

Luca Scuccimarra

Semantiche della paura. Un itinerario storico-concettuale

1. Il ritorno della paura

È davvero difficile dare conto in poche battute delle molte, diversificate linee di elaborazione intellettuale che, sulla scia delle perturbanti dinamiche dell'«età dell'incertezza»¹, si sono recentemente confrontate, in chiave cognitiva o riflessiva, con la cruciale dimensione esperienziale della paura. Se è vero, infatti, che nel corso degli ultimi anni un ruolo di primo piano in questo ambito di ricerca è stato assunto da approcci teorici specificamente orientati allo studio dei processi «corporei, chimico-neuronali e mentali» posti alla base di questa fondamentale dimensione dell'emotività umana², non sono mancati al contempo rilevanti tentativi di mettere a tema l'influenza esercitata dagli «ambienti sociali e culturali» sulle peculiari modalità in cui essa viene di volta in volta vissuta ed esternata. Secondo questo tipo di approccio, «le paure umane possono essere comprese più efficacemente come fenomeni sociali»³ determinati sempre – oltre che dalle generali modalità *fisiche e mentali* di funzionamento del «sé» nell'interazione con gli altri – anche dagli «stan-

¹ Cfr. Z. Bauman, *Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty*, London-New York, Polity, 2007. Ma sulle nuove paure dell'epoca globale si veda E. Pulcini, *Metamorfosi della paura nell'Età globale*, «Thaumàzein», 2, 2014, pp. 487-503.

² L. Koch, *Einleitung: Angst als Gegenstand kulturwissenschaftlicher Forschung*, in L. Koch (hrsg.), *Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 2013, p. 1. Per il sociologo tedesco tre sono, in particolare, i «palcoscenici scientifici» sui quali si è sviluppata l'indagine «fisica» di questa «emozione fondamentale dell'uomo»: le *scienze cognitive*, che indagano – spesso da un punto di vista neuro-fisiologico – «come si svolgono i processi di localizzazione del pericolo, quali influssi ambientali è possibile osservare su di essi e quali modelli esperienziali e comportamentali di elaborazione della paura ne derivano»; le *scienze biologiche*, volte a studiare la paura dal punto di vista dei processi biochimici e delle modalità di reazione corporea da essi innescati; e infine la *ricerca psicologica*, interessata soprattutto ad utilizzare le conoscenze così acquisite ai fini di un fruttuoso trattamento terapeutico delle «forme disfunzionali di paura» e delle «immagini patologiche» da questa prodotte.

³ D.L. Scruton, *The Anthropology of an Emotion*, in Id. (ed.), *Sociophobics. The Anthropology of Fear*, Boulder, Westview Press, 1986, pp. 7-49.

dard collettivi emotivi di una certa società»⁴, veri e propri «copioni culturali (cultural scripts)» che definiscono il modo in cui i suoi membri reagiscono alle «minacce alla propria sicurezza»⁵. Fare i conti con l'esperienza della paura nella sua complessiva trama di elementi individuali e collettivi significa perciò anche confrontarsi con le specifiche «culture della paura» di volta in volta dominanti in un certo contesto sociale⁶, una prospettiva di ricerca, questa, che sulla scia degli elementi di innovazione introdotti dal post-strutturalismo anche nel campo delle scienze sociali è apparsa sempre più attenta ai differenti contesti pratico-comunicativi – «dai discorsi specialistici di tipo scientifico alle pratiche sociali ed economiche quotidiane, passando per le tecniche politiche di governo»⁷ – di cui l'esperienza della «paura» concretamente si alimenta, così come alle regole e le consuetudini che ne governano le effettive modalità di articolazione ed espressione⁸.

Se le cose stanno così, non può sorprendere che nel corso degli ultimi decenni lo studio dell'«esperienza della paura» e delle sue declinazioni socio-culturali si sia imposta come un fondamentale terreno di confronto metodologico e di impegno ricostruttivo anche per i protagonisti di quell'importante corrente di studi storiografici che è stata definita «affective» o «emotional history»⁹. Come ha scritto Joanna Bourke – forse la più nota esponente di questo ricco filone di indagini – «la storia è satura di emozioni e la paura è forse la più persistente di esse», quella che si pone al centro stesso del «conflitto storico»¹⁰. Oltre che nello spazio, le sue modalità di esperienza mutano però costantemente anche nel tempo e ciò apre allo storico un ambito di indagine – le «fluttuazioni nella natura della “paura”» – che può rivelare molto sulle

⁴ P.N. Stearns, C.Z. Stearn, *Emotionology. Clarifying the History of Emotions*, «The American Historical Review», 90, 4, 1985, pp. 813-836, in part. p. 813.

⁵ F. Furedi, *The only thing we have to fear is the 'culture of fear' itself*, «Spiked», 4 aprile 2007, disponibile on line all'indirizzo Frankfuredi, <<http://www.frankfuredi.com/pdf/feaessay-20070404.pdf>>. Furedi è uno dei principali protagonisti del più recente dibattito sociologico sul tema. Al proposito si veda almeno F. Furedi, *Culture of fear: risk-taking and the morality of low expectations*, London-New York, Cassel, 1997; Id., *Politics of Fear*, London-New York, Continuum, 2005; Id., *How Fear works: Culture of Fear in the 21st Century*, London-New York, Bloomsbury, 2018.

⁶ D. Baecker, *Kulturen der Furcht*, in T. Kissler, D. Rippl, M. Tiedtke (hrsg.), *Angst. Dimensionen eines Gefühls*, München, Fink, 2011, pp. 47-58.

⁷ Koch, *Einleitung: Angst als Gegenstand kulturwissenschaftlicher Forschung*, cit., p. 2.

⁸ Furedi, *The only thing we have to fear is the 'culture of fear' itself*, cit.

⁹ Per una esaustiva messa a punto metodologica di queste varianti della storiografia contemporanea si veda, da ultimo, J. Plamper, *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, München, Siedler Verlag, 2012 (tr. it. *Storia delle emozioni*, Bologna, il Mulino, 2018); R. Boddice, *The affective turn: historicizing the emotions*, in C. Tileagă, J. Byford (eds.), *Psychology and History. Interdisciplinary Explorations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 147-165.

¹⁰ J. Bourke, *Fear and Anxiety: Writing about Emotion in Modern History*, «History Workshop Journal», 55, 2003, pp. 111-133, in part. p. 129. Ma per una efficace esemplificazione di questo approccio culturalistico alla storia della paura si veda Ead., *Fear. A Cultural History*, London, Virago, 2005; tr. it. *Paura. Una storia culturale*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

dinamiche del cambiamento sociale e sui fattori, anche emotivi, che hanno contribuito a determinarlo¹¹. Che cosa ciò effettivamente significhi sul terreno della concreta ricerca storica dipende, tuttavia, anche dallo specifico impianto epistemico e metodologico di volta in volta posto alla base del processo di interpretazione delle fonti¹². Non si può dimenticare, infatti, che per alcuni dei suoi principali protagonisti, il cosiddetto *emotional turn* della storiografia contemporanea ha rappresentato proprio una decisa presa di distanza – se non un’inversione di rotta repentina e radicale – rispetto alle istanze generalmente costruttivistiche impostesi anche in questo ambito di studi in coincidenza con la svolta linguistica e culturalista degli anni Sessanta e Settanta del Novecento¹³. Anche in ambito storiografico, lo studio dell’«esperienza della paura» appare passibile, così, di una declinazione in senso lato “psicologista”, se non addirittura mentalistica, formulata in esplicita contrapposizione all’idea che «la paura acquisti senso dal punto di vista storico solo attraverso il riferimento al linguaggio e ai riti culturali»¹⁴ – una prospettiva, questa, in cui troviamo riproposto sotto altra forma quel polarizzato campo di tensione

¹¹ *Ibidem*. Ma per più generali considerazioni sulla storicità delle emozioni e i nuovi compiti dello storico si vedano anche le seminali considerazioni svolte da Stearns, *Emotionology. Clarifying the History of Emotions*, cit., p. 813.

¹² Già nella seconda metà degli anni Novanta lo storico Mark Jenner distingueva almeno tre modi di scrivere la storia della paura: «esplorare se alcune culture siano state più paurose di altre», un approccio che presuppone l’assunto che «le emozioni siano entità isolabili e che la cultura sia la stessa in tutto il mondo»; enfatizzare «la costruzione culturale e discorsiva del sentimento, spesso ponendo l’accento sulle narrazioni o le analogie culturalmente specifiche in forza delle quali i singoli individui comprendono o rappresentano particolari stati emotivi»; e infine quello a suo giudizio più adeguato: proporre «una sociologia storica del rischio, giacché pochi sarebbero disposti a mettere in questione il fatto che culture separate nel tempo o nello spazio abbiano paura di cose diverse, o che è probabile che gruppi differenti all’interno della stessa società esibiscano differenti forme di ansia». Cfr. M.S.R. Jenner, *The Great Dog Massacre*, in W.G. Naphy, P. Roberts (eds.), *Fear in Early Modern Society*, Manchester-New York, Manchester University Press, 1997, pp. 44 ss.

¹³ La posta in gioco in questo livello di discorso diviene del tutto chiara nelle pagine introduttive di L. Hunt, *Inventing Human Rights. A History*, New York-London, Norton, 2007, tr. it. *La forza dell’empatia. Una storia dei diritti dell’uomo*, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 19): «La mia disciplina, la storia, per molto tempo ha disdegnato qualsiasi tipo di argomento psicologico – noi storici parliamo spesso di riduzionismo psicologico, mai però di riduzionismo sociologico o culturale – e ha quindi in gran parte trascurato la possibilità di elaborare una teoria basata sulla descrizione di ciò che avviene all’interno del sé. Il mio intento è quello di spostare l’attenzione su ciò che avviene nella mente degli individui...». Per un esplicito riconoscimento del ruolo giocato dall’influenza della neurofisiologia – e nello specifico dagli studi di Antonio Damasio – per la messa a punto di questo tipo di approccio si veda, però, anche L. Hunt, *The Experience of Revolution*, «French Historical Studies», 32, 4, 2009, pp. 671-678. Per una generale critica del modello – con particolare riferimento al problema dell’«esperienza rivoluzionaria» – si veda D. Andress, *Introduction: Revolutionary historiography, adrift or at large? The paradigmatic quest versus the exploration of experience*, in Id. (ed.), *Experiencing the French Revolution*, Oxford, Voltaire Foundation, 2013, pp. 1-15. Sui limiti di una «psicostoria» della paura si veda, seppure in una prospettiva decisamente parziale, Bourke, *Paura* cit., pp. 161 ss.

¹⁴ Bourke, *Fear and Anxiety: Writing about Emotion in Modern History*, cit., p. 129.

tra *natura* e *cultura* (della paura) che, a ben vedere, forma il presupposto inespresso di gran parte del dibattito contemporaneo sul tema.

In questa sede, non è evidentemente possibile entrare nel merito di una discussione che, nel suo tutt'altro che ordinato andamento, sembra chiamare in causa alcuni dei più rilevanti e controversi snodi costruttivi emersi dal più recente dibattito sullo statuto metodologico delle scienze umane e sociali. Contro il rischio, sempre incombente, di discutibili vie di fuga verso l'immediatezza dell'esperienza vissuta, mi limiterò, pertanto, solo a ribadire la funzione «quasi-trascendentale» svolta dal linguaggio in qualsiasi forma di elaborazione esperienziale o riflessiva del variegato e mutevole contesto dell'affettività umana. Come ha scritto Dirk Baecker, «le emozioni degli uomini in tutta la loro autenticità e indisponibilità co-comunicativa sono il prodotto e il correlato sia dell'evoluzione socio-culturale che delle azioni e delle comunicazioni di questi uomini, operanti artificialmente in relazione a quelle stesse emozioni»¹⁵. Da questo punto di vista non può sorprendere, dunque, che nel dibattito degli ultimi decenni proprio il confronto con i «particolari linguaggi [...] delle emozioni» si sia a più riprese imposto come il più adeguato punto di partenza per una «fruttuosa» indagine storiografica dell'«esperienza della paura» e dei suoi fondamentali presupposti di costituzione sociale e culturale. Né può stupire che ciò abbia reso necessario il ricorso a strumenti di indagine linguistica e concettuale via via più perfezionati, se è vero – come è stato sottolineato – che a questo livello di indagine il confronto con un *corpus* lessicale mobile e sin dall'Antichità ampiamente diversificato¹⁶ trova il suo necessario complemento in un'approfondita analisi delle relazioni intercorrenti tra testi e contesti in quella «zona dove sia la storia sociale che la storia culturale si intersecano con la storia delle idee»¹⁷.

¹⁵ Baecker, *Kulturen der Furcht* cit., p. 48.

¹⁶ Secondo Carlo Galli, il linguaggio occidentale della paura è stato, infatti, caratterizzato sin dalle origini da una «semantica ricca e diversificata, [...] che distingue lo stato d'animo dalla manifestazione esteriore, la disposizione generale dalla reazione attuale e determinata». Tra le principali varianti lessicali di tale linguaggio Galli enumera i lemmi greci «*deos*», «*phobos*», «*deima*»; i termini latini «*pavor*», «*timor*», «*formido*», «*terror*», «*metus*»; gli inglesi «*fear*», «*awe*», «*dread*», «*terror*», «*fright*»; i tedeschi «*Angst*», «*Furcht*», «*Schrecken*»; i francesi «*peur*», «*crainte*», «*terreur*»; le parole italiane «paura», «timore», «terrore», «angoscia», «spavento». Cfr. C. Galli, *La produttività politica della paura da Machiavelli a Nietzsche*, «Filosofia politica», XXIV, 1, 2010, pp. 9-28, in part. p. 10.

¹⁷ M. Weiss, *Introduction. Fear and its Opposites in the History of Emotions*, in M. Laffan, M. Weiss (eds.), *Facing Fear: The History of an Emotion in Global Perspective*, Princeton, Princeton University Press, 2012, pp. 1 ss.

2. Modernità e paura

Certo, colpisce la scarsa attenzione prestata a questo specifico ambito di ricerca da parte delle più innovative direttrici di storiografia «orientata al linguaggio» emerse nel corso degli ultimi decenni dalla rifondazione epistemica e categoriale della tradizionale storia delle idee politiche e sociali¹⁸. E colpisce, in particolare, l'assenza di sistematiche applicazioni alla «semantica della paura» dell'ambizioso modello di analisi «storico-concettuale» messo a punto da Reinhart Koselleck e dal suo gruppo di lavoro nel corso di un pluridecennale lavoro di ricerca sui concetti politici e sociali della modernità¹⁹. Come dimostra l'indice del monumentale lessico storico *Geschichtliche Grundbegriffe*, che di quella linea di indagine è stato il principale risultato editoriale²⁰, Koselleck e i suoi collaboratori non sembrano, infatti, aver attribuito al “vocabolario della paura” un particolare peso nell'ambito della loro sistematica esplorazione linguistica di quel «mutamento di esperienza a lungo termine e profondo» nel quale hanno ritenuto di poter individuare il vero e proprio inizio dell'«Età moderna»²¹; né si può dire che lo storico tedesco abbia ritenuto opportuno colmare questa lacuna nelle molteplici occasioni di integrazione e approfondimento del lavoro lessicografico del dizionario, di cui è costellata la sua intensa – e un po' disordinata – attività di saggista²².

¹⁸ Per un primo tentativo di mappatura delle variegate posizioni in campo si veda G. Iggers, *Zur “Linguistischen Wende” im Geschichtsdenken und in der Geschichtsschreibung*, «Geschichte und Gesellschaft», 21, 1995, pp. 557-570.

¹⁹ Per una sintetica introduzione all'impianto metodologico della *Begriffsgeschichte* koselleckiana mi permetto di rinviare a L. Scuccimarra, *Presentazione*, in R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, Bologna, il Mulino, 2009, pp. XVII-XVIII.

²⁰ O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck (hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 Volumi, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997.

²¹ R. Koselleck, *Einleitung*, in Brunner, Conze, Koselleck (hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe* cit., Vol., I, p. XV. Nessuno dei principali lemmi di quel vocabolario – né «Angst», né «Furcht», né «Schrecken» – rientra, infatti, nel novero di quei «concetti guida del movimento storico» posti al centro dello sforzo di ricognizione lessicografica di Koselleck e dei suoi collaboratori. Relativamente scarse sono anche le occorrenze di tali termini nelle diverse voci dell'opera segnalate dai due corposi volumi di indici. Nei *Geschichtliche Grundbegriffe* è presente, in compenso, una lunghissima voce dedicata ai lemmi «Terror» e «Terrorismus», eminentemente centrata sui cambiamenti prodotti sul vocabolario politico e sociale tedesco dall'esperienza del Grande Terrore in Francia e dagli sviluppi del terrorismo otto-novecentesco. È appunto come «preistoria» di questi concetti che nelle prime pagine della voce troviamo sinteticamente tracciati i lineamenti di una “storia semantica della paura” dall'Antichità alla prima Età moderna. Cfr. R. Walther, *Terror, Terrorismus*, in Brunner, Conze, Koselleck (hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe* cit., Vol. VI, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, pp. 323-444. Per una discussione dell'impianto della voce – e una sua abbondante integrazione – si veda R. Schechter, *A Genealogy of Terror in 18th Century France*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2018, pp. 7 ss.

²² Cfr. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, tr. it., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986; Id., *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, tr. it. parz. *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, Bologna, il Mulino, 2006.

In tale contesto di indagine, per trovare traccia di una elaborazione in qualche misura originale della paura come specifico tema di approfondimento storiografico occorre paradossalmente oltrepassare il livello “operativo” della *Begriffsgeschichte* come concreta metodologia di indagine linguistica delle fonti, per confrontarsi con quella riflessione *antropologica* sulle modalità di costituzione “quasi-trascendentale” della temporalità storica che rappresenta la dimensione più profonda e caratterizzante dell’intero itinerario intellettuale koselleckiano. Come dimostra il lavoro di messa a punto teorica propedeutico alla elaborazione della celebre coppia categoriale *spazio di esperienza/ orizzonte di aspettativa*²³, la nozione di «paura» rappresenta per Koselleck anche e soprattutto una fondamentale «categoria antropologica», utilizzabile per riportare alla luce le particolari «esperienze storiche del tempo» custodite dalle fonti del passato, senza per questo farsi risucchiare nel «vortice infinito» di una storicizzazione assoluta²⁴. È anche attraverso di essa, infatti, che lo storico può avere accesso a quelle «determinazioni meta-storiche» della concreta esperienza umana del tempo sulla cui base soltanto diviene possibile decifrare la mutevole temporalità della storia. Un approccio, questo, che rappresenta la base di articolazione ultima di quella «semantica dei tempi storici» in cui è possibile cogliere l’aspetto più rilevante e caratterizzante della innovativa metodologia di indagine storico-concettuale elaborata da Koselleck nel corso di molti decenni di ricerca sul campo:

Quando vengono analizzati concetti del passato che, stando alle parole in cui prendono corpo, potrebbero ancora essere i nostri, il lettore acquista una via di accesso alle speranze e ai desideri, alle angosce (*Ängsten*) e alle sofferenze di coloro che ne furono contemporanei. Ma, a maggior ragione, può conoscere la portata e i limiti della capacità espressiva dei prodotti linguistici precedenti. Lo spazio delle esperienze e delle attese di un tempo può essere misurato nei limiti in cui è stato fissato concettualmente all’interno dell’economia linguistica del passato, ed è stato effettivamente articolato nel linguaggio delle fonti²⁵.

²³ R. Koselleck, *Erfahrungsraum und Erwartungskorizont – zwei historische Kategorien* (1975), in Id., *Vergangene Zukunft* cit.; tr. it. “Spazio di esperienza” e “orizzonte di aspettativa” – Due categorie storiche, in Id., *Futuro passato*, cit., pp. 303 ss.

²⁴ Ivi, p. 304. Da questo punto di vista, «esperienza e aspettativa costituiscono la storia e insieme la sua conoscenza e le costituiscono precisamente in quanto indicano e producono la connessione interna tra il passato e il futuro di ieri, oggi e domani. [...] L’esperienza è un passato presente, i cui eventi sono stati conglobati e possono essere ricordati. Sia l’elaborazione razionale sia i comportamenti inconsci che non devono, o non devono più, essere presenti alla conoscenza si fondano sull’esperienza. Inoltre, nella propria esperienza è sempre contenuta e conservata anche un’esperienza altrui, mediata da generazioni o istituzioni. [...] La situazione dell’aspettativa è analoga. Anch’essa è insieme personale e interpersonale; anche l’attesa si compie nell’oggi, è futuro presentificato, tende a ciò che non è ancora, al non esperito, a ciò che si può solo arguire e scoprire. Speranza e paura (*Furcht*), desiderio e volontà, preoccupazione, ma anche analisi razionale, visione ricettiva o curiosità, intervengono nell’aspettativa, in quanto la costituiscono».

²⁵ R. Koselleck, “*Neuzeit*”. *Über die Semantik moderner Bewegungsbegriffe* (1977), in Id., *Vergangene Zukunft*, cit.; tr. it., «Età moderna (*Neuzeit*)». *Sulla semantica dei moderni concetti di movimento*, in Id., *Futuro passato*, cit., p. 259.

È proprio attraverso l'esplorazione del rapporto esistente tra determinazioni antropologiche e semantica della temporalità che la *Begriffsgeschichte* koselleckiana – così come la teorizzazione, per alcuni versi convergente, di Hans Blumenberg²⁶ – ha finito comunque per giocare un ruolo di una certa rilevanza nel più recente dibattito storiografico sulla moderna esperienza della paura. Secondo alcuni protagonisti di questa linea di ricerca, ad alimentare il processo di progressiva divaricazione tra esperienza e aspettativa, eredità del passato e anticipazione del futuro, nel quale Koselleck ha voluto cogliere il nucleo portante e il più rilevante elemento di caratterizzazione storica dell'epoca moderna non sono state, infatti, soltanto emozioni positive come «l'attesa, l'ottimismo, la speranza, il desiderio», ma anche istanze negative quali appunto «la paura, l'ansia, l'insicurezza e persino la rabbia al pensiero di essere lasciati indietro»²⁷. Una circostanza, questa, che adeguatamente ripensata sulla base della concezione koselleckiana della *modernizzazione come temporalizzazione*²⁸, appare in grado anche di dare conto delle modalità eminentemente «riflessive» assunte dall'esperienza della paura nella rinnovata forma di vita moderna, se è vero che in quest'ultima la progressiva neutralizzazione intellettuale e materiale delle molteplici «concrete occasioni di spavento» caratteristiche delle società vetero-europee è stata più che compensata dall'emergere di nuove e stabili «costellazioni di inquietudine» alimentate proprio dalla dinamica in apparenza salvifica dell'innovazione scientifica e tecnologica²⁹. Con questo passaggio la riflessione di Koselleck finisce, a ben vedere, per congiungersi con quello che con qualche ragione può essere considerato come un tema-chiave della più recente riflessione sulle metamorfosi storiche della paura, vale a dire la diffusa convinzione che proprio i processi di modernizzazione abbiano attribuito a questa fondamentale dimensione dell'esperienza umana una *valenza sistemica* sconosciuta alle precedenti epoche storiche, co-

²⁶ Koch, *Einleitung* cit., pp. 6 s.

²⁷ M. Pernau, H. Jordheim, *Introduction*, in M. Pernau et al., *Civilizing Emotions. Concepts in Nineteenth Century Asia and Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 13.

²⁸ Cfr. L. Scuccimarra, *Modernizzazione come temporalizzazione. Storia dei concetti e mutamento epocale nella riflessione di Reinhart Koselleck*, «Scienza & Politica», XXVIII, 56, 2016, pp. 91-111.

²⁹ L. Koch, *Epistemologie der Angst*, in Koch (hrsg.), *Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch* cit., pp. 5-20, in part. p. 5. Ma sul punto si veda la personale interpretazione offerta da H. Blumenberg nel classico *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966, 1974; tr. it. *La leggibilità del mondo*, Genova, Marietti, 1992, p. 56: «Nella prima formazione dell'idea di progresso vi è un elemento che è rimasto privo di qualsiasi importanza: quello dell'intensità del processo, dell'accelerazione. Non appena i nuovi compiti cominciarono a superare in modo riconoscibile la dimensione temporale di una generazione e del suo prossimo futuro, il motivo dell'accelerazione del processo teoretico, tecnico e, nella misura del possibile, addirittura morale dovette ricominciare a interessare coloro che vi partecipavano e ne erano toccati. Quest'accelerazione non ha solo destato e rafforzato delle aspettative, ma ha suscitato anche disagio, diffidenza, utopie negative, inquietudini del futuro, visioni apocalittiche». Per un penetrante commento di questo aspetto della «dialettica dell'Illuminismo» si veda E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009, pp. 115 ss.

me dimostra la indiscutibile centralità assunta dal tema nel discorso filosofico della modernità e le specifiche declinazioni fondative da esso sperimentate in tale contesto teorico. Come sottolinea il sociologo Lars Koch, considerata da questo punto di vista, la modernità appare infatti determinata, sin dalle sue origini,

da accelerazione, contingenza e complessità. La svalutazione delle tradizionali modalità di auto-comprensione da ciò derivante significa per gli uomini moderni un immenso guadagno nei margini di libertà, ma al tempo stesso anche la necessità della elaborazione di nuove esperienze di insicurezza, che sono sfociate in una specifica forma di «paura riflessiva». [...] La «vertigine» di cui ha parlato Kierkegaard nel suo libro epocale *Il concetto di angoscia* [...] non è perciò solo una reazione al complicato rapporto ottocentesco del fedele con Dio, è al tempo stesso anche una «vertigine dell'interpretazione», una metafora della «permanente rivoluzione» socio-culturale che si compie con crescente velocità a partire dalla *Sattelzeit*³⁰.

3. *Il momento hobbesiano*

Al di là di ogni altra considerazione sul tema, non si può tuttavia non tener conto del fatto che nel corso degli ultimi anni un numero crescente di studiosi di *intellectual history* ha ritenuto opportuno esplorare con sempre maggiore attenzione i peculiari contenuti di senso veicolati dal *linguaggio della paura* nel complessivo dibattito filosofico e dottrinario dell'epoca moderna, soffermandosi al tempo stesso sulle concrete funzioni costruttive da esso svolte in riferimento al processo di elaborazione e consolidamento di quelli che con Charles Taylor potremmo definire gli «immaginari sociali della modernità»³¹.

³⁰ Koch, *Epistemologie der Angst* cit., pp. 5 ss. E ancora: «La paura moderna sorge sulla base di due processi paralleli di presa di coscienza: che il mondo moderno è divenuto troppo complesso per essere pensato ancora come un tutto dotato di significato. E che tutte le narrazioni impregnate in senso scientifico, politico-morale o estetico che si elevano per dare continuità e coerenza contro il vortice di cambiamento della modernità, posseggono uno status solo provvisorio e sempre precario. Con ciò fa tutt'uno una erosione della evidenza e della ovvietà: laddove la filosofia dell'Illuminismo formulava il soggetto consapevole, trasparente e razionalmente creatore come risposta al modello cristiano di un mondo in crisi, nel XIX secolo e ancor più nel XX si impone la prospettiva che a ben vedere né nella storia affrontata collettivamente né nei corpi individuali abbiamo a che fare con zone di familiarità della ragione umana. Con la morte non più superata religiosamente nella sua finalit  è sorta inoltre una zona di non familiarit  codificata in modo nuovo, da cui pu  scaturire una immensa insicurezza». Sulla dimensione eminentemente «riflessiva» della moderna esperienza della paura si veda S. Kr mer, *Einige Überlegungen zur 'verk rpeten' und 'reflexiven' Angst*, in T. Kisser, D. Rippl, M. Tiedke (hrsg.), *Angst. Dimensionen eines Gefühls*, München, Fink, 2011, pp. 25-33.

³¹ C. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham-London, Duke University Press, 2004; tr. it. *Gli immaginari sociali moderni*, Roma, Meltemi, 2005. Tra gli studiosi pi  attivi su questo fronte vorrei ricordare il gruppo di ricerca sul «governo della paura» coordinato da Maria Laura Lanzillo, di cui si veda almeno M.L. Lanzillo, M. D'Alfonso, *Gouverner la peur. Réflexions politiques et visions de l'Autre de l' poque moderne   l' re globale*, Hildesheim, Olms, 2010.

Ad animare questa direttrice di approfondimento storico-filosofico è stata, in primo luogo, la convinzione che proprio attraverso l'analisi delle specifiche modalità di semantizzazione del concetto di volta in volta prevalenti sia possibile dare conto in modo adeguato del complesso e differenziato processo di *politicizzazione della paura* che diversi interpreti hanno individuato come l'autentico elemento caratterizzante – se non la vera e propria «scena inaugurale»³² – del «progetto moderno». E ciò a partire da quel seminale lavoro «di neutralizzazione delle passioni» portato a compimento dai protagonisti del grande laboratorio filosofico della prima Età moderna attraverso un processo di rifondazione concettuale che dal punto di vista politico troverà il proprio esito più rilevante «da un lato nella teoria hobbesiana del Leviatano e dall'altro nella elaborazione di uno degli assi portanti dell'ideologia liberale», quello che con Judith Shklar è stato definito il «liberalism of fear»³³.

Da questo punto di vista, è appena il caso di richiamare il ruolo cruciale assunto dal nesso politica/paura nella ampia produzione pubblicistica dedicata negli ultimi anni alla teoria politica di Thomas Hobbes. Che per l'autore inglese la paura rappresenti «l'inizio, la molla, della politica»³⁴ è, infatti, un dato che troviamo sufficientemente valorizzato già in alcune interpretazioni classiche della sua costruzione teorica, come quella di Carl Schmitt³⁵. È però vero che l'insistenza e la profondità con la quale nel corso degli ultimi decenni si è venuto esplorando questo specifico aspetto della riflessione di Hobbes ha finito per modificare fortemente l'immagine forse eccessivamente «geometrizzata» della sua teoria politica consegnataci dalla direttrice portante degli studi sul paradigma contrattualistico hobbesiano. L'Hobbes che emerge dal più recente dibattito sembra, infatti, ormai avere poco in comune con l'algido tessitore delle moderne geometrie del principio rappresentativo descritto da molti autorevoli interpreti del suo pensiero³⁶: il suo indiscutibile contributo

³² G. Marramao, *Prefazione all'edizione italiana*, in C. Robin, *Paura. La politica del dominio*, Milano, Università Bocconi Editore, 2005, p. VII.

³³ M.L. Lanzillo, *Paura. Strategie di governo di una "strana passione"*, «Filosofia politica», XXIV, 1, 2010, pp. 29-48, in part. p. 35. Il riferimento è ovviamente a J. Shklar, *Liberalism of fear*, in N. Rosenblum (eds.), *Liberalism and Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, pp. 21-38.

³⁴ Galli, *La produttività politica della paura da Machiavelli a Nietzsche*, cit., p. 12.

³⁵ C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938; tr. it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pp. 61-143, in part. pp. 82 s.: «Punto di partenza della costruzione dello Stato, in Hobbes, è la paura dello stato di natura; scopo e punto terminale è la sicurezza della condizione 'civile', statutale. Nello stato di natura ognuno può uccidere chiunque, e ognuno lo sa; ognuno è nemico e concorrente di ogni altro: è il celebre «bellum omnium contra omnes». Nella condizione 'civile' e statutale, invece, tutti i cittadini dello Stato hanno assicurata la loro esistenza fisica; qui regnano pace, sicurezza ed ordine. Questa è notoriamente una definizione della polizia. Stato moderno e moderna polizia sono sorti insieme e l'istituzione più essenziale di questo Stato di sicurezza è la polizia».

³⁶ Per una lettura della filosofia hobbesiana come luogo di elaborazione teorica del moderno dispo-

all'avvento della modernità politica sembra consistere, piuttosto, nella capacità di incorporare alla politica quella per i classici era la più impolitica delle passioni, la paura, rendendola «produttiva ai fini dell'unità dello Stato senza bisogno di passare attraverso la virtù», per mezzo di «una mediazione verticale e razionale [...] che non è però un vero superamento quanto piuttosto una latente permanenza, modificata in forma di legge»³⁷.

Il riferimento è, ovviamente, ad alcuni celebri passi del *Leviatano*, nei quali Hobbes, travalicando lo stesso razionalistico schema costruttivo posto alla base del suo modello di legittimazione per autorizzazione, rivela come il passaggio dallo stato di natura allo stato civile sia legato in ultima analisi ad una fondamentale trasformazione di quella che è stata definita l'«economia della paura»³⁸. Se, infatti, nella loro condizione naturale gli uomini non possono mai sapere con certezza da quale parte arriverà una minaccia alla loro vita o al loro corpo, nello stato civile «la incombente figura del Leviatano monopolizza tutta la violenza (*Gewalt*) in precedenza liberamente fluttuante nello spazio sociale», concentrando su di sé «la paura diffusa (*Angst*)» caratteristica dello stato di natura e rendendola così disponibile per l'attuazione della relazione protezione-obbedienza³⁹, giacché – come annota Hobbes –, se si fa eccezione per alcune «nature generose», «la sola cosa che (quando v'è un'apparenza di profitto o di piacere nell'infrangere le leggi) fa sì che gli uomini le osservino» è «il timore (*feare*)»⁴⁰.

Secondo alcuni interpreti, alla base di questo passaggio ci sarebbe, peraltro, qualcosa di più di un mero processo di verticalizzazione di quella dinamica di minaccia reciproca e incrociata che nello stato di natura produce un «continuo timore e pericolo di morte violenta», rendendo la vita degli uomini «solitaria, misera, sgradevole, brutale e breve»⁴¹. Ad avere luogo qui sarebbe, piuttosto, una vera e propria trasformazione qualitativa di quella passione, di

sitivo rappresentativo si veda L. Jaume, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris, Puf, 1986; G. Duso, *La rappresentanza. Genesi e crisi del concetto*, Milano FrancoAngeli, 1988. Il tema è discusso, in riferimento a più risalente letteratura secondaria, già in G. Sorigi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Milano, FrancoAngeli, 1989, pp. 177 ss.

³⁷ Galli, *La produttività politica della paura da Machiavelli a Nietzsche*, cit., p. 15. Ma sulla dimensione produttiva della paura in Hobbes si veda anche Pulcini, *La cura del mondo* cit., pp. 123 ss.

³⁸ F. Balke, *Politik der Angst*, in Koch (hrsg.), *Angst. Ein interdisziplinäres* cit., pp. 80-91, in part. p. 84. Di una «commutation de la crainte» parla già Pierre Manent in P. Manent, *Naissance de la politique moderne*, Paris, Payot, 1977, p. 56.

³⁹ F. Balke, *Politik der Angst*. cit., p. 84.

⁴⁰ T. Hobbes, *Leviathan* (1651), Oxford-New York, Oxford University Press, 1998; tr. it. *Leviatano*, Firenze, La Nuova Italia, 1993, p. 293. Come è stato sottolineato da alcuni interpreti, il passo è però tutt'altro che lineare e merita di essere citato integralmente: «Di tutte le passioni, quella che meno inclina gli uomini a infrangere le leggi è il timore (*feare*). Anzi (se si eccettuano alcune nature generose) è la sola cosa che (quando v'è un'apparenza di profitto o di piacere nell'infrangere le leggi) fa sì che gli uomini le osservino. Eppure, in molti casi, un crimine può essere commesso per timore».

⁴¹ Ivi, p. 120.

cui il lessico del *Leviatano* reca tracce molto precise, se è vero che il termine «paura (*fear*)», utilizzato nella descrizione dello stato di natura per indicare il timore della morte violenta che gli uomini si provocano a vicenda, con l'ingresso nello stato associato lascia il posto alla nozione di «terrore (*terror*)», evidentemente più adatta ad esprimere l'intensità di una paura «portata al limite della minaccia esercitata o subita»⁴². È questo, infatti, l'effetto psicologico prodotto dal tipo di potere sovrano, unico e irresistibile, ora incombente sugli uomini e da questo punto di vista non è un caso che lo *Stato-Leviatano* di Hobbes sia passato alla storia del pensiero politico «come sinonimo di potere terrificante»⁴³. Costruito per garantire ordine e sicurezza, esso appare in grado di raggiungere tale scopo solo grazie alla capacità di *terrorizzare* i suoi sudditi, servendosi della potenza e della forza unita di tutti che gli è stata conferita e di cui può fare liberamente uso⁴⁴.

Come deve essere interpretato questo specifico aspetto della teorizzazione hobbesiana? Nel saggio *Orrorismo*, Adriana Cavarero lo presenta come la prima, formale, manifestazione di quel lato oscuro della modernità politica destinato a trovare la sua prima compiuta sperimentazione pratica nelle dinamiche rivoluzionarie di fine Settecento:

Quando la modernità comincia, con la teoria dell'inglese, a riflettere in modo specifico sul terrore, lo inserisce fra le categorie politiche che strutturano e stabilizzano lo Stato. Ben prima dell'evento della Rivoluzione francese, abbiamo così un quadro che preannuncia l'afferenza del terrore alla sfera dello Stato. [...] Notevole è, comunque, che tanto per il filosofo quanto per Robespierre, il terrore sia non solo legittimo ma necessario, anzi, sia una categoria – rispettivamente fondativa e generativa – dello Stato. Occorrerà infatti tutta la complessa vicenda che porta il modello politico della prima modernità a evolversi nella sua forma democratica e liberale, oggi assurta a paradigma stesso dell'Occidente, poiché lo Stato si liberi della sua parentela diretta col terrore e il terrorismo di Stato appaia finalmente come la negazione della sua essenza⁴⁵.

Si tratta, evidentemente, di una lettura estensiva e proiettiva che non sembra dare conto pienamente dello specifico significato costruttivo assunto nella

⁴² J. Derrida, *Séminaire La bête et le Souverain*, Vol. I (2001-2002), Paris, Galilée, 2008; tr. it. *La bestia e il sovrano*, Vol. I [2001-2002], Milano, Jaca Book, 2009, p. 67. Ma sul punto si veda anche A. Cavarero, *Orrorismo, ovvero della violenza sull'inerme*, Milano, Feltrinelli, 2007, pp. 109 s. Sull'ambivalenza semantica del termine richiama l'attenzione Sorgi, *Quale Hobbes?* cit., pp. 168 ss.

⁴³ Cavarero, *Orrorismo* cit., p. 110.

⁴⁴ Hobbes, *Leviatano*, cit., pp. 167 s.: «Per mezzo di questa autorità datagli da ogni particolare nello stato, è tanta la potenza e tanta la forza che gli sono state conferite e di cui ha l'uso, che con il terrore di esse è in grado di informare le volontà di tutti alla pace interna e all'aiuto reciproco contro i nemici esterni». Come sottolinea Cavarero, *Orrorismo*, cit., p. 110, si tratta dunque «di un terrore essenzialmente interno allo Stato e finalizzato in modo esplicito a garantire l'ordine sociale e, in primo luogo, appunto, la sicurezza. L'altro lato della spada del sovrano, rivolto all'ambito esterno della guerra contro gli altri Stati, non prevede invece un uso specifico del terrore».

⁴⁵ Cavarero, *Orrorismo* cit., p. 110.

teoria politica hobbesiana dalla «sequenza paura, potere, leggi, forza pubblica»⁴⁶. Come è stato sottolineato, il Leviatano non crea, infatti, il terrore «attraverso il modo in cui dà i suoi ordini e emana le sue leggi, per garantire l'ordine civile, bensì attraverso il semplice fatto della sua esistenza»⁴⁷. Da questo punto di vista, in Hobbes la nozione di «terrore» non è una «categoria operativa», ma designa piuttosto «il modo e la forma in cui il Leviatano *appare* a quelli che lo hanno prodotto e debbono riconoscersi in lui, solo potenziati in modo gigantesco»⁴⁸. Detto in altri termini, «il terrore è l'effetto che si crea nei sudditi quando essi guardano il risultato del contratto che hanno stipulato»⁴⁹ e da questo punto di vista non può sorprendere che della semantica hobbesiana della paura politica faccia parte anche il sostantivo «awe»⁵⁰, tradizionalmente utilizzato nell'Inghilterra dell'epoca per indicare quella paura mista a soggezione che l'uomo prova nei confronti di Dio⁵¹.

Non è un caso, perciò, che sulla scia della originale lettura dello stato di natura hobbesiano offerta da Michel Foucault in alcune note pagine di «*Bisogna difendere la società*»⁵² si sia voluto individuare in questo passaggio un momento cruciale di quel processo di *semiotizzazione della paura* che sosterebbe l'intero impianto della costruzione di Hobbes. Come ricorda Friedrich

⁴⁶ Galli, *La produttività politica della paura da Machiavelli a Nietzsche*, cit., p. 15. La pubblicistica degli ultimi anni ha registrato, peraltro, una spiccata tendenza a rileggere il «momento hobbesiano» attraverso la lente attualizzante del terrorismo globale. Per due diversi esempi di questo tipo di approccio si veda S. Scheffler, *Is Terrorism Morally Distinctive?*, «Journal of Political Philosophy», 14, 1, 2006, pp. 1-17; D. Lay Williams, *Hobbes and Terrorism*, «Critical Review: A Journal of Politics and Society», 21, 1, 2009, pp. 91-108.

⁴⁷ Balke, *Politik der Angst* cit., p. 85.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Proprio questo è, infatti, il termine che compare nel celebre passo del cap. XIII del Leviatano dedicato alla descrizione dello stato di natura come *bellum omnium contra omnes*: «Nella natura umana troviamo tre cause principali di contesa; in primo luogo la competizione, in secondo luogo, la diffidenza, in terzo luogo la gloria, La prima fa sì che gli uomini si aggrediscano per guadagno, la seconda per sicurezza, e la terza per reputazione. [...] Da ciò è manifesto che durante il tempo in cui gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga in soggezione (*awe*), essi si trovano in quella condizione che è chiamata guerra e tale guerra è quella di ogni uomo contro ogni altro uomo» (Hobbes, *Leviatano*, cit., pp. 167 s.). Questa formula compare a più riprese nello sviluppo della argomentazione politica hobbesiana per indicare il tipo di potere supremo chiamato a tenere a freno gli impulsi naturali degli uomini e a dirigere «le loro azioni verso il comune beneficio» (Cap. XVII).

⁵¹ C. Ginzburg, *Rileggere Hobbes oggi*, in Id., *Paura, reverenza, terrore*, Milano, Adelphi, 2015, p. 42. Ma si veda anche ivi, pp. 43 s.: «Per Hobbes il potere politico presuppone la forza, ma la forza da sola non basta. Lo Stato, il «Dio mortale» generato dalla paura, incute terrore: un sentimento in cui si mescolano in maniera inestricabile paura e soggezione. Per presentarsi come autorità legittima lo Stato ha bisogno degli strumenti (delle armi) della religione. Per questo la riflessione moderna sullo Stato s'impenna sulla teologia politica: una tradizione inaugurata da Hobbes» Ma per una più generale analisi del fondamento teologico-politico della moderna concezione della paura si veda Galli, *La produttività politica della paura da Machiavelli a Nietzsche*, cit., *passim*.

⁵² M. Foucault, «*Il faut défendre la société*», Paris, Seuil-Gallimard, 1997; tr. it. «*Bisogna difendere la società*», Milano, Feltrinelli, 1998, 2009, pp. 82 ss.

Balke, nella sua concezione il terrore deve divenire effettivo solo in determinati casi, poiché in realtà esso funziona come un *segno*: la chiave per una stabilizzazione dei rapporti politici e sociali non sta, infatti, «nella terrorizzazione di una popolazione insubordinata, bensì nel suo disciplinamento». Il ricorso all'utilizzo della forza da parte del sovrano può essere limitato perciò ai casi più gravi di violazione della legge e ciò esclude – «nonostante il collegamento simbolico tra sovranità e terrore» – una politica del terrore praticato o l'esercizio sistematico della violenza su interi gruppi della popolazione organizzato dallo Stato⁵³.

Per intensa che possa essere, la paura prodotta dallo Stato è sempre legata, dunque, al calcolo razionale di coloro che la percepiscono. Ciò, ovviamente, porta il discorso oltre i limiti della teoria politica hobbesiana, nella più stretta accezione del termine, per chiamare in causa elementi di tipo antropologico strettamente legati alla sua teoria delle passioni. Hobbes rompe, infatti, decisamente con una consuetudine intellettuale lunga di secoli, per attribuire alla passione della paura un ruolo-chiave nella costruzione di una compiuta razionalità dell'azione. Come ha scritto Corey Robin, in tale contesto la paura diviene, infatti,

una forza disciplinatrice, che doma gli impulsi distruttivi e dispersivi. «Come la speranza», che anima l'onore e la gloria, «è la fonte della collera, così la paura ne è il freno». La paura dà all'individuo integrità e coerenza, ricordandogli ciò che conta veramente per lui. Chi ritiene la paura una virtù di secondo rango crede erroneamente che avere paura equivalga semplicemente ad «essere atterrito», mentre Hobbes sostiene che chi ha paura è anche capace di «nutrire diffidenza, prestare ascolto, organizzarsi preventivamente in modo da non dover aver paura». I timorosi, in altre parole, non si limitano a restare immobili o a scappare, ma prendono l'iniziativa, sfruttando al meglio i mezzi a disposizione per raggiungere i propri obiettivi futuri, il che è la definizione stessa del potere⁵⁴.

Certo, occorre evitare generalizzazioni non rispondenti all'impianto complessivo della teoria hobbesiana. Come ha recentemente dimostrato Carlo Galli, se ci si addentra nell'analisi del suo corpus testuale ci si rende conto, infatti, che in verità per Hobbes solo una benintesa paura della morte violenta è passibile di un rapporto autenticamente produttivo con il problematico contesto delle relazioni sociali e politiche. Essa va distinta, perciò, da tutte quelle irrazionali forme di paura – a cominciare dal timore dei castighi divini – che

⁵³ Balke, *Politik der Angst* cit., p. 85. Come puntualizza Balke, «nella situazione di una acuta guerra civile può accadere che il sovrano debba ricorrere a misure o colpi drastici, addirittura preventivi, contro presunti nemici, ma Hobbes si premura di aggiungere che l'«annientamento» militare dei dissidenti religiosi che *istighino* gli altri alla ribellione, è un «piano pauroso, non cristiano e disumano», che Dio proibisce che possa «rientrare nel cuore dei re». Il riferimento è a T. Hobbes, *Behemoth or the Long Parliament* (1679), *Dialogue I*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, p. 58.

⁵⁴ C. Robin, *Fear*, Oxford, Oxford University Press, 2004; tr. it. *Paura. La politica del dominio*, Milano, Università Bocconi Editore, 2005, p. 44.

caratterizzano l'esistenza umana⁵⁵. È in questa specifica prospettiva, dunque, che va intesa anche la convinzione di Robin che la politica hobbesiana della paura coincida proprio con la costruzione di una rinnovata struttura motivazionale in grado di trasformare gli uomini in creature ragionevoli, «con una chiara nozione del proprio bene e la capacità di procurarselo»: secondo questa lettura, nella visione di Hobbes passioni come l'ambizione, l'onore e la gloria non si limitavano, infatti, a distogliere l'uomo dalle esigenze della conservazione fisica, «ma alimentavano una sventata eccentricità, che privava l'io di costanza e coerenza». Spaventato dalla morte, il cittadino poteva imparare, invece, a dare «uno scopo preciso alla propria vita, dotandosi di razionalità e, persino, di quell'interiore autonomia che i filosofi chiamano libertà positiva». Da questo punto di vista, dunque, «quando gli uomini agiscono per paura, non è perché sono stati schiacciati, ma perché sono stati salvati»⁵⁶.

4. *Semantiche della paura: un cantiere aperto*

Possiamo considerare il modello hobbesiano di *governo della paura* davvero rappresentativo della complessiva vicenda teorica e concettuale della modernità politica? Uno scrittore che di queste cose se ne intendeva, Elias Canetti, era convinto di no. Egli riteneva, anzi, che quella di Hobbes fosse rimasta una lezione sostanzialmente inascoltata, considerata la pervicace tendenza alla rimozione del problema a suo giudizio caratteristica di tutti i pensatori venuti dopo di lui⁵⁷. A ben vedere, però, le cose sono più complicate di quanto sulle prime possano apparire. Nella successiva vicenda evolutiva del discorso politico della modernità la semantica della paura ha continuato, infatti, a giocare un ruolo tutt'altro che irrilevante dal punto di vista fondativo e costruttivo. Nel corso di questo plurisecolare sviluppo, la linea portante di questo processo si è spinta però sempre più lontano dalla concezione politi-

⁵⁵ Galli, *La produttività politica della paura da Machiavelli a Nietzsche*, cit., pp. 17 ss.

⁵⁶ Robin, *Paura* cit., p. 43. Ma sulla «paura razionale» come «potenza di incivilimento e di sviluppo» si veda anche R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991, 2003, pp. 83 ss.

⁵⁷ E. Canetti, *Die Provinz des Menschen (Aufzeichnungen 1942-1972)*, München, Carl Hanser Verlag, 1973; tr. it. *La provincia dell'uomo (Quaderni di appunti 1942-1972)*, Milano, Adelphi, pp. 158 ss. Hobbes – prosegue Canetti – sapeva «cos'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 rifluire nell'oscurità, dove continua a operare, indisturbata e innominata. [...] Hobbes sta veramente da solo come pensatore. Vi sono poche correnti psicologiche dei secoli seguenti, delle quali non potrebbe essere rivendicato come precursore. Egli ha conosciuto, come ho già detto, la grande paura, ed è riuscito a esprimerla con la stessa totale chiarezza che usava con tutte le altre cose che trattava. La sua religiosa empietà è stata una fortuna senza pari; la sua paura non si è lasciata neutralizzare da facili promesse». Ma sul punto si veda Pulcini, *La cura del mondo*, cit., pp. 129 s.

camente produttiva della paura elaborata da Hobbes attraverso una drastica rifondazione della tradizionale antropologia delle passioni. Tanto lontano da spingere alcuni dei principali interpreti di questo contesto concettuale e discorsivo a chiedersi «in quali sembianze, con quali tratti caratteristici» si presenti davvero la paura all'interno del progetto politico moderno. E a quale tipo di «immaginario della paura» abbia dato luogo quel progetto assieme con «le dottrine che lo hanno promosso e legittimato»⁵⁸.

È anche per rispondere a queste domande che, in tempi recenti, gli storici del pensiero politico hanno ritenuto essenziale tornare a confrontarsi con la grande sistematizzazione teorica proposta da Charles de Secondat de Montesquieu nel suo celeberrimo *Esprit des Lois*. Come ha scritto Robin, è proprio a Montesquieu che si deve, infatti, una revisione delle tesi hobbesiane sul rapporto tra politica e paura «così profonda e completa» da plasmare la percezione intellettuale di tale passione – e la sua concreta declinazione politica – nei secoli a venire⁵⁹. Perché lungi dall'essere considerata «connotativa fin dall'origine della costituzione del potere politico» – «e quindi come una passione “produttiva” di ordine e legame sociale»⁶⁰ –, nelle pagine dell'*Esprit des Lois* la «paura» viene tematizzata come uno strumento tipico di una forma degenerata di governo, quella *dispotica*, che proprio nella tendenza ad alimentare dinamiche socialmente distruttive – e autodistruttive – trova la sua principale caratterizzazione⁶¹. Concordi nell'attribuire a Montesquieu un ruolo decisivo nella elaborazione di quella *semantica negativa della paura* che sarebbe divenuta almeno in parte caratteristica del successivo pensiero politico liberale, gli studiosi appaiono tuttavia meno compatti nel riconoscergli una vera e propria inversione filosofica del contenuto antropologico del concetto. Secondo alcuni di essi, a caratterizzare la concezione montesquiviana del dispotismo non sarebbe, infatti, tanto l'azione della *crainte*, quanto «la *corruption de la crainte*, del principio stesso della sua organizzazione»⁶², una prospettiva, questa, «ambigua e sfuggente che spinge ad ampliare lo spettro delle modalità affettive caratteristiche di questa forma di obbedienza»⁶³, chia-

⁵⁸ Marramao, *Prefazione*, cit., p. VII.

⁵⁹ Robin, *Paura*, cit., p. 56.

⁶⁰ Lanzillo, *Paura. Strategie di governo di una “strana passione”*, cit., p. 39.

⁶¹ C. de Secondat de Montesquieu, *Esprit des Lois*, V, XII ss.; tr. it. *Lo spirito delle leggi*, in Id., *Tutte le opere [1721-1754]*, Milano Bompiani, 2014, pp. 1029 ss. Ma sul punto si veda anche Lanzillo, *Paura. Strategie di governo di una “strana passione”*, cit., p. 40: «L'intento di Montesquieu è quello di dimostrare che l'uso della paura come strumento di imposizione dell'obbedienza al potere non serve né alla soddisfazione dei bisogni dei membri del corpo politico (né alla loro libertà, né alla loro sicurezza), né a garantire l'ordine pubblico, ma è finalizzato esclusivamente all'appagamento dei capricci del despota».

⁶² Bodei, *Geometria delle passioni* cit., p. 376.

⁶³ B. Karsenti, *Politique de la science sociale. La lecture durkheimienne de Montesquieu*, «Revue Montesquieu», n. 6, 2002, pp. 33-57, in part. p. 51.

mando in causa diverse variabili socio-culturali del *governo della paura*, come il ruolo della religione discusso nel XIV capitolo del V libro dell'*Esprit des Lois*: «in questi Stati» – annota, infatti, l'autore – «la religione ha maggiore influenza che in qualunque altro; è una paura aggiunta alla paura. Negli imperi maomettani, è dalla religione che i popoli attingono in parte il sorprendente rispetto che nutrono per i loro principi». Ed è sempre «la religione che corregge un poco la costituzione turca. I sudditi, che non sono attaccati alla grandezza e alla gloria dello Stato dall'onore, lo sono dalla forza e dal principio della religione»⁶⁴.

Comunque stiano le cose su questo piano, è un dato di fatto che per Montesquieu il dispotismo dispiegato è al tempo stesso un fattore di indebolimento dell'ordine politico e di desertificazione sociale. Come ha scritto Bodei, esso produce, infatti, «individui completamente separati tra loro o, il che è lo stesso, tenuti insieme dalla forza repulsiva di passioni che li isolano, impedendo ogni confidenza e solidarietà reciproca, degradando i cittadini a sudditi e generando così la più completa, fatalistica e vile passività politica, appena interrotta da qualche sporadica, rabbiosa e fugace fiammata di ribellione»⁶⁵. L'apparente tranquillità che caratterizza i regimi dispotici non ha nulla a che fare, dunque con la vera pace, in grado di garantire ai cittadini libertà e sicurezza; assomiglia piuttosto al «*silenzio* di quelle città che il nemico sta per occupare»⁶⁶.

Come ha sottolineato Maria Laura Lanzillo, si tratta di immagini che «ritorneranno prepotentemente alla memoria» quando alla metà del Novecento autori come Hannah Arendt e Franz Neumann si troveranno a fare i conti con il fenomeno nuovo del totalitarismo⁶⁷. Ad un altro livello di discorso, ciò spiega anche la tendenza a considerare proprio il saggio arendtiano sul totalitarismo come il punto di arrivo di quel processo di risemantizzazione in negativo della paura avviato da Montesquieu nelle pagine dello *Spirito*

⁶⁴ C. de Secondat de Montesquieu, *Esprit des Lois*, V, XIV, tr. it. *Lo spirito delle leggi*, cit. p. 1033. Ma sul punto si veda D. Felice, *L'Esprit des Lois di Montesquieu: verso una fenomenologia invincibile del dispotismo universale*, «bibliomanie.it», <http://www.bibliomanie.it/esprit_lois_montesquieu_fenomenologia_dispotismo_universale_felice.htm>, pp. 21 ss., giugno 2019.

⁶⁵ Bodei, *Geometria delle passioni*, cit., p. 377. Come ricorda M.L. Lanzillo, «la paura è infatti una reazione fisiologica, involontaria e troppo imperiosa per essere governata e controllata: questa origine fisica della paura è ciò che fa sì, agli occhi di Montesquieu, che il dispotismo una volta instauratosi sia un regime inalterabile, sempre sottoposto a tensioni, crisi e ribellioni, ma di fatto “equivalente sociale della morte”. Dunque, se non è moderato e bilanciato (costituzionalizzato), ma è dominato dall'arbitrio, dalla paura, dal terrore, il potere rivela una tendenza autodistruttiva, poiché riduce la realtà attorno a sé a un deserto, dal momento che vi domina la stasi, l'immobilismo, data l'assenza di una qualsivoglia dialettica fra i poteri o fra governante e governati».

⁶⁶ Montesquieu, *Esprit des Lois*, V, XIV, tr. it. cit. p. 1033. Cfr. Felice, *L'Esprit des Lois di Montesquieu* cit., pp. 23 ss.

⁶⁷ Lanzillo, *Paura* cit., p. 40.

delle leggi⁶⁸. In uno degli ultimi capitoli dell'opera, nel tirare le fila della sua pionieristica indagine sugli elementi caratterizzanti del «regime totalitario», Arendt riteneva opportuno, infatti, rimarcare il momento di discontinuità radicale che il «terrore totale» innescato dai totalitarismi novecenteschi aveva introdotto anche rispetto agli aspetti più traumatici della precedente storia naturale della distruttività umana. Secondo tale interpretazione, nei regimi totalitari l'esercizio della violenza aveva perso, infatti, ogni mirata funzione di repressione politica, per trasformarsi nello strumento di imposizione del movimento della natura o della storia contro soggetti ritenuti di ostacolo a quello stesso processo, fossero essi le «razze inferiori», gli individui «inadatti a vivere», le «classi in via di estinzione» o i «popoli decadenti»⁶⁹. In tale contesto, colpevolezza e innocenza diventavano dunque «concetti senza senso», trasformando lo stesso sentimento antipolitico della *paura* – da sempre strumento di governo dei regimi tirannici – in una pervasiva e indeterminata componente dell'esperienza umana, ormai priva di qualsiasi utilità ai fini della elaborazione delle concrete strategie di sopravvivenza individuale:

Nel regno del terrore totale nemmeno la paura può più suggerire come ci si deve comportare, perché le vittime sono scelte senza alcun riferimento ad atti o pensieri individuali, esclusivamente in base alla necessità oggettiva del processo naturale o storico. Essa è probabilmente più diffusa che altrove; ma ha perso la sua utilità pratica dal momento che le azioni da essa guidate non giovano più ad evitare i pericoli temuti⁷⁰.

Se in Hobbes il terrore nei confronti del potere leviatano era ciò che permetteva di liberare l'uomo dalla paura della morte violenta caratteristica dello stato di natura, in questa lettura Montesquieu e Arendt appaiono uniti dalla tendenza a pensare la paura, nella forma estrema assunta in regimi di oppressione radicale, come l'opposto concettuale della politica e della libertà umana. Si tratta, tuttavia, solo di due momenti – per quanto rilevanti – del complesso quadro d'insieme prodotto dalla riflessione moderna sul cruciale rapporto tra politica e paura, un quadro che – nonostante i molti interessanti contributi sul tema prodotti dalla storia del pensiero nel corso degli ultimi decenni – resta, a ben vedere, ancora in attesa di una compiuta ricostruzione storiografica⁷¹. Più che richiamare l'attenzione sui tasselli mancanti del mosaico, nel concludere queste pagine vorrei però evidenziare lo spiccato orientamento al presente

⁶⁸ C. Robin, *Reflections on Fear: Montesquieu in Retrieval*, «The American Political Science Review», 94, 2, 2000, pp. 347-360.

⁶⁹ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace & co, 1951, tr. it. *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1967, p. 636.

⁷⁰ Ivi, p. 640.

⁷¹ Tra i momenti di una «storia intellettuale della paura» oggetto di una specifica analisi terminologico-concettuale rientrano ad oggi Machiavelli, la teoria della ragion di Stato, Spinoza, l'illuminismo francese, il giacobinismo, l'idealismo tedesco e Nietzsche.

che caratterizza la maggior parte dei più recenti contributi sulla storia delle *semantiche della paura*. Tutto in queste linee di ricostruzione sembra, infatti, mirato ad incrementare la capacità di riflessione di una società che ancora una volta sembra essere alle prese con una «paura diffusa», addirittura «liquida», per utilizzare la fortunata formula del sociologo Zygmunt Bauman⁷², che, come nello stato di natura rappresentato da Hobbes agli albori dell'epoca moderna, appare sufficientemente indeterminata da trasformarsi in un ostacolo strutturale alla creazione di ogni forma razionale di legame sociale. Grazie all'intenso lavoro di ricerca, anche storiografica, svolto in questo campo, oggi sappiamo però che la paura, lungi dal rappresentare un'immediata reazione psico-fisica a minacce oggettive provenienti dall'esterno, è sempre anche il prodotto di specifiche «culture della paura», capaci di condizionare in profondità le modalità individuali e collettive di esperienza della realtà. E che proprio nella veste di «artefatto culturale» essa può rappresentare anche un pervasivo strumento di dominio e controllo sociale, alternativo allo stesso uso della forza. Pensare la «paura» – e la storia della «paura» – oggi significa, pertanto, confrontarsi riflessivamente con le nuove culture e politiche della paura che nel corso degli ultimi decenni hanno accompagnato e favorito la nascita dell'ordine neoliberale del mondo. Una prospettiva, questa, nella quale la paura si conferma come il vero e proprio «apriori» della società moderna⁷³, raggiungendo un livello compiuto di autoreferenzialità con cui si chiude il cerchio aperto da Hobbes molti secoli fa. Perché, a ben vedere, quando, sulla scia degli studi dell'ultimo Foucault, analizziamo la governamentalità neoliberale in termini di «produttività biopolitica della paura», «quello che stiamo davvero descrivendo è la produzione di una paura della paura stessa ovvero di una paura di aver paura»⁷⁴. È anche a questo livello, dunque, che oggi si gioca la partita per quella liberazione dalla paura promessa agli uomini dalla direttrice più immaginifica ed espansiva del progetto politico moderno e rimasta ben lontana da una sua compiuta realizzazione.

⁷² Z. Bauman, *Liquid Fear*, London, Polity, 2006; tr. it. *Paura liquida*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

⁷³ N. Luhmann, *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen, Vs Verlag Für Sozialwissenschaften, 1986.

⁷⁴ F. Debrix, A.D. Barder, *Nothing to Fear but Fear: Governmentality and the Biopolitical Production of Terror*, «International Political Sociology», 3, 2009, pp. 398-413, in part. p. 411.