

Mario Piccinini

Stagioni del panico. Prime linee di ricerca

Man wird nicht erwarten dürfen, daß der Gebrauch des Wortes „Panik“ scharf und eindeutig bestimmt sei.

Sigmund Freud

L'intento di queste pagine è di selezionare all'interno della semantica della paura che contribuisce ad organizzare l'immagine moderna dell'ordine politico e giuridico l'elemento specifico del panico, nell'ipotesi che quest'ultimo costituisca una *differenza* che è anche una risorsa epistemica. Detto in modo un po' scorciato: se la paura si presenta come riferimento costitutivo dell'ordine, della sua costituzione come del suo mantenimento, il panico sembra invece caricato di un segno contrario; ci parla del dissolversi di un aggregato dato per presupposto ed è solidale nel perimetrarne i confini e le condizioni di possibilità. L'obiettivo è quello di ripercorrere *alcuni* momenti della storia del panico cercando di argomentare che il panico sia una passione politica, nel senso che è riferito a ciò di cui la politica è fatta, e allo stesso tempo sia l'espressione di un limite 'passionale' della politica, nel senso che ne definisce politicamente un limite interno. Rispetto a tale obiettivo questo contributo non rivendica più che i caratteri di un'imbastitura bisognosa di ulteriore sviluppo in riferimento non solo a ciò che non vi è incluso (ed è ovviamente molto), ma egualmente ai nodi che in forma consapevolmente provvisoria vi vengono indicati. Inoltre, si limita a una periodizzazione storica che è in qualche modo preliminare, arrestandosi alle soglie della fase in cui il panico è una parola di un discorso disciplinare, è parte dell'oggetto di un sapere codificato (la psicologia, la sociologia, la scienza politica), anche se non necessariamente vi svolge un ruolo pacificato.

Già l'idea stessa di una *storia* del panico si presenta problematica e deve fare i conti con più di una discontinuità. Parole e significati quasi mai sono al centro di una messa a tema specifica ed appaiono piuttosto come incidenze che trovano spazio sui margini dei discorsi, indicandone a volte il punto di

sospensione o persino di troncamento. Questo certo è più vero prima che gli ambiti di comunicazione si specializzino incontrando un percorso di disciplinarizzazione, ma anche dopo si ha l'impressione del permanere di qualcosa di irrisolto.

1. Nel discorso della modernità la semantica della paura sembra a primo acchito lasciare al panico una posizione periferica e derivata, connessa a un'incerta e lenta sostantivazione di un aggettivo di calco classico, dove l'italiano (*panico*) e il francese (*panice*) hanno rispetto alle lingue anglogermaniche un ruolo trainante. È un dato riscontrabile innanzitutto sul piano lessicografico. Alle soglie del XVII secolo Giovanni Florio nel suo dizionario bilingue *A Worlde of Words* (1598) non trova un sinonimo per un termine che in italiano evidentemente aveva già circolazione e ricorre alla definizione: «a sudden feare wherewith one is distraught, and put besides his wit, camming without knowne cause». Ma la prestazione di Florio è eccezionale e l'uso del sostantivo doveva risultare certamente poco consueto se solo pochi decenni dopo Giovanni Torriano, il cui lavoro si poneva in esplicita continuazione di quello di Florio, ritorna a far prevalere l'aggettivo, indicando come voce *panico terrore* nel suo *Dictionary Italian & English* del 1659.

Ciò risulta ancora in Thomas Hobbes dove centrali sono i termini *fear* e *terror*, usati pressoché come equivalenti, anche se appare una sfumatura per cui si ha paura di qualcuno (innanzitutto degli dei e del dio vero) e terrore di qualcosa. Ma è una sfumatura non sempre conservata: *fear of death* e *terror of death* sono in Hobbes espressioni pienamente intercambiabili. Il panico compare nel *Leviathan* una sola volta, nel capitolo sesto della prima parte, dove continua a prevalere la dimensione aggettivale che a prima vista sembra collocarlo come una declinazione intensiva della paura¹.

Panique terror leggiamo nel testo del 1651, *terror panicus* nella trasposizione latina. In ciò Hobbes si colloca sulla scia della stabilizzazione della resa di *to panikon* nella sequenza delle versioni latine delle scritture greche tra XVI e XVII secolo e che in quella delle *Historiae* di Polibio approntata da Isaac Causabon all'inizio del secolo (1609) aveva trovato una sorta di impronta definitiva. Ciò non impedirà tuttavia, come vedremo, che proprio nel testo del *Leviathan* si produca uno scarto di rilievo, che testimonia ancora una volta

¹ In Hobbes il termine compare a mia conoscenza solo un'altra volta, «a panick fear of tyranny», nelle *T. Hobbes, Considerations Upon The Reputation, Loyalty, Manners, & Religion, of Thomas Hobbes of Malmesbury*, pubblicate postume da Croke nel 1680 ed è riferito con una nota di sarcasmo ai timori di coloro che come il matematico Wallis – l'antagonista dello scritto hobbesiano – si diedero da fare per impedire la necessaria reazione dell'esercito che sola avrebbe potuto difendere i legittimi diritti del Re. Cfr. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. IV, London, Bohn, 1840, p. 418.

come storia lessicografica e ricostruzione concettuale, per quanto comunicanti e imprescindibili, non possano risolversi l'una nell'altra.

Vale tuttavia attenersi per un momento alla prima. La storia del panico presenta infatti anche su questo terreno aspetti non scontati. Lo stesso aggettivo latino che supporta l'espressione moderna prima della sostantivazione sembra avere una storia nient'affatto lineare. Il *Dictionarium Latinum* (1502) di Ambrogio Calepino ancora non lo registra, pur indicando la parola greca. La sua sarà nondimeno una presenza, costante, anche se limitata, per tutto il Cinquecento che, preceduta dalla considerazione della filologia umanistica, trova risalto nei momenti in cui convergono o si sovrappongono due linee che per altri versi è opportuno tenere distinte.

La prima è quella dell'attenzione per la dimensione allegorica e simbolica delle antiche figure mitiche, inaugurata fin dalla metà del Trecento dal *De genealogia deorum gentilium* di Giovanni Boccaccio e che nel Cinquecento arriva a produrre una numerosa e fortunata manualistica 'mitologica': valga per tutti il riferimento ai *Mythologiae sive explicationis fabularum libri decem* di Natalis Comes, apparsi nel 1567, un testo che, sebbene oggetto di critiche anche aspre, riuscì a mantenere un'influenza durevole ed è un riferimento d'uso nella riflessione baconiana². La seconda va riferita a un più generale e variamente motivato incremento delle traduzioni dei testi greci. Il caso nel nostro contesto più rilevante è quello degli *Stratagemata* di Polieno, un'opera di età aureliana che Justus Vulteius traduce in latino nel 1549 (seguito tre anni dopo dallo sfortunato Lelio Carani che ne produrrà una versione in volgare ristampata ancora nell'Ottocento) nei cui confronti prevalenti sembrano essere interessi e curiosità di carattere storico-militare³. A quest'opera si farà sovente richiamo per il racconto delle avventure di Pan, inventore della falan-

² Su Natale Conti si veda il contributo di V. Costa, *Natale Conti e la divulgazione della mitologia classica in Europa tra Cinquecento e Seicento*, in E. Lanzillotta (a cura di), *Ricerche e antichità e tradizione classica*, Tivoli, TORED, 2014, pp. 258-307 che ne mette in prospettiva l'opera. Più generalmente cfr. J. Seznec, *Les manuels mythologiques italiens et leur diffusion en Angleterre à la fin de la Renaissance*, «Mélanges d'archéologie et d'histoire», 50, 1933, pp. 276-292 e il complessivo J. Seznec, *La Survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance* (1940), Paris, Flammarion, 1980². Una messa a punto più recente in R.M. Iglesias Montiel, C. Álvarez Morán, *Los manuales mitológicos del Renacimiento*, «Auster», 3, 1998, pp. 83-99. Sulla presenza di Conti nel *De Sapientia Veterum* cfr. il seminale lavoro di Charles W. Lemmi, *Classical Deities in Bacon. A Study in Mythological Symbolism*, Baltimore, John Hopkins Press, 1933, cui va aggiunto B. Carman Garner, *Francis Bacon, Natalis Comes and the Mythological Tradition*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», Vol. 33 1970, pp. 264-291.

³ M. Polyænus, *Polyæni Stratagematum ad DD. Antoninum & verum Impp. libri octo, quibus ampliss. foecundissimaque rei militaris doctrina continetur: numquam antea in lucem editi, ac nuper adeo è graeco sermone in latinum conuersi. Iusto Vulteio Vuetterano interprete*, Basileae: Per Ioannem Oporinum, 1549; Id., *Gli stratagemmi di Polieno tradotti fedelmente della lingua greca nella thoscana*, In Vinegia: appresso Gabriel Giolito de Ferrari e fratelli, 1552. L'edizione del testo greco, fatta da Isaac Casaubon, sarà successiva (Lugduni: Apud Ioan. Tornaesium, 1589).

ge e condottiero di Bacco nella spedizione alle Indie, che – vi si legge – solo successivamente sarà figurato divino e connotato favolisticamente dai poeti. Fatta propria da Giusto Lipsio nei *De militia romana libri quinque* del 1596⁴, la versione di Polieno contribuirà a una rappresentazione del panico in parte diversa da quella della tradizione filologica, riemergendo in maniera originale *via* Lipsius nella letteratura gesuitica del Seicento per operare infine come fonte d'autorità in Shaftesbury.

Il termine *panicus* non trova pressoché riscontro né nel latino classico, né in quello patristico e presenta i caratteri di un neologismo relativamente recente. È sostanzialmente un conio umanistico. Nelle antiche scritture latine presente è il termine greco⁵, alcune volte traslitterato, ma abitualmente offerto nei caratteri alfabetici originari, a testimonianza di un mistilinguismo rilevabile già nella cultura precedente l'età imperiale. Quando Angelo Poliziano nella prima centuria dei *Miscellanea* (1489) dedica ai *Panici terrores* un intero *caput*, il ventottesimo, la sua scrittura ancora sembra voler risentire di tale duplicità. Nel testo la costruzione dell'endiadi del titolo cede il passo al greco e l'attraversamento di una considerevole collazione di brani greci e bizantini distilla una definizione densa e destinata a restare, il cui soggetto tuttavia rimane una traslitterazione: «*Panica* vocantur (ut arbitror) a graecis repentini quidam terrores et consternationes: quales utique lymphatici metus usqueo adeo inrevocabiles: ut non ratione modo, sed mente etiam careant»⁶. La prestazione di Poliziano è notevole, sia per l'organizzazione puntuale e filologicamente attenta delle fonti, sia per una trattazione sensibile e intelligente dei materiali discorsivi in cui del panico sa cogliere con finezza le dinamiche di credenza e mette in evidenza aspetti non scontati come la connessione con la rabbia e la preminenza della dimensione uditiva. È davvero un testo seminale al cui tracciato le ricostruzioni successive poco sapranno aggiungere, anche in termini di riferimenti testuali. Il panico di Poliziano è comunque parola greca, che può certo essere tradotta e di cui si può pure dilatare lo spettro di significato inseguendone la presenza nelle scritture latine, ma che non trova in quest'ultime alcuna mediazione di cui potersi avvalere.

Pochi anni dopo Erasmo crede (o ci fa credere) di avere rinvenuto nel latino ciceroniano un punto di appoggio certo per la forma aggettivale, tanto da

⁴ J. Lipsius, *Iusti Lipsi De Militia Romana Libri Quinque. Commentarius ad Polibium*, Antverpiae, Ex Officina Plantiniana, Apud Viduam & Ioannem Moretum, p. 273. È il sesto dialogo del Libro quarto.

⁵ Ma anche qui le cose sono complicate. Cfr. E. Harrison, ΠΑΝ, ΠΑΝΕΙΟΝ, ΠΑΝΙΚΟΝ, «The Classical Review», vol. 40, n. 1, 1926, pp. 6-8 che vede la connessione usuale tra Pan e panico non priva di problemi e comunque riferibile a suo dire solo a una letteratura piuttosto tarda.

⁶ J. Lipsius, *Angeli Politiani Miscellaneorum centuria prima*, Firenze, Antonio Miscomini, 1489, f. II - f. III. Sul greco nei *Miscellanea* cfr. S. Fiaschi, *Traduzioni dal greco nei Miscellanea: percorsi di riflessione*, in P. Viti (a cura di), *Cultura e filologia di Angelo Poliziano*, Firenze, Olschki, 2016, pp. 33-50.

utilizzarla per uno dei suoi *Adagia*, il 2063, nell'edizione più tarda, quella di Basilea del 1536. L'adagio – vale ricordarlo – è una proposizione breve, un motto o un proverbio, che trae autorevolezza dalla propria 'antichità' ed è in questo senso che *Panicus casus*, come recita il *titulus* dell'adagio erasmiano, intende basarsi su una locuzione quasi avverbiale ripresa dalle *Epistulae ad Atticum*, VII, 26, 37. Il testo erasmiano si riferisce ampiamente a quello di Poliziano, ne riprende esplicitamente la definizione e ne condivide il mistilinguismo⁸. L'unico punto in cui il termine è dato come appartenente a una fonte latina originaria è appunto la citazione ciceroniana, che, assente in Poliziano, tuttavia è ingannevole. In Cicerone il *casus* non è *Panicus*, ma *Parthicus*, come attestano tutte le edizioni critiche del testo: è lezione unica. Ciò che intriga è che Erasmo lo sa benissimo: nella prima edizione (1500) era presente un adagio, più breve e di minore respiro, che si concentra pressoché esclusivamente sul passo ciceroniano, aggiungendo una chiusa a commento che insiste sul registro analogico: «Nisi forte magis placet ut Panicus casus legatur a Pane deo...», dato che per evitare la guerra sarebbe necessaria una «Panica mutatio». Erasmo lo titola appunto *Parthicus casus*⁹ ed è appunto quest'ultima espressione a valere come «proverbii simulachrum». La sostituzione avviene nella seconda edizione (quella del 1506), incidendo significativamente nel testo: del passo indicato spariscono i riferimenti di merito all'incipiente conflitto tra Cesare e Pompeo, una sciagura evitabile appunto solo se per i Cesariani accadesse qualcosa di simile a ciò che era successo ai Parti (*Parthicus casus*) che senza combattere si erano ritirati all'improvviso e senza ragioni apparenti, mentre dell'adagio iniziale permane solo la seconda parte che, del tutto indipendentemente da Cicerone, riferiva tali comportamenti al dio Pan «qui novos et repentinos tumultus et animorum mutationes solet immittere». Non è noto su quali basi Erasmo abbia optato per una lezione diversa, mantenendola in tutti i successivi rimaneggiamenti del testo. Più che sul terreno strettamente filologico (fatto cautelativamente salvo l'assai improbabile accertamento di una fonte di qualche attendibilità a noi sconosciuta¹⁰) una spiegazione

⁷ *Opera Omnia Desiderii Erasmi Rotterdami*, Ordinis Secudi Tomus Sextus, North Holland Publishing Company (poi Elsevier), Amsterdam-Oxford, 1981, pp. 425-426; *Collected works of Erasmus*, vol. 35: *Adages III iv 1 to IV ii 100* / translated and annotated by Denis L. Drysdall, edited by John N. Grant, Toronto, University of Toronto Press, 2005, pp. 215-217.

⁸ Anche Poliziano aveva richiamato nel medesimo contesto le *Epistulae ad Atticum*, ma riferendosi a un altro passo (V, 20, 3) di cui trascrive il termine greco.

⁹ D. Herasmi, *Veterum maximeque insignium paroemiarum, id est Adagiorum collectanea*, Parrhisiis, 1500, I.I.

¹⁰ Il primo repertorio che contiene *panicus* (come aggettivo) sembra essere il Calepino-Facciolati del 1718: A. Calepino et al., *Septem linguarum Calepinus. Hoc est lexicon latinum, variarum linguarum interpretatione adjecta, in usum Seminarium Patavinum*, Patavii: ex typographia Seminarium: apud Joannem Manfrè, 1718. Il dato di per sé merita registrazione, ma più di tutto intriga qui la parte terminale della voce. Dopo due riferimenti un po' traballanti, uno a Igino astronomo che userebbe *terror panicus* nella

credo vada cercata nella capacità di attrazione che ai suoi occhi il riferimento panico della seconda parte del testo primitivo ha sulla prima, fino all'osmosi dei due termini in forza di una congruenza argomentativa che rendeva lecita la correzione di *parthicus* in *panicus* in una sorta di rigorizzazione interpretativa che azzerava l'analogia e la trasformava in identificazione.

Il *Panicus casus* seguirà l'ampia diffusione degli *Adagia* di Erasmo e contribuirà a una connessione, tanto più larga quanto più destinata a indebolirsi, tra il riferimento mitico e il prodursi di condotte instabili e accidentali, scarsamente prevedibili e razionalizzabili in cui coloro che sgomenti ne sono coinvolti perdono, temporaneamente o permanentemente, se stessi. *Panicus* in Erasmo opera come un termine ancipite dove il secondo elemento si dispone a consumare il primo, anche se ciò non avverrà mai completamente, in una sorta di demitizzazione imperfetta che appaesa tuttavia, attraverso una mediazione linguistica immaginaria, l'alterità dell'antico in un mondo emozionale coglibile da una paremiologia onnicomprensiva.

2. Il conio umanistico di *panicus* è prospetticamente rilevante, anche in negativo. Machiavelli nei *Discorsi* indica situazioni e contesti che senza forzature possono essere intercettati dal nostro termine *panico*, ma in Machiavelli questo non compare mai e ciò perché per Livio *panicus* non mai è disponibile nonostante la frequentazione importante – anche se mai neutrale – di Polibio¹¹. Come esempio è forse il più rilevante, se ne potrebbero fare altri. Ma anche quando tale conio è ammesso e persino lo si utilizza, non è detto che ne sia accettato il carattere culturalmente trasmissivo e la pretesa ad esso sottesa.

Montaigne, *Essais*, I, xviii. Il capitolo *De la peur* si apre con un apparente paradosso, quello di un esergo virgiliano centrato sulla fisicità (irrigidimento del corpo, capelli che si drizzano, strozzamento della voce)¹² e di un'affermazione programmatica, «non sono come si dice un buon naturalista», che sembra sottrarre la trattazione di questa «*estrane passion*» a ogni perimetrazione eziologica. Un paradosso che sembra restare sospeso: nel suo sviluppo

sezione *De Capricorno* (ma i primi incunaboli lo contraddicono, «*timorem qui panicos appellatur*», Hyginus *et al.*, *Clarissimi Viri Iginii Poeticon Astronomicon*, Venetiis, Erhard Ratdolt, 1482, 4c recto, come puntualmente aveva già segnalato Poliziano) e l'altro a Curzio Rufo, che però si ammette nelle *Historiae Alexandri Magni* usa *pavor*, ci si volge alle *Epistulae* ciceroniane che si riconosce ancora una volta offrono la parola greca, aggiungendo: «*Quod vero a quibusdam additur ex eod. ibid. l.7 ep. ult. Bellum foedissimum futurum puto, nisi quis Panicus extiterit. optimae quaeque edition[es] habent Parthicus*». Più che a presunte altre edizioni, la smentita sembra puntare diritta ad Erasmo. D'altra parte, quando, in un contesto cui Erasmo era stato assai prossimo, Paolo Manuzio, il figlio di Aldo, pubblica il suo *A. Manuzio, In Epistolas Ciceronis ad Atticum, Pauli Manutii Commentarius*, Venetiis, Apud Aldi Filios, 1547, il *casus* resta indefettibilmente *Parthicus* (183c).

¹¹ E. Pianezzola, *Traduzione e ideologia. Livio interprete di Polibio*, Bologna, Patron, 2018².

¹² Eneide, II, 774. Enea racconta l'apparizione del fantasma di Creusa.

il saggio assume i caratteri di un repertorio senza ritornare sulla premessa iniziale. Non stupisce che nella vastissima letteratura sull'autore esso è collocato in una posizione poco frequentata e anche quando vi si fa riferimento, la ricognizione testuale è scarsa¹³. Quello della paura, meglio delle paure, è uno dei temi maggiori che attraversa tutti gli *Essais* e travalica largamente lo specifico tracciato del capitolo del primo libro. Quest'ultimo tuttavia resta un momento ineludibile del testo proprio perché anticipa una postura che va al cuore della complessa e stratificata elaborazione montaignana delle passioni. Fornisce cioè la formulazione dei termini per cui in un orizzonte più generale il paradosso possa essere sciolto. In Montaigne la naturalizzazione della paura va in senso affatto contrario a una sua riduzione naturalistica. L'attitudine medica e filosofica che indaga le molle (*ressorts*) delle paure trova un limite proprio nella piena inerenza di quest'ultime alla natura dell'uomo, nel loro partecipare di ciò che l'uomo è. Mai esorcizzabili una volta per tutte, le paure mostrano come nei loro confronti sia impraticabile la pretesa di una netta distinzione tra ragione e passione. Nessun canone terapeutico può risolverle e tanto meno può fornirci un rimedio per quella che è la paura per eccellenza, la paura della morte, che solo l'accettazione della vita può aiutare *circostanzialmente* a contrastare. Detto in un linguaggio che non è di Montaigne, le paure non sono oggettivabili e con esse si può solo venire a patti¹⁴.

Pur nella sua relativa brevità, il montaggio del capitolo diciottesimo mobilita, senza rinunciare talvolta a una più marcata coloritura, una sequenza di fonti e di riferimenti che dalla memorialistica recente (l'assedio di Roma da parte delle truppe imperiali) va all'antica annalistica (vediamo Montaigne riscrivere la pagina liviana sulla battaglia sul Trebbia piegandola alla propria argomentazione), mostrando come la paura penetri in profondità nelle considerazioni che gli individui hanno delle situazioni, producendo nei singoli distorsioni cognitive e comportamenti paradossali, che trovano espressioni molteplici e tra loro non omologabili. È un criterio che vale anche quando la paura, ci viene ricordato, arriva ad impadronirsi di un'intera moltitudine. La scrittura di Montaigne si sviluppa in crescendo, arrivando a indicare qualcosa che nella paura va oltre la determinatezza delle circostanze, la fa diventare nota dominante capace di tacitare le altre emozioni e in qualche modo la autonomizza, dotandola di un carattere permanente. È la paura di chi *immagina* di perdere ciò che ha, i beni, il proprio paese, la propria condizione di uomo libero e vive in una continua angoscia (*angoisse*), rifuggendo il bere, il cibo, il

¹³ Fa eccezione il notevole contributo di C. Couturas, *Le discours sur les peurs dans les Essais de Montaigne*, «Réforme, Humanisme, Renaissance», 61, 2005, pp. 73-90.

¹⁴ Un'utile messa a punto del tema della paura in Montaigne è fornita, da una prospettiva che intreccia storia della filosofia e psichiatria, da Sergio Starkstein nel quarto capitolo del suo *A Conceptual and Therapeutic Analysis of Fear*, London, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 91-123.

sonno, un'angoscia che chi non ha, è povero, servo, bandito non conosce. È la paura che sospinge i suicidi, imponendosi sulla vita perché l'ha resa insopportabile. Qui, in fondo al capitolo, in un'annotazione alla sua copia dell'edizione del 1588 poi integrata nelle successive, Montaigne nomina il panico: è l'unica volta in tutti gli *Essais*. Ma la chiusa del testo non è in continuità, anzi costituisce un supplemento enigmatico a un testo già di per sé poco agevole¹⁵.

Della paura, dice Montaigne, «I Greci ne riconoscono un'altra specie che non dipende dall'errore della nostra ragione, venendo, essi dicono, senza causa apparente e per impulso celeste. Popoli interi se ne vedono spesso afferrati e interi eserciti». E fa l'esempio di Cartagine che riprende da Diodoro Siculo, di cui aveva a disposizione la recente traduzione francese di Jacques Amyot¹⁶: una città in preda a grida e voci di terrore, dove si vedono gli abitanti uscire dalle case spinti dallo spavento e «scontrarsi, ferirsi, ammazzarsi come si trattasse di nemici... Tutto fu un disordine e in tumulto finché, con orazioni e sacrifici, non ebbero placato l'ira degli dei. *Ils noment cela terrurs Paniques*»¹⁷.

Anche nell'ipotesi che si tratti di una mera postilla a completamento di un quadro, i problemi restano. Tutto il passo si snoda sotto il segno di una differenza. «Une autre espèce», un'altra specie di paura, ma anche una specie *altra*, della cui alterità siamo chiamati a dare ragione. Non è semplice. Certo i riferimenti a *l'impulsion céleste* e agli dei da una parte e ai sacrifici e alle preghiere forniscono al brano una cornice che mette in primo piano l'ordine di una credenza («disent-ils») che è almeno altrettanto in questione che i fatti creduti. Il registro narrativo che Montaigne chiama 'dei Greci' si pone al di là di quella dimensione che ammette come irresolubile l'intreccio di intendere e fraintendere e proprio per questo «est outre [l'e]rrur de nostre discours», quale che sia la contiguità 'materiale' tra queste narrazioni e quelle richia-

¹⁵ «Le chapitre s'achève en effet avec le topos des 'peurs paniques', dont la signification est précisément de ne pas en avoir. Au lieu de réinsérer le propos dans une analyse, le discours de clôture qui reproduit lui-même un autre discours sur la peur, celui des Grecs, ... ajoute ainsi plus de questions encore qu'il n'en résout et vient confirmer l'ignorance liminaire professée par le locuteur», Couturas, *Le discours sur les peurs dans les Essais de Montaigne*, cit., p. 76.

¹⁶ [Jacques Amiot], *Sept livres de histoires du Dyodore Sicilien nouvellement traduyts du grec en francoys*, à Paris, de l'Imprimerie de Michel Vascosan, 1554, f. 186 r. Montaigne segue quasi a ricalco la traduzione di Amyot (unica variante è che quest'ultima riporta «tremeurs Paniques»), anche se è sintomatico che non faccia alcun cenno alla concomitanza della peste di cui narra Diodoro. Amyot indica il passo come libro XV, cap. 9; nelle edizioni attuali il numero del capitolo è sempre 24 e varia il paragrafo. Comunque cfr. Diodorus of Sicily, ed. by C.L. Sherman, VII, Cambridge (MA)-London, 1952, p. 12 (XV, 24, 3). Su Amyot, con molti riferimenti a Montaigne, si veda Auguste de Balignières, *Essai sur Amyot et les traducteurs français au XVI^e Siècle*, Paris, Auguste Durand, 1851 (per la traduzione di Diodoro, pp. 151-161).

¹⁷ Per la traduzione italiana uso quella di Fausta Garavini (M. de Montaigne, *Saggi*, Milano, Oscar Mondadori, 1970, I pp. 94-98). Per l'originale francese utilizzo l'*Edition Municipale* (M. de Montaigne, *Les Essais de Michel de Montaigne*, Bordeaux, Imprimerie Nouvelle F. Pech & C', 1906, T. 1, pp. 92-95).

mate dall'autore nelle pagine precedenti¹⁸. Sembra risulterne uno sguardo distanziante, quasi etnografico, che passa anche per una forte riduzione della portata semantica attribuita a *panico* e che confina la copertura del termine non tanto al riferimento mitico come tale, quanto a uno specifico contenuto immaginativo, a una specifica prestazione narrativa. Un'opzione in controtendenza rispetto a quella secondata da Erasmo e dalla tradizione filologica e su cui è ragionevole congetturare un riverbero della vicenda lessicografica su quella della rappresentazione.

Quando esce nel 1603 la prima edizione della traduzione inglese degli *Essais* di John Florio troviamo il montaignano «terrurs Paniques» reso con «the Punike terror», terrore *punico*¹⁹. Le edizioni successive emenderanno tale resa. Un refuso? O a Florio che aveva dato spazio a *panico* come sostantivo nel proprio dizionario, il confinamento operato da Montaigne proprio non quadrava e lo correggeva, almeno in prima battuta, con una movenza simmetricamente contraria, suggerendo cioè una connessione privilegiata con la vicenda cartaginese?

3. Come negli *Essais* di Montaigne, anche nel *Leviathan* hobbesiano il panico compare, come già ho detto, una sola volta. Si resta colpiti dal fatto che i due autori che alla soglia della modernità hanno maggiormente riflettuto sulla paura, nelle loro opere abbiano fatto del panico una sorta di *hapax*. Resta tuttavia un dato inerte, anche se le loro declinazioni del rapporto paura/ragione possono essere certo messe a confronto per valutarne più che i transiti, le risonanze²⁰. Sullo specifico del panico è possibile solo affermare che le due prestazioni, entrambe per così dire al margine, anche se forse entrambe non marginali, muovono lungo direttrici opposte. Rispetto alla stagione umanistica sia Montaigne sia Hobbes ne restringono indubbiamente il significato, ma se il primo ci lascia sospeso l'interrogativo sulla portata della sua opzione,

¹⁸ Una contiguità cui sembra in parte resistere il forte risalto dato a un'aggressività generalizzata e autodistruttiva (l'aspetto rabbioso del panico, già evidenziato da Poliziano, *lymphatici metus*), un dato che forse non è solo quantitativo.

¹⁹ *The Essayes or Morall, Politike, and Millitarie Discourses of Lo: Michaell de Montaigne First written by him in French and now done into English by Iohn Florio*, London, by Val. Sims for Edward Blount dwelling in Paules churchyard, 1603, p. 11.

²⁰ Sui rapporti tra il bordolese e l'autore del *Leviathan*, che ha spinto alcuni studiosi a parlare di un asse Montaigne/Hobbes (ipotesi che in verità mi lascia piuttosto freddo, cfr. E. Ferrari, T. Gontier [sous la direction de], *L'Axe Montaigne-Hobbes. Anthropologie et politique*, Paris, Classiques Garnier, 2015, dove gli studi non mi sembrano confortare il titolo), il contributo più equilibrato è quello di G. Paganini, *Hobbes and the French Sceptics*, in J. Christian Laursen, G. Paganini (eds.), *Skepticism and Political Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Toronto, Toronto University Press, 2015, pp. 55-82.

il secondo opera verso una sostanziale risemantizzazione, che passa non tanto per una dilatazione, quanto per una specializzazione categoriale.

Quella che Hobbes avanza nel *Leviathan* è una precisazione che sul tempo lungo si rivelerà seminale, tanto che è possibile intravedervi un punto di gravitazione che ci dà qualche legittimità per parlare di un momento seicentesco della storia del panico. Ma per coglierne il profilo le parole che ne esprimono la definizione a primo acchito non sembrano sufficienti e impongono di considerare come si rideterminino all'interno del reticolo di connessioni in cui, fra testo e contesto, trovano collocazione.

Thomas Hobbes, *Leviathan*, I c. 6²¹. Analizzando l'origine interna dei movimenti volontari e delle loro forme discorsive Hobbes fa riferimento al panico dando ad esso una collocazione autonoma e facendone una passione specifica, distinta dalle altre. È appunto un elemento che non ha riscontro nelle precedenti messe a tema non solo negli *Elements*, ma neppure nel testo *Of Passions* trascritto da Cavendish che, anche se di datazione incerta, del capitolo sesto è in qualche modo preparatorio²². Ciò avviene all'interno di un'ampia risistemazione che coinvolge ovviamente anche la considerazione della *paura*. La definizione di questa resta sostanzialmente immutata («*Aversion*, with opinion of *Hurt* from the object, FEARE»), ma se in precedenza essa era trattata come una passione semplice, un altro nome per l'avversione quando collegata a una ripugnanza attesa²³, nel testo del '51 essa rientra tra le passioni complesse dove il fondamento conativo si coniuga con la dimensione interindividuale e ha ruolo decisivo l'immaginazione²⁴. Nell'elencazioni delle passioni tuttavia il *Panique terror* non si presenta in connessione immediata con la paura e ha una posizione che non ci aspetteremmo, discosta da quest'ultima, dopo il punto di snodo costituito dalla *curiosity*: «Il desiderio

²¹ Per la traduzione italiana uso quella di Arrigo Pacchi: T. Hobbes, *Leviathan*; tr. it., *Leviatano*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 41-51. Per l'originale inglese e per quello latino T. Hobbes, *Leviathan*, in *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes 3-4-5*, Noel Malcom (ed.), 2 (i), Oxford, Clarendon, 2012, pp. 78-97.

²² A. Minerbi Belgrado (a cura di), *Thomas Hobbes: «Of passions» (Ms. Harl. 6083)*, «Rivista di Storia della Filosofia», 43, 4, 1988, pp. 729-738.

²³ «This motion, in which consisteth pleasure or pain, is also a solicitation or provocation either to draw near to the thing that pleaseth, or to retire from the thing that displeaseth. And this solicitation is the endeavour or internal beginning of animal motion, which when the object delighteth, is called APPETITE; when it displeaseth, it is called AVERSION, in respect of the displeasure present; but in respect of the displeasure expected, FEAR. So that pleasure, love, and appetite, which is also called desire, are divers names for divers considerations of the same thing», T. Hobbes, *Human Nature and De Corpore politico*, J.C.A. Gaskin (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 43-44.

²⁴ Sul punto buone osservazioni in F. Lessay, *Sur le traité des passions de Hobbes, commentaire du chapitre VI du Leviathan*, «Études Epistémè», 1, 2002, pp. 20-42. Più generalmente sul tema hobbesiano delle passioni si vedano A. Pacchi, *Hobbes and the Passions*, «Topoi», VI, 1987, pp. 111-119, ora in *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, Milano, FrancoAngeli, 1198 e soprattutto F. Tricaud, *Le vocabulaire de la passion*, in Y.C. Zarka (sous la direction de), *Hobbes et son vocabulaire. Etudes de lexicographie philosophique*, Paris, Vrin, 1992, pp. 139-154.

di conoscere il perché e il come è detto CURIOSITÀ e non si trova in nessun'altra creatura vivente, se non nell'uomo. L'uomo non è perciò distinto soltanto dalla ragione, ma anche da questa particolare passione, rispetto agli altri animali, in cui il predominio dell'appetito per il cibo e degli altri piaceri del senso toglie la cura di conoscere le cause. Questa passione è una forma di concupiscenza mentale, che, per il persistere del piacere nella continua e infaticabile generazione della conoscenza, supera la breve intensità di qualsiasi piacere carnale»²⁵. Il panico è collocato alla fine della breve sequenza dedicata all'opposto della conoscenza, che è nozione delle cause, cioè all'ignoto²⁶. Ciò ci porta a prendere in considerazione quello che sul panico era sicuramente l'antecedente più prossimo e significativo e dal quale il testo hobbesiano suona come un'implicita presa di distanza.

Qualche decennio prima infatti Bacone aveva pubblicato il *De Sapientia Veterum* (1609) dove proponeva la sua reinterpretazione della considerazione allegorica delle antiche *fabulae*. Proprio a "Pan o la natura" aveva dedicato un ampio capitolo, soffermandosi in un passo denso e un po' cursorio sui *Panici terrores* (*Panicque feares* secondo la versione inglese del 1619 di Arthur Georges) e su quanto si potesse ricavare al riguardo da una favola che considerava stupenda e «gravidata di misteri e di arcani della natura»²⁷.

«Sui terrores panici» scrive Bacone «si pone una teoria molto saggia: la natura produce in tutti i viventi paura e timore, sentimenti conservatori della vita e dell'essenza sua, negatori e rinnegatori delle cattive disposizioni da evitare. Tuttavia, la medesima natura non è in grado di mantenere l'equilibrio, ma mescola sempre ai timori salutari quelli vani e inutili, tanto che tutte le

²⁵ Pacchi 46, Malcom 86-87. «La curiosità è potenziamento del desiderio umano: essa è l'elemento non contemplativo» (come ancora adombrato negli *Elements*) «ma produttivo-costruttivo che distingue il *conatus* dell'uomo da quello della bestia. L'uomo hobbesiano è connotato dalla curiosità, dalla tensione verso il "che cosa si può fare con", e dunque attorno a lui si definisce un'antropologia che deve contenere una teoria della previsione mossa dal desiderio e proiettata al controllo del tempo futuro. Si tratta quindi di qualcosa che, a rigore, non gode dell'attributo dell'*esistenza*. Da questo punto di vista, potremo dire che l'uomo hobbesiano è letteralmente abitato dall'incertezza, non semplicemente per insufficienza cognitiva, ma in quanto essere strutturalmente mosso verso l'ignoto» (M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Macerata, Quodlibet, 2013, pp. 45-47 e la letteratura ivi citata). La rideterminazione della *curiosity* nel *Leviathan* si costruisce tutta in riferimento alla temporalità. Su quest'ordine di problemi resta autorevole C.A. Viano, *Analisi della vita emotiva e tecnica della politica nella filosofia di Hobbes*, «Rivista critica di storia della filosofia», XVII, 4, 1962, pp. 355-392.

²⁶ L'ignoto è a quest'altezza è il non prevedibile, il non controllabile. Non va dimenticato che anche la passione per la conoscenza partecipa della costellazione della paura: «L'ansia [*anxiety/sollicitudo*] per il futuro dispone a cercare le cause delle cose, perché la loro conoscenza rende meglio capaci di ordinare il presente in vista del massimo vantaggio», Pacchi 64, Malcom 169-161.

²⁷ Sulla portata del *De Sapientia Veterum* per l'insieme della costruzione baconiana resta imprescindibile il contributo di Paolo Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Torino, Einaudi, 1974² (in particolare il paragrafo su "Pan e Cupido: il naturalismo materialistico", pp. 163-168, che tuttavia non nomina i *panici terrores*).

cose, se fosse dato vederci entro, sono pienissime di terrori panici; e specialmente l'uomo che è tutto coartato dalla superstizione (nient'altro che terror panico) soprattutto in tempi dubbi duri e avversi»²⁸. La superstizione («*quae vere nihil aliud, quam Panicus terror est*») è dal lato dell'economia della natura: l'audacia di Pan, sempre «in lotta per provocazione con Cupido», ci dice come la materia non sia «priva dell'inclinazione e dell'appetito alla dissoluzione del mondo e al ritorno all'antico Chaos», ma venga raffrenata dal prevalere dalla concordia delle cose, significata da Cupido e Amore («*praevalida concordia*»). Tra panico e superstizione c'è dunque per Bacone una sostanziale corrispondenza in cui si esprime una spinta disgregatrice che è affatto interna alla funzione conservativa della paura, quasi una sua intrinseca deviazione. Così un antico lascito mitologico è veicolato in direzione di mitologie scientifiche a noi più prossime, anticipandone la polarizzazione strutturante. Basterebbe questo per valorizzare la pregnanza del passaggio baconiano.

Sulla superstizione Hobbes si era soffermato nel capitolo sesto del *Leviathan* proprio subito prima di parlare del panico. Il contesto argomentativo, come abbiamo visto, è certo diverso, ma è difficile ignorare come il rinvio critico a Bacone, per quanto implicito, sia la chiave per intenderne lo sviluppo. Nonostante una comune attenzione allo scarto tra credere e conoscere, per Hobbes la sequenza superstizione-panico è essenzialmente disgiuntiva e all'interno della breve sequenza successiva alla *curiosity* viene ad assumere una valenza controtendenziale. Ad assumere il nome di *superstition* è la paura di potenze invisibili che poggiano su finzioni della mente o su narrazioni che, contrariamente a ciò che si chiama *religion* non sono pubblicamente ammesse (*allowed*). La definizione di Hobbes è prospettica e relazionale, ma allo stesso tempo, tramite l'insistenza sulla *allowance* (permesso, ma anche uniformità pubblici), fortemente istituzionalizzata. «Il timore delle cose invisibili è il seme naturale di ciò che ciascuno chiama religione con riguardo a se stesso e superstizione in riferimento a coloro che venerano o temono quel potere in forme diverse», dirà più avanti, alla fine del capitolo undicesimo²⁹. Certo, anche il *Panique terror* è «timore di cui non si conosce la ragione o l'oggetto» che le favole raccontano fosse infuso da Pan, ma «in verità, colui che prova per primo questo tipo di timore ne percepisce sempre in qualche modo la causa, anche se gli altri fuggono seguendo il suo esempio, credendo ciascuno che il vicino sappia perché fugge. Perciò questa passione non coglie nessuno

²⁸ Per la traduzione italiana uso F. Bacon, *Essays*, in P. Rossi (a cura di), *Scritti filosofici*, Torino, Utet, 1975, pp. 455-465 (sulla favola di Pan) e sul punto, pp. 460-461. Per l'originale latino la ristampa del 1617: F. Baconi, *Francisci Baconi equitis aurati... De sapientia veterum, liber, ad inclytam Academiam Cantabrigiensem, iam recusatus*, Londini, apud Billium (pp. 14-28 e sul punto pp. 24-25).

²⁹ *Pacchi* 84, *Malcom* 162-163.

che non si trovi in mezzo a una folla o a un assembramento»³⁰. La considerazione hobbesiana prende qui un'altra strada rispetto al collegamento con la superstizione e assume il carattere di una connessione stringente tra un comportamento e una condizione, delineando un significato che a tutt'oggi ci è familiare.

'Folla o assembramento' traduce Arrigo Pacchi, l'originale suona più pregnante: *throng* e *multitude*. Sono termini tra i quali non c'è una vera opposizione, ma una certa tensione sì. *Throng* è un'equivalente, ora in disuso, di *croud* (*crowd*) e indica anch'esso una certa consistenza, un certo assetto, anche se non una forma in senso proprio. L'analogia con l'italiano *folla* e il francese *foule*, che trovano un comune riferimento a pressare, comprimere (*follare la lana*), è forte. *Multitude*, invece, espressione certo di maggior peso per la sua lunga incidenza nel lessico giuridico-politico, presenta un'inclinazione di segno opposto. Per Hobbes indica sempre una molteplicità che si esprime in azioni concomitanti di molti uomini, «forse trascinati dalla persuasione di un singolo individuo»³¹. L'esempio è quello, contrastivo, dell'uccisione di Catilina e di Cesare ancora nel capitolo undicesimo del *Leviathan*: la prima è «one action», la seconda è una pluralità, dove sottesa è l'opposizione, questa sì radicale, tra popolo e moltitudine. Nella definizione hobbesiana la tensione tra i due termini verrà 'fissata', anche se non dissolta, nella versione latina, che li compendia elegantemente nell'espressione «coacta multitudo». Rispetto a tale aggregazione il panico presenta una relazione esclusiva («non coglie nessuno che non [vi] si trovi in mezzo») e si esprime in un comportamento in cui la sequenza percezione-credenza si inverte moltiplicando l'effetto di fuga. Hobbes non ci dice di più sul carattere dell'aggregato che il panico pone in dissolvenza. Sullo sfondo c'è sicuramente l'immagine di rotta militare offerta dalla tradizione classica e dalle sue riletture proto-moderne (la fanteria, ma anche gli equipaggi), ma la sua è una definizione più ampia e che presenta confini più vaghi, che paiono alludere a giochi di cooperazione instabili e parziali che si collocano al di qua della distinzione natura-artificio. Resta che la sua definizione di panico è ancorata a una configurazione collettiva, che non ha un proprio principio formale o, possiamo aggiungere, che lo ha perso o lo sta perdendo. Proprio per questa ragione ne risulta favorita una certa trasversalità in cui opera come indicatore negativo.

Non stupisce che i davvero pochissimi che hanno indugiato sulla definizione hobbesiana di panico abbiano rapidamente deviato, in forza anche di una sua circoscritta presenza testuale, su un registro diverso, quello dell'instabilità *pericolosa* che si annida in folle ed assembramenti e della paura che essa

³⁰ Pacchi 46, Malcom 86-87.

³¹ Pacchi 82, Malcom 156-159.

suscita³². È un registro che include e articola momenti strategici del discorso hobbesiano, dall'analisi dell'entusiasmo (la pretesa che Dio parli attraverso la nostra voce) a quella del carattere intrinsecamente sovversivo del sovra-dimensionamento urbano fino alla questione degli *irregular systems* con il loro potenziale di illegalità. Per quanto certamente contiguo, è tuttavia un registro appunto diverso. Se vale tenerlo presente qui è perché vi si affollano momenti afferenti a partizioni differenti dell'architettura del *Leviathan*, iterando la connessione tra antropologia e politica oltre lo spartiacque decisivo del capitolo sedicesimo (*Of Persons, Authors and things Personated*) con cui si chiude la sezione antropologica e traducendo la materia passionale che sta alla base della necessità dell'ordine e che ne supporta la ragione fondativa in funzione di una ragione governamentale. Non è casuale che il capitolo ventinovesimo (*Of those things that Weaken, or tend to the Dissolution of a Common-wealth*) sia stato letto principalmente – e riduttivamente – in termini di pedagogia politica.

Considerato nell'orizzonte complessivo del *Leviathan* la singolarità del panico presenta un aspetto decisivo. Pur appartenendo indubbiamente al medesimo campo semantico organizzato attorno alla coppia *fear/terror*, il panico sembra sottrarsi all'articolazione asimmetrica di paura e razionalità che in Hobbes coopera sempre, anche se con tonalità differenti nei vari testi, alla definizione della condizione civile. La paura sta alla radice della sua instaurazione e supporta le ragioni del suo mantenimento, arrivando talvolta esserne uno strumento³³. Non così il panico: prestazione passionale di uomini che si raccolgono in “folla o assembramento”, è per Hobbes una prestazione-limite, una prestazione *ultimativa*. Ci si può chiedere più in generale: se la paura svolge un ruolo costruttivo per l'ordine politico, il panico opera una valenza decostruttiva? Funzionalizzare in questo senso la distinzione introdotta nel

³² In questa direzione va ad esempio R. Boyd, *Thomas Hobbes and the Perils of Pluralism*, «The Journal of Politics», 63, 2, May 2001, pp. 392-413, che legge il panico come l'altra faccia dell'entusiasmo e ne fa l'indicatore della pericolosità di raggruppamenti che conservano la separatezza degli interessi privati senza tuttavia superarli realmente in un'assunzione di responsabilità per il bene comune e «[deliver] individuals into political involvement *en masse*, carried along by the collective fervor of the “multitude” or group» (p. 401). In direzione del tutto opposta Pierre Manent ha argomentato che «on pourrait parler du contrat hobbesien comme d'une panique rationnelle: la peur de la morte éveille en chacun la même démarche et la raison se répand et donne consistance à la société en voie d'institution en suivant les mêmes voies d'échanges réciproque que la panique» (P. Manent, *Naissances de la politique moderne. Machiavel-Hobbes-Rousseau*, Paris, Tel Gallimard, 2007², p. 77), mobilitando la dinamica relazionale del *Panique terror* a sostegno della tesi, di carattere politologico, di una maggiore verosimiglianza della prestazione hobbesiana rispetto a quella di Rousseau. In entrambi i casi si tratta di un uso disinvolto del lessico hobbesiano che, quali ne siano le suggestioni, alla fine risulta fuorviante anche per i problemi che intende intercettare.

³³ In questa connessione trova collocazione il termine *Awe* (solitamente nell'espressione *to keep in awe*) su cui ha insistito Carlo Ginzburg nel suo *Paura, reverenza, terrore. Cinque saggi di iconografia politica*, Milano, Adelphi, 2015, pp. 51-80.

Leviathan nella considerazione delle passioni e dei loro nomi sarebbe azzardato e probabilmente inappropriato; è tuttavia plausibile suggerire che essa implichi in questo senso una risorsa congetturale. Ma per questo è necessario allargare lo sguardo.

Nel *Leviathan* la grande acquisizione hobbesiana era stata la rideterminazione del patto come patto di rappresentanza che assicurava per così dire strutturalmente, tramite la coincidenza di attorialità e autorialità, il necessario riconoscersi dei sudditi nel sovrano. Se ci concentriamo tuttavia sulla sequenza che dall'interno del *Leviathan* procede al *Behemoth* e al *Dialogue between a Philosopher and Student of the Common Laws of England*, vediamo Hobbes sempre più consapevole che tale riconoscimento è tanto necessario, quanto contingente. L'esperienza delle guerre civili che continua a proiettare la propria ombra nel clima torbido della Restaurazione è per Hobbes un punto di non ritorno che lo spinge a rileggere l'insieme della propria prestazione dottrinale sotto angolature diverse da quelle degli anni '40-50. Il dio mortale è ora un dato dell'esperienza politica in cui il corpo politico si dissolve e con esso il popolo. Ma nel ritrarsi del riconoscimento il popolo non è più tale, non ha più forma. *Throng or multitude* potrebbe essere un'espressione adeguata a definire tale passaggio? Su questo terreno Hobbes è chiamato a confrontarsi con la storia e quindi con il discreto dei corpi politici cui solo *ex post* la legge dà la garanzia fittiva, cioè giuridica, della continuità³⁴. Se c'è una passione che nel venir meno del riconoscimento si mostra prevalente, che ne è per così dire la tonalità emozionale, è plausibile congetturare che essa sia proprio quella del panico, che troverebbe così la propria determinazione come panico politico. Con un esito non secondario, quello di fornirci un filo di indagine per ripercorrere nel *corpus* hobbesiano la questione del legame come materia passionale oltre ogni descrittivismo psicologico.

4. Il panico fa la sua ricomparsa in un contesto politico e culturale che si è ormai lasciato alle spalle gli anni delle guerre civili, ma dove la questione del dissenso e del non conformismo religioso è ancora acutamente aperta. *A Letter concerning Enthusiasm to My Lord ******, appare anonimo nel 1708, ma il cui autore, Anthony Ashley Cooper, terzo *Earl of Shaftesbury*, è immediatamente riconosciuto. È un testo per molti aspetti militante, le cui va-

³⁴ Ho cercato altrove di sviluppare questa linea di ragionamento, cfr. M. Piccinini, "I speak generally of the Law". *Legge, leggi e corti nel Dialogue di Thomas Hobbes*, «Scienza & Politica», vol. XXVI, n. 51, 2014, pp. 119-163. Sul tema della dissoluzione del *Commonwealth* va sempre tenuto presente il contributo di O. Nicastro, *Le vocabulaire de la dissolution de l'Etat*, in Y.C. Zarka (sous la direction de), *Hobbes et son vocabulaire. Etudes de lexicographie philosophique*, Paris, Vrin, 1992, pp. 259-288 (in versione italiana O. Nicastro, *Politica e religione nel Seicento inglese. Raccolta di scritti*, Pisa, ETS, 1995, pp. 195-224).

lenze politiche e filosofiche sono in breve tempo oggetto di vivace attenzione non solo sull'isola, ma anche sul continente³⁵. Per la nostra linea d'indagine presenta una doppia rilevanza. In esso il panico è dato in forma sostantivale: *the Pannick*. In inglese, per quanto mi è stato possibile prendere in esame, è la prima volta. Inoltre, è un testo che ricollega gli elementi che nel corso del Seicento inglese avevano composto il nostro quadro di riferimento, li riarticola in una prospettiva diversa e alternativa, transitandoli verso un orizzonte differente, dove le parole chiave saranno *Taste* e *Sentiment*³⁶.

Le pagine di Shaftesbury sul rapporto tra *enthusiasm* e panico sono state piuttosto frequentate dalla letteratura diversamente dalle altre considerate in precedenza. Vale tuttavia insistere sul dato che nel nostro contesto pare il più rilevante, cioè il *come* questo rapporto venga stabilito³⁷. Nella *Second Section* di *A Letter* a introdurre la figura del panico è il racconto di Pan, uomo d'armi e abile tattico che, alla guida di un numero limitato di compagni, mette in fuga la più forte compagine dei nemici, terrorizzandola con rumori e strepiti che l'eco amplifica e moltiplica. Il rimbombo delle grotte, il carattere cupo di una valle deserta e solitaria: ciò produce nel nemico «un orrore che in quella condizione aiutò a sentire voci, e senza dubbio a vedere anche immagini più che umane»³⁸. L'incertezza accresce il timore di ciò che è temuto e questo si diffonde tramite sguardi taciti («implicit Looks») più velocemente che con le parole. Questo è ciò che, in tempi successivi, gli uomini chiameranno *pannick*. È la versione di Polieno (*Stratagemata* I, 2), già di per sé smitizzante, che

³⁵ Leibniz gli dedicherà considerazioni impegnate in occasione della traduzione francese inviata da Pierre Coste, che era stato il traduttore dell'*Essay Concerning Human Understanding* di Locke e di Shaftesbury era corrispondente, cfr. G.W. Leibniz, *Remarques sur un petit Livre traduit de l'Anglois, intitulé Lettre sur L'Enthousiasme, publiée à la Haye en 1609, où l'on montre l'usage de la Raillerie*, in *Die philosophischen Schriften von Gottfried von Leibniz*, C.I. Gerhardt (hrsg.), bd. 3, Berlin, Weidmann, 1887, pp. 417-431. Un quadro complessivo è nell'ancor oggi fondamentale lavoro di A. Owen Aldridge, *Shaftesbury and the Deist Manifesto*, «Transactions of the American Philosophical Society», New Series, Vol. 41, n. 2, 1951, pp. 297-382, che presenta anche un'ampia documentazione su contesti e recezione presso i contemporanei. In particolare, su *A Letter* cfr. pp. 314-322. Da tenere presente inoltre il lavoro di L.E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral discourse and cultural politics in early eighteenth-century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, un testo diventato di riferimento.

³⁶ Cfr. al riguardo D. Townsend, *Hume's Aesthetic Theory. Taste and Sentiment*, London, Routledge, 2001 (soprattutto il cap. 1, pp. 12-46).

³⁷ Sul tema lungo e complicato dell'entusiasmo cfr. M. Heyd, 'Be Sober and Reasonable': *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leiden, Brill, 1995, che coniuga efficacemente presa analitica e prospettiva storica. Di più larghi spettro e gittata e nei limiti di una ricognizione documentaria di carattere lessicografico, utile il lavoro S.I. Tucker, *Enthusiasm. A Study in Semantic Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

³⁸ Per la traduzione italiana faccio riferimento a quella curata da Eugenio Garin, A.A. Cooper Shaftesbury, *Lettera sull'entusiasmo*, Milano, Rizzoli, 1984), su cui tuttavia intervengo con una certa libertà. Per l'originale tengo presente l'edizione del 1708: A.A. Cooper Shaftesbury, *Letter concerning Enthusiasm*, London, Printed for J. Morphew near Stationers-Hall. Sul punto, Garin 52-53; Letter 23-24.

Shaftesbury parafrasa non senza aggiungervi una tonalità ‘gotica’: una storia (*story*) che gli permette di indicare una passione che quasi sempre vede mescolarsi entusiasmo e orrore superstizioso.

Siamo lontani dalla dimensione simbolico-allegorica su cui si era speso Bacone, anche se più tardi Shaftesbury vi tornerà sopra³⁹. Del panico qui gli interessa altro. Il suo sorgere in una moltitudine, il suo diffondersi attraverso le espressioni dei volti («by Aspect»), quasi «by Contact, or Simpathy», la dinamica intersoggettiva che ne costituisce il profilo. Sono questi i caratteri salienti che gli permettono di affermare la generalizzabilità del termine *panico* – la sua categorizzazione – a ogni passione che sorge in una condizione collettiva nella quale si propaga per rifrazione. «Così può dirsi panico la furia popolare, quando la rabbia della gente (*the People*), come l’abbiamo a volte conosciuta, spinge gli uomini fuori di sé, specialmente allorché c’è di mezzo la religione. In tali condizioni sono contagiosi gli stessi sguardi. La furia vola di volto in volto, la malattia è vista e presa». La dimensione acustica che abbiamo incontrato in precedenza cede alla percezione visiva. Una moltitudine presa da tale passione esibisce un aspetto più orrendo e terribile di quanto uomini da soli facciano mostra nelle circostanze più appassionate. Ma per rendersene conto bisogna essere degli osservatori distaccati, capaci di mantenere la calma, occorre cioè esserne fuori⁴⁰.

Qui incontriamo il punto nodale: «Such force has Society in ill, as well as in good Passions: and so much stronger any Affection is for being social and communicative»⁴¹. È un passaggio che va oltre ogni descrizione comportamentale del panico. Shaftesbury ha avuto sicuramente in mente il *Panique terror* di Hobbes, un autore che conosce benissimo e verso il quale ha sempre mantenuto atteggiamento severamente critico, anche se attento e mai astioso, proprio perché ha assunto consapevolmente di muoversi in una prospettiva radicalmente diversa⁴². È una diversità che riverbera anche qui. Se il panico

³⁹ Cursoria l’annotazione – ma è quasi un’obiezione – di Leibniz che «Pan en Grec signifie quelque chose de général», cit., §9, p. 409.

⁴⁰ *Garin 53; Letter 23-24*. Ancora Leibniz: «L’Auteur appelle Panique tout ce qui saisit le Vulgaire, il y aura en ce sens des passions Paniques, et même une religion Panique», *ibidem*. Leibniz coglie anticipatamente un tratto che percorrerà la successiva produzione shaftesburyana, accompagnando la sua rielaborazione della figura ‘classica’ del saggio all’interno della dialettica tra socialità e solitudine, un tema che non mancheremo di ritrovare in Rousseau. Bel saggio sul punto, L.E. Klein, *Sociability, Solitude, and Enthusiasm*, «Huntington Library Quarterly», 1-2 60, 1997, (*Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850*), pp. 153-177.

⁴¹ *Garin 54; Letter 25*.

⁴² Sui rapporti con «the good sociable man, as savage and unsociable as he would make himself and all mankind appear by his philosophy, exposed himself during his life, and took the utmost pains that after his death we might be delivered from the occasion of these terrors», come lo definì Shaftesbury in *Sensus communis* (A.A. Cooper Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc. By the Right Honourable Anthony Earl of Shaftesbury*, edited with Introduction and Notes by John M. Robertson, Vol. I, London, Grant Richards, 1900, pp. 61-62) si veda la ricognizione d’insieme di E.

è una passione che ha sempre a che fare con una moltitudine, gli elementi che lo caratterizzano vengono proiettati su una diversa scala e ritradotti: *aspect*, *contact* e *sympathy* diventano la più generale dimensione sociale e comunicativa degli affetti la cui doppia valenza⁴³ è messa a nudo dalla lente d'ingrandimento della socialità che coincide con la dinamica passionale. Sono *per eccesso* i medesimi che troviamo alla base del legame sociale. Shaftesbury segna un punto rilevante nello stabilire una connessione 'energetica' tra panico e socialità.

Così Shaftesbury può dire: non c'è solo il panico connesso alla paura, negli uomini ce ne sono altri. Anche la religione può esserlo «quando l'entusiasmo di un qualche genere vi si mescola, come spesso accade nelle occasioni melanconiche». Da qui in avanti il passaggio sul panico trova la strada che lo riconnette al contesto argomentativo che lo contorna. Brachilogicamente: Il panico dà accesso all'entusiasmo, come dà accesso anche a una sua riconsiderazione che Shaftesbury continuerà portare avanti oltre il 1708, pressoché per tutta la sua opera⁴⁴. È da notare come il testo proceda a indicare senza ulteriore mediazione una correlazione che è allo stesso tempo naturalistica, quasi fisiologica, e storica, evenemenziale, che evoca il lungo intreccio tra entusiasmo e *black bile*: «Infatti i vapori aumentano naturalmente, e specialmente nei tempi cattivi, quando lo spirito degli uomini è basso, come nelle pubbliche calamità o quando malsane sono l'aria o la dieta, o c'è tempesta, o quando accadono sconvolgimenti nella natura, nubifragi, terremoti, o altri sorprendenti prodigi»⁴⁵. In queste occasioni il panico non può che salire e di necessità deve avere via libera. Da parte di chi? da parte del Magistrato. Il punto focale si sposta e al centro è il tema di come riassorbire delle insorgenze che, per quanto patologiche, sono il risvolto di un'economia naturale delle passioni sociali e che non possono essere considerate separatamente. La religione qui è allo stesso tempo centrale e paradigmatica. Rispondere con spada e con scuri littorie sarebbe solo aggravare il male. «Impedire negli uomini le paure naturali, o soffocarle con altre più grandi, ecco un metodo assolutamente contro natura», dirà poche righe più sotto ripercorrendo all'incontrario lo schema centrato su un'an-

Sergio, *Shaftesbury e Hobbes*, «Rivista di filosofia», 3, XCVI, 2005, pp. 405-426. Più focalizzato sugli aspetti politici cfr. P. Müller, *Hobbes, Locke and the Consequences: Shaftesbury's Moral Sense and Political Agitation in Early Eighteenth-Century England*, «Journal for Eighteenth-Century Studies», 37 3, 2014, pp. 315-329, che in tale prospettiva tiene conto anche della primissima produzione di Shaftesbury.

⁴³ Si noti come in contrapposizione a *good* Shaftesbury usi *ill* (cattivo, ma anche malato) che lascia spazio a uno sguardo terapeutico.

⁴⁴ Ne ripercorre accuratamente il tracciato R. Glauser, *Shaftesbury: enthousiasme et expérience religieuse*, «Revue de Théologie et de Philosophie», 134, 2/3, 2002, pp. 217-234.

⁴⁵ *Garin* 54-55; *Letter* 25-26. Heyd, 'Be Sober and Reasonable', cit. (su Shaftesbury pp. 211-240). Sulla melanconia il rimando va, *of course*, a M. Simonazzi, *La malattia inglese. La melanconia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna*, Bologna, il Mulino, 2004.

tropologia della paura. Bisogna intervenire certo (per questo nella religione è necessaria, e va riaffermata, la funzione regolativa di *a Publick Leading*), ma in un'ottica terapeutica aliena da cauterizzazioni, incisioni ed amputazioni. «The natural passion of Enthusiasm» non si può sopprimere con la violenza, neanche a volerlo. Lungo questa direttrice gioca tutto lo sviluppo successivo del testo Shaftesburyano che articola la proposta di far leva sullo spazio pubblico e sulla critica: l'unica arma efficace da contrapporre alla serietà pretesa degli entusiasti l'uso della *raillery*, del dilleggio, e del *wit*, dello spirito, allo stesso modo che l'unico rimedio alla superstizione è la libertà della filosofia. Questa è la politica che Shaftesbury rivendica agli antichi e cui contrappone quella dei moderni⁴⁶. «Oggi una nuova politica che estende la propria giurisdizione anche all'altro mondo, e invece dell'attuale considera la vita futura e la futura felicità degli uomini, ci ha fatto oltrepassare i limiti dell'umanità e della naturalezza («the Bounds of natural Humanity») per insegnarci, invece che la divina carità, il modo di tormentarci a vicenda con molta devozione. Si è diffusa un'antipatia che nessun interesse temporale sarebbe riuscito a suscitare; e ci ha indotti a un eterno odio reciproco... Salvare è diventata oggi la passione eroica degli spiriti esaltati, la preoccupazione principale dei magistrati, lo scopo essenziale del governo»⁴⁷. È un brano denso che sollecita letture su livelli differenti e da cui Shaftesbury muove per passare dall'entusiasmo a quello che è il nucleo politico-religioso di *A Letter*, cioè la critica dell'*establishment* anglicano. Non possiamo seguirlo qui, ma qualcosa deve essere aggiunto. Anche la serietà rivendicata da chi vuole stroncare l'entusiasmo partecipa in qualche modo, sul suo lato melanconico, dell'entusiasmo, come peraltro la filosofia spesso ha ritrovato la superstizione al proprio interno (l'esempio fatto è quello dei pitagorici e dei tardo-platonici). Ma vale pure l'opposto. Il percorso iniziato con il panico conduce a una serie di duplicazioni dell'entusiasmo, che si stratificano su piani diversi e che fanno esplodere la tradizionale connotazione negativa, già parzialmente revocata a fine '600 soprattutto nelle pratiche letterarie, senza tuttavia assolutizzarne una positiva. Detto in un linguaggio che non è di Shaftesbury: l'entusiasmo non solo è naturale, è anche irrinunciabile, possibile solamente ne è un bilanciamento tra corrente *calda* e corrente *fredda* in una pratica affettivo-passionale in cui la ragione è in diversi gradi coinvolta, anche come ragione pubblica.

Shaftesbury tuttavia non si dimenticherà del panico. Nelle scritture successive se ne ricorderà varie volte, anche se abbastanza incidentalmente. Una in particolare assume rilievo nel nostro contesto. Nel secondo capitolo della *Miscellany* II parlerà di Bacone, volendo precisare la propria distanza

⁴⁶ G. Cambiano, *Shaftesbury e la politica degli antichi*, in G. Carabelli, P. Zanardi (a cura di), *Il Gentleman filosofo. Nuovi saggi su Shaftesbury*, Padova, Il Poligrafo, 2003, pp. 81-110.

⁴⁷ *Garin* 57-58; *Letter* 29.

dall'*Epicureanism*, termine con cui comprende atomismo morale e casualità del mondo includendovi non solo Hobbes, ma anche il suo antico mentore Locke. È stato un colpo di fortuna che Lord Bacon non sia stato accusato di ateismo o di scetticismo quando ha fatto derivare la passione religiosa, che considera basata sulla superstizione o sull'entusiasmo, cioè sul panico, da «an imperfection in the creation, make, or natural constitution of man» e, citando in nota il passo baconiano sui *Panici Terrores* nella riproposizione fattane nell'edizione latina del 1623 del *The advancement of Learning*, ampiamente rimaneggiata e, come sappiamo, integrata con parti del *De Sapientia Veterum*, aggiunge: «The author of the *Letter*», Shaftesbury scrive di sé in terza persona, «I dare say, would have expected no quarter from his critics, had he expressed himself as this celebrated author here quoted, who by his *Nature* can mean nothing less than the universal dispensing nature, erring blindly in the very first design, contrivance or original frame of things, according to the opinion of Epicurus himself, whom this author immediately after cites with praise»⁴⁸. Necessaria chiarezza, ma forse anche bisogno di tutelarsi rispetto a ciò che a un occhio superficiale e un po' malevolo poteva avere l'aspetto di una qualche prossimità. Resta che la prestazione shaftesburyana, attraversando su autonome posizioni pressoché tutti i momenti salienti in cui l'incidenza del panico ha coinciso con la sua considerazione e la sua spesa teorica, contribuisce a dare consistenza all'idea di un momento del panico che lungo il '600 e nelle sue più immediate proiezioni costituisce un campo coerente, anche se tutt'altro che omogeneo, di percorsi e di problemi.

Negli anni successivi l'uso sostantivale coniato da Shaftesbury non avrà in Gran Bretagna riprese significative fino alla fine del secolo quando troverà un marcato incremento con lo spostamento dai comportamenti bellici a quelli monetari e finanziari. Samuel Johnson nel suo *A Dictionary of English Language* (1755) si limita a registrarne l'esistenza in una riga, senza indicazione di fonti: «A sudden fright without cause», diversamente da una relativamente più ampia e supportata considerazione dell'aggettivo. D'altra parte, anche tutti i grandi dizionari francesi tra '700 e '800, da quello costruito in solitaria da Antoine Furetière (1690) al cosiddetto *Dictionnaire de Trévoux* approntato in varie edizioni dai Gesuiti (1704-1771) al post-rivoluzionario *Dictionnaire universel des synonymes de la langue française* di Francois Guizot (1809, ma le edizioni si moltiplicheranno nel secolo) continueranno a indicare *panique* come aggettivo. Solo il *Dictionnaire de la langue française* di Émile Littré (1863-1872) inizierà a registrarne, anche se

⁴⁸ A.A. Cooper Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc. By the Right Honourable Anthony Earl of Shaftesbury*, edited with Introduction and Notes by John M. Robertson, Vol. II, London, Grant Richards, 1900, pp. 368-369. Cito dall'edizione critica di Robertson che, tra i vari meriti, arrischia nell'indice l'identificazione di coloro di cui Shaftesbury parla in maniera implicita.

solo in seconda battuta, un'accezione sostantivale⁴⁹. L'affollarsi del panico sarà successivo e si determinerà, interfacciandosi con le nuove articolazioni dei saperi e delle discipline, per percorsi e modalità tutt'altro che lineari e per molti versi inaspettati. Ma questa è un'altra storia. Forse. Comunque, è un altro capitolo.

⁴⁹ Sulla vicenda francese, con attenzione prioritaria al XIX secolo, buone indicazioni in Régine Borderie, *Sur la panique: mythe, figures, savoirs*, «Poétique», 2011/2 (166), pp. 215-227.

