

Fukuyama e la crisi della democrazia liberale: avevamo rimosso il *thymós*?

Paolo Iagulli, *Professore a contratto di Timology, Università degli Studi del Molise*

La crisi della democrazia liberale costituisce un topos della più recente letteratura politologica e giornalistica¹. E a giusta ragione: se negli ultimi due, tre decenni del secolo scorso il numero delle democrazie liberali era sensibilmente cresciuto, ora siamo certamente in una fase di «recessione democratica» (Diamond 2015). Quest'ultima si sta realizzando sempre meno a opera di colpi di Stato: per la verità, già «[d]alla fine della Guerra Fredda a oggi, a determinare la morte di una democrazia non sono quasi mai generali e soldati, ma gli stessi governi eletti» (Levitsky, Ziblatt 2019, p. XXV), i quali pongono in essere trasformazioni interne più o meno graduali ma decisive. Il colpo di Stato classico, come quello del Cile di Pinochet del 1973, è ormai un'eccezione storica; la regola è quella costituita, esemplarmente, dalla «scalata autocratica» realizzata da Chávez in Venezuela a partire dal 2003 (cfr. *ivi*, pp. XXIII-XXV). Non è qui possibile stilare una graduatoria delle democrazie liberali maggiormente «sotto assedio» (Molinari 2019) ovvero dei leader populistici più autoritari e quindi delle «democrazie illiberali» e/o delle autocrazie², ma certo l'elenco dei Paesi in cui le istituzioni democratiche vengono progressivamente erose da leader eletti in modo regolare comincia a farsi corposo: Russia, Turchia, Ungheria, Polonia e gli stessi Stati Uniti sono soltanto i Paesi su cui siamo meglio informati anche mediaticamente tra i molti che si potrebbero al riguardo ricordare.

Aveva, pertanto, ragione una trentina d'anni fa il politologo Francis Fukuyama quando esprimeva la sua nota tesi sulla «fine della Storia» in termini non perentori, come molti interpreti gli hanno erroneamente rimproverato, bensì interrogativi sia nel suo articolo del 1989³ che, ben più ampiamente, tre anni dopo, ne *La fine della storia e l'ultimo uomo*. È vero, infatti, come scriveva lo studioso americano, che, archiviati sistemi/forme di governo e ideologie quali la monarchia ereditaria e il fascismo e consumatosi il crollo del comunismo, la

democrazia liberale sembrava potersi considerare lo scenario prevalente, la direzione verso cui la storia stava decisamente tendendo; nondimeno, Fukuyama era sin da allora avvertito non solo, banalmente, del fatto che essa non poteva eliminare ogni forma di ingiustizia o problema sociale ma, soprattutto, prospetticamente, dei pericoli di tenuta che essa avrebbe potuto incontrare ovunque, anche nei Paesi più democratici e liberali⁴. La storia recente gli ha dato ragione: la democrazia liberale resta (anche) per lui la «migliore soluzione del problema umano» (Fukuyama 2009, p. 351), tanto che «ogni anno, milioni di persone di Paesi poveri, caotici o repressivi cercano di raggiungere [...] Paesi situati “alla fine della storia” – ossia ricchi, stabili e democratici» (Fukuyama 2018, p. 21), eppure appare messa a dura prova soprattutto da nazionalismi e populismi in chiara salute (e incremento) in vari Paesi del mondo occidentale.

Quasi trent'anni dopo *La fine della storia e l'ultimo uomo*, e per molti aspetti con singolare continuità rispetto al libro che lo rese famoso, Fukuyama approfondisce, pertanto, il discorso sulla crisi della democrazia liberale, ora non più paventata ma appunto spesso conclamata, nel suo ultimo e recentissimo lavoro monografico, *Identità. La ricerca della dignità e i nuovi populismi*. Ché, anzi, per sua stessa dichiarazione quasi programmatica, egli non avrebbe neppure scritto questo libro se,

nel novembre del 2016, Donald Trump non fosse stato eletto presidente [...]. Era la seconda grande sorpresa elettorale di quell'anno, dopo il voto espresso a sorpresa a giugno dalla Gran Bretagna a favore dell'uscita dall'Unione europea [...]. Trump rappresentava una più ampia tendenza generale della politica internazionale, in direzione di quello che è stato etichettato come «nazionalismo populista». I leader populistici mirano a sfruttare la legittimazione conferita da elezioni democratiche



per consolidare il loro potere. Rivendicano una connessione carismatica diretta con «il popolo» [...]. Non amano le istituzioni e cercano di indebolire i sistemi di controllo e i contrappesi che limitano il potere personale di un leader in una moderna democrazia liberale: i tribunali, l'assemblea legislativa, un sistema mediatico indipendente e una burocrazia imparziale (Fukuyama 2019, pp. 9-10).

Ora, non è naturalmente qui possibile tematizzare la crisi della democrazia liberale *tout court*. È indubbio, ad esempio, che per molti analisti sul banco degli imputati figure la globalizzazione, che pure tanti benefici ha portato in quasi tutti i Paesi del mondo: essa ha infatti determinato, altresì, marcate disuguaglianze proprio all'interno delle democrazie più sviluppate. Lo stesso Fukuyama non si sottrae a una tale «lettura» generale (cfr. *ivi*, in part. pp. 17-25), ma, diversamente da molti economisti e da altri scienziati politici, egli ritiene più precisamente che la globalizzazione abbia avuto ricadute non solo economiche, ma soprattutto identitarie: in particolare, il populismo e lo stesso nazionalismo nascono, per lui, soprattutto da una perdita di senso della vita di milioni di cittadini occidentali e da una percezione di marginalizzazione in capo a importanti settori delle società occidentali che le disuguaglianze economico-sociali hanno peraltro sicuramente accentuato (cfr. Fabbrini 2019, p. XI).

Ciò su cui vorrei qui, pertanto, esclusivamente soffermarmi è una precisa tesi di Fukuyama, che rende la sua analisi peculiare e particolarmente interessante: la crisi della democrazia liberale dipende, essenzialmente, dal fatto di non aver essa risolto fino in fondo il problema del *thymós*, su cui si radicano le questioni legate all'identità⁵.

Per comprendere tale posizione, che sottolinea appunto la dimensione identitaria più che squisitamente economica sottesa all'attuale crisi della democrazia liberale, occorre innanzitutto chiarire la nozione di *thymós*. Fukuyama fa risalire il termine alla *Repubblica* di Platone: anche se Socrate lo associa soprattutto alla classe dei guardiani responsabili della difesa della città, che sono guerrieri coraggiosi e rabbiosi disposti a rischiare la vita, egli mostra di ritenere che tutti gli esseri umani lo posseggano insieme alle altre due componenti dell'anima, il desiderio e la ragione, rispetto alle quali esso appare del tutto indipendente; più precisamente, Socrate usa il termine *thymós* per indicare

la parte dell'anima che costituisce la sede, oltre che del coraggio e della rabbia (anche contro sé stessi), anche dell'orgoglio, da un lato, e del giudizio di valore, dall'altro. Per descrivere più compiutamente tale nozione, Socrate racconta a due giovani dell'aristocrazia ateniese la storia di un certo Leonzio che vide un mucchio di cadaveri distesi ai piedi del boia di Atene. Leonzio provava il desiderio di guardarli, ma nel contempo non tollerava quello spettacolo e distoglieva così lo sguardo; dopo aver lottato con sé stesso, vinto dal desiderio, si avvicinò ai cadaveri e spalancò gli occhi per vederli. Leonzio sentiva, però, che aveva fatto qualcosa di sbagliato, di sconveniente, di inaccettabile e si arrabbiò profondamente. La lotta interna vissuta da Leonzio potrebbe essere interpretata come la lotta tra due desideri: il desiderio di guardare i cadaveri, da un lato, e il desiderio di non guardarli per il disgusto che si prova alla vista di un cadavere, dall'altro; una lotta in cui un desiderio prevale sull'altro; si tratterebbe, però, fa notare Fukuyama, di una prospettiva psicologica troppo semplicistica. In particolare, se fosse come appena ipotizzato, non si spiegherebbe la rabbia di Leonzio, che, sottolinea Fukuyama, non scaturisce né dalla parte razionale né da quella concupiscibile dell'anima: essa deriva dal fatto di essere tutt'altro che indifferente rispetto all'esito della sua lotta interiore; la rabbia di Leonzio non poteva che provenire da una terza e diversa parte dell'anima, quella che Socrate chiama appunto *thymós* (cfr. Fukuyama 2009, pp. 180-182, e Fukuyama 2019, pp. 30-39). Quest'ultimo è, quindi, «qualcosa che ha a che fare col valore che ciascuno dà a sé stesso, quello che oggi potremmo chiamare "stima di sé". Leonzio si considerava un individuo capace di comportarsi con una certa dignità e di dominare i propri impulsi, e quando non gli riuscì di essere coerente con l'immagine che aveva di sé, si arrabbiò con sé stesso» (Fukuyama 2009, p. 182).

Insomma, gli esseri umani, oltre a desiderare cose che si trovano al di fuori di loro, come cibo, bevande o un determinato risultato da raggiungere con mezzi razionalmente adeguati, aspirano anche e/o soprattutto a giudizi positivi sul loro valore e sulla loro dignità. Nel caso di Leonzio quei giudizi vengono dall'interno, ma il più delle volte essi provengono da altre persone: chi riceve un giudizio positivo tende a provare orgoglio, chi riceve un giudizio negativo tende a provare rabbia o vergogna (cfr. Fukuyama 2019, p. 33). Il *thymós* di Platone è,

quindi, secondo Fukuyama, «la sede psicologica del desiderio hegeliano del riconoscimento» (Fukuyama 2009, p. 183). Il «desiderio di riconoscimento» non coincide propriamente col *thymós*: quest'ultimo è, come s'è visto, quella parte dell'anima (né razionale, né desiderante) che, tra l'altro, conferisce valore alle cose, mentre il «desiderio di riconoscimento» è quella parte/attività del *thymós* che aspira al riconoscimento da parte degli altri. È possibile, infatti, che l'essere umano provi, ad esempio, un orgoglio timotico, legato cioè alla stima di sé, senza chiederne il riconoscimento. Tuttavia, sottolinea Fukuyama, «la stima non è come una mela o una Porsche: essa è uno stato di coscienza, e, per avere certezza soggettiva del proprio valore, è necessario che essa sia riconosciuta da un'altra coscienza. È perciò tipico [cioè altamente probabile] che il *thymós* spinga gli uomini a cercare il riconoscimento» (*ibidem*). Detto diversamente, il riconoscimento e il desiderio di esso hanno origine nella parte timotica dell'anima (cfr. *ivi*, p. 220).

Ora, sulla scia di Hegel e dell'interpretazione hegeliana operata da Alexandre Kojève, per Fukuyama il *thymós*, con quella sua cruciale dimensione costituita dal desiderio di riconoscimento, è il motore della storia: «[u]na descrizione del processo storico – di una vera storia universale – non può essere completa senza [...] una spiegazione [dei suoi due pilastri costituiti dall'economia e dal riconoscimento], così come una descrizione della personalità umana non è completa se non tiene conto del desiderio, della ragione e del *thymós*» (*ibidem*). Ma, soprattutto, per ciò che qui più interessa, il *thymós* è per lo studioso americano alla base della democrazia liberale, che costituisce «il punto d'arrivo dell'evoluzione ideologica dell'umanità e la definitiva forma di governo tra gli uomini» (*ivi*, p. 9) proprio perché è (stata) in grado di soddisfare il desiderio di riconoscimento dell'uomo più di ogni altra forma di governo e di ideologia⁶. Perché, allora, le democrazie liberali sono in crisi? La ragione sta per Fukuyama, come anticipato, nel fatto che esse, pur basandosi sul *thymós*, non sono riuscite, per così dire, a risolverlo fino in fondo. Cosa significa ciò? Qui di seguito cercherò di cogliere, sia pure con una brevità che rischia di fargli torto, il senso delle riflessioni di Fukuyama al riguardo.

Già ne *La fine della storia e l'ultimo uomo*, pur ritenendo che con la democrazia si fosse fondamentalmente risolto il problema del

(desiderio di) riconoscimento dell'uomo, avendo essa sostituito «al rapporto signoria-servitù il riconoscimento eguale e universale» (*ivi*, p. 19), Fukuyama si chiedeva se un tale riconoscimento potesse rivelarsi «del tutto soddisfacente» (*ivi*, p. 20) anche in prospettiva futura. Se in quel volume l'analisi di Fukuyama appare anche filosoficamente molto densa⁷, in *Identità. La ricerca della dignità e i nuovi populismi* egli riprende quel discorso e quell'interrogativo riconducendolo alla più stretta attualità storico-politica. Innanzitutto, leggiamo direttamente Fukuyama:

La nascita della democrazia moderna è la storia della rimozione della megalotimia da parte della isotimia: società che riconoscevano solo i pochi dell'élite furono rimpiazzate da altre che riconoscevano tutti come intrinsecamente uguali. In Europa, società stratificate in classi presero a riconoscere i diritti della gente comune, e nazioni che erano state sommerse entro grandi imperi cercarono condizioni di parità. Le grandi lotte nella storia politica americana (sulla schiavitù e la segregazione, i diritti dei lavoratori, la parità delle donne) equivalevano in ultima analisi a richieste affinché il sistema politico espandesse la cerchia degli individui che riconosceva come detentori di uguali diritti. La questione, però, è più complessa di così. La politica identitaria contemporanea è trainata dalla ricerca di pari riconoscimento da parte di gruppi che sono stati emarginati dalle loro società. Ma quel desiderio di pari riconoscimento può facilmente scivolare in una pretesa di riconoscimento della superiorità del gruppo. Questa è una parte consistente della vicenda del nazionalismo e dell'identità nazionale (Fukuyama 2019, p. 37).

Le democrazie liberali moderne promettono, e in larga misura offrono, un grado minimo di rispetto, sotto la forma dei diritti individuali, dello stato di diritto e del diritto di voto. Quello che ciò non garantisce è che gli individui in una democrazia siano in pari misura rispettati nella pratica, in particolare i membri di gruppi con alle spalle una storia di emarginazione. [Inoltre] [i]nteri paesi possono sentirsi non rispettati, e questo ha alimentato un nazionalismo aggressivo [...]. L'isotimia continuerà dunque a stimolare richieste di riconoscimento paritario, che molto difficilmente potranno mai essere pienamente soddisfatte (*ivi*, p. 13). [S]e [...] [il] riconoscimento universale ha un forte potere attrattivo per chi vive sotto



dittatura, è spesso dato per scontato una volta instaurata la democrazia. Le persone cercano allora altre forme di riconoscimento parziale in quanto appartenenti a comunità diverse. È l'origine [tra l'altro] [...] del nazionalismo» (Fukuyama 2018, p. 18).

Le democrazie liberali sono state abbastanza efficaci nel garantire pace e prosperità (un po' meno negli ultimi anni). Queste società ricche, sicure, sono il campo d'azione dell'ultimo uomo di Nietzsche, «uomini senza petto» che passano la vita nell'incessante ricerca della soddisfazione consumistica, ma che non hanno niente dentro di sé, nessuna meta o ideale superiori per i quali siano disposti a lottare e a sacrificarsi. Una vita del genere non soddisferà tutti (Fukuyama 2019, p. 13).

Secondo [Nietzsche] noi diverremo ultimi uomini nella misura in cui la democrazia liberale riuscirà a espellere dalla vita la *megalotimia*, sostituendola con i consumi razionali. Ma gli esseri umani si ribelleranno a un'idea del genere, cioè non accetteranno di diventare membri indifferenziati di uno stato universale e omogeneo, ognuno eguale all'altro [...] perché per loro [...] la vita dei consumi razionali finirà col diventare *noiosa*. Essi vorranno avere ideali per cui vivere e morire, anche se gli ideali più grandi saranno già stati sostanzialmente realizzati sulla terra [...]. Questa è la «contraddizione» che la democrazia liberale non ha ancora risolto (Fukuyama 2009, p. 328).

La megalotimia prospera nell'eccezionalità: correre grandi rischi, impegnarsi in conflitti colossali, perseguire effetti di grande portata, perché tutte queste cose portano a riconoscersi superiori agli altri. In alcuni casi la megalotimia può condurre a un leader eroico come un Lincoln o un Churchill o un Nelson Mandela. Ma in altri casi può portare a tiranni come Cesare, Hitler o Mao, che precipitarono le loro società nella dittatura e nel disastro (Fukuyama 2019, p. 13).

Ebbene, le chiare riflessioni contenute nelle citazioni testuali appena riportate costituiscono, per così dire, «il quadro timotico generale» entro cui, per Fukuyama, l'attuale crisi della democrazia liberale (di alcune democrazie liberali) si realizza. Al riguardo, oltre a evidenziare l'emergenza, analiticamente rilevante all'interno della nozione di *thymós*, della distinzione tra *isotimia*, che è l'esigenza di essere rispettati su una base paritaria con gli altri, e *megalotimia*, che è invece l'ambizione

di essere riconosciuti come superiori agli altri, segnalo come Fukuyama, per descrivere ciò che sta avvenendo nella politica mondiale, faccia esplicitamente riferimento, molto più spesso di quanto appaia dalle precedenti citazioni, e come peraltro già anticipato, oltre che al *thymós*, al concetto di identità: non soltanto gli avvenimenti più rilevanti sono legati alla domanda di riconoscimento della propria identità, ma, più specificamente, l'affermazione delle politiche delle identità è, per lui, una delle principali minacce cui le democrazie moderne sono esposte (cfr. *ivi*, pp. 15-16). Fukuyama allude, in particolare, ai movimenti nazionalisti e populistici prepotentemente apparsi non solo in seno a nuove democrazie come l'Ungheria e la Polonia, ma anche in Paesi dalla ben più consolidata tradizione democratica quali la Francia, la Gran Bretagna e gli Stati Uniti. Egli attribuisce, infatti, al populismo e al nazionalismo, o se si preferisce al «nazionalismo populista» (*ivi*, p. 10)⁸, una peculiare capacità d'interpretare il bisogno di riconoscimento identitario di molte fasce della società. I leader populistici⁹ si caratterizzano, afferma Fukuyama, per una chiarissima e pericolosa inclinazione a mobilitare seguaci attorno alla percezione che essi, come gruppo/collettività, siano gravemente trascurati o offesi. Per fare solo due esempi di una tale «politica del risentimento», si pensi alle parole del primo ministro ungherese Viktor Orbán, per il quale il suo ritorno al potere nel 2010 segnava il preciso momento in cui «noi ungheresi abbiamo deciso anche che volevamo riprenderci il nostro paese, riguadagnare la nostra autostima, il nostro futuro»; o a quelle di Xi Jinping, presidente della Repubblica popolare cinese, che più volte ha parlato dei «cento anni di umiliazione» subiti dalla Cina a opera di Stati Uniti, Giappone e altri Paesi a lungo macchiatisi della colpa di impedirle il rientro nel novero delle grandi potenze mondiali. Più in generale, il nazionalismo populista, e i leader che abilmente lo cavalcano, fanno leva sul sentimento di un gruppo/collettività che ritiene di possedere un'identità che non riceve un degnò riconoscimento o comunque un'adeguata protezione: e ciò è quanto avvenuto anche, ad esempio, nei casi già in apertura ricordati della Brexit in Gran Bretagna e dell'elezione di Trump, col suo «America first», negli Stati Uniti (cfr. *ivi*, pp. 21-23). Non solo: in una situazione internazionale da più parti caratterizzata da problemi di tipo economico, che pure costituiscono in sé uno dei fattori di crisi di

alcune democrazie liberali, i leader populistici/nazionalisti sono quanto mai bravi, nella loro propaganda, a «tradurre la perdita della relativa posizione economica in una perdita di identità e status: sei sempre un membro centrale della nostra grande nazione, ma stranieri, immigrati e i tuoi stessi compatrioti dell'élite hanno cospirato per schiacciarti; il paese non è più tuo, e tu non sei rispettato nella tua stessa terra» (*ivi*, p. 105). Il che spiega anche, tra l'altro, come mai l'immigrazione sia diventata politicamente così importante in molti Paesi di tutto il mondo: essa «potrebbe rappresentare o meno un vantaggio per un'economia nazionale: come il commercio, spesso è un beneficio per il complesso dell'aggregato [...]. Tuttavia è vista quasi sempre come una minaccia per l'identità culturale» (*ibidem*). I leader populistici/nazionalisti hanno, insomma, perfettamente compreso che, per quanto sia importante l'interesse personale materiale, gli esseri umani sono spinti anche da altre e diverse motivazioni fundamentalmente riconducibili all'identità (e alla dignità).

In conclusione, al di là d'innomerevoli altri esempi e puntuali osservazioni che si potrebbero fare, e che Fukuyama fa, ciò che preme qui sottolineare è che il concetto di identità, tanto fondamentale da fornire il titolo all'ultimo volume di Fukuyama, pur avendo una sua autonomia, è nondimeno profondamente radicato nel *thymós*, che, diversamente dall'identità, è un aspetto universale e sempre esistito dell'anima umana¹⁰. In definitiva, come afferma lo stesso Fukuyama, è il *thymós* «la sede delle odierne politiche d'identità» (*ivi*, p. 33): «poiché gli esseri umani ambiscono per natura al riconoscimento, il senso moderno dell'identità evolve rapidamente in politica identitaria, nella quale gli individui pretendono il pubblico riconoscimento del loro valore» (*ivi*, p. 24). Dunque, per Fukuyama, la crisi della democrazia liberale¹¹ insiste decisamente, e profondamente, sul *thymós* proprio come la sua nascita. Certo, le presenti pagine hanno potuto restituire solo in parte la complessità del pensiero di Fukuyama; voglio, però, in linea generale, ancora evidenziare, o forse ribadire dato che dovrebbe essere ormai chiaro, come, in tempi di primazia dell'economia, lo studioso americano consideri le interpretazioni economiche della storia, della politica e più banalmente della concreta condotta degli individui nel mondo (anche) contemporaneo del tutto incomplete e insoddisfacenti: l'uomo non è solo un animale razionale (cfr. Fukuyama 2009, p. 14). La psicologia umana

è più complessa di quanto lasci intendere un modello economico più o meno elementare: le motivazioni e spiegazioni del comportamento umano non sono esclusivamente riconducibili al «desiderio» e alla «ragione»; come avevano perfettamente capito Socrate e Platone, bisogna fare i conti anche col *thymós*. Se vogliamo considerare Fukuyama anche dal punto di vista della teoria sociale, come credo sia legittimo, l'attore sociale emergente dalle sue riflessioni è quindi, insieme, «antico» e «contemporaneo»; «antico» perché il *thymós* è un concetto presente già nell'ambito e nel lessico della filosofia classica e in particolare greca¹²; «contemporaneo» perché l'«attore timotico» è chiaramente un attore anche e soprattutto emozionale e, com'è noto, solo negli ultimi decenni la centralità della componente emozionale nell'azione sociale è stata riscoperta contestualmente all'acquisizione, avvenuta a più livelli, della scarsa validità di qualsiasi modello interpretativo del comportamento umano che si fondi su una radicale opposizione tra ragione ed emozioni. Questa, naturalmente, è un'altra complessa e fondamentale storia¹³, ma anche a essa Fukuyama ha in qualche modo fornito un significativo contributo.

NOTE

¹ Per limitarci a ciò che è stato pubblicato/tradotto in Italia nell'ultimo anno, e in via meramente esemplificativa, cfr. S. Levitsky, D. Ziblatt, *Come muoiono le democrazie*, Laterza, Roma-Bari 2019, e D. Runciman, *Così finisce la democrazia. Paradossi, presente e futuro di un'istituzione imperfetta*, Bollati Boringhieri, Torino 2019, per la letteratura scientifica; A. Polito, *Il muro che cadde due volte. Il comunismo è morto, il liberalismo è malato, e neanche io mi sento molto bene*, Solferino, Milano 2019, e M. Molinari, *Assedio all'Occidente. Leader, strategie e pericoli della seconda guerra fredda*, La nave di Teseo, Milano 2019, per la letteratura di approfondimento giornalistico.

² Cfr. al riguardo L. Levitsky, D. Ziblatt, *Come muoiono le democrazie*, cit., e l'ottima introduzione a questo volume di Sergio Fabbrini.

³ *The End of History?* è infatti il titolo di questo articolo del 1989.

⁴ Troppo spesso a Fukuyama è stato invece imputato di aver espresso la tesi sulla «fine della storia» in forma quasi profetica o comunque superficialmente assertiva, come nel caso di chi gli ha rimproverato di aver fornito «solo una versione attualizzata dell'ideologia yankee, secondo cui l'*American way of life* non è altro che il compimento dell'evoluzione dell'umanità» (P. Sloterdijk, *Ira e tempo*, Marsilio, Venezia 2019, p.



57); proprio Sloterdijk, al contrario, riconosce i meriti di Fukuyama nell'aver anzi acutamente anticipato le possibili obiezioni dei suoi critici a una tesi che egli non ha in realtà mai formulato, quella, appunto, di una incondizionata fine della storia.

⁵ È al riguardo il caso di precisare che gli argomenti dell'ultimo volume di Fukuyama sono molti (per un elenco, cfr. F. Fukuyama, *Identità. La ricerca della dignità e i nuovi populismi*, UTET, Milano 2019, p. 15), ma certo tutti ruotano attorno al «grande tema» della democrazia liberale.

⁶ Sul *thymós* come pilastro della democrazia liberale, cfr., ampiamente, Id., *La fine della storia e l'ultimo uomo*, BUR Rizzoli, Milano 2009, in part. pp. 161-223.

⁷ Si pensi all'acuta rilettura dell'«ultimo uomo» di Nietzsche: cfr. *ivi*, in part. pp. 314-334.

⁸ «[I] leader populistici hanno riscoperto il concetto di nazione come il luogo naturale di esistenza del popolo, rilanciando così il nazionalismo come una sorta di nuova ideologia politica» (S. Fabbrini, *La sfida populista e i suoi rimedi*, in S. Levitsky, D. Ziblatt, *Come muoiono le democrazie*, cit., p. X).

⁹ Non essendo qui possibile alcun approfondimento relativo al populismo (cfr. al riguardo, tra i moltissimi lavori ormai disponibili, l'ottimo J.W. Müller, *Cos'è il populismo?*, EGEA, Milano 2017), mi limito a evidenziare come,

almeno se lo si intende come politica volta a conquistare il potere, il populismo non può essere concepito senza la figura di un leader che parli a nome del popolo intero (cfr. N. Urbinati, *Un termine abusato, un fenomeno controverso*, in J.W. Müller, *Cos'è il populismo?*, cit., p. XIII).

¹⁰ Sul concetto di identità e la sua storia (e i suoi rapporti col *thymós*), cfr. F. Fukuyama, *Identità*, cit., in part. pp. 41-56.

¹¹ Beninteso, la crisi della democrazia liberale non significa certo per Fukuyama la sua fine. In estrema sintesi, per lo studioso americano, dal momento che all'identità e/o alla politica identitaria non è possibile sottrarsi in quanto costruite sull'universale psicologia umana del *thymós*, se si vogliono fronteggiare le attuali politiche populiste è necessario lavorare intensamente a un'identità inclusiva/integrativa e non divisiva; come si vede, non certo un inedito storico (si pensi anche soltanto agli ideali fondativi dell'Unione europea), ma da cui dipende il futuro della democrazia liberale. Ben più ampiamente, cfr., in part., *ivi*, pp. 139-197.

¹² Cfr. anche I. Gobry (a cura), *Vocabolario greco della filosofia*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 229-231.

¹³ Per avere un'idea della cd. svolta emozionale anche solo nell'ambito delle scienze sociali, cfr. P.T. Clough (ed.), *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Duke University Press, Durham, NC 2007.



Civitella del Tronto (TE) Convento Santa Maria dei Lumi, chiostro, DAT, Vol. 3, pag. 719.