

“... aut deus, aut lupus”

Aggressività e simpatia nel linguaggio politico contemporaneo

di Roberto Cammarata*

«Si infuriava e piangeva il mio soldato perduto. E io gli dicevo: ”Ci sono due uomini in te, non lo vedi? Uno che uccide e un altro che ama”.
E allora lui mi diceva: “Io non so più se sono una bestia o un dio”.
“Ma siete entrambi!”»

[Roxanne Serraut-De Marais al capitano Benjamin L. Willard – *Apocalypse Now Redux*, Francis Ford Coppola, 2001 (1979)]

1. Introduzione

Se è vero che stiamo vivendo una stagione di particolare aggressività comunicativa, nella “epoca d’oro dell’ingiuria”, come l’ha definita Filippo Domaneschi nel suo libro “Insultare gli altri”¹, e se è vero che nel creare le condizioni per una tale definizione del nostro tempo il linguaggio politico gioca un ruolo rilevante per la facilità con cui esso scivola nel (e sfrutta il) linguaggio dell’odio, fino a divenirne modello, vale allora la pena tentare un’analisi delle dinamiche che ci hanno portato a tale, non certo felice, constatazione.

Tale analisi può essere svolta su due piani, che riprendono due passaggi – a mio avviso tutt’altro che marginali – del contributo qui offertoci da Luigi Alfieri.

Il primo piano riguarda quello che potremmo definire il *pendolo* tra il potere performativo che il linguaggio politico violento ha sul contesto sociale, favorendo il crescere dell’aggressività diffusa e legittimando alcune manifestazioni di violenza anche fisica, e l’opposta funzione di contenimento che possiamo attribuire all’insulto (e forse in particolare a quello *online*), rispetto alla violenza fisica, sociale e politica.

* Ricercatore in Filosofia politica presso Università degli studi di Milano - La Statale, Dipartimento di studi internazionali, giuridici e storico-politici.

¹ F. DOMANESCHI, *Insultare gli altri*, Einaudi, Torino, 2020, p. 4.

Il secondo ambito da approfondire riguarda invece le cause esterne al *web*, o più specificamente ai *social network*, del picco di violenza comunicativa a cui stiamo assistendo. Certo, molto di ciò che caratterizza le dinamiche che ci proponiamo qui di analizzare subisce l'influenza del contesto in cui esse si generano e proliferano, ma quel contesto è dato non solo dalle caratteristiche degli strumenti utilizzati per comunicare e dalle modalità comunicative che essi favoriscono. Esso è anche il frutto di quelli che Alfieri ha chiamato "i motivi reali" di questa esplosione "di odio, paura e violenza", ossia aspetti fortemente legati alla contingenza socio-economico-culturale e politica che abbiamo vissuto nelle ultime decadi e che hanno prodotto un brodo di coltura particolarmente florido per l'emersione dell'aggressività.

Questo ulteriore piano di analisi ci consentirà di tentare una spiegazione di questo crescendo di violenza comunicativa attraverso un secondo *pendolo*, questa volta tra quella che potremmo definire un'assenza della politica e, all'opposto, una vera e propria strategia politica.

Dedicherò il prossimo paragrafo ad una breve disamina del primo di questi *pendoli*, per poi tentare di indagare il secondo nel paragrafo successivo. Cercherò infine di trarre da tali argomentazioni una lettura che definirei non pessimistica, che consenta cioè di mantenere accesa la speranza verso la possibilità che prevalga un linguaggio politico alternativo a quello che fa della paura, dell'odio e della violenza la sua cifra distintiva. Possibilità che dipende anche dalla volontà di chi fa politica di far prevalere nelle proprie strategie, anche comunicative, la *simpatia*² all'aggressività, la speranza alla paura, la costruzione di relazioni solidali rispetto alla diffidenza, alle divisioni, alle chiusure identitarie e alla violenza che spesso ne consegue.

Consapevoli, con Erasmo da Rotterdam, che l'uomo, per gli altri uomini, può essere sì *lupus*, ma anche *deus*, quando fa loro del bene. A questo, però, arriveremo più avanti. Ora

² Si attribuisce qui a questo termine l'accezione di significato che Roberto Escobar riprende dall'utilizzo di *simpathy* in Adam Smith (cfr. A. SMITH, *Teoria dei sentimenti morali* (1759), tr. it. a cura di S. Di Pietro, Rizzoli, Milano, 2001, pp. 81-105). Si rimanda alle sue argomentazioni in merito formulate in particolare in R. ESCOBAR, *La libertà negli occhi*, il Mulino, Bologna, 2006, pp. 140-145 e, anche con riferimento alla distinzione tra simpatia, empatia e compassione, in R. ESCOBAR, *Il buono del mondo. Le ragioni della solidarietà*, il Mulino, Bologna, 2018, pp. 85-119. Volendo sintetizzare, si intende con simpatia «quell'illusione positiva che ci porta a "scambiar di posto con l'altro, con quel che l'altro prova e patisce", producendo quel "prender parte", quella identificazione di destini" che, [...] seguendo Camus, consente la rivolta e lascia intravedere quel "luogo umano condiviso [...] nel quale si incontrano i no di chi prende partito e i molti sì che ne fioriscono"» (R. CAMMARATA, *Introduzione*, in ID. (a cura di), *Dalla paura alla simpatia. Alla ricerca dei fondamenti della politica*, Giappichelli, Torino, 2021, p. XIII).

dedichiamoci al primo *pendolo*, quello che ci porta ad indagare le dinamiche e le ricadute del linguaggio violento sul contesto sociale.

2. Produttività politica ed effetti sulla società del linguaggio d'odio

Sono ormai numerosi i lavori di linguisti, filosofi, politologi, giuristi, sociologi e psicologi interessati ad indagare il crescente fenomeno del linguaggio d'odio (*hate speech*), in particolare nella sua versione *online*, quello praticato dai cosiddetti 'leoni da tastiera' che, più o meno velati da finte identità digitali o anche solo grazie al fatto che si trovino di fronte a uno schermo, ad altre identità digitali e non a volti e corpi di persone in carne e ossa, danno libero sfogo agli istinti più beceri. Soggetti che trovano nell'insulto gratuito, nella denigrazione dell'altro, nelle minacce gratuite la forma più semplice ed immediata di distinzione, di manifestazione del proprio dissenso, o di affermazione della propria identità.

Come ha scritto Marco Revelli, spesso

[n]emmeno il volto dei destinatari di quell'onda astiosa è visibile. Sono astrazioni, figure disincarnate, *avatar* quelli contro i quali s'inveisce e si invoca la morte. Come astratte sono le voci parlanti: caratteri di tastiera. Il loro è un odio che muove nel vuoto: un odio "senza oggetto", o con un oggetto tanto lontano, generico, sfocato nel suo profilo fisico da apparire incorporeo. [...] Le dita che articolano quei messaggi inguardabili danno l'impressione di una distratta pigrizia mentre digitano i loro atroci verdetti. Incarnano il "potere impersonale del disumano".³

Tra le forme più tipiche, e politicamente produttive, di questo linguaggio violento vi sono gli «epiteti denigratori, ossia quei vocaboli [...] che veicolano contenuti ingiuriosi nei confronti di certi individui in virtù della loro mera appartenenza a determinati gruppi sociali, vittime di oppressione e discriminazione»⁴.

Con l'avvento del *web 2.0* e il conseguente proliferare della comunicazione politica attraverso i *social media*, si è registrato un consistente aumento dell'utilizzo nel discorso pubblico di espressioni ingiuriose da parte di esponenti politici che, autogiustificando il proprio comportamento con il ricorso alla libertà di espressione o al libero "svolgimento del proprio mandato", ne fanno strumento di denigrazione dell'avversario e/o di costruzione del consenso verso se stessi o il proprio partito. Un linguaggio politico carico di invettive, di

³ M. REVELLI, *Umano, Inumano Postumano*, Einaudi, Torino, 2020, p. 5.

⁴ F. DOMANESCHI, op.cit., p. XII, con riferimento a C. BIANCHI, *Linguaggio d'odio, autorità e ingiustizia discorsiva*, in "Rivista di Estetica", n. 64, 2017, pp. 18-34.

volgarità, di offese e violenza verbale⁵ che, da un lato, sfrutta al meglio quel meccanismo delle bolle comunicative che i *social network* e i relativi algoritmi producono (non senza effetti trasformativi e forse anche distorsivi sulla democrazia stessa⁶) e che, dall'altro lato, contribuisce a dar forma a un contesto sociale caratterizzato dall'acuirsi delle divisioni, da diffidenza e ostilità che si diffondono e si trasferiscono facilmente dal piano simbolico-comunicativo a quello reale-sociale. Tale potere performativo del linguaggio, in altre parole, produce distanze e incompatibilità sociali e politiche che non tardano a divenire motivo di conflitti reali e, nei casi più gravi a tradursi in vere e proprie discriminazioni, anche istituzionali (quando la dinamica del consenso porta tali soggetti ad acquisire posizioni egemoni nei consessi della produzione normativa). Ne abbiamo avuto ampia prova nella cosiddetta 'stagione delle ordinanze discriminatorie'⁷ nella prima decade di questo secolo e continuiamo ad averne ogniqualvolta ad una retorica distorta della sicurezza⁸ si unisce quella che Alessandro Dal Lago ha descritto come la «tautologia della paura»⁹: un circolo vizioso che riproduce paura (e produce consenso) costruendo classi o identità pericolose tramite attribuzione a determinati soggetti di etichette di inferiorità, immoralità o diversità inconciliabili con il 'noi' del quale il "politico odiatore" si sente non solo parte, ma anche rappresentante e autorevole portavoce.

Sono le dinamiche che portano all'individuazione di quelle "categorie vittimarie" su cui si è più volte soffermato Cristiano-Maria Bellei argomentando, anche qui, attorno alle discriminazioni di genere nella comunicazione e nelle interazioni in rete e, in altre occasioni¹⁰, sul meccanismo del capro espiatorio e la sua interpretazione girardiana applicata alla politica al tempo dei *social network*:

⁵ Si veda, a titolo di esempio, B. VIENNOT, *La lingua di Trump*, Einaudi, Torino, 2019.

⁶ Si vedano in tal senso i riferimenti alla cosiddetta "democrazia a bolle" (*bubble democracy*) in D. PALANO, *La democrazia alla fine del pubblico. Sfiducia, frammentazione, polarizzazione: verso una «bubble democracy»?*, in "Governare la paura. Journal of Interdisciplinary Studies", 2019, pp. 35-92 e, più in generale sugli effetti di internet sulla democrazia, M. BARBERIS, *Come internet sta uccidendo la democrazia. Populismo digitale*, Chiarelettere, Milano, 2020.

⁷ Cfr. R. CAMMARATA, R. Monteleone, *La sicurezza al tempo delle ordinanze. Potere locale e discorso pubblico*, in V. BORGHI, O. DE LEONARDIS, G. PROCACCI (a cura di), *La ragione politica. 2. I discorsi delle politiche*, Liguori Editore, Napoli, 2013, pp. 83-120.

⁸ Cfr. G. PROCACCI, *Le trasformazioni del concetto di sicurezza*, in V. BORGHI, O. DE LEONARDIS, G. PROCACCI, *op. cit.*, pp. 19-46 e, nello stesso volume, C. MARCHETTI, A. MOLTENI, *La ragione securitaria*, pp. 47-82.

⁹ Cfr. A. DAL LAGO, *Non-persone: l'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano, 2004, pp. 63-112.

¹⁰ C.M. BELLEI, *Una rete di paure. Il capro espiatorio al tempo dei social network*, in R. CAMMARATA, *Dalla paura alla simpatia. Alla ricerca dei fondamenti della politica*, Giappichelli, Torino, 2021, pp. 87-104.

E dopo la crisi e l'individuazione di categorie vittimarie, è qui che si inserisce l'ultimo tassello indicato da Girard affinché la costruzione dell'altare sacrificale sia completa: lo stereotipo del crimine indifferenziatorio. Milioni di persone che pubblicano e rilanciano slogan incentrati sulla bestialità intrinseca di stranieri, neri, ebrei, omosessuali, sulla loro naturale predisposizione a commettere azioni atroci, ci ricordano quanto la logica del "like" col pollice alzato abbia in realtà prodotto la necessità ossessiva di ritrovarsi uniti nel comune gesto del pollice verso tipico delle arene dove la gente veniva fatta sbranare per il sollazzo del pubblico.¹¹

Tutto ciò, come si è detto, ha a che vedere con i meccanismi di costruzione del consenso elettorale nella stagione del *web-populism*, che accentuando la polarizzazione tra gruppi, fomentando distanze e rinsaldando «l'identità di gruppo nel segno della repulsione per un nemico comune detentore di privilegi, vantaggi e valori contrari a quelli del popolo sovrano, [...] fanno leva sulla collettiva presa di coscienza di essere parte di un "noi", un popolo che condivide un orizzonte di interessi, desideri e soprattutto una corte di avversari comuni»¹².

La produttività politica dell'insulto, però, non si ferma qui. Particolarmente interessante è quella che Domaneschi identifica come «funzione profanatoria» dell'insulto esercitato all'interno della dialettica politica, nei confronti di avversari e contendenti:

Un'offesa insidia l'aura di sacralità che avvolge l'autorità politica, incrinando le ambizioni cesaropapiste del potere. Nell'arena politica, l'insulto è uno dei più efficaci strumenti di delegittimazione dell'avversario, capace di squalificare e irridere il contendente, screditandolo agli occhi dell'elettorato e minando la sua capacità di attrarre consenso. Il politico insultato viene svestito della sua immunità e della sua autorevolezza.¹³

Tale pratica è ampiamente utilizzata, nel nostro paese e non solo, da destra come da sinistra, con finalità di demolizione dell'avversario politico, in particolare attraverso l'*escamotage* dell'utilizzo di appellativi che irridono il corpo o particolari caratteristiche fisiche del leader o del politico avverso.

Se già queste rapide considerazioni portano a confermare che quella che stiamo vivendo possa effettivamente essere considerata come un'epoca d'oro dell'ingiuria, è anche vero, però, che non pochi segnali ci dicono che stiamo vivendo, per contrasto, anche nell'epoca dell'eccesso del 'politicamente corretto', che impone di evitare nel discorso pubblico ogni espressione irrispettosa o anche solo potenzialmente o involontariamente

¹¹ *Ivi*, p. 104.

¹² F. DOMANESCHI, *op. cit.*, p. 133.

¹³ *Ivi*, p. 129.

lesiva, in particolare verso qualunque elemento caratterizzante appartenenze o tratti dell'identità (culturale, di genere, religiosa, etnica ecc...) del soggetto a cui ci si riferisce. Tale eccesso paradossalmente rischia, tra le altre cose, di impoverirci della capacità di un uso sapiente, misurato e utile dell'insulto, che è e resta comunque parte integrante di ogni lingua e merita, al pari di ogni altra forma espressiva, di veder riconosciuta la propria funzione. Anche l'insulto, infatti, ha una sua funzione nelle interazioni sociali, che non poche volte consente di attribuire anche alle espressioni meno *politically correct* una connotazione non proprio negativa:

[...] una lingua deprivata dalle ingiurie, d'altra parte, è condannata al disarmo, menomata di una sua capacità espressiva. Arrendersi all'eufemismo ad ogni costo [...] vuol dire rinunciare ad essere linguisticamente attrezzati ad affrontare le diverse situazioni conflittuali che il mondo ci riserva.¹⁴

Non va dimenticato, ne sottovalutato, infatti, come l'insulto contribuisca a «contenere e a ritualizzare l'aggressività», scrive Domaneschi, così come fanno ad esempio le arti marziali. Come queste ultime, meriterebbe un'educazione specifica, una sorta di addestramento alla gestione dei conflitti. Per spiegare in modo chiaro questo concetto, Domaneschi riprende Freud, secondo cui «Il primo umano che scagliò un insulto al posto di una pietra fu il fondatore della civiltà»¹⁵. In altre parole,

[s]e ad ogni occasione l'impulso al conflitto, la brama di ledere chi consideriamo ostile, si traducesse in violenza fisica e percosse, non vi è dubbio che avremmo ben poche possibilità di sopravvivere a lungo nel mondo là fuori.¹⁶

In questo senso, «[e]ssere parlanti competenti, saper utilizzare la propria lingua, significa anche saper escogitare l'insulto giusto al momento giusto», cioè «possedere [quella] competenza denigratoria [che] ci rende più capaci di stare al mondo»¹⁷.

A proposito di competenza denigratoria, va anche considerato un ulteriore effetto del prevalere del politicamente corretto: per contrasto, l'utilizzo di un linguaggio più volgare ed anche esplicitamente offensivo può produrre un effetto di distinzione di chi ne fa uso rispetto all'*élite* dei cosiddetti 'politici di professione', rappresentanti del vituperato *establishment*, che adottano un linguaggio patinato, attento e conforme agli standard istituzionali. Tale

¹⁴ *Ivi*, pp. XIV-XV.

¹⁵ *Ivi*, p. X. L'autore precisa a sua volta in nota che «la citazione viene attribuita da Freud (Breuer e Freud, 1893) a uno scrittore inglese, spesso identificato nel neurologo britannico John Hughlings Jackson».

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ivi*, p. XV.

distinzione viene percepita positivamente da una porzione non indifferente di elettorato: «insultare e imprecare sono comportamenti che, seppur biasimati, possono essere recepiti come indizi di autenticità e di vicinanza al linguaggio istintivo, autentico, genuino e senza fronzoli del popolo verace», contribuendo in tal senso «addirittura ad accreditare un politico agli occhi dei propri elettori»¹⁸.

Sono questi gli argomenti che mi portano a evidenziare la necessità di considerare entrambi i campi in cui oscilla il pendolo degli effetti prodotti da un linguaggio politico violento: quello che, ritualizzando l'aggressività, argina la collera, scongiurando lo scontro fisico attraverso una traslazione del conflitto sul piano simbolico e verbale e quello che, proponendosi come modello da imitare, costruisce un contesto di violenza accettata, sdoganando e legittimando non solo la violenza verbale diffusa, ma anche, in alcune situazioni, quella fisica (non poche volte utilizzando l'argomento della 'legittima difesa').

La preoccupazione espressa dalla maggior parte degli studiosi e degli osservatori di questo fenomeno è che prevalga il versante degli effetti prodotti tramite il meccanismo della cosiddetta 'violenza imitativa', conseguenza dell'esposizione costante alla violenza mediatica. Numerosi studi di carattere sia sociologico sia neuroscientifico, tanto quelli di laboratorio quanto quelli di tipo correlazionale e longitudinale, convergono nel dimostrare l'ipotesi che l'esposizione alla violenza mediatica induca la violenza imitativa¹⁹.

Lo scetticismo che per lungo tempo ha accompagnato tali studi con l'obiezione, corretta sul piano teorico, che «una correlazione, per quanto forte, non equivale necessariamente a un rapporto di causalità»²⁰, sembra aver perso di consistenza con la scoperta dei 'neuroni specchio':

Molte concezioni a lungo vagheggiate in merito all'autonomia umana sono chiaramente messe in discussione dalla minuziosa indagine neuroscientifica delle radici biologiche del comportamento umano. La nozione di "libero arbitrio" è fondamentale nella nostra visione del mondo, tuttavia, più cose scopriamo sui neuroni specchio, più ci rendiamo conto di non essere degli agenti perfettamente razionali che agiscono in modo completamente libero. I neuroni specchio producono nel nostro cervello delle tendenze all'imitazione di cui spesso non siamo consapevoli, e che limitano la nostra autonomia con potenti condizionamenti che agiscono sul piano

¹⁸ Ivi, p. 131, con riferimento a William Labov, uno dei padri della sociolinguistica, e al suo concetto di «*covert prestige*» (Cfr. W. LABOV, *The social Stratification of English in New York City*, University of Cambridge Press, Cambridge, 2006).

¹⁹ Cfr. M. IACOBONI, *I neuroni specchio. Come capiamo ciò che fanno gli altri*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, pp. 176-184.

²⁰ Ivi, p. 180.

sociale. Noi esseri umani siamo animali sociali, ciò nonostante la nostra socialità ci rende agenti sociali con autonomia limitata²¹.

Del resto, ben prima delle scoperte sui neuroni specchio, già gli studi ottocenteschi sulla psicologia delle folle (da *Psicosi epidemica* di Giuseppe Sergi del 1889 a *Le leggi dell'imitazione* di Gabriel Tarde del 1890, fino al citatissimo *Psicologia delle Folle* di Gustave Le Bon del 1895, solo per citare i più noti) ci hanno spiegato come la violenza possa essere studiata come una sorta di «malattia psichica collettiva» che «si comporta, nel suo propagarsi, come ogni altra epidemia» e che le «comunicazioni simpatetiche tra gl'individui» possono essere descritte come fenomeni di «suggestione psichica»²².

Anche Adam Kucharski ha recentemente ribadito in un suo interessante lavoro sulle epidemie nell'era virale, come il propagarsi della violenza segua spesso dinamiche e regole non dissimili da altri tipi di contagio (come ad esempio quelli dei virus biologici che abbiamo imparato a conoscere così bene negli ultimi anni)²³ e che la stessa possa quindi essere considerata, e contrastata, più come un'infezione che come il risultato dell'azione di «persone malvagie». Un approccio che ricorda quello cosiddetto 'situazionale' con cui Philip Zimbardo ci ha spiegato come funzioni 'l'effetto Lucifero'²⁴, ossia come i contesti e le situazioni limitino «la nostra autonomia di giudizio e di azione»²⁵ e ci influenzino nell'acquisire la disponibilità a 'far male'.

Indubbiamente il contesto dell'interazione *virtuale* facilita questo contagio e influenza le persone ad una maggiore disponibilità all'insulto, anche grazie alla percezione (tanto diffusa quanto sbagliata) che lasciarsi andare ad un'ingiuria o a un'espressione violenta nei *social network* sia meno grave e procuri meno danno che farlo nell'ambito di un'interazione in presenza. Ovviamente non è così e la questione diviene terribilmente seria considerando il rapido progredire, in particolare tra i più giovani, della dimensione relazionale *virtuale* su quella reale, che fa sì che la violenza *online* non sia più ri(con)ducibile unicamente alla dimensione simbolica. Essa produce già di suo, senza alcun bisogno di attendere che si trasferisca nel mondo fisico, danni gravi e a volte irreparabili. In altre parole, se il *virtuale* è

²¹ *Ibidem*.

²² Cfr. G. DAMELE, *Massa e contagio*, in "Volerelaluna – laboratorio di cultura politica e di buone pratiche", <https://volerelaluna.it/noi-e-il-virus/2020/10/27/massa-e-contagio/>, 20 ottobre 2020.

²³ Cfr. A. KUCHARSKI, *Le regole del contagio*, tr. it. a cura di I. Annoni e F. Peri, Marsilio, Venezia, 2020, pp. 146-195.

²⁴ Cfr. P. ZIMBARDO, *L'effetto Lucifero. Cattivi si diventa?* (2007), tr. it. a cura di M. Botto, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2008.

²⁵ C.M. BELLEI, *op. cit.*, p. 96.

realtà vissuta, se il *social network* è la nostra piazza o il locale dove ci si incontra, il male detto e fatto in quella dimensione è male concretissimo, che può lasciare segni anche più profondi (e duraturi) di quello subito fisicamente sul nostro corpo.

3. Le cause esterne al web. Crisi e ruolo della politica, tra assenza e strategia

Dopo aver concentrato l'attenzione sulle dinamiche e le ricadute di questa esplosione di aggressività, è utile provare ad indagarne le cause che potremmo definire esterne o indipendenti rispetto alle caratteristiche dei luoghi e degli strumenti (la rete internet e i *social network*) con cui oggi prevalentemente si produce e si diffonde la comunicazione politica.

Anche in questo caso propongo di considerare una sorta di *pendolo*, riguardante stavolta il ruolo giocato dalla politica nella definizione del campo della comunicazione. Un ruolo che, da un lato, si può considerare svolto per difetto, cioè in termini di un'assenza della politica o perlomeno di una carenza di efficacia (e di conseguenza di autorevolezza) dell'azione politica intesa come (in)capacità di dare risposte alle istanze e ai bisogni dei cittadini. Tale carenza produce la difficoltà ad occupare spazi di comunicazione 'in positivo', una comunicazione cioè che dia conto dei buoni risultati ottenuti e alimenti la speranza in una prospettiva migliorativa. Si lasciano in questo modo praterie sterminate all'espressione della paura, del lamento, alla ricerca e all'imputazione di colpe e inadeguatezze, con il relativo carico di insulti, offese e finanche minacce. Dall'altro lato di oscillazione del *pendolo*, troviamo invece la volontà della politica di adottare una chiara ed esplicita strategia comunicativa volta a sfruttare, con le dinamiche sopra descritte, quel potenziale bacino di consenso disponibile ad orientarsi verso chi riesce a dare voce e rappresentanza a quell'inclinazione diffusa a reagire al senso di insoddisfazione e frustrazione con manifestazioni di aggressività.

Alla base dell'esplosione di rabbia a cui stiamo assistendo si può senza dubbio identificare una principale causa scatenante, che in realtà è un insieme articolato di concause: la crisi. Quella che abbiamo vissuto, a più riprese, nelle ultime decadi, è una crisi che ha coinvolto in modo radicale diversi ambiti delle nostre vite, tanto nella sfera individuale quanto in quella collettiva. Uno «squilibrio traumatico», come scrive Paolo Graziano, avvenuto in tre macro sfere che hanno a che vedere direttamente o indirettamente con la

politica, generando una sorta di «tempesta perfetta» sulla democrazia²⁶. In primo luogo la crisi economica, che ha generato un crescente senso di insicurezza e un abbattimento delle aspettative in termini di opportunità di lavoro, di qualità della vita e di ascesa sociale per sé e per i propri cari. In secondo luogo, la crisi culturale, intesa come perdita della (spesso solo supposta o millantata) omogeneità culturale delle nostre società, che a causa dei crescenti flussi migratori e delle sempre più rapide e semplici interconnessioni planetarie hanno in parte smarrito i loro tratti tradizionali e la loro capacità di vedersi e rappresentarsi come una “comunità organica” e omogenea, generando per contraccolpo quel senso di spaesamento e incertezza identitaria tipici delle società iper (o post-) moderne. Infine, la crisi di sfiducia nelle istituzioni e più in generale nella politica, iniziata come perdita di capacità di rappresentanza dei partiti cosiddetti tradizionali, per poi investire in modo crescente l’intera ‘classe politica’ e arrivare nei casi più estremi a minare la fiducia nel regime politico democratico e nelle istituzioni che lo caratterizzano.

Quest’ultima dimensione della crisi richiama quel fenomeno che Carlo Galli ha brillantemente descritto in un suo recente volume con il concetto di «disagio della democrazia»²⁷. In termini soggettivi, tale disagio trova la sua manifestazione nella disaffezione, nella «indifferenza quotidiana per la democrazia che equivale a una sua accettazione passiva e acritica, al rifiuto implicito dei suoi presupposti più complessi e impegnativi» e che si esprime andando oltre il «semplice disincanto» o la «sfiducia rassegnata», divenendo contestazione rabbiosa, ancorché il più delle volte passiva, nei suoi confronti. Nella sua dimensione oggettiva, o strutturale, tale disagio nasce invece dall’inadeguatezza degli istituti della democrazia, travolta dalle trasformazioni del mondo, a «mantenere le proprie promesse, a essere all’altezza del proprio obiettivo umanistico, a dare a ciascuno uguale libertà, uguali diritti, uguale dignità»²⁸. Da questo punto di vista, il fenomeno descritto da Galli riguarda l’apparente incapacità delle democrazie «a regolare, a mettere in forma, la politica nel mondo di oggi», incapacità che, in termini soggettivi, viene percepita come vera e misurabile attraverso una facile, quanto approssimata, superficiale e in fondo possiamo dire sbagliata, analisi costi-benefici²⁹.

²⁶ Cfr. P. GRAZIANO, *Neopopulismi. Perché sono destinati a durare*, il Mulino, Bologna, 2018, pp. 31-43.

²⁷ C. GALLI, *Il disagio della democrazia*, Einaudi, Torino, 2011.

²⁸ *Ivi*, p. 4.

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 3-8.

Sempre più persone non apprezzano (e alcuni iniziano a detestare) la democrazia anche perché, come ha spiegato Matthew Flinders, non sanno che cosa essa davvero sia³⁰. E, aggiunge Roberto Escobar, «anche perché ha[nno] dimenticato, o [...] è stato fatto [loro] dimenticare, che cosa davvero sia una politica non democratica, e quali davvero sarebbero le sue conseguenze»³¹.

Se vogliamo indagare di cosa realmente si componga quella percezione di inefficacia e inefficienza della politica democratica che dà corpo a questo ‘disagio’, dobbiamo affrontare il tema dello «scarto tra quanto i cittadini si aspettano dalla democrazia e quanto ne ricevono»³². E’ indubbio che questo scarto, nelle ultime decadi, sia crescente. Lo è però non solo per quella difficoltà della democrazia a ‘mettere in forma’ il mondo contemporaneo, ma anche per la tendenza crescente del cittadino a riporre nella democrazia aspettative e speranze che non le sono proprie. Il problema sta allora principalmente nel fraintendimento ben evidenziato da Flinders: il fine della democrazia non è la felicità. Ciò che la caratterizza non è la capacità di produrre (e non dovrebbe essere nemmeno quella di promettere) una società perfetta, ma una «forma di governo accettabile» e per questo «in complesso stabile», basata su «un certo grado di rispetto» tra vincitori e vinti, tra maggioranze e minoranze: insomma non un sistema che garantisca di fare sempre la scelta giusta, ma *solo* un sistema che consenta di prendere decisioni senza ricorrere alla violenza³³.

Il pericolo più serio legato a questo sovraccarico di aspettative è che la fisiologica dinamica di insoddisfazione e sfiducia verso un governo, una maggioranza, una classe politica o un sistema di partiti, si trasformi in sfiducia e in forme crescenti di rifiuto verso la politica in generale e la politica democratica nello specifico, identificata come incapace di fornire risposte efficaci per contrastare la crisi economico-sociale-culturale, finendo così risucchiata essa stessa in una sorta di crisi generale di sistema, di regime politico.

Da qualche anno il Rapporto Italia dell’Eurispes ci consegna una fotografia del nostro paese in cui, tra le altre dinamiche, emergono chiaramente quelle della crescita di una netta sensazione di impoverimento della popolazione e di un’opinione pubblica progressivamente più impaurita. Tra le spiegazioni che Eurispes riporta «c’è senz’altro l’approfondirsi della

³⁰ Cfr. M. FLINDERS, *In difesa della politica. Perché credere nella democrazia oggi*, il Mulino, Bologna, 2014.

³¹ R. ESCOBAR, *Recensione a M. Flinders, In difesa della politica...*, cit., in *Domenica*, il Sole 24 ore, 2014.

³² *Ibidem*.

³³ Cfr. *ibidem*.

crisi economica e sociale che marginalizza quote sempre più ampie di ceti medi: vedono nello straniero il nemico che assorbe risorse dal welfare e minaccia identità culturale e religiosa»³⁴.

Già in queste poche parole si ritrovano i tratti di due delle tre configurazioni di quella “tempesta perfetta” della crisi con cui ho proposto di affrontare il tema delle cause che hanno innescato questo crescendo di aggressività diffusa. La terza, quella della crisi di sfiducia nella politica e nelle istituzioni, è in buona parte conseguenza dell’incapacità della politica stessa di governare tali fenomeni, offrendo così la percezione diffusa della scarsa efficacia del proprio operato e generando quella sensazione di insoddisfazione e spaesamento che abbiamo chiamato ‘disagio della democrazia’, e che rischia alla lunga di produrre il rifiuto della stessa come sistema di governo preferibile.

Dal punto di vista del linguaggio politico, questa cosa complessa che chiamiamo crisi, squilibrio o disagio, fornisce motivazioni e carburante alla spirale perversa e pericolosa del populismo che trova nel linguaggio ipersemplicato e violento una prima evidente manifestazione di come possa saltare quella regola basilare della democrazia che è il rispetto dell’altro (in particolare se minoranza), il confronto ben argomentato e nonviolento tra idee, posizioni e interessi divergenti.

Che sia dovuto all’assenza (di efficacia e autorevolezza) della politica e alla conseguente sfiducia in essa, o che sia frutto di una deliberata strategia di sfruttamento politico dell’insoddisfazione o, più probabilmente, che sia dovuto ad un alchimia di entrambi questi fattori, l’imbarbarimento del linguaggio politico a cui stiamo assistendo ci consegna la sensazione di stare regredendo ad una sorta di ‘stato di natura’ pre-politico più simile alla guerra (anche se solo comunicativa) che alla democrazia.

Egocentrismo, indifferenza, odio e violenza comunicativa sono le cifre di questa regressione che dal linguaggio si trasferisce velocemente al comportamento, alle scelte politiche e poi alle politiche concrete che ricadono sulla società, in una sorta di circolo vizioso difficile da interrompere.

Siamo quindi destinati a tornare a Hobbes, o meglio a quella formula per cui tutti, in modo assai superficiale, lo conoscono? Siamo indirizzati, cioè, verso un ritorno a quella condizione da *homo homini lupus*, in quello stadio di *bellum omnium contra omnes*

³⁴ AA.VV., 29° *Rapporto Italia, Documento di sintesi*, Eurispes, 2017, p. 84.

precedente al contratto sociale (o per noi anche solo al contratto democratico) in cui gli uomini, soggiogati dall'egoismo e dal timore reciproco, *ut si hostes sint omnibus omnes*, si combattono (anche solo virtualmente, a colpi di ingiurie) l'un l'altro per non soccombere?

4. Il compito della politica: investire sulla fiducia, promuovere il 'buono del mondo'

Il tema della fiducia, per rispondere a questa domanda, diviene centrale. L'uomo diventa *lupus* per l'altro uomo – già per il Plauto dell'*Asinaria* molto prima che per l'Hobbes del *De Cive* e del *Leviatano* – proprio per assenza di fiducia nell'altro, che non conosce: «*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*»³⁵ (l'uomo è un lupo per l'altro uomo, non un uomo, qualora ignori chi sia).

Renzo Tosi propone due possibili letture alternative di questo passo plautino. La prima è ripresa da Erasmo da Rotterdam che cita il passo nella forma *Lupus est homo homini, non homo qui* [al posto di *quom*] *qualis sit non novit*,

e lo introduce con *Quo monemur ne quid fidamus homini ignoto, sed perinde atque a lupo caveamus*: egli, evidentemente, o commenta il proverbio a prescindere dalla lettera del luogo di Plauto, o lega il relativo *qui* a *homini*, e in tal modo *lupus* diviene lo sconosciuto, lo straniero, l'altro, del quale si deve preliminarmente diffidare, quasi si trattasse di un lupo.³⁶

Secondo questa esegesi, «un uomo A è come un lupo per un uomo B, quando questo uomo B non conosce l'uomo A». L'altra possibile lettura, che sembrerebbe più fedele al testo originale, è la lettura «secondo cui un uomo A si comporta come un lupo nei confronti di un uomo B quando lo stesso uomo A non conosce l'uomo B»³⁷.

Potremmo dire che sfiducia nell'altro e sfiducia in se stessi si rispecchiano. «La sfiducia nell'altro», scrive Raimon Panikkar, «[...] ha condotto alla perdita di sfiducia in noi stessi. Il motivo è semplice: la sfiducia è mutua e contagiosa. Non posso credere che io sia l'unico agnello e tutti gli altri siano lupi»³⁸, quindi mi faccio lupo a mia volta, per poter

³⁵ PLAUTO, *Asinaria*, II, 4, 88. Per un'interessante ricostruzione delle origini e delle differenti interpretazioni del celebre passo, tra Plauto, Erasmo e Hobbes, si veda R. TOSI, *Homo homini lupus: da Plauto a Erasmo a Hobbes*, in "Eikasmos", XIX, 2008, pp. 387-395 e M. CIPRIANI, *Homo homini Deus: la malinconica sentenziosità di Cecilio Stazio*, in "Philologia antiqua – An international journal of classics", 3 – 2010, pp. 117-159, in particolare pp. 149-151.

³⁶ R. TOSI, *op. cit.*, p. 388.

³⁷ *Ivi*, p. 389.

³⁸ R. PANIKKAR, *Pluralismo e interculturalità – Culture e religioni in dialogo*, tomo 1, Jaka Book, Milano, 2009, p. 305.

competere con gli altri. A mio avviso il rispecchiamento funziona anche, se non soprattutto, nel verso opposto. La sfiducia nell'altro tende ad acuirsi proprio quando viene meno la fiducia in noi stessi. In altre parole, maggiore è la fiducia nella nostra capacità di stare nel mondo, minore sarà la paura (e quindi la sfiducia) nei confronti dell'altro, anche se non lo conosciamo.

Alla sentenza plautina risponde quella di un altro commediografo romano del terzo e secondo secolo a.C. (coevo quindi di Plauto), Cecilio Stazio, il quale invece scrive «*Homo homini deus est, si suum officium sciatis*»³⁹ (l'uomo è come un dio per l'uomo, se conosce il proprio dovere), dove per dovere degli uomini si intende quello di essere tra loro solidali e di procurarsi reciproco beneficio.

Emerge qui quel concetto di *humanitas* che esaltando le virtù individuali non si pone necessariamente in contrasto con gli interessi collettivi: «al contrario, essere umani significa operare per l'affermazione della giustizia, essere consapevoli che ciascuno di noi ha il compito di porsi al servizio dell'umanità, adoperandosi per il bene comune»⁴⁰. Come commentano Pontiggia e Grandi, la risposta di Cecilio a Plauto

è già nel segno di quella nuova cultura cosmopolita e stoiceggiante che sarà sviluppata di lì a poco nell'ambiente scipionico. Nel segno della solidarietà e della comprensione, ogni uomo deve impegnarsi per il bene dei suoi simili, operare disinteressatamente a favore delle generazioni future. Per definire questo progetto etico, Cecilio ricorre al termine *officium*, un "dovere", una "norma di vita", che spetta a ogni uomo realizzare.⁴¹

L'uomo può quindi comportarsi come una belva feroce nei confronti dei suoi simili o come un dio che (ri)genera umanità. Questa doppia faccia dell'essere umano trova nella storia del pensiero numerose e differenti declinazioni. Quella offerta da Cecilio in opposizione a Plauto offre, a mio avviso, una lettura assai diversa anche da quella classica aristotelica, secondo la quale l'uomo che non accetta, non riesce o sceglie di non vivere all'interno della comunità, o è una belva o è un dio. Il cambiamento proposto da Cecilio è notevole. È all'interno della comunità che si misurano queste potenziali declinazioni dell'essere umano, non fuori da essa. Il riferimento all'essere divino come potenzialità dell'essere umano – oltre a non avere ovviamente nulla a che vedere con l'attuale utilizzo del termine *homo deus* per riferirsi a una supposta *hybris* dell'essere umano contemporaneo

³⁹ CECILIO STAZIO, *Fabula incognita*, v. 265.

⁴⁰ G. PONTIGGIA, M.C. GRANDI, *Letteratura latina. Storia e testi*, Principato, Milano, 2007, p. 135.

⁴¹ *Ivi*, p. 132.

nel pensarsi a sua volta creatore del *postumano*⁴² – non va letto in termini di trascendenza soprannaturale, di opposizione tra terreno e ultraterreno, ma semmai in opposizione al *daemonion*, al diabolico, a colui che divide invece che unire. L'uomo è quindi come dio tra gli uomini quando si fa creatore di legami, di relazioni solidali. E al contrario diviene belva non quando si isola dal contesto sociale, ma quando lavora, da dentro, per distruggerlo.

Chi forse ha saputo declinare meglio questa ambivalenza, questa opposta possibilità che ognuno di noi ha di vivere la propria umanità, è Erasmo da Rotterdam. Un secolo e mezzo prima di Hobbes, con il suo «*homo homini aut deus, aut lupus*»⁴³, Erasmo diviene riferimento di quel nuovo umanesimo con cui l'Europa cerca di mettersi alle spalle i 'secoli bui' del medioevo. È uno scenario aperto e tutt'altro che pessimista quello che il filosofo olandese offre alla civiltà del suo tempo e che continua a offrire a noi, cinque secoli dopo.

Allora come ora, l'uomo, ogni singolo essere umano, non nasce buono o cattivo, ma lo diventa nel suo percorso di vita, attraverso una commistione di scelte e condizionamenti. E se i condizionamenti, come abbiamo visto, funzionano benissimo in negativo, contribuendo a diffondere aggressività e divisione, essi funzionano anche al contrario, in positivo, generando condizioni favorevoli a scelte orientate alla solidarietà e all'unità. Così come può essere imitativa la violenza, lo è altrettanto la *simpatia*. Come ci ha insegnato Camus, infatti, «la rivolta non nasce solamente e necessariamente nell'oppresso, ma può nascere anche dallo spettacolo dell'oppressione di cui è vittima un altro»:

Può [...] accadere che non si sopporti di vedere infliggere ad altri offese che noi stessi abbiamo subito senza rivolta. [...] Né si tratta del senso di una comunione di interessi. Possiamo infatti trovare rivoltante l'ingiustizia imposta a uomini che consideriamo nostri avversari. C'è soltanto un'identificazione di destini, e un prender partito.⁴⁴

Non è impensabile, allora, che questo indecoroso spettacolo di imbarbarimento delle relazioni e delle comunicazioni, apparentemente destinato a produrre assuefazione ad un dibattito pubblico carico di espressioni di odio, produca invece le condizioni per una rivolta a un tale declino. Non solo può avvenire, ma, a ben guardare, è in parte già avvenuto. Non serve scomodare la sconfitta di Trump e il blocco subito dall'ex Presidente degli Stati Uniti dai principali *social network*. Una piccola, ma significativa dimostrazione di questa possibilità l'abbiamo avuta anche nel nostro paese, un paio di anni fa, con il movimento delle

⁴² Cfr. M. REVELLI, *op. cit.*, pp. 86-97.

⁴³ ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia* (1500), Salerno editrice, Roma, 2002, I 1, 69-70.

⁴⁴ A. CAMUS, *L'uomo in rivolta* (1951), tr. it a cura di L. Magrini, Bompiani, Firenze-Milano, 2017, p. 21.

Sardine, che proprio dell'opposizione al linguaggio e alla politica dell'odio ha fatto una bandiera in grado di attrarre un consenso in quel momento impensabile, e che ha contribuito in maniera rilevante e forse decisiva alla vittoria della coalizione di centrosinistra alle elezioni regionali in Emilia Romagna del gennaio 2020.

Ecco allora cosa può e deve fare la politica, la buona politica, una volta compreso il bivio a cui siamo di fronte. Se vuole assolvere al proprio ruolo, non può che «prendere partito» e costruire le condizioni affinché prevalga la speranza sulla paura, la fiducia sulla sfiducia, le spinte imitative alla *simpatia* e alla solidarietà su quelle orientate alla violenza e alla divisione. A partire da un uso attento e coerente del proprio linguaggio, oltre che da un recupero di efficacia della sua azione nel dare risposta ai bisogni delle persone e generare dinamiche di *empowerment* dei soggetti che contrastino quelle di impaurimento e impoverimento fotografate dall'Eureispes. Evitando, soprattutto, di considerare il mondo già diviso tra buoni e cattivi, per porsi piuttosto l'obiettivo alto di farsi modello di responsabilità e fautrice delle condizioni affinché il *deus* che c'è in ognuno di noi prevalga sul *lupus*, così che dalla crisi e dallo squilibrio traumatico che stiamo vivendo – tra *inumano* e *postumano*, per dirla con Marco Revelli – possa emergere una nuova *humanitas* o quello che, meno pomposamente, Roberto Escobar ha chiamato «il buono del mondo»⁴⁵.

Serve avere fiducia, tanta. Ma anche se fossa poca, bisogna affidarsi ad essa. È ancora il 'nostro' Cecilio Stazio a indicarci la strada: «*Si confidentiam adhibes, confide omnia*»⁴⁶. Se hai fiducia, affida(le) tutto.

Riferimenti bibliografici

AA.VV., 29° *Rapporto Italia, Documento di sintesi*, Eurispes, 2017.

M. BARBERIS, *Come internet sta uccidendo la democrazia. Populismo digitale*, Chiarelettere, Milano, 2020.

C.M. BELLEI, *Una rete di paure. Il capro espiatorio al tempo dei social network*, in R. CAMMARATA, *Dalla paura alla simpatia. Alla ricerca dei fondamenti della politica*, Giappichelli, Torino, 2021.

⁴⁵ Cfr. R. ESCOBAR, *Il buono del mondo. Le ragioni della solidarietà*, cit.

⁴⁶ Cfr. M. CIPRIANI, *op. cit.*, p. 146.

- R. CAMMARATA, *Introduzione*, in ID. (a cura di), *Dalla paura alla simpatia...*, op. cit. 2021.
- R. CAMMARATA, R. MONTELEONE, *La sicurezza al tempo delle ordinanze. Potere locale e discorso pubblico*, in V. BORGHI, O. DE LEONARDIS, G. PROCACCI (a cura di), *La ragione politica. 2. I discorsi delle politiche*, Liguori Editore, Napoli, 2013, pp. 83-120.
- A. CAMUS, *L'uomo in rivolta* (1951), tr. it a cura di L. Magrini, Bompiani, Firenze-Milano, 2017.
- CECILIO STAZIO, *Fabula incognita*, v. 265.
- M. CIPRIANI, *Homo homini Deus: la malinconica sentenziosità di Cecilio Stazio*, in "Philologia antiqua – An international journal of classics", 3 – 2010, pp. 117-159.
- A. DAL LAGO, *Non-persone: l'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano, 2004.
- G. DAMELE, *Massa e contagio*, in "Volerelaluna – laboratorio di cultura politica e di buone pratiche", <https://volerelaluna.it/noi-e-il-virus/2020/10/27/massa-e-contagio/>, 20 ottobre 2020.
- F. DOMANESCHI, *Insultare gli altri*, Einaudi, Torino, 2020.
- ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia* (1500), Salerno editrice, Roma, 2002.
- R. ESCOBAR, *La libertà negli occhi*, il Mulino, Bologna, 2006.
- R. ESCOBAR, *Recensione a M. Flinders, In difesa della politica...*, cit., in *Domenica, il Sole 24 ore*, 2014.
- R. ESCOBAR, *Il buono del mondo. Le ragioni della solidarietà*, il Mulino, Bologna, 2018.
- M. FLINDERS, *In difesa della politica. Perché credere nella democrazia oggi*, il Mulino, Bologna, 2014.
- C. GALLI, *Il disagio della democrazia*, Einaudi, Torino, 2011.
- P. GRAZIANO, *Neopopulismi. Perché sono destinati a durare*, il Mulino, Bologna, 2018.
- M. IACOBONI, *I neuroni specchio. Come capiamo ciò che fanno gli altri*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.
- A. KUCHARSKI, *Le regole del contagio*, tr. it. a cura di I. Annoni e F. Peri, Marsilio, Venezia, 2020, pp. 146-195.
- W. LABOV, *The social Stratification of English in New York City*, University of Cambridge Press, Cambridge, 2006.
- C. MARCHETTI, A. MOLTENI, *La ragione securitaria*, in V. BORGHI, O. DE LEONARDIS, G. PROCACCI, op. cit., pp. 47-82.
- D. PALANO, *La democrazia alla fine del pubblico. Sfiducia, frammentazione, polarizzazione: verso una «bubble democracy»?*, in "Governare la paura. Journal of Interdisciplinary Studies", 2019, pp. 35-92.
- R. PANIKKAR, *Pluralismo e interculturalità – Culture e religioni in dialogo*, tomo 1, Jaka Book, Milano, 2009.
- PLAUTO, *Asinaria*, II, 4, 88.

- G. PONTIGGIA, M.C. GRANDI, *Letteratura latina. Storia e testi*, Principato, Milano, 2007.
- G. PROCACCI, *Le trasformazioni del concetto di sicurezza*, in V. BORGHI, O. DE LEONARDIS, G. PROCACCI, *op. cit.*, pp. 19-46.
- M. REVELLI, *Umano, Inumano Postumano*, Einaudi, Torino, 2020.
- A. SMITH, *Teoria dei sentimenti morali* (1759), tr. it. a cura di S. Di Pietro, Rizzoli, Milano, 2001.
- R. TOSI, *Homo homini lupus: da Plauto a Erasmo a Hobbes*, in “Eikasmos”, XIX, 2008, pp. 387-395.
- B. VIENNOT, *La lingua di Trump*, Einaudi, Torino, 2019.
- P. ZIMBARDO, *L'effetto Lucifero. Cattivi si diventa?* (2007), tr. it. a cura di M. Botto, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2008.