

Roberto Cornelli

La paura nel campo penale: una storia del presente

### 1. *Premessa: studiare la paura per immaginare il potere*

Il mio interesse per le dimensioni affettive della sfera penale risale agli anni in cui Adolfo Ceretti costruiva le fondamenta teoriche e operative della giustizia riparativa italiana (e non solo) e accompagnava le mie prime riflessioni di politica criminale, Massimo Pavarini coglieva l'esigenza di riflettere criticamente su un tema emergente anche in Italia, quello della sicurezza urbana, e mi ospitava agli incontri del Comitato scientifico del progetto Città Sicure, e Alessandro Baratta sfidava i *cliché* del dibattito culturale e politico italiano sulla paura della criminalità con queste parole:

il punto è capire per quali ragioni politico-culturali il vocabolario della paura della criminalità è in grado di tradurre ed esprimere le insicurezze sociali. Una volta capito questo, saremo in grado di agire su quella costruzione sociale affinché altri linguaggi, più appropriati, possano orientare atteggiamenti collettivi e operazioni politico-culturali capaci di produrre condizioni materiali di maggiore sicurezza oggettiva e soggettiva<sup>1</sup>.

Attingendo da una sterminata letteratura sul tema, ho condotto per venti anni studi e ricerche sulla paura nel campo penale che nel mio intervento al Laboratorio di storia del penale e della giustizia del maggio del 2018 ho inteso riprendere e approfondire nella prospettiva della "storia del presente" – per usare un'espressione cara a David Garland. Riprendendo le parole del criminologo scozzese l'interesse è quello di

comprendere le condizioni storiche da cui dipendono le pratiche contemporanee, in particolare quelle che suscitano maggiori perplessità. L'indagine storica – insieme a quella

<sup>1</sup> A. Baratta, *La frontiera mobile della penalità. Sistemi di controllo sociale della seconda metà del XX secolo*, in M. Palma (a cura di), *Il vaso di Pandora. Carcere e pena dopo le riforme. Atti del Convegno promosso dall'Associazione Antigone e dall'Istituto dell'Enciclopedia Italiana*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 1997, pp. 29-45.

sociologica ed etnologica – è qui utilizzata quale mezzo per scoprire come questi fenomeni hanno assunto le loro caratteristiche attuali. La storia che propongo non ha come obiettivo la comprensione del passato, ma è guidata da un interesse critico per il presente»<sup>2</sup>.

Mi sono riproposto, in breve, di osservare la circolarità tra paura e politica con uno sguardo capace di restituire profondità a un tema che nell'attualità del dibattito politico e, a volte, anche scientifico rischia di assumere la sola dimensione della difesa dal nemico.

Riflettere sull'intreccio tra paura, violenza e ordine come tratto costitutivo delle società moderne e sulla proiezione di questo intreccio nella contemporaneità è essenziale per leggere criticamente gli orientamenti e le scelte politiche odierne nel campo penale, della sicurezza urbana e dell'antiterrorismo e, al contempo, permette di non distogliere lo sguardo da quel vuoto d'immaginazione che si lega alla difficoltà di pensare diversamente al ruolo della politica, costretta in spazi d'azione sempre più ristretti e angusti.

Ho sempre studiato la paura nella sfera penale senza pormi confini disciplinari, coerente con un'idea di criminologia come campo in-disciplinato di un sapere continuamente fertilizzato da diverse prospettive di ricerca (sociologica, filosofica, giuridica, storica, antropologica, psicologica, medica, etc.) e, al tempo stesso, terreno fertile per immaginare nuovi sguardi capaci di posarsi al confine di diverse discipline. Le mie esperienze di vita, d'altra parte, mi hanno reso sensibile alla circolarità dei livelli culturali e alle dinamiche del potere tanto che oramai non riesco a indagare un fatto o un fenomeno senza leggerne in controluce la dimensione politica. Tale disposizione d'animo finisce per coinvolgere il mio stesso sguardo sulla criminologia e sulle modalità con cui, dalla sua nascita, ha prodotto conoscenza e costruito saperi e pratiche.

In tal modo, l'analisi degli orientamenti politici in campo penale non può che investire anche teorie e prassi che li sostengono e talvolta li contrastano, consentendo così di intravedere, oltre l'ammasso più o meno coerente di decisioni politiche, la definizione di un vero e proprio cambio di paradigma culturale che investe lo stesso progetto democratico di espansione delle libertà e dei diritti, in cui il dispositivo della paura agisce nella relazione tra individuo, società e potere ridefinendo continuamente soggettività politiche, forme di rappresentanza e modalità di governo della popolazione.

Nei prossimi paragrafi seguirò il filo conduttore che riconosco aver guidato le mie ricerche sulla paura nel campo penale<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> D. Garland, *The Culture of Control. Crime and Social Order in Late Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2001; tr. it. *La cultura del controllo. Crimine e ordine sociale nel mondo contemporaneo*, Milano, Il Saggiatore, 2004, p. 58.

<sup>3</sup> Ho svolto diverse attività di ricerca empirica e pubblicato numerosi contributi sul tema. Mi permetto in questa sede di richiamare solamente le due monografie che hanno segnato il mio percorso di studi sulla paura: R. Cornelli, *Paura e ordine nella modernità*, Milano, Giuffrè, 2008; A. Ceretti, R.

Discuterò, innanzitutto, dei risultati e dei limiti della ricerca criminologica e sociologica. Affronterò, di seguito, il tema delle emozioni e del loro potenziale trasformativo e di come la paura, da Hobbes in poi (ma in effetti Hobbes leggeva Platone!), abbia ricoperto un ruolo nevralgico nella legittimazione istituzionale. Il terzo argomento di approfondimento riguarderà le tendenze politiche in atto e il loro impatto sulla questione democratica. Infine, metterò a fuoco la tesi del vuoto d'immaginazione e la necessità di dare un volto al potere per riposizionare le nostre emozioni nel campo politico.

Il risultato atteso è quello di offrire un percorso di analisi che, attingendo da diversi contributi disciplinari, riconosca la politicità e la creatività della paura, intesa come passione esplorativa con una specifica «vocazione a “strutturare” i rapporti collettivi dando vita a istituzioni capaci di garantire l'ordine»<sup>4</sup>.

## 2. Versioni della paura: dall'individuale al collettivo

Il punto di partenza di tutte le mie ricerche risiede nella presa d'atto della pervasività della paura nel discorso pubblico. Nonostante le società occidentali contemporanee siano le più sicure della storia dell'umanità e tra le più sicure al mondo (i dati di ricerca sono sempre più convergenti nel descrivere il declino della violenza, certamente nella nostra parte di mondo), le comunità vengono descritte come assillate in modo ricorrente da timori di *contaminazioni* e di *invasioni* e ricercano continuamente la propria *immunizzazione* e *difesa* attraverso il ricorso a misure di protezione individuale e la richiesta di politiche di ordine. Sembra non esserci scampo: la paura entra prepotentemente nelle decisioni e negli atti che organizzano la vita sociale e, prima ancora, nelle mentalità e sensibilità che competono nell'orientare quelle decisioni; pervade il campo politico divenendo terreno di scontro, strumento per ottenere finanziamenti o produrre cambiamenti, fattore di legittimazione di nuove istituzioni, nuovi saperi e nuove figure professionali, opportunità per incrementare il fatturato di settori industriali, appiglio per definire nuove classificazioni, nuove procedure, nuove soluzioni; pretende l'eliminazione del virus, di ogni rischio che diventi minaccia anche solo immaginaria al quieto vivere.

La sfera penale si presta più di altre a funzionare da deposito di istanze di immunizzazione e costituisce un luogo in cui l'illusione dell'immunità può

Cornelli, *Oltre la paura. Cinque riflessioni su criminalità, società e politica*, Milano, Feltrinelli, 2013, rieditata nel 2018 per l'Universale Economica Feltrinelli col titolo: *Oltre la paura. Affrontare il tema della sicurezza in modo democratico*.

<sup>4</sup> D. Zolo, *Sulla paura. Fragilità, aggressività, potere*, Milano, Feltrinelli, 2011, pp. 53-54.

prendere forma, differenziando tra *noi* e *loro* e riducendo qualsiasi conflitto sociale a scontro tra normalità e devianza, tra civiltà e barbarie.

Come è accaduto che il discorso sulla paura sia diventato così pervasivo?

Negli Stati Uniti, a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta, la *fear of crime* passa da nuovo tema di attenzione istituzionale sotto la presidenza di Lyndon B. Johnson, il quale per la prima volta ne parla in un discorso ufficiale<sup>5</sup>, a vero e proprio argomento di campagna elettorale con Richard Nixon. In uno dei suoi più famosi filmati elettorali del 1968 scorrono immagini di persone che protestano in corteo, di feriti, di armi, di poliziotti in assetto da guerra, di edifici incendiati, di guerriglia urbana, di strade devastate, mentre una voce fuori campo afferma che occorre cambiare perché «il primo diritto civile di ogni americano è di essere libero dalla violenza». Potremmo segnare questi due documenti – il discorso di Johnson e lo spot elettorale di Nixon – come i primi momenti di invasione della paura della criminalità nel discorso politico delle società occidentali del Secondo Dopoguerra.

In Italia l'ingresso della paura nei discorsi pubblici è più recente: risale a metà degli anni Novanta quando un vortice di eventi critici<sup>6</sup> – il crollo di un sistema politico, la crisi economica, le indagini sulla corruzione di amministratori e funzionari pubblici, le ondate migratorie, lo scontro istituzionale, le stragi mafiose – trasforma profondamente le relazioni tra cittadini, e tra questi e le istituzioni, influenzando profondamente sulle sensibilità collettive. Rabbia, indignazione, preoccupazione, delusione e sfiducia trovano una modalità di espressione sulla scena sociale e politica nelle proteste di piazza – il più delle volte organizzate da comitati, associazioni o partiti – le quali, nelle grandi aree urbane, si orientano sui temi dell'immigrazione, delle inciviltà e della “microcriminalità”. Cristallizzati dai mass-media ed enfatizzati da parte della politica, i sentimenti sociali di esasperazione contribuiscono a rafforzare il senso di crisi della società italiana. In questo scenario, la paura della criminalità inizia a circolare come esperienza affettiva in grado di intercettare e rappresentare la crisi.

Parallelamente all'emergere di un discorso politico sulla paura si sviluppa anche una letteratura scientifica che, a seconda della prospettiva di analisi, ha portato a diverse *versioni*<sup>7</sup> della paura della criminalità, ciascuna delle quali

<sup>5</sup> J. Woolley, G. Peters, *The American Presidency Project* [online]. Santa Barbara (CA), University of California (hosted), Gerhard Peters (database). Disponibile in «Presidency», <<https://www.presidency.ucsb.edu/documents/special-message-the-congress-crime-and-law-enforcement>>, maggio 2019.

<sup>6</sup> Cfr. P. Ginsborg, *L'Italia del tempo presente. Famiglia, società civile, Stato. 1980-1996*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 471-472.

<sup>7</sup> Come già ho indicato (Cornelli, *Paura e ordine nella modernità* cit., p. 2) preferisco parlare di versioni e non di visioni perché ritengo che il primo termine, non iscrivendosi nel registro della verità o dell'autenticità, sia in grado di descrivere meglio le mappe scientifiche e le istanze sociali e politiche entro cui ciascuna modalità interpretativa di questo stato emotivo si è costruita.

fornisce un'indicazione sui motivi della centralità della paura nelle società contemporanee.

*Versione criminologica* – La ricerca criminologica si è occupata molto di *fear of crime* rispondendo fondamentalmente a tre domande: “quanto è diffusa?”, “Da cosa dipende?”, “Cos'è?”. Dagli anni Settanta a oggi sono migliaia gli studi che si propongono di descrivere la paura della criminalità, di individuarne le cause, spesso attraverso analisi statistiche più o meno elaborate, e di fornirne una definizione certa e non manipolabile.

Ho già approfondito altrove<sup>8</sup> questa corrente di studi, la cui storia è interessante proprio per la sua stretta connessione con le esigenze di emersione, consolidamento e articolazione del discorso politico sulla paura. In questa sede mi preme evidenziare i limiti della ricerca empirica sulla paura della criminalità.

Il primo riguarda ciò che potremmo definire “effetto performativo” della ricerca quantitativa: statistiche e sondaggi di opinione costruiscono “in laboratorio”, vale a dire all'interno dei confini del sapere scientifico a cui si riferiscono, la categoria della paura della criminalità come una lente attraverso cui guardare le insicurezze delle persone (e non solo: anche rabbie, insoddisfazioni, indignazioni, sfiducie) e come filtro nell'attribuire loro un significato; in tal modo, tutte le insicurezze diventano paura della criminalità e come tale vengono trattate dall'opinione pubblica e dalla politica.

Il secondo limite riguarda il peso del mandato politico che grava sulla ricerca criminologica su questo tema. Non è certo una novità se consideriamo che la stessa antropologia criminale lombrosiana in fondo nasce nel solco dell'esigenza di governo delle classi pericolose. Gli studi sulla *fear of crime* sembrano riscoprire la nervatura originaria della criminologia: si sviluppano negli Stati Uniti e da lì in tutto il mondo occidentale nell'ambito delle inchieste di vittimizzazione e dei sondaggi d'opinione e prendono piede soprattutto a partire dagli anni Ottanta: è il periodo in cui la svolta realista e conservatrice porta a identificare sempre più come “scienza orientata alla gestione del rischio” (criminologia attuariale) una disciplina che nel corso dei decenni aveva per la verità saputo prendere le distanze dal suo mandato iniziale. Questa tendenza ha ridotto fortemente il campo di studio privilegiando ciò che è più utile indagare in funzione di ciò che è possibile fare per ridurre il rischio criminale. In questa direzione misurare, spiegare e definire la paura della criminalità appaiono espressioni di una necessità della ricerca criminologica di restituire alla politica un oggetto facilmente osservabile e comprensibile, affermandosi come disciplina di riferimento per lo studio della paura della criminalità e per l'elaborazione di *policies* efficaci in ambito pubblico e privato.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 41-93.

Se si considera tale riduzione del campo d'indagine ai soli fattori che sono facilmente aggredibili con interventi immediati, si può spiegare facilmente la forza propulsiva di una suggestione propagatasi come “teoria della finestra rotta”<sup>9</sup>, per cui esisterebbe un *continuum* tra forme di degrado urbano ed episodi di criminalità: in un'epoca di *deregulation* e di riduzione della spesa pubblica con conseguente smantellamento del sia pur debole sistema di *welfare*, *Broken Windows* incrocia l'urgenza di molti sindaci statunitensi di affrontare questioni urbane e sociali (edifici abbandonati, degrado dei quartieri, writing ma anche presenza di senz'altro, di persone con disturbi psichici tossicodipendenti, poveri). La soluzione è a portata di mano: anticipare l'intervento di polizia in modo da reprimere le cd. inciviltà, riproponendo una versione contemporanea del governo di nuove classi pericolose. Rudolph Giuliani, Sindaco di New York negli anni Novanta e oggi collaboratore del Presidente Trump, è l'alfiere di questo approccio noto in tutto il mondo come “Tolleranza Zero”.

*Versione sociologica* – Il tratto distintivo dell'ampia letteratura sociologica sulla paura consiste nel considerarla epifenomeno di un malessere più profondo che riguarda le condizioni di vita nelle società contemporanee. La *fear of crime* perde di specificità, confondendosi nel calderone delle insicurezze sociali: viene inserita in una vasta rete interpretativa che punta sul senso di crisi della modernità – una crisi che riguarda gli ideali fondativi di libertà, uguaglianza e fraternità<sup>10</sup>. Ho provato ad avvicinarmi a questa vastità attraverso la proposizione di tre temi<sup>11</sup>, che intendo richiamare solo per brevi cenni.

Il primo riguarda la crisi della democrazia. I temi della complessità istituzionale, della globalizzazione economica, della crisi dello stato-nazione, dell'opacità dei poteri e del tecno-capitalismo sono ormai patrimonio comune tra gli studiosi di questo settore. Mi permetto di citare solamente la tesi di Norberto Bobbio sulle sei promesse non mantenute dalla democrazia, che si riferisce a una sorta di ingovernabilità delle democrazie per lo scarso rendimento delle loro istituzioni, gravate da un'espansione della burocrazia e dal crescente potere dei tecnici che i padri fondatori non avrebbero potuto prevedere<sup>12</sup>.

Il secondo tema riguarda la crisi del *welfare state*. L'insicurezza contemporanea sarebbe, in questo senso, l'effetto di un'ulteriore promessa non mantenuta: gli ideali democratici hanno diffuso aspettative generalizzate di inclusio-

<sup>9</sup> J.Q. Wilson, G.L. Kelling, *Broken Windows. The Police and Neighbourhood Safety*, «Atlantic Monthly», March 1982.

<sup>10</sup> Vale la pena ricordare che è stato l'antropologo e storico italiano Ernesto De Martino ad avere, tra i primi, compiuto una lettura approfondita e originale del “senso della fine” nelle società occidentali. E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 1977.

<sup>11</sup> R. Cornelli, *La paura nel campo penale*, «Questione Giustizia», III, 2016.

<sup>12</sup> N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 2005.

ne e di protezione, frustrate nei fatti dall'impossibilità di garantire a tutti gli stessi livelli di tutela e di qualità della vita. Finché lo Stato sociale, orizzonte ideale di uguaglianza, pace, ordine sociale e progresso, regge come utopia<sup>13</sup> capace di catalizzare le richieste di tutela delle persone, le contraddizioni tra libertà e sicurezza rimangono in penombra: l'insicurezza rimane confinata nelle esperienze individuali, circoscritta a situazioni concrete, senza elevarsi a tema politico. Ma quando lo Stato sociale entra in crisi, per le tendenze connesse all'imporsi del "finanzcapitalismo", per usare un'espressione di Luciano Gallino<sup>14</sup>, per le trasformazioni nelle modalità di produzione industriale e per l'imporsi di un'ideale politico neo-liberista, le contraddizioni esplodono: le aspettative di tutela di ciascuno non trovano più un contenimento istituzionale e invadono la vita sociale e politica. Le persone si scoprono sole ad affrontare le difficoltà della vita quotidiana e i rischi di un futuro sempre più incerto.

Infine, il terzo tema riguarda la crisi dei meccanismi di regolazione. Èmile Durkheim, osservando le trasformazioni sociali connesse alla prima industrializzazione, riteneva fosse possibile una transizione da forme di solidarietà premoderne, garantite dall'adesione di tutti i membri di una comunità a una coscienza collettiva superiore, a forme di solidarietà nuove, fondate sulla cooperazione tra soggetti diversi e autonomi e sostenute dal Diritto. Oggi si ha la sensazione di essere nel mezzo di un'ulteriore fase di passaggio: la mobilità transnazionale di cose e persone, lo sviluppo tecnologico, spesso associato a rischi di catastrofi, e il pluralismo – etico, religioso, culturale, giuridico – delle società contemporanee, stanno mettendo fortemente in crisi la capacità di regolazione sociale e giuridica, con il rischio di un'insufficiente costruzione di legami di solidarietà e di ulteriore frammentazione e isolamento delle persone.

A commento della ricerca sociologica sul tema mi sembra utile richiamare il fatto che la paura della criminalità sia studiata come sotto-prodotto di un più vasto e complesso sentimento d'insicurezza. La *fear of crime* si colloca in un intreccio di stati d'animo connessi al declino di un modello di sviluppo economico, sociale e umano e all'assenza di un progetto alternativo, apparendo come porzione emergente di un *iceberg* che affonda la propria base in trasformazioni epocali le quali incidono profondamente sulle mappe che orientano nella vita quotidiana.

Ma come avviene che la paura della criminalità emerga come punta dell'*iceberg*, lasciando le altre paure contemporanee sotto il livello dell'ac-

<sup>13</sup> Nella lettura che Alfio Mastropaolo fa del discorso tenuto da Jürgen Habermas alle Cortes il 26 novembre del 1984, su invito del Presidente del Parlamento spagnolo, il male più profondo che sta attraversando lo Stato sociale viene individuato proprio nella perdita della sua legittimità, conseguente alla rinuncia del suo nucleo utopico. Cfr. A. Mastropaolo, *Presentazione*, in J. Habermas, *La nuova oscurità. Crisi dello stato sociale ed esaurimento delle utopie*, Roma, Edizioni Lavoro, 1998.

<sup>14</sup> L. Gallino, *Finanzcapitalismo*, Torino, Einaudi, 2011.

qua, nonostante i dati di molte ricerche indichino che l'aumento di prezzi, le difficoltà economiche e la disoccupazione preoccupano particolarmente i cittadini? Talvolta capita che le inquietudini sommerse si manifestino, ma il più delle volte come problemi da affrontare con risposte complesse più che come ansie che richiedono soluzioni urgenti. Di questi temi si è occupata in particolare quella parte della letteratura sociologica che ha affrontato il tema del "panico morale".

*Versione del panico morale* – Secondo i teorici del panico morale, concetto che per la prima volta venne utilizzato da Stanley Cohen<sup>15</sup>, la paura sarebbe l'esito di una manipolazione delle *élites* dominanti (o, meglio, dei cd. imprenditori morali, categoria che comprende politici, mass media, esperti e industria della sicurezza), in grado di produrre vantaggi sotto diversi profili: consenso elettorale, aumento del fatturato, popolarità mediatica, deviazione dell'attenzione del pubblico da problemi ben più gravi ma che si tende a occultare perché più spinosi per chi governa. La reazione di panico è descritta come l'esito di un nucleo di inquietudini non ben definite che, alla fine, trovano un centro drammatico e semplificato di esplosione in un singolo incidente o stereotipo, che funge da simbolo visibile delle inquietudini. Questo centro è costituito spesso dai *suitable enemies*, espressione che sta a indicare categorie di persone che non riescono ad attivare risorse per sottrarsi al ruolo di capro espiatorio. I tossicodipendenti, ad esempio, rientrano in questa categoria e sono facilmente bersaglio di campagne di panico morale per via della loro debolezza: sono incapaci di mobilitare difese importanti all'interno della società; sono visti come pericolosi, preferibilmente come privi di umanità; rappresentano simbolicamente la negazione di tutto ciò che è giusto e buono<sup>16</sup>. Un'applicazione del paradigma del panico morale, particolarmente articolata e documentata, è quella svolta da Alessandro Dal Lago all'interno del libro *Nonpersone. L'esclusione dei migranti in una società globale*: il sociologo italiano descrive analiticamente i processi che in Italia hanno portato alla costruzione dell'"emergenza immigrazione", sottolineando, in particolare, il ruolo ricoperto da *mass-media*, politici e imprenditori morali<sup>17</sup>. Più di recente la vittoria delle formazioni di destra in alcune competizioni elettorali locali e nazionali è stata spiegata attraverso il paradigma del panico morale<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> S. Cohen, *Folk Devils and Moral Panics. The Creation of the Mods and Rockers (Third Edition)*, New York, Routledge, 2002.

<sup>16</sup> A. Cottino, *Panico morale e nemici appropriati: riflessioni in margine a due contributi di T. Mathiesen e di N. Christie-K. Brum*, in A. Gasanti (a cura di), *Giustizia e conflitto sociale. In ricordo di Vincenzo Tomeo*, Milano, Giuffrè, 1992, pp. 209-222.

<sup>17</sup> A. Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 1999.

<sup>18</sup> F. Battistelli, *La sicurezza e la sua ombra. Terrorismo, panico, costruzione della minaccia*, Roma, Donzelli, 2016.

Si tratta dunque di una versione molto utile per comprendere le possibili strumentalizzazioni della paura da parte del potere e per individuare le motivazioni per cui alcune inquietudini occupano la scena pubblica più di altre. D'altra parte, questa tesi, se applicata estensivamente, rischia di ridurre l'analisi delle paure all'interno dello schema rigido definito dalla coppia "potere che opprime (e manipola)/popolo che subisce".

Più in generale, ciò che sembra accomunare tutte e tre le versioni che ho esposto, al di là delle notevoli differenze messe in rilievo, è la considerazione della paura perlopiù come emozione individuale: che risulti determinata dalla criminalità o dal disordine urbano, che sia epifenomeno di insicurezze legate alla crisi della modernità o che sia l'esito di una manipolazione politico-mediatica, la paura viene studiata con riferimento a fatti, esperienze e fenomeni che enfatizzano la passività dell'individuo come soggetto in balia di una recrudescenza della criminalità (nella prima versione), solo di fronte a trasformazioni epocali (nella seconda versione) o manipolabile dal potere (nella terza versione).

A fronte della tendenza diffusa a considerare la paura come esperienza puramente individuale, ho sentito l'esigenza di esplorare un'altra possibile versione in grado di cogliere in modo più netto la dimensione collettiva delle nostre esperienze emotive. La lettura del saggio di Carlo Ginzburg su Menocchio, mugnaio friulano vissuto nel '500 e morto bruciato per ordine del Sant'Uffizio<sup>19</sup>, mi ha dato lo spunto per operare uno scarto rispetto alle versioni che individualizzano la paura. Lo storico italiano, rilevando un'impressionante convergenza tra le posizioni di questo ignoto gestore del mulino e quelle dei gruppi intellettuali più raffinati e consapevoli del suo tempo, delimita il campo specifico della storia delle mentalità che studia «ciò che hanno in comune Cesare e l'ultimo soldato delle sue legioni, San Luigi e il contadino che coltivava le sue terre, Cristoforo Colombo e il marinaio delle sue caravelle». Analogamente, nel corso di una ricerca sui processi di stregoneria tra Cinquecento e Seicento<sup>20</sup>, Ginzburg, osservando in particolare il processo ai danni di Chiara Signorini tratto dall'Archivio di Stato di Modena, evidenzia come la stregoneria non sia solo una definizione imposta dalle gerarchie ecclesiastiche sulla popolazione, ma possa considerarsi, senza forzature, un'arma di difesa e di offesa nelle contese sociali.

A partire dallo spunto fornito dagli storici delle mentalità di studiare la circolarità tra i livelli culturali, è possibile intendere anche la "nostra" paura della criminalità non semplicemente come uno strumento nelle mani dei gruppi che detengono il potere, bensì parte di una mentalità collettiva trasversale e

<sup>19</sup> C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976.

<sup>20</sup> C. Ginzburg, *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 3-28.

diffusa, una sorta di universo simbolico che fornisce le coordinate per percepire, sentire e agire e, insieme, per costruire relazioni e dare forma alle istituzioni. La paura, nel passaggio da individuale a collettiva, circola trasversalmente nella società, creando connessioni inedite tra mondi distanti (si potrebbe dire dal banchiere all'ultimo operaio delle fabbriche controllate dal fondo comune d'investimento di cui il banchiere è amministratore), e si deposita nei luoghi della politica.

### 3. *Potenzialità trasformative della paura moderna*

Per poter apprezzare l'approccio suggerito dalla lettura di Ginzburg è opportuno prendere le distanze da una visione che ha caratterizzato a lungo il pensiero filosofico occidentale secondo cui le emozioni sono fattori di deviazioni dalla razionalità con un potenziale energetico distruttivo. In breve, la visione stoica dell'opposizione ragione-passioni – che ripercorre i contrasti tra anima e corpo già presenti nella concezione platonica espressa nel *Fedone* (ma poi superata nel IV libro della *Repubblica*) delle passioni come “malattie dell'anima”, chiodi che conficcano l'anima nel corpo e che ne rendono difficile, spesso impossibile, la purificazione e il finale congiungimento con il divino<sup>21</sup> – ha avuto una forte eco nella speculazione filosofica e di senso comune dei secoli successivi. In particolare, nella filosofia seicentesca, le passioni vivono una radicale neutralizzazione: il *cogito ergo sum* di Cartesio le relega a deragliamenti dal giusto ordine naturale<sup>22</sup>. Nonostante l'apporto fondamentale di Baruch Spinoza, il quale «si contrappone a tutto campo a una schiera di filosofie antiche e moderne, che hanno preteso di padroneggiare, pilotare, snervare o canalizzare le passioni, mediante comandi della ragione, decreti della volontà o esercizi spirituali»<sup>23</sup> e le recenti teorizzazioni psicologiche e filosofiche che riconoscono una base cognitiva anche alle reazioni emotive<sup>24</sup>, le passioni sembrano imporsi nelle vicende umane per la loro sfuggevolezza e irriducibilità alle “ragioni della ragione”. Ma è possibile che non esprimano altro che un potenziale energetico distruttivo? Davvero non servono in alcun modo per comprendere il mondo che abitiamo? Non comportano, insomma, alcuna forma di conoscenza utile?

<sup>21</sup> M. Vegetti, *Passioni antiche: l'io collerico*, in S. Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 47-48; R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza e felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 2003.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Ivi, p. 181.

<sup>24</sup> T. Magri, *Ridare cittadinanza alle emozioni*, in Id. (a cura di), *Filosofia ed emozioni*, Feltrinelli, Milano, 1999, pp. 7-10.

Per rispondere a queste domande giova soffermarsi sul fatto che ciò che definiamo emozione non può che assumere la forma di un'esperienza individuale rilevante nella misura in cui si colloca all'interno di un linguaggio capace di attribuirle un significato sociale.

Rom Harré e Robert Finlay-Jones, in un articolo dal titolo esplicativo, *Emotion Talk Across Times*<sup>25</sup>, hanno mostrato come alcune emozioni diventino obsolete e scompaiano dal novero delle esperienze quando non hanno più un contesto che restituisce loro un significato. L'accidia, per esempio, studiata dettagliatamente nel Medioevo come stato emotivo associato alla negligenza, alla pigrizia e all'oziosità, nella società moderna sembra essersi estinta: ai nostri giorni nessuno associa una qualche emozione specifica alla dilazione nell'adempiere i propri compiti. E questo avviene principalmente in quanto l'accidia non ha significato al di fuori di quell'universo religioso e morale in cui assumeva la propria importanza: essa era chiamata nel XIV secolo *noon-day demon*, in quanto distraeva gli eremiti dai propri doveri legati alla vita ascetica; costituiva un fattore di disturbo o di resistenza a un certo ordine morale, assumendo centralità proprio in quanto ombra di quell'ordine morale. In questo senso, l'accidia è un'emozione premoderna che presenta tratti peculiari che solo parzialmente possono avvicinarla alla moderna depressione: era collegata alla negligenza, alla tristezza e alla noia, ma implicava anche un disgusto nell'adempimento dei doveri religiosi.

Vi sono, inoltre, emozioni che risultano specifiche di alcune aree geografiche e che non hanno equivalenti in altri contesti territoriali, come nel caso del sentimento dell'*amae* – che potremmo indicare provvisoriamente come l'aspettarsi qualcosa dagli altri – indicato dallo psichiatra giapponese Doi come “chiave” per comprendere la struttura della personalità giapponese e che non trova riscontro nelle lingue indoeuropee<sup>26</sup>. L'eccezionalità dell'*amae* è il fatto di essere, agli occhi dei giapponesi, universale e fondamentale per ogni essere umano, a tal punto che risulta difficile per un giapponese credere che non ci sia un'esatta traduzione in inglese. Gli *amae-type feelings*, che pure sono rilevabili nelle società occidentali, faticano a coltivarsi in società individualistiche e, in ogni caso, diventano necessariamente qualcosa di diverso da quel sentimento che viene (o veniva) espresso in modo intenso soprattutto tra i componenti dei nuclei familiari giapponesi.

Come s'intravede da questi pochi cenni, in una prospettiva antropologica le emozioni sono parte di un sistema culturale e, ciò che più rileva, ricoprono un significato e una funzione proprio in relazione a esso. Nello studio svolto

<sup>25</sup> R. Harré, R. Finlay-Jones, *Emotion Talk Across Times*, in R. Harré (ed.), *The Social Construction of Emotions*, New York, Basil Blackwell, 1986, pp. 220-233.

<sup>26</sup> H. Morsbach, W.J. Tyler, *A Japanese Emotion: Amae*, in *ivi*, pp. 289-307.

tra gli abitanti dell'atollo Micronesiano di Ifaluk Catherine Lutz<sup>27</sup> riferisce che quando un membro di quella comunità si riferisce alle sue emozioni non parla di ciò che avviene dentro la sua testa o in qualche altra parte del corpo, ma di ciò che avviene nel mondo e nelle relazioni con gli altri. Il termine *song*, per esempio, individua il sentimento di collera giustificata e viene utilizzato quasi esclusivamente per descrivere la reazione alla trasgressione di una norma culturale o di un tabù; è l'emozione dell'oltraggio sociale ed è considerata come appropriata per coloro che godono di un rango superiore (capo, anziani, genitori a seconda dei casi). La persona oggetto della *song* (collera) sperimenta la *metagu* (paura). Se una persona prova ed esprime collera giustificata, l'altra deve provare ed esprimere paura: è essenziale che ciò avvenga ed è il motivo per cui questa modalità di relazione viene insegnata e appresa fin da piccoli. Collera e paura costituiscono modalità emotive per regolare le relazioni e per mantenere l'ordine sociale attraverso la continua definizione di ruoli e valori morali.

Da questa angolatura le emozioni vengono interpretate principalmente nel loro rapporto dialogico o circolare con il sistema socio-culturale in cui sono inserite: non sono solo culturalmente determinate, bensì sono modalità di affermazioni e consolidamento dei valori morali e sociali. Leggendo gli studi di storia dell'etica e delle passioni nel mondo antico di Mario Vegetti<sup>28</sup>, ho ritrovato un concetto particolarmente illuminante per il mio percorso di ricerca, quello di "carattere soggettivante".

Nella società arcaica descritta nell'Iliade non ci sono né Stato, né leggi, né ordine morale condiviso che possano surrogare la parola e la spada del signore. La minaccia che viene dall'altro, l'offesa subita o anche solo la paura di un'offesa, il rischio che la dignità eroica risulti sfigurata, scatenano una risposta che mobilita indignazione e ira (*menis*), collera (*cholos*) e furore (*menos*) fino alla vendetta (*thumos*) capace di reintegrare l'onore (*timé*). Nell'Iliade la risposta collerica alla minaccia altrui tende a essere totale e distruttiva, non lasciando al nemico se non l'alternativa tra morte e asservimento. A partire da queste considerazioni, Vegetti sottolinea come la passione dell'ira costituisca un elemento fondamentale del processo di costruzione della soggettività antica, non soltanto per la valenza educativa e politica che i greci antichi attribuiscono all'opera di Omero, quanto piuttosto perché la narrazione dell'ira di Achille corrisponde a una narrazione dell'uomo e della società, a una visione antropologico-politica fortemente radicata nella tradizione e nella cultura del mondo antico. Per i greci era davvero difficile pensare a una libertà dalla schiavitù che fosse separata dalla pienezza della signoria e l'ira costituiva l'e-

<sup>27</sup> C. Lutz, *The Domain of Emotion Words on Ifaluk*, in R. Harré (ed.), *ivi*, pp. 267-288.

<sup>28</sup> M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1989.

sperienza affettiva privilegiata per significare la riluttanza del mondo antico alla perdita di libertà: una sorta di protezione dalla minaccia di asservimento e di affermazione della propria libertà. Nella lettura di Vegetti, Omero, narmando l'ira di Achille, non intende semplicemente descrivere una situazione affettiva individuale, bensì veicolare messaggi etici, affermare e diffondere una visione dell'uomo in relazione alla collettività e al potere. In questo senso l'ira di Achille assume un "carattere soggettivante": comunica un modello a cui ispirarsi, fornisce una sorta di vocabolario con il quale dare significato alle proprie esperienze, costituisce un protocollo comportamentale nella vita di tutti i giorni. La rappresentazione omerica dell'ira, in particolare, riveste un significato politico-culturale di resistenza a un cambiamento in atto, in quanto afferma un mondo di valori che era già stato compromesso e superato dal progetto di costruzione di «forme di governo cittadino a base entro certi limiti egualitaria, le poleis»<sup>29</sup>, in cui l'eroismo e l'eccesso emotivo individuale risultano pericolosi e destabilizzanti; ma non spariscono: all'interno del progetto di costituzione della democrazia ateniese rimangono come polarità affettivo-valoriale legata alla perdita dell'autonomia e della libertà.

Al pari dell'ira, anche la vergogna (*aidós*) esprime una visione dell'uomo che sembra essere minacciata dal progetto di democrazia ateniese. Si tratta di una passione centrale per comprendere non tanto la psicologia dell'eroe omerico quanto il sistema di valori e il significato da attribuire alle azioni individuali e collettive in un mondo in cui ognuno vive sotto lo sguardo degli altri e si specchia negli occhi degli altri; in cui si fa di tutto per evitare di perdere la stima degli altri, a cui si accompagna l'ansia di mostrarsi sempre i primi e i più gloriosi; un mondo in cui a partire dal rischio di essere derisi, biasimati e svergognati si costruisce quel sistema di relazioni nello spazio pubblico che si configura come *shame culture*: non è una Grande Legge a spingere l'uomo ad agire, ma la vergogna che si proverebbe nell'essere considerati dagli altri inadeguati<sup>30</sup>.

Com'è evidente, queste riflessioni aiutano a spostare il punto di vista comune sulle emozioni: non più solo stati d'animo individuali ma anche e innanzitutto esperienze individuali che assumono rilevanza sociale in quanto "apparati significanti" ed "eventi morali", vale a dire vocabolari attraverso cui poter dare un significato ai propri vissuti di relazione con il mondo e, all'interno di quel significato, poter agire per trasformarlo attraverso codici morali.

Perché non dovremmo applicare questo sguardo sulle emozioni anche alla "nostra" paura della criminalità?

<sup>29</sup> Ivi, p. 46.

<sup>30</sup> G. Guidorizzi, *I colori dell'anima. I Greci e le passioni*, Milano, Raffaello Cortina, 2017, pp. 44-45.

Anch'essa, infatti, può essere osservata non semplicemente come emozione individuale, istintiva e/o manipolabile dal potere, bensì come esperienza affettiva che circola trasversalmente nella società e che risulta comprensibile solo osservandone i significati che ricopre e i valori morali a cui si riferisce nell'epoca che stiamo vivendo e che definiamo ancora in relazione alla modernità (sia pure per alcuni "non più" moderna o "post" moderna). D'altra parte, a considerare la letteratura sulla modernità (e non solo quella sulla sua crisi, per intenderci), la paura sembra aver costituito uno dei punti nevralgici della produzione culturale moderna – vale a dire della costruzione, sempre conflittuale e incoerente, di un campo di significati che, intrecciandosi con le pratiche e le forme istituzionali, costituisce la modernità.

La tesi che sostengo, in altre parole, è che la paura della criminalità (che anzitutto è paura della violenza come attacco al corpo) si collochi al centro della modernità e non sia un effetto collaterale della sua crisi. Il discorso non può che ricadere sul pensiero di Thomas Hobbes e non certo perché sta tornando di moda evocare – spesso in modo improprio – l'immagine del Leviatano per denunciare la flessione autoritaria delle politiche pubbliche. Partirei, semmai, dalle parole di riconoscenza e, insieme, di distanza di Elias Canetti verso il pensatore inglese:

Hobbes. Tra i pensatori che non sono vincolati a una religione, mi possono impressionare soltanto coloro che pensano con sufficiente radicalità. Hobbes appartiene a questi; al momento, per me, è il più importante. Soltanto pochi dei suoi pensieri mi sembrano giusti. Egli spiega tutto mediante l'egoismo e sebbene conosca bene la massa – la menziona frequentemente – non ha veramente nulla da dire su di essa. [...] Fra tutti i pensatori che conosco, è l'unico che non maschera il potere, il suo peso, la sua posizione centrale in ogni comportamento umano; ma neanche lo esalta, lo lascia semplicemente dov'è<sup>31</sup>.

In effetti Canetti, proprio come Hobbes, nel ragionare di potere parte dalla paura.

Nulla l'uomo teme di più che essere toccato dall'ignoto. Vogliamo vedere ciò che si protende dietro di noi: vogliamo conoscerlo o almeno classificarlo. Dunque l'uomo evita di essere toccato da ciò che gli è estraneo. Di notte o in qualsiasi tenebra il timore suscitato dall'essere toccati inaspettatamente può crescere fino al panico [...] Tutte le distanze che gli uomini hanno creato intorno a sé sono dettate dal timore di essere toccati. Ci si chiude nelle case, in cui nessuno può entrare; solo là ci si sente relativamente al sicuro. La paura dello scassinatore non si riferisce soltanto alle sue intenzioni di rapinarci, ma è anche timore di qualcosa che dal buio, all'improvviso e inaspettatamente, si protende per agguantarci<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> E. Canetti, *Die Provinz des Menschen*, München 1973; tr. it. *La provincia dell'uomo*, Milano, Adelphi, 1978, p. 158.

<sup>32</sup> E. Canetti, *Masse und Macht*, Hamburg, Claassen Verlag, 1960; tr. it. *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1981.

Edgar Allan Poe, nel racconto *The Tell Tale Heart* che sappiamo Canetti lesse e apprezzò particolarmente<sup>33</sup>, scandaglia questa paura di essere toccato dall'ignoto in modo estremamente lucido, ma non è un caso se proprio lo scrittore bulgaro riconosca innanzitutto a Hobbes di sapere cosa sia la paura e di averla svelata col suo calcolo, mentre tutti quelli che vennero dopo di lui hanno pensato di poterne prescindere<sup>34</sup>. Canetti, come altri pensatori del Novecento<sup>35</sup>, si ripropone di riscoprire la paura come fondamento del potere e dell'organizzazione sociale e come stato psichico «molto profondo, sempre desto e sempre insidioso»<sup>36</sup> che caratterizza la quotidianità della coabitazione, da cui ci si può liberare solo nella massa, in cui «d'improvviso sembra che tutto accada all'interno di un unico corpo»<sup>37</sup> e non si bada più a chi ci sta addosso ma avviene quello che l'autore definisce «capovolgimento del timore di essere toccati». Sappiamo come questa concezione della massa, così diversa da quella di suoi contemporanei come Gustave Le Bon e Sigmund Freud, consenta a Canetti di riflettere su massa e potere in modo particolarmente originale e non è certo questa la sede per avvicinarsi alla sua complessità. Ciò che mi preme mettere in luce in questa sede è che la «relativa» riconoscenza per Hobbes non spinge l'autore di *Massa e Potere* a fare propria, almeno non esplicitamente, l'intuizione che risulta ancora oggi estremamente originale del pensatore inglese<sup>38</sup>. Da una parte, infatti, Hobbes, debitore probabilmente del Tucidide che descrive le ripercussioni della peste di Atene del 429 a.C. in termini di anomia e di dissolvimento del corpo politico<sup>39</sup>, sostiene che «l'origine delle grandi e durevoli società deve essere stata non già la mutua simpatia tra gli uomini, ma il reciproco timore»<sup>40</sup> presente nello stato di natura, con ciò edificando in negativo il fondamento morale sul quale gli uomini avrebbero potuto vivere in pace. D'altra parte non va dimenticato che, forse catturato

<sup>33</sup> J.J. Folks, *Edgar Allan Poe and Elias Canetti: Illuminating the Sources of Terror*, «Southern Literary Journal», 37, 2, 2005.

<sup>34</sup> «Egli sa che cosa è la paura; il suo calcolo la svela. Tutti quelli che vennero dopo, e provenivano dalla meccanica e dalla geometria, non hanno fatto che prescindere dalla paura; così questa è dovuta di nuovo a rifluire nell'oscurità, dove continua a operare, indisturbata e innominata». Canetti, *La provincia dell'uomo* cit., p. 159.

<sup>35</sup> C. Robin, *Fear*, Oxford, Oxford University Press, 2004; tr. it. *Paura. La politica del dominio*, Milano, Egea, 2004.

<sup>36</sup> Canetti, *Massa e potere*, cit., p. 18.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Come sottolinea Giacomo Marramao «Ciò che interessa [...] a Canetti non è l'esito normativo hobbesiano: il patto o *covenant* che, dalla descrizione dello stato di natura, conduce a una sublimazione della paura e della guerra di tutti contro tutti nell'atto di alienazione fondativo della sovranità assoluta del "grande Leviatano". L'aspetto che invece più gli preme è un'archeologia del potere nella sua concreta e corporea "fattualità" (G. Marramao, *Contro il potere. Filosofia e scrittura*, Milano, Bompiani, 2011, p. 41).

<sup>39</sup> C. Ginzburg, *Paura, reverenza, terrore. Cinque saggi di iconografia politica*, Milano, Adelphi, 2015, p. 60.

<sup>40</sup> T. Hobbes, *De cive*, 1642; tr. it. a cura di M. Barzaghi, Roma, Marietti, 1972, p. 26.

dalle argomentazioni dai “cattivi maestri” del dialogo platonico sulla città malata e i suoi medici<sup>41</sup> e dunque dal concetto di *pleonexia*<sup>42</sup> – come spinta alla sopraffazione e a risultare vincente nella lotta per l’appropriazione di beni, successo, potere, da cui derivano aggressività, timore e patti di giustizia che consistono in una reciproca rinuncia alla violenza –, Hobbes fa della paura anche il fondamento del potere e, al tempo stesso, l’elemento cardine della sua legittimazione<sup>43</sup>. È una paura che mette in azione la ragione la quale innanzitutto suggerisce “opportune clausole di pace”, le leggi naturali, sulle quali si possono portare gli uomini a un accordo, ovvero a stipulare tra loro patti in cui si trasferiscono diritti che, se mantenuti da ciascuno in forma assoluta, sono d’impedimento alla pace dell’umanità. Ma questi patti non sono sufficienti a garantire la pace, in quanto manca un’autorità che imponga la loro osservanza. Dagli accordi tra uomini si passa, come è noto, al contratto sociale mediante il quale si dà vita allo stato civile: l’unico modo di erigere un potere comune che possa essere in grado di difendere tutti dai torti reciproci – perciò procurando sicurezza – è quello di trasferire parte del loro potere e della loro forza a un solo uomo o a una sola assemblea di uomini (che, in base alla maggioranza delle voci, possa ridurre tutte le volontà a un’unica volontà).

Nasce così il Leviatano, come esito di un percorso che dalla paura porta alla città. Si potrebbe dire che la paura sia uno stato d’animo che, lontano dal rimanere confinato nel corpo di chi ne fa esperienza, contiene delle potenzialità trasformative: indica la strada per convivere e costituisce un monito per coloro che da quella strada vogliono deragliare.

A partire da Hobbes (spesso attraverso ricorrenti prese di distanza dal suo lavoro) la paura è parte del nostro modo di concepire la relazione tra cittadini e potere e lo è in un modo particolare:

nella dicotomia tra stato di natura/stato di civiltà che indica un movimento dalla barbarie – dalla *pleonexia* come principio ordinativo delle relazioni che evoca il caos del tutti contro tutti in cui l’unico diritto è quello di ciascuno a

<sup>41</sup> È ben noto il profondo debito di Hobbes, profondo conoscitore dei classici, nei confronti della filosofia antica e, in particolare, di Platone, definito «the best philosopher of Greeks». Nel Leviatano fa espresso riferimento a La Repubblica, ponendosi in un certo senso in continuità con l’opera platonica (cap. XXXI). Cfr. A. Di Bello, *Sovranità e rappresentanza. La dottrina dello Stato in Thomas Hobbes*, Roma, Istituto Italiano per gli Studi Classici, 2010, p. 28 nota 26, p. 31 nota 7.

<sup>42</sup> Platone, *Repubblica*, 358c ss.; Platone, *Gorgia*, 483a-d. Il riferimento è agli studi sulle antropologie della *pleonexia* che avevano dominato il panorama intellettuale fra il V e il IV secolo, da Tucidide ad Antifonte fino a grandi personaggi platonici come Callicle e Trasimaco e che sono riprese da Platone, a conferma del suo fondamentale pessimismo antropologico, secondo il quale neppure la stessa *kallipolis*, se mai fosse stata istituita, avrebbe potuto reggere per sempre alla sfida mortale della *pleonexia*. Cfr. M. Vegetti, *Politica dell’anima e anima del politico nella Repubblica*, *Études platoniciennes*, 4, 2007, pp. 343-350; M. Vegetti, *Anthropologies of ‘pleonexia’ in Plato*, in M. Migliori, L. Napolitano (eds.), *Plato Ethicus*, Sankt Augustin, 2004, pp. 315-328; M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Torino, Einaudi, 2003.

<sup>43</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1996.

prenderci ciò ce vuole – alla civiltà come ordinata convivenza garantita dal Leviatano;

nella promessa/scommessa statale di placare la violenza reciproca attraverso il monopolio della violenza o, per meglio dire, della paura: il timore diffuso viene imbrigliato all'interno dell'ordine istituzionale e canalizzato verso il potere del sovrano di punire;

nella fissazione di un "campo di azione", quello dello stato-nazione, entro cui riversare ogni lotta per il proprio riconoscimento e ogni istanza politica rivoluzionaria, reazionaria, conservatrice o riformatrice;

infine, nel modo in cui ci sentiamo cittadini.

Insomma, pensiamo alla paura e proviamo paura in questo modo particolare per cui il timore di essere aggrediti si pone costantemente in relazione con la "forza di legge" (o al limite anche con la sua assenza), vale a dire con lo Stato che fissa le leggi e, attraverso i suoi apparati, incute timore attraverso la coercizione. L'immanenza di questo suo volto terribile, che costituisce l'orizzonte di riferimento anche per l'affermazione delle democrazie moderne, è ciò che Montesquieu e gli illuministi rigettavano del Leviatano di Hobbes, ma che, proprio in tema di giustizia, hanno implicitamente riconosciuto, confinandolo nella formula dell'*extrema ratio* e imbrigliandolo in regole procedurali a garanzia delle libertà.

Si pensi a Paul Johann Anselm Feuerbach (1775-1833), il quale proprio nell'*Anti-Hobbes* afferma che il mezzo generalmente più sicuro per difendersi dalle offese è la minaccia di mali fisici, la quale, suscitando paura, agisce provocando una coazione psicologica che elimina i fondamenti dei desideri anti-giuridici<sup>44</sup>. Come in Hobbes, anche nell'*Anti-Hobbes* il diritto di punire viene riconosciuto in capo al sovrano, ma qui l'accento è posto sul carattere derivato di tale diritto, risultato della concessione del diritto di punire in capo a ciascun individuo: «il diritto di punire è un mezzo naturale di difesa, che deve venire riconosciuto all'uomo come allo Stato, al cittadino come al sovrano, per la tutela dei diritti»<sup>45</sup>. Ad ogni modo, anche per Feuerbach la paura che il sovrano incute agli individui costituisce il meccanismo di funzionamento del potere.

Lo stesso Cesare Beccaria nel celebre *Dei delitti e delle pene*, nonostante l'esplicito rigetto della visione hobbesiana dello stato di guerra esplicitato in apertura e tenendo ben fermo quel debito di riconoscenza verso «l'immortale Presidente di Montesquieu» che lo porta a fissare innanzitutto i limiti del di-

<sup>44</sup> P.J.A. Feuerbach, *Anti-Hobbes*, Erfurt, 1798; tr. it. *Anti-Hobbes ovvero i limiti del potere supremo e il diritto coattivo dei cittadini contro il sovrano*, Milano, Giuffrè, 1972, pp. 108-116. Cfr. M. Ronco, *Il problema della pena. Alcuni profili relativi allo sviluppo della riflessione sulla pena*, Torino, Giappichelli, 1996, pp. 52-73.

<sup>45</sup> Ivi, p. 116.

ritto del sovrano di punire i delitti<sup>46</sup>, non ha potuto evitare di fare riferimento, nel primo capitolo sull'origine delle pene, alle leggi come «condizioni colle quali uomini indipendenti ed isolati si unirono in società, stanchi di vivere in un continuo stato di guerra e di godere una libertà resa inutile dall'incertezza di conservarla», e alle pene come “motivi sensibili”, motivi cioè che immediatamente percuotono i sensi e si affacciano alla mente per controbilanciare le passioni che si oppongono al bene universale, atti a «distogliere il dispotico animo di ciascun uomo dal risommergere nell'antico caos le leggi della società»<sup>47</sup>. Le istituzioni sono temute ma ritenute necessarie: garantiscono l'ordine attraverso la paura, un sentimento collettivo complesso che evoca la memoria dell'*homo homini lupus*, vale a dire la consapevolezza della distruttività della guerra di tutti contro tutti e la necessità di perdere un po' di libertà a favore di una maggiore sicurezza.

In breve, ciò che indichiamo oggi con “paura della violenza” non è solo un'emozione individuale ma un sentimento morale che, entrando nelle mentalità e nelle sensibilità collettive, sostiene una certa idea di ordine, modella i sistemi sanzionatori e motiva le istanze punitive.

Le crisi della tarda modernità danno la sensazione di essere al capolinea di una civiltà – la fine del mondo descritta da Ernesto De Martino – e lo stato di guerra di tutti contro tutti riemerge nell'immaginario collettivo e, con esso, il tema della violenza e la “paura della paura”: il timore di tornare a uno stato paura reciproca. Le esperienze quotidiane e i discorsi pubblici si popolano di situazioni che evocano un regresso della civiltà a forme di barbarie economiche, sociali e civili, in cui ciascuno torna a essere nemico di ogni altro, e suscitano il timore di un ritorno a una condizione in cui ciascuno deve temere la violenza degli altri e difendersi da essa. L'*homo homini lupus* è il riferimento simbolico disponibile culturalmente per percepire la crisi della civiltà moderna. Così, la sensazione di una regressione inevitabile accompagnata dalla perdita della fiducia nell'idea stessa di progresso porta alla ribalta, a tutti i livelli della vita sociale, il tema della violenza, che domina le forme culturali (mentalità e sensibilità) e orienta gli schemi di percezione individuale. La rappresentazione di una criminalità dilagante e incontenibile è l'emblema dell'indebolimento delle istituzioni nel garantire ordine, che viene ribadito giorno per giorno nei telegiornali, nelle sedi politiche, nelle piazze e nelle case. Il timore di tornare a uno stato di “paura continua” caratterizza le esperienze quotidiane e i discorsi pubblici.

<sup>46</sup> C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, 1764, a cura di R. Fabietti, Milano, Mursia, 1973, p. 3: «ogni pena che non derivi dall'assoluta necessità, dice il grande Montesquieu, è tirannica».

<sup>47</sup> Ivi, p. 7. Cfr. B. Harcourt, *Illusion of Order. The False Promise of Broken Windows Policing*, Cambridge, Harvard University Press, 2013, p. 156.

Allo stesso tempo la paura della criminalità costituisce la principale risorsa simbolica per la legittimazione di istituzioni in crisi. Il timore della violenza che minaccia l'ordine costituisce il terreno simbolico su cui le istituzioni, affette da una sorta di "paura sacra" di perdere la propria capacità di creare ordine, tentano di legittimarsi e su cui, in ogni caso, si vanno costruendo nuove forme di cittadinanza.

In quale direzione?

Nonostante recentemente abbiano trovato spazio nel campo penale termini che rimandano a una penalità lontana da quella fondata su paura e intimidazione – come "riparazione", "dialogo", "fiducia", "consenso" –, le tendenze politiche in atto sembrano percorrere un nuovo irrigidimento dell'intreccio tra paura, violenza e ordine, operando una torsione del concetto di cittadinanza per come lo abbiamo conosciuto in epoca moderna, di cui è emblema proprio l'introduzione negli ordinamenti giuridici di ipotesi di revoca della cittadinanza – paventata già dal Ministro Nicolas Sarkozy nel 2010 per i francesi naturalizzati che dovessero commettere alcune tipologie di delitti (come l'aggressione alle forze di polizia), poi ripresa da François Hollande a seguito degli attacchi terroristici del novembre 2015, e infine concretizzatasi nella vicina Italia col cd. pacchetto sicurezza del 2018 fortemente voluto dal Ministro dell'interno Matteo Salvini.

#### 4. *Politiche della paura tra acting out e lapsus*

Le democrazie occidentali sono l'esito di un lungo percorso di affermazione dell'individuo come soggetto autonomo e libero, e, parallelamente, dello Stato quale difensore dell'individuo e delle sue libertà fondamentali. Nei sistemi liberali e, successivamente, in quelli democratici, il bene pubblico della sicurezza si è costruito nell'intreccio tra la dimensione individuale e quella statale: emerge come richiesta allo Stato di salvaguardare le libertà individuali da ingerenze di altri e, successivamente, dello stesso Stato. Per usare il linguaggio hobbesiano potremmo dire che ciascun cittadino chiede di essere protetto tanto dalle aggressioni di ogni altro uomo-lupo quanto dalle ingerenze dello Stato-Leviatano. Al fine di garantire questo spazio di autonomia individuale è rimesso alla politica e alle istituzioni il difficile compito di ridefinire continuamente e, al tempo stesso, preservare l'equilibrio instabile tra la protezione statale delle libertà individuali e una loro limitazione necessaria per garantire le libertà altrui, nella consapevolezza che lo stesso intervento statale di limitazione risulta problematico proprio per la sua ingerenza nel campo delle libertà.

In tal senso, le liberal-democrazie sono spesso descritte come sistemi in cui il *trade-off* tra libertà individuali e sicurezza pubblica trova un equilibrio

accettabile nell'ingerenza repressiva dello Stato solo nelle situazioni in cui le libertà degli uni sono minacciate dal comportamento di altri. Questa concezione moderna e liberale considera, dunque, l'intervento dello Stato come una sorta di male necessario: si legittima per la sua necessità al fine di garantire la pace sociale (Hobbes), ma sarebbe meglio che non ci fosse (Rousseau) e, dunque, occorre limitarlo e ridurlo al minimo (Montesquieu).

Se, tenendo a mente queste proposizioni, consideriamo la realtà storica, ci rendiamo conto di come nelle democrazie mature la riduzione dell'ingerenza repressiva statale sia potuta avvenire solo attraverso una diversa qualificazione e valorizzazione dell'intervento istituzionale nel governo della popolazione. Mi spiego meglio: nelle liberal-democrazie l'affermazione delle libertà e della sicurezza si è attuata attraverso la fissazione di un ordine sociale facente perno sul diritto di proprietà e, di fatto, sull'esclusione delle masse, da un lato, e degli schiavi, dall'altro, dalla possibilità di accedere al sistema delle protezioni statuali. In un certo senso si potrebbe dire che la sicurezza di alcuni si fondava sull'insicurezza politicamente invisibile dei molti. Non è un caso che nel primo dopoguerra la "paura del pericolo rosso", che riguardava innanzitutto il rischio di un'invasione delle masse all'interno del sistema delle libertà borghesi, abbia spinto le liberal-democrazie, e in particolare i ceti che le avevano sostenute, verso i fascismi, considerati il male necessario per garantire l'ordine anche al prezzo di sacrificare le libertà<sup>48</sup>. Nel secondo dopoguerra il tema dell'accesso delle masse popolari al sistema liberale si ripropone in modo radicale, caratterizzando la stessa fondazione delle democrazie costituzionali antifasciste: le libertà e la promozione dei diritti che rendono concretamente agibili quelle libertà vanno ora garantite a tutti i cittadini e ciò rende urgente affidare sempre di più la protezione di libertà e diritti non solo all'intervento statale repressivo (attraverso la penalità, le misure di prevenzione e l'intervento di polizia), ma anche a un programma di *welfare* che coinvolga diversi livelli istituzionali e accompagni la crescita di un sempre più esteso protagonismo sociale e civile.

È solo in una condizione di diffusione del benessere e di promozione dei diritti, contestuale a condizioni economiche, sociali e culturali precipue, diventa pensabile una riduzione dell'ingerenza repressiva dello Stato a tutela dell'ordine, proprio perché cambiano i connotati di quell'ordine, si ridefiniscono i rapporti di forza e si stabiliscono, non senza contraddizioni e conflitti, nuovi equilibri. Nel passaggio dalle liberal-democrazie alle social-democrazie, dunque, la mano destra dello Stato, secondo l'efficace definizione di Pierre

<sup>48</sup> L. Canfora, *Democrazia. Storia di un'ideologia*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 231. Sulla continuità tra modernità e fascismo: Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Cambridge, Polity Press, 1989; tr. it. *Modernità e Olocausto*, Bologna, il Mulino, 2010.

Bourdieu<sup>49</sup>, è costretta ad arretrare perché il corpo sociale non viene più rappresentato nella sua bipartizione di soggetti da proteggere e soggetti da controllare: si è tutti cittadini portatori di diritti, su cui vigilare, certo, ma soprattutto da tutelare nella loro capacità di essere soggetti di diritto. In tal senso, si passa dalla protezione delle libertà alla promozione dei diritti, da attuarsi a tutti i livelli istituzionali.

Proseguendo con la metafora di Bourdieu, da qualche decade stiamo assistendo a un processo inverso per cui ad arretrare è la mano sinistra: per ragioni che sono state ampiamente esplorate nella letteratura sulla crisi degli stati-nazione e sull'avvento del neo-liberismo, il *welfare* perde di centralità e la promozione dei diritti e delle capacità si affievolisce fino a essere considerata un costo insostenibile. D'altra parte, le migrazioni verso l'Europa, che pure costituiscono una minima parte degli spostamenti di popolazione che stanno interessando il mondo intero, ripropongono drammaticamente la questione dell'accesso al sistema di protezione delle libertà e di promozione dei diritti.

L'incrocio tra la crisi del *welfare* e l'urgenza della questione migratoria ha riportato il baricentro delle politiche sulla tutela dell'ordine pubblico, ed è ancora una volta il timore di perdere la propria condizione di benessere, ridotto sempre più in termini di incolumità personale a riproporre il *trade-off* tra libertà e sicurezza attraverso l'esclusione degli ultimi arrivati, oltre a consentire la diffusione di teorie sulla sostituzione etnica e sull'estinzione della civiltà occidentale idonee a legittimare l'innalzamento di barriere all'estensione dei diritti.

I discorsi e le politiche pubbliche in campo penale segnano, in questo senso, uno scarto dal perimetro democratico così come si è definito nel corso del secondo dopoguerra, proponendo un progetto di "cittadinanza esclusiva" fondato sulla categorizzazione delle persone in due campi contrapposti: da un lato i non-cittadini, i nemici che attentano alla sicurezza e che vanno fermati, dall'altro i cittadini che si sentono minacciati dai primi e che ricercano protezione. Tale progetto, in definitiva, rischia di minare le fondamenta di quel paradigma universalistico che ha contraddistinto, con fortune alterne, lo sviluppo delle democrazie occidentali.

Ricorso a decisioni eccezionali<sup>50</sup>, rafforzamento del controllo delle popolazioni extra-europee/non-USA<sup>51</sup>, estensione della sfera penalmente rilevante

<sup>49</sup> P. Bourdieu, *La misère du monde*, Parigi, Seuil, 1993; tr. it. *La miseria del mondo*, Milano, Mimesis, 2015.

<sup>50</sup> G. Agamben, *Stato d'eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003; M. Meccarelli et al. (a cura di), *Le regole dell'eccezione. Un dialogo interdisciplinare a partire dalla questione del terrorismo*, Macerata, eum, 2011.

<sup>51</sup> J. Parkin, *The Criminalisation of Migration in Europe A State-of-the-Art of the Academic Literature and Research*, «CEPS Paper in Liberty and Security in Europe», 2013; G. Lazaridis (ed.), *Security, Insecurity and Migration in Europe*, London, Routledge, 2011; M. Bosworth, *La 'galera amministra-*

e del disciplinamento urbano<sup>52</sup>, adozione di misure di prevenzione situazionale e diffusione della cultura della paura<sup>53</sup>: queste sono le macro-direzioni delle politiche di sicurezza urbana che negli ultimi anni vengono riproposte nelle attività di contrasto al terrorismo globale di matrice islamica. Così, per citare solo alcuni esempi, la tendenza a forzare i limiti dello stato di diritto e a istituire zone di eccezione rispetto all'ordinamento giuridico ha comportato l'ampliamento dei poteri di polizia conseguenti alle dichiarazioni dello stato di emergenza e l'istituzione di tribunali speciali o di centri di detenzione amministrativa. Allo stesso tempo, sono state adottate politiche di controllo dei flussi migratori, di restrizione della cittadinanza, di aumento della sfera penalmente rilevante e di disciplinamento della vita urbana di volta in volta per dichiarate esigenze di contrasto alla criminalità comune come di lotta al terrorismo. Infine, la trasformazione securitaria della città – all'insegna della sorveglianza elettronica di spazi chiusi e aperti, delle limitazioni di accesso a determinate aree anche attraverso barriere fisiche, dell'aumento della visibilità di esercito e polizie, della delega alla gestione degli spazi alle polizie private e di iniziative e campagne di sensibilizzazione nei quartieri – è l'esito di un approccio preventivo che, piuttosto che concentrarsi sulle cause, si propone di ridurre la commissione di reati, il perpetrarsi di atti di inciviltà o il verificarsi di eventi drammatici attraverso il ricorso a impedimenti fisici e tecnologici unitamente al richiamo rivolto a cittadini, enti pubblici e imprese ad acquistare beni e servizi da aziende che costituiscono la cd. industria della sicurezza, fiorente anche nei momenti di crisi. Questo approccio, normalmente indicato con l'espressione "prevenzione situazionale", si è affermato come modalità egemone di intervento nel campo della sicurezza urbana e viene riscoperto dai governi locali e nazionali impegnati nella lotta al terrorismo per intervenire nei luoghi più frequentati e simbolici della città.

Altrove<sup>54</sup> mi sono dilungato sull'analisi delle singole misure che ho definito, oltreché in termini di *acting out* così come proposto da Garland<sup>55</sup>, facendo

*tiva' degli stranieri in Gran Bretagna. Un'indagine sul campo*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2016; E. Augusti et al. (a cura di), *Il controllo dello straniero. I 'campi' dall'Ottocento a oggi*, Roma, Viella, 2017.

<sup>52</sup> B. Harcourt, *Illusion of Order. The False Promise of Broken Windows Policing*, Cambridge, Harvard University Press, 2001; B. Harcourt, *Against Prediction: Profiling, Policing and Punishing in an Actuarial Age*, Chicago, University of Chicago Press, 2007; M. Pavarini, *L'amministrazione locale della paura. Ricerche tematiche sulle politiche di sicurezza urbana in Italia*, Roma, Carocci, 2006.

<sup>53</sup> Garland, *La cultura del controllo* cit.; D. Lyon, *Surveillance Society. Monitoring Everyday Life*, London, Open University Press, 2001; C. Norris et al., *The Growth of CCTV: a global perspective on the international diffusion of video surveillance in publicly accessible space*, «Surveillance & Society», 2, 2/3, 2004, pp. 110-135; J. Reeves, *If You See Something, Say Something: Lateral Surveillance and the Uses of Responsibility*, «Surveillance & Society», 10, 3-4, 2012, pp. 235-248.

<sup>54</sup> R. Cornelli, *La politica della paura tra insicurezza urbana e terrorismo globale*, «Criminalia», 2018.

<sup>55</sup> Garland, *La cultura del controllo* cit.

riferimento al concetto, anch'esso di derivazione psicanalitica, di *lapsus*: le politiche da un lato mirano a assicurare nella forma del “per fortuna qualcuno sta facendo subito qualcosa” (*acting out*), dall'altro esprimono in modo obliquo ciò che non sarebbe (ancora) accettabile manifestare apertamente nel campo politico delle società occidentali (*lapsus*), vale a dire quel sentimento diffuso di sfiducia verso la democrazia, che con i suoi *checks and balances* (pesi e contrappesi), i suoi principi di stato di diritto (*rule of law*), le sue conquiste civili e sociali e le sue forme di rappresentanza non è ritenuta più adeguata a garantire sicurezza e benessere.

La democrazia, com'è ovvio, è un sistema in continua tensione e trasformazione<sup>56</sup> che necessita, tuttavia, di essere sostenuto da un umore di fondo segnato da apertura e inclusione<sup>57</sup>: più che le singole misure, è questo tono emotivo ad apparire disturbato e dissonante, col risultato di confondere le sonorità di quel futuro di pace e prosperità che abbiamo intrecciato al progetto democratico.

### 5. *Quale futuro? Dare un posto alle paure*

«Ci basta una capanna / per vivere e dormire / ci basta un po' di terra / per vivere e morir / chiediamo un paio di scarpe / le calze e un po' di pan / a queste condizioni crederemo nel domani» (motivo di *Miracolo a Milano*, 1951). Non è la prima volta che, pensando al futuro, mi torna alla mente il canto dei poveri abitanti della baraccopoli nei pressi di Milano in cui Vittorio De Sica ambienta *Miracolo a Milano*, e ogni volta per un motivo diverso.

Certamente in quel film venivano già colte le contraddizioni che avrebbero caratterizzato il *boom* economico italiano che sarebbe scoppiato da lì a qualche anno, ma il motivo per cui negli ultimi anni quel motivetto risuona nei miei pensieri è costituito dall'apparente semplicità dei beni invocati e la sensazione che questi evocano: un paio di scarpe, delle calze, una capanna e un po' di cibo sono tutto ciò che serve per avere fiducia nel futuro.

Basta davvero poco per credere nel domani ed è su questa fiducia che si è edificata l'età dell'oro, quella della diffusione del benessere. Quel poco, tuttavia, mano a mano che lo si ottiene non basta più, quello che si ha non basta mai perché si vuole sempre altro. Il desiderio diventa ipertrofico, produce illusioni e frustrazioni. La fiducia, che ha una dimensione costitutivamente collettiva richiamata dal *noi* del ritornello, perde la sua centralità; rimangono invece paura e speranza – passioni dell'incertezza secondo Baruch Spinoza<sup>58</sup> –

<sup>56</sup> N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 2005, p. XIX.

<sup>57</sup> A. Ferrara, *Democrazia e apertura*, Milano, Bruno Mondadori, 2011.

<sup>58</sup> Nell'*Etica*, pubblicata postuma nel 1677, il filosofo riconosce il legame tra paura e speranza con

costrette nelle quote di benessere e di tranquillità che *io* rischio di perdere o che sempre *io* auspico di conquistare.

Senza fiducia si perde la dimensione collettiva del futuro. Fidarsi, infatti, è sia affidarsi, mettersi nelle mani di un altro, sia aspettarsi dall'altro qualcosa: comporta dei rischi, certo, ma presuppone sempre l'apertura a un futuro in cui l'altro è necessario. Alla radice della fiducia c'è il concetto di dono, per cui il dare qualcosa di sé si accompagna all'aspettativa di una reciprocità che si apre al futuro costruendo legami<sup>59</sup>. Il futuro si tinge di toni foschi fino a diventare oscuro, impenetrabile e perturbante perché non si proietta più sul presente in termini di progetto collettivo: il futuro si offusca ed è il presente a proiettare su ogni futuro possibile ansie e velleità individuali che spesso trovano sollievo nella rievocazione di un passato mitizzato<sup>60</sup>, nelle "retrotopie"<sup>61</sup>.

Come invertire questa rotta è il tema politico dei prossimi decenni e penso che si avrà qualche chance in più se si ripartirà proprio dalla paura per immaginare un nuovo progetto di cittadinanza<sup>62</sup>. È pur vero che questa emozione oggi dà sostegno, sul piano individuale, alla voglia di rinchiudersi in comunità omogenee e, sul piano politico, a istanze punitive e di restrizione dei diritti che costituiscono la principale modalità con cui le istituzioni tentano di rilegittimarsi, ridefinendo i confini della moralità e sfiduciando le forme della democrazia. Ma se prendiamo sul serio il carattere soggettivante delle emozioni per come lo abbiamo descritto e consideriamo dunque la paura come un nodo nevralgico dei processi di soggettivazione che nella modernità si sono realizzati attraverso il dispositivo<sup>63</sup> poliziale-penale di cui è intrisa la sovranità statale, siamo in grado di riconoscere che l'emergere di ansie e inquietudini può significare che la ragnatela sociale e istituzionale che abbiamo tessuto non regge al peso delle trasformazioni e che necessita di essere rinsaldata o addirittura sostituita senza per questo che si debba perdere il carattere universalistico e umanitario della sua tessitura.

Tutto ciò richiede uno sforzo intellettuale imponente che oggi si stenta a intravedere. La questione politica più urgente è precisamente questa: il recupero di una capacità d'immaginazione che riesca a dare un senso alle paure

il senso di incertezza nel muoversi: sono due passioni incostanti e caratterizzate dal dubbio: «Ma siccome il più delle volte le cose future sono incerte, non abbiamo di fronte ad esse che la speranza (*spes*) e la paura (*metus*), che sono passioni fluttuanti, in quanto l'una non è mai senza l'altra» (p. 151).

<sup>59</sup> Ceretti, Cornelli, *Oltre la paura* cit.

<sup>60</sup> A. Ceretti, R. Cornelli, *Sicurezza*, «Sinistra senza sinistra», Milano, Feltrinelli, 2008, pp. 114-123.

<sup>61</sup> Z. Bauman, *Retrotopia*, Cambridge, Polity Press, 2017.

<sup>62</sup> Accogliendo la lezione di Pietro Costa (P. Costa, *Cittadinanza*, Roma-Bari, Laterza, 2005) mi riferisco al termine-concetto di cittadinanza non come condizioni di appartenenza di un individuo allo Stato, ma in un significato più ampio come rapporto tra individuo e ordine politico-giuridico.

<sup>63</sup> Cfr. G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006.

contemporanee in relazione a un futuro comune che ci aiuti a vivere quotidianamente un po' più felici.

In fondo, dare un posto alle paure in modo che si possa interrompere il circolo della violenza sociale è la più alta sfida della politica fin dall'antichità, a cui anche la letteratura ha continuato a fornire il suo contributo. In un recente libro su *Giustizia e Mito* due giuristi che nel loro presente e passato hanno ricoperto cariche istituzionali tra le più prestigiose, Marta Cartabia e Luciano Violante, ci hanno ricordato come nella tragedia *Eumenidi*, l'ultima della trilogia dell'*Oresteia* di Eschilo, Atena annunci il superamento della vendetta privata attraverso la costruzione del tribunale dell'Areopago e la richiesta alle Erinni di dismettere la loro funzione di morte, divenendo divinità protettrici della città<sup>64</sup>. Sappiamo che l'intento di Eschilo era di rendere l'Areopago – tribunale che risaliva a Solone e a cui col tempo erano state attribuite funzioni giurisdizionali sui delitti di sangue – necessario a una democrazia ateniese che propendeva per istituzioni più assembleari e meno legate al passato. Ma è il modo in cui viene raccontato il mito fondativo della giustizia amministrata dalla *polis*, la cui prima funzione è quella di contenere la violenza vendicativa delle “leggi antiche”, a tracciare non tanto il passaggio simbolico da un'epoca a un'altra, quanto un percorso politico-istituzionale mai risolto e bisognoso di continui aggiornamenti. Quale?

Nella tragedia di Eschilo, dopo l'istituzione del consesso di giudici che «anche in avvenire durerà per sempre» e che di per sé consente di sospendere la regola della vendetta «finché i cittadini stessi non introducano nuove leggi»<sup>65</sup>, viene evocato dal coro delle Erinni il caos che deriverebbe in caso di assoluzione di Oreste, matricida perché vendicatore del padre ucciso dalla madre, dal prevalere di nuove leggi su quelle che affermano la sacralità del vincolo di sangue: «Ora, sconvolgimento di nuove leggi avverrà, se trionferanno la causa e il delitto di questo matricida: quest'evento indurrà alla licenza i mortali tutti»<sup>66</sup>. La paura di essere perseguitato fino alla morte per chi commette un delitto così grave, sostengono le Erinni, è necessaria per mantenere l'ordine sociale: «A volte, il terrore (*deinón*) è bene, e sorvegliando i cuori deve rimanere di guardia [...] E chi mai – città o mortale del pari – se non nutre il cuore nel timore potrà ancora rispettare la giustizia?»<sup>67</sup>. Proprio questo argomento è ripreso da Atena che, rivolgendosi ai cittadini, consiglia di «rispettare con riverenza uno stato senza anarchia e senza dispotismo, e di non scacciare ogni timore (*deinón*) fuori dalla città. Senza timore, quale degli uomini è giu-

<sup>64</sup> M. Cartabia, L. Violante, *Giustizia e Mito*, Bologna, il Mulino, 2018, p. 21.

<sup>65</sup> Eschilo, *Oresteia*; tr. it. di Raffaele Cantarella (a cura di Dario Del Corno), Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1981, p. 249.

<sup>66</sup> Ivi, p. 235.

<sup>67</sup> Ivi, p. 237.

sto?»<sup>68</sup>. La più saggia tra gli dei con l'arte della persuasione convincerà le Erinni dal volto terribile ad abbandonare i propositi distruttivi («non gettare impulsi sanguinosi [...] e non collocare tra i cittadini guerra intestina in violenza gli uni contro gli altri»<sup>69</sup>), e a rimanere in città presso dimore prestigiose in cui essere onorate. E aggiunge: «Da questi volti paurosi vedo vantaggio grande per i miei cittadini. Se onorerete benevoli sempre queste dee benevole, eccellerete guidando il paese e la città secondo retta giustizia»<sup>70</sup>.

Il passaggio dalle Erinni alle Eumenidi non comporta, dunque, alcuna dispersione emotiva: la paura non sparisce ma viene collocata in dimore al centro della città, acquisendo così un significato utile ad affermare un nuovo progetto politico-istituzionale e dunque a dare un nuovo volto al potere.

In vista di quale idea di città? Con quali confini? Retta da quale senso di giustizia? Sono le domande urgenti dell'attualità politica, di ieri come di oggi.

<sup>68</sup> Ivi, p. 249.

<sup>69</sup> Ivi, p. 261.

<sup>70</sup> Ivi, p. 269.