

Giovanna Borradori

L'EVASIONE DELL'EVASIONE DELLA REALTÀ.
TERRORRE E FARSA NELLA DEMOCRAZIA ITALIANA

Abstract

The paper evaluates the combination between a politics of fear and terror, and an ethics of paradox and farce, in the workings of Italian democracy and international relations. On the background of two major geopolitical events, the attacks of September 11, 2001, and the financial havoc produced by the Great Recession, the author argues that terror and farce feed on each other to produce not only a diversion, or evasion, from the real challenges of the moment, but more perversely, an “evasion of the evasion of reality,” which prevents citizens from recognizing the mechanism of dissimulation, thus disabling any meaningful resistance to it. In the paper, the author reconstructs the place of fear and terror in Thomas Hobbes and Carl Schmitt, and shows how the ethics of paradox and farce excludes any authentic confrontation with the other, whether we conceive of it as the foreigner, the immigrant, or the refugee.

Vorrei prendere spunto da una notizia che ha fatto scalpore sulla stampa nazionale e internazionale, e che ha reso il “fenomeno Italia” tanto più enigmatico in quanto allo stesso tempo terrificante e farsesco. Mi riferisco alla recente esortazione, pronunciata dal premier Silvio Berlusconi, a estirpare il “cancro” della magistratura dalla democrazia italiana. Che la terrificante metafora oncologica non fosse uno scivolone ma una mossa retorica deliberata è stato chiarito dalle dichiarazioni del Sottosegretario di Stato alla Presidenza del Consiglio, Daniela Santanchè, a breve intervallo dalle esternazioni di Berlusconi. In occasione della Giornata della Memoria, e qui sta l’aspetto farsesco, Santanchè ha voluto distinguere tra magistrati che sono stati vittime del terrorismo nell’onorevole intento di difendere lo Stato ed altri che non solo sono un “cancro”, ma addirittura una “metastasi”. Spinta a fare degli esempi concreti, Santanchè non ha esitato a pronunciare il nome del Pubblico Ministero Ilda Bocassini, che dalla fine degli anni ’80 rischia la vita come magistrato di punta nelle inchieste sull’infiltrazione mafiosa nell’Italia settentrionale.

Lo scrittore americano di origine russa Ayn Rand amava ripetere una frase che ben si accompagna alle dichiarazioni di Berlusconi e di Santanchè: “Si può evadere la realtà, ma non si possono evadere le conseguenze di evadere la realtà.” Sin dalla Costituzione Americana del [1787](#) e da quella francese del [1791](#) le basi della democrazia rappresentativa stanno nel primato della costituzione e della separazione dei

poteri, esecutivo, legislativo e giudiziario. Questa è la realtà della democrazia. E se è così, i vertici della classe politica di un paese sedicente democratico non possono, in nome della democrazia, abusare dell'esecutivo delegittimando pubblicamente la magistratura. Che Berlusconi e Santanchè evadano la realtà della democrazia non c'è dubbio, e che la vita democratica del paese ne paghi le conseguenze neppure. Ma, ed è quello che vorrei suggerire, la combinata di terrore e di farsa che questa notizia rivela, e che mi pare un tratto distintivo della cifra italiana in questa congiuntura, chiude il cerchio dell'evasione, talché non si tratta più di evadere semplicemente la realtà, ma di evadere l'evasione della realtà.

Questo processo di *evasione dell'evasione della realtà* ha forse anche radici complesse nella storia della democrazia italiana che starà ad altri esplorare. Da filosofo, mi pare importante analizzare il meccanismo con cui il terrore e la farsa si sostengono a vicenda. In quanto segue vorrei quindi ricostruire da un lato l'emergenza del tema del terrore come emozione costitutiva del politico in Thomas Hobbes e Carl Schmitt, sullo sfondo di due eventi geopolitici di importanza capitale: gli attentati dell'11 settembre 2001 e la più profonda crisi finanziaria dopo la Grande Depressione del 1929. D'altro lato, vorrei offrire una lettura della farsa come anestetico alla sensibilità etica, colta in una delle sue figure più rappresentative: il "faccia a faccia" teorizzato dal filosofo francese Emanuel Levinas.

Anche se dovesse miracolosamente evaporare domani, la combinazione tra la politica del terrore e l'etica della farsa lascerà una scia di influenze e una catena di reazioni con impatto profondo sul "fenomeno Italia". Per incominciare a interrogarsi su quella che Hans-Georg Gadamer avrebbe definito la "storia degli effetti" (*Wirkungsgeschichte*) di questa miscela velenosa è essenziale, a mio parere, mettere in luce quello che il doppio movimento di farsa e terrore esclude più tassativamente: il confronto con l'alterità e la differenza da sé. Un confronto che, politicamente, rappresenta il cuore della democrazia non solo come sistema di governo, ma come valore etico. Se non assimilato narcisisticamente al sé, il confronto con l'altro cambia il modo in cui percepiamo noi stessi: nel guardare in faccia l'altro, dice Levinas, vedo non tanto un individuo autonomo, le cui istanze non mi riguardano o addirittura antagonizzano le mie, ma piuttosto la sua vulnerabilità di fronte al tempo, la sofferenza, il destino che qualche volta si accanisce contro l'innocente, l'abbandono e la perdita. Il volto dell'altro, nella sua concretezza e nella sua esposizione agli elementi fisici e metafisici dell'esistenza umana, rivela allo stesso tempo la sua umanità, e cioè la sua fragilità, e la mia. Detto altrimenti, non posso entrare in contatto con la mia umanità se non in risposta all'umanità dell'altro.

Questo senso di fragilità condivisa mi pare veramente a rischio nell'evasione dell'evasione della realtà in cui il fenomeno Italia sembra immerso in questo momento. Non c'è dubbio che la democrazia sia sempre fragile perché è impossibile eliminare per intero l'evasione della realtà dalla sfera politica. La necessità di formare l'opinione pubblica non sempre si concilia con i criteri di giustizia e trasparenza comunicativa, come ha indicato la tradizione di pensiero millenaria che da Platone arriva ad Hannah Arendt e Jürgen Habermas. Ancor prima che da attacchi esogeni la salute della polis va pertanto pazientemente protetta da crisi endogene, che, per controbilanciare il biologismo della retorica berlusconiana, si potrebbero definire con la metafora clinica dell'autoimmunità. Come tutte le malattie autoimmuni anche l'evasione dalla realtà legata alla formazione del consenso va controllata con senso di responsabilità rispetto al bene comune. Ed è proprio questo senso di responsabilità rispetto alle norme e alle conseguenze dell'agire politico che sembra mancare.

1. La politica del terrore

La paura e il terrore sono stati attori fondamentali della scena politica sin dalla notte dei tempi. Ma due eventi contemporanei li hanno riportati alla ribalta in modo esplicito: gli attacchi dell'11 settembre 2001 negli Stati Uniti e la più grande crisi finanziaria mondiale dopo la Grande Depressione. Seppure surrettiziamente soprattutto perché spesso mascherati in modo farsesco, paura e terrore sono attori di primo piano anche sul palcoscenico della politica italiana contemporanea.

È chiaro che la democrazia non può essere esercitata né a livello dei suoi processi di legittimazione né a livello della partecipazione dei suoi cittadini in un contesto in cui gli effetti della paura e del terrore non sono contenuti dai vertici dello stato e dalla classe politica. Come è possibile difendere la libertà e la vitalità dello spazio pubblico in assenza di una gestione responsabile della paura? E non è necessario arrivare ai codici colorati dell'amministrazione Bush, messi in atto dopo gli attacchi dell'11 settembre 2001, per designare giornalmente il livello di allerta. Basta pensare alla figura del "panico finanziario" che, dal settembre 2008, ovvero dopo il fallimento della banca d'affari Lehman Brothers, spesso additato come l'evento inaugurale della Grande Recessione, regna sovrano sulla stampa italiana e internazionale. Più recentemente, il "default", o la bancarotta, di stati-nazione come la Grecia ha giocato un ruolo simbolico molto simile a quello dei codici dell'allerta terroristica, facendo sfiorare ai mercati borsistici di tutto il mondo quell'effetto domino che aveva preso il sopravvento nel 2008, e che avrebbe potuto portare la finanza e quindi l'economia mondiale a inciampare nel temuto "double dip", un secondo picco di recessione catastrofica.

L'uso politico della paura e del terrore ha attecchito in molte forme non solo nell'"era di Osama", che sembra essersi ormai conclusa con la sua eliminazione fisica da parte di un commando americano in Pakistan, ma nell'era di Obama, il primo presidente afro-americano degli Stati Uniti. Sia in Italia che nel mondo la paura e il terrore scatenano delle crisi autoimmuni nelle democrazie mature perché riducono la politica a un'esperienza puramente difensiva, in cui la priorità è l'integrità individuale e collettiva, e in cui sia le piattaforme elettorali sia il discorso pubblico sono incentrati sulla protezione da pericoli incalcolabili.

Hobbes fu il primo a teorizzare la centralità della paura nell'arena politica. Nel *Leviatano* Hobbes descrive gli uomini come internamente dilaniati da due impulsi in conflitto tra di loro: il potere e la paura. Questa valutazione pessimistica della natura umana, che si basa su un insaziabile appetito di potere, visto che per Hobbes l'auto-affermazione dell'individuo si misura sulla subordinazione dell'altro, è parallela all'onnipresenza della paura. La gente vuole la pace, scrive Hobbes, ma solo in risposta a un sentimento di paura: paura della morte e del dolore fisico. È questa ignoranza fondamentale che rende la pace tanto fragile. Incapace di prevedere le conseguenze delle proprie azioni, per ignoranza la gente vive nella paura del pericolo che si annida nel futuro, non capendo che questa ignoranza è la causa degli eventi e delle emozioni di cui si approfitta la religione, che offre spiegazioni causali infondate cercando così di contenere la paura. Mentre la religione gioca sulla paura per mantenere l'ordine sociale, la filosofia dovrebbe occuparsi di svelare le vere cause della paura applicando la logica e la razionalità che dovrebbero stare al centro ideale della politica.

Sebbene Hobbes sia stato il primo teorico della centralità della paura in politica, la distinzione tra paura e terrore emerge alla fine del 1700 nel contesto dell'evento inaugurale della modernità europea: la Rivoluzione Francese. In particolare, paura e terrore danno il nome a due eventi costitutivi della storia

della Rivoluzione: *La Grande Peur* e *Le Régime de la Terreur*. La Grande Paura si riferisce sia ai moti di protesta reali sia alla diffusione di notizie vaghe e imprecise riguardo a questi moti, sorti nella campagna francese in seguito alla carestia della primavera precedente alla Presa della Bastiglia del 14 luglio 1789, la prigione-simbolo del despotismo. Le voci riguardanti la Grande Paura spaziavano da racconti sui nobili, che avrebbero assunto dei mercenari per proteggere i raccolti, alla presenza di un esercito straniero che avrebbe incendiato i campi coltivati. Il contenuto di queste voci cambiava da regione a regione, un fatto che va sottolineato perché rappresenta ancor oggi il ruolo prominente che i pericoli immaginari giocano in una situazione di paura generalizzata o di panico collettivo. Ciò detto, la paura della Grande Paura non è mai assunta a organizzazione delle varie narrazioni in un mega-racconto, in cui si usa il panico al fine di annichilire una parte della popolazione, che è quello che invece accadde nel Regno del Terrore di Robespierre che ispirò il filosofo e statista inglese, Edmund Burke, a coniare il termine “terrorismo”. La scala dello sterminio operato dal Regno del Terrore va ricordata: tra 17,000 e 40,000 persone furono condannate a morte e più di 200,000 prigionieri politici morirono di stenti in prigione. Lo strumento della ghigliottina con cui si eseguivano le decapitazioni in pubblico, è il simbolo di quella che vorrei definire la “militarizzazione della paura” (*weaponization of fear*), che secondo me rappresenta il nucleo semantico della nozione di terrore. Nella mia lettura, la differenza tra paura e terrore non è una differenza di grado o di intensità, ma di natura. Mentre la *politica della paura* consiste nella circolazione di voci su pericoli reali e immaginari, la *politica del terrore* consiste nella sostituzione delle voci con un'ideologia di demonizzazione dell'altro dalla cui eliminazione dipende la sopravvivenza della comunità e del corpo politico.

In linea con Hobbes, il più grande costituzionalista del Terzo Reich, Carl Schmitt, teorizzò che la natura delle relazioni politiche è improntata all'antitesi amico-nemico. Come il bene e il male sono i criteri normativi della sfera morale, e il bello e il brutto della sfera estetica, l'antitesi amico-nemico contraddistingue la sfera politica. Infatti, secondo Schmitt, la dinamica della sfera politica non è riducibile a nessun'altra. L'antitesi amico-nemico designa «l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione [...]. Non v'è bisogno che il nemico politico sia moralmente cattivo, o esteticamente brutto [...]. Egli è semplicemente l'altro, lo straniero e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero, per modo che, nel caso estremo, siano possibili con lui conflitti che non possono venir decisi né attraverso un sistema di norme prestabilite né mediante l'intervento di un terzo “disimpegnato” e perciò “imparziale”. La possibilità di una conoscenza e comprensione diretta e perciò anche la competenza ad intervenire e decidere è qui data solo dalla partecipazione e dalla presenza esistenziale»¹.

Se la paura è un attore politico pericoloso perché alimenta il circolare di voci infondate, il terrore è devastante, perché è una strategia totalizzante di annichilimento della differenza: la differenza tra individui e culture, opinioni e informazione. Il terrore, come bene aveva visto Arendt, è quindi il veleno più potente contro la vita democratica, sia che si tratti di un terrore esplicito e facilmente riconoscibile, come fu il caso dei grandi totalitarismi del XX secolo di Hitler e Stalin, sia che si tratti di un terrore implicito, che agisce a livello simbolico, lentamente, asfissando il dibattito nella sfera pubblica, la libertà di espressione, e il pluralismo dei mezzi di comunicazione. Il progetto dell'esportazione della democrazia

¹ C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlin 1963, p. 27; trad. it. P. Schiera, *Le categorie del “politico”*, il Mulino, Bologna 1972, p. 109.

come ideologia, espresso dagli Stati Uniti dopo gli attacchi dell'11 settembre, 2001, aveva in sé i semi per il soffocamento della vita democratica, sia nazionalmente che internazionalmente. Ma la fine di quel progetto, segnata dall'elezione di Obama e due anni più tardi dalla morte del mandante di quegli attacchi, Osama bin-Laden, non garantisce affatto che quel progetto sia evaporato, in Italia e nel mondo.

2. L'etica della farsa

La demonizzazione dell'altro si può esprimere anche se in modo un po' caricaturale nel linguaggio da film western utilizzato dal presidente americano George W. Bush quando promise pubblicamente che avrebbe catturato Bin Laden "vivo o morto". Ma la stessa demonizzazione si può anche esprimere nel linguaggio biologistico del presidente del consiglio italiano Berlusconi, che ha definito la magistratura un "cancro" da estirpare perché la democrazia italiana possa sopravvivere. Come ho notato più sopra, questa politica del terrore che demonizza chi viene percepito e trattato da nemico si accompagna a un aspetto farsesco che disinnesca, o addirittura anestetizza, la sensibilità etica degli italiani con effetti devastanti per la democrazia non solo come forma di governo ma come valore.

La farsa consiste nell'eccesso di insensibilità, nella mancanza totale di rispetto di fronte a persone che sono state assassinate e minacciate, che sono ancora minacciate e corrono il rischio giornaliero di essere uccise.

Per Levinas, la sensibilità umana sta nella capacità dell'individuo di avvertire l'altro nella sua fragilità. L'esperienza dell'altro-da-me per Levinas è completamente diversa da qualsiasi esperienza di cose o di altri esseri viventi che si possa fare nel mondo. Il che non significa che *cognitivamente* io non possa considerare l'altro come "uguale a me", un *alter ego* che agisce come me e sembra essere padrone della sua vita cosciente come mi sento io. Ciò è dovuto al fatto che rapporti quotidiani con gli altri possono diventare competitivi o strumentali. Purtroppo, il nocciolo precognitivo dell' 'io', dell'autocoscienza, e quindi anche della proiezione che io ho dell'altro, non è di isolamento e di autosufficienza come molta tradizione filosofica ha teorizzato da Cartesio a Kant, ma piuttosto di dipendenza. Per Levinas, la dipendenza mia dall'altro non è tanto la vulnerabilità dell'infante nei confronti della madre o del padre, ma il risultato del fatto che io sono sempre a rischio di perdere l'altro e quindi mi trovo ad essere, esistenzialmente, suo ostaggio. Il contatto con l'altro non è quindi mai astratto e concettuale, ma mediato attraverso l'esperienza, che è anche un simbolo: il volto. Nelle sue espressioni e nei suoi solchi non formalizzabili, prevedibili, e forse nemmeno completamente interpretabili, il volto è irriducibile al medesimo e allo stesso, al riconoscimento completo, certo e inconfutabile. Il volto, nudo e indifeso, significa "non uccidermi". Questa nudità indifesa offre pertanto una resistenza passiva al mio desiderio, che invece rappresenta l'istanza della libertà assoluta.

L'espressione e i solchi del volto portano con sé un combinato di resistenza e mancanza assoluta della possibilità di difendersi, che è la ragione per cui Levinas investe normativamente sulle figure della vedova, dell'orfano e dello straniero. Queste figure prendono il posto del soggetto autonomo della tradizione cartesiana e kantiana oltretutto liberale, e sono per Levinas il nucleo costitutivo dell'etica, ovvero la sua condizione di possibilità. Mentre la moralità rappresenta un insieme di regole socialmente stipulate, dal faccia a faccia dipende l'emergere stesso della sensibilità etica, quel "sentire" che ci lega all'altro non strumentalmente ma empaticamente, che ci permette di sentire con lui o con lei, e che ci lega

nella consapevolezza di essere trascinati da un destino comune. È grazie a questa sensibilità che all'origine, ed essenzialmente, io mi percepisco già da sempre in una condizione di potenziale colpevolezza rispetto a una responsabilità impossibile da assolvere, come se l'altro sin dal primo sguardo mi chiamasse a dare conto di me stesso.

La farsa che mi pare assediare il discorso pubblico contemporaneo scioglie qualsiasi intensità nei rapporti umani. E mentre il terrore fa evadere la realtà depistando le emozioni, lasciando che la gente viva nella paura infondata del pericolo che si annida nel futuro incitandola a non prestare attenzione alle vere cause degli eventi, la farsa chiude il cerchio dell'evasione della realtà perché depista il depistaggio e ne fa perdere le tracce. Il terrore e la farsa si sostengono quindi a vicenda nel fenomeno distintivo di questo momento che ho chiamato l'evasione dell'evasione dalla realtà. Il terrore nella sfera politica e la farsa nella sfera etica andrebbero diagnosticati entrambi per la distruttività che esprimono rispetto al bene comune nell'anno in cui si celebra il 150mo anniversario dell'unità d'Italia.