

Ipocrisia democratica: il più desiderabile dei vizi politici?

Fra apatia democratica e passioni autocratiche

Leonard Mazzone

1. Introduzione

Spesso la letteratura si dimostra più diretta della teoria e della filosofia politica, quando si tratta di fornire esempi calzanti per illustrare i concetti indagati da queste due discipline. Uno degli scrittori contemporanei ad aver colto più lucidamente la discontinuità tra cinismo e ipocrisia è stato Philip Roth: quando il protagonista de *La macchia umana* viene minacciato di morte dall'ex marito della sua compagna, si trova improvvisamente a dover affrontare una sfida molto diversa da quella lanciategli dai suoi ex colleghi universitari, rei di aver avallato l'accusa di razzismo che gli era stata mossa da una studentessa afroamericana. A narrare la vicenda è un amico del protagonista, che lo avverte circa la radicale diversità dei rischi che sta affrontando:

tu non stai più lottando in un mondo dove vogliono distruggerti e cacciarti dal tuo posto per sostituirti con uno dei loro. Non ti stai più azzuffando con una gang di educati elitisti egualitari che nascondono le proprie ambizioni dietro nobili ideali. Ora tu stai combattendo in un mondo dove nessuno si preoccupa di ammantare nella retorica umanitaria la propria spietatezza. Questa è gente la cui idea fondamentale sulla vita è di essere stati fottuti in continuazione, trattati ingiustamente dal primo all'ultimo giorno. Quello che hai sofferto tu per come il tuo caso è stato affrontato dal college, per doloroso che sia, è quello che prova questa gente ogni minuto di ogni ora di...¹.

Un “mondo dove nessuno si preoccupa di ammantare di una retorica umanitaria la propria spietatezza” è di certo più riconoscibile e, con ogni probabilità, meno desiderabile di uno in cui ci si azzuffa “con una gang di educati elitisti egualitari che nascondono le proprie ambizioni dietro nobili ideali”, per il semplice fatto che solo nel primo è in gioco la vita.

Diversi autori hanno esteso le medesime conclusioni anche alla teoria politica: l'ipocrisia degli attori politici di una democrazia sarebbe di gran lunga preferibile al cinismo spudorato perché fornirebbe una conferma indiretta della rilevanza di certi valori democratici, anche se solo in maniera fittizia. Nel corso di questo contributo ricostruirò i principali argomenti avanzati nel dibattito teorico-politico contemporaneo in favore dell'ipocrisia in politica. Oltre a ricostruire le argomentazioni e i principali limiti di un simile indirizzo teorico, distinguerò il concetto di ipocrisia democratica da quello più generico di ipocrisia politica, per poi

¹ P. Roth, *La macchia umana* (2000), tr. it. di V. Mantovani, Einaudi, Torino 2014, pp. 88-89.

mettere in luce i rischi e le derive antidemocratiche innescate dalla strumentalizzazione retorica degli ideali di eguale libertà.

2. *Democrazia: la più ipocrita delle forme di governo?*

Al contrario dei regimi autoritari o dispotici che possono anche ricorrere sistematicamente alla repressione violenta degli oppositori od ostentare apertamente una forma di cinico disprezzo nei loro confronti, la democrazia impone ai governanti di ottenere e conservare il potere solo a seguito della libera scelta dei governati. Tale vincolo non è abbastanza forte da escludere la possibilità di episodi eclatanti di crudeltà e di cinismo politico da parte di funzionari e autorità istituzionali anche in regimi formalmente democratici, soprattutto quando i rapporti di forza sono così sbilanciati in loro favore da rendere innocue eventuali contestazioni pubbliche del loro operato. D'altra parte, le ricorrenti scadenze elettorali impediscono di trasformare le sensazioni personali di uomini forti al comando e i sondaggi in loro favore in indicatori affidabili per conservare stabilmente anche in futuro il consenso ottenuto in una certa fase. I provini a cui un attore politico deve sottoporsi per ricoprire un ruolo pubblico, inoltre, non finiscono certo con la sua elezione. In democrazia ogni potere legittimamente eletto deve non solo difendersi dalle critiche espresse dal pubblico dei cittadini, ma anche e soprattutto da quelle provenienti da fazioni politiche e ideologiche contrapposte.

A fronte di tali vincoli, la democrazia non può fare a meno di una complessa trama di dissimulazioni e simulazioni e dei relativi tentativi di smascheramento, che autorizzano a qualificarla come la più ipocrita delle forme di governo. Secondo Judith Shklar, «il paradosso della democrazia liberale sta nel fatto che incoraggia l'ipocrisia, poiché la politica della persuasione, come sa chiunque abbia letto la *Retorica* di Aristotele, esige una certa quota di dissimulazione da parte di chiunque parli. D'altro lato, la natura stessa di una competizione politica aperta accresce l'importanza e la diffusione dell'ipocrisia, poiché questo è il vizio di cui tutte le parti possono accusarsi a vicenda, e di cui in effetti si accusano»².

A detta di diversi interpreti questo paradosso sarebbe di gran lunga preferibile alla possibilità di un continuo ricorso alla violenza o di un esercizio arbitrario del potere a cui sono esposte altre forme di governo. A partire da questa riflessione condivisa Jon Elster, Judith Shklar, e David Runciman hanno invitato a deporre la tradizionale condanna dell'ipocrisia politica. La ragione di questa rivalutazione è dovuta al fatto che le democrazie obbligano chiunque occupi una posizione di potere a “rispondere” delle proprie azioni e omissioni di fronte ai sottoposti e, non di rado, a farlo richiamandosi esplicitamente ai valori di eguale libertà che sono alla base di questa forma di governo: «benché l'ipocrisia politica in molte delle sue forme sia moralmente riprovevole e politicamente pericolosa, la sua necessità indica comunque qualcosa di positivo. L'ipocrisia può ricorrere dove le persone tentano di apparire migliori di ciò che sono. La finzione è soltanto necessaria laddove le persone hanno bisogno di essere ritenute e di ritenersi buone.

² J. N. Shklar, *Vizi comuni. Crudeltà, ipocrisia, snobismo, tradimento, misantropia* (1984), tr. it. di S. Sabbatini, il Mulino, Bologna 2007, p. 60.

Dove c'è ipocrisia politica, vi è uno standard morale pubblico e un impulso morale rilevante. La necessità dell'ipocrisia in politica è un'indicazione della forza durevole di quell'impulso nella vita umana»³.

Beninteso, ciò non significa assolutamente che la democrazia imponga ai protagonisti della scena pubblica di credere agli ideali democratici professati o di agire di conseguenza; se non altro, impone loro di auto-limitare le espressioni di cinismo politico in pubblico, vincolando la conquista e la conservazione del potere ad auto-rappresentazioni coerenti con quelle richieste da “copioni democratici”:

non tutti fra noi sono convinti nemmeno del fatto che tutti gli uomini abbiano diritto a un minimo di rispetto sociale. Solo alcuni di noi la pensano così. Ma per la maggior parte agiamo sempre come se ci credessimo realmente, ed è questo che conta. [...] la democrazia liberale non può permettersi la sincerità pubblica. La franchezza che mortifica e l'intransigente rifiuto dei compromessi rovinerebbero la civiltà democratica, in una società politica in cui fra gli uomini corrono molte e serie differenze di opinione e d'interesse⁴.

Lo stesso Michael Walzer ha evidenziato come l'ipocrisia, a differenza del cinismo spudorato, abbia il vantaggio di riconoscere tacitamente il vincolo delle comuni norme morali che finisce per violare⁵. Oltre a presupporre il riconoscimento soggettivo della rilevanza sociale di determinati standard morali, l'ipocrisia in politica fungerebbe quindi da argine contro azioni politiche illiberali e la diffusione del più pericoloso dei vizi, la crudeltà⁶.

2.1. Judith Shklar e l'elogio di un vizio comune

In *Vizi comuni* Judith Shklar ha proposto di rivedere la scala dei vizi comuni da evitare nelle società liberaldemocratiche, esortando a porre al primo posto il problema della crudeltà. Tale ordine di priorità è debitore della constatazione realistica su cui si fonda il suo “liberalismo della paura”: nessun vizio minaccia e rischia di annullare la libertà umana quanto la paura indotta da atti e condizioni crudeli sostenuti a livello istituzionale.

Anziché contrapporre al vizio della crudeltà una qualche virtù morale, Shklar individua nel vizio comune dell'ipocrisia un possibile antidoto contro la violenza istituzionalizzata di regimi dispotici fondati sul principio della paura, sulla scia delle classificazioni dei regimi politici redatta da Montesquieu. La riabilitazione politica dell'ipocrisia da parte di Shklar è dovuta non soltanto agli effetti crudeli connessi a una politica anti-ipocrita fondata su un gioco infinito e a somma zero di smascheramenti reciproci, ma agli effettivi benefici connessi a una politica ipocrita:

³ Cfr. R. Grant, *Hypocrisy and Integrity. Machiavelli, Rousseau and the Ethics of Politics*, University of Chicago Press, Chicago 1997, pp. 45-53.

⁴ J. N. Shklar, *Vizi comuni*, cit., pp. 92-93.

⁵ M. Walzer, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, Basic Books, New York 1977, pp. 19-20.

⁶ Cfr. P. Benn, *What is Wrong with Hypocrisy?*, «International Journal of Moral and Social Studies», n. 8, 1993, pp. 223-235.

l'ipocrisia può facilitare i compromessi indispensabili all'azione politica, così come promuovere le “buone maniere” necessarie a sostenere le istituzioni democratiche.

Oltre a essere preferibile rispetto alla crudeltà, secondo la filosofa politica il vizio comune dell'ipocrisia sarebbe ineliminabile dalla politica democratica. Non potendo più fare appello a valori trascendenti di matrice religiosa, nella modernità il potere politico è costretto ad auto-legittimarsi attraverso finzioni giuridiche come la sovranità popolare, che lo espongono sistematicamente a equilibri precari. Riconsegnando in tempi prestabiliti la parola al pubblico dei cittadini per giudicare l'operato degli attori politici ed eventualmente sostituirli con altri, il teatro democratico obbliga i protagonisti della scena pubblica a mostrarsi rispettosi nei confronti delle promesse democratiche per accattivarsi i favori degli spettatori. Nel momento stesso in cui riduce il rischio di un cinico ricorso alla crudeltà da parte del potere, la democrazia aumenta esponenzialmente il surplus potenziale di ipocrisia. Il lento e travagliato processo di costruzione delle istituzioni democratiche, del resto, non è stato scandito da una rivoluzione antropologica: lungi dal presupporre una società di angeli, questa forma di governo vive nel ricordo intermittente dei demoni che hanno scandito il suo passato infernale. Proprio perché non si può escludere che questi demoni si ripresentino, un pubblico diffidente in democrazia è sinonimo di un pubblico esigente.

2.2. Da vizio inevitabile a virtù desiderabile

Quello che per Shklar è un “vizio inevitabile” delle democrazie costituzionali, nonché un argine contro la crudeltà istituzionalizzata di regimi dispotici, nell'analisi di Jon Elster si configura come una “virtù desiderabile”. Questa valorizzazione in chiave politica dell'ipocrisia è il risultato di un'analisi comparata dei processi deliberativi in atto nella Convenzione Federale di Filadelfia (1787) e nell'Assemblea Costituente di Parigi (1789-1791): in entrambe le assemblee costituenti Elster ha evidenziato la compresenza di un doppio registro linguistico, improntato alla negoziazione (basata su minacce)⁷ e all'argomentazione (basata sulla verità e sull'imparzialità)⁸. Anche gli attori mossi da finalità tutt'altro che sensibili al bene comune furono costretti a ricorrere a una strategia argomentativa per poter assecondare i propri interessi personali. Fu grazie a questo “doppio gioco” che, secondo Elster, entrambi i processi costituenti sortirono effetti positivi per tutti gli attori coinvolti. In entrambe le occasioni, la *forza civilizzatrice dell'ipocrisia* costrinse gli attori a ricorrere a un *uso strategico di argomenti ragionevoli*, difficilmente rifiutabili dalla controparte.

Alla luce di questa analisi comparata, in democrazia anche coloro che *non* sono sinceramente convinti dei valori professati tipici del discorso argomentativo «possono tuttavia pensare che sia nel loro interesse sembrarlo; si imbarcheranno, in altre parole, in un uso strategico di argomenti (apparentemente non strategici)»⁹.

⁷ Cfr. T. C. Schelling, *The Strategy of Conflict*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1960.

⁸ Cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), il Mulino, Bologna 1986.

⁹ J. Elster, *Argomentare e negoziare* (2005), tr. it. di G. Rigamonti, Bruno Mondadori, Milano 2005, p. 123.

Questa sorta di *strumentalizzazione dell'intesa comunicativa* potrà indurre chi negozia a presentare le minacce personali sotto forma di “avvertimenti” impersonali (equivalente fattuale)¹⁰; al contempo, potrà indurre gli agenti animati da intenti egoistici a rappresentare le proprie richieste sotto forma di ragioni di principio, dal momento che «è il loro stesso interesse a dir loro di appellarsi a un equivalente imparziale»¹¹.

In un contesto democratico, dunque, rientra nell'interesse dei più forti non appellarsi ai rapporti di forza esistenti per sostenere le loro ragioni: «l'argomentazione, soprattutto se condotta in pubblico, impedisce [...] che i forti adoperino fino in fondo la propria forza contrattuale; l'equivalente imparziale ottimale sarà quello che annacqua il loro interesse egoistico e tiene in qualche conto dell'interesse dei deboli, e in media ciò produrrà esiti più equi»¹². Quale che sia il movente della strumentalizzazione dell'intesa comunicativa, l'esigenza pragmatica di presentare interessi inconfessabili sotto le mentite spoglie di ragioni imparziali sul lungo periodo può indurre i soggetti ad argomentare in termini realmente imparziali.

Poiché la negoziazione non è più efficiente dell'uso strategico dell'argomento imparziale (proprio come quest'ultimo non è più efficiente della prima) e poiché l'argomentazione produce esiti più equi rispetto alla negoziazione anche quando è mossa da interessi egoistici, la seconda opzione si rivela più razionale della prima da un punto di vista anzitutto strategico. In breve, pubblicità e apertura dei dibattiti democratici vincolerebbero anche gli attori più cinici a presentare i loro interessi particolari come se fossero la miglior garanzia per promuovere il benessere generale.

L'ipocrisia politica sarebbe quindi da interpretare come una virtù desiderabile – anziché come un vizio inevitabile – perché, diversamente dal cinismo spudorato di regimi autocratici, obbligherebbe i governanti non soltanto ad auto-limitare la loro sete di potere, ma anche a imprimere una dimensione equa alle asimmetrie di potere esistenti che li beneficiano. Come scriveva Theodor W. Adorno, infatti, soltanto il fascismo «professa apertamente il principio di dominio che altrove preferisce nascondere»¹³.

¹⁰ Ivi, p. 140: «le minacce sono affermazioni su quello che il parlante *farà*, gli avvertimenti affermazioni su quello che *accadrà* (o *potrebbe accadere*) indipendentemente dalle azioni del parlante». A differenza delle minacce esplicite, gli avvertimenti non si limitano a spostare il focus della comunicazione dalla credibilità del locutore ai postulati di verità dei suoi enunciati, ma gli consentono di evitare l'“obbrobrioso richiamo esplicito alla propria forza contrattuale”. La sostituzione delle minacce tipiche della negoziazione con degli avvertimenti consente di riequilibrare parzialmente i rapporti di forza asimmetrici: se i più forti ricorressero agli avvertimenti, infatti, rischierebbero solo di apparire più deboli di quanto non siano in realtà; i dirigenti sindacali, invece, possono avvisare i dirigenti di un'impresa del comportamento ingovernabile dei loro iscritti e ottenere un maggior potere contrattuale di quello connesso a eventuali minacce di scioperi. Si tratta di un riequilibrio solo parziale, ovviamente: gli avvertimenti furono preferiti alle minacce esplicite anche dalla dirigenza FIAT in occasione del referendum del 2010, quando ai lavoratori fu lasciata la libertà di perdere il lavoro nel caso in cui non avessero accettato di derogare dai diritti acquisiti e avessero accettato di andare incontro alla delocalizzazione dello stabilimento.

¹¹ J. Elster, *Argomentare e negoziare*, cit., p. 124.

¹² Ivi, pp. 136-137.

¹³ T. W. Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa* (1951), tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1979, p. 122.

2.3. L'ipocrisia di chi finge di non essere ipocrita

Al termine del suo lavoro di ricostruzione storica sulle interpretazioni dell'ipocrisia politica fornite dal pensiero liberale, David Runciman ha ulteriormente sviluppato la posizione assunta da Judith Shklar. Se è innegabile che «[...] le democrazie liberali sono sostenibili solo se mischiate con una certa dose di dissimulazione e finzione»¹⁴, occorre tuttavia «[...] sapere come dosare al punto giusto questa miscela. [...] In alcuni luoghi, una tolleranza verso l'ipocrisia può fare danni reali. Dopo tutto, alcune forme di ipocrisia sono costitutivamente [*inherently*] distruttive del liberalismo stesso, anche nei termini di Shklar»¹⁵.

Anziché affidarsi alla storia del teatro e della letteratura (come Shklar), Runciman si rivolge alla storia del pensiero politico moderno: l'originalità del suo contributo, però, risiede nel tentativo di rintracciare i criteri utili a distinguere l'ipocrisia inevitabile da quella intollerabile nella tradizione liberale anziché in quella repubblicana (nella versione realista di Machiavelli e in quella moralista di Rousseau), come invece ha fatto Ruth Grant in *Hypocrisy and Integrity*. Runciman si rivolge alle opere di autori – da Thomas Hobbes a George Orwell – che stentano a rientrare nel ritratto semplificato che Grant fornisce della tradizione del cosiddetto razionalismo liberale, in cui sarebbero da annoverare Hobbes, Locke e Smith. Anziché designare una scuola di pensiero che fa della competizione pubblica, aperta e trasparente fra attori dotati di interessi contrastanti la sua ragion d'essere, secondo Runciman la tradizione classica liberale avrebbe sviluppato una sensibilità notevole nei confronti dell'ipocrisia politica proprio a partire dalla sua vocazione anti-ipocrita. Anziché limitarsi a smascherare l'ipocrisia della politica liberale dall'esterno, autori come Hobbes, Franklin, Jefferson, Bentham, Sidgwick, Orwell ne sondarono la problematicità dall'interno: «tenere la maschera al suo posto essendo consapevoli di che cosa si trovi dietro di essa è il problema peculiare dell'ipocrisia per le società liberali; si tratta infatti di uno dei problemi più profondi della politica che affrontiamo. Questi scrittori erano anche specificamente interessati ai problemi del linguaggio e alla difficoltà di dire ciò che si intende in un ambiente politico in cui ci sono spesso buone ragioni per non intendere ciò che si dice»¹⁶.

Secondo Runciman l'unica ipocrisia da evitare sarebbe la meta-ipocrisia di attori politici che ritengono di poter sradicare questo fenomeno dalla vita politica. È difficile criticare l'ipocrisia politica senza cadere nella trappola di incarnare il vizio che si sta smascherando: «i politici che tentano di trovare una via di fuga dagli orribili compromessi che la politica democratica richiede ai suoi protagonisti finiscono semplicemente per rassomigliare agli ipocriti che hanno tentato di lasciarsi

¹⁴ D. Runciman, *Political Hypocrisy: The Mask of Power, from Hobbes to Orwell and Beyond*, Princeton University Press, Princeton 2008, p. 3.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, pp. 6-7. Va osservato, tuttavia, come lo stesso Runciman fornisce una rappresentazione troppo semplificata del trattamento riservato da Machiavelli all'ipocrisia politica: come ha evidenziato lo studio di Grant, infatti, non è vero «che pensatori come Machiavelli ci rendono troppo facile liquidare del tutto l'ipocrisia come un problema politico» (*ivi*, p. 7); al contrario, per Machiavelli e per Rousseau l'ipocrisia può rappresentare la sola alternativa percorribile di contro all'uso esclusivo della forza e del cinismo in politica.

alle spalle»¹⁷. I politici ipocriti da cui dovremmo guardarci, dunque, non sarebbero coloro che simulano di credere negli ideali democratici professati o di agire in conformità con essi, ma coloro che pretendono dagli altri un rigore e una trasparenza impossibili. Per questa ragione in politica gli ipocriti volontari sarebbero da preferire agli ipocriti inconsapevoli. L'ipocrisia democratica comporterebbe, insomma, un inganno socialmente vantaggioso: consentendo alle persone di crescere indossando maschere che nascondono alcuni dei fatti più brutali sul potere, l'ipocrisia ne limiterebbe la forza distruttiva circoscrivendo il mondo in cui quei fatti entrano in scena.

Il problema che si pone per le istituzioni democratiche, tuttavia, non è – come sostiene Runciman – quello di preferire gli ipocriti volontari a quelli inconsapevoli o di evitare l'illusione meta-ipocrita di una politica trasparente, ma di mettere a fuoco le messinscene politiche che contribuiscono a svuotare di senso le promesse democratiche di eguale libertà *in nome di queste ultime*. È questa preoccupazione a suggerire la distinzione fra un'accezione generica di ipocrisia politica e quella più specifica di ipocrisia democratica: a differenza della prima, che si applica soltanto agli attori *politici in senso stretto* quando tradiscono (*qualunque*) attitudine professata pubblicamente per accattivarsi il consenso del pubblico, l'ipocrisia democratica si riferisce a tutte quelle decisioni che finiscono per contraddire praticamente i *valori democratici di eguale libertà* in nome dei quali sono state pubblicamente giustificate da *attori istituzionali che ricoprono ruoli di potere*. Tali contraddizioni possono essere l'esito di diversi scenari pratici: l'ipocrisia democratica può essere ricondotta all'incompatibilità fra i valori di eguale libertà rivendicati dagli attori istituzionali e i *metodi decisionali* adottati per produrre certe decisioni, i loro *prevedibili effetti* o, infine, i *mezzi disponibili* per conseguire gli obiettivi dichiarati.

Alla luce di questa cruciale distinzione, le azioni del rappresentare, fingere, dissimulare e simulare non equivalgono ad agire ipocritamente da un punto di vista democratico nel teatro della politica. Al pari di Shklar ed Elster, infatti, Runciman schiaccia la questione dell'ipocrisia politica su ogni tipo di simulazione morale da parte degli attori politici, mentre diventa oggi cruciale analizzare criticamente quelle messinscene che sono funzionali alla riproduzione di forme di dominio incompatibili con la promessa democratica di eguale libertà. Gli apprezzamenti di questi autori per l'ipocrisia politica, a ben vedere, si fondano su categorie che presentano l'anomalo difetto di essere troppo ristrette per ciò che riguarda la dimensione politica del fenomeno e ancora troppo vaghe in relazione al perimetro concettuale dell'ipocrisia.

3. Dall'ipocrisia politica all'ipocrisia democratica

Gran parte del dibattito che gravita attorno alla categoria di “ipocrisia politica” e alle sue ricadute sulle democrazie costituzionali è viziato dalla mancata distinzione fra due differenti concetti di ipocrisia, che presuppongono altrettante modalità epistemiche di riconoscimento e criteri di valutazione. Il concetto di ipocrisia può

¹⁷ Ivi, p. 201-202.

infatti implicare una dimensione psicologica o una morale: nel primo caso, si allude alla dissimulazione di certi aspetti della personalità di un attore durante la sua interpretazione di un certo ruolo all'interno di un determinato teatro sociale d'azione; nel secondo caso, invece, il concetto rimanda a una forma di incoerenza dissimulata, consistente nel tradire i principi professati dall'attore sociale¹⁸. È questa seconda accezione di ipocrisia a essere politicamente rilevante per le democrazie liberali per via dell'ambito pratico (anziché meramente psicologico) a cui si riferisce. Tuttavia, quando la teoria politica ricorre al concetto di ipocrisia politica solitamente allude all'ipocrisia psicologica dell'attore politico, che per conseguire i propri fini si vede costretto a ricorrere a simulazioni utili a mascherare inconfessabili stati emotivi e cognitivi della sua personalità dietro le sembianze rassicuranti di un personaggio gradito al pubblico per ottenere e conservare il suo consenso. Questa forma emblematica di ipocrisia, che può essere ribattezzata all'insegna della categoria di "cinismo mascherato", ha finito per rappresentare una sorta di "esempio abbagliante" del fenomeno dell'ipocrisia nel suo complesso: proprio perché si tratta di una testimonianza fin troppo evidente di ipocrisia, il cinismo mascherato ha finito per offuscare le altre tipologie del fenomeno, sopravvissute nel linguaggio ordinario e nella grande letteratura. A seguito di questo abbagliamento esemplare, l'ipocrisia psicologica degli attori politici viene sistematicamente sovrapposta all'incoerenza dissimulata del loro operato in rapporto ai valori pubblicamente professati per giustificarlo.

Una volta concepita la categoria di ipocrisia politica come una particolare forma di ipocrisia morale, invece, è possibile tener conto del cinismo mascherato senza per questo omettere di prendere in considerazione ulteriori esempi politicamente rilevanti di incoerenza dissimulata, che non presuppongono necessariamente la dissimulazione volontaria dell'attore. Narcisisti etici e moralisti ipocriti, ad esempio, possono essere sinceramente convinti di agire nel rispetto dei valori che professano, malgrado le decisioni e le politiche avviate procedano in direzione contraria.

Una volta ricondotta la categoria di ipocrisia politica entro l'alveo concettuale dell'ipocrisia morale, inoltre, è possibile apprezzare le virtù potenziali dell'ipocrisia politica senza per questo sottovalutare gli effetti controproducenti di quelle politiche che contraddicono più o meno sistematicamente i valori democratici di eguale libertà in nome dei quali sono state pubblicamente giustificate. Il conio della categoria di *ipocrisia democratica* serve appositamente a isolare e analizzare criticamente questo insieme ristretto di "messinscene apologetiche", senza assecondare le condanne pregiudiziali di ogni forma di simulazione politica.

¹⁸ A sua volta, possono essere distinte due varianti dell'ipocrisia morale: una diretta, riguardante i casi di narcisismo etico e di cinismo mascherato, in cui gli attori sociali non si dimostrano all'altezza dei principi che sono soliti rivendicare come propri; l'altra, indiretta, è riferita ai casi di moralismo incoerente di chi non pratica ciò che predica, di moralismo contraddittorio di chi opera contrariamente ai principi professati o predicati, di "doppiopesismo" del giudizio di chi usa due pesi e due misure, di biasimo paranoico di chi condanna le azioni che pratica quando a compierle sono gli altri e di moralismo anti-ipocrita, in cui l'attore contesta l'ipocrisia altrui senza rendersi contro della propria. Cfr. L. Mazzone, *Ipocrisia. Storia e critica del più socievole dei vizj*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020.

Questa innovazione terminologica presenta diversi vantaggi, anzitutto a livello descrittivo. Ipocrisia politica e ipocrisia democratica designano casi più ristretti di ipocrisia morale non necessariamente sovrapponibili fra loro. Così come non tutte le forme di ipocrisia morale sono politicamente e democraticamente rilevanti, non tutti i casi di ipocrisia politica coincidono con forme di ipocrisia democratica (e viceversa)¹⁹. Qualora l'attore sociale sia *stricto sensu* un politico, l'ipocrisia morale diventerà automaticamente politica: è impensabile, infatti, immaginare un attore politico che professi certe qualità disinteressandosi completamente delle attese del pubblico da cui dipende il suo ruolo di rappresentante politico. Qualora l'attore ricopra una qualunque asimmetria di potere e le qualità da lui professate e tradite si richiamino ai valori di eguale libertà, invece, l'ipocrisia morale diventerà rilevante anche in termini democratici. Gli attori politici possono professare determinate qualità mettendo continuamente in scena aspetti della loro vita privata (dai simboli della fede al cibo consumato): la loro eventuale ipocrisia politica dipenderà non dalla "natura" delle qualità professate (che diventano politiche nell'attimo stesso in cui sono pubblicamente ostentate), ma da atti od omissioni che le contraddicono. Quello stesso politico, inoltre, non sarà automaticamente accusabile di ipocrisia democratica, a meno che le qualità professate e tradite non si richiamino esplicitamente ai valori di "eguale libertà".

A fronte di tali precisazioni terminologiche e concettuali, è possibile mettere a fuoco i principali limiti delle analisi svolte da Shklar, Elster e Runciman. Mettendo sullo stesso piano doppiezza degli attori e strumentalizzazione dei valori democratici, infatti, gli estimatori degli effetti virtuosi prodotti dall'ipocrisia politica (latamente intesa) finiscono per sottovalutare sistematicamente le derive patologiche dell'ipocrisia democratica, che può essere paragonata al cavallo di Troia con cui la cinica volontà di dominio penetra entro le mura della democrazia²⁰.

¹⁹ Non tutte le qualità professate e, di fatto, tradite da un qualunque attore sociale sono politicamente o democraticamente rilevanti, a meno che l'attore non benefici di un'asimmetria di potere. Ciò ovviamente non implica assolutamente che tutte le relazioni di potere siano tacciabili di ipocrisia per il solo fatto di essere asimmetriche: «le relazioni di potere non sono tanto univoche da poter definire come falso tutto ciò che viene detto nelle situazioni condizionate da esso e come veritiero tutto ciò che viene detto dietro le quinte», J. C. Scott, *Il dominio e l'arte della resistenza. I "verbal segreti" dietro la storia ufficiale* (1990), tr. it. di R. Ambrosoli, Eleuthera, Milano 2006, p. 18. Come ha mostrato Judith Butler ne *La vita psichica del potere* (tr. it. di F. Zappino, Mimesis, Milano 2013), i processi di assoggettamento sono non soltanto parte integrante dei processi di soggettivazione (sulla scia di quanto aveva già osservato Foucault), ma possono addirittura fungere da viatico per l'emancipazione dei soggetti. Se si vuole preservare una concezione neutra del potere per apprezzarne anche i possibili usi emancipativi, è quindi indispensabile identificare le sue forme ipocrite.

²⁰ Si può dare ipocrisia democratica senza che gli attori politici dissimolino la loro personalità: è il caso di quegli attori politici che sono sinceramente convinti di agire secondo i principi professati per giustificare certe scelte politiche nonostante le palesi contraddizioni con i *metodi decisionali* che le hanno prodotte, i *mezzi disponibili* o i loro *prevedibili effetti*.

4. *Ipocrisia democratica e cinismo dominatorio: nemici giurati o potenziali alleati?*

Il fatto che l'ipocrisia democratica possa essere preferibile al cinismo spudorato di attori politici che non temono il contropotere della critica dei cittadini non è una ragione sufficiente per farne addirittura una virtù politica, come invece pretendono – pur con accenti diversi – Shklar, Elster e Runciman. A differenza di quanto sostengono questi autori, del resto, non è detto che in un regime democratico l'ipocrisia democratica sia preferibile al cinismo spudorato: un cinico spudorato è più riconoscibile e – per lo meno in un contesto formalmente democratico – potenzialmente più vulnerabile di uno mascherato. L'ipocrisia democratica rappresenta un pericolo preferibile al cinismo solo se la si raffronta con i tragici risultati a cui ha condotto la mancanza di argini costituzionali che limitassero la libera interpretazione e recitazione degli attori politici.

Questa precisazione non è la sola obiezione che potrebbe essere sollevata contro le posizioni assunte da Shklar, Elster e Runciman. Oltre a non distinguere le diverse accezioni dell'ipocrisia, le conclusioni a cui giungono sembrano tralasciare la dimensione politica delle asimmetrie di potere che esulano dalla sfera strettamente istituzionale e rappresentativa. Per quanto poroso e mutevole, lo spazio della politica non occupa l'intero campo delle relazioni di potere (il politico), concernente anche le relazioni sociali più ampie intessute dentro e fuori i luoghi di lavoro: in questo scarto risiede il limite palese della politica e, al tempo stesso, l'eccedente politicità del sociale. Mentre la politica designa «l'insieme di pratiche e istituzioni mediante le quali si crea un ordine, si organizza la coesistenza umana nel contesto conflittuale determinato dal politico»²¹, e si fonda, per dirla con Ruth Grant, sull'interdipendenza reciproca di soggetti animati da interessi divergenti e conflittuali che hanno bisogno di cooperare volontariamente, il politico può essere inteso come «tutto ciò che costituisce la vita politica al di là del campo contingente della competizione di parte per il potere politico, dell'azione quotidiana di governo, dell'ordinario funzionamento delle istituzioni»²² e dovrebbe quindi applicarsi a qualsivoglia asimmetria di potere di tipo economico, culturale, sociale e, per l'appunto, politico²³.

I rischi pratici connessi a queste semplificazioni teoriche possono essere ordinati in tre dinamiche patologiche. Gli estimatori dell'ipocrisia politica omettono sistematicamente di cogliere il potenziale *formalismo dei valori democratici*. Il fatto che in democrazia il potere sia costretto a indossare delle maschere rassicuranti e promettenti non rappresenta solo un argine alla violenza oscena tipica dei regimi autocratici, ma anche un limite potenziale in vista del mantenimento delle promesse democratiche formulate sulla scena pubblica. Chi sopravvaluta le virtù dell'ipocrisia democratica finisce per sottovalutare i vizi del risentimento generato dal tradimento

²¹ C. Mouffe, *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti* (2005), tr. it. di S. D'Alessandro, Bruno Mondadori, Torino 2007, p. 10.

²² P. Rosanvallon, *Democracy Past and Future*, a cura di S. Moyn, Columbia University Press, New York 2006, p. 36.

²³ Ecco perché una critica dell'ipocrisia democratica deve essere estesa alle narrazioni giustificative adottate anche al di fuori della sfera politica dagli attori che ricoprono ruoli di potere.

sistematico delle promesse di emancipazione che sono alla base delle democrazie costituzionali.

Questa omissione è all'origine di un controfinalismo delle intenzioni normative che ispirano le letture degli autori in questione: a lungo andare, l'ipocrisia democratica può sortire nel pubblico dei cittadini e delle cittadine le opposte derive dell'"apatia democratica" e della "passione autocratica". Nel primo caso ogni appello alla promessa democratica di eguale libertà viene ridotta a una vuota espressione retorica e si finisce per assecondare una *indifferenza* generalizzata – oggi assai diffusa, peraltro – verso *ogni* atteggiamento deferente nei confronti dei valori democratici. Per converso, il formalismo dei valori democratici rischia di assecondare una *diffidenza* altrettanto diffusa verso le mediazioni sociali e istituzionali che consentono di impedire la regressione dei regimi democratici in direzione di forme di dispotismo mite o, peggio, di vere e proprie forme di politica autoritaria. La sincerità e la franchezza ciniche tipiche dei regimi autocratici rischiano di configurarsi come la sola alternativa all'ipocrisia istituzionalizzata delle democrazie liberali. A ben vedere, la pseudocontrapposizione fra ipocrisia e cinismo rischia di produrre l'esito paradossale di una deriva cinica: tale impostazione può assecondare la convinzione – oggi assai diffusa – che la democrazia sia "parolaia", nonché il desiderio di vedere finalmente tornare in scena "attori politici sinceri" che annuncino pubblicamente le loro cacce all'uomo e, in questo modo, favorire il ritorno a fenomeni di oppressione politica in cui un leader carismatico riesca finalmente a coniugare la parola all'azione. A ben vedere, il problema della democrazia non è la mera coerenza tra fatti e parole, ma la coerenza tra fatti e parole compatibili con le sue promesse di libertà e uguaglianza²⁴.

La relazione di complicità fra ipocrisia politica e crudeltà, tuttavia, non riguarda soltanto gli esiti potenziali della sua sottovalutazione teorica e pratica. Oltre a rappresentare in maniera forzata i contestatori dell'ipocrisia come misantropi nietzschiani indifferenti al vizio della crudeltà, gli autori che tendono a valorizzare politicamente l'ipocrisia democratica finiscono per trascurare la sua complicità con le forme più evidenti di vilenzia politica che vanno in scena nel teatro delle relazioni internazionali. Come ha notato Suzanne Dovi, «mentre Shklar aveva ragione nel sostenere che l'eliminazione della crudeltà in apparenza può avere un'urgenza morale che manca all'ipocrisia, gli effetti a lungo termine dell'ipocrisia politica su una cultura politica sono nondimeno preoccupanti, alimentando la percezione che gli impegni liberali siano una retorica vuota»²⁵.

Al di là della violazione della Carta delle Nazioni Unite, il sostegno statunitense all'intervento della NATO in Jugoslavia segnala un caso fin troppo evidente di "ipocrisia umanitaria"²⁶, sotto almeno tre aspetti: pur essendo stato giustificato in vista della protezione umanitaria delle popolazioni colpite, questa azione militare e le modalità con cui fu condotta (bombe a grappolo lanciate da altitudini elevate) ha prodotto un numero elevatissimo di vittime fra i civili serbi

²⁴ Si veda, a questo proposito, R. W. Grant, *Hypocrisy and Integrity*, cit., pp. 171-181.

²⁵ S. Dovi, *Making the World Safe for Hypocrisy?*, in «Polity», vol. 34, n. 1, 2001, pp. 3-30: 29.

²⁶ Con questa espressione non si intende tacciare di ipocrisia ogni intervento umanitario volto a porre fine alla violenza contro i civili, ma a distinguere questi interventi da quelli che strumentalizzano le ragioni umanitarie.

(ancora più alto di quello degli albanesi uccisi in Kosowo nei mesi precedenti la guerra area), che peraltro non impedì alle autorità serbe di continuare la pulizia etnica (con altre 9000 vittime)²⁷; il mancato intervento da parte degli stessi attori statali in occasione del genocidio dei Curdi in Iraq o di quello ruandese testimoniano il ricorso strumentale a principi che, se fossero stati presi seriamente da chi li aveva professati, avrebbero imposto analoghi interventi anche in altre zone di conflitto²⁸; l'intervento Nato in Jugoslavia il 24 marzo 1999 fu apertamente giustificato sulla base della simulata adesione alla Carta delle Nazioni Unite, nonostante fosse stato deliberato in deroga ai suoi principi che prevedevano l'autorizzazione del Consiglio di Sicurezza. Addirittura, l'allora Presidente USA Clinton pretese che questo intervento militare avesse fra gli altri obiettivi quello di rafforzare il potere delle Nazioni Unite: «il costo potenziale di questa ambiguità giuridica è quello di aumentare la probabilità di ingiustizia e crudeltà compromettendo la base dei vincoli giuridici che prevengono l'uso della violenza. [...] Il fallimento degli ufficiali americani nel fornire una chiara giustificazione legale per l'intervento militare della NATO ha l'effetto di erodere le norme del diritto internazionale. In questo modo, le giustificazioni legali offerte sembrano indebolire la capacità delle Nazioni Unite di governare la violenza legale e lavorare contro chi sostiene le Nazioni Unite – il pubblico a cui si rivolsero sia Albright sia Clinton»²⁹.

A ben vedere, la sottovalutazione dell'ipocrisia democratica comporta rischi speculari a quelli rimproverati un atteggiamento moralistico di segno contrario: «sopravalutare i pericoli dell'ipocrisia può produrre la paralisi politica. Sottovalutare i pericoli dell'ipocrisia può incoraggiare il cinismo»³⁰. L'alternativa a questo duplice rischio non è, come invece vorrebbe Shklar, la crudeltà dei regimi autoritari; non si tratta di preferire una società vincolata ma ipocrita a una società cinicamente crudele, ma di preservare la pretesa che venga mantenuta la promessa democratica di eguale libertà. Il contrario dell'ipocrisia democratica, pertanto, non è il cinismo dominatorio (di cui in realtà essa rischia di diventare alleata e complice), ma la trasformazione democratica dell'ordine sociale esistente: pur di non trasformare le asimmetrie di potere nel senso auspicato dalla loro critica, si muta la relativa rappresentazione. È di questa forma particolare di ipocrisia morale che dovrebbero preoccuparsi coloro che hanno a cuore le sorti delle democrazie costituzionali: il tradimento della promessa democratica di eguale libertà, infatti, passa non soltanto attraverso la violenza istituzionale o il cinismo di politiche autoritarie, ma anche e soprattutto attraverso il potere auto-corrosivo della sua ipocrita strumentalizzazione.

²⁷ Cfr. R. Hayden, *Humanitarian Hypocrisy*, consultabile all'indirizzo <http://www.law.jurist.org/wayback/hayden.htm>.

²⁸ Cfr. A. L. Everett, *Humanitarian Hypocrisy. Civilian Protection and Design of Peace Operations*, Cornell University Press 2018, che si sofferma sullo scarto fra le dichiarazioni umanitarie dei leader politici mondiali e gli scarsi investimenti di risorse per salvaguardare la vita dei civili in contesti bellici.

²⁹ S. Dovi, *“Making the World Safe for Hypocrisy”?*, cit., p. 20.

³⁰ Ivi, p. 5.