccioso e perturbante che occupa la scena paranoica del sospetto e dell'identificazione difensiva. Come nell'identificazione narcisistica primaria, il soggetto (qui il popolo) si riconosce in un'immagine che non tollera scarti, discontinuità, o mancanze. E così l'identità, anziché aprire allo spazio del desiderio e della mediazione, si chiude nella rivendicazione di un "noi" compatto e autosufficiente.

Il populismo non è semplicemente anti-elitista, come spesso si tende a credere, ma anti-simbolico: rifiuta la legge della mediazione, dello scambio, del compromesso. È in gioco qui una identificazione narcisistica in cui il soggetto (collettivo) non tollera più la differenza, l'alterità, la distanza e pretende una pienezza che il simbolico, per definizione, non può garantire. In questo senso, il populismo non è soltanto una degenerazione della democrazia rappresentativa, ma la sua caricatura speculare: un tentativo di far coincidere perfettamente rappresentante e rappresentato, senza resto, senza scarto e senza simbolo. Il rappresentante non è più visto come un attore, come colui che sostiene la persona di un soggetto collettivo che prima non c'era, ma come colui che si fonde con quel soggetto, che ne diventa la voce diretta, l'emanazione immediata: Io sono il popolo, appunto.

Eppure, Lacan lo aveva detto: «L'io è strutturato esattamente come un sintomo. Non è altro che un sintomo privilegiato all'interno del soggetto. È il sintomo umano per eccellenza, la malattia mentale dell'uomo»<sup>27</sup>. Questa è la follia più grande, per noi umani: quella di credersi un Io. E credo che la stessa cosa possa dirsi del popolo: la cui follia più grande, appunto, è proprio quella di credere di essere un popolo. Del resto, ancora Lacan: «Se un uomo che si crede un re è pazzo, un re che si crede un re non lo è meno»<sup>28</sup>. Per la semplice ragione che non c'è soggetto senza mancanza, così come non c'è politica senza attraversamento del conflitto, potremmo aggiungere noi<sup>29</sup>. «Ogni verità ha una struttura di finzione», afferma Lacan<sup>30</sup>. E sul piano politico questo ce lo ha insegnato Hobbes: la rappresentanza è una finzione, sì, ma una finzione necessaria. Non è un trucco, né una truffa. Ma il dispositivo attraverso cui una moltitudine si dà forma, un ordine simbolico si istituisce, un soggetto collettivo diventa capace di parola. Rigettare questa finzione significa voler accedere a una verità del popolo che, in realtà, non c'è. O che c'è solo sotto forma di fantasma, di mito identitario, di godimento immaginario. È a questo punto che il Leviatano si trasforma. E resta il volto nudo del potere. Non più quello dell'attore, che sostiene la persona del popolo, ma quello del mostro: la pura forza, l'immediatezza autoritaria, la voce che non rappresenta più nessuno perché pretende di rappresentare tutti. Come dicevo all'inizio, mio figlio è cresciuto. Ma noi abbiamo ancora un bel po' di lavoro da fare...

<sup>27</sup> LACAN 2014, 20.

<sup>28</sup> LACAN 2002, 164-165.

<sup>29</sup> Sulla scia di MOUFFE 2024.

<sup>30</sup> LACAN 1986, 17.

## Riferimenti Bibliografici

- BENVENUTO S. 2021. *Soggetto e masse. La psicologia delle folle di Freud*, Castelvechi.
- BENVENUTO S., LUCCI A. 2014. *Lacan, oggi. Sette conversazioni per capire Lacan*, Mimesis.
- CANETTI E. 1981. *Massa e potere*, Adelphi.
- CESAREO V., VACCARINI I. 2012. *L'era del narcisismo*, Franco Angeli.
- DUSO G. 2003. *La rappresentanza politica. genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli.
- FORTI S., & REVELLI M. (eds.) 2007. *Paranoia e politica*, Bollati Boringhieri.
- FREUD S. 1977. *Introduzione al narcisismo*, in ID., *Opere*, vol. 7, Bollati Boringhieri.
- GAZZOLO T. 2020. *Ius/Lex. Hobbes e il diritto naturale*, Editoriale Scientifica.
- HILLMAN J. 1985. *Sulla paranoia*, in ID., *La vana fuga dagli dei*, Adelphi.
- HOBBS T. 2001. *Leviatano*, Bompiani. (ed. or. 1651)
- HOFMANN H. 2007. *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Giuffrè.
- LACAN J. 2014. *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud (1953-1954)*, Einaudi.
- LACAN J. 2001. *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, Einaudi.
- LACAN J. 2002. *Discorso sulla causalità psichica*, in ID., *Scritti*, vol. I, Einaudi.
- LACAN J. 2002. *L'aggressività in psicoanalisi*, in ID., *Scritti*, vol. I, Einaudi.
- LACAN J. 2002. *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in ID., *Scritti*, vol. I, Einaudi.
- LACAN J. 2006. *Il seminario. Libro II. l'Io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi (1954-1955)*, Einaudi.
- LACAN J. 1986. *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Einaudi.
- LACLAU E. 2008. *La ragione populista*, Laterza.
- LASCH C. 2020. *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Neri Pozza.
- LE GAUFEY G. 2018. *Appartenere a sé stessi. Anatomia della terza persona*, Polimnia Digital Editions.
- MENGA F.G. 2009. *Potere costituente e rappresentanza democratica. Per una fenomenologia dello spazio istituzionale*, Editoriale Scientifica.
- MOUFFE C. 2024. *Il paradosso democratico. pluralismo agonistico e democrazia radicale*, Mimesis.
- ORSINA G. 2018. *La democrazia del narcisismo. Breve storia dell'antipolitica*, Marsilio.
- RECALCATI M. 2012a. *J. Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina.
- RECALCATI M. 2012b. *J. Lacan. La clinica psicoanalitica: struttura e soggetto*, Raffaello Cortina.
- RESCIGNO G.U. 1995. *Alcune note sulla rappresentanza politica*, in «Politica del diritto», 4, 543-560.
- TARIZZO D. 2007. *Giochi di potere. Sulla paranoia politica*, Laterza.
- ZOJA L. 2011. *Paranoia. La follia che fa la storia*, Bollati.