

*Antonio Cecere*

## **Il sacro come impedimento, nello spazio pubblico, di una autentica libertà di espressione**

### **1. La difficile composizione: individuo e comunità come unità problematica**

Nel 1985 Norberto Bobbio pubblicava una raccolta di saggi che aveva scritto per altri contesti dal 1974 al 1982 a cui, dopo il titolo “Stato, governo, società”<sup>1</sup>, poneva un esplicativo sottotitolo: “per una teoria generale della politica”. Il filosofo torinese rimetteva mano a riflessioni che in un primo momento erano state pubblicate separatamente ma che, una volta poste nello stesso libro, potevano essere lette in modo unitario, cogliendone il profondo significato teorico-critico. I termini “Democrazia” e “dittatura” sono termini antitetici esattamente come “pubblico” e “privato” e rappresentano una *dicotomia* che è sottesa alla problematica moderna della frattura fra individuo e comunità. Bobbio ha fatto così emergere la *dicotomia* autonomia/eteronomia ponendo il concetto di *Democrazia* in frizione estrema con quello di *dittatura*. La critica moderna, almeno da Rousseau a Kant, aveva posto un interrogativo decisivo alla crisi della “associazione politica”: come trovare “nell’ordine civile una regola di amministrazione legittima e sicura [...] perché la giustizia e l’utilità non si trovino a essere separate” (Rousseau: CS, I, 1762). Bobbio, per sua dichiarazione, per tentare di stabilire che “Democrazia” è l’*Ordine* politico che si esercita in funzione del bene pubblico, “risale da Kelsen fino a Kant”. Negli stessi anni, un altro studioso della Democrazia, Mario Reale, nel suo “Le Ragioni della politica”<sup>2</sup>, sposta l’analisi critica fino alla fonte del *contrattualismo*, focalizzando l’attenzione intorno al pensiero antropologico-teoretico di Jean Jacques Rousseau, il quale vede nella Democrazia uno Stato retto da leggi. Ci sono delle serie motivazioni teoriche per confrontarci oggi con questi testi degli anni Ottanta del Novecento. Un primo aspetto è che quel decennio vide consumarsi lo scontro fra due

<sup>1</sup> N. Bobbio, *Stato, governo, società, Per una teoria generale della politica*, Einaudi editore, Torino 1985.

<sup>2</sup> M. Reale, *le ragioni della politica*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1983.

ideologie: quella del “mondo libero”, interpretato magistralmente dall’ex attore hollywoodiano Ronald Reagan (in carica dal 1981 al 1989) e dalla baronessa Margaret Thatcher (leader dei conservatori britannici dal 1975 al 1986), e quella della “cortina di ferro” in cui erano compresi- senza alcuna differenza- tutti i popoli che vivevano sotto il regime comunista. L’ideologia neo-liberista, del “reganismo-thatcherismo”, aveva imposto una narrazione – a loro dire rivoluzionaria – che aveva convinto masse di elettori che, attraverso il libero mercato, si sarebbe potuto assistere all’affermazione mondiale della autentica Democrazia<sup>3</sup>. Il modello occidentale sarebbe così diventato il tipo di *Ordine* politico in cui ogni singolo sarebbe stato autonomo e libero persino dall’invadenza dallo Stato che opprimeva il cittadino dalla “culla alla tomba”.

Il centro di questa narrazione era la libertà di espressione che, nelle società capitalistiche, si poteva godere in modo assolutamente inedito nella storia dell’umanità. Così mentre gli anglo-americani investivano su tecnologie spaziali, satelliti spie, scudi stellari e armi di tutti i tipi, la battaglia al mondo comunista era, da un punto di vista della comunicazione, tutta incentrata sulla mancanza, nei paesi di oltre cortina, della stampa libera e della libertà di espressione. Forse potremmo dire, con un passaggio paradigmatico, che i paesi dell’est erano accusati di mancanza di critica, ovvero della possibilità del singolo cittadino di conte-

<sup>3</sup> Proprio Mario Reale in un articolo del 1985, pubblicato su la *Rivista trimestrale* (n.1 marzo 1985), dal titolo esplicativo: “Il ruolo dell’egemonia nella Democrazia” spiega, con grande anticipo sui tempi, come il nuovo corso “conservatore” stesse preparando le basi culturali per un cambio radicale di intendere “la capacità di perseguire alcuni obiettivi-guida, [...] di indicare la via” (p.7) di un Governo in una Democrazia. Reale in una riflessione che suona come una risposta, quasi parallela e contraria alla posizione di Norberto Bobbio ne “Il futuro della democrazia”, uscito pochi mesi prima, osserva che “Due significative esperienze politiche – la vittoria di Reagan, la crisi del *Welfar State*- possono servire a illustrare la necessità e le metamorfosi del concetto di egemonia” (*Ibidem*). La mia rilettura di questo saggio del 1985 si concentra soprattutto sulla lucida interpretazione di Reale che vede nella politica reganiana un “futuro che [...] appare gravido di minacce sul fronte delle diseguaglianza e della pace” in quanto “la soluzione reganiana appare una cattiva versione dell’egemonia perché in essa la politica, che pure riacquista un suo ruolo decisionale [...], si pensa [...] come un ordinamento della società derivato e di secondo grado, subordinato cioè alle istanze individuali e alle forze spontanee del mercato capitalistico” (p.8). In questi passaggi l’autore vede come la *rivoluzione conservatrice*, nel porre l’Ordine democratico al servizio del mercato, stravolge l’idea stessa di “iniziativa politica” “in quanto la politica si subordina a forze trainanti del mercato, in parte avviene nella mistificazione ideologica [...] e comporta allora, perché l’indirizzo unitario sia assicurato, un di più di propaganda, di mitologia, di ideologia regressiva” (p.8). Insomma Reale vede come la nuova spinta degli anni ’80, di svuotamento della Democrazia in un ordine subordinato agli interessi dei nuovi gruppi industriali della nascente globalizzazione, ha bisogno di “più propaganda, di mitologia, di ideologia regressiva”. Tutto questo processo politico si è giocato, si sta giocando e si giocherà sempre nel controllo della comunicazione e della libertà di espressione.

stare i governi. Il popolo era controllato, attraverso i media di regime, dallo Stato e questo era il punto che dimostrava che il capitalismo era democratico e il socialismo era una nuova forma di totalitarismo peggiore dei fascismi che aveva combattuto. Eppure in Occidente era nata una critica profonda alla società dell'informazione, alla "società dello spettacolo"<sup>4</sup>, che guardava con sospetto il legame fra grandi gruppi industriali, l'editoria e le istanze ideologiche di una borghesia economicamente in crescita e, allo stesso tempo, si intravedevano le spinte ideali di minoranze fortemente motivate nella promozione dei propri diritti. Durante quel decennio né i leader politici, né i nostri due studiosi, avevano chiaro come l'umanità avrebbe trovato negli anni a venire, a causa delle nuove tecnologie, un punto di frizione massimo tra libertà di espressione e informazione pubblica. Secondo Bobbio, per tentare una riflessione distante da questa narrazione dominante neo-liberista, bisognava partire dalla riscoperta della tradizione critica-giuridica Kant-Kelsen che era in grado di dare conto della opposizione fra *autonomia-eteronimia*. In Reale la ripresa dello studio del contrattualismo russoiano aveva il preciso compito di riconsiderare i fondamenti della Democrazia sin dai suoi fondamentali principi e scopi. Nell'epoca della massima divaricazione fra l'individuo borghese, portatore di interessi privati, e la comunità, che rappresentava l'idea di un ordine politico costruito per la felicità pubblica, gli anni Ottanta del Novecento hanno prodotto un *nuovo Ott-*

<sup>4</sup> *La Société du Spectacle* è un libro di Guy Debord pubblicato nel 1967 che coglie in modo preciso l'evoluzione della società capitalista occidentale e, in modo profetico, riesce a delineare le tendenze che si riveleranno catastrofiche nei nostri tempi con i social network. L'autore sostiene la tesi che il mondo reale si sarebbe trasformato in immagini, che lo spettacolo sarebbe diventato "la principale produzione della società attuale", e chiarì come comunismo e capitalismo, erano solo due forme diverse di regime politico, uno basato sullo "spettacolare concentrato", proprio delle società totalitarie, e l'altro sullo "spettacolare diffuso" del consumismo. Oggi lo "spettacolare diffuso", in voga su Instagram, Facebook e altre piattaforme, ci consente di comprendere come il capitalismo si sia imposto fino dentro le coscenze di ognuno di noi quando si erge a protagonista della spettacolarizzazione della propria quotidianità. Lo *spettacolo*, per Debord, "non è un insieme di immagini ma un rapporto sociale tra persone, mediato dalle immagini" e che "nell'insieme delle sue forme particolari – informazione o propaganda, pubblicità o consumo diretto dei divertimenti – lo spettacolo costituisce il *modello* presente della vita socialmente dominante". La *spettacolarizzazione* o il processo di 'riduzione a spettacolo', è quindi il *senso* della pratica totale e totalizzante di una determinata formazione economico-sociale, la quale gestisce e manipola una crescente moltitudine di immagini-oggetto, entro cui fluttua inconsapevolmente l'individuo. Processo e pratica che condizionano, strutturano, i rapporti sociali e il rapporto tra l'individuo e "entità" sovraindividuali: sistema economico, politico, l'intera società. Oggi la "società dello spettacolo" riduce persino la libertà di espressione a una componente surrettizia della omologazione del mondo esposto sui social; o ci si esprime secondo le regole della policy della piattaforma e ci si inserisce adeguatamente nella narrazione di massa o si è "oscurati" del proprio profilo social.

*tantanove*, che sotto le macerie del Muro di Berlino ha sancito la vittoria della narrazione economicista. La Democrazia Occidentale innalzava a regola il primato della libertà individuale sulle ragioni della Comunità pensata nel senso di una uguaglianza di realizzazione delle aspettative di tutto il popolo. L'ultimo 89, mentre decretava la fine dell'illusione comunista, generava una mutazione antropologica nel rapporto fra individuo e comunità nelle società capitaliste nel momento che riusciva a convincere i *citoyens* che la Democrazia non era l'ordine politico a cui tendere, ma solo lo stadio primitivo della globalizzazione finanziaria che avrebbe regolato libertà ed uguaglianza secondo una disposizione più vicina alla naturale condizione umana.

## **2. Pagine democratiche: Rousseau, Kant e Kelsen libertà e società politica**

L'eredità di questi anni 80 è, da un lato, la distruzione del legame sociale a favore di un primato del singolo individuo “imprenditore di se stesso”, dall'altro una svalutazione del concetto di pubblico a favore del concetto di privato. Questo cambio di paradigma nel significato stesso di democrazia nel campo liberale è connesso all'involuzione della libertà di espressione e del controllo, da parte del potere politico-economico, degli strumenti di comunicazione.

Il lessico democratico è mutato negli anni di Reagan e Gorbaciov e della nascita della globalizzazione finanziaria favorita dalla veloce evoluzione dei mezzi di trasporto e dalla nascita di nuove tecnologie di comunicazione. Per questo i lavori di Mario Reale e Norberto Bobbio, volti ad analizzare le “Ragioni della politica” e portare in evidenza “la grande dicotomia” fra pubblico e privato come la vera frattura che si è consumata con la via liberale all’idea di Stato democratico oggi, diventano pagine da leggere con la massima attenzione.

La scelta di Reale di rileggere Rousseau alla ricerca delle profonde “ragioni della politica” si comprende quando ricordiamo che nel filosofo ginievino forte era la convinzione che l'uomo, con l'inizio della vita di relazioni, ha trasformato se stesso in un essere capace di creare artificialmente una nuova dimensione: la società. Una volta che l'uomo ha rotto l'ordine naturale, non è più in grado di vivere isolato e la società da lui creata è ordinabile solo artificialmente, ovvero è possibile stabilire regole nelle relazioni, dovendo tenere conto degli interessi e delle passioni di ognuno. Rousseau è il filosofo che tenta di pensare l'origine e i fondamenti dell'ordine politico, le ragioni per cui dovremmo preferire di vivere con gli altri invece che tentare una vita di assoluta solitudine in una relazione di tutti contro tutti. Mario Reale vede bene tutto questo e nel capitolo “Unità e

libertà nel Primo libro del *Contratto*”, mette in risalto che un ordine politico che tenga insieme le idee di giustizia e di utilità per ogni uomo che ne faccia parte, dovrà tenere presente sempre l'uomo per la sua vera natura e le “Leggi per come possono essere”. Per Reale nella riflessione russoiana troviamo che “dall'iniziale contrapposizione tra forza e *orde social*, natura e convenzione” si passa a “delineare, attraverso i casi limiti della famiglia e della schiavitù, un'antropologia della *liberté commune*, dell'autoconservazione e della egualianza della persona e dei beni”<sup>5</sup>. Insomma per lo studioso romano è in questo momento che si comincia a comprendere – con Rousseau – che lo Stato democratico ha senso se è concepito allo scopo di assicurare il *diritto di esistenza* declinandolo in un contesto dove sia già stato “determinato [...] la natura del potere legittimo”<sup>6</sup>. Questo significa che “il *Contratto* non persegue il minimo vincolo unitario dell'associazione in vista del massimo dispiegamento dei diritti individuali, ma proprio mentre afferma la più ampia libertà dei singoli vuole conquistare il massimo di unità di vincolo sociale”<sup>7</sup>. Reale – ci dice con Rousseau – che l'uomo si compie e si realizza nella politica. Certo che la “politica” – in una Democrazia- è una questione che si definisce a seguito del libero dibattito in cui la voce della *Volontà generale* non è una semplice somma di interessi privati ma è il risultato di tutto ciò che è – immediatamente in ogni cittadino – la capacità di comprendere il *bene comune*.

Bobbio, nella sua rilettura genealogica, ci fa notare che la grande *dicotomia*, tra pubblico e privato, deve essere intesa su un duplice piano: da una parte la “società politica (o di diseguali) e società economica (o di uguali), o dal punto di vista del soggetto caratteristica di entrambe, la società del *citoyen* che attende all'interesse pubblico e quella del *bourgeois* che cura i propri interessi privati”<sup>8</sup>, dall'altra parte con un *secondo significato* quello tra pubblico e segreto. Nel secondo significato, quello che per la nostra riflessione è decisivo, c'è da mettere subito in chiaro che il problema della pubblicità del potere è utile a definire nella sostanza la differenza tra le forme di governo: “la repubblica caratterizzata dal controllo pubblico del potere e nell'età moderna della libera formazione di un'opinione pubblica”<sup>9</sup> e al suo opposto “il Principato” che necessita di mantenere, per imporsi, il segreto di Stato.

Se per Democrazia, nell'accezione del significato contemporaneo, vogliamo intendere l'*Ordine* nello spazio pubblico che più si avvicina all'idea di autogoverno, allora è necessario prendere sul serio l'idea che lo

<sup>5</sup> M. Reale, *op.cit.* p. 385

<sup>6</sup> Ivi p. 386.

<sup>7</sup> Ivi p. 388.

<sup>8</sup> N. Bobbio, *op cit.* p.7

<sup>9</sup> Ivi p. 18

Stato democratico è tale se, in primis, rispetta la promessa implicita del diritto di esistenza che da Rousseau in poi è il diritto che fonda tutti gli altri. L'uomo si sottomette alle leggi per svincolarsi dalla servitù di altri uomini e diviene cittadino che, come sosteneva Kant, una volta che ha imparato servirsi della propria ragione, è in grado di autogovernarsi e scegliere lo Stato di diritto per la propria conservazione e prosperità. Un tale Stato ha come scopo la felicità e l'integrità dei suoi cittadini i quali partecipano alla vita politica almeno per la scelta dei rappresentanti. Più si allargano i diritti di libertà e di partecipazione più la Democrazia si afferma e l'autocrazia perde senso.

Ma è proprio nella questione della pubblicità e della libertà di espressione che si coglie il nesso della vera natura della Democrazia, perché ogni governo, anche nelle democrazie più mature, ha interessi particolari a mantenersi nel suo potere e cercherà sempre di limitare il pensiero critico e le informazioni che possono metterlo in cattiva luce presso gli elettori di maggioranza. E proprio la libertà di espressione, che è lo stesso della libertà di critica, risulta essere il punto nevralgico della difficile impalcatura dell'edificio democratico.

### **3. Libertà di critica e lessico dominante: la parola non è mai neutra nel dibattito pubblico**

Quando Hans Kelsen ha pensato la libertà al centro degli ordinamenti democratici, partiva anche lui dall'idea che proprio la libertà di espressione fosse il pilastro in grado di reggere l'intera architettura di tutto lo Stato democratico e, per questo, difese l'idea che questo *diritto inalienabile* non può essere sottoposto ad alcuna limitazione. Dall'articolo di Denis Diderot per l'*Encyclopédie, Aius Locutius*<sup>10</sup>, del 1751, fino al lavoro di Kelsen nel XX secolo, i maggiori studiosi e pensatori democratici hanno sempre sovrapposto il piano dello spazio pubblico con l'esercizio della libertà di pensiero ed espressione, considerando questa sovrapposizione

<sup>10</sup> "Aius Locutius" è un articolo apparso nel primo tomo dell'*Encyclopédie* ed è attribuito a Denis Diderot. Il testo appare come il resoconto di un antico mito romano che narra dell'antico Dio "della parola" che quando è libero di esprimersi e sconosciuto è in grado di porsi come voce critica in grado di salvare la Città dai pericoli. Viceversa quando è venerato e istituzionalizzato perde il proprio potere di agente positivo. "Quando questo Dio non era nessuno, parlava: ma che aveva taciturno da che aveva un tempio e degli altari, che il Dio della parola era diventato muto non appena lo si era adorato": citando il Cicerone del *De Divinazione*, II, 32 Diderot intende che la parola dell'uomo libero in una dimensione di spontanea critica è utile all'ordine politico, quando è espressione del potere e delle istituzioni tace sulle cose necessarie alla vita della comunità. (in Diderot *Scritti politici*, a cura di Furio Diaz UTET, Torino 1967, p. 497).

zione un connubio necessario e decisivo alla realizzazione di quella *città dell'uomo* che si ponga quale *Ordine politico* di uomini liberi e uguali.

Così accade che, sin dal Diderot encyclopedista, molti pensatori democratici incominciarono a sostenere che solo la parola esposta dal cittadino libero è un contributo che, reclamando un diritto soggettivo, finisce per amplificare le istanze dell'interesse generale, mentre quando la parola è istituzionale, cioè arriva da proclami di uomini di governo, spesso è un “discorso” teso alla “ragione di Stato”, all'interesse esclusivo delle élite che esercita il potere.

La Democrazia è un ordine che si basa sulla libertà di espressione, questo capiamo dagli studi di Reale, Bobbio e dai classici del pensiero filosofico occidentale. Come si possono stabilire la dimensione i confini di questa libertà che ogni singolo cittadino deve poter esercitare nello spazio pubblico? Quale è il ruolo della censura politica?

La prima discussione pubblica fra il potere e “l'opinione pubblica”, ovvero tra un Governo e cittadini che pensavano che il libero esercizio della libertà di espressione fosse il viatico per costruire la società libera, risale agli anni dal 1777 al 1780 quando l'altro Direttore dell'*Encyclopédie*, D'Alembert, ispirò Federico II di Prussia a lanciare un concorso pubblico, rivolto agli intellettuali di tutta Europa, per capire la posizione di ognuno intorno ad un tema ormai al centro di tutte le discussioni politiche di quegli anni: è utile al popolo essere ingannato, sia per venir indotto in nuovi errori, sia per venir confermati in quelli in cui si trova?<sup>11</sup>

Questo dibattito è la pietra angolare di ogni confronto politico quando si scontrano due visioni essenzialmente opposte del rapporto fra chi governa e chi viene governato. Quando bisogna spiegare la differenza fra forze progressiste e forze conservatrici, bisognerebbe partire sempre da questo dibattito settecentesco. Il concorso mise in evidenza due opposte visioni della società politica moderna. Da una parte la tesi maggioritaria e vincente, quella che è alla radice di ogni pensiero, ancora oggi, conservatore e retrivo, fondamentalmente antimoderno e antidemocratico, sosteneva che la società umana è strutturata in modo piramidale alla cui base vi è il popolo che non è in grado di sostenere la “verità”. Questa tesi è sempre stata usata dai proprietari di conoscenza, di beni e risorse per impedire che questa massa di uomini sottomessi, e senza risorse, attraverso l'accesso alla *Verità*, avrebbe potuto mettere in discussione tutto l'impianto verticale su cui si è retta l'architettura della comunità politica per molti secoli. La seconda tesi, quella che fu perdente nel dibattito, e che ancora oggi resta fondamentalmente minoritaria persino tra i cittadini delle “democrazie occidentali”, era sostenuta dagli illuministi e democra-

<sup>11</sup> P. Persano, *Educare alla Verità. Condorcet e la politica per il popolo*, in *Il governo del popolo*, a cura di G.Ruocco e L. Scuccimarra, Viella editori, Roma 2011, pp. 267-298.

tici che portavano avanti l'idea che il popolo non era pronto a "sostenere il peso della Verità", solo perché il lavoro usurante e le condizioni di miseria, in cui era costretto, non permettevano alla maggioranza degli uomini di istruirsi ed essere in grado di comprendere le fasi più delicate dell'organizzazione politica e di vedere il vero interesse della nazione. Proprio intorno al *conflitto* tra il vero "interesse della nazione", e, per dirla alla Rousseau, all'interesse generale "bene inteso", si gioca tutto il discorso fra verità e giustizia, e sul significato dei *valori occidentali*.

Il primo aspetto che risulta evidente, dalla nostra breve e parziale ricostruzione, è la nascita di un'opinione pubblica, di una società civile borghese, non direttamente combaciante, a volte completamente distante, dalle classi burocratiche che governavano il Paese. Questa nuova dimensione *del politico* rivendica una voce nella sfera decisionale nel momento in cui il governo va direttamente a intaccare gli interessi e le aspettative di questa nuova classe sociale. Rivendicava allora, come dovrebbe fare sempre anche oggi, come ha dimostrato lo studio di Reale, "le ragioni della politica", ovvero la dimensione di una *Volontà generale* che prende parola sulle regole comuni.

Se un governo dovesse agire nell'interesse generale, sarà necessario che questo interesse sia esplicito e condiviso da tutti. Solo la libertà di parola, la critica politica, una stampa autonoma e protesa a smascherare l'inganno di chi esercita il potere, possono assicurare che la collettività si accordi su decisioni comuni che siano conformi alla *Volontà generale*.

Federico II, con il suo concorso, mise in chiaro la tensione ormai insopportabile fra le nuove classi sociali e l'*ancien régime*; lo stesso Diderot, nelle *Pagine contro un tiranno*<sup>12</sup>, mostra l'ormai presa di coscienza dell'illuminismo di rappresentare la lotta contro i monarchi che agiscono come un padre severo a tutela dei figli minori incapaci di comprendere il proprio bene. In queste *Pagine* il filosofo francese sostiene che la verità è adatta a tutti gli uomini e che se il mondo è pieno di errori lo è perché "è pieno di scellerati predicatori della menzogna"<sup>13</sup> che si servono della falsa propaganda per giustificare un ordine politico di sfruttamento e oppressione dove "a incatenare il monarca sul trono è il popolo superstizioso [e] a mantenere viva la superstizione del popolo ci pensa il prete [...]"<sup>14</sup> e dove pochi despoti spingono milioni di poveri uomini in conflitti sanguinari

<sup>12</sup> Il manoscritto di Denis Diderot fu rinvenuto solo nel 1937 dallo storico Franco Venturi e da lui intitolato "Pagine contro un tiranno", pubblicato in Diderot, *Scritti politici*, a cura di Furio Diaz, Utet, Torino 1967.

<sup>13</sup> Ivi, p.128.

<sup>14</sup> Ivi, p. 135.

“che non avremmo difficoltà a citargli esempi di guerre in cui la giustizia non era da nessuna parte”<sup>15</sup>.

Questo scritto ci consente di apprezzare il veloce mutamento di prospettiva in un Secolo che ha visto le due *Rivoluzioni*, quella americana e quella francese, che hanno cambiato per sempre le idee politiche in Occidente e hanno posto nelle loro Costituzioni i principi e i valori che da questo lungo dibattito sono arrivati fino a noi quale identità della nostra civiltà moderna.

Dunque c’è una tensione sempre più alta fra chi governa, che ha interesse a limitare la libertà di espressione per mantenersi al potere, e la libertà di parola che è tanto necessaria alla nascita della società democratica quanto indispensabile per stabilire quell’equilibrio di forze fra governati e governanti. La nostra tesi è che, come dice bene Diderot “a incatenare il monarca sul trono è il popolo superstizioso [e] a mantenere viva la superstizione del popolo ci pensa il prete [...]”<sup>16</sup> e questo significa che anche dove la Costituzione di un Paese prevede la più ampia libertà di espressione, esiste comunque un livello di censura che va oltre la questione meramente legale, ed è certamente un livello che è persino più oppressivo di quello di un Governo politico guidato da ideali regressivi.

#### 4. La censura è nella coscienza

In qualità di cittadini democratici restiamo sempre interdetti quando constatiamo che in un Paese, in libere elezioni, si affermano partiti e movimenti sovranisti – populisti in cui emergono leader che impongono un linguaggio degenerato di palese disprezzo dei valori di progresso e di diritti umani che sono alla base del lessico moderno della “politica”<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Ivi, p.136.

<sup>16</sup> Ivi, p. 135.

<sup>17</sup> Come è noto vi è un’accezione antica del termine che considera “politico” (*polis-Politikós*) tutto ciò che è riferibile alla città, al cittadino, che è civile-pubblico e sociale. La prima opera che sistematizza il concetto è quella di Aristotele (*Polítika*) che ne tratteggia la natura, le funzioni, le parti dello Stato, le forme (arte e scienza) del Governo. Nella modernità fondamentalmente si intende “scienza dello Stato”, “dottrina dello Stato” e comunque ogni attività che concernono il funzionamento dello Stato moderno tutto ciò che è “politico”. Questo resiste in molti autori, ma in Benedetto Croce possiamo cogliere i mutamenti che si sono stratificati nella modernità. Il filosofo abruzzese nell’opera *Elementi di politica* (1925) riprende il termine con accezione di riflessione sull’attività politica, una sorta di storia del progresso delle attività della polis o più semplicemente una storia della politica. In questa stratificazione oggi possiamo cogliere “politico” come un termine polisemico in cui non solo si tratta della “scienza dello Stato”, dei “modi dei governi”, ma si considera ogni interazione nelle società organizzate e nella stessa “città globale”. Oggi è politico ogni linguaggio che riguarda l’umanità nella sua generalità e interconnessione a livello globale.

Jürgen Habermas nell'individuare quali siano oggi, allo stato attuale dell'evoluzione dell'idea politica, i diritti fondamentali che definiscono l'assetto fondamentale dello Stato democratico in cui i cittadini possano riconoscersi reciprocamente, inserisce i diritti a partecipare ai processi discorsivi di creazione del diritto, ovvero la possibilità di ognuno di esprimersi in autonomia politica. Il salto di qualità di Habermas consiste nel aver riconosciuto il doppio livello di cui parlavo in precedenza e precisamente un livello informale dell'opinione pubblica e quello istituzionalizzato dei parlamenti: tra la parola esposta del cittadino e la parola di apparato di chi detiene il potere. Per Habermas la Democrazia nel XXI secolo presuppone che tutti partecipino alla ricerca delle migliori soluzioni per costruire uno spazio ordinato che corrisponda alle esigenze di ognuno. Come ha osservato Stefano Petrucciani "La Democrazia come la pensa Habermas è dunque strutturalmente aperta a due esiti ben diversi: i titolari di diritti possono accogliere l'invito a misurarsi con gli altri sul terreno del discorso e a confrontarsi ricercando gli argomenti migliori [...], oppure possono usare i loro diritti di comunicazione e di partecipazione solo come strumento per perseguire i propri interessi egoistici"<sup>18</sup> e al fine di mantenere il fragile impianto democratico è necessario che "il parlamento sia sempre stimolato e controllato dal discorso libero e informale che si svolge nell'opinione pubblica, tramite la stampa, i movimenti, le iniziative dei cittadini"<sup>19</sup>.

Una volta giunti, con Habermas e Petrucciani, a individuare nella libertà di espressione del cittadino l'antidoto al rischio che la Democrazia sbiadisca in una sua forma degenerata di nuovi modelli di autoritarismo elitario, è necessario chiederci come mai, nelle società contemporanee, aumenti il distacco dei cittadini dal dibattito pubblico e, con la crescente disaffezione del popolo alle procedure e ai rituali della politica, torni, di fatto, una nuova dimensione della censura.

Fino a quando la censura è tentata da chi governa non c'è bisogno di fare grandi analisi intorno alle motivazioni, queste risiedono nella stessa logica dell'esercizio del potere. Quando invece la censura è richiesta-accettata da parte del cittadino, sin dalla dimensione interdiscorsiva della opinione pubblica, l'analisi è più complicata da svolgere. Il nostro focus si concentra, infatti, su due aspetti della dimensione della censura: da una parte esiste una richiesta di un limite alla libertà di espressione richiesta da alcuni cittadini all'interno del dibattito pubblico, e, dall'altra, un fenomeno di acquiescenza spontanea di molti singoli cittadini che non partecipano alla vita pubblica demandando ad altri la propria voce nel discorso pubblico.

<sup>18</sup> S. Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, Einaudi Editore, Torino 2003, p. 216.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

Per comprendere i due aspetti nella migliore sintesi possibile, si può ripartire dalla citazione di Diderot fatta in precedenza: “a incatenare il monarca sul trono è il popolo superstizioso [e] a mantenere viva la superstizione del popolo ci pensa il prete [...]”<sup>20</sup>. Questa proposizione, dal tono provocatorio e fortemente retorico, svela comunque un meccanismo psicologico e politico che mina dal basso le ipotesi habermassiane, kantiane e roussoiane che abbiamo analizzato in precedenza. Una sorta di critica radicale alla struttura stessa della democrazia “popolare”, che non è in grado di generare un corpo elettorale che nutra un rispetto razionale e consapevole delle regole della Democrazia. Il “cittadino democratico” contemporaneo sembra vivere l’ordine politico oscillando tra un sentimento naturale di “amore di sé”<sup>21</sup> e la sfiducia per un sistema che lo vede più spettatore che protagonista. Da una parte pretende dalla società politica quel sistema di welfare che garantisca salute istruzione e lavoro per “tutti – molti – la maggior parte”, dall’altra parte è sempre più rinchiuso nella propria sfera privata e non partecipa a movimenti e partiti che fungano da controparte critica al potere dominante. Da una parte pretende i diritti, dall’altra tace sui privilegi e sulle prevaricazioni che subiscono i più sfortunati o classi di cittadini più disagiate. Perché persiste una maggioranza silenziosa su diritti negati e terribili conflitti che negano i *diritti umani* in un mondo di continua interconnessione e discussione accessibile a tutti?

La mia tesi è che esiste una censura più efficace di quella che qualunque governo può provare ad esercitare su i propri *amministrati*: la censura della propria coscienza.

Partendo dall’ultimo episodio di clamore mondiale, quale quello della polemica intorno alla rappresentazione della “Ultima cena” alla cerimonia di apertura dell’Olimpiadi di Parigi 2024, possiamo cogliere un dato interessante sulla “censura dal basso”. Come è a tutti ormai noto, durante le quattro ore di cerimonia di apertura delle Olimpiadi di “Parigi 24”, il direttore artistico Thomas Jolly inserisce una scena satirica in cui un uomo dipinto di blu che, a suo dire, avrebbe raffigurato Dioniso, in una mise da Drag Queen, è al centro di un banchetto. La scena, però, appare alla maggioranza degli spettatori più una allegoria del famoso quadro di Leonardo Da Vinci *L’ultima cena*. Questa visione di una satira contro un quadro a sfondo sacro ha messo in moto una polemica politica a livello planetario che ricorda le polemiche per le satire della rivista Charlie Hebdo<sup>22</sup> negli anni successivi

<sup>20</sup> D. Diderot, *op. cit.*, p. 135.

<sup>21</sup> Secondo l’accezione roussoiana: sentimento di autoconservazione che vede nella società lo strumento migliore per difendersi in un mondo pieno di pericoli.

<sup>22</sup> Charlie Hebdo è una rivista satirica francese, nota per le sue vignette dissacranti su religione e politica. Edita dal 1970 è stata protagonista di una battaglia intellettuale per la libertà di critica contro ogni limitazione.

all’esplosione del fondamentalismo islamico. I primi ad alimentare le polemiche sono stati proprio i vescovi francesi (CEF) che hanno deplorato le “scene di derisione e di scherno del cristianesimo” tramite un comunicato ufficiale<sup>23</sup> co-firmato dagli organizzatori degli “Holy Games” (un programma della Chiesa cattolica per conciliare sport e fede). Questo documento ha sollevato una grande polemica sui social e ha dato voce ai peggiori esponenti delle destre anti-democratiche come il presidente ungherese Orban, che ha lanciato una invettiva contro “la debolezza e la disintegrazione dell’Occidente”. Il capo di Stato ungherese ha affermato che “si perdono gradualmente i legami metafisici, con Dio, la patria e la famiglia”, portando “all’assenza di moralità pubblica, come può vedere chi ha assistito alla cerimonia di apertura delle Olimpiadi”<sup>24</sup>. Da qui tutta una schiera di politici e imprenditori con una posizione dominante nel controllo della comunicazione (Elon Musk proprietario della piattaforma social “X”, ad esempio) hanno alimentato la voce di “milioni di cristiani e cittadini offesi”, chiedendo ai Governi leggi più restrittive sulla libertà di espressione a difesa della “suscettibilità di una classe di cittadini”. Questa polemica contro la satira che offende il sacro e, allo stesso tempo, offenderebbe la suscettibilità dei credenti è un tema molto usato nei paesi occidentali sin dai tempi dell’attentato alle Torri gemelle di New York nel 2001. Con questo principio, la suscettibilità di una classe portatrice di interessi, come è ogni istituzione religiosa, o di gruppi di cittadini che rappresentano minoranze, diventa la misura, o meglio il confine, in cui si dovrebbe esercitare la libertà di critica. Su questo modello di argomentazione rinascono classi e partiti portatori di interessi “privati” rispetto all’interesse generale, che è la libertà di espressione. La libertà di critica o è per tutti sempre su qualunque argomento, oppure non è un vero diritto, ma è privilegio delle classi dominanti o di un capo di Governo che gode di immunità giuridiche. Nella fattispecie della disputa tra libertà di espressione dell’intellettuale e la levata di scudi a difesa dei “cittadini che si offendono” scatta il meccanismo mimetico che René Girard ha molto bene spiegato. Attraverso l’individuazione dell’intellettuale critico come un “eretico”, un “virus” da espellere, per dirla con Girard, un “Pharmakos”,

<sup>23</sup> Il comunicato recitava precisamente che: “Questa mattina pensiamo a tutti i cristiani di tutti i continenti che si sono sentiti feriti – continua il documento dei vescovi – per gli eccessi e la provocazione di alcune scene. Auspicchiamo che capiscano come la festa olimpica vada molto al di là dei partiti presi ideologici di qualche artista”. I vescovi ringraziano “i membri di altre confessioni religiose che ci hanno espresse la loro solidarietà”. “Lo sport – scrivono ancora i prelati – è un’attività umana meravigliosa, che rallegra profondamente il cuore degli atleti e degli spettatori”, “largo ora alle competizioni, che portano verità, consolazione e gioia a tutti”. Fonte Rai News link <https://www.rainews.it/articoli/2024/07/parigi-sacrilegio-gaffe-cerimonia-apertura-giochi-olimpici-polemica-giorno-b74e0261-4310-41c3-a541-880d088d9eaf.html> consultato l’ultima volta 24 novembre 2024.

<sup>24</sup> Fonte: giornale “Il dubbio” del 27 luglio 2024 (consultato l’ultima volta il 24/11/2024).

si genera nella comunità un “risentimento” capace di compattare uomini e donne contro la voce libera e generare una classe identitaria che si sente in pericolo. Forse, senza arrivare a torcere troppo le teorie di Girard o Nietzsche<sup>25</sup>, non è difficile, guardando alla nostra esperienza personale di tutti i giorni, constatare come noi cittadini globali ci percepiamo sempre più come impotenti e assediati da una crescente invadenza di un’umanità in continuo conflitto. Ecco che la libertà di espressione, di un singolo artista, è percepita con invidia da chi, quotidianamente, cerca di essere rassicurato in un’identità collettiva che lo protegga e lo faccia sentire sicuro. La libertà di parola è dunque vista come un detonatore che può fare esplodere quel che resta delle nostre identità tradizionali, e ci ricompatta intorno alle autorità a cui chiediamo di essere esonerati dalla libertà di giudizio che comporterebbe responsabilità e autonomia di parola e azione. La vera censura è nella nostra coscienza di uomini che si aggrappano a qualche ombra di autorità per paura di dover sostenere il vuoto del nostro libero pensare. Come aveva capito bene il buon Diderot, è il prete che tiene inchiodato il sovrano sul trono e, attraverso richieste continue di limitazione alla critica, rimette la massa nell’ovile di qualche tradizione che non ammette eresie. Ma questo atteggiamento è così permeante che vale anche per altre minoranze culturali, che spesso si appellano all’autorità politica contro linguaggi poco rispettosi verso le loro “differenze” e specificità. Il meccanismo che vale per i gruppi religiosi della offesa ai propri valori e credenze genera una diffusa- se pur parcellizzata- trincea di difesa contro la libertà di espressione dei singoli intellettuali, giornalisti, artisti e uomini comuni, che si trovano, di volta in volta, a dover cambiare toni e termini perché superano il confine tracciato dalla suscettibilità di qualche associazione di minoranze culturali, religiose o di possessori di nuovi diritti. Quando qualcuno stabilisce che il proprio confine emotivo è “sacro”, divide la *Volontà generale*, rompe con gli assunti moderni del costituzionalismo democratico e pone il risentimento soggettivo a guardia delle autorità politiche. Chi governa, con il pretesto di difendere le tradizioni religiose, le prerogative culturali presunte del proprio paese, spinto dalle richieste di minoranze in cerca di protezione, ha buon gioco nel restringere in generale la libertà di espressione inculcando una rinnovata idea che l’autorità -qualunque idea di autorità- debba avere una qualche ragione a porsi come estranea dall’essere sottoposta a critica. Così, nel terzo Millennio, la suscettibilità delle coscienze può fungere da sgretolamento del fondamentale diritto democratico moderno: la libertà di esprimere una critica al potere.

<sup>25</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, un testo famoso per avviare una profonda critica intorno alla contrapposizione fra *morale dei signori* e *morale del gregge* che diventa un paradigma della possibilità che in una comunità politica- tra classe dominante e classi dominate- vi sia un “naturale” posizionamento.

## Conclusioni

All'inizio della nostra riflessione abbiamo detto con Bobbio che i termini “Democrazia” e “dittatura” sono termini antitetici esattamente come “pubblico” e “privato” e rappresentano una *dicotomia* che è sottesa alla problematica moderna della frattura fra individuo e comunità. Questa dicotomia pone il concetto di *Democrazia* in frizione estrema con quello di *dittatura*. Infatti abbiamo visto nel finale della nostra riflessione che l'individuo resta un suddito quando non comprende l'importanza delle generalità della legge che garantisce, con la libertà di espressione, l'*autonomia* del soggetto-critico rispetto a qualunque potere. Nel momento che il “sacro” riesce determinare una divisione nella società civile, e parte di questa si pone con il Governo reclamando una restrizione alla facoltà di critica, si genera un moto di difesa dell'interesse “privato”. L'interesse privato delle varie confessioni religiose o associazioni culturali impedisce così alla Democrazia di porre l'interesse pubblico sopra aspetti emotivi di classe o di istanze culturali particolari. Senza quella libertà di critica, senza la spontaneità dell'*Aius Locutius*, il rischio è che a parlare siano sempre e solo i “capi” di istanze culturali istituzionalizzate, i soli che possono sentirsi protetti e liberi in quanto esercitano un potere coperto da immunità. Il ruolo dei *social media* – la piazza virtuale- è più quella di offrire una finestra di sfogo personale al cittadino scontento, che una reale occasione di esprimere liberamente la propria idea. Serve più al potere per avere un controllo, almeno statistico, dei sentimenti e delle frustrazioni dell'elettorato che al popolo per creare gruppi di opinione e di pressione verso governi insoddisfacenti. Spesso i partiti di Governo hanno buon gioco a far veicolare, tramite i social, parole avvelenate e slogan che generano divisioni dentro la società civile consolidando la propria posizione di controllo e dominio. Come ha sottolineato Shoshana Zuboff nel suo *Capitalismo della sorveglianza*<sup>26</sup>, il potere delle aziende private non è più solo economico, ma anche sociale, perché mantengono elementi centrali del capitalismo tradizionale – la proprietà privata, la quotazione in Borsa, la crescita e il profitto – e prosperano grazie alle tecnologie proprie del XXI secolo. Queste aziende “Tech” possiedono metodi occulti di osservazione e trasformano le esperienze private, le storie e i pensieri degli utenti social in dati sui comportamenti. Questi dati, che sono generati dalle persone che scrivono spontaneamente sui *social media*, vengono acquisiti dalle piattaforme, diventando automaticamente *proprietà dell'azienda* che trasforma in “prodotto commerciabile” le relazioni umane, le esperienze soggettive e, soprattutto, la libera espressione

<sup>26</sup> S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza*, Luiss University Press, Roma 2019.

dei cittadini. Ma, grazie alla forza derivante dalla loro rivendicazione dei *diritti di proprietà*, gli imperi “Tech” nel detenere una massa enorme di dati privati, frutto di una “sorveglianza” su parole e pensieri degli utenti, hanno di fatto compiuto un *golpe epistemico e antidemocratico*. Queste aziende si sono appropriate del sapere e delle idee di miliardi di cittadini. Questi giganti, con i loro algoritmi, decidono che cosa si sa, chi può leggerlo e quale argomento può essere discusso, indirizzando obiettivi e finalità politiche. La forza è tale da condizionare elezioni democratiche e urgenze legislative. La Zuboff immaginava, solo nel 2019, che gli “imperî aziendali della sorveglianza” competono ormai con la democrazia sui diritti fondamentali e sui principi legali su cui essa si fonda, ma dopo le ultime elezioni americane, con la vittoria di Trump, assisteremo al proprietario della piattaforma X insediarsi direttamente al Governo del più importante paese “liberale” d’Occidente. Abbiamo superato così l’idea che queste aziende vogliono semplicemente *allontanare le persone dai governi e sostituire la società con sistemi computazionali al posto della democrazia*, ora stanno addirittura per inglobarla nelle loro strutture aziendali. Questo è potuto succedere perché non abbiamo dato peso al ruolo della libertà di espressione quale elemento fondante la struttura dello Stato democratico, lasciando che nel dibattito politico resistano limitazioni su “politica e religione” mentre abbiamo regalato la nostra libera parola ad aziende commerciali.

Il concetto liberale di *privacy*, che nella società Occidentale doveva salvaguardare la libertà dell’individuo, e difenderla persino dall’invadenza dello Stato, è saltato completamente ed è stato acquisito dalle piattaforme social. Con questa operazione è stato rovesciato il senso tutto politico della separazione tra quello che è *privato* e ciò che è invece *pubblico*. Mettendoci tutti nella vetrina della rete abbiamo accettato di essere sorvegliati in massa, e abbiamo cancellato la separazione tra *sfera privata* e *sfera pubblica* che, come ha insegnato Bobbio, è il *fine di ogni dittatura*. Mentre chiediamo a gran voce, sui nostri social, di limitare la critica a qualche “quadro sacro” e di rispettare le “sacre istituzioni” confiniamo la nostra parola libera dentro “il portafoglio clienti” di aziende che vendono le nostre opinioni al mercato del dibattito pubblico. Adesso che le nostre opinioni verranno indirizzate secondo gli algoritmi stabiliti dalle stesse persone che siedono al Governo, ricorderemo con nostalgia i tempi in cui qualche *Pasquino*- impavido sonnambulo- imbrattava i muri della “città santa” con scritte sacrileghe<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Riferimento alla nota storia delle Pasquinate romane: in verità il misterioso “Pasquino” appendeva dei messaggi alla statua greca ancora oggi presente in piazza di Parione a Roma. Questa attività di critica e satira contro il Papa e la curia cominciata nel primo decennio del Cinquecento continuò fino alla caduta della Roma papalina a seguito della

## Bibliografia

- AA.VV, *Il governo del popolo*, a cura di Giovanni Ruocco e Luca Scuccimarra, Viella srl, Roma 2011.
- Bobbio N., *Stato, governo, società, Per una teoria generale della politica*, Einaudi editore, Torino 1985.
- Croce B., *Elementi di politica*, Edizioni Laterza, Bari-Roma 1974.
- Debord G., *La société du spectacle* (1967). Texte de la 3e édition, 1992. Paris: Les Éditions Gallimard, 1992.
- D. Diderot D., *Scritti politici*, a cura di Furio Diaz UTET, Torino
- Petruciani S., *Modelli di filosofia politica*, Einaudi Editore, Torino 2003.
- Id., *Democrazia*, Einaudi Editore, Torino 2014.
- Reale M., *le ragioni della politica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983.
- Id., *Ricognizione su un tema sommerso: il ruolo dell'egemonia nella Democrazia*, in La Rivista trimestrale, Paolo Borlinghieri editore, Roma n.1 marzo 1985.
- Id., *tre saggi su Rousseau, proprietà, volontà generale, politica*, Castelvecchi editore, Roma 2019.
- Zuboff S., *Il capitalismo della sorveglianza*, Luiss University Press, Roma 2019.

Breccia di Porta Pia. Le Pasquinate sono state il primo esempio di critica politica, satira religiosa con scopi politici che sono oggi considerate una tradizione “rivoluzionaria” della libertà di espressione della resistenza delle classi subalterne che attraverso la libertà di parola rovesciano il potere e cambiano le condizioni politiche di uno stato.