fuori collana

Sette tesi sulla crisi della politica

Antonio Martone
29 Giugno 2026

Prima tesi

Il cosiddetto fenomeno Vannacci rappresenta uno degli effetti della crisi antropologica che attraversa l'Italia e l'Occidente nel suo insieme. La sua forza risiede nella capacità di dare forma politica a un disagio già largamente diffuso, di offrire un nome e una direzione a qualcosa che esisteva prima di lui e che continuerà a esistere dopo. Sarebbe dunque un errore interpretarlo semplicemente come un episodio mediatico o come una deviazione temporanea del consenso: esso appartiene a un processo storico più ampio, nel quale le tradizionali forme della rappresentanza moderna hanno progressivamente perduto la capacità di organizzare l'esperienza collettiva. I partiti, le ideologie, le grandi narrazioni politiche del Novecento avevano svolto una funzione precisa nella produzione del senso. Esse fornivano agli individui un orizzonte entro cui collocare la propria esistenza sociale. Queste strutture si sono svuotate — hanno smarrito la capacità di abitare l'esperienza reale delle persone — e il campo è rimasto vuoto. È stato occupato da altro: forme di identificazione più immediate, più viscerali, più capaci di parlare direttamente al corpo e alla paura. Comprendere Vannacci significa dunque comprendere l'ordine che lo ha reso possibile, e farlo senza la consolazione di poterlo liquidare come fenomeno eccezionale o transitorio.

Seconda tesi

La globalizzazione economica, il paradigma neoliberale e la rivoluzione tecnico-digitale hanno determinato quella che io definisco *e-city*: uno spazio iperconnesso, abitato da soggetti mobili e sradicati, in cui il ritmo accelerato del presente ha

liquidato memoria e attesa come categorie dell'esperienza umana. La *e-city* non è semplicemente la città elettronica contemporanea nel senso urbanistico del termine: è una forma di vita e un regime temporale. È un'organizzazione dell'esperienza che seleziona secondo criteri di adattabilità, velocità e produttività. Chi è in grado di sincronizzarsi con questo ritmo — di aggiornare continuamente le proprie competenze, di abitare la mobilità e la precarietà, di costruire la propria identità come progetto individuale perpetuamente rinegoziabile — trova nella *e-city* un ambiente riconoscibile.

Accanto alla città elettronica – e come sua conseguenza sistemica necessaria, non come suo fallimento contingente – si estende la *no-city*: il rovescio oscuro della connessione globale, lo spazio dell'esclusione, del degrado e della paura in cui si raccolgono tutti coloro che il sistema non riesce o non vuole assorbire. La *no-city* non è l'esterno della *e-city*: ne è il prodotto diretto, la condizione di possibilità nascosta, il negativo senza il quale la positività dell'inclusione non potrebbe definirsi. Ogni accelerazione della *e-city* produce una corrispondente espansione della *no-city*: ogni nuovo standard di produttività genera una nuova soglia di esclusione, ogni nuova forma di connessione produce un nuovo scarto.

La frammentazione che ne risulta non riguarda soltanto il sistema politico: investe la struttura stessa dell'esperienza, dissolve la continuità delle tradizioni e erode la possibilità di riconoscersi in un orizzonte comune. La memoria storica viene attivamente espulsa da un regime temporale che ha nel presente assoluto il proprio imperativo. L'attesa progettuale quella dimensione in cui l'individuo si proietta verso un futuro condiviso, in cui la politica trova il suo senso più proprio – diventa una forma di vita troppo costosa per il sistema. In questo vuoto, allora, proliferano identità sempre più frammentate e conflittuali, che sostituiscono la comunità con appartenenze difensive e antagonistiche, e che trovano nella designazione del nemico l'unico collante disponibile.

Terza tesi

Vannacci deve essere interpretato come il prodotto di questa trasformazione, non come la sua origine. Egli intercetta la figura del *non allineato*: l'individuo inadatto al ritmo della *e-city*, che porta nel corpo stesso il segno del disallineamento. Il *disallineato* non è semplicemente il povero o il marginale nel senso classico della tradizione sociologica: è qualcosa di più radicale e di più diffuso. È chi sperimenta nella propria vita quotidiana — nel lavoro, nel territorio, nelle relazioni, nel senso

del tempo — un'incapacità di sincronizzarsi con il linguaggio della *e-city* progressista, e sente quest'incapacità come fallimento personale. Il sistema, d'altronde, è costruito precisamente per produrre questa traduzione: trasforma l'esclusione collettiva in colpa individuale, converte la questione politica in questione psicologica, offre terapia dove servirebbe conflitto democratico.

Il disagio del *disallineato* è corporeo, ritmico, esistenziale. È il corpo che non riesce a stare ai tempi della produzione, che si ammala di precarietà, che porta nel sonno disturbato e nella stanchezza cronica il peso dello sradicamento. È la sensazione — difficilmente articolabile in termini politici, ma immediatamente riconoscibile nell'esperienza vissuta — di essere fuori tempo, fuori luogo, fuori misura rispetto a un mondo che continua ad accelerare in maniera spersonalizzante. Quanto più l'individuo viene trasformato in soggetto isolato, mobile e privo di riferimenti stabili, tanto più cresce il bisogno di ricostruire forme di identità percepite come solide, di trovare un terreno su cui posare i piedi, un confine che dica: qui finisco io, qui cominci tu, qui comincia qualcosa che posso chiamare mio.

Il successo della proposta vannacciana rivela così una contraddizione interna al modello contemporaneo: l'universalizzazione dei mercati e delle reti produce simultaneamente una domanda crescente di appartenenza e di riconoscimento che il mercato neoliberista non è in grado di soddisfare. Vannacci offre una risposta a una questione reale — è questo il motivo per cui liquidarlo come ignoranza o come regressione è politicamente inutile oltre che intellettualmente disonesto. La risposta vannacciana al problema, tuttavia, è sbagliata nella sua struttura profonda: promette comunità soltanto dove c'è identità, offre radicamento ma lo trasforma in un confine blindato. La comunità che costruisce è quella di chi si riconosce contro un nemico comune, non una comunità che condivide una condizione e una prospettiva. In altre parole, è una comunità del risentimento, che trasforma la rabbia dell'esclusione in orgoglio di appartenenza ma che non dispone degli strumenti per modificare l'ordine che produce l'esclusione stessa.

Quarta tesi

In questo meccanismo il progressismo culturale contemporaneo svolge una funzione che non può essere elusa. Non si tratta di liquidarlo come ideologia delle oligarchie —semplificazione che appartiene al repertorio della destra — ma di

riconoscere che esso costituisce, nella sua forma dominante, il linguaggio egemone della *e-city*: il codice attraverso cui la mobilità, la fluidità identitaria e l'apertura cosmopolita vengono presentate non come condizioni storicamente prodotte e politicamente discutibili, ma come valori universali, come il lato giusto della storia, come la forma normale dell'umano adeguato al proprio tempo. Chi non si riconosce in questo codice – chi è radicato in un territorio depresso, chi ha un'identità lavorativa rigida, chi vive in modo non fluido il proprio corpo, la propria appartenenza, il proprio senso del tempo – non viene semplicemente escluso dalla *e-city* sul piano economico: viene anche giudicato sul piano culturale. Viene letto come arretrato, come resistente al progresso e come portatore di una sensibilità inadeguata.

Tutto ciò, non so quanto consciamente, costituisce una forma di violenza simbolica che il progressismo (di destra o di sinistra che sia) tende sistematicamente a non riconoscere in sé stesso. In modo particolare, non lo riconosce la sinistra — dato che quest'ultima soprattutto si pensa come critica del potere anziché come sua espressione. La forma di dominio della *e-city*, infatti, non si esercita soltanto attraverso l'esclusione economica ma anche mediante la definizione di ciò che è dicibile, desiderabile, normale. E il progressismo culturale dominante – quello delle istituzioni, dei media, delle università, delle grandi organizzazioni internazionali – partecipa attivamente a questa definizione, spesso senza rendersene conto, poiché la identifica con l'emancipazione. Il risentimento che ne nasce non è irrazionale: è la risposta prevedibile di chi si sente dire che il suo disagio è colpa sua, e che la sua incapacità di adattarsi è un problema di mentalità.

Questo non significa che le battaglie per il riconoscimento delle identità minoritarie siano prive di legittimità o di urgenza: significa che esse non possono costituire il centro di una politica che voglia davvero rispondere allo sradicamento prodotto dal tecnocapitalismo. Una sinistra che abbia rinunciato alla critica strutturale dell'economia in favore della gestione culturale delle identità non ha risolto la contraddizione tra universalismo dei mercati e domanda di radicamento: l'ha semplicemente ignorata, lasciando il campo libero a chi promette appartenenza senza toccare i rapporti di produzione. Evidentemente *Futuro nazionale* non è la causa di questo vuoto. Ne è, anche in questo senso, il sintomo.

Quinta tesi

C’è però una dimensione che la sola analisi strutturale non riesce a illuminare completamente. Il disagio dello sradicamento produce anche — e forse prima — domanda di chiusura. L’identità rigida, il confine netto, il nemico riconoscibile sono oggetti di desiderio reale, investimenti affettivi profondi, fonti di un godimento che sarebbe ingenuo o disonesto non riconoscere.

Il modello neoliberale non si limita a escludere: forma anche i desideri di chi esclude ed è escluso. Produce soggettività che interiorizzano la competizione come orizzonte naturale dell’esistenza, che percepiscono la solidarietà come debolezza e la vulnerabilità come vergogna. In questo senso il *disallineato* rispetto a questo orizzonte non è soltanto vittima di un sistema che lo espelle: è anche, in parte, il prodotto di quel sistema sul piano del desiderio — qualcuno che ha imparato a volere ciò che il sistema stesso gli offre come compensazione all’esclusione: l’orgoglio identitario, il senso di appartenenza a una comunità assediata, il piacere sottile di avere finalmente un nemico su cui scaricare la propria irrilevanza. C’è una soddisfazione nel risentimento che non va confusa con la sua giustificazione: è reale, ha una struttura e tende a riprodursi.

Il risentimento non è semplicemente il risultato di una carenza — di riconoscimento, di redistribuzione, di rappresentanza — colmabile con l’offerta del suo contrario. Il risentimento è anche una forma di attaccamento, una struttura affettiva che organizza l’esperienza e le conferisce senso, che trasforma la passività dello sradicamento in attività dell’identificazione. Chi si riconosce nel nemico ha trovato, proprio attraverso quell’identificazione, qualcosa di prezioso: una posizione nel mondo, una direzione dello sguardo e una comunità di odio che è pur sempre una comunità.

La fobocrazia — il governo attraverso la paura, che trasforma l’insicurezza diffusa in strumento di controllo anziché in domanda di trasformazione — non funziona per imposizione ma per risonanza. La paura che intercetta è genuina, reale, radicata nell’esperienza concreta della *no-city* ma trova nel soggetto una disponibilità affettiva che è già stata formata dal modello neoliberale stesso: la disponibilità a tradurre il disagio strutturale in conflitto identitario, a convertire la condizione comune di sradicamento in differenza radicale rispetto all’altro. Il nemico — lo straniero, il diverso, l’élite cosmopolita, il burocrate di Bruxelles — viene anche desiderato dal basso, perché risponde a un bisogno affettivo reale.

L’odio, va detto, ha il vantaggio di essere immediatamente comprensibile,

affettivamente accessibile, capace di produrre appartenenza senza richiedere elaborazione: è la forma più elementare di comunità disponibile quando tutte le altre sono crollate.

Il problema non è la radicalizzazione di singoli attori politici ma la progressiva incapacità della società di produrre mediazioni collettive che siano affettivamente efficaci — che parlino non soltanto agli interessi ma ai desideri, non soltanto alla ragione ma al corpo. Le istituzioni democratiche, quando smettono di essere luoghi in cui le contraddizioni sociali trovano elaborazione, si trasformano in scenografie: conservano la forma della rappresentanza svuotandola della sostanza. E lo svuotamento è percepito visceralmente da chi sente che il proprio voto non modifica nulla, che le proprie condizioni di vita rimangono immutate indipendentemente dal colore dei governi, che il sistema politico parla una lingua che non corrisponde alla propria esperienza — e soprattutto, che non corrisponde alla propria *vita affettiva*, al modo in cui si sente il mondo, si teme il futuro, si desidera un posto riconoscibile in cui stare.

Finché le classi dirigenti continueranno a interpretare questo disagio come anomalia comunicativa o deficit culturale — come se il problema fosse che gli elettori non capiscono, anziché che il sistema non risponde a domande di senso concrete — resteranno incapaci di comprendere che quel disagio non si risolve né con il progressismo cosmopolita né con il populismo nazionalistico. Entrambi, per strade opposte, evitano la domanda più scomoda: non come si governa il risentimento, ma come lo si trasforma.

La questione che ne discende è difficile: come si offre qualcosa che sia affettivamente più potente del risentimento, capace di produrre un investimento altrettanto intenso senza passare attraverso la designazione del nemico? Come si trasforma il desiderio del confine in desiderio della soglia per via di esperienze, pratiche, forme di vita che rendano il riconoscimento reciproco più soddisfacente della contrapposizione? Non esiste risposta semplice. Se si vogliono delle risposte sensate, tuttavia, occorre cominciare col porre correttamente le domande.

Sesta tesi

La questione decisiva non riguarda il destino politico di Vannacci ma la possibilità di una risposta all’altezza del problema che egli, deformandolo, rappresenta. Una risposta che non può consistere nella semplice restaurazione di appartenenze pre-

politiche — etnia, territorio, tradizione intesa come patrimonio da custodire contro le forze dissolventi della modernità — perché una comunità così intesa non è che l'immagine speculare della *e-city*: ugualmente chiusa nella propria autoreferenzialità, ugualmente incapace di fare dell'estraneità una risorsa, ugualmente fondata sull'esclusione come principio costitutivo. Chi propone il recinto come risposta allo sradicamento non ha compreso il senso profondo lo sradicamento: ha soltanto spostato il confine.

Il nodo fondamentale consiste piuttosto nella costruzione di ciò che si potrebbe chiamare una *comunità di soglia*: uno spazio politico e antropologico in cui il disallineamento diventa condizione riconoscibile, condivisa, politicamente gestibile. La soglia, in questa accezione costituisce lo spazio in cui la distinzione stessa tra incluso ed escluso viene rimessa in questione, in cui l'inadeguatezza smette di essere un attributo del soggetto e diventa la descrizione di una relazione politica da elaborare. Abitare la soglia non significa rassegnarsi all'esclusione né aspirare all'inclusione nei termini imposti dalla *e-city*: significa trasformare la propria condizione di eccedenza in punto di partenza di una politica diversa.

La *filosofia della soglia* non si definisce per esclusione — contro il nemico, lo straniero, il diverso — ma per riconoscimento reciproco di una condizione comune. Non è la comunità di chi condivide un'identità, ma quella di chi condivide l'esperienza del disallineamento. Il corpo del *disallineato* — con la sua stanchezza, la sua resistenza involontaria, la sua impossibilità di adattarsi — è anche, paradossalmente, il luogo in cui il sistema mostra la propria insufficienza antropologica e la propria incapacità di esaurire l'esperienza umana. In questo senso, esso costituisce il luogo politico *par excellence*, in virtù di una condizione vissuta: è il punto in cui l'universalismo tecnocapitalistico trova il proprio limite, laddove la resistenza è già un fatto concreto.

Costruire una politica a partire dalla *filosofia della soglia* significa innanzitutto restituire al disagio la sua dimensione collettiva e strutturale, sottraendolo alla privatizzazione che il sistema gli impone. Significa creare le condizioni — istituzionali, culturali, simboliche — perché il *disallineato* possa riconoscersi in altri *disallineati*. Significa, in ultima analisi, rifondare la democrazia come spazio di elaborazione dell'esperienza condivisa nel quale la paura possa trasformarsi in domanda politica, il disagio in progetto, l'isolamento in solidarietà.

Fintanto che questa costruzione resterà assente — fintanto che la sinistra continuerà a offrire supporto ideologico di tipo fluido-identitario dove serve critica strutturale del tecnocapitalismo, e la destra continuerà a offrire identità chiuse dove serve un richiamo della comune esposizione all'esclusione — figure analoghe a Vannacci continueranno a emergere. Non per caso, ma perché esse rispondono a un bisogno reale con una risposta sbagliata, e quella risposta continuerà a sembrare l'unica disponibile.

Settima tesi

Più che essere politica in senso tecnico, la filosofia della soglia è anzitutto una questione *poetica*. Meglio, è politica perché è essenzialmente e radicalmente creatrice. Si tratta di produrre un'esperienza che renda il riconoscimento reciproco più desiderabile dell'odio. Ed è esattamente ciò che la politica contemporanea ha dimenticato di saper fare.

La soglia diventa reale solo quando qualcuno l'attraversa per primo. Il problema non è concettuale ma *di coraggio della forma*: chi produce, oggi, le esperienze in cui il disallineamento diventa riconoscimento? Forse l'arte — non intesa soltanto in senso professionale, quella è quasi del tutto catturata dal sistema, ma come precorritrice necessaria della politica: il luogo in cui le forme dell'esperienza vengono elaborate già prima che la politica istituzionale sappia nominarle.

Se è così, la domanda ultima non è come si costruisce la comunità della soglia, ma chi può *immaginarla* — e se esiste ancora, in questo sistema, uno spazio in cui quella stessa immaginazione possa sopravvivere senza essere immediatamente convertita in un *brand* da diffondere sul mercato.

Quest'immaginazione ha una struttura paradossale: è la più diretta e la più difficile da articolare. Il corpo che non si sincronizza sa qualcosa che il corpo sincronizzato non sa — ma fatica a dirlo, perché il linguaggio disponibile è quello della *e-city*, costruito per nominare l'adattamento, non il suo rovescio. Il disallineato è muto per eccesso rispetto agli strumenti espressivi disponibili. Ed è precisamente qui che risiede la posta in gioco di una *politica estetica* intesa radicalmente: *forgiare* le parole che ancora non esistono — quelle capaci di nominare ciò che finora è rimasto indicibile perché nessun sistema di rappresentanza aveva interesse a renderlo dicibile.

La *comunità di soglia* comincia qui: nell'incontro tra afasie. Nel riconoscimento

reciproco di chi condivide non un’identità ma un’impossibilità di dirsi — e che proprio in quell’impossibilità condivisa trova, paradossalmente, il primo abbozzo di una lingua comune.

Bibliografia minima

Bauman, Zygmunt. *Modernità liquida*. Roma-Bari: Laterza, 2002.

Fraser, Nancy. *Il vecchio muore e il nuovo non può nascere. Dal progressismo neoliberale a Trump e oltre*. Verona: Ombre Corte, 2019.

Han, Byung-Chul. *La società della stanchezza*. Roma: Nottetempo, 2012.

Laclau, Ernesto. *La ragione populista*. Roma-Bari: Laterza, 2008.

Martone, Antonio. *Ecity. Antropologia della tecnica*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2018.

Martone, Antonio. *NoCity. Paura e democrazia nell’età globale*. Roma: Castelvecchi, 2021.

Mouffe, Chantal. *Per un populismo di sinistra*. Roma-Bari: Laterza, 2018.

Polanyi, Karl. *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*. Torino: Einaudi, 1974.

Rosa, Hartmut. *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*. Torino: Einaudi, 2015.

Rosa, Hartmut. *Risonanza. Una sociologia della relazione con il mondo*. Bologna: il Mulino, 2020.