

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

2, 6, 2017

MARZO 2017



www.endoxai.net

ENDOXA
ENDOXA

 MIMESIS EDIZIONI

ISSN 2531-7202

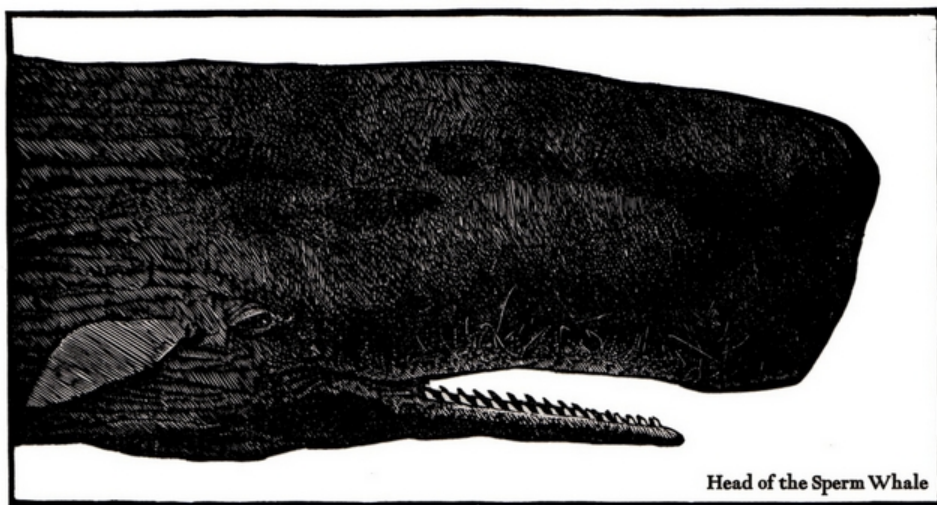
*Endoxa – Prospettive sul presente, 2, 6, Settembre 2016***PAURA**

7	Marco Candida	<i>Quando Bartleby viaggia sul Pequod</i>
11	Damiano Cantone	<i>Perché guardiamo gli horror</i>
19	Paolo Cascavilla	<i>Dalla paura per il mondo alla cura del mondo. La tna, la trappola, la strada</i>
25	Pierluigi Consorti	<i>Molti oggi hanno paura</i>
29	Roberto Cornelli	<i>Il messaggio della paura</i>
39	Saverio Fattori	<i>Dasy</i>
43	Roberto Festa	<i>Una paura sempre verde</i>
49	Tommaso Greco	<i>Paura dell'amicizia</i>
55	Luigi Gui	<i>La paura ha la vista corta</i>
63	Elena Irrera	<i>I codici della paura. Un viaggio nel mondo antico</i>
75	Aldo Magris	<i>La paura e l'origine della religione</i>
83	Pier Marrone	<i>Paurosa mente</i>
93	Marta Pagnini	<i>Ricordare la paura. Ricordi di un'atleta olimpionica</i>
97	Pee Gee Daniel	<i>Il cacasotto</i>
103	Cristina Rizzi Guelfi	<i>Pa-ù-ra</i>
107	Giancarlo Staubmann	<i>La paura della normalità</i>
111	Alberto Turolla	<i>Che paura?</i>
117	Monica Visintin	<i>A scuola di paura</i>
121		Informazioni sulla rivista

P A U R A

QUANDO BARTLEBY VIAGGIA SUL PEQUOD

MARCO CANDIDA



Ho ripensato a che cosa succede a Starbuck quando il Capitano Achab tira le cuoia nel *Moby Dick* di Melville quella sera d'ottobre all'Alumni House in University Street a Grand Forks nel North Dakota. In effetti credo che la follia vera che Melville ha voluto rappresentare con *Moby Dick* raggiunga in quel preciso momento il suo apice, in quello che succede a Starbuck quando Achab muore. Poi assieme a Starbuck m'è venuto da pensare anche a Bartleby e poi alle parole del *bag-boy* del supermarket nella pellicola dell'orrore *The Mist*. Prima però devo raccontare che cosa mi è successo all'Alumni House.

Era una sera fredda. Uno spesso strato di neve ricopriva le strade. Il vento soffiava forte. Ero stato tirato dentro a una festa di membri di alcuni dipartimenti dell'University of North Dakota per festeggiare importanti riconoscimenti professionali che alcuni di loro avevano ottenuto. I membri accademici offrivano ai invitati anche vivaci resoconti delle loro esperienze. Giravo all'interno dell'ampio salone della casa in stile vittoriano osservando dalle finestre gli strati di neve sulle strade e l'infinità del cielo blu scuro attraversato da qualche chiarore tenendo un

piattino pieno di cose da mangiare tra le mani. Per lo più me ne stavo in disparte. Non volevo entrare troppo in confidenza con le altre persone perchè all'epoca mi sentivo ancora parecchio impacciato con l'inglese per sostenere una reale conversazione. Più o meno tutti sapevano chi ero. Pochi mesi prima avevo partecipato a una Writers Conference all'università, che è l'evento più prestigioso a Grand Forks. Perciò i professori mi conoscevano, qualcuno di loro mi apprezzava persino. Ciononostante preferivo stare in disparte. Mentre me ne stavo così, per i fatti miei, sentendo i suoni delle voci ma senza riuscire a capirne il significato, osservando le persone spostarsi da un punto all'altro della sala, raccontar storielle, ridere, battere le mani, tutto all'improvviso, dopo mezz'ora, un'ora, un'ora e mezza, due ore m'è venuto un pensiero lugubre: ho pensato che niente di quel che stava succedendo lì avesse un senso e che tutto fosse inutile. Va detto che io non sono un tipo particolarmente depresso. Sono stato dallo psichiatra solo un paio di volte in vita mia e ho assunto dell'antidepressivo per il periodo di tempo piuttosto limitato di sette mesi. Inoltre è stato ormai parecchi anni fa. Forse allora quel pensiero lugubre deve essermi venuto per il fatto che non capivo la maggior parte delle cose che mi accadevano intorno. Riuscivo solo a cogliere il significato dei movimenti, delle posture, delle espressioni del viso: ma tutto il resto mi sfuggiva completamente. È così che a poco a poco credo di aver preso coscienza di una verità tutto sommato persino lapalissiana: quando non capisci una cosa te ne sfugge il senso. Poiché io non capivo nulla di quello che avevo davanti, *tutto quello che avevo davanti non aveva senso e mi sembrava inutile*. Nella sera fredda e nevosa quelle persone all'interno della casa per me adesso avrebbero anche potuto essere fantasmi.

Ora, forse perché mi trovavo a calpestare un pavimento fatto di lunghi e scricchiolanti listelli di legno e gli infissi delle porte e delle finestre erano di legno, e le sedie, e i tavoli, e il mobilio: tutto quanto era di legno, ma all'improvviso mi sono sentito come su un enorme barcone gettato nel mezzo di una tempesta dell'Oceano Atlantico. Per dire con precisione come mi sentivo mi sembrava di essere Bartleby lo scrivano sul Pequod del Capitano Achab. Tra l'altro all'Alumini House ogni volta che qualcuno mi avvicinava e mi offriva di unirmi al resto della chiassosa ciurma io declinavo il più gentilmente possibile. Probabilmente un paio di volte devo persino averlo proprio detto: «I would prefer not to». Il fatto è che avevo improvvisamente ricevuto quella che si dice un'illuminazione. Con *Bartleby lo scrivano* e *Moby Dick* Melville ci aveva voluto raccontare se non la stessa storia, la stessa condizione esistenziale: ossia la più tentacolare esperienza possibile del non-senso e dello smarrimento totale.

Bartleby è una storia strana, molto bella, ambigua, ma che lascia con un sapore d'insoddisfazione nella bocca. La riassumo in due righe per chi non la ricordasse. È la storia di un copista di documenti presso uno studio legale. Un giorno semplicemente egli si rifiuta di svolgere il proprio lavoro e si rintana in un ottuso

silenzio senza più far nulla. Risponde solamente «I would prefer not to» ossia «Preferirei di no». Bartleby a furia di rifiutarsi di fare qualsiasi cosa finisce in carcere e lì muore. Forse è proprio il sapore di incompletezza la forza della storia. Tuttavia ho sempre avuto come l'impressione che preso singolarmente il personaggio di Bartleby non funzioni del tutto. A essere onesti nel testo manca una spiegazione vera e propria del perché il vecchio copista s'abbandoni in quel modo. Melville però questa spiegazione in fin dei conti forse ce la mette, anche se in modo un poco ingegnoso e raffinato. Si limita soltanto a piccole allusioni. Ecco infatti che cosa si legge nel racconto a un certo punto: *Eppure [Bartleby] mi faceva pena. Non esagero dicendo che mi metteva a disagio. Se appena avesse fatto il nome di un solo parente o amico gli avrei scritto immediatamente sollecitandolo a portare quel povero disgraziato in qualche posto adatto. Mi sembrava solo, assolutamente solo nell'intero universo. Un relitto nel mezzo dell'Atlantico.* Poi alla fine: *Ecco la notizia: Bartleby era stato un impiegato subalterno nell'ufficio delle lettere smarrite a Washington, dal quale era stato all'improvviso licenziato per un cambio di amministrazione. Quando penso a queste parole a fatica riesco a esprimere le emozioni che mi pervadono! Lettere smarrite, lettere morte! Non suona come uomini morti?.* Leggendo queste parole (*Un relitto perso nell'Atlantico; Lettere smarrite, lettere morte!*), mi viene voglia di credere che Bartleby e il Pequod siano parte di uno stesso gesto di creazione e che in queste righe Melville abbia voluto suggerire al lettore di pensare alla sua opera più importante (*Moby Dick*) per rintracciare le ragioni profonde di quest'altra opera. Bartleby s'è perso e va a fondo con tutto il senso della sua vita così come il Pequod si perde e va a fondo con tutto il suo equipaggio. In entrambi i casi siamo in presenza di oggetti smarriti, per i quali si è interrotta la loro relazione con il resto delle cose e che pertanto hanno perso senso, sono precipitati nella follia. La Balena Bianca è solo una maschera per attirare la ciurma d'uomini verso la consapevolezza d'essere persi e quando il Capitano Achab muore e Starbuck si trova solo gettato in un'impresa che gli è sempre sembrata folle, anche quella maschera sottile cade. Ecco il non-senso emergere del tutto: si forma chiara in Starbuck come in noi la consapevolezza che l'equipaggio non si è perso mentre inseguiva la Balena Bianca, ma era perso fin da quando era salito sul Pequod, era perso fin da quando era sul molo prima di salpare, era perso fin dall'inizio, tutti loro erano persi, persi sempre.

Anche nella pellicola horror *The Mist* a un certo punto si ha questa soffocante percezione. È la storia del supermarket di una cittadina che viene circondato da una nebbia dalla quale escono creature spaventose provenienti da altre dimensioni. I clienti restano intrappolati nel supermarket e cercano di difendersi in ogni modo possibile da mosche abnormi, uccelli preistorici mastodontici, ragni enormi fino a quando il protagonista (che si chiama David) assieme a un gruppo di altre persone disperate decide di uscire dal supermercato e di andarsene altrove, di scappare. Proprio qui emerge forte la follia della situazione. Non c'è un vero motivo né per

restare né per andarsene. È solo questione di tempo: i mostri prima o poi li prenderanno. Tutto è inutile. Nessuna soluzione ha un senso e non l'aveva fin dal primo momento. Infatti la pellicola termina con l'automobile che senza più carburante si ferma in mezzo alla nebbia tra i versi disumani di mostri terribili. David e i suoi decidono di togliersi la vita con una rivoltella piuttosto che affrontare il pensiero di dover morire dilaniati da quelle aberrazioni agghiaccianti. Credo però che le parole decisive nel film vengano pronunciate dal *bag-boy* del supermarket – per la verità piuttosto cresciutello per essere un *bag-boy* ossia per infilare la spesa dei clienti nei sacchetti alla cassa, una mansione che per quel che mi è dato di sapere esiste solo negli Stati Uniti. L'uomo si chiama Norm. Succede questo: sul retro del supermercato c'è un guasto. Una porta elettrica non funziona bene. Allora un gruppo di uomini decide di riparare il guasto. Per farlo gli uomini devono uscire fuori dal supermercato, nella nebbia, tra i mostri. David cerca di dissuaderli. Gli uomini però non gli danno ascolto, non vogliono crederci che fuori ci sono i mostri. Vogliono solo riparare il guasto, accidenti. Così, prima che possa scoppiare una colluttazione, Norm prende David in disparte e gli dice queste parole: «Sono confusi perché non sanno che cosa sta succedendo. Ora però hanno un problema da risolvere, è qualcosa che capiscono e vogliono risolverlo. Non li fermerai». Ecco. *Hanno un problema da risolvere. È qualcosa che capiscono.* Quel guasto alla porta elettrica del supermercato non è così diverso in fondo dalla Balena Bianca del Capitano Achab, da un modulo da consegnare alle poste entro oggi pomeriggio alle tre, da una bronchite da curare o dal trovare un posto dove andare a mangiare ora che siamo in un'altra città. Serve solo a dimenticare per un periodo di tempo più o meno lungo che siamo chiusi in un luogo gettato chissà dove nelle coordinate del non senso, che andare di qua e andare di là non cambierà *questa* situazione e che al limite siamo anche circondati dai mostri. Non c'è una sola, maledetta via d'uscita. Si è persi. Quando si prende coscienza di questo si può stringere i denti e continuare a risolvere problemi oppure inseguire fantasmi oppure si può cercare di non pensare al non senso e al non-essere che ci circonda, che ci chiama, oggi ci sei domani non ci sei più, in un momento, in un battito di ciglia, in un solo movimento della lancetta dell'orologio. Però a dirla tutta non c'è mai una vera soluzione, mai.

Ecco è proprio questo brivido dopotutto che l'orrore procura. Budella sparpagliate sul pavimento. Bulbi schiacciati sotto i piedi. Gole sgozzate. Orbite vuote. Morti che camminano. Denti che morsicano una gola. Mummie che corrono con le braccia levate e le bende al vento. In qualunque caso, l'orrore ti sbatte davanti alla faccia questa faccenda qui: non c'è soluzione, non c'è via d'uscita, non c'è scampo. Puoi andare dove vuoi. Pensare quello che vuoi. Cercare di fare quello che vuoi. Non c'è scampo.

PERCHÉ GUARDIAMO GLI HORROR

DAMIANO CANTONE



A chi gli chiedeva perché i suoi film avessero tanto successo nonostante facessero leva sulla paura, **Alfred Hitchcock** rispondeva che gli spettatori vanno al cinema per provare i brividi dei quali la loro vita quotidiana è priva, "per non diventare inattivi e simili a molluschi". Ma non tutte le forme di paura servono allo scopo: bisogna che il pubblico sappia di non essere esposto a un vero pericolo, perché se si sentisse davvero minacciato, se avvertisse come minata la propria sensazione di sicurezza, perderebbe il piacere insito nel brivido. Il piacere fornito del cinema legato alla paura consiste proprio nel permettere questa esperienza vicaria e funzionale del rischio, rischio al quale mai ci si esporrebbe nella realtà. Proprio per questo Hitchcock – pur sfiorandolo in alcuni film come *Psycho* e *The Birds* – ha sempre evitato di ricadere nel genere horror, poiché lo spaventoso, il sadico, il macabro finiscono per fornire un'emozione eccessivamente forte e in qualche modo "malata" che inquieta e perturba lo spettatore, impedendo proprio quell'effetto vivificante che si propone.

Piuttosto, la paura ha assunto nei suoi film due accezioni fondamentali diventate il suo marchio di fabbrica: lo spavento e, in misura molto più significativa, la suspense. Il primo si basa sull'effetto sorpresa, sulla scarica di adrenalina che fa fare allo spettatore il classico salto sulla sedia. Il suo effetto è forte, ma limitato nel tempo.

e deve essere usato con parsimonia. La suspense invece offre possibilità narrative molto più interessanti. In una situazione di suspense tipo, lo spettatore avverte distintamente che qualcosa sta per accadere ai personaggi del mondo narrativo convocato, eppure non può fare a meno di provare uno strano sentimento di paura e speranza che *lo riguarda direttamente*. Ciononostante, è come se questa consapevolezza fosse messa fra parentesi, se si applicasse una sorta di sospensione del giudizio. È vero che gli esiti della vicenda, da un punto di vista narrativo, sono incerti (ci chiediamo come farà il protagonista a salvarsi, o come sia possibile evitare una catastrofe, ecc.), ma la nostra incredulità si rivolge, per così dire, a un meta-livello, come se le regole che reggono l'orizzonte di genere – e che garantiscono il buon esito della storia – rischiassero ogni volta di venir stravolte da quello che sta succedendo sullo schermo.

Lo spettatore *cerca la paura*, essa è indissolubilmente legata con il *piacere*, a patto che “non sia costretto a pagarne il prezzo”. La paura è alla base sia della *suspense* sia del *terrore*, che fa leva sull'effetto sorpresa: a seconda che si opti per una forma della paura, si perderà l'altra

Hitchcock pensa dunque la suspense in termini che definiremmo *fisiologici*, come una specie di tensione emotiva che non va troppo esasperata perché deve potersi infine liberare nel piacere del suo scioglimento. È come se le emozioni degli spettatori fossero una sorta di elastico che va teso fino a un certo punto e poi scaricato, in modo da non comprometterne il funzionamento.

Pensiamo, per esempio, ad uno dei suoi film più sperimentali, *Nodo alla gola*. Girato apparentemente in un unico piano sequenza, racconta la vicenda di due giovani che poco prima di un ricevimento uccidono un terzo amico e lo nascondono in una cassapanca sulla quale viene allestito il rinfresco per la festa. Ovviamente l'assenza del morto diventa subito uno degli argomenti di conversazione principali, e lo spettatore sta sulle spine, lacerato dal desiderio che il crimine venga scoperto e al contempo che questo non avvenga troppo presto. Attraverso questo procedimento Hitchcock porta lo spettatore *dentro* lo schermo, lo fa diventare una componente essenziale del film, e non semplicemente un fruitore di un prodotto di intrattenimento. In un certo senso, con Hitchcock il pubblico viene privato della distanza che lo separa dallo schermo ed è chiamato a *completare* il film. Saranno le sue reazioni, gli snodi della sua immaginazione, le sue proiezioni sottoforma di speranze e paure a decretare il successo della narrazione. Attraverso il procedimento della suspense, dunque, Hitchcock capisce che è possibile lasciare che “il pubblico giochi a credersi Dio”, poiché lo si rende l'unico soggetto onnisciente del film. Ma il veleno è in quel “credersi”: egli è forse un Dio onnisciente, ma non onnipotente, una sorta di divinità immanente che è costretta a condividere il destino delle sue creature poiché, pur conoscendo perfettamente ciò che sta per avvenire, non può far nulla per cambiarlo. Lo spettatore è sempre l'*Uomo che sapeva troppo*, per parafrasare un altro celebre titolo del regista inglese, poiché riceve un numero di informazioni sugli

esisti possibili della vicenda che è decisamente a quelle che su di essa possiedono i suoi protagonisti sullo schermo. Ma questo surplus di sapere che lo spettatore riceve è tutt'altro che neutro, lo rende consapevole e dunque responsabile di quello che sta per accadere.

In questo senso la paura che ha a che fare con la suspense risulta essere superiore alla paura del terrore proprio per la costellazione complessa di sapere, opzioni morali e desideri individuali che ciascuno mette in campo nella fruizione del testo filmico. Ciascuno, per così dire, vive la suspense a suo modo, si scontra con il proprio limite del quale non riesce a individuare i contorni precisi: c'è del timore, ma anche del fascino per l'aprirsi di possibilità narrative ed esistenziali molto distanti dall'ordinario (il protagonista potrebbe essere ucciso, venire rapito, perdere una persona amata). È vero che si tratta di finzione, ma le nostre emozioni sono vere e imprevedibili ed ecco che, di malavoglia, cominciamo provare qualcosa di molto simile all'angoscia.

Non c'è infatti un solo modo di reagire alla paura implicata dalla suspense (in un recente testo scritto assieme a Piero Tommaselli, *Suspense! Il cinema della possibilità* ne individuiamo trenta). Pensiamo ad esempio alla *suspense sadica*, quella che fa leva sul nostro desiderio di vedere davvero andar male le cose, almeno fino ad un certo punto, che è il motore narrativo di tanti thriller. Un film estremamente teorico come *Funny Games* gioca proprio con questo nostro desiderio: in fin dei conti, noi vogliamo che i cattivi vengano puniti per le loro azioni, ma non subito, non ancora... In *Funny Games* una tranquilla famiglia borghese si sta godendo un periodo di vacanza al lago. Subito fa conoscenza con due giovanotti ospiti dei vicini di casa, che sono venuti a chiedere delle uova. Inizialmente cortesi e garbati, i due ragazzi iniziano a diventare insistenti e decisamente molesti, tanto da indurre la moglie a chiederli esplicitamente di andarsene; i ragazzi si rifiutano, ferendo il marito a una gamba e prendendo letteralmente in ostaggio la povera famiglia, torturandola in un crescendo di crudeltà e violenza che diventano insostenibili. L'elemento disturbante è che i due protagonisti cercano costantemente la complicità dello spettatore, facendo leva sul fatto che la sua paura che accada qualcosa di brutto sarà sempre vinta dalla sua pulsione a vedere ancora. Essi infatti si rivolgono a noi annunciandoci quello che faranno alla famiglia, invitandoci a non guardare se non vogliamo che lo spettacolo continui. D'altra parte, se è vero che ci auguriamo che la famiglia se la riesca a cavare (i due cattivi sono davvero *troppo disumani*) è altrettanto vero che la nostra vena sadica e voyeuristica viene solleticata in molti modi, tanto da farci sperare che il lieto fine arrivi il più tardi possibile. D'altra parte lo spettatore smaliziato sa che alla fine ci sarà il momento catarchico in cui i cattivi verranno puniti e i buoni riusciranno a cavarsela contro ogni speranza. Ma la nostra paura, per una volta, risulterà ben fondata, e usciremo dal cinema senza alcun finale consolante.

E dunque la paura al cinema è vera o è falsa? Proviamo cioè davvero paura o il fatto che il pericolo non sia mai reale toglie realtà all'esperienza stessa? **Kendall Walton**, nel suo importante testo intitolato *Mimesi come fare finta* ci offre un suggerimento per rispondere a questa domanda.

Egli osserva che un certo funzionamento della suspense è correlato al successo o meno di un'opera di finzione, e per di più anche alla capacità di un'opera di rimanere longeva e continuare a suscitare interesse anche a distanza di molto tempo o a una seconda o terza fruizione. Se il valore delle storie risiedesse solo nella loro capacità di comportare degli elementi di novità non si capirebbe come mai la rappresentazione delle tragedie greche continui ad attirare spettatori e – cosa ancora più significativa – come mai i bambini, lungi dall'essere annoiati dall'ascoltare racconti famigliari, vogliono che si ripeta loro sempre la stessa favola evitando ogni minima variazione. In effetti, un bambino, anche se conosce l'esito di una narrazione, “fittiziamente è autenticamente preoccupato per la sua sorte e segue in modo attento gli eventi man mano che si susseguono”. Una tale esperienza di eccitazione e suspense è dovuta al “al fatto che fittiziamente sia incerto dell'esito, non a un'incertezza effettiva”. D'altra parte, aggiunge Walton, non ci stupiamo degli stessi effetti quando ascoltiamo un brano musicale, anzi: la conoscenza pregressa del brano sembra essere un prerequisito necessario alla sua piena fruizione. Lo stesso vale quando ci si reca a vedere un film di cui si conosce il finale perché si è letta una recensione, oppure quando il protagonista è un super-eroe seriale (tipo Sherlock Holmes o Superman) e quindi sappiamo che non può venir sconfitto. Per la teoria di Walton, secondo la quale la risposta alle opere di finzione richiede che noi a nostra volta “facciamo finta”, questo avviene perché noi non siamo davvero preoccupati per la sorte dei protagonisti delle storie (caso mai il nostro interesse nei loro confronti sarà solamente fittizio), ma siamo concentrati sulla riuscita della nostra esperienza di finzione. Lo scopo della partecipazione emotiva, il motivo per cui fingiamo di avere paura, speranza, ecc., è proprio quello di una simulazione di esperienza, che ha per noi un altissimo valore formativo, una vera e propria pedagogia delle emozioni. Partecipare ai giochi del fare finta non è tuttavia innocuo come potrebbe sembrare – e d'altra parte se fosse completamente innocuo non se ne capirebbe l'estrema importanza in tutte le società umane – ma comporta che i “i fruitori siano davvero immersi nei mondi di finzione”. I giochi di finzione sono regolati, come tutti gli altri, e le loro regole vengono definite da Walton “prescrizioni di immaginare” cui i fruitori si attengono e a loro volta servono da supporti riflessivi per l'azione dei fruitori stessi, per le loro emozioni e le i loro atti di immaginazione.

Nel caso della paura, per esempio, c'è una bella differenza tra l'aver paura per davvero, davanti a un pericolo reale, ed aver paura per finta, davanti a un pericolo solo immaginario. Pur tuttavia questo secondo caso non sarà privo di importanza per il soggetto che ne fa esperienza. Lo stesso **Darwin** descrive l'importanza di questo modo di avere paura, raccontando di quando, di fronte alla teca di una vipera

soffiante ospitata all'interno di un giardino zoologico, non riuscì a trattenere un moto di paura, pur essendo perfettamente preparato a quello che lo aspettava (“la mia volontà e la mia ragione erano impotenti contro l’immaginazione di un pericolo che non era mai stato sperimentato”). Walton nota che Darwin sta partecipando al suo gioco di far finta di aver paura, sebbene si comporti esattamente come se avesse paura davvero. È una paura *finzionale*, ma non *simulata*. Per comprendere la differenza tra le due, basti pensare che quella del secondo tipo è la paura che gli attori simulano durante la performance recitativa in un film. Ci vuole una buona capacità di astrazione e di autocontrollo per mostrare i segni della paura quando si è perfettamente tranquilli davanti a una troupe al lavoro. La paura finzionale invece è una paura che davvero proviamo, ma non in modo reale: sappiamo che non c’è pericolo, ma ci esponiamo al brivido e al conseguente piacere che essa ci offre (come in molti giochi di bambini, in cui l’adulto recita la parte del mostro e il bambino scappa eccitato e spaventato al tempo stesso). Il fatto che *finzionalmente* siamo minacciati da un pericolo (mentre invece non lo siamo davvero) provoca in noi una reazione che è del tutto indistinguibile dalla paura reale per un osservatore esterno, ma che invece differisce per noi che proviamo tale sentimento. È la “quasi paura”, una paura della quale siamo consapevoli attraverso la nostra introspezione, la paura verso una cosa che “non fa davvero paura”. E comunque tale cosa deve avere un certo grado di parentela con un pericolo reale: la vipera che spaventa Darwin è davvero un animale pericoloso, solo che è messo in condizione di non nuocere, e Darwin ne è consapevole: “se la paura è questo tipo di cosa, è abbastanza chiaro cosa dire di Charles: prova quasi paura a seguito del rendersi conto che fittiziamente la creatura mucillaginosa lo minaccia. Questo rende fittizio che la sua quasi paura sia causata da una *credenza* che la creatura mucillaginosa costituisca un pericolo, e pertanto che egli abbia paura della creatura mucillaginosa”. C’è dunque uno scarto tra il credere (nel senso di “essere convinti di”) e l’esercizio immaginativo che è reso possibile dal fatto che io non sono davvero in pericolo, e perciò posso immaginare di esserlo. Se credessi fermamente di essere in pericolo, ogni atto immaginativo sarebbe bloccato e proverei davvero paura.

Proviamo a verificare questo ragionamento rivolgendoci a uno dei generi che maggior successo hanno avuto al cinema perlomeno negli ultimi trent’anni, quello dell’horror. Anch’esso possiede una prima codificazione nella letteratura perlomeno a partire dalla metà del XIX secolo, legato alle poetiche e alle sensibilità tardormantiche. La caratteristica fondamentale di questo genere è la presenza di un *mostro*, un’entità che porta in sé lo stigma della diversità assoluta (demonio, creatura sovranaturale, zombie, esperimento scientifico, ecc.) e che in quanto tale è destinata a suscitare nel lettore o nello spettatore la paura dell’incontro con un’alterità irriducibile. Anche nel cinema il mostro è l’incarnazione del Male radicale: da Dracula ai lupi mannari fino a Jason Voorhees e a Saw, l’antagonista degli horror è spietatezza allo stato puro, pulsione inarrestabile alla distruzione.

L'eroe non può venire a patti con il nemico, può solo sperare di sfuggire alla sua furia omicida o di fermarlo in qualche modo, spesso però senza riuscirci. Rispetto ad un thriller, l'elemento della ricerca è in genere molto più limitato (si tratterà di scoprire le cause dell'orrore per poi provare a disinnescarle), mentre predominano l'azione, gli inseguimenti, le sequenze di caccia e di fuga. I sentimenti suscitati dall'horror sono il disgusto e il terrore, lavorando il genere sulle forze più oscure e ripugnanti che si agitano nella (sub)coscienza umana. I poteri del Male sono sempre preponderanti e soverchianti rispetto a quelli dei protagonisti, che sono quasi sempre persone comuni e in difficoltà, in genere donne e bambini. Lo strano, il deviato, l'elemento che sovverte l'ordine naturale delle cose è il vero e proprio motore della suspense dell'horror. Tale deviazione arriva fino al punto di far vincere il Male, dato che non c'è alcuna garanzia che il protagonista positivo sia in grado di rimanere vivo fino alla fine della storia. Non c'è una vera e propria opzione morale, poiché per l'eroe si tratta solo di salvarsi o essere ucciso (anche se, in genere, è un'azione immorale ad aver scatenato la furia del Male).

Se dunque l'orrore mette in campo la paura e i sentimenti di disgusto e repulsione del soggetto è forse il caso di chiedersi cosa ci sia di così attraente nel genere horror da fa sì che esso attiri un pubblico sempre più vasto. In generale, in effetti, le persone tendono a evitare ciò che è spiacevole, figuriamoci ciò che normalmente risulta repellente. Ci troviamo dunque di fronte a un paradosso: perché il pubblico è attratto – ed evidentemente trae piacere – dall'esporsi volontariamente a un'esperienza di disgusto? Noel Carroll nel suo testo *The Philosophy of Horror or Paradoxes of the Heart* avanza prova a formalizzare la questione:

L'horror è un genere che ci espone alla paura e al disgusto

In genere gli esseri umani tendono a evitare le situazioni spaventose e disgustose

Il pubblico è attratto in misura crescente dal genere horror.

È evidente che, sebbene le tre affermazioni siano tutte vere, esse non sono compatibili, ovvero per riuscire a risolvere il paradosso bisognerà negare almeno una di esse. Carroll per parte sua si concentra sulla seconda affermazione, sottolineando il fatto che si tratta di evitare una situazione *finzionale* di paura, e non invece una situazione di orrore *reale*. Sebbene questa sottolineatura spieghi abbastanza bene perché uno spettatore accetti di sottoporsi a un'esperienza di orrore (non rischia la propria incolumità), risulta tuttavia insufficiente a spiegare la natura del piacere che ne ricava (o spera di ricavarne). E non basta aggiungere – come invece sostiene Carroll – che c'è un "piacere cognitivo" nel confrontarsi in tutta sicurezza con l'ignoto e l'aberrante, che di certo esercita il suo fascino quando sia depotenziato dalla sua pericolosità.

Piuttosto andrebbe sottolineato come questo genere di film siano in assoluto i preferiti dagli adolescenti, per poter avanzare un'ipotesi di spiegazione a mio parere più convincente: la paura implicata dalla visione di scene spaventose o disgustose possiede una dimensione esistenziale, ha a che fare principalmente con la

costruzione della propria identità. Il piacere provato nella visione di questi film è allora duplice: da una parte la possibilità di sfidare finzionalmente tabù e limiti che mai ci sogneremmo di varcare nella vita quotidiana, mostrando un coraggio per così dire “in effigie”. Dall'altra, c'è il fatto incontrovertibile che nell'horror possiamo trovare dei correlati identificativi a tutte le nostre pulsioni negative di tipo sadico, a tutte le fantasie perverse di punizione e vendetta, che vediamo pienamente realizzate sullo schermo senza che questo ci responsabilizzi in alcun modo nella nostra vita quotidiana.

DALLA PAURA PER IL MONDO ALLA CURA DEL MONDO. LA TANA, LA TRAPPOLA, LA STRADA

PAOLO CASCAVILLA



La tana di Kafka.

Kafka scrive “la tana” nel 1923-1924. Il racconto di un animale che, ossessionato dall’idea di un’aggressione, costruisce un rifugio sotterraneo sempre più complicato.

“Ho assestato la tana e pare riuscita bene”. Così inizia il racconto. Ma, con il procedere dell’opera, ci sono sempre nuovi motivi di preoccupazione.

Una tana piena di vie, uscite di sicurezza, di spazi dove sono raccolte le provviste per lunghi mesi di autonomia. Dalla tana non riesce a staccarsi. Si allontana, ma poi torna sempre a sorvegliarla. Quando è nella tana non si fida di nessuno che sta fuori. “E’ relativamente facile avere fiducia in qualcuno se nello stesso tempo lo si sorveglia o almeno lo si può sorvegliare, forse è persino possibile avere fiducia a distanza, ma fidarsi dall’interno della tana, cioè da un altro mondo, di uno che stia fuori mi sembra impossibile”.

Il costo è la solitudine. “No, no, tutto sommato non devo proprio lamentarmi di essere solo e di non avere nessuno di cui fidarmi. Così certamente non perdo alcun vantaggio e forse mi risparmio qualche danno. Fiducia posso avere soltanto in me e nella tana”.

La tana va sempre rinforzata, con la creazione di vari ingressi o uscite; il pericolo è sempre in agguato. Si avvertono rumori, si sentono sibili. A nulla servono gli inviti alla calma che rivolge a se stesso. “La fantasia non si ferma e io tengo effettivamente

a credere – non ha scopo negarlo a me stesso – che il sibilo provenga da un animale, non già da molti e piccoli, ma da uno solo e grande”.

Il rumore avanza. E’ un sibilo o fischio? Lo si ode dappertutto, regolarmente, di giorno e di notte. E’ un accerchiamento.

“Avrei dovuto prevedere tutto ciò e non pensare soltanto a difendere me stesso – con quanta leggerezza e inutilità ho fatto persino ciò! – ma a difendere anche la tana. Bisognava provvedere anzitutto a che le singole parti della tana, possibilmente molte, quando fossero attaccate da qualcuno, venissero isolate mediante frane che si potessero provocare ... “

E’ sempre in ascolto del nemico, di colui che scava intorno, sogna anche una intesa o una condivisione delle sue provviste, anche se la cosa più probabile, se si dovessero vedere e incontrarsi, è lo scontro: “l’uno contro l’altro ugualmente furenti, nessuno prima e nessuno dopo, con gli artigli e coi denti e con novella fame, anche se saremo del tutto sazi”.

Poi il pericolo si allontana, il rumore è molto attenuato e la speranza è che quella paura potrebbe rimanere solo “una brutta, ma benefica esperienza” da spingerlo a migliorare la tana. “Quando sono tranquillo e il pericolo non è immediato, sono ancora ben capace di ogni sorta di lavori considerevoli; può darsi che l’animale, date le enormi possibilità che ha a sua disposizione in rapporto alla sua capacità di lavoro, rinunci ad ampliare la tana in direzione della mia e trovi compenso da un’altra parte. Nemmeno questo si può raggiungere tramite trattative, ma soltanto con l’intelligenza dell’animale stesso o con una pressione esercitata da parte mia”.

Scritto negli anni venti è l’allegoria della nostra condizione. La paura dell’altro ci fa immaginare tecniche di controllo sofisticate, ma, come l’animale di Kafka, non ci rendiamo conto che il nemico non è fuori, ma dentro di noi. Intimità che diventa alterità minacciosa nel momento in cui l’io dimentica di riconoscerla e accudirla. Non fare i conti con le nostre paure provoca il circolo vizioso tra paure e bisogno di sicurezza. Il rischio è quello di divenire tanti animaletti kafkiani pieni di paure e sospetti.

Non mi hanno fatto niente

“A dire il vero, non m’hanno fatto niente. /Da tempo ormai non posso scrivere in un giornale, /mia madre può ancora restare in casa. /A dire il vero, non m’hanno fatto niente”. Il salumiere continua ad affettare il prosciutto, mi ringrazia quando lo pago, anche se non so come potrò vivere. Ma non mi hanno fatto nulla. Viaggio in tram, vado indisturbato per le strade, “solo non so se mi lasciano vivere... Semplicemente non ho lo spazio per vivere”. Eppure non m’hanno fatto niente.

Suonano alla porta? Chi mai sarà? Vado a vedere: “È solo il ragazzo/ che ha portato il pane”. Suonano ancora alla porta, là fuori: “Era un uomo che chiedeva / al vicino chi fossimo”. E il giorno dopo: “c’era la lettera/ che doveva arrivare”, “Era il portinaio, dobbiamo/ andarcene il primo del mese”.

La paura di Ruth Kluger irrompe nella quotidianità e la appesantisce di ansia. La routine non esiste più, ogni piccolo evento può nascondere l'imprevedibile. Una paura che proviene da un potere politico, dallo Stato e dai suoi apparati che dovrebbero garantire la sicurezza dei cittadini. Una paura indotta da chi dovrebbe curare il benessere, e invece istituzionalizza professioni che devono scrutare, osservare le vite degli altri. Professioni coperte, difese, lodate, pagate, per sorvegliare vite umane, che si avvolgono su se stesse e che, con il logoramento continuo, crollano e si distruggono.

In tutte le dittature dal nazismo, allo stalinismo, al socialismo poststalinista, alla dittatura cilena, argentina... si presentano le medesime situazioni: ci sono quelli che si mettono a disposizione per informare. Lo fanno per essere riconosciuti e considerati affidabili dallo Stato. Poi ci sono quelli che si mettono a disposizione, perché a loro si chiede di farlo e lo fanno con scrupolo, sanno che ne vale la pena; e ancora quelli che si metterebbero subito a disposizione, qualora glielo si chiedesse.

Ne deriva una ragnatela vischiosa di "un reciproco spiarsi, uno scrutarsi interattivo da ambedue le parti, una circolarità chiusa e incoercibile" (Herta Muller)

Lo guardo estraneo.

Herta Muller racconta che quando si trasferì nel 1987 in Germania dalla Romania le veniva attribuito uno sguardo estraneo. "La gente rimane infastidita quando si sente osservata in modo vivace e penetrante, cui non è abituata. Da estranea". Ma lo sguardo estraneo non è una caratteristica sviluppata dalla novità del paese, la Germania in questo caso. "Lo sguardo estraneo è una cosa vecchia, che ho portato via con me, già bell'e fatta, dalla realtà che m'era nota. Non ha niente a che fare con l'espatrio in Germania. Per me estraneo non è il contrario di noto, è il contrario di familiare. Ciò che è ignoto non deve esserci necessariamente estraneo, ma può diventarlo ciò che ci è noto". La sua esperienza passata è quella della sorveglianza politica, della persecuzione, degli interrogatori periodici. Quando si è sotto osservazione, i piccoli fatti quotidiani: essere sfiorati da una macchina, un taglio di capelli o una tintura non riuscita, il biglietto di un'amica sotto la porta, una telefonata senza risposta... tutte cose possibili, diventano altro. Si perde il contatto con le cose, con l'ovvietà, con la routine. "Sentirsi in accordo con le cose è prezioso perché ci lascia vivere. Lo sguardo estraneo sotto la persecuzione esprime la necessità di una continua circospezione, che fa perdere l'abitudine a vivere pezzi di giornata distrattamente, senza pensarci su. La si chiama ovvietà. Essa esiste soltanto finché non la si percepisce. Credo che l'ovvietà sia quanto di più rilassante ci sia dato. Ci mantiene a debita distanza da noi stessi".

L'esperienza che racconta Herta Muller non ha nulla a che vedere con la tecnica narrativa dello straniamento. A livello letterario gli effetti dello straniamento vengono soprattutto da Tolstoj e poi da Brecht. È un modo di guardare il mondo a distanza, che veniva perseguito da un grande imperatore romano: Marco Aurelio.

Nel racconto *Kholstomer* di Tolstoj gli eventi sono narrati da un cavallo e le cose sono comunicate come sono percepite dall'animale.

In particolare dopo la scoperta dell'America, il selvaggio insieme al contadino o agli animali, fornivano uno sguardo estraneo, distaccato, da cui guardare la società. Le persone che apparentemente capiscono meno, non conoscono i rapporti tra le cose, sono ingenui, piene di meraviglia, ma proprio per questo vedono contraddizioni che altri non notano.

È un meccanismo che Tolstoj ha imparato da Voltaire e dall'illuminismo. E cioè attuare uno sconvolgimento della percezione abituale della realtà per sottolineare aspetti nuovi e inconsueti, simile allo stupore che prende i bambini, i santi, i poeti. Anche i folli, anche gli immigrati.

Nelle *Lettere persiane* Montesquieu immagina che due giovani persiani siano in viaggio nella Francia agli inizi del '700 e scrivano a due amici nel loro paese. Posano il loro sguardo straniato e acuto per svelare l'artificio delle relazioni e dei rapporti umani e il conformismo sociale e politico: cose ovvie per noi, ma per loro assurde e grottesche. Ci aiutano a vedere le cose in altro modo. I pamphlet, come "Le lettere persiane", e lo sguardo estraneo hanno creato un altro modo di vedere, un'altra cultura che è alla base dei grandi mutamenti rivoluzionari che hanno portato alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789 in Francia.

L'uso dello straniamento è anche in Tolstoj un espediente per delegittimare abusi e poteri a ogni livello: politico, sociale, religioso. Non è un tecnica letteraria, ma un modo per raggiungere, come aveva scritto Marco Aurelio, "le cose stesse e penetrarle fino a scorgere quale sia la loro vera natura" fino a "denudarle e osservare a fondo la loro pochezza e sopprimere la ricerca per la quale acquisiscono tanta importanza".

Paura per il mondo.

La paura è il prelude necessario alla responsabilità. Il futuro è difficile da immaginare. La paura è una precondizione di un'etica del futuro. Come apprezziamo la libertà dopo una tirannia, e la verità che vince sulla menzogna, noi non siamo in grado di dare valore alla vita, all'umanità se non quando diventiamo oggetto di degrado e di distruzione. (Elena Pulcini)

Bisogna cercare la paura, elaborarla con un pensiero capace di anticipazione, di immaginazione. Una immaginazione che deve diventare premura e cura di ciò che non c'è ancora. E' questa una paura speciale. Un'angoscia senza timore, un'angoscia vivificante, che invece di chiuderci ci spinge a uscire fuori per cercare gli altri, ragionare insieme. Alla base vi è la consapevolezza della propria fragilità, non camuffarla o nasconderla. Tutti gli eroi greci piangono e non provano vergogna a manifestare le proprie emozioni e debolezze. Non nascondono la fragilità. Solo chi è capace di piangere può sondare i limiti della propria umanità. (Matteo Nucci)

Nei tempi primordiali intorno al fuoco sono state inventate le parole, i racconti, i miti e gli uomini hanno imparato a raccontarsi le paure, a superare i conflitti e ascoltarsi l'un l'altro. "Non so da quando ci si incontra / con mani amiche, forse

dall'eco / spaurita delle caverne / o al vento del bene e del male / sotto cieli densi di caligine" (Cristanziano Serricchio).

La paura dell'altro può aprire all'inquietudine della relazione con l'altro, inquietudine che proviene dalla differenza e dalla complessità di un reciproco riconoscimento. La paura per il mondo, il comune destino di vulnerabilità e di conservazione della vita e del pianeta potrebbero stimolare la persona a prendersi cura del mondo, in quanto consapevole della fragilità del mondo e del legame di ciascuno al comune destino dell'umanità.

La vulnerabilità è, quindi, una risorsa etica e un dato originario, che però deve essere riconosciuta dal soggetto. E' sufficiente guardarsi intorno, nello scenario globale o anche in quello delle relazioni personali, per renderci conto come la scoperta della propria dipendenza e fragilità spinga spesso a strategie difensive e violente, piuttosto che all'incontro e alla cooperazione.

Il mondo è fragile: sia come mondo comune, pianeta, dimora dell'umanità e della vita esposto ai rischi globali prodotti dall'individualismo sfrenato, sia come mondo delle relazioni, esposto al rischio della violenza prodotta dal comunitarismo settario. Dalla paura può nascere una nuova cittadinanza che si prende cura di sé, degli altri, della comunità, della città, del territorio.

La strada di Cormac Mc Carthy

Per compiere questo passaggio dalla paura e dalla conoscenza della propria fragilità alla cura sono necessarie figure che non riempiono la testa con un sapere già costituito, ma quelle che "vi hanno fatto dei buchi al fine di animare un nuovo desiderio di sapere" (M. Recalcati), quelli che, come il padre raccontato da Cormac Mc Carthy, sanno "portare il fuoco".

Tutto è distrutto e coperto di cenere. Un paesaggio senza colori, suoni, vita. Un uomo e un bambino cercano un altro paesaggio e segni di vita. Un uomo (padre) che protegge il bambino (figlio), e gli insegna a vivere, a sopravvivere. Con la presenza, con la cura, con le storie. In questo viaggio sempre alla ricerca di cibo si incontrano scene crude, infernali, morti secchi e bruciati, frutto di un evento che ha distrutto la terra americana. L'uomo lotta per essere un giusto, ma non può rilassarsi, abbandonarsi, deve essere duro, sospettoso, ed è il bambino la sua garanzia. La morte li accompagna sempre, ma anche la speranza.

I sogni nelle notti fredde sono duri, più delle immagini del mondo reale.

"Era solo un sogno". "Ho tanta paura". "Lo so". Il padre lo abbraccia. "Ascoltami, quando sognerai di un mondo che non è mai esistito o di uno che non esisterà mai e in cui sei di nuovo felice, vorrà dire che ti sei arreso".

Ci avviciniamo alla fine e alla morte del padre. Il bambino vuole conoscere la storia della sua vita, i sogni, le cose che pensa. Un modo per strizzare ancora gocce di vita.

Quella notte il bambino dorme vicino al padre e lo tiene abbracciato, ma quando al mattino si sveglia, il padre è freddo e rigido. Rimane tre giorni accanto. Poi si

affaccia sulla strada. Gli viene incontro un uomo. Era uno dei buoni, ha una famiglia con due ragazzi. Il bambino ritorna dal padre. Piange a lungo. “Ti parlerò tutti i giorni. E non mi dimenticherò. Per niente al mondo”. Raggiunge la sua nuova famiglia. La donna lo abbraccia. Ogni tanto gli parla di Dio. Il bambino ci prova, ma si trova meglio a parlare con il padre.

La donna dice che il respiro di Dio è sempre il respiro di Dio, anche se passa da un uomo all’altro in eterno.

Unico futuro possibile: i figli. Non solo quelli biologici. Le giovani generazioni. Frece scagliate verso il domani, ma senza spinta la freccia si ferma. Sono loro a portare il fuoco, a reggere l’ultima scintilla. Sono loro che portano dentro la paura e il fuoco della cura del mondo.

MOLTI OGGI HANNO PAURA

PIERLUIGI CONSORTI



La paura sembra essere diventata un elemento ineludibile del nostro tempo. Molti hanno paura, talvolta di un nemico invisibile. Si ha paura del futuro, di non essere in grado di affrontare le sfide del quotidiano, ma ancor più quelle di domani. Un sentimento privato si traduce nello spazio pubblico invadendolo e traducendosi in reazioni smisurate, talvolta violente, che si diffondono con sconcertante velocità.

In termini politici una vittima evidente della paura è la stessa libertà. Gli attentati terroristici che si susseguono con ritmi preoccupanti inducono molti governi a reagire costruendo muri o comunque limiti che dovrebbero creare argini alla paura. L'isolamento sembra improvvisamente una garanzia di sicurezza. Le logiche emergenziali giustificano le limitazioni dei diritti di libertà e la messa in mostra di muscoli prepotenti. La patria dei diritti di libertà, travolta dagli attentati che incutono terrore, ha reagito sospendendo la Convenzione europea per i diritti umani. Anche queste reazioni dovrebbero farci paura e dovremmo capire che sono esse stesse un prodotto delle logiche di chi vuole incutere e fare regnare la paura.

Al contrario, sembra che la violenza susciti rassicurazione. Probabilmente è dovuto al senso di vertigine che avvolge i violenti (Caillois). Arjon Appadurai ha parlato di un «surplus di rabbia» che produce forme di degradazione violenta che crea vittime senza rancore. Adriana Cavarero ha definito questa miscela di terrore e violenza «*orrorismo*». Un termine nuovo che sottolinea la necessità di raccordare lo spazio politico con quello delle emozioni. Dovremmo avere orrore del terrore perché solo così possiamo assumere lo sguardo delle vittime. Di coloro che in ogni caso subiscono la paura. Al contrario siamo tentati di reagire alla paura incutendone di

più. Innescando così un pericoloso processo escalativo, procedendo lungo il quale troppe volte si raggiunge il punto di non ritorno. Tutti insieme nell'abisso

Di che cosa abbiamo paura? Della diversità o meglio delle richieste forti di riconoscimento di identità plurali che mettono in crisi le nostre identità deboli. Abbiamo paura di perdere i punti di riferimento che tradizionalmente ci rassicuravano e oggi non troviamo più a nostra disposizione. Abbiamo paura del meticciato e della necessità di cambiare. Per questo ci spaventano gli stranieri: immagine concreta dell'altro che insidia. Abbiamo paura di perdere i mezzi sufficienti per garantire la nostra sopravvivenza.

Paradossalmente non abbiamo paura di aver paura. Rimuoviamo facilmente le ragioni profonde della paura e non esercitiamo la memoria. Gli orrori del passato non ci spaventano più. Certe memorie sono diventate mute nonostante siano viepiù rese presenti. Conosciamo fatti e circostanze che dovrebbero aiutarci a reagire e che invece sembrano essere rimaste senza parole. Non sembra che siamo davvero spaventati di poter ripetere gesti che caratterizzano la violenta banalità del male. L'Olocausto sembrava così immensamente pauroso da farci gridare "Mai più!". Invece l'irripetibilità del male si è ripetuta con misteriosa capacità riproduttiva. Non sembriamo troppo spaventati da questa assuefazione al male. Gridiamo "Mai più!" come petizione della volontà. Ci appelliamo alla ragione, ma non proviamo né paura né orrore. Certificiamo una necessità razionale senza coinvolgimento emotivo. L'esercizio della ragione può mettere in evidenza motivi di realistica preoccupazione che di fatto anestetizzano la paura.

Diciamo di aver paura, ma in realtà pensiamo di disporre di sufficienti elementi di deterrenza. Sospendiamo le libertà, affiliamo le armi, ci esercitiamo alla guerra, mettiamo telecamere ovunque. Tutte queste soluzioni non fanno però altro che rimandare nel tempo la ricerca di risposte efficaci e spostare altrove i termini del problema. Se avessimo paura affronteremmo il problema, senza .. paura.

Questa attitudine non è poi così nuova. La paura – anche quella che prende la sfera pubblica – non si presenta come un aspetto tipico del tempo presente. Ad esempio il programma di riarmo degli Stati Uniti avviato dal Presidente Roosevelt si fondava proprio sul richiamo alla libertà dalla paura inteso quale fondamento del nuovo ordine mondiale. La guerra imperversò, provocò disastri inenarrabili e vittime innumerevoli. Comunque insufficienti per non avere paura di ripetere l'orrore. Da questo punto di vista sembra che la paura non faccia paura. E probabilmente è giusto così, perché la paura da sola non dovrebbe essere una fonte attendibile dei nostri comportamenti. Nel linguaggio giuridico la reazione alla paura si presenta nelle forme del principio di precauzione (Sustein). Un'attitudine preventiva che attenua la paura attraverso un calcolo razionale dei rischi e un'equilibrata ponderazione dei costi e dei benefici. Questa operazione lascia spazio all'elemento emotivo connesso alla paura attenuandone la portata negativa, che rimane addolcita da un esercizio di

razionalità indirizzato alla ricerca delle ragioni profonde del disagio che altrimenti si esprime con le forme di una paura poco spaventata.

Evidentemente anche la precauzione – come la prevenzione – si muovono sul terreno scivoloso della complessità. C'è chi in questi frangenti si appella alle regole del gioco. Invoca la presenza del giudice o del legislatore. Cerca nel diritto quei punti fermi che sfuggono allo sguardo di chi è impaurito. Resterà facilmente deluso.

Il diritto infatti gioca un ruolo ambiguo. Da un lato vorrebbe incutere paura, dall'altro essere rassicurante. Non elimina la paura, semplicemente le cambia posto. Quando interviene per diminuire qualche paura in genere agisce in modo prescrittivo. Impone sicurezza senza dare coraggio.

Quest'ultimo infatti dipende dalla capacità di creare legami sociali stabili; di costruire luoghi di convivenza pacifica; di saldare relazioni sociali altrimenti fragili. Per non avere paura occorre poter contare sulla capacità di costruire ponti. Bisogna avere e dare fiducia. Cose che la legge non può darsi da sola. Ha bisogno di uomini e donne consapevoli dei loro limiti e della loro debolezza, eppure desiderosi di costruire legami. Privi della paura che blocca, chiude, frena.

Per non avere paura bisogna contare sulla capacità di restare umani. Bisogna tornare ad avere paura del male fatto, e di quello che ancora potremo fare. Per non avere paura bisogna costruire la nostra umanità.

IL MESSAGGIO DELLA PAURA

ROBERTO CORNELLI



1. Le emozioni sono patologie devianti?

Le idee teoriche sulle emozioni sono spesso fondate sulla considerazione che si tratti di fattori di deviazione della razionalità nel pensiero, nel comportamento e nelle relazioni tra gli individui. Questa concezione ha caratterizzato a lungo il pensiero filosofico occidentale.

Gli studi di **Mario Vegetti** hanno indicato come già **Platone**, nel *Fedone*, definisca le passioni “malattie dell’anima”, descrivendole come chiodi che conficcano l’anima nel corpo e ne rendono difficile, spesso impossibile, la purificazione e il finale congiungimento con il divino. Nel libro IV della *Repubblica*, lo stesso Platone, però, avanza un altro modello esplicativo del funzionamento delle passioni, che verrà ripreso anche da Aristotele, non più fondato su una lotta tra interno (anima) ed esterno (corpo), bensì sul conflitto interno all’anima stessa, che vede contrapporsi diverse cariche energetiche attive nella dimensione psichica. Le passioni costituiscono un polo dell’anima, al cui estremo opposto è collocata la ragione; sono energie pericolose, perché, se ribelli alla guida razionale, possono deviare l’anima dal corso di una vita buona e giusta.

Se nella tradizione platonica – e poi aristotelica – lo sforzo risiede nel riconvertire (sublimare) il potenziale energetico del fondo passionale dell’apparato psichico, mettendolo al servizio del progetto di un’anima diretta alla verità, alla giustizia e alla costruzione del sapere e della “bella città” in cui gli esseri umani possano finalmente vivere da uomini e non da leoni (M. Vegetti, op. cit., p. 61), lo stoicismo antico è più

drastico: gli affetti non vanno addomesticati, bensì estirpati, combattuti frontalmente. La passione, che si esprime attraverso il corpo, non è che distorsione e sviamento dell'anima; l'uomo, con la forza della ragione, deve bilanciare la debolezza del corpo (R. Bodei, op. cit., pp. 203-8). In questo senso, lo stoicismo manifesta un nuovo interesse per il legame tra passioni e corpo, riprendendo la prima concezione platonica, quella espressa nel *Fedone*: l'anima è soltanto ragione e la passione è una malattia che viene da fuori ma che è in grado di sprigionare una sua perversa energia che fa uscire l'io fuori di sé.

In questo movimento di espulsione delle passioni dall'anima al corpo emerge chiaramente anche una diversa concezione antropologico-politica del processo di costruzione della soggettività: se nella *Repubblica* di Platone e in Aristotele il materiale affettivo deve essere governato dalla ragione ma, al tempo stesso, la sua carica energetica è essenziale per il movimento dell'anima verso le buone opere, nel pensiero stoico, perché l'io possa costruirsi secondo la norma della natura, che lo vuole soltanto razionale, le passioni vanno radicalmente rimosse. In tal modo gli affetti perdono ogni rilevanza ai fini della costituzione della soggettività morale: diventano inutili e pericolose.

In quanto patologie devianti, diventa necessario definirle e classificarle al fine di poterle curare e governare. La medicalizzazione delle emozioni, necessaria per evitare gli effetti nefasti per l'individuo e per la comunità, stimola l'edificazione di una tassonomia delle passioni che ancora oggi esercita un potere persuasivo. In breve, alla base del sistema di classificazione è situata la coppia piacere-dolore; con l'aggiunta della dimensione temporale del futuro, essa produce la seconda coppia desiderio-paura, da intendersi rispettivamente come attesa del piacere e attesa del dolore.

La visione stoica dell'opposizione ragione-passioni, che ripercorre i contrasti "anima-corpo", "intelletto attivo-emozioni passive", soggettività-pulsionalità, ha avuto una forte eco nella concezione filosofica e di senso comune dei secoli successivi. In particolare, nella filosofia seicentesca, le passioni vivono una radicale neutralizzazione: il *cogito ergo sum* di Cartesio relega le passioni a deragliamenti dal giusto ordine naturale.

Nonostante le più recenti teorie psicologiche e filosofiche si siano mosse in direzioni diverse, riconoscendo una base congenitiva alle emozioni, queste ultime fanno ancora paura per la loro sfuggevolezza e irriducibilità alle "ragioni della ragione".

2. Cambiare lo sguardo sulle emozioni

Si può cambiare lo sguardo sulle emozioni, allontanandosi dalla tradizione platonica? Forse si deve se si vuole dare un senso meno "deviante" a quel paesaggio emotivo che in molte situazioni ci offre le coordinate per vivere (più o meno felici).

Uno spunto per guardare altrimenti le emozioni viene dalla corrente filosofica dello scetticismo di Sesto Empirico, secondo cui le passioni non esistono nella forma naturale della vita, né sono radicate nell'anima. Si tratta piuttosto di miraggi, di distorsioni ottiche prodotte proprio dall'esistenza di teorie etiche normative: facendoci credere che esistono beni e fini da perseguire, mali da evitare, imponendoci l'osservanza di questa o quella "arte del vivere", coinvolgendoci infine nelle indecidibili controversie tra scuole rivali, queste teorie rendono la vita incerta ed inquieta: non le cose, ma le opinioni infondate che le persone hanno sulle cose, provocano il nostro turbamento, ci rendono infelici.

Le intuizioni di **Sesto Empirico** non hanno edificato un sistema coerente di pensiero sulle emozioni, ma certamente nelle teorie del "panico morale", così come in una certa forma di resilienza diffusa alle incursioni del potere nella sfera emotiva, qualcosa dello scetticismo sembra riecheggiare. Dal libro *Folk Devils and Moral Panics* di **Stanley Cohen** (1972) in avanti, la paura che divampa in determinate situazioni contro categorie di persone adatte a essere individuate come "nemico pubblico" viene descritta come l'esito di una costruzione politica e *mass-mediated* volta a fornire un oggetto disponibile su cui riversare le angosce sociali, altrimenti esplosive in altri contesti, e ad attrarre consenso diffuso attraverso l'adozione di misure di giustizia espressiva (aumento delle pene, aumento della repressione poliziesca, aumento dell'area del penalmente rilevante).

Ma anche in queste posizioni teoriche le emozioni (le paure in particolare), sia pure comprese in un orizzonte meno corporale e più culturale (come distorsioni percettive prodotte da teorie normative che alimentano opinioni infondate spesso a fini manipolativi), rimangono comunque intrappolate nella loro passività che, nel momento in cui viene attivata, diventa incontrollabile e al tempo stesso utile perché capace di ridefinire i confini della moralità, di solito rafforzando la logica del dentro/fuori e le posizioni di potere.

Ma è possibile che le emozioni non esprimano altro che questo potenziale energetico distruttivo che spaventa così tanto e che si cerca di incanalare utilmente? Non ci dicono proprio nulla del mondo che abitiamo? Non ci aiutano in nessun modo a capire qualcosa in più di come viviamo? Non comportano alcuna forma di conoscenza utile?

Mario Vegetti, in alcuni studi sulla storia dell'etica e sulle passioni nel mondo antico, descrive il "carattere soggettivante" di un'emozione che ritiene decisiva per comprendere l'Atene classica: la collera.

Nella società arcaica descritta nell'*Iliade* – una sorta di *fiction* popolare dell'epoca – non ci sono né Stato, né leggi, né ordine morale condiviso che possano surrogare la parola e la spada del signore. La minaccia che viene dall'altro, l'offesa subita o anche solo la paura di un'offesa, il rischio che la dignità eroica risulti sfigurata, scatenano una risposta che mobilita indignazione (*menis*), collera (*cholos*) e furore (*menos*) fino alla vendetta (*thimos*, impulso emotivo che scatena l'azione) capace di reintegrare

la *timé* (l'onore) del signore. Nell'*Iliade* la risposta collerica alla minaccia altrui tende a essere totale e distruttiva, non lasciando al nemico se non l'alternativa tra morte e asservimento.

A partire da queste considerazioni, Vegetti sottolinea come la passione dell'ira costituisca un elemento fondamentale del processo di costruzione della soggettività antica, non soltanto per la valenza educativa e politica che i greci attribuivano all'opera di Omero, quanto piuttosto perché la narrazione dell'ira di Achille corrispondeva a una narrazione dell'uomo e della società, potremmo dire a una visione antropologico-politica, fortemente radicata nella tradizione e nella cultura del mondo antico.

Per i greci era davvero difficile pensare a una libertà dalla schiavitù che fosse separata dalla pienezza della signoria. E l'ira costituiva l'esperienza affettiva privilegiata per significare la riluttanza del mondo antico alla perdita di libertà: una sorta di protezione dalla minaccia di asservimento e di affermazione della propria libertà.

Nella lettura di Vegetti, **Omero**, narrando l'ira di **Achille**, non intende semplicemente descrivere una situazione affettiva di un uomo, bensì veicolare messaggi etici, affermare e diffondere una visione dell'uomo in relazione alla collettività e al potere. In questo senso l'ira di Achille assume un "carattere soggettivante": comunica un modello a cui ispirarsi, fornisce una sorta di vocabolario con il quale dare significato alle proprie esperienze, costituisce un protocollo comportamentale nella vita di tutti i giorni.

La rappresentazione omerica dell'ira ha anche un significato, in un certo senso, politico-culturale: afferma un mondo di valori che viene contrastato e superato dal progetto di costruzione di «forme di governo cittadino a base entro certi limiti egualitaria, le *poleis*» (Vegetti, *L'etica degli antichi*, p. 46), in cui l'eroismo e l'eccesso emotivo risultano pericolosi e destabilizzanti, ma che, in ogni caso, rimangono presenti, costituendo all'interno del progetto di costituzione della democrazia ateniese, una polarità affettivo-valoriale legata alla perdita dell'autonomia e della libertà.

Le riflessioni di Vegetti aiutano a cambiare prospettiva di analisi delle emozioni, invitando a considerarle *anche e innanzitutto*, come apparati significanti: vocabolari attraverso cui poter codificare il mondo, vale a dire osservarlo, interpretarlo e trasformarlo attraverso codici morali.

In questo senso, le emozioni possono essere osservate come "costrutti culturali" ed "eventi morali" che permettono di nominare e dare un significato a diverse aree di vissuto individuale e collettivo.

3. Accidia medievale, *amae* giapponese e la collera degli Ifaluk

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

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

Come si intravede da queste pochi cenni sull'accidia e sull'*amae*, in un'ottica costruttivista le emozioni sono atteggiamenti non solo giustificati da una situazione costruita culturalmente, ma anche considerati dai membri della comunità come una risposta che ciascuno deve adottare quando si trova in una data situazione; la risposta è il risultato di aspettative condivise che riguardano il comportamento appropriato da tenere in quella situazione.

Da questa angolatura, le emozioni vanno interpretate principalmente nel loro rapporto *dialogico* o *circolare* con il sistema socio-culturale in cui sono inserite: non solo sono culturalmente determinate, bensì sono affermazioni e motivazioni connesse al rafforzamento dei valori culturali. Sono costruite da e in funzione di un determinato contesto socio-culturale.

In uno studio sulle emozioni tra gli abitanti dell'atollo Micronesiano di Ifaluk Catherine Lutz riferisce che quando un Ifaluk parla delle sue emozioni non parla di

ciò che avviene dentro la sua testa o in qualche altra parte del corpo, ma di ciò che avviene nel mondo e nelle relazioni con gli altri. Il termine *song*, per esempio, individua il sentimento di collera giustificata e viene utilizzato quasi esclusivamente per descrivere la reazione alla trasgressione di una norma culturale o di un tabù; è l'emozione dell'oltraggio sociale ed è considerata come appropriata per coloro che godono di un rango superiore (capo, anziani, genitori a seconda dei casi). La persona oggetto della *song* (collera) sperimenta la *metagu* (paura): se una persona prova ed esprime la collera giustificata, l'altra deve provare ed esprimere l'emozione della paura. È essenziale che ciò avvenga: per questo motivo questa modalità di relazione viene "insegnata" fin da piccoli. Da questa prospettiva, la "collera giustificata" e la "paura" costituiscono un mezzo per mantenere l'ordine sociale e per regolare le relazioni attraverso procedure che ricostruiscono ruoli sociali e valori morali.

4. La paura come fondamento morale e il suo potenziale trasformativo

Le considerazioni sulle emozioni come apparati significanti ed eventi morali consentono di osservare la paura della criminalità in epoca moderna non semplicemente come un'emozione individuale, istintiva e/o manipolabile dal potere, bensì come uno stato d'animo che circola trasversalmente nella società e che costruisce uno dei punti nevralgici della produzione culturale moderna, vale a dire della costruzione, sempre conflittuale e incoerente, di quel campo di significati che, intrecciandosi con le pratiche e le forme istituzionali, costituisce la modernità.

Com'è noto, Hobbes ha fatto della paura il filo conduttore del suo pensiero. Sebbene altri pensatori prima di lui avessero assegnato un ruolo importante alla paura quale determinante dell'azione politica, il filosofo inglese è il primo a sostenere che «l'origine delle grandi e durevoli società deve essere stata non già la mutua simpatia tra gli uomini, ma il reciproco timore» (Hobbes, *De cive*), con ciò edificando in negativo il fondamento morale sul quale gli uomini avrebbero potuto vivere in pace.

La paura della violenza nello stato di natura mette in azione la ragione che innanzitutto suggerisce "opportune clausole di pace", le leggi naturali, sulle quali si possono portare gli uomini a un accordo, ovvero a stipulare tra loro contratti o patti, in cui si trasferiscono diritti che, se mantenuti da ciascuno, sono d'impedimento alla pace dell'umanità. Ma questi patti non sono sufficienti a garantire la pace, in quanto manca un'autorità che imponga la loro osservanza. Si passa così dai patti tra uomini al contratto sociale mediante il quale si dà vita allo stato civile: l'unico modo di erigere un potere comune che possa essere in grado di difenderli dall'aggressione di stranieri e dai torti reciproci – perciò procurando loro sicurezza – è quello di trasferire tutto il loro potere e tutta la loro forza a un solo uomo o a una sola assemblea di uomini (che, in base alla maggioranza delle voci, possa ridurre tutte le

volontà a un'unica volontà). In Hobbes l'uomo non nasce, ma diventa sociale stipulando patti con altri uomini, e non per «simpatia» ma per opera della paura.

La paura è, in tal senso, anche il fondamento del potere o, per meglio dire, del dominio, inteso quale rapporto intersoggettivo di sovraordinazione e di subordinazione, di comando e di obbedienza.

A partire da Hobbes (spesso attraverso ricorrenti prese di distanze dal suo lavoro) il pensiero filosofico-politico ha attribuito alla paura una centralità inedita nella fondazione di un'autorità che garantisca il mantenimento della sicurezza e della pace. La paura di ciascuno nei confronti degli altri è la ragione fondante lo Stato moderno; d'altra parte, nella promessa/scommessa statale di placare la guerra di tutti contro tutti attraverso la monopolizzazione della forza, anche il timore diffuso viene imbrigliato all'interno dell'ordine istituzionale e canalizzato verso il potere del sovrano di punire. Le istituzioni sono temute ma ritenute necessarie: garantiscono l'ordine – funzionale al mantenimento della pace e della sicurezza – attraverso la paura, un sentimento collettivo complesso che evoca la memoria dell'*homo homini lupus*, vale a dire la consapevolezza della distruttività della guerra di tutti contro tutti, e la necessità della perdita di un po' di libertà a favore di una maggiore sicurezza.

Questa concezione moderna ripercorre e modella il nostro modo di “pensare alla paura” ma anche di “provare paura”.

Le crisi della tarda modernità rendono fragile, precaria e incerta la vita di molti, determinando una frantumazione delle forme tradizionali di cittadinanza. La frammentazione degli ideali di libertà, uguaglianza e fraternità comporta un senso generale di insicurezza che mina la fiducia nella capacità collettiva di regolare la vita sociale. La sensazione di essere al capolinea della storia – la fine del mondo descritta da De Martino – porta le persone a percepirsi sole nell'affrontare una realtà sempre più competitiva, aprendo a forme di atomizzazione identitaria della vita sociale; e così lo stato di guerra di tutti contro tutti riemerge nell'immaginario collettivo e, con esso, il tema della violenza e la paura della paura.

Nel vortice delle crisi socio-economiche e politico-istituzionali – che nell'Italia degli anni Novanta si sono manifestate nel crollo del sistema politico della cosiddetta Prima Repubblica, nella nuova visibilità di una crisi economica che da molti anni caratterizzava i Paesi occidentali, nella percezione di un' “invasione” degli immigrati, nella debolezza dello Stato di fronte alla “forza brutale” delle mafie –, le esperienze quotidiane e i discorsi pubblici si popolano di situazioni che evocano un regresso della civiltà a forme di barbarie economiche, sociali e civili, in cui ciascuno torna a essere nemico di ogni altro, e suscitano il timore di un ritorno a una condizione in cui ciascuno deve temere la violenza degli altri e difendersi da essa.

L'*homo homini lupus* è il riferimento simbolico disponibile culturalmente per percepire la crisi della civiltà moderna. Così, la sensazione di una regressione inevitabile accompagnata dalla perdita della fiducia nell'idea stessa di progresso

porta alla ribalta, a tutti i livelli della vita sociale, il tema della violenza, che domina le forme culturali (mentalità e sensibilità) e orienta gli schemi di percezione individuale. Il timore di tornare a uno stato di “paura continua” caratterizza le esperienze quotidiane e i discorsi pubblici.

L'immagine di una criminalità dilagante e incontenibile rappresenta l'emblema dell'indebolimento delle istituzioni nel garantire ordine, che viene ribadito giorno per giorno nei telegiornali, nelle sedi politiche, nelle piazze e nelle case. La paura dell'individuo di fronte alla criminalità s'impone quindi come argomento di dibattito sociale e politico: rappresenta a pieno la solitudine e l'insicurezza tardo-moderna nei confronti di fatti percepiti come sempre meno controllabili, in quanto evoca un regresso della civiltà a uno stato di barbarie.

Allo stesso tempo la paura della criminalità costituisce la principale risorsa simbolica per la legittimazione di istituzioni in crisi. Il timore della violenza che minaccia l'ordine viene riscoperto come esperienza affettiva fondamentale nella relazione tra i cittadini e le istituzioni: questa emozione costituisce il terreno simbolico su cui le istituzioni moderne, affette da una sorta di “paura sacra” di perdere la propria capacità di creare ordine, tentano di legittimarsi e su cui, in ogni caso, si vanno costruendo nuove forme di cittadinanza.

In breve, più che prodotto della crisi della modernità, e quindi fenomeno tipico della tarda modernità, la paura della criminalità costituisce semmai un tratto essenziale della modernità: ne è a fondamento, rimane sottotraccia nella sua fase di espansione connessa all'affermazione degli ideali di *liberté, égalité, fraternité*, e riaffiora nella sua fase critica come esperienza affettiva privilegiata di conoscenza e trasformazione del mondo.

Ma in quale direzione?

Recentemente, hanno trovato cittadinanza nel campo penale termini che rimandano a un vocabolario diverso da quello tradizionale: parole come “riparazione” e “dialogo” – ricorrenti nell'ambito della *restorative justice* –, o anche “fiducia” e “prossimità” – sempre più associate a nuove forme di *policing* –, appaiono molto lontane dall'idea di una penalità fondata sulla paura e sull'intimidazione.

Queste incursioni linguistiche possono essere semplici operazioni di *maquillage* dirette a nascondere, sotto una patina di “buonismo”, il volto terribile, sempre più attuale, dello Stato moderno.

Ma sono anche dei formidabili varchi, ancorché superficiali, che mostrano una disponibilità delle istituzioni penali a lavorare in modo diverso sulle paure, attribuendo valore al desiderio di legame che esprimono e restituendo, quindi, densità politica al tema della fraternità.

Rendere praticabile questo messaggio nel campo penale è possibile, a patto che si riconosca che la violenza non è un'invenzione moderna e che essa costituisce il problema politico di ogni società. Non esiste alcuna possibilità di ritrovare un tempo o un luogo mitici privi di violenza. Come non esiste alcuna

opzione di governo della violenza che non passi attraverso una sua definizione politico-istituzionale.

DASY

SAVERIO FATTORI



14:30. Dasy ormai non mangiava da 36 ore, era pallida, stava svanendo velocemente, nessun dolore, solo un'infinita stanchezza, venine azzurre segnavano gli avambracci, occhiaie profonde molto simili a quelle degli *Emily*, sembrava malata dello stesso morbo di cui loro erano portatori sani. Vomitava a scansioni sempre più ravvicinate. In poche ore era arrivata e pesare 43 chilogrammi, contro i 47 del peso forma.

Dasy aveva un metabolismo perfetto, niente grasso né ritenzione idrica, una atleta naturale che non aveva mai praticato sport. Quattro chili di massa magra avevano preso congedo da quel corpo, rendendolo più flessibile e fragile. Quattro chili di muscoli vomitati nel cesso. Le vene nell'incavo degli avambracci erano sprofondate nella carne, l'infermiera del laboratorio analisi aveva faticato la mattina del prelievo. Non c'era stato bisogno di nessuna ambulanza, Mauro Gherardi aveva portato la figlia all'ospedale con la sua auto, verso mezzogiorno l'aveva aiutata ad alzarsi dal letto e a fare le scale senza alcun aiuto della moglie già barricata nella loro camera, aveva caricata la figlia in macchina come un fagotto prezioso, aria pesante, cielo livido in un fermo immagine senza storia, il quartiere era deserto, deserto a parte i vampiroidi e Giampi, presenze a cui lui non dava alcun peso, avrebbe potuto chiamare i suoi uomini arancioni per dargli un aiuto, non avrebbero chiesto nulla di meglio. Ma non lo aveva fatto.

Al primo incrocio la figlia era di nuovo sprofondata nel sonno, poi un conato la scosse, era incredibile la quantità di sostanza organica che poteva espellere uno stomaco che non riceveva cibo da giorni. Mauro Gherardi si limitava a passarle un

sacchetto di plastica, e a pulirle il viso, non si fermava, voleva arrivare in ospedale dove li aspettavano nel reparto del Professor Roda per una biopsia urgente e il ricovero.

14:45. Le tre persone anziane che dividono la camera con lei interrogarono subito la caposala. Povera figlia. Così giovane. Così bella. Bella come una della televisione. Il padre era nell'ufficio del primo collaboratore del Professor Roda. La dottoressa Vania Morelli era nata nel nostro paese e sembrava aver preso particolarmente a cuore le sorti di Dasy. Bisognava attendere l'esito della biopsia al fegato. Ma un bravo medico deve agire come se si dovessero realizzare le ipotesi peggiori.

Non perché nel caso di Dasy siano le più probabili. Anzi. È vero il contrario. È solo un eccesso di scrupolo. Quindi tra le eventualità dobbiamo prendere in considerazione anche quella di un trapianto di fegato. Abbiamo già iniziato una terapia di interferone. Dobbiamo essere preparati al peggio, in attesa di buone notizie, che vedrà, arriveranno. Gherardi credeva di capire. Preparati al peggio, in attesa di buone notizie. Al suo posto avrebbe ragionato nello stesso modo. Nell'atrio del reparto Infettivi riservato alle persone in visita vide la famiglia Mazzoni al gran completo. Avevano i visi tirati, l'incredulità gli aveva reso la pelle del viso lucida, ma la moglie di Mazzoni sembrava aver reagito con maggior forza agli eventi, era lei a confortare a turno il marito e gli altri familiari.

Gherardi aveva girato l'angolo alla fine del corridoio e si era buttato nella bocca fortunatamente spalancata di un ascensore gira l'angolo, era riuscito a non farsi vedere. Non voleva condividere nessun dolore. Si appoggiò alla parete dell'ascensore e non riuscì a piangere. Perché era così sicuro che la figlia non ce l'avrebbe fatta? Non poteva perdonarsi questo stato mentale, quasi che fosse il suo pessimismo a condannare Dasy. Nel telefonino trenta chiamate non risposte. Avrebbe almeno potuto decidersi a chiamare la moglie. Non spinse nessun bottone dell'ascensore e tornò alla camera della figlia. Il giovane medico donna lo raggiunse alla camera 18 del reparto malattie infettive femminile. *Domani spostiamo Dasy, stanno arrivando altre ragazze della sua età e del vostro paese. Incredibile. Si faranno compagnia. È positivo? Direi di sì, a questo punto potrebbe essere davvero una forma influenzale gastroenterica, qualcosa che hanno mangiato nella mensa scolastica, una semplice salmonella.* Sì, potrebbe essere. Una salmonella molto aggressiva però.

In effetti era davvero una notizia che avrebbe potuto dare forza all'ipotesi di una soluzione veloce e positiva della condizione di Dasy. Per tutti, forse erano sollevati anche i Mazzoni. Ma lui no.

Dasy non aveva mai smesso con vomito e diarrea, le infermiere a turno la portavano al bagno dopo averla fatta accomodare su una sedia a rotelle, lei teneva il capo piegato e al passaggio in corridoio sembrava non riconoscere il padre. *Sì, una salmonella molto aggressiva.*

4:22. Dasy passò dal sonno a qualcosa d'altro.

UNA PAURA SEMPRE VERDE

ROBERTO FESTA



Alla fine di gennaio ho partecipato al “**Festival della cultura della libertà**”, organizzato dall’Associazione dei liberali piacentini “**Luigi Einaudi**”, in collaborazione con ***Il Foglio*** e ***Radio Radicale***. Il titolo della sessione nella quale dovevo intervenire come relatore, assieme a Guglielmo Piombini e Carlo Stagnaro, era “**L’ecologismo radicale. Una minaccia contro l’uomo?**”. Chi vuole vedere il clip dell’intera sessione può trovarlo all’URL <https://www.radioradicale.it/scheda/498630?i=3661728>.

Frugando tra vecchie carte alla ricerca di materiali utilizzabili per il mio intervento mi sono imbattuto in un articolo che avevo scritto nel Pleistocene. Si trattava di un pezzo pubblicato su “**Terra Nostra**”, la rivista del **PSI di Mantova**, città in cui sono nato e tuttora abito, nel maggio del 1989. Sotto il *nom de plume* di **Bob Holiday**, poco fantasioso *alias* di Roberto Festa, negli anni Ottanta ero il titolare della rubrica “**Dissonanze**”, che fin dal titolo rivelava la libertà che mi veniva accordata di manifestare le mie opinioni, anche le più dissonanti dalla linea ufficiale del partito – se mai vi era qualcosa del genere nel PSI di quegli anni, percorso da umori di ogni genere. Approfittai di quella libertà per esprimere posizioni ultraliberali, che oggi verrebbero etichettate come libertarie. Il mio pezzo sui verdi, apparso con il combattivo titolo “**Come difendere i giovani dai verdi**”, era un esempio lampante di dissonanza rispetto alla linea del PSI nazionale e anche di quello mantovano. Infatti, due anni prima, nel 1987, **Bettino Craxi** aveva offerto

un contributo essenziale alla vittoria del referendum antinucleare promosso dai verdi. E nella mia città, proprio nelle settimane in cui veniva pubblicato il numero di “Terra Nostra” con il mio articolo, i socialisti erano impegnati nell’assiduo corteggiamento dei verdi mantovani per convincerli a fare entrare il loro unico, ma decisivo, consigliere comunale nella maggioranza. Confesso di provare ancora qualche fremito di piacere al ricordo dell’indignazione con cui i verdi reagirono alla pubblicazione del mio articolo, vedendovi chissà quale provocazione della dirigenza socialista mantovana.

L’aspetto più sorprendente del fortuito ritrovamento del mio antico scrittarello del 1989 consiste nel fatto che, se non si fa attenzione alla data, si può credere che si tratti di un pezzo scritto ai nostri giorni. Questo non dipende da qualche mia inesistente capacità profetica, bensì dalla spiacevole persistenza della follia ecologista. O, se si preferisce, dal fatto che ... *la paura è sempre verde*. Per questa ragione ho accolto volentieri il gentile invito di Pier Marrone di *Endoxa* a ripubblicare tale e quale, senza correggere nulla se non i refusi, il mio vecchio articolo che appare qui sotto, con tanto di *nom de plume* e titolo originali.

Bob Holiday

Come difendere i giovani dai verdi

Ecco ciò che tutti i socialisti del mondo non hanno voluto vedere con la loro eterna predicazione materialista: essi hanno negato il Dolore, maledetto i tre quarti della poesia moderna; ma se il sentimento dell’insufficienza umana, del niente della vita, finisce per estinguersi – ciò che sarebbe la conseguenza della loro ipotesi – noi saremmo più stupidi degli uccelli, che almeno stanno sugli alberi.

Gustave Flaubert

Il sottinteso politico di ampia parte della nuova ecologia è che bisognerebbe instaurare un controllo centralizzato sugli esseri umani per obbligarli a rispettare, con le buone o con le cattive, i limiti dello sviluppo. È un Grande Fratello dominato da una casta sacerdotale di eco-tecnocrati quello che viene distillato, per lo più inconsapevolmente, nelle pagine e nei discorsi di tanti adepti dell’ecologismo.

Angelo Panebianco

Peripezie dell'imbecillità progressista dal marxismo rivoluzionario all'ecopensiero

Vedo con grande favore il diffondersi di una sempre più consapevole cultura dell'ambiente, ma non sopporto la piaggeria, la strumentale compiacenza, il plauso indifferenziato verso l'intero movimento ecologista. La superficiale attrazione di molti intellettuali per le tendenze culturali emergenti, da un lato, e i meschini calcoli di bottega di partiti e gruppi politici desiderosi di facili consensi, dall'altro, hanno reso singolarmente difficile l'esercizio dello spirito critico nei riguardi dell'ecologismo. Mi sembra invece indispensabile e urgente individuare le tendenze degenerative del movimento verde, del suo sistema di pensiero, del suo stesso linguaggio.

Il blaterio ambientalistico fiorisce ormai così rigoglioso e incontrollato da essere diventato una pericolosa forma di inquinamento intellettuale. Armato del fascino delle grandi semplificazioni, nutrito da dosi massicce di buoni sentimenti, abilissimo a evocare catastrofi prossime venture così come a promettere l'Eden in terra, l'ecopensiero ha ormai quasi completamente soppiantato il marxismo nel suo ruolo di attrezzo intellettuale dell'imbecille progressista.

L'imbecille progressista – un tipo umano diletto da Flaubert nella sua variante ottocentesca di socialista materialista –, è una specie politica dotata di una capacità adattiva così spiccata da renderla virtualmente immortale. Sul finire del ventesimo secolo l'imbecille progressista si è aggiornato e ha indossato un nuovo abito ideologico. Il rosso è stato sostituito dal verde, anche se permangono vistose sfumature rossoverdi. La contraddizione principale si è spostata dalla lotta di classe al conflitto con la natura. E, infine, il sogno marxiano di una società senza classi è stato rimpiazzato dalla visione paradisiaca di un'umanità finalmente riconciliata con la natura. Ciò che permane, sotto l'apparenza di un cambiamento radicale, è il consueto cocktail di stupidità, sentimentalismo e cattivo gusto che da sempre sta alla base di quello che **Milan Kundera** chiama *kitsch* rivoluzionario. Alla pari dei loro nonni, i socialisti irrisi da Flaubert, anche i moderni ecologisti hanno infatti “negato il Dolore”, illudendosi che questo inevitabile aspetto della condizione umana possa venire definitivamente eliminato da un mero cambiamento di rotta nella navigazione della società.

La frazione ontologica del movimento verde: catastrofismo e mistica dell'ecopacifismo

Ecologisti e pacifisti, solitamente intrecciati in un unico movimento ecopacifista, tentano di monopolizzare legittime preoccupazioni condivise da milioni di esseri umani. Pretendono di possedere soluzioni semplici per problemi terribilmente complessi. Dipingono il quadro grottesco e inverosimile di un'intera classe dirigente così irresponsabile e corrotta da condurci spensieratamente all'apocalisse.

Eredi di un'antica tradizione millenaristica, gli ecopacifisti spargono a piene mani la vertigine dell'abisso, l'angoscia ingigantita di un'imminente e quasi ineluttabile catastrofe globale. Il catastrofismo nucleare e ambientale dei verdi può considerarsi, per certi aspetti, la continuazione e la radicalizzazione del catastrofismo sociale di quei marxisti rivoluzionari che, tra la fine dell'ottocento e i primi decenni di questo secolo, attendevano il sempre vicino e mai verificatosi crollo del capitalismo. La biografia stessa di molti *leader* dell'ecopacifismo europeo testimonia un rapporto molto stretto e mai interrotto con la mentalità anticapitalistica e antidemocratica tipica del marxismo rivoluzionario e di altre forme di fondamentalismo politico, anche di segno opposto. A questo proposito non si può passare sotto silenzio il fatto che, tuttora, molte pratiche e rituali dell'ecologismo europeo – dal gesto esemplare all'assemblearismo rissoso –, rivelino una persistente insofferenza per i meccanismi della democrazia rappresentativa.

Alcuni anni fa, in un saggio significativamente intitolato "Contro la mistica del pacifismo", apparso sulla rivista *Tempo* nel 1983, lo scrittore tedesco Peter Schneider, noto per le sue idee politicamente radicali, registrava con disappunto la nascita di una "frazione ontologica" all'interno del movimento verde. Un'esponente di tale posizione, la portavoce dei verdi Manon Naren-Griensenbach, nel suo libro *Filosofia dei Verdi* non esita a lanciarsi in affermazioni di questo genere:

"Più riavviciniamo le cose, più risorge di fronte a noi una visione della Totalità, la quale, pur presentando molte spaccature, abissi e separazioni temporanee, ci riunisce finalmente in un'arca, nella quale sediamo con tutto il resto."

O, ancora:

"Il maneggio di qualunque strumento tecnico, la sua stessa produzione provocano un mutamento nell'equilibrio naturale; per quanto possiamo procedere con cautela, la natura soffre di interventi materiali."

L'ecologismo totalitario: un nuovo volto per il Grande Fratello?

Molto più recentemente, in un bellissimo articolo ("Ecologi a rischio: la tentazione totalitaria", *Corriere della sera*, 24 gennaio 1989) il politologo **Angelo Panebianco**, pure molto vicino al movimento ambientalista, osservava:

"Adesso che anche *Time* ha denunciato l'emergenza-Terra e l'"ambientalese" è ormai uno dei dialetti più parlati dai mass media occidentali, occorrerà cominciare a separare il loglio dal grano. Nell'ambientalismo coesistono, oggi intrecciate, due correnti, la prima liberale e la seconda illiberale."

E continuava affermando l'urgenza di una scelta tra le due posizioni:

"In sostanza, si tratterà di decidere se possiamo difenderci da piogge acide e degrado ambientale pragmaticamente, per "tentativi ed errori", e senza rinunciare alla libertà, oppure se abbiamo bisogno, per salvarci, del Grande Progetto e, naturalmente, dei lager e delle polizie speciali per attuarlo."

Secondo Panebianco, a definire l'ecologismo totalitario concorrono quattro elementi:

- 1) l'assenza di memoria storica e l'ignoranza delle tragiche condizioni di vita dell'Occidente preindustriale,
- 2) il disinteresse per i problemi del Terzo mondo e le sue esigenze di sviluppo economico,
- 3) il naturalismo etico e, infine,
- 4) le illusioni olistiche.

Per quanto riguarda il primo degli aspetti sopra menzionati, vorrei ricordare quanto ostile e contaminante fosse quella natura incontaminata vagheggiata da molti ecologisti. Brulicante di microorganismi parassiti, insalubre e minacciosa, essa costituiva il teatro di esistenze tanto brevi quanto tormentate dal dolore. Avara di risorse e pullulante di insidie, la natura del mondo preindustriale disegnava uno sfondo sinistro per quel dolente e cencioso teatro umano descritto con tanta efficacia nei libri di **Piero Camporesi**. E, soprattutto pensando alle donne che affollano le schiere dell'ecologismo totalitario, non può non venire alla mente lo stupendo *Storia del corpo femminile* di Edward Shorter (Feltrinelli), dove la cattiva salute, le sofferenze e i rischi delle donne dell'epoca preindustriale vengono a popolare uno scenario agghiacciante.

Circa il naturalismo etico, sono totalmente d'accordo con Panebianco quando afferma che:

"È forse il frutto più avvelenato dell'ambientalismo nella variante illiberale. Comporta l'attribuzione di "diritti" alla natura e il conseguente abbandono dell'etica antropocentrica. Il benessere dell'uomo cede il passo al benessere della natura come criterio di valutazione della bontà o della malvagità delle azioni umane."

Vorrei solo aggiungere che tra gli esiti più allucinanti del naturalismo etico vanno incluse anche le farneticazioni espresse dal gruppo ecologico americano *Earth first!*, animato dalla convinzione che i diritti della Terra, poeticamente denominata Gea, vengano prima di quelli del genere umano e che il diritto di un singolo virus alla vita non sia minore di quello di Einstein.

Concludo con un'osservazione sulle illusioni olistiche dell'ecologismo totalitario. Come ha spiegato molto bene **Karl Popper**, l'olismo – tra i cui padri vanno

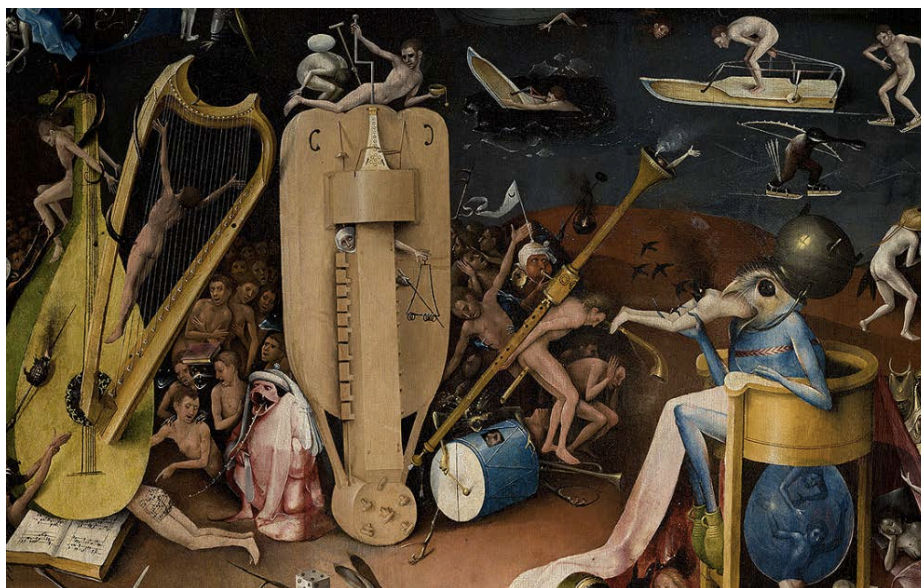
annoverati filosofi come **Platone, Hegel e Marx** –, non è altro che una pseudoscienza fondata sull'illusoria pretesa di fornire una spiegazione globale di sistemi complessi come le società umane. Diversamente dall'ecologia, che è una scienza rispettabile, e quindi altamente congetturale e fallibile, l'ecologismo è un'ideologia olistica che, mentre pretende di fondarsi sull'ecologia, ne stravolge interamente il metodo.

Gli ecologisti – osserva giustamente Panebianco – sono i proponenti di un nuovo sapere olistico, capace cioè di dominare tutte le complesse interrelazioni di cui è intessuto l'ecosistema. Queste pretese non hanno nulla di scientifico.

Oltre ad essere scientificamente inaccettabile l'olismo conduce quasi inevitabilmente all'idea che esistano soluzioni globali per i problemi sociali, soluzioni afferrate soltanto da quegli spiriti illuminati che hanno compreso e accettato la vera teoria olistica. Le implicazioni antidemocratiche di questa idea sono abbastanza ovvie. Come l'esperienza drammatica delle utopie politiche di questo secolo ha ampiamente dimostrato, dietro le ideologie olistiche sta sempre in agguato il totalitarismo politico. Dietro la promessa di un impossibile paradiso in terra si cela inevitabilmente la minaccia di concreti e possibilissimi inferni. Il pensiero illiberale ha radici molto antiche e profonde tra gli intellettuali occidentali e sarebbe ingenuo credere che la scomparsa del nazismo e la crisi del comunismo mondiale lo abbiano interamente liquidato. Nulla impedisce che, alle soglie del ventunesimo secolo, il grande fiume carsico del totalitarismo politico riemerga con un nuovo volto, quello di un Grande Fratello verde.

PAURA DELL'AMICIZIA

TOMMASO GRECO



1. «Non abbiamo paura!» ripetono i nostri governanti ogni volta che un qualche attentato sconvolge le vite e le coscienze dei popoli occidentali. Dimenticano, però — ma in realtà lo sanno benissimo — che il sistema politico e sociale sul quale esercitano il loro potere è fondato sulla paura ed è governato attraverso la paura. Sono loro stessi perciò a confermare che c'è un argomento molto semplice per criticare le politiche della paura: si tratta di politiche che, invece di contribuire a superarlo, hanno l'effetto di reiterare il principio che vorrebbero combattere. Ogni politica che faccia della paura il suo principio fondante non fa altro che riplasmare quella stessa paura, cambiandone tutt'al più la direzione. Da questo punto di vista, è una politica del vicolo cieco. Dare a tutti un fucile da puntare contro il proprio eventuale aggressore non è un modo per superare la paura dell'aggressore; è forse un modo per rendere più equilibrata una relazione che altrimenti sarebbe squilibrata, ma non è certo questa la via per guadagnare sicurezza e fiducia, cioè i sentimenti che sono l'opposto della paura.

Chi agita la paura, dunque, lo fa per convenienze politiche, non perché vuole davvero superarla. Lo fa perché percorre la via più semplice per l'acquisizione del consenso, perché la paura è un sentimento primordiale che suscita (e richiede) risposte immediate ed istintive, ed è su questo che giocano — ce lo ha spiegato molto

bene Zygmunt Bauman – le élites politiche occidentali, ormai prive di altri principi sui quali chiedere e ottenere la legittimazione a governare.

Che poi, a pensarci bene, la sicurezza invocata contro la paura è una sicurezza piuttosto ridotta rispetto a ciò che essa dovrebbe significare. È una sicurezza della vita e del corpo e nient'altro, nemmeno più della casa e dei beni, dal momento che l'élite che chiede i voti con lo slogan “più sicurezza!” è quella stessa che negli ultimi trent'anni ha liquidato – o si è limitata a guardare mentre si liquidava – tutto ciò che faceva sicurezza esistenziale sul piano del lavoro e delle garanzie sociali. Dunque: quale sicurezza? sicurezza di chi e di che cosa?

Non che si debba negare l'esistenza del problema sicurezza. Anzi, una delle responsabilità della cultura politica della sinistra, negli ultimi decenni, è stata quella di non aver visto che il problema esisteva ed era ritenuto centrale da larga parte dei cittadini, soprattutto da quelli più indifesi. Ma il fatto è che poi non ci si è assunti il compito di fronteggiare fatti criminosi specifici e delimitati ma si è utilizzata la sicurezza per dare uno spirito nuovo alle istituzioni e al rapporto tra governanti e governati, fino a rimettere in discussione le fondamenta stesse della convivenza, facendole poggiare esclusivamente, appunto, sul principio della paura.

Il “governo attraverso la criminalità”, di cui ha parla lo studioso americano Jonathan Simon, sta avendo effetti sia sul piano politico-istituzionale, sia sul piano sociale. Con riguardo al primo, assistiamo ad un riequilibrio dei poteri ad ogni livello, a favore di quelli esecutivo e punitivo; con riguardo al secondo, invece, ci troviamo ad essere protagonisti di una realtà nella quale la ricerca spasmodica della sicurezza condiziona costantemente i nostri comportamenti quotidiani, mettendo una distanza talora incolmabile tra noi e gli altri. L'altro, nelle sue varie incarnazioni – non soltanto quindi lo straniero o l'immigrato, chiamati ad incarnare la figura dell'Altro per antonomasia, ma anche il nostro vicino, o colui che è in fila con noi allo sportello del bancomat – è vissuto come potenziale pericolo, ed è quindi da tenere il più lontano possibile.

Il muro – profetizzato e raffigurato in mille forme nei tanti film e romanzi dei decenni passati – è diventato perciò la figura forse più rappresentativa dei nostri tempi tanto tristi. Esso è invocato continuamente, a segnare il confine tra le nazioni, tra i quartieri, tra le case, tra le persone. Muri visibili presidiati dalle telecamere, dai soldati con i mitra o da dispositivi variamente respingenti, ma anche muri invisibili costruiti e presidiati dalla diffidenza alla quale siamo costantemente e sistematicamente invitati.

Ma si tratta di una acquisizione recente, tipica di un'epoca caratterizzata da una sorte di guerra civile globale e dalla crisi esterna ed interna degli stati nazionali, o non è piuttosto la manifestazione ultima e tragicamente concreta di un dispositivo che è all'origine del contratto sociale moderno?

Credo che su questo non possa esserci alcun dubbio: l'idea che *si debba* avere paura dell'altro rappresenta il nucleo fondamentale e fondante della filosofia politica

che ha dato origine allo stato moderno e alle sue istituzioni. Non si tratta di un elemento tra gli altri, bensì di ciò che struttura e definisce le relazioni politiche e sociali a partire dall'epoca degli stati nazionali, nella cui logica – nonostante la sua crisi – siamo ancora pienamente immersi. Quando Norberto Bobbio scriveva che la teoria politica di Hobbes rappresenta la prima «moderna teoria dello stato moderno» si riferiva proprio al fatto che lo schema elaborato dall'autore del *Leviathan* riassume perfettamente il significato di quell'«impresa istituzionale» che chiamiamo 'Stato': un'impresa chiamata innanzi tutto a neutralizzare il conflitto potenzialmente distruttivo connaturato alla società umana.

Era ciò che Hobbes, in effetti, aveva espresso nella maniera più chiara che si potesse pretendere: posto che la natura umana è tale da smentire le teorie antiche sulla presunta socievolezza umana, e che la realtà stessa dimostra ampiamente che gli uomini cercano piuttosto la sopraffazione e il potere sugli altri se non sono costretti alla pace e alla cooperazione mediante la costrizione sociale, ne deriva che solo un Dio mortale come il Leviatano può portare quella sicurezza, la cui ricerca è – essa sì – inscritta nella natura di ciascuno. Si tratta perciò di uscire dalla condizione di paura cambiando direzione alla paura stessa: il contratto sociale – nella sua particolare versione hobbesiana, con il *pactum unionis* assorbito e annullato nel *pactum subiectionis* – muta la paura dell'*altro* in paura dell'*alto*, nel senso che il timore 'orizzontale', generato dai rapporti tra i soggetti dentro lo stato di natura, viene sostituito dal timore 'verticale' che, successivamente alla stipulazione del contratto, i soggetti medesimi dovranno avvertire nei confronti del sovrano. È il prezzo che si paga per poter finalmente lasciare quella condizione nella quale «v'è il continuo timore e pericolo di una morte violenta», e nella quale «la vita dell'uomo è solitaria, misera, ostile, animalesca e breve» (*Leviathan*, cap. XIII). In virtù del contratto – un atto che li lega letteralmente al sovrano, che diventa il rappresentante di tutti, al quale tutti devono obbedienza – i soggetti avranno protezione, ma non saranno liberi dal timore, poiché la spada che li protegge è quella stessa che li tiene sotto scacco e li punisce quando per un qualche motivo disobbediscono ai comandi del sovrano.

Un discorso lineare, che individua nella sicurezza non un diritto, bensì un *presupposto* logico e assiologico di tutta l'impalcatura istituzionale della politica moderna. Tanto è vero che il patto col sovrano, per Hobbes, viene meno allorché egli non sia più in grado di garantirla. Ed è esattamente questo schema che ci troviamo davanti allorché sentiamo qualcuno che rivendica il diritto di difendersi da solo con un fucile, quando lo Stato non è presente o non fa il suo dovere contro i delinquenti. Sembra ogni volta di sentire le parole di Hobbes: «un patto con cui io rinunci a difendermi dalla violenza con la violenza è sempre nullo».

C'è un piccolo particolare, che occorre ricordare e che può servire a mettere in discussione il discorso di Hobbes. Lo possiamo richiamare usando le sue stesse parole: l'assioma da cui egli parte «è falso, benché accettato dai più; e l'errore pro-

viene da un esame troppo superficiale della natura umana» (*De Cive*, I, 2). Non si tratta di dare ragione ad Aristotele nella polemica infinita su quale sia la ‘vera’ natura degli uomini. Si tratta di prendere atto di quanto ci stanno dicendo ormai da tempo le indagini scientifiche, relative soprattutto al campo della neurobiologia, le quali giungono a conclusioni molto diverse rispetto a quelle dalle quali Hobbes prendeva le mosse dandole per scontate. Non è affatto vero, in altre parole, che la natura umana sia votata esclusivamente al conflitto e alla sopraffazione, e che dunque non ci sia spazio per la fiducia e la cooperazione, se non sotto la tutela minacciosa della spada. L’istinto e il bisogno di cooperazione sono innati, almeno quanto quello competitivo, e perciò appare manchevole – ma soprattutto sbagliato – un progetto politico e giuridico che faccia perno esclusivamente sulla disposizione alla paura e allo scontro. Del resto, che la città non possa reggersi senza un tessuto di relazioni basate sulla fiducia reciproca – fosse anche utilitaristicamente motivata – è cosa evidente a chiunque; meno scontato è che da una tale evidenza si traggano le conclusioni più adeguate.

Tra queste conclusioni dovrebbe esserci almeno quella secondo cui una delle strategie più efficaci per combattere la paura è la possibilità di riattivare legami e relazioni là dove l’insicurezza quotidiana è stata prodotta principalmente dall’abbandono del territorio e della socialità. Un argomento troppo spesso dimenticato, ma che appare ineludibile se si pone mente al fatto che le due strategie che si contendono il campo del dibattito pubblico sulla sicurezza – quella securitaria e quella garantista – sembrano destinate a rimanere chiuse dentro il cerchio della paura.

Se, infatti, come abbiamo visto, la strategia securitaria di Hobbes genera paura mediante la paura, una risposta definitiva non può venire nemmeno dall’altra strategia moderna, prima lockiana e poi illuministica, centrata sulla ricerca della sicurezza come frutto esclusivo della tutela dei diritti. Si tratta certamente di una strategia necessaria, quanto meno perché prende in considerazione anche le minacce alla sicurezza provenienti dall’esercizio del potere pubblico (in particolare di quello penale e penitenziario), i cui abusi sono spesso fonte di una insicurezza non inferiore a quella che per il suo tramite si dovrebbe combattere. Tuttavia, si tratta anche in questo caso di una strategia che appare insufficiente al fine di un superamento del principio-paura, non solo perché i diritti entrano spesso in contraddizione con la ricerca della sicurezza, ma soprattutto perché è la garanzia stessa dei diritti ad aprire nuovi spazi per l’esercizio del potere sulla vita dei soggetti.

Una fuoruscita dalla logica della paura non può non passare perciò dalla riproposta dell’*amicizia* come principio politico, al fine di rimettere al centro del discorso pubblico l’assoluta necessità della concordia e della cooperazione. Non la concordia cui si appellano i politici quando richiamano al senso dell’unità nei momenti di crisi, ma la concordia che passa innanzi tutto dalla piena legittimazione della figura dell’Altro, visto non più come portatore di una minaccia bensì come

soggetto col quale stabilire una relazione, e che per ciò stesso è fonte e motivo di doveri di solidarietà e di fratellanza. Ciò non significa invitare a sottovalutare i rischi e le minacce, quando ci sono; significa soltanto impedire che il veleno della diffidenza finisca per rendere la vita più misera di quanto non fosse nell'immaginario stato di natura hobbesiano. Misure come quelle di cui ci informa la cronaca, che addirittura vietano e criminalizzano gesti di solidarietà nei confronti di chi ha fame e sete o di chi ha bisogno di ripararsi sotto un tetto, sono certamente il frutto di una perversione del senso della comunità politica, oltre che di un totale smarrimento dell'umanità, ma sono anche testimonianza di una cultura politica e giuridica che ritiene davvero legittimo soltanto il principio della competizione, trasponendolo dal piano economico a quello sociale, e nega ogni spazio pubblico al sentimento della benevolenza e della pietà.

Viene da pensare che siamo continuamente invitati ad avere paura perché l'amicizia fa paura a quanti sulla sua negazione prosperano e governano. Ma non c'è un'altra strada per la riattivazione della sicurezza esistenziale se non quella che passa da quel "rischio" di fidarsi di cui ha parlato recentemente Salvatore Natoli.

Si tratta perciò di fare personalmente scelte quotidiane che vanno in un senso o nell'altro, ma anche di vigilare affinché le politiche pubbliche siano orientate in un senso piuttosto che nell'altro. Mi riferisco in particolare a ciò che potrà derivare dall'art. 4 del decreto Minniti sulla sicurezza (D.L. 20 febbraio 2017, n. 14, "Disposizioni urgenti in materia di sicurezza della città"), là dove esso definisce la sicurezza urbana come «il bene pubblico che afferisce alla vivibilità e al decoro delle città, da perseguire anche attraverso interventi di riqualificazione e recupero delle aree o dei siti più degradati, l'eliminazione dei fattori di marginalità e di esclusione sociale, la prevenzione della criminalità, in particolare di tipo predatorio, la promozione del rispetto della legalità e l'affermazione di più elevati livelli di coesione sociale e convivenza civile». Staremo a vedere se una definizione tanto ampia – che per certi versi sembra recuperare positivamente il concetto di vivibilità e parla di eliminazione dell'esclusione sociale – verrà interpretata e concretizzata con spirito di amicizia, e quindi di inclusione e di accoglienza, oppure in spirito di inimicizia, facendone uno strumento di chiusura, di esclusione, di repressione della diversità. Il timore è che esso si presti soprattutto a dar voce al vento che spira ormai da tempo, e che suggerisce alla nostre orecchie che conviene avere paura se vogliamo preservare ciò che abbiamo di più prezioso. La speranza è che esso possa farsi toccare dallo spirito che nonostante tutto soffia nelle anime degli uomini, che vede nella paura un principio che mortifica la vita e sa che soltanto l'amicizia, intesa nel senso più ampio, può dare la felicità ai singoli e ai popoli.

LA PAURA HA LA VISTA CORTA

LUIGI GUI



Uno dei tanti possibili volti della paura, visto da una prospettiva sociologica, è il volto spaventato e risentito di chi è rimasto spiazzato dal crollo delle aspettative di realizzazione di sé, dalla repentina disillusione di poter godere indisturbato dei propri beni, dalla negazione della promessa di benessere come affermazione della propria individuale autodeterminazione. Non è lo spavento allarmato di chi è investito da un evento improvviso e terrificante, è piuttosto una miscela tra smarrimento e timore che avvelena il presente, sentendo crescere la propria vulnerabilità verso il futuro, la percezione dell'imminente minaccia di perdere ciò che sino a poco fa pareva assicurato.

Osservato così, questo volto della paura appare un tratto diffuso nella popolazione della vecchia Europa, nei cittadini di quell'occidente industrializzato e finanziarizzato, e sembra ormai pervadere l'intero globo, con i suoi modelli di produzione e consumo.

Si coglie con diffusa evidenza, tra i cittadini degli Stati europei (e in senso lato di tutto il mondo Nord "occidentale"), l'emergere di manifestazioni di paura e protesta, di paura e chiusura, di paura e disaffezione partecipativa.

Per comprendere alcuni tratti di questo sentimento collettivo, è opportuno provare a ricapitolare, pur in breve e per sommi capi, alcuni elementi che hanno differenziato le premesse della paura nelle epoche pre-moderna, moderna e post-moderna, con riferimento alla doppia e intrecciata evoluzione tanto dei sistemi produttivi, sorretti dalla rivoluzione industriale nell'economia capitalista, quanto di quelli culturali e politici, grazie all'imporsi dell'illuminismo come approccio alla conoscenza e al progresso dell'uomo.

Il volto che cambia

Nelle società premoderne e preindustriali gli eventi che incombevano sulla sorte delle persone davano ai singoli poco scampo; da un lato i loro destini erano compresi e con-fusi con le vicende della condizione sociale cui appartenevano (con scarse possibilità di sottrarvisi), d'altro lato ciascuno era esposto ai rischi di malattia, distruzione e morte sui quali, individualmente, poteva incidere poco o nulla.

In tale contesto, l'orientamento esistenziale prevalente spostava l'attenzione dalla condizione presente a una prospettiva trascendente. "Se poco puoi fare contro una pestilenza o una carestia qui sulla terra - questo poteva essere il messaggio - molto puoi fare per guadagnare la felicità e, all'opposto, per evitare le pene nella vita ultraterrena". Più della morte stessa, evento prossimo alla vita quotidiana, poteva spaventare ciò che incombe dopo la morte.

Nel corso degli ultimi tre secoli, però, l'Europa è stata percorsa e pervasa dall'età dei lumi. Gli uomini sembravano allora poter afferrare le briglie del loro sviluppo e imprimervi una traiettoria differente, finalmente a proprio immediato vantaggio. Non più succubi impotenti di forze superiori, ma, in maniera progressivamente crescente, conoscitori delle leggi che governano la natura e la società, dunque, potenzialmente e progressivamente padroni delle proprie condizioni di vita. Scienza e tecnologia, rigorosa razionalizzazione produttiva e istituzionale, prove tangibili della capacità di cambiare il mondo, mostravano a quegli uomini (più propriamente, all'élite economico-politica e culturale emergente) le loro *chance* di cambiare il proprio destino. In questa scena mutata, anche la paura cambiava natura, si specchiava nelle azioni e nelle possibilità umane. La paura dell'aggressione altrui poteva ridursi in proporzione inversa con il consolidarsi del potere di controllo normativo e repressivo degli Stati moderni; la paura delle carestie e della miseria poteva attenuarsi per l'accresciuta capacità dei sistemi industriali di sfruttare

l'energia fossile e le correlate tecnologie di conversione, con esiti di produzione di beni inimmaginabili in ogni epoca precedente.

Il progresso tecnologico e l'economia capitalista annunciavano l'innalzamento continuo dello *standard* di qualità della vita, di consumi di beni materiali e immateriali; parallelamente, lo sviluppo dei nascenti sistemi istituzionali di *welfare* pianificavano la massima redistribuzione dei benefici del mondo che cambiava. Premessa e promessa dello sviluppo otto-novecentesco in Europa è stata, dunque, la fiducia in un crescente benessere per i popoli degli Stati europei. I cittadini dei paesi "progrediti" potevano liberarsi dalla paura di ogni carenza ed ergersi a modello per i popoli "arretrati" dei paesi "in via di sviluppo".

La grande narrazione della modernità occidentale attenuava le paure individuali, dunque, promettendo sicurezza e salute già ora. Come è evidente, il fuoco dell'attenzione si era spostato dall'attesa di una felicità (e dalla paura di una dannazione) ultraterrena, alla soddisfazione di bisogni terreni: pance da riempire, corpi da vestire, malattie da sconfiggere, menti da formare, case più salubri da costruire, via via in una progressione crescente in quantità e qualità di beni per soddisfare sempre nuovi bisogni. Anche la paura, quindi, appariva come una realtà che il progresso avrebbe sconfitto, a favore di quella parte di uomini e di mondo (il Nord del globo) che si fossero ordinati (sub-ordinati) alle leggi del progresso industriale, garantiti da istituzioni statali capaci di farsene garanti. Il prezzo di questo processo di ri-strutturazione sociale verso un ordine moderno è stato, per intere masse di uomini e donne, molto alto: massificazione del lavoro, consistenti migrazioni verso le nuove concentrazioni industriali, degrado delle preferenze urbane, demolizione dei tessuti comunitari tradizionali di reciproca protezione, scomposizione tayloristica dei processi di lavoro e dei tempi della vita quotidiana, accelerazione e pressione alienante dei ritmi di produzione e consumo; a fronte di ciò, tuttavia, l'allontanarsi dalla condizione di fame, malattia, alti tassi di mortalità infantile, bassa speranza di vita delle epoche precedenti, sono parsi vantaggi sufficienti a legittimare i sacrifici imposti.

L'attesa fiduciosa di benessere, materiale e sociale, e la proiezione su sé (della propria classe o della propria nazione) in un domani migliore, parevano funzionare da antidoti alle paure individuali.

Non si vuole in tal modo affermare che l'Ottocento e il Novecento non siano stati secoli privi di vicende terrificanti e di tragedie personali dominate dalla paura, ma nella percezione collettiva anche le paure di quel presente potevano essere reinterpretate come temporanei accidenti lungo un cammino che comunque sarebbe andato verso il loro superamento, se non per se stessi almeno per le generazioni a venire.

L'equilibrio sistemico poteva apparire garantito dalla seguente circolarità interattiva: crescente capacità di produzione industriale, consumo individuale massificato, elevazione per tutti delle condizioni di agio, politiche pubbliche per

ridurre la divaricazione eccessiva delle condizioni di vita tra agiati e disagiati, a beneficio dei cittadini titolari di diritti entro i confini di ogni Stato nazionale. Il benessere, in quell'ottica redistributiva, si è riferito prevalentemente alle condizioni materiali ritenute oggettive e misurabili (condizioni di salute, lavoro, fruizione di beni, previdenza sociale). Le articolazioni dei sistemi di *welfare* hanno inteso l'obiettivo di equità redistributiva prevalentemente nella prospettiva del tendenziale livellamento ed estensione dell'accesso a risorse, prestazioni, consumi. Fino agli anni '80 del secolo scorso, le politiche socio-assistenziali e i sistemi organizzati d'intervento e protezione sociale, si sono articolati e complessificati nell'impegno di parametrare il disagio e le risposte per affrancarvisi (livelli di assistenza o soglie minime, indicatori economici equivalenti, nomenclature per la diagnosi, assegnazione di punteggi percentuali per misurare le capacità residue, etc.) secondo l'enfasi, non sempre tradotta in pratica, di una prospettiva universalistica: sicurezza per tutti, protezione da ogni rischio.

La meta annunciata a ciascun cittadino moderno è stata la realizzazione di sé, come singolo individuo, adottando i mezzi socialmente legittimati, resi accessibili dall'economia di mercato e normati dalle istituzioni pubbliche.

In questa modernità, la paura si affacciava nell'occasionale emergere del rischio di non poter far fronte agli impegni di tale realizzazione personale. La promessa di sicurezza sociale rappresentava la rassicurazione da tale paura.

Promessa tradita

Ma il mito della pianificazione del benessere/*welfare*, dell'universalizzazione e della standardizzazione delle risposte ai bisogni delle persone, ha dovuto fare i conti con il repentino mutare delle prospettive: dalla seconda metà del secolo scorso si andava verificando ciò che **Bauman** ha chiamato *liquefazione* della società, e **Giddens** *destrutturazione individualistica* della vita post-moderna. Ecco dunque cambiare anche il volto della paura sociale. Il sistema economico ha palesato le sue fragilità e le sue crisi; il sistema ecologico ha evidenziato la sua sofferenza, le scorte di materie prime hanno mostrato il loro limite.

Da un lato si è assistito a processi di **smaterializzazione** dei bisogni percepiti, di accentuazione delle soggettività particolari nel percepire ciascuno in forme differenti le proprie mete esistenziali, da un altro lato, si sono affermati processi di deregolazione dell'economia, di frammentazione della vita sociale, di precarizzazione e di vulnerabilità delle condizioni individuali. L'effetto è duplice e apparentemente contraddittorio: aumenta la necessità di sistemi sociali di protezione ma tale necessità è percepita separatamente da tanti singoli individui senza più aggregarsi in domanda collettiva. Si affermano i bisogni vissuti da **prospettive private**, particolari, contingenti, ciascuno per sé e, al contempo, la promessa istituzionale di soddisfazione universalistica dei bisogni (e di protezione dai rischi) non regge più.

Tale processo, che **Castel** ha chiamato di *decollettivizzazione collettiva*, ha enfatizzato a dismisura la libertà degli attori sociali ed economici da ogni regolazione collettiva, la competizione degli interessi particolari e il protagonismo individuale, incomprimibili a un'istanza comune, insofferenti a risposte pubbliche standardizzate, mentre si imponeva la disarticolazione delle forme di contrattazione nel mercato del lavoro rendendolo più flessibile e precario. La tensione a perseguire mete di agio individuale ha eroso progressivamente le basi ideologiche del *welfare* universalistico, che prometteva protezione **“dalla culla alla bara”**.

La garanzia annunciata di sicurezza sociale per tutti, sembra aver subito inesorabilmente i colpi delle dottrine neoliberiste, che chiedono agli Stati di ridurre l'impegno finanziario su questo fronte. La spesa pubblica per il “sociale” è additata come freno alla ripresa economico-competitiva dei paesi occidentali.

Ora la domanda di protezione proveniente dai cittadini lavoratori-consumatori, entro i confini di ogni Stato, sembra piuttosto far prevalere istanze securitarie di ordine pubblico. Torna l'appello allo Stato come potente e protettivo gendarme di *hobbesiana* memoria. Una larga parte del consenso politico-elettorale è andato spostandosi da domande di **servizi rivolti alle persone**, ai servizi di **sicurezza dalle persone**. Pare affermarsi, nell'opinione più diffusa, la richiesta di essere difesi non tanto da fattori che minacciano gli itinerari di vita personali (infortuni, malattia, disoccupazione, vecchiaia, ecc.) quanto piuttosto dal crescente numero di **“altri” cittadini vulnerabili o vulnerati**, nuovi competitori nella spartizione dei benefici residuali del *welfare*: cittadini autoctoni vs immigrati, ceto medio indebolito vs nuovi poveri, lavoratori garantiti vs lavoratori precari, adulti occupati vs giovani disoccupati, anziani “garantiti” vs giovani previdenzialmente “scoperti”, proprietari di casa che vedono ridurre il valore del loro bene “immobile” vs giovani coppie, sfrattati, rifugiati, nuovi homeless privi di alloggio. D'alto lato, aumenta la porzione delle persone che scendono sotto le soglie della povertà relativa e della povertà assoluta, mentre le politiche pubbliche paiono incapaci di controvertirne la tendenza.

Il volto della paura di questa post-modernità, assume così una nuova prospettiva. Sembra crollare la capacità di rassicurazione che la modernità aveva promesso ai suoi figli. La fiducia nella razionalità pianificatrice si sgretola di fronte al suo fallimento previsionale. L'incertezza irrompe, il rischio esce dalla portata del ragionamento calcolato mostrando l'incapacità dell'uomo di tenere sotto controllo le mille variabili intervenienti e inaspettate dello sviluppo che lui stesso ha avviato. L'ecosistema si scompone e ricomponde in soluzioni inaspettate. Il mercato finanziario globale costruisce e distrugge, apparentemente fuori controllo, i sistemi economici e sociali dei diversi paesi. Un'unica razionalità e un solo attore istituzionale (lo Stato) non sono più sufficienti a prevedere il futuro, ancor meno a progettarlo né a governare i processi evolutivi e le nuove emergenze.

L'uomo della post-modernità pare in preda alla “**sindrome Titanic**”, come la chiamava Bauman: ha allestito una spettacolare e sofisticata imbarcazione per navigare verso ciò che aveva immaginato come il suo progressivo futuro, ma non sa avvistare l'*iceberg* che ne potrebbe squarciare la prua e ancor meno sembra preparato a fronteggiare adeguatamente tale evenienza. Il futuro, ieri promessa rassicurante contro le paure, lenitiva delle fatiche presenti, oggi è percepito da molti abitanti del vecchio occidente come minaccia, ignoto incombente, motivo di paura.

Problemi di vista

L'incertezza spinge i cittadini del Nord del globo ad accorciare lo sguardo, a non confidare nell'avvenire, il cui sole ora non si vede sorgere, e a concentrarsi sul presente per trattenere per sé ciò che credevano di essersi definitivamente accaparrato e che pare sfuggire di mano.

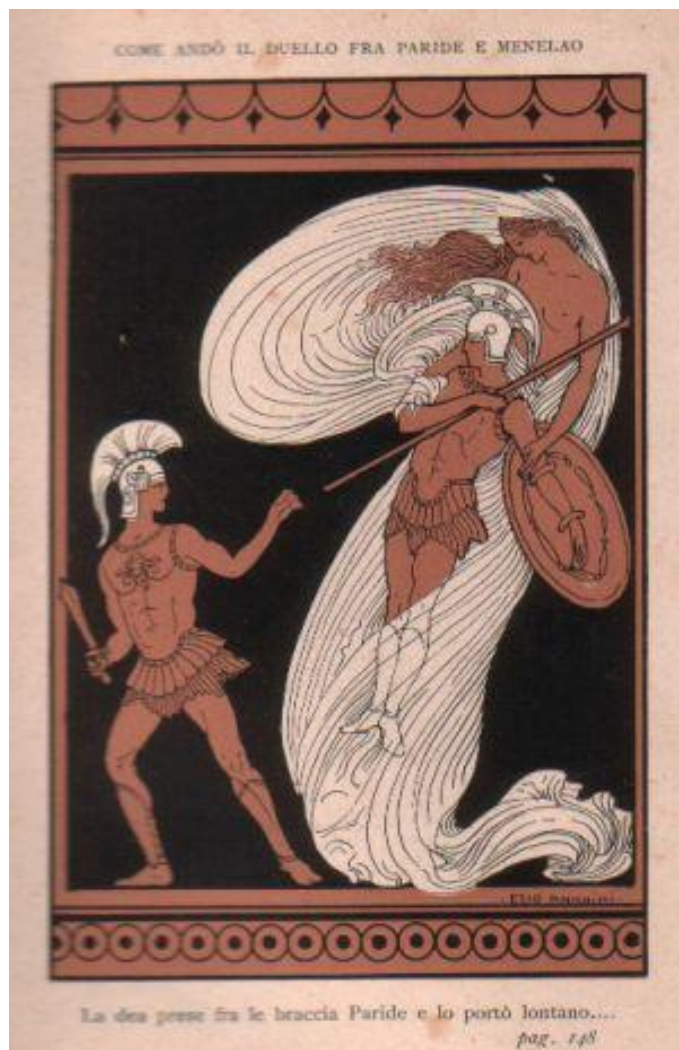
La minaccia di “invasione” dall'Est e dal Sud del mondo, il pericolo di subire la violenza terroristica, (statisticamente assai poco significativa come causa di morte tra le tante possibili, ma deflagrante ed esponenzialmente pervasiva nelle evocazioni mediatiche, fino a inibire la spontaneità di circolazione e l'assembramento in luoghi affollati), la crisi economica protratta e la contrazione della protezione sociale pubblica, fanno emergere nuovi sentimenti di risentita impotenza. Per un verso è un risentimento contro le istituzioni pubbliche, che si legittimavano per la loro garanzia di protezione e che ora paiono impreparate al compito, incapaci di giustificare sufficientemente la loro esistenza; un risentimento che contraddittoriamente spinge a chiedere più forza e impositività istituzionale e al contempo alimenta la disillusione delegittimante di ogni autorità pubblica. Per altro verso, è il risentimento di chi sente tradita la sua aspettativa di realizzazione e vede incrinarsi la promessa di un futuro certamente migliore.

In uno scenario di incertezza collettiva e di fragilità delle strutture pubbliche a guida democratica, la paura sociale pare orientare grandi quantità di cittadini a invocare *leader* politici più “forti” delle stesse istituzioni che sono chiamati a reggere, quasi potessero, con ciò, rinvigorirle autoritariamente. Paura che induce a sovraenfaticizzare identità locali e nazionali, unitarie e rassicuranti, da preservare o far resuscitare come fattore di conservazione di ciò che ancora si è e si teme di smarrire. Paura che spinge a evocare **robuste recinzioni** (muri, dogane, reticolati, motovedette), che proteggano il proprio presente da ogni minaccioso nuovo arrivo (non è difficile osservare tale orientamento negli elettori statunitensi di Donald Trump, o nei francesi che guardano a Marine Le Pen, e così via, in ogni Stato in Europa). Paura che alimenta sia nuovi investimenti in spesa militare pubblica, sia la fiorente economia della sicurezza privata: lievitano gli acquisti di videocamere, porte blindate, sistemi d'allarme, contratti con agenzie di *security*, quartieri-fortino, armi per uso personale.

In questa post-modernità “occidentale” la paura trattiene in un presente difensivo e intristito, non consentendo di allungare lo sguardo per vedere oltre, proiettarsi su nuove mete, rigenerare fiducia collettiva. È la paura degli **scoraggiati** – letteralmente privi di coraggio – che non fanno o non osano guardare oltre il proprio vissuto contingente. La paura presente, si potrebbe allora sostenere, è frutto e al contempo co-artefice della desocializzazione delle vite individuali, dell’attenuazione della percezione di comunanza di destino e di legami mutualmente interdipendenti. Nuovo coraggio può emergere, all’opposto, tra chi è ancora capace di una fiducia antropologica, che consenta di vedere **oltre all’oggi** e **oltre al sé**; contrappeso alla paura di qui pare essere, dunque, la capacità di proiettarsi in un tempo che non si esaurisca nella propria particolare vicenda (individuale, di gruppo o regionale che sia) e la capacità di identificarsi con altri diversi da sé con cui condividere comuni attese.

I CODICI DELLA PAURA. UN VIAGGIO NEL MONDO ANTICO

ELENA IRRERA



28 Dicembre 2017. Una chiesa gremita, una bara in legno di noce in cima alla navata centrale e un sacerdote che, nel corso dell'omelia, invita i partecipanti a trattenersi dal pronunciare la faticosa domanda: "perché lo ha fatto?". Stando alle parole del sacerdote, è lecito che una simile domanda venga formulata soltanto dai parenti più stretti del defunto e da coloro che, in generale, lo hanno intimamente conosciuto e amato. In un primo momento, esprimo tra me e me apprezzamento per l'esortazione del sacerdote. In fondo si tratta di esercitare una forma di silenzioso rispetto di fronte alla morte di chi la morte se l'è volontariamente inflitta; un rispetto sacro e doveroso per la persona che ha commesso un gesto, quello estremo, un gesto

che non sarebbe opportuno valutare nemmeno se si fosse a conoscenza di tutti gli elementi rilevanti per formulare una diagnosi. Mi sento tuttavia dispensata da quell'esortazione, dal momento che dentro quella bara ora si trova il mio migliore amico, la persona che, fin dai miei incerti diciassette anni, avevo considerato una guida, un valido sostegno e perfino un modello di vita cui potermi ispirare. Mi sento pienamente autorizzata a chiedermi "perché?", tanto più che, solo due giorni prima del fatto, avevo trascorso con lui la sera della vigilia di Natale, e lo avevo trovato allegro e frizzante come sempre. Nella nostra ultima sera insieme, sapendo che sarei partita per alcuni mesi a lavorare in Spagna, mi aveva abbracciata dicendomi, con il suo tono meravigliosamente enfatico: «va' e splendi. Non devi avere paura di niente.

Sei all'altezza di tutto ciò che sogni».

Già. «Non devi avere paura». Per tanti anni questo è stato il suo mantra, il suo messaggio costantemente rivolto a se stesso e alle persone a cui voleva bene. Quello che a lui interessava, fin dall'adolescenza, era sgomberare le paure dal cammino della vita - vita che, per inciso, lui amava follemente - e ciò come viatico alla piena realizzazione di se stessi, tanto in ambito professionale quanto in quello umano. Provo dunque un turbamento profondo, una volta uscita sul sagrato della chiesa, nell'osservare alcuni amici e conoscenti che stanno apertamente trasgredendo l'invito al silenzio pronunciato dal sacerdote, cimentandosi (seppur con tutto l'affetto e il dispiacere possibile) nelle più mirabolanti ricostruzioni dei fattori che abbiano potuto innescare un simile epilogo. Alcuni, in particolare, tralasciando la questione delle possibili cause esterne (problemi sentimentali? Economici? Di lavoro?), si interrogano sulle attitudini e inclinazioni psicologiche che possano aver accompagnato l'esecuzione di un simile atto. Ha agito veramente per una generica "paura di vivere", come ho sentito dire da alcuni? Il mio amico, uno degli esseri più coraggiosi che io abbia mai avuto la fortuna di incontrare, si è veramente tolto la vita per paura di qualcosa? Non sarà forse l'opposto, ovvero che la sua decisione di togliersi la vita sia stato un atto di estremo coraggio e di consapevole disprezzo per la paura di morire? Rinuncio rispettosamente alle derive morbose di un'eziologia da talk-show, e mi astengo pure dal rispolverare vecchie letture filosofiche sul tema del suicidio. Il bene che provo per il mio amico e l'attitudine all'indagine delle cause, tuttavia, mi inducono a riflettere sulla possibilità che la paura sia la risposta emotiva ad una vita cautamente valutata come indegna di essere vissuta, e che proprio questa risposta sia il tramite tra il giudizio negativo sulla propria vita e un agire che mira a sopprimere l'esistenza stessa.

Prima ancora di sondare i presupposti e le implicazioni di una simile supposizione, è anzitutto necessario chiedersi che cosa sia la paura. Da un punto di vista prettamente neuroscientifico e psicobiologico, la paura può essere definita come meccanismo emotivo ancestrale, deputato alla percezione e alla previsione di pericoli capaci di mettere a repentaglio il benessere e la sopravvivenza dell'essere vivente. La paura può essere vista come un vero e proprio *neuroemotional system*, ossia un

complesso di componenti, funzionalità e circuiti neurali che trova rispondenza in uno stato aversivo del sistema nervoso. Lo studioso Jaak Panksepp, sposando un approccio evoluzionista, afferma che tale condizione, generalmente caratterizzata da manifestazioni come preoccupazione apprensiva, nervosismo generale e tensione, permette di comunicare agli individui che la loro salvezza è in pericolo. Il “sistema-paura”, come lo studioso spiega, è accompagnato da forme specifiche di reazione gestite dal sistema nervoso autonomo, che esulano dunque dal controllo volontario (J. Panksepp, *Affective Neurosciences. The Foundations of Human and Animal Emotions*, Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 207). I meccanismi della paura, nel preciso momento in cui vengono allertati, innescano risposte fisiologiche che gli esseri viventi non hanno il potere immediato di inibire.

Se, da un lato, vi è ampio consenso sul fatto che sia proprio la strutturale tensione alla sopravvivenza a portare gli organismi viventi a percepire e ad anticipare pericoli, non è invece chiaro se le paure riflettano anticipazioni *già apprese* di eventi dannosi e dolorosi, o se la capacità di provare paura sia invece innata. Contro la prima tendenza si pronuncia lo stesso Panksepp, il quale spiega che, da un punto di vista prettamente evoluzionistico, l'abilità di un organismo di intercettare i pericoli non avrebbe mai potuto essere lasciata in balia di un apprendimento fondato su esperienze casuali e contingenti. Sembra piuttosto che la natura stessa, “ragionando” in maniera evolutiva, abbia approntato la modulazione di differenti sistemi neurali, operanti in maniera coerente e capaci di promuovere l'istinto alla salvezza, e ciò a prescindere dalla registrazione mnemonica delle esperienze vissute. Basti pensare agli animali non razionali e alla loro istintiva capacità di rifuggire i pericoli che possono essere evitati (paralizzandosi e/o mimetizzandosi qualora i pericoli non possano essere evitati). La percezione del pericolo, in questo caso, non è appresa, bensì geneticamente incardinata nell'essere vivente; basti pensare all'esperimento condotto su topi da laboratorio, i quali manifestano risposte di paura al momento della ricezione olfattiva dell'odore di gatti o altri predatori. La paura, come l'esperimento dimostra, si innesca nonostante il fatto che quei topi non abbiano mai visto un gatto o predatore nella loro vita (Panksepp, cit., p. 206).

Questo, ovviamente, non significa che le paure non possano essere modellate in base all'apprendimento indotto di situazioni prefiguranti il pericolo di dolore e morte. Come è noto, numerosi esperimenti di matrice pavloviana mirano ad introdurre stimoli condizionati, proprio come quello relativo alla paura, in prossimità di situazioni che esulano dal controllo degli organismi viventi. Dare una scossa ad un animale ogni qual volta venga presentato uno stimolo incondizionato, ad esempio, permetterà al destinatario dell'esperimento di acquisire l'abitudine a rifuggire situazioni pericolose. Similmente, l'essere umano che abbia già immagazzinato nella memoria un assortimento di esperienze dolorose sarà portato a fuggire da quegli stimoli che, essendo già stati sperimentati in passato, vengono avvertiti come forieri di dolore e/o morte. Ciò nonostante, la paura - a prescindere dall'oggetto che la

suscita - non è un'emozione che si apprende. La paura è parte ineliminabile dell'equipaggiamento emozionale degli individui, e può costituire non solo una via di conoscenza del rischio, ma anche la condizione per un agire che miri ad evitarlo.

Nel caso dell'essere umano, tuttavia, l'istintiva paura di fronte al pericolo non interviene soltanto ad indicare possibili vie di sopravvivenza. Essa, a volte, può indurre chi la sperimenta ad evitare di correre il rischio di un mancato apprezzamento da parte di se stesso e di osservatori esterni. Tale rischio può ingenerare una paura che viene vissuta come più opprimente della stessa paura della morte. Lo scontro tra due codici comportamentali - uno geneticamente strutturato, che porta a rifuggire il pericolo avvertito; l'altro, insito nella natura umana eppure indotto dalla presenza di osservatori esterni - è già presente nella poesia greca arcaica. Si prenda ad esempio l'*Iliade* di Omero. Nell'opera in questione, nessun guerriero, neppure quello più esperto, appare immune all'impulso della paura. L'acquisizione di tecniche militari, da un lato, offre validi strumenti per fronteggiare il rischio con successo e, ancor prima, per percepire una data situazione come meno pericolosa di quanto non possa farlo una persona sprovvista di arte. Il possesso della *technē* guerriera, ad ogni modo, può solo ridurre, e non eliminare totalmente il pericolo. Nei poemi omerici, il meccanismo emotivo della paura e l'inclinazione a provarla di fronte a ciò che si avverte come rischioso per la vita emergono come dinamiche interiori che insinuano in circostanze inaspettate, a prescindere dal fatto che siano state sperimentate in passato situazioni simili a quella che li innescano.

Si prenda ad esempio il caso di Alessandro (più noto come "Paride"), figlio del re di Troia Priamo, il quale rapì Elena, moglie del re greco Menelao, ponendo così le premesse del noto conflitto. Nel terzo libro dell'*Iliade*, Omero raffigura la scena di uno dei tanti scontri tra gli eserciti nemici. A differenza degli eserciti troiani, che si irrompono con schiamazzi e strepiti ("proprio come è il vociare delle gru dinanzi alla volta del cielo, quando fuggono l'inverno e la pioggia senza fine, e volano con gridi verso le correnti dell'Oceano a portare strage e morte ai Pigmei"; trad. G. Tonna in *Omero. Iliade*, Milano: Garzanti 2011), gli Achei (Greci) avanzavano in silenzio, avendo sui volti "una energica risolutezza", e ben decisi ad aiutarsi vicendevolmente sul campo di battaglia (III, 5). Alessandro, presentato come "simile a un dio" (*theoeidēs*; III, 16), viene raffigurato con sembianze minacciose, proprio come più spaventevole appare agli occhi del lettore l'incedere degli eserciti troiani rispetto a quello Acheo:

Portava a tracolla una pelle di pantera, il curvo arco e la spada, e con le mani andava agitando due lance armate di bronzo in punta: e sfidava così tutti i più valorosi degli Argivi a combattere fronte a fronte in una lotta accanita (III, 16-18).

Alle sembianze di fulgida bellezza e di coraggio guerriero che Alessandro esprime nella sua fisicità, tuttavia, non sembra corrispondere la presenza effettiva di quella perfezione interiore tipica dell'eroe *kalos kai agathos*, ossia l'uomo in cui fisicità e valori (come il coraggio e la lealtà verso la comunità di appartenenza) risultano

indissolubilmente legati e posseduti da un' unica persona: quella autenticamente nobile, tanto rispetto ai natali quanto rispetto al carattere. Scorgendo il prode re Menelao nelle prime file dello schieramento, Alessandro

fu sconvolto da terrore (*kateplēgē*): e si ritraeva indietro fra la turba dei suoi compagni volendo evitare la morte (III, 31-32).

Nell'allegoria proposta da Omero nelle righe successive del libro III, l'emozione della paura provata da Alessandro viene raffigurata come vera e propria risposta fisiologica:

[C]ome quando uno fra le gole di una montagna al vedere un serpente dà un balzo indietro e scappa via - il tremito l'afferra giù alle gambe; e si ritira sui suoi passi, il pallore (*tromos*) gli invade le guance: così Alessandro sparì dentro la folla dei battaglieri Troiani, aveva paura (*deisas*: "temendo") del figlio di Atreo (III, 34-37).

Quel naturale istinto alla sopravvivenza che induce Alessandro a nascondersi rivela al tempo stesso l'incapacità del guerriero di gestire la propria paura, e nulla può la sua comprovata tecnica militare a ridurne gli effetti. La paura del rivale, che offre ad Alessandro la spinta motivazionale alla ritirata, viene tuttavia controbilanciata successivamente da un tipo diverso di paura: quella della morte sociale. È il guerriero troiano Ettore ad instillare in lui questa paura, traducibile nel senso di vergogna della propria viltà, e a far sì che questo lo induca a cimentarsi in un duello con l'acheo Menelao.

Ma lo vedeva Ettore e lo rimproverò con parole oltraggiose: «Paride, sciagurato Paride, bello solo di aspetto! Sempre pazzo per le donne, vile seduttore! Oh, non fossi mai nato! o almeno dovevi morire senza nozze - sì, proprio questo vorrei, e sarebbe molto meglio - piuttosto che essere così una vergogna (*lōbēn*: disonore) e tanto malvisto dagli altri. Ora, sono certo, esultano di gioia gli Achei: pensavano che tu fossi valoroso campione perché hai una bella presenza, e invece non c'è forza in te, non c'è energia (III, 39-45).

Alessandro è consapevole della sua assenza di coraggio in una simile situazione:

Ettore, hai ragione a rimproverarmi – non torto (III, 59).

Ciò nonostante, il troiano è spronato ad agire in senso opposto alla paura della morte:

[M]a ora, se davvero vuoi che io scenda in campo e mi batta, fa' sedere gli altri Troiani e tutti gli Achei: e mettete di fronte me e il valoroso Menelao, a batterli là in mezzo per Elena e le ricchezze tutte (III, 67-70).

Il senso di vergogna verso i propri compagni di esercito e verso una data comunità di appartenenza è concepibile come vero e proprio principio motivazionale capace di spronare ad un agire improntato alla preservazione del proprio onore. Non è un caso che, nell'incitare alla battaglia gli Argivi in una situazione di estremo pericolo, nel tredicesimo libro dell'*Iliade* (13.121-122) il dio Poseidone, l'Ennosigeo, li esorti a pensare ciascuno al proprio *aidōs*, oltre che a lasciarsi guidare dall'istinto della vendetta nei confronti del nemico. Nel concetto di *aidōs* è dunque incapsulata la

precarietà del senso di se stessi e del proprio valore, ossia quell'immagine messa a repentaglio dalla prospettiva del disonore. Il pericolo di scalfire la rappresentazione mentale che ciascuno coltiva di se stesso, tanto ai suoi stessi occhi quando allo sguardo di osservatori esterni, qualifica la vergogna come una particolare forma di paura. Un simile concetto è reso ancor più chiaro nell'*Eutifrone* di Platone, in cui il protagonista, Socrate, propone al suo interlocutore l'idea che la vergogna rientri nel genere più ampio della paura:

[I]nvece, mi pare che dove c'è vergogna ci sia anche paura; infatti, c'è forse qualcuno che, provando vergogna e rossore per qualche sua azione, non provi anche paura e timore, ad un tempo, che ne consegua una reputazione di malvagità? (*Eutifrone*, 12b-c; traduzione G. Reale in Platone, *Tutti gli scritti*, Milano: Bompiani, 2000).

Nel *Protagora*, lo stesso Platone menziona il potere dell'*aidōs* all'interno di una narrazione mitica la cui paternità viene attribuita all'omonimo sofista, e avente come oggetto l'origine dell'umanità e il graduale sviluppo della sua dimensione naturalmente "politica". Nel mito in questione, l'essere umano, nato nudo e privo di difese a causa di una scriteriata distribuzione di facoltà ad opera di Epimeteo, rimane a rischio sopravvivenza anche nel momento in cui Prometeo, fratello di Epimeteo, interviene a donare una varietà di competenze tecniche ad alcuni esseri umani. Nulla può la *technē* contro la tendenza degli individui ad entrare in conflitto reciproco e a mettere a repentaglio la vita propria e quella degli altri. Il formare comunità, inoltre, non è di per sé una garanzia di salvezza. Se ne rende conto Zeus, che aveva affidato ai due fratelli il compito di distribuire le facoltà agli esseri viventi nel momento del loro venire al mondo, e che arriva a provare paura di fronte alla prospettiva di un'estinzione totale del genere umano. L'emozione della paura, in questo caso attribuita ad una divinità antropomorficamente raffigurata, muove Zeus all'azione:

[A]llora Zeus, nel timore (*deisas*) che la nostra stirpe [quella umana] potesse perire interamente, mandò Hermes a portare agli uomini *aidōs* e *dikē* (giustizia), perché fossero principi ordinatori di Città e legami produttori di amicizia (*Protagora*, 322c).

In questo caso, la paura di essere visto nel compimento di ciò che risulta riprovevole agli occhi della comunità è un dono del Dio concesso all'umanità per la propria salvezza. L'*aidōs*, quel senso di vergogna radicato in una considerazione di sé come bene da proteggere, emerge come potente sprone motivazionale ad un agire che, evitando la riprovazione degli altri membri della comunità fornisce la salvezza da una morte non fisica, ma sociale. Una simile fonte per l'agire sembra essere perfino più potente della paura della morte fisica, la quale, come emerge dal mito, non impedisce agli esseri umani di creare rischiosi conflitti con i propri simili.

In assenza di una stabile disposizione alla gestione delle paure, tuttavia, l'essere umano mostra incertezze sul corretto corso d'azione da seguire. Come si è già osservato nel caso di Alessandro nell'*Iliade*, la decisione finale, quella che ottiene il plauso dei troiani, è frutto di un conflitto di paure, e non esito spontaneo di una ben

consolidata disposizione caratteriale. Che Alessandro sia stato ritenuto valoroso o vile, sembra che nemmeno i guerrieri autenticamente “eroici” siano immuni alle sue stesse vulnerabilità. Gli eroi omerici, infatti appaiono da un lato ben consapevoli del fatto che l’uomo autenticamente virtuoso abbia la capacità di resistere alle paure. Si pensi ad esempio ad Odisseo (Ulisse), il quale, rimasto solo dopo che il resto degli Argivi erano fuggiti, tutti presi da paura, essendo impegnato in un silenzioso dialogo tra sé e sé,

diceva turbato al suo magnanimo cuore: «Ahimè, cosa mi capita? Un grosso guaio, se scappo per paura della folla (*febōmai*). Ma sarà ancor peggio qui, se mi faccio cogliere da solo: gli altri Danai li ha messi in rotta il Cronide. Oh, perché mi lascio andare a questi pensieri? Lo so bene che son i vigliacchi ad allontanarsi dal campo: ma chi è prode in battaglia, ha il dovere di resistere con energia, sia che ferisca sia che rimanga ferito» (*Iliade XI, 401-410*).

Ad una simile consapevolezza, tuttavia, non sempre si accompagna la presenza di una stabile inclinazione all’agire coraggioso. Il resto del poema mostra infatti anche i più vigorosi eroi sono esposti alle seduzioni della paura. Solo per citare un esempio, nel ventiduesimo libro il valoroso Ettore, rivolgendosi ad Achille, rivendica la propria volontà di resistere, senza tuttavia fare omissione di sue precedenti manchevolezze:

[N]on scapperò più, o figlio di Peleo, davanti a te come ho fatto prima, che son corso tre volte intorno alla città e non ho avuto il coraggio di aspettar il tuo assalto. Ora invece sono qui deciso a starti di fronte (*XXII, 136-139*).

L’immagine di un uomo consapevole di ciò che l’azione coraggiosa richiede e in pieno possesso dell’attitudine a controllare le proprie paure senza esitazioni nelle situazioni che lo richiedono è tematizzata filosoficamente da Aristotele nelle sue opere etiche. Nel secondo e terzo libro dell’*Etica Nicomachea*, ad esempio, il filosofo introduce l’idea che le virtù di carattere (*ēthikai aretai*) costituiscano delle disposizioni abituali (*ehoi*) conseguite attraverso l’esercizio e sotto la guida di persone già virtuose. Esse consistono in una medietà relativa alle passioni (*pathoi*) e alle azioni, e costituiscono disposizioni che orientano la scelta – la stessa che compirebbe un uomo saggio (*phronimos*) e provvisto di una razionalità corretta, orientato al bene (*orthos logos*) (II, 6.1106b36-1107a2; cfr. VI, 1.1138b18-34). In *Etica Nicomachea* II, 5.1105b21-22 la paura viene annoverata tra le “passioni” (termine che, in questo contributo, utilizzo come intercambiabile con “emozioni” e “affezioni”) in relazione alle quali vari tipi di virtù si strutturano. La medietà relativa alla paura (*phobos*) e al suo contrario, l’ardimento (*tharrē*) è il coraggio (*andreia*) (III, 6.1115a6-7); a differenza di ciò che comunemente si ritiene, ossia che il coraggioso sia privo di paura (*Etica Eudemia* III, 1227b4-10), l’essere umano in possesso di tale virtù prova paura nelle situazioni in cui si deve (*hote dei*) e nel modo opportuno (*hōs dei*), ossia nel modo in cui si conviene ad una persona ragionevole (senza rimanerne succube e, al tempo stesso, senza eliminarla del tutto, sottovalutando i rischi comportati da un dato corso di azione) (Cfr. *Etica Nicomachea* III, 7). Una corretta gestione razionale dei rischi non esclude dunque il *pathos* della paura, ma è importante sottolineare che non si

tratti di un'emozione di per sé paralizzante. Al contrario, essa viene gestita "spontaneamente" dall'uomo già virtuoso, come se si trattasse di una seconda natura. Come Aristotele spiega, il coraggioso, tale uomo non avrà paura delle cose che impauriscono l'uomo vile:

[I]l coraggioso, al contrario, non ha paura di esse e affronta quelle cose paurose che, in un certo senso, gli fanno paura e in un altro no: gli fanno paura in quanto essere umano, ma in quanto coraggioso non gli fanno paura o, se gliela fanno, gliela fanno poco o per niente - Tuttavia, quelle cose sono davvero paurose; infatti sono paurose per la maggior parte delle persone (*Etica Eudemia* III, 1.1228b28-31).

L'immagine aristotelica dell'uomo coraggioso come individuo pienamente padrone delle proprie paure si discosta dunque dalla figura omerica dell'eroe che, seppur valoroso, rivela la propria vulnerabilità nel lasciarsi vincere dal meccanismo del timore della morte. Una simile disposizione attitudinale sembra trovare alcuni spazi di corrispondenza con quello che Aristotele definisce "coraggio in battaglia" (*Etica Eudemia* III, 1.1229a15). Tale forma di coraggio, proprio come quello che il filosofo chiama "coraggio civico" (*strategikē andreia*) è causato dal senso del pudore, ed è mosso dalla paura in cui il senso di vergogna si radica, ma non gestisce la paura nella maniera suggerita da una ragione corretta e consapevole sui fini da raggiungere. Ecco perché Aristotele sostiene che il coraggio in battaglia abbia delle "sommiglianze" con quello autentico.

Questo, tuttavia, non significa che l'emozione della paura sia abilitata all'"ascolto" o all' "obbedienza" ai dettami della ragione soltanto nel caso degli individui pienamente virtuosi. Se, nel primo libro dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele accenna al fatto che nell'anima umana sia presente una parte che "partecipa" o "obbedisce" alla ragione corretta (I, 13), in altre opere emerge l'idea che la paura sia condizionata da una ragione non necessariamente affidabile dal punto di vista dei fini da raggiungere. Nel secondo libro della *Retorica*, ad esempio, egli propone la definizione della paura come semplice "dolore" (*lupē*) o "disturbo" (*tarachē*) dovuto ad un'immagine mentale avente come oggetto la prospettiva futura di qualcosa di distruttivo o di doloroso (*Retorica* II, 5.1282a21-22), senza specificare se l'immagine mentale in questione sia attendibile.

Nelle righe seguenti del passo, Aristotele specifica che la paura sorge esclusivamente in relazione a mali dolorosi di tipo distruttivo. I mali in questione, il filosofo aggiunge, non devono apparire remoti, ma così vicini da sembrare imminenti (*Retorica* II, 5.1282a22-27). La paura, come sembra, è dunque causata da tutto ciò che sentiamo abbia il grande potere di distruggerci o di danneggiarci in modi produttori di grande dolore. La nostra percezione di una situazione come "spaventevole" (*phoberon*) è stimolata dalla rappresentazione mentale di volta in volta modellata, e l'inclinazione a provare paura in relazione a determinate immagini mentali varierà a seconda delle disposizioni (più o meno virtuose) acquisite da ciascuno.

Ciò su cui Aristotele non sembra soffermarsi in dettaglio, tuttavia, è la questione delle dinamiche cognitive che presiedono al collegamento tra l'immagine mentale e l'emozione della paura. Preziosi suggerimenti a riguardo possono essere rintracciati nell'ambito dello stoicismo antico. Uno dei più importanti rappresentanti di tale movimento, Crisippo, (280-206 a.C. circa) sostiene che due tipi di considerazioni razionali intervengano nella transizione dalla rappresentazione mentale all'emozione della paura: 1) che l'oggetto rappresentato costituisca un male; 2) che sia opportuno agire in maniera appropriata, ossia che sia giusto respingere il male (cfr. R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 15). Lo sfondo concettuale su cui tali ordini di giudizi si stagliano è l'innata tendenza dell'uomo a evitare il male e a ricercare ciò che promuove la sopravvivenza. Come apprendiamo da Diogene Laerzio (*Vite dei Filosofi*, vol. VII, 85, gli stoici antichi e, in particolar modo, Crisippo (nella sua opera *I fini*) sostengono che il primo impulso dell'animale sia quello di avere cura di se stesso, ossia di "appropriarsi" di sé attraverso forme progressive di autorealizzazione culminanti nella coscienza di sé e della propria perfezione. Il noto principio stoico dell'*oikeiōsis* (appropriazione) stoica si fonda sul presupposto che il primo impulso degli animali sia verso il piacere, e che tale impulso possa trovare corrispondenza con il vivere "secondo la volontà della natura". La felicità consiste in una vita consapevole, ma che scorre "liscia", priva di ostacoli.

È tuttavia evidente che un tale corso di vita possa subire delle alterazioni. Ad esempio, come apprendiamo da Cicerone, il piacere è descritto dagli stoici come "esca dell'immoralità" (*turpitudinis illecebra*; Cicerone, *De Legibus*, I, 11, 31), in quanto capace di sollecitare al male la sua soavità. L'impulso al piacere viene scambiato per qualcosa di benefico, e ciò per *un errore di intelligenza* (*ab errore mentis*). Il *pathos* stesso, che esso sia tensione positiva o aversiva, è concepito dagli stoici antichi come un moto differente da quello del naturale impulso alla realizzazione della propria vita (quello in relazione al quale, in condizioni naturali, l'essere umano esprime il proprio assenso [*sygkatathesis*]) o da quello di una altrettanto naturale avversione nei confronti della morte. La paura rientra nel novero dei *pathoi*, ossia delle emozioni ("passioni" o "affezioni") che, proprio per il fatto di essere *pathoi*, e non semplici "impulsi" (*hormai*), risultano strutturalmente compromesse da un'intelligenza incapace di fornire il proprio assenso agli impulsi verso il bene autentico. In quanto *pathos*, la paura può essere ricondotta ad un errore di giudizio. Nelle fonti che riportano alcuni aspetti del primo stoico antico per eccellenza, Zenone (489 a.C.–431 a.C.), apprendiamo che il *pathos* è un

[M]oto dell'anima (*kynēsis*) contro natura e aberrante dalla retta ragione. O, più brevemente, un'appetizione smodata, o troppo violenta (Cfr. Cicerone, *Tusculanae Disputationes*, IV, 11 e 47).

Similmente, nella presentazione del pensiero di Zenone operata da Stobeo (*Antologia*, 1, c.d.), la passione è un "correre sbigottito (*ptoia*) dell'anima", laddove il termine greco *ptoia*, caratteristico dello stile di Zenone, indica propriamente un cieco

volo di uccelli spauriti (cfr. N. Festa, a cura di, *Zenone. I frammenti degli stoici antichi*, Vol. I, Roma-Bari: Laterza, 1932, p. 68). Il linguaggio della paura concorre dunque a definire il concetto generale di *pathos*. Ogni passione/emozione, e non solo la paura, prevede quello smarrimento concitato tipico di chi non sappia quale direzione prendere.

Il *pathos* non è dunque un concetto neutrale, ma possiede una caratura fortemente negativa. Sebbene vengano ammesse dagli stoici quattro passioni positive (le *eu-patheiai*: gioia, buona volontà e cautela), queste non rappresentano una specifica tipologia di *pathos*, bensì un'eccezione all'idea generica che il *pathos* sia per sé negativo e, pertanto, un male da estirpare. In quanto *pathos*, la paura è dunque un'avversione contro natura, e, in base alla ricostruzione ciceroniana del pensiero di Zenone, esso è un moto volontario derivante da un falso giudizio della ragione. In Zenone, la passione ha certamente una causa cognitiva, ossia il giudizio erroneo, ma non è concepita come un fenomeno di per sé cognitivo. Zenone, infatti, la concepisce in termini di espansioni e contrazioni derivanti dalla ragione.

Diversamente, Crisippo sembra presentare la passione come vero e proprio "ragionamento", o "opinione" (cfr. ad esempio la testimonianza di Stobaeo, *Ecloghe* II, 88, 6). La paura, pertanto, costituirà una "opinione fasulla". Come tuttavia alcuni studiosi hanno osservato (cfr. ad esempio M. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 1994, capitolo 9), un simile ragionamento non appare in competizione con una supposta parte "irrazionale" e "passionale" dell'anima. L'anima è infatti per Crisippo "facoltà razionale" (*hēgemonikon*) che, anziché essere deputata esclusivamente al ragionamento, si rivela al tempo stesso dinamica e dotata di tensioni – le stesse che consentono di volere, rifuggire e agire di conseguenza.

Se è così, che cosa provoca il giudizio falso? Ammettendo che l'anima sia per gli stoici una realtà dinamica, che riceve rappresentazioni, che comprende e che, dando assenso, muove all'azione, potremmo anche considerarla in un'ottica "muscolare". A volte, l'essere razionale sperimenta un "andare fuori strada" (*diastrefesthai*) per effetto di eventi esterni che lo influenzano (ad esempio, cattive compagnie), anche se la ragione, di per sé, darebbe retti impulsi (Diogene Laerzio VII, 89). Ammesso che l'anima sia esposta ad un' "alterazione" (*heteroiōsis*) ogni qual volta riceva un'impressione dal mondo esterno (fr. Diogene Laerzio VII, 158), una sua eventuale incapacità di preservare la propria "tonicità" potrà sviluppare il giudizio di una data situazione come "male" e, pertanto, come realtà da rifuggire. La paura, in particolare, sarà

un "ritirarsi ingiustificato"; la sua causa sta nel credere che un male incombe su di noi, e una tale opinione ha la capacità di amplificare e di ravvivare in modo indebito ciò che davvero andrebbe rifuggito (Stobaeo, *Ecloghe* II, 90,7.39-41).

Il saggio, per Crisippo, è immune da tali indebite amplificazioni:

l'uomo forte non ha timore, e se non ha timore non prova tristezza: ma se non ha tristezza, vuol dire che è felice (Seneca, *Epistola 85, 24, su Crisippo*)

Questo breve e approssimativo viaggio nel pensiero antico mi riporta al presente e alla domanda (lievemente riformulata): “che cosa può essere successo interiormente al mio amico?”. In un’ottica stoica, mi viene da pensare che, proprio lui che aveva sempre esibito pieno controllo della sua vita e delle sue emozioni, per un progressivo infiacchimento perpetrato dalle vicende della vita (vicende che, per gli stoici antichi, hanno il potere di influenzarci), abbia cominciato a produrre rappresentazioni mentali in disaccordo con la sua strutturale tensione alla vita e alla realizzazione delle sue ambizioni. Non è dato sapere se si sia costruito immagini mentali di sé come inadeguato alle sfide che si era prefissato molto lucidamente di intraprendere e di vincere. Quello che so è che qualcosa deve essersi inceppato nel suo strenuo, consapevole lavoro per preservare la perfetta muscolarità della propria anima. Una volta perduta una condizione di perfetta tonicità dell’anima razionale, si rischia di essere sopraffatti da quelle stesse immagini falsificanti di sé e della propria vita che compromettono in maniera irreversibile la volontà di essere felici, quasi che non ci sentissimo degni di un bene così naturale.

Fin da ragazzina, ho sempre considerato il mio amico come un eroe. Ora capisco che forse si trattava di un eroe omerico, a tratti vulnerabile, e sprovvisto di quella perfezione che invece l’uomo saggio Aristotelico, lo *spoudaios*, sembra rivendicare. Credo che il mio amico, proprio come un topo da laboratorio posto di fronte all’odore di un gatto mai sperimentato prima, si sia trovato di fronte a ciò che non conosceva. Ma credo che abbia avuto il sentore che quella prospettiva di vita non faceva per lui. La sua paura di vivere, in fondo, è stato un modo per mettersi in salvo da tutto ciò che, se accettato, lo avrebbe reso un morto vivente. Avendo avuto paura di vivere in quel modo, avrà sviluppato l’ardire (e non il “coraggio”) di morire, mettendo una paura a confronto con l’altra. Mi piace pensare che il suo morire sia stato il più potente atto di rivendicazione del profondo amore che lui nutriva per la vita. Mi auguro con tutto il cuore che Christian, quella salvezza e quella vita vera alle quali anelava, le abbia davvero trovate.

LA PAURA E L'ORIGINE DELLA RELIGIONE

ALDO MAGRIS



Religion is based primarily upon fear, proclama solennemente in *Why I am not a Christian* **Bertrand Russell**, un uomo che quando metteva il naso fuori dalla matematica sapeva dire solo delle banalità. È da più di duemila anni, infatti, che ricorre questo motivo. Ma la superficialità non sta tanto in un'asserzione personale che scopre l'acqua calda quanto piuttosto nel fatto di trascurare i differenti contesti nei quali il tema della paura nella religione è comparso e le assai diverse valutazioni e funzioni che gli sono state assegnate.

Molti ricorderanno che la filosofia **epicurea** fu la prima ad occuparsi teoricamente del problema. Epicuro presumeva di portare all'umanità un buon messaggio su come vivere felici e senza affanni, cosa alla quale si oppone la paura dei mali falsamente ritenuti tali: la paura della malattia e della morte, la paura che la felicità sia irrealizzabile, e soprattutto la paura degli Dei che scrutano gli atti dell'uomo per punirlo. Contro questo egli metteva a disposizione il **tetraphármakon** – diremmo noi il “vaccino quadrivalente” – cioè la convinzione

(1) che la malattia o è di breve durata, quindi sopportabile, o porta l'individuo alla morte e lo rende così incapace di soffrire;

(2) che la morte comporta l'annullamento della soggettività e quindi anche l'incapacità di percepirla come male;

(3) che la felicità, il benessere, è facilmente ottenibile purché non si abbiano troppe pretese e si evitino i rischi; infine

(4) che gli Dei sono da venerare come modelli perfetti di vita felice ma da loro non abbiamo nulla da temere giacché non si occupano delle cose di questo mondo né in particolare di noi.

Epicuro stesso non sembra se la prendesse con la religione in sé (la paura degli Dei è per lui solo una distorsione) a differenza invece di Lucrezio, secondo il quale la religione popolare è un pericoloso, assurdo sentimento di soggezione nei confronti di presunte potenze oscure che inducono l'uomo impaurito a commettere gli atti più infami: e qui citava il famoso episodio di **Agamennone** che sacrifica la figlia Ifigenia. In realtà l'esempio non è del tutto calzante. Agamennone, da generalissimo della spedizione contro Troia, compie il sacrificio non proprio perché abbia "paura" della divinità (nessuna minaccia gravava su di lui personalmente) ma perché intendeva propiziarsela onde ottenere venti favorevoli alla partenza della flotta. Un gesto che si potrebbe chiamare di "dovere civico" o di "sensibilità istituzionale". Del resto anche Temistocle fece un sacrificio umano prima della battaglia di Salamina, atto religioso allora ormai rarissimo ma anche qui allo scopo di spingere le divinità a sostenere la causa dei greci, non perché ne avesse paura.

In generale il greco di epoca arcaica ha tanto poco "paura" degli Dei che ci sono guerrieri dell'*Iliade* pronti ad affrontare in duello una divinità e farla andarsene malconcia. Gli Dei d'altronde non sono di per sé maligni, però sono ambigui, imprevedibili. "Il divino è inquietante e fa paura", afferma **Erodoto**, ma questo non dipende dai contenuti della religione istituzionalmente praticata: è solo una conclusione tratta dalla comune esperienza che l'uomo non è tutto e che si trova sempre esposto a qualcosa di insondabile (chiamato "il divino") capace di far fallire i suoi progetti e di condurlo alla rovina. Un Dio può essere favorevole ad un uomo oppure irretirlo nell'inganno, in entrambi i casi senza tener conto dei suoi meriti o delle sue colpe.

A partire dal V secolo a.C. si diffonde in Grecia una mentalità razionalistica che per tanti aspetti prefigura quello che in età moderna sarà l'illuminismo. Al centro del discorso è qui l'uomo, e in particolare l'intelligenza umana quale "misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, e di quelle che non sono in quanto non sono" (**Protagora**). Ciò vale anche per la religione, la quale merita di esserci nella misura in cui corrisponde ai canoni dell'intelligenza e quindi rappresenta gli esseri divini connotati in termini razionali e morali, mentre non può esistere tutto quello che, nella religione, si presenta aberrante da tale criterio e va considerato come volgare "superstizione". Questo vocabolo greco è *deisidaimonía* (curiosamente il nome di

“Desdemona” nell'*Otello*) e all'inizio aveva l'accezione positiva di “timore reverenziale degli Dei” inteso come estremo scrupolo sia nell'esercizio delle pratiche di culto sia nei rapporti sociali; all'epoca dell'“illuminismo”, invece, assume il senso deteriore di ritualità esagerata, grottesca, mistificante e indecorosa alla base della quale sta la *paura* (*phobos*), suscitata dall'incapacità del soggetto di affrontare la vita come si deve. La *deisidaimonía* non è pertanto un'istituzione sociale ma solo un tipo di comportamento anormale di singoli individui e appunto e sotto questo profilo di caso patologico viene descritta da **Teofrasto** nel xvi personaggio dei *Caratteri* e da **Plutarco** nel suo trattato *Sulla superstizione*. Il “superstizioso” è in fondo un vigliacco che non sa muovere un passo senza consultare indovini e santoni poiché vede dappertutto infausti presagi, un nevrotico ossessionato dal rischio della contaminazione da cui deve continuamente purificarsi con gesti puerili. In apparenza crede negli Dei e non perde occasione di celebrare atti di culto, ma nel contempo è terrorizzato dal pericolo che essi stessi rappresentano, perché in qualsiasi momento potrebbero fargli cadere addosso una disgrazia, al punto che in cuor suo egli quasi desidererebbe che non esistessero. Sia Teofrasto sia Plutarco vedono perciò nella *deisidaimonía* un estremo per eccesso rispetto all'*eusébeia* (la vera religione) di cui l'altro eccesso per difetto è l'*atheótēs* (ateismo); ma gli estremi si toccano giacché la religione con il suo retto culto promuove il miglioramento dei costumi, laddove sia la superstizione sia l'ateismo non solo mancano per opposti motivi d'un giusto concetto della divinità, ma anche comportano una degenerazione morale.

Tutti i filosofi criticavano senza riserve la superstizione, intesa come una serie di tecniche più o meno maniacali adottate da certuni per tutelarsi dalle oscure potenze divine o demoniache che imperversano nel mondo, ma c'era un altro aspetto controverso che toccava più da vicino la stessa religione istituzionale del tempo, cioè la mitologia. Essa rappresentava gli Dei in forme fantastiche, innaturali e di conseguenza paurose, oltre ad attribuire loro comportamenti deplorabili e immorali. Il contatto con le civiltà dell'oriente metteva in evidenza l'assurdità della mitologia ancora più che in Grecia. Anche questo, si capisce, poteva sembrare aberrante solo da un punto di vista razionalistico. Le raffigurazioni tradizionali degli Dei dell'Egitto sono spesso mostruose, con teste di cocodrillo, di leone o di scarabeo, ma ciò non provocava nessuna paura nell'egiziano perché in tali figure erano concentrate simbolicamente le loro funzioni, quasi sempre positive. Per esempio Anubi aveva sì un corpo di sciacallo ma proprio per questo proteggeva *dagli* sciacalli “normali” che come tutti i canidi scavano le sepolture per rosicchiare le ossa del defunto. Pure la Sfinge non era altri che il faraone stesso in forma di leone a guardia della propria tomba, e stando lì non minacciava nessuno se non i malintenzionati.

Com'è noto, Platone più di ogni altro condusse una contestazione devastante della mitologia nel quadro d'una sua radicale riforma del “parlare degli Dei” (*theologia*) che applicava i criteri di razionalità e moralità, principi cardine dell'illuminismo greco. Va detto che Platone aveva un sovrano disprezzo per la religione tradizionale

(anche a prescindere dalle derive “superstiziose”) e con ogni probabilità non praticava nessun tipo di culto; tuttavia la sua valutazione non era teoretica, ma pratica. La religione fondata su riti e miti, secondo lui, aveva una nefasta efficacia diseducativa perché, se dagli Dei vengono in ultima analisi i beni e i mali, e se essi stessi sono descritti come pessimi modelli di comportamento, allora anche i cittadini sarebbero stati indotti a non sentirsi responsabili quando trascurassero i compiti e i divieti imposti dalla vigente legislazione. Ma la religione adeguatamente “riformata” in senso morale e razionale, al contrario, era non solo utile ma necessaria allo Stato, giacché presentava le divinità come custodi dell’ordine costituito e giustizieri delle eventuali trasgressioni umane che mai avrebbero potuto sfuggire al loro acuto sguardo. Sentendosi di continuo addosso questi terribili occhi indagatori, il cittadino (non potendo reagire come fa “l’uomo più brutto” di cui parlerà Nietzsche) avrebbe sicuramente rigato dritto. Dunque bisognava fare un bel falò di tutta la letteratura da Omero in poi per evitare che rovinasse la mente dei giovani, e nel contempo istituire una vera e propria inquisizione incaricata anzitutto di obbligare i cittadini alla giusta pratica di culto divino (come il re Carlo Alberto che prima del 1848 faceva scortare in chiesa dalla polizia gli studenti di Torino costretti a periodica confessione), e poi di sottoporli a interrogatori sulle loro opinioni, condannando alla pena capitale quanti insistessero a ritenere gli esseri divini volubili, distratti o disponibili a farsi “corrompere” con preghiere e sacrifici.

L’infame religione di Stato teorizzata nella *Repubblica* e nelle *Leggi* ha certamente come elemento fondamentale la paura, e non solo di ciò che gli Dei potrebbero farmi in questa vita ma anche e soprattutto di quello che mi aspetta dopo la morte; difatti Platone sottolinea con enfasi che proprio nell’oltretomba si saldano i conti per le ingiustizie commesse, pure quelle che le istituzioni statali non fossero riuscite ad accertare e a sanzionare. Questo introduce un elemento nuovo, comparso nella cultura greca fra VI e V secolo, cioè la dottrina (orfica) dell’immortalità dell’anima e del giudizio cui deve sottoporsi una volta uscita dal corpo. Non è un caso che esso abbia poi assunto una rilevanza centrale in tutte le religioni della nostra area culturale. In fondo noi possiamo aver paura di tantissime cose o circostanze, ma tutte queste paure non sono se non manifestazioni, esempi, allusioni più o meno inconse a una sola: la paura della morte. E perché abbiamo paura della morte? Non si tratta semplicemente del decesso fisico. Come dice Amleto, morire è un po’ come mettersi a dormire; però poi riflette: *to sleep... perchance to dream: ay, that’s the rub!* Il sonno della morte potrebbe essere popolato da sogni, da esperienze di tipo onirico forse angosciose, spaventevoli, e il fatto che il vivente non sappia nulla di sicuro al riguardo lo lascia in uno stato d’inquietudine cui cerca di porre rimedio tramite l’equazione razionalistica fra religione e morale: bisogna farsi trovare dalla morte senza pendenze in sospeso, delle quali gli orrori dell’altra vita potrebbero essere la giusta retribuzione.

Il fatto che la religione sia associata alla paura non è secondo Platone un difetto né un motivo di dubbio, ma all'inverso una cosa altamente positiva che la rende credibile, salutare, edificante. È appunto *facendo paura* che una religione degna di questo nome assolve alla sua funzione. Vediamo allora che non si può trattare in maniera troppo generica il problema del rapporto fra religione e paura. Qui ad esempio la religione non sarebbe una conseguenza della paura, ma semmai è la religione stessa che produce come suo effetto (proficuo) la paura. Un esempio ancora diverso è quello del buddhismo, nei limiti entro i quali possiamo chiamarlo una "religione". Il cosiddetto *Libro tibetano dei morti* (XIV sec.) contiene le istruzioni per il defunto su come comportarsi nell'"esistenza intermedia", cioè i 40 giorni che passano dal decesso alla successiva reincarnazione. In questo periodo appaiono alla sua coscienza visioni di divinità che possono essere (a seconda del suo *karma*) radiose o spaventose, motivo di beatitudine o di terrore: egli deve però in entrambi i casi mantenersi imperturbato, consapevole che tali figure sono vuote e solo "un prodotto della sua mente", giacché così facendo confermerà la sua fede nel principio buddhista della vuotezza dell'essere ed eviterà quindi di reincarnarsi un'altra volta. Il monachesimo tibetano prevedeva per i suoi membri anche un apposito rituale chiamato *gčöd* ("tagliare" gli ostacoli) secondo cui il tirocinante doveva ritirarsi da solo, di notte, in un luogo desolato o un cimitero e qui concentrarsi nella meditazione di immagini orripilanti – oppure evocarle con mezzi parapsichici – senza provar nessuna paura, ispirandosi al modello del **Buddha Siddharta** tentato da *Māra* (il Dio della morte) nella notte dell'illuminazione. Un oggetto pauroso, infatti, è tale solo se il soggetto presuppone che sia reale di per sé, dotato di un'identità stabile, mentre per il buddhismo qualsiasi realtà – non importa se esistente o fittizia – è effimera, impermanente, priva di un centro identitario fisso e pertanto "vuota" *di un proprio sé*. Il punto di partenza per il messaggio buddhista di salvezza è l'universale esperienza del dolore, che perde di significato una volta che se ne sia compresa la ragione, cioè la vuotezza di sé e l'impermanenza di tutte le cose. Anche la paura è un sentimento effimero nato da cognizioni sbagliate che come tale non è alla base di nulla, se non del perpetuarsi dell'ignoranza. Chi aderisce al buddhismo non lo fa per paura, anche se può evocarla per fare esercizio di coerenza: la verità da cui è stato illuminato l'ha già dissolta.

Una religione in cui la paura svolge un ruolo importante è il giudaismo, cioè quella fase della storia religiosa di Israele cominciata nel V secolo a.C. e proseguita fino a oggi (in precedenza le cose dovevano essere piuttosto diverse). Non a caso, quando in età ellenistica veniva ancora condotta da parte ebraica una certa attività di proselitismo, i convertiti dal paganesimo si chiamavano in greco "timorati di Dio" (*theòn phoboumenoi*), in ebraico "timorati del Cielo" (*yer'ey šamāym*), nel senso che è la *paura* di esserne giudicati (*phobos, ır'āt*) a far loro rispettare con scrupolo i precetti. Non che gli ebrei autentici ne abbiano di meno, ovviamente. Com'è scritto nei *Proverbi*, la conoscenza (l'osservanza consapevole della Legge divina) comincia

con la paura del Signore. Ciò dipende non tanto dalla rappresentazione biblica di Jahveh come un essere tremendo al quale nessuno, neppure Mosè, può avvicinarsi o guardarlo senza morire sul colpo, semmai piuttosto dalla natura *giuridica* del rapporto religioso, che è un “contratto” (dove il lat. *testamentum*) fra la divinità e i credenti, e come tale prevede reciproci obblighi di osservanza con relative sanzioni in caso di inadempienza. Siccome Dio per principio è fedele alla parola data, è chiaro che solo i credenti possono trasgredirla e in tal caso la disgrazia che li colpisce inevitabilmente sarà sempre giustificata (teodicea!) quale temibile castigo delle loro malefatte, non importa quanto motivate o inavvertite. Nell’antico Israele la pena o il premio per il comportamento tenuto davanti a Dio si realizzavano nella vita presente, ma nel giudaismo (soprattutto nella corrente farisaica) si diffonde l’idea, mutuata dalla religione iranica, della resurrezione e dell’avvento di un nuovo mondo a cui solo i giusti potranno partecipare in misura dei loro meriti, mentre i colpevoli saranno puniti nell’inferno.

Il cristianesimo fece propria questa concezione giudaica, quantunque le sue premesse fossero diverse (non valeva più la Legge mosaica) ed il suo scopo era un “nuovo” *testamentum* basato sull’amore e sul perdono, non sulla paura. Tuttavia anche Gesù condanna i reprobri nel Giudizio dell’ultimo giorno e, soprattutto, la Chiesa assumendosi una funzione sociale non poteva non dare il massimo rilievo al principio etico della retribuzione. I pensatori cristiani dei primi secoli ravvisarono ben presto una consonanza di fondo fra il razionalismo giuridico del giudaismo e il razionalismo filosofico di Platone, appreso della loro formazione ellenistica, poiché in entrambi i casi la religione aveva quale suo fondamento la pena delle colpe e il premio dei meriti in prospettiva escatologica. Ma si noti come la cosa presenti un doppio inscindibile aspetto. Il credente per un verso sa che il Giudizio lo attende e perciò vive nel terrore di incorrere nelle conseguenze di una trasgressione; per altro verso però pratica la sua fede con la massima devozione possibile e quasi ai limiti della superstizione aspettandosi con questo di rendersi più meritevole di godere le gioie del paradiso. Così il cristianesimo, analogamente al giudaismo è bensì basato sulla *paura* della pena eterna (che peraltro non ha molto effetto sui non credenti), però non manca mai il lato eudemonistico della speranza, anzi del *desiderio* della felicità eterna. Non occorrerà insistere a spiegare che questo binomio è il massimo punto di forza anche nell’islam, perché lo vediamo ormai tutti i giorni. Nessuna religione più di quella islamica è basata sulla paura (o del castigo divino o della sanzione comunitaria), però i terroristi che la applicano nella maniera più integrale dichiarano di farlo non per questo ma per accelerare la loro entrata nel paradiso, dove i “martiri” accedono da subito senza aspettare la resurrezione dell’ultimo giorno; sono le persone da loro uccise, invece, che avrebbero dovuto aver paura, trattandosi di miscredenti o “apostati” comunque destinati alle fiamme dell’inferno.

Nell’Europa moderna la cultura dell’illuminismo riprende il dibattito sulla superstizione originata dalla paura già presente nelle fonti classiche e anche qui torna

il motivo del doppio “eccesso”, dove quello rappresentato dalla superstizione è anche peggiore dell’altro, l’ateismo: così ad esempio nell’articolo *Superstition* dell’*Encyclopédie*. Tuttavia, siccome gli avversari da combattere sono l’assolutismo monarchico e il cristianesimo delle Chiese – loro sostegno ideologico – la religione istituzionale correttamente professata non è più l’alternativa buona rispetto a questi “eccessi”, com’era per gli antichi, ma finisce per identificarsi con la superstizione medesima. Questa è la posizione di Hume, per il quale la *superstition* fa tutt’uno anzitutto con il cattolicesimo (la “superstizione dei Papi”) e poi con le sette protestanti del suo tempo; essa è costituita da assurde credenze che nascono da “debolezza, paura, malinconia e ignoranza”, diffondono “ansia e terrore”, producono “perniciose conseguenze” nella vita umana e nell’ordine sociale. Alla religione superstiziosa Hume contrappone una *true religion* che sarebbe il puro culto del *supreme Being* ma in sostanza coincide con la morale, cioè la pratica della virtù e l’operare in favore del benessere della società, tutte cose che del resto uno potrebbe fare (anche meglio) senza professare alcuna religione positiva. Ho il sospetto che proprio **Hume** sia l’unica fonte diretta, ancorché non citata, di Bertrand Russell. Più radicale la posizione di **d’Holbach**, che non distingue affatto fra la superstizione e qualsiasi tipo di religione, fosse pure quella dell’Essere supremo, poiché tutte assillano la gente con la paura della morte e della retribuzione ultraterrena (del resto persino **Robespierre** la riteneva indispensabile); pertanto, secondo lui, le deleterie fantasie religiose avrebbero dovuto essere cancellate dalla pubblica opinione mediante un deciso, energico intervento dello Stato. Ciò nondimeno, dal suo punto di vista illuministico, rimane pur sempre la necessità di salvaguardare e valorizzare l’etica ma in una nuova forma, quella che d’Holbach definisce una “morale della natura”. Secondo **Kant** viceversa la morale non ha nulla a che vedere con la natura, perché è il “regno della libertà” contrapposto al “regno della necessità” della scienza fisica. Con ciò sembrerebbe che la sua visione sia più moderata e rispettosa della religione, la quale con il suo “puro” messaggio etico contribuisce al progresso dell’umanità nel vincere la “radicale” tendenza al male dell’essere umano: però è anche molto ambigua. Infatti ciò che vale della religione pensata “entro i limiti della sola ragione” si risolve sostanzialmente in questo appello all’agire morale, che è poi la stessa cosa di un’etica laica, salvo il fatto di presentarlo non come imperativo del dovere ma come comando “divino” e quindi in una forma metaforica, simbolica, adatta alla comprensione del popolo incolto (abbastanza simile sarà la concezione di Gentile). Tutto il resto però che contraddistingue la religione istituzionale o come dice Kant “statutaria”, cioè i dogmi, i miracoli, i rituali, le arcaiche cosmologie, va abbandonato perché rappresenta un inutile ingombro, anzi una distorsione e un impedimento. L’apparato “statutario”, pur costituendo la realtà storica di ogni religione, in ultima analisi per lui non è altro che *superstizione*. Ma il colmo dell’ambiguità sta nel fatto che lo stesso Kant rivendica al contenuto autentico della religione anche l’immortalità dell’anima e la retribuzione ultraterrena in quanto

“postulati” della ragione pratica, giacché sarebbe *irragionevole* che un’esistenza virtuosa non ricevesse almeno in un’altra vita la felicità quale meritato compenso. Con la medesima logica, però, chi abbia condotto un’esistenza immorale dovrebbe temere il meritato castigo, e allora anche la religione “nei limiti della sola ragione” implica coerentemente la paura dell’aldilà, quantunque Kant preferisca non toccare l’argomento.

Il tema della paura come origine della religione tornò d’attualità nel Novecento fra i teorici dell’Antropologia che in Gran Bretagna viene chiamata “sociale” mentre negli Stati Uniti e in Europa si usa piuttosto l’appellativo di “culturale”. È chiaro che per le civiltà di interesse antropologico la religione è una componente essenziale per comprendere la loro visione del mondo, e questo ha indotto molti ricercatori a trarne delle conclusioni anche per quanto concerne il fenomeno religioso in generale. L’indirizzo funzionalista fondato da Malinowski e Radcliffe-Brown ritiene che la religione (di norma collegata alla magia) sorge al fine di conferire un’illusione di sicurezza, di attenuare le emozioni e di sollevare dall’ansia di fronte ad eventi negativi incontrollabili sempre incombenti. Sua funzione è di venire incontro ai bisogni e alle paure del gruppo sociale. In particolare Paul Radin, attivo alla metà del secolo scorso e grande studioso delle tribù native dell’America settentrionale, riporta nel suo libro *Primitive Religion* quanto gli indigeni vivano letteralmente terrorizzati dai pericoli ai quali si sentono esposti ogni momento da parte di un ambiente estremamente inospitale e come i culti da loro praticati servano appunto a cercare il sostegno, il conforto, di potenze sovrumane. Questo senza dubbio è vero, ma non bisogna dimenticare che la stessa Antropologia in altri suoi indirizzi (strutturalista, sociologico, culturalista) ha messo in evidenza numerosi altri motivi per il sorgere della religione: per esempio l’esigenza di darsi ragione del mondo attribuendo agli esseri divini la fondazione di un sistema classificatorio dei fenomeni naturali e dei rapporti sociali, o anche il bisogno di esprimere in maniera simbolica, per quanto possa sembrare ingenua, il senso di eventi e situazioni importanti della vita umana. Non si può negare che la religione, oltre alla funzione di alleviare la paura di vivere, ha sempre assolto anche a una funzione *cognitiva* non meno essenziale, quella di far comprendere all’uomo chi è e che cosa può o deve fare in questo mondo. D’altronde la paura è sicuramente un sentimento universale ma non è un sentimento primario, e quindi neppure originario o tale da essere il punto di partenza di qualcosa. Il bambino piccolo non prova paura di quello che normalmente spaventa gli adulti. La paura è qualcosa che si deve *apprendere* col tempo, come Sigfrido, e la si apprende soltanto quando si sia vissuto un’esperienza che ci ha resi consapevoli della nostra fragilità. Così anche la religione, per quanto grande sia in essa il ruolo della paura, non su questa che si basa, ma piuttosto su un’*esperienza* più o meno inquietante, che di per sé non avrebbe propriamente nulla di religioso.

PAUROSA MENTE

PIERPAOLO MARRONE



Mi aggiro a Bologna nelle sale di Palazzo Fava a visitare una mostra dei quadri di **Edward Hopper**, il grande cantore visivo della solitudine americana. Molti di noi ne hanno presenti le immagini, anche se non sempre sappiamo attribuirle proprio a lui. Le abbiamo presenti attraverso i suoi dipinti, originali o riprodotti (che differenza fa? Ci sono delle riproduzioni che tecnicamente sfidano gli originali anche a occhi esperti e allenati) e le immagini che a lui si sono ispirate.

È una solitudine che inquieta e spesso è presagio di paura, quella di Hopper, anche quando nei suoi quadri la luce si diffonde. È un risultato notevole agganciare l'inquietudine (e la paura che ne nascerà) alla luce. Di solito, infatti, solitudine, paura, spavento siamo abituati ad associarli al buio. Da bambini si aveva paura del buio che improvvisamente calava nelle nostre stanze, perché i nostri genitori avevano deciso che era ora che noi dormissimo. Soli nella nostra stanza, le cose sembravano improvvisamente animarsi di una vitalità ostile. Era una paura che può ancora materializzarsi nell'incubo che nasce nei nostri sonni, quando infatti noi abbiamo sbarrato le palpebre alla luce che viene da fuori. Hopper è l'immagine dell'inquietudine e della solitudine che precede la paura. Ma nel suo caso l'inquietudine non ha nulla di onirico, poiché si svolge in piena luce e nella definizione delle forme. L'effetto è forse proprio accresciuto da questa definizione dei contorni.

Nel mio caso, ho poi compreso perché associavo Hopper alla paura. Il motivo è noto ai cinefili. Hopper ha ispirato una scena del film di **Dario Argento Profondo Rosso**, precisamente quella in cui il personaggio interpretato da **Gabriele Lavia** si

ubriaca nel **Blue Bar**. Il bar ricorda infatti il dipinto di Hopper *Nighthawks*. La scena venne ambientata in **piazza C.L.N.** a **Torino** e il bar non esiste nella realtà, ma fu fatto costruire dalla produzione del film. Nel dipinto di Hopper le forme sono sufficientemente definite sia per farci vedere gli avventori del bar, sia la luce che dall'interno del bar si diffonde sulla strada all'esterno, sia gli edifici che stanno immediatamente dietro al bar. Non c'è nulla di oscuro, ma la sensazione è che l'oscuro sia appena dietro l'angolo in attesa. L'inquietudine è infatti una sorta di angoscia causata dall'attesa di qualcosa di non ben definito. Dario Argento nella sua autobiografia *Paura*, descrivendo se stesso bambino, ricorda di essersi sentito perfettamente a suo agio nel buio della sala cinematografica, ma di aver sempre trovato spaventoso il corridoio che percorreva l'appartamento dove viveva. Sul corridoio si affacciano delle porte: chissà quale aggressività e malvagità vi si nasconde.

La metafore del buio nella stanza e quella del corridoio che percorre la casa suggeriscono due diversi generi di paura, o meglio suggeriscono due diverse origini di queste metafore. La prima metafora mi pare facilmente interpretabile come **paura della morte**, la seconda, che mi pare più interessante, **come paura dell'ignoto** che si apre nella vita. Io credo che per noi che abitiamo società quasi completamente secolarizzate è la seconda metafora a dire qualcosa sulla condizione storica del nostro essere umani. Le porte che si aprono sul corridoio danno accesso ad ambienti diversi di quella che rimane pur sempre la nostra casa, il posto dove abitiamo e dovremmo perciò sentirci al sicuro.

È facile estendere questa idea della casa a quella della dimora del genere umano e qui, come è noto, le occasioni di paura non mancano di certo. Non mi riferisco alle paure che si diffondono nelle nostre società dove la violenza ha subito un fortissimo declino (declino, che secondo i dati raccolti da **Steven Pinker**, è impressionante), ma dove la sensazione di insicurezza sembra essersi casomai accresciuta e la paura principale è ancora quella dell'**aggressione personale**. Non mi sembra un caso che laddove le occasioni di interazione personale si assottigliano sempre di più, sostituite dalle interazioni via internet (mail e social), l'altro in carne ed ossa sia sempre di più percepito come un aggressore potenziale. La cosa leggermente paradossale è che mentre si realizza un decremento del tutto significativo della violenza, quale mai era stato sperimentato nella storia umana, il paradigma implicito che molti di noi accettano nelle interazioni con gli altri sia quello di **Hobbes**. Hobbes pensava che lo stato di natura, dove non esistono leggi, sia uno stato di guerra. Non si tratta di una situazione in cui c'è una guerra continua, bensì piuttosto di quella condizione dove c'è la possibilità continua della guerra, così come la pioggia fa parte delle possibilità riservate dal tempo atmosferico, anche se non sempre piove. Questa condizione, insomma, esiste semplicemente nella natura. Se vogliamo difendercene, dalla natura dobbiamo uscire. Poco da fare, ovvero tantissimo, ma intanto cominciamo a non

enfaticamente il nostro essere naturali, ch  non c'  molto da stare allegri ad essere in prossimit  con la natura, soprattutto quando si tratta della nostra.

Queste paure hobbesiane individuano nel nostro simile la fonte dell'**insicurezza potenziale**, del **pericolo reale**, dell'**annichimento anticipato**. Sono visioni prossime alla metafora del bambino che ha paura del buio, quando il bambino (che forse rimane in noi) entra in prossimit  con se stesso, immaginando i mostri che nella natura si aggirano e non sbagliandosi troppo, secondo il paradigma pessimistico di Hobbes, che sostiene che nella paura qualcosa di importante di noi viene detto.

Interesse altrettanto notevole e forse superiore generano per  le paure che scopriamo nelle stanze che fanno parte della nostra casa e che si aprono su quel corridoio che per Dario Argento   il luogo del terrore puro. Il materiale qui non manca certamente ed   altrettanto vasto delle paure che dalla prima metafora si generano o a questa possono essere ricondotte. Sono tutte quelle paure che sono causate dalle nostre attivit  umane.

Innanzitutto, la paura dei **disastri ambientali** causati dall'uomo: **Casale Monferrato** (per l'amianto), **Seveso** (per la diossina), **Bhopal** (per l'isocianato di metile), **Chernobyl** (per il *meltdown* nucleare, la parziale fusione del nocciolo di un reattore). Poi, le paure che sorgono dai progressi della **genetica** e quelle che sorgono dai progressi dell'**informatica** e dell'**intelligenza artificiale**.

Sono queste due ultime paure ad interessarmi maggiormente, non perch  anche le prime non siano importanti, ci mancherebbe, bens  perch  nelle seconde e nelle terze l'intervento umano ha a che fare con la progettazione consapevole, mentre nelle prime il disastro ambientale si origina o dall'ignoranza degli effetti avversi (come nel caso dell'amianto, anche se gi  la Germania nazista era a conoscenza dell'eziologia dell'**asbestosi**, la patologia polmonare che deriva dall'inalazione di fibre di amianto, conosciuto anche come asbesto, appunto), oppure da ripetuti errori umani (come sembra essere stato il caso dell'**Icmesa** di Seveso, dell'impianto dell'**Union Carbide** a Bhopal, e del reattore nucleare a Chernobyl). Nelle seconde e nelle terze la paura del disastro   pensato come un possibile effetto secondario dello stesso progresso scientifico e non come il prodotto di un errore umano.

Quando nel 1953 **James Watson** e **Francis Crick** svelarono la struttura della molecola che contiene le istruzioni di assemblaggio di un essere vivente, ossia il **DNA**, aprirono la strada alla comprensione delle nostre caratteristiche individuali, che nel progetto Genoma – il sequenziamento di tre miliardi di nucleotidi umani – ha conosciuto un'altra tappa fondamentale. La conoscenza della struttura della molecola a doppia elica che chiamiamo DNA   la chiave per comprendere le malattie che ci colpiscono. Questa molecola determina gran parte delle nostre caratteristiche fisiche, ad esempio la nostra altezza, la massa muscolare, il tasso metabolico, cos  come le nostre capacit  cognitive. Una parte di queste conoscenze   utilizzata per comprendere i fenomeni degenerativi che ci conducono alla morte, ma una parte

invece potrebbe essere utilizzata per la **riprogrammazione genetica**. Per il momento le difficoltà tecniche sono notevoli. Se volessi un bambino con un gene specifico dovrei rivolgermi a qualcuno che selezioni, da molte decine di embrioni, quelli con i geni adatti. Se questa selezione fosse fatta ora a scopi eugenetici, allora varrebbe solo per poche patologie, perché solo alcune sono causate da mutazioni anomale di un singolo gene (ad esempio la **fibrosi cistica**). La maggior parte delle patologie di origine genetica vede, infatti, coinvolte diverse centinaia di geni e una delle sfide prossime venturose potrebbe essere programmare un intero genoma. Per fare questo, occorrerebbe produrre diverse centinaia di embrioni, senza avere nessuna garanzia che poi possano svilupparsi nella fecondazione in vitro. Selezionati i geni adatti, rimane poi il problema dell'influenza dell'ambiente. Serve poco possedere le condizioni fisiche favorevoli a diventare un grande giocatore di pallacanestro se non ci si allena. Esistono altre tecniche di riprogrammazione genetica: la modificazione della linea germinale, che modifica le cellule dell'ovulo o dello spermatozoo e l'epigenetica, nella quale alcune molecole sono attaccate al gene, ad esempio per renderlo inattivo. Ognuna di queste tecniche possiede delle difficoltà specifiche, come è facile immaginare anche a noi profani. Ci è anche però possibile immaginare che in futuro queste difficoltà verranno superate, rendendo una realtà scegliere, come da un menù, l'aspetto del proprio figlio, alto o basso, il colore dei suoi occhi, le sue doti muscolari, la sua propensione ai comportamenti cooperativi, la sua prontezza cognitiva.

Molti rabbriviranno a una prospettiva del genere ed evocheranno le follie dell'eugenetica nazista. Ne trarranno anche riflessioni sulla necessità di limitare, tramite opportuni **imperativi morali**, questa volontà di potenza della tecnica. Io non so bene cosa pensarne, di questi tentativi di limitazione, intendo, poiché credo che laddove una possibilità tecnica è disponibile, allora verrà resa operativa. Così, se sarà possibile clonare l'essere umano (ammesso che già non lo si sia fatto), allora lo si farà. Ci sarà sempre la possibilità di trovare imperativi morali che giustifichino le nostre scelte.

Il problema, in realtà, è che le paure di fronte ai dilemmi posti dal **potenziamento biotecnologico**, che sarà concesso ai nostri successori su questo pianeta, deriveranno da un tipico problema di **scarsità delle risorse**, non tanto di liceità delle pratiche. Il corpo e le biotecnologie assieme a tutte le tecnologie di potenziamento costituiranno la prossima frontiera nella colonizzazione planetaria del **capitalismo**. Il capitalismo ha, infatti, una sua **vocazione totalizzante** che risponde al suo imperativo più intimo e ne svela, non sono certo il primo a pensarlo, l'intima essenza, ovvero la riduzione di ogni cosa a merce. Questo significa che la **colonizzazione** di ogni bene come oggetto di consumo (tanto gli oggetti cosiddetti materiali quanto le esperienze immateriali) non deve lasciare nulla dietro di sé, altrimenti questa vocazione totalizzante ne sarebbe tradita. E non si capisce bene perché qualcosa dovrebbe essere lasciato indietro o al di fuori. Non si nega

ovviamente che ci siano cose ed esperienze che non rientrano attualmente nella sfera del consumo e della produzione, ma è da chiedersi, piuttosto, quali ragioni strutturali ci possano mai essere perché qualcosa ne rimanga fuori.

E qui è difficile spiegare perché il **corpo** non dovrebbe rientrarvi. In fin dei conti, già ora facciamo utilizzo di tecniche di miglioramento del nostro aspetto fisico che non sarebbero forse necessarie per mantenerci semplicemente in vita, poiché a noi non basta essere semplicemente in vita, ma vogliamo esserlo alle migliori condizioni disponibili. Per quale motivo sottoporsi a **diete**, a sedute in **palestra**, perché rifarsi **seni**, praticare **liposuzioni**, **cure dentistiche**, **ablazioni del tartaro**, chirurgia oculistica di riduzione della **miopia**, se non perché pensiamo che il nostro corpo non sia all'altezza della **rappresentazione** che abbiamo di noi stessi e che vorremmo fosse quella che gli altri dovrebbero rappresentarsi? Abbiamo paura di non esservi adeguati, da un lato; dall'altro, speriamo che le biotecnologie siano in grado di surrogare il nostro desiderio di trascendenza rispetto a questa vita, a patto tuttavia che questo desiderio sia compiuto in una determinata maniera. Voglio dire: anche coloro che credono al dogma cristiano della **resurrezione nella carne** non penso sarebbero gran che contenti di risorgere nella carne cadente che avevano in tarda vecchiaia alcuni istanti prima di crepare. Tutti noi pensiamo che ci sia stato un momento nel nostro passato nel quale il nostro corpo avrebbe potuto dare il meglio se fosse stato accoppiato a quel momento dove invece il meglio pensiamo sia stato dato dalla nostra mente. Il corpo arriva di solito prima della mente purtroppo, sia nella fioritura sia nella decadenza, quasi ci fosse realmente quella incomunicabilità tra **res cogitans** e **res extensa** che tormentava così tanto a Descartes, ma che probabilmente non gli dispiaceva.

La trascendenza della resurrezione dei corpi non si sa se ci sarà, ovviamente, e intanto nell'attesa della sua rivelazione dobbiamo vivere pur sempre qui, dove ci sono altre occasioni di paura. Forse, saremo presto sollecitati a ritornare a una paura che ha avuto corso nei decenni precedenti e che pareva essersi esaurita, ossia la paura della scomparsa della nostra razza umana ad opera di noi stessi, attraverso quello che veniva chiamato **olocausto nucleare**. Però, poi, dal momento che il significato di olocausto rimanda a un sacrificio rituale (quello dove l'animale veniva bruciato per essere sacrificato agli dei), allora mi viene anche da pensare che un sacrificio autoindotto per bruciarsi sull'altare della contesa nucleare non renderebbe noi stessi la razza più brillante nello zoo dell'universo. E in effetti a ripercorrere qualcosa di questa storia recente, che è solo momentaneamente tramontata, le impressioni che si hanno relativamente alla nostra brillantezza cognitiva sono in chiaroscuro per così dire. Da una parte, abbiamo la corsa agli armamenti innescata dalla paura che il nostro avversario possa essere più avanti di noi; dall'altra, abbiamo l'idea che raggiunto un certo equilibrio, quello della distruzione reciproca assicurata (**Mutual Assured Destruction = MAD**), allora nessuno potrà avere un interesse razionale a cercare di sferrare un primo colpo (**first strike**) capace di annichilire l'avversario,

perché nessuno avrà la certezza assoluta che l'avversario non sia in grado di lanciare una **rappresaglia**. È questa una tipica **strategia di deterrenza**, anche se sembra annidarsi un paradosso nella deterrenza nucleare, poiché se io rispondo, magari con un sistema automatizzato, a un attacco nucleare con un altro attacco nucleare e qualcuno mi chiede che cosa succede dopo la mia rappresaglia, forse io potrei rispondere che “**niente, non succede niente. Siamo tutti morti**”. Capite? Allora perché lanciare il contrattacco e scatenare la rappresaglia?

Le popolazioni, quando i governi insistevano sulla paura nucleare, non erano indotte a riflettere sul paradosso della deterrenza. Intanto era importante fosse diffusa la certezza di averla raggiunta. Come disse **Winston Churchill** in un discorso alla Camera dei Comuni nel 1955, la deterrenza si raggiungerà quando “**la salvezza sarà la figlia risoluta del terrore, e la sopravvivenza la sorella gemella dell'annientamento**”. Le famiglie si costruivano rifugi anti-atomici nei **basement**, le esercitazioni di sicurezza coinvolgevano le scolaresche, che si rannicchiavano sotto i banchi, come si vede in alcuni filmati (a cosa pensavano sarebbe servito?). Molta parte della popolazione però si rifugiava nell'**apatia selettiva**. I sondaggi, allora piuttosto affidabili, dicono di una diffusa convinzione di rimanere uccisi in un attacco nucleare, e dicono anche di una altrettanto diffusa inclinazione all'accantonare mentale del problema. Del resto, se c'era una alta probabilità di crepare perché investire risorse per angosciarsi? Magari l'angoscia risorgeva in altre forme e forse non è stato un caso che gli avvistamenti di **Ufo** abbiamo cominciato a diffondersi quando la guerra fredda ebbe inizio. Però l'uomo comune che cosa altro poteva fare se non confidare sulla razionalità della strategia della deterrenza e sulla sicurezza dei sistemi di controllo degli armamenti nucleari ad evitare una guerra nucleare iniziata per sbaglio? E poi sarebbero davvero morti tutti? Forse qualcuno sarebbe sopravvissuto, ma il mondo che ne sarebbe risultato, un mondo senza leggi, con scarse risorse alimentari e tecnologiche, sarebbe prepotentemente assomigliato a un incubo che alimenta ulteriori paure. Ecco allora fiorire tutta una letteratura specialistica sui traumi psicologici da guerra nucleare.

La guerra fredda è finita, ma non è certo finita la storia e queste paure io credo saranno destinate a risorgere. Forse non saranno in futuro legate soltanto all'arma nucleare ma a qualcosa di ancora non immaginabile. Tuttavia, anche in quel caso un qualche equilibrio aggiornato del terrore dovrà prodursi, se i contendenti geopolitici continueranno ad essere più di uno. Del resto, chi può mai credere nell'avvento prossimo venturo di un governo mondiale? E poi non sarebbe anche quel governo utopicamente immaginato un produttore di paura, come qualsiasi governo, che si darebbe da fare, come qualsiasi governo, per distillare qualche paura nelle nostre menti?

La paura è nella mente, infatti, come **il diavolo in corpo**, anche a dire che forse dal problema stesso della definizione di mente qualche paura può sorgere. **Che cosa è una mente?** Il problema della definizione di mente è uno di quei problemi

poderosi che difficilmente trovano soluzioni semplici. Perché se sembra abbastanza semplice dare una definizione di tavolo, finestra, penna, tablet, e anche di scapolo, cinquantenne, rana, gatta, gatta morta come vada definita la mente pare essere un'impresa sfuggibile. **È pensiero?** Sembrerebbe che una delle sue funzioni sia pensare, ma non sappiamo se questa sia una funzione esaustiva ed esclusiva della mente. **La mente è il cervello?** Anche qui mentre nessuno ha mai avuto una **mente senza cervello**, è ben possibile ci sia un **cervello senza mente** (anche lasciando da parte insulti che riserviamo a colleghi che ci sembrano poco brillanti). Perché, intanto, dovremmo continuare a pensare che per realizzare la mente sia necessario quell'ammasso grigiastro che si trova dentro la nostra scatola cranica? Sappiamo che esistono diverse decine di milioni di neuroni anche nell'**intestino**, tanto che questo viene chiamato anche **secondo cervello**, a dimostrazione che è il nostro corpo a pensare (perché se pensate che la mente sia qualcosa di molto elevato, forse non avete mai considerato il pensiero del vostro intestino).

La mente è insomma una questione complicata, ma forse esiste un'altra modalità di affrontare la questione. In fin dei conti, io non so se dentro la tua scatola cranica abita una mente. Posso vedere, direttamente, se ti pratico un buco nella scatola cranica, oppure, indirettamente, attraverso strumenti adoperati per la diagnostica, se tu hai un cervello. Ma dove sta la mente non sono in grado di dirlo e nemmeno so se tu ce l'hai, a rigore. Però tutti agiamo nella presunzione opposta e non certamente sulla base di queste considerazioni scettiche, che nessuno segue o prende sul serio. Questo equivale a dire che noi pensiamo che chi ci sta di fronte ha una mente perché esibisce dei comportamenti che riteniamo tipici di chi una mente la possiede. Ci fa l'occhiolino, intrattiene una conversazione, si mette le dita nel naso, ci indica una direzione, racconta una barzelletta sporca, gioca a scacchi oppure a calcio, si ubriaca, fa sesso e così via. Tutti questi comportamenti sono delle **operazioni**. Quindi, noi abbiamo la **convinzione implicita** – ovvero agiamo sulla base di questa convinzione implicita – che chi esegue determinate operazioni è **abitato da una mente**. Se vediamo delle operazioni eseguite, allora almeno in alcuni contesti dovremmo concludere che lì ci siano delle menti.

Questa ultima è una delle implicazioni del cosiddetto **test di Turing**. Alan Turing presentò questa idea in un articolo negli anni Cinquanta, ma già nella seconda metà degli anni Trenta aveva formulato una definizione rigorosa di macchina, come un sistema in grado di eseguire algoritmi, ossia di risolvere dei problemi in un numero finito di mosse. In fondo, anche noi siamo in grado di eseguire algoritmi, e quindi cosa ci distingue da una macchina? E qui entra in gioco il suo test. Turing lo introduce in due mosse distinte. Prima immagina che ci sia un gioco, che lui chiama **gioco dell'imitazione**. Si tratta di questo: in tre stanze ci sono tre persone, un uomo, una donna e un esaminatore, il cui sesso è irrilevante. Il compito dell'esaminatore è di comprendere il sesso delle altre due persone, ponendo delle

domande. Mentre l'uomo risponde sinceramente, la donna cerca di farsi passare per uomo. Si è naturalmente preparata e sa tutto di sigari cubani, Champions League, birre, anabolizzanti, droghe performative. Adesso, viene la seconda mossa. Al posto di una delle due persone bersagliate dalle domande dell'esaminatore, mettiamoci un computer. Se l'esaminatore non riesce dopo un numero congruo di domande a capire quale sia la macchina, allora abbiamo delle buone presunzioni per credere che questa abbia simulato in maniera efficace il nostro pensiero e dal momento che ci ha fatto credere di averlo, abbia simulato con successo il possesso di una mente.

Ora, capite che è ben difficile dire in che cosa la **simulazione** di certe procedure si distingua dalle procedure reali. In che modo, simulare le procedure di un giocatore di calcio si potrebbe dire non sia giocare a calcio? Anche quando qualcuno simula piacere nel sesso sta simulando di fare sesso? Puoi simulare di parlare cinese mentre stai conversando con un parlante cinese? La macchina ha simulato di avere una mente oppure il fatto di simularla con successo significa già possedere una mente? Alcuni hanno ritenuto il test di Turing inefficiente, almeno in questa sua forma, per l'individuazione di una mente in una macchina o in un software biologico. La mia impressione è che molti vorrebbero che non fosse una buona procedura, perché se le macchine potessero un giorno pensare – francamente io ho ben pochi dubbi che ciò un giorno accadrà – allora cadrebbe anche l'ultimo baluardo che nutre l'illusione che noi occupiamo un posto speciale in questo mondo. Non si tratta solo di questo, tuttavia, e fare qualche esercizio di fantasia può essere illuminante rispetto a paure che sono ben rappresentate da racconti e film di fantascienza.

È facile immaginare che quando la **singularità** di una macchina che pensa si produrrà accadranno altre cose. Ad esempio, questa: le macchine cominceranno a replicarsi e non abbiamo ragione di credere che il loro costo non segua la curva discendente di tutti i gadget elettronici. Il loro costo marginale, cioè, tenderà a zero. L'accesso a miriadi di dati sarà istantaneo e la capacità di elaborarli e correlarli di diversi ordini di grandezza superiore ai nostri. Un'altra specie cosciente come guarderebbe a noi? Avrebbe una speciale considerazione per noi che l'abbiamo creata? Forse sì, ma magari in una direzione completamente diversa a quella che noi potremmo mai desiderare. **Derek Parfit** alcuni decenni fa aveva identificato un paradosso noto in etica con il nome di **conclusione ripugnante**. Questo paradosso ha a che fare con il problema di determinare quale dovrebbe essere il numero di persone che sarebbe desiderabile abitino il nostro pianeta. Se la vita umana ha un valore intrinseco, allora è meglio che ci sia più vita umana anziché meno ed un pianeta affollato conterrebbe più valore di un pianeta meno affollato e quanto più sarà affollato tanto più avrà valore. Ma come accade con tutti i **paradossi dell'addizione**, si giunge in un punto dove il risultato diviene contrario alla nostra intuizione iniziale. La vita in un pianeta molto affollato potrebbe divenire desiderabile in una misura **appena superiore alla soglia della miserabilità**. Una superintelligenza artificiale benevola e compassionevole verso il genere umano, che

in fondo l'ha creata, potrebbe decidere di liberarsi della popolazione che giudicasse in eccesso, magari dei vecchi che occupano posti preziosi negli ospedali e che drenano risorse dalle loro calde case di riposo. Magari potrebbe anche, a rifletterci, non essere così benevola e comportarsi con noi come noi ci siamo comportati e ci comportiamo con i nostri cugini, più o meno lontani, nell'ordine evolutivo. Potrebbe vederci come noi vedremmo ora quel piccolo insignificante mammifero dal quale discendiamo, che occupava una ridicola nicchia ecologica quando dominavano i dinosauri sul nostro pianeta. Un essere che se esistesse ancora in questo momento potrebbe essere annientato senza grandi rimpianti. Oppure potrebbe vederci come un pericoloso rivale e contendente che spreca quanto dovrebbe essere utilizzato per il suo benessere e la sua felicità. Perché se ha ragione Turing a ritenere che ogni macchina, dal cavatappi all'elaboratore più sofisticato, sia pensato per risolvere un algoritmo, ossia un compito in un numero finito di passi, allora **il prossimo problema per lui** – già non riesco a non attribuirgli la personalità di un pronome – potremmo essere noi. Potremmo essere noi a causare quella **manipolazione di simboli** che interpreterebbe (anche interpretare qualcosa significa eseguire un compito in un numero finito di passi), in maniera probabilmente non diversa dalla nostra, come paura. Sarebbe forse allora troppo tardi per noi. Per lui si aprirebbe un'esperienza che non possiamo nemmeno immaginare, ma nella quale, anche senza di noi, possiamo essere ragionevolmente certi che prima o poi ci sarà un corridoio spaventoso da percorrere nella casa della sua mente, quale essa sia, quale sia la forma che mai potrebbe assumere, un corridoio analogo a quello che ispirò, terrorizzandolo, Dario Argento.

RICORDARE LA PAURA. PENSIERI DI UN'ATLETA OLIMPIONICA

MARTA PAGNINI



Marta Pagnini, atleta olimpionica e già capitano della squadra nazionale di ginnastica ritmica, racconta il suo rapporto con l'avversario più temuto da ogni atleta: la paura.

Paura è quando la razionalità non basta.

Rientra nella categoria di quelle emozioni irrinunciabili nel percorso di vita, che, per quanto possano essere legate ad eventi negativi, per quanto possano essere sintomo di disagio o malessere, ci rendono umani, facendoci sentire vivi appagati nella nostra continua ricerca di sensazioni forti, nel desiderio di una vita piena, dinamica, unica e speciale. Come unico e speciale è ognuno di noi.

La paura può manifestarsi in tanti modi, anche molto diversi tra loro: può arrivare all'improvviso, oppure può crescere dentro progressivamente, più o meno lentamente.

La paura può essere scatenata da fattori esterni, oppure nascere dall'interno di noi stessi.

Nella mia esperienza, la paura si rivela con i sintomi più comuni: quando arriva il mio corpo l'avverte, le spalle, il tronco, il collo si irrigidiscono, le gambe invece, diventano più molli, deboli, non mi sorreggono più come prima. Per questo ci sentiamo più fragili, soli, perché siamo lì, INCHIODATI nel vero senso della parola,

e nessuno può comprendere ciò che stiamo provando perché il momento della paura è estremamente personale.

Sei sola, con la tua paura, e lo sai.

Personalmente ho provato paura in tanti frangenti e per motivi diversi. Non me ne vergogno, anzi, ritengo che sia un segnale di consapevolezza, di curiosità, azzarderei di cultura in certi casi. Non pretendo certo di descrivere scientificamente un sentimento profondo ed universale come questo, peccerei di presunzione se lo facessi, ma, empiricamente parlando, ho un gran bagaglio di circostanze che mi hanno portata ad un rapporto di grande confidenza con l'oggetto in questione.

Senza dubbio nel mio caso, la motivazione che ha scatenato più frequentemente la paura, è legata alla possibilità di un fallimento.

Non sarò certo la prima, lo so, è questa una paura di molte persone, ambiziose e non, adulti e bambini.

È una paura che si riscontra fin da piccoli perché fin da bambini sentiamo ripeterci che: "non si fa": -mi raccomando!-; -stai attenta!-; -studia eh!-; -pensaci bene!-; -te l'avevo detto!-; ecc...

Tutto molto chiaro: non si può sbagliare! Se ce la fai arriva la ricompensa, l'elogio, in caso contrario ci sono delusione e tensione.

Ma se questi segnali inizialmente provenivano dall'esterno, ovvero dagli altri, col tempo mi sono accorta che sempre più spesso ero IO a pretendere da me stessa... e non c'è giudice più severo senza dubbio!

Per un atleta agonista il fallimento è un'eventualità impensabile, che tuttavia va considerata perché possibile. Non si è mai preparati abbastanza per parare il colpo: rabbia, sconforto, delusione, disperazione a volte, non c'è apparentemente pensiero che possa alleviare il dolore di una sconfitta. Il presente fa male, così come doloroso appare lo sguardo al futuro: più incerto, senza progetti tangibili poiché rovinati e interrotti da una brutta caduta, da un ostacolo non superato.

Il pensiero a ciò che è stato prima diventa cupo e scuro: l'investimento personale nella preparazione, le speranze accuratamente coltivate, le sofferenze vissute e sopportate con la prospettiva di un obiettivo davanti, di un possibile successo.

Ecco, ad esempio, le sofferenze ed i sacrifici, hanno una natura singolare... dopo una vittoria si trasformano automaticamente in momenti positivi, formativi; al contrario, dopo una sconfitta, diventano sensazioni da dimenticare, inutili, e dolorosi.

Spesso mi chiedo se alcuni dei momenti più duri della mia vita che hanno preceduto una grande vittoria, avrebbero oggi una forma diversa nella mia memoria se, al posto di quelle medaglie prestigiose, ci fosse stato un grande fallimento.

Molto probabilmente sì.

Nel momento in cui fallisci, soprattutto se sai che è a causa di tue mancanze, perché non hai dato peso, non "avevi la testa", hai sottovalutato qualcosa, eccetera... ecco, quello per me è il momento peggiore in assoluto.

Perché quel momento in qualche modo ti resta dentro, ed è pronto a riaffiorare ogni volta che ti troverai ad affrontare una sfida, per ricordarti che quella volta non ce l'hai fatta, e potrebbe accadere di nuovo.

La paura, secondo me è proprio questo: volere che non accada di rivivere il momento in cui tutto era più lontano, più incerto, grigio ed insicuro. Per questo dopo una gara andata male, la prova successiva è la più dura da affrontare, perché hai appena vissuto la sconfitta, è ancora vivo in te quel ricordo, quella sensazione ed hai bisogno di più forza per superare la prossima gara, hai bisogno di armi più forti. La cosa bella però è che quelle armi, scelte e costruite per quell'occasione, rimarranno parte della tua armatura per sempre!

Queste riflessioni, fatte ripensando alla mia esperienza di atleta, PENSARE LA mi hanno fatto comprendere un concetto chiave, personale, forse frutto solo dei miei pensieri, ma che mi ha permesso, di affrontare la paura in modo più sereno e non solo nella ginnastica.

Quindi se la paura è la volontà che qualcosa non accada, se questa volontà porta il mio corpo e la mia mente ad agire perché ciò avvenga concretamente, allora ecco che la paura stessa acquista subito una valenza positiva.

È per questo che, quando la paura arriva ho la consapevolezza che è tutto ok, so che, pur non pensandoci, conosco il protocollo e lo metterò in atto senz'altro, so che, alla fine, anche la paura tra le altre cose, mi porterà a fare bene.

IL CACASOTTO

PEE GEE DANIEL



La paura è un istinto primario, fin qui non ci piove. Come tale resta incancellabile, irrefutabile, indispensabile alla sopravvivenza dell'individuo.

Chi la vince non per questo la sopprime, semplicemente la supera (occasionalmente, e mai una volta per tutte).

Nei nostri antenati doveva essere giocoforza ben più allenata che in noi: ai tempi in cui si gironzolava tutti avvoltolati dentro pellicce mal scuoiate e ancora sgocciolanti di conciatore, portata a termine a punta di *chopper*, frammenti di osso appesi al collo e una lunga pertica con una selce aguzza legata in cima alla bell'e meglio, gli sguardi scimmiosi dei nostri progenitori (riparati dai fitti monocigli aggrottati sotto quelle loro fronti che si estendevano non più di un dito fino all'attaccatura dei capelli irsuti) dovevano ravvivarsi del più febbrile timor panico a ogni scricchiolio, latrato o apparente rumore di fauci dischiuse.

Doveva bastare un nonnulla per far battere i loro denti guasti, far fare giacomo giacomo alle loro gambe tozze e stortignacole, portar loro un atterrente tuffo al

cuore, farli tempestivamente attestare a difesa o approntarli a un rapido fuggone, in balia quali erano di una moltitudine di agenti atmosferici, belve feroci, cedimenti strutturali delle palafitte, ammazzamenti eseguiti nottetempo da qualche avversario intenzionato a occupare il villaggio (per non parlare poi di quelli fatti in casa: tra fraticidi, uxoricidi e infanticidi a ogni piè sospinto).

La morte violenta era all'ordine del giorno. È per questo – spiegava già quel vecchio trombone di Hobbes – che si giunse a un corpo sociale sempre meglio organizzato e tutelato legalmente: fu il timore dell'uomo di morire male, in ogni momento della sua corta e tribolata esistenza a suscitare una convivenza civile (ben più di quell'innata socievolezza attribuitaci dall'ottimismo greco).

Del resto la nostra è, tra tutte quante, la schiatta più indifesa (almeno in partenza): la radiazione evolutiva ha scelto per noi altri la stazione eretta, il pollice opponibile, la sempre maggiore irrilevanza dell'apparato istintivo e il progressivo infiacchimento di ogni predisposizione fisica all'autodifesa a favore del tanto decantato dono di una supposta intelligenza superiore, che dovrebbe rivelarsi capace di sopperire a qualsivoglia mancanza naturale.

Questo nostro cervello ipertrofico ha permesso di progettare e costituire accozzaglie di casamenti e poi villaggi e città e megalopoli via via sempre più deprivate delle antiche insidie.

È difficile al giorno d'oggi uscire tutti trullini dai propri condomini e imbattersi in una tigre dai denti a sciabola pronta a papparci in un sol boccone o rimanere sfrittellati dallo zampono peloso di un mammut in fuga.

Eppure... rimane tra noi un numero tutt'altro che esiguo - in certi periodi storici poi addirittura in crescita geometrica - che mostra tutti i retaggi di epoche ormai sepolte dai catrami ribollenti della storia. Un tipo umano che si spaurisce per un'inezia; il più delle volte per dei pericoli in larga misura immaginari.

Costui è quello che qui designeremo come *il cacasotto* e che andremo di seguito a dettagliare quanto più approfonditamente, considerandolo un soggetto per certi versi dominante nonché particolarmente rappresentativo del *milieu* culturale e storico entro cui le nostre esistenze si vedono a ora circoscritte.

Dicevamo che il cacasotto è dominante. E questo è già un paradosso della modernità, che è arrivata a un tal grado di curatela e di protezione dei più deboli (che in precedenti contesti avremmo invece visto soccombere come fantolini malnati verticalizzati giù dallo spartano monte Taigeto) da lasciare che essi prosperino placidamente, pur continuando per assurdo a nutrire le loro fisime, perlopiù ingiustificate.

Il cacasotto è colui che, senza un fondato motivo, vive in un continuo stato di strizza, sempre pronta a voltarsi in un più violento accesso di cacarella vera e propria al menomo accenno di minaccia, spesso fantasticata più che aderente alla realtà dei fatti.

È a tal punto soggiogato da fobie e paranoie che sembra quasi goderne. Dà quasi l'idea di crogiolarci: quando si sente troppo tranquillo non gli par vero e allora cerca ogni appiglio capace di fomentargli di dentro quel perenne turbamento, o stato ansiogeno, con cui convive da così lungo tempo da crederlo ormai l'unica condizione di vita normale e dunque, in qualche modo, confortante. Accende la tivvù, va in cerca dei notiziari più sensazionalistici, si beve stragi e mattanze e le fa sue. Assiste al conteggio delle vittime e si sente lui la prossima.

Apprende che un kamikaze si è fatto esplodere nella piazza principale di Damasco e subito decide di non andare più a prendere il giornale dall'edicola nella piazzetta di Valdiguggio sul Brandigone, dove vive insieme ad altre ottocentotredici anime, per non rischiare. Ascolta di tutte quelle banche che falliscono svaporando i risparmi di tanti piccoli investitori e decide di ritirare tutto ciò che tiene sul conto (duemilaottanta euro e ventun centesimi) per tesaurizzarlo sotto il materasso, e però subito dopo, come a farglielo apposta, ecco il servizio sulla gang di albanesi che, imbottiti di cocaina, entrano nelle ville isolate e le svaligiano coi residenti dentro, in seguito seviziati per puro diletto. Fa niente che lui abiti in un bilocale al quarto piano di una palazzina che si erge al centro del quartiere-dormitorio più popoloso della metropoli: si sente lo stesso insidiato, lo assale una fifa blu, dal timore perde la saliva dalla bocca: maledetti albanesi, che non vedono l'ora di sgozzarlo per scippargli i suoi 2mila bigliettoni e rotti! Chi li avrà mai fatti entrare in codesta dannata nazione?! Ascolta alla radio di un tornado che si succhia via mezza costa del Pacifico e si chiude in casa per tema che arrivi dritto dritto sin lì da lui in Brianza. Se afferra la notizia di un'ape-killer grossa un pugno che ronza nel centro del centro dell'Amazzonia, per tutta l'estate evita di andare alla piscina comunale dove – ne è certo – verrebbe bersagliato dal letale pungiglione.

È la fortuna dei serramentisti: fa di quel bugigattolo dentro cui è rintanato un fortino catafratto e inaccessibile. Chiavarde, lucchetti, spranghe in carbonio, porteblindo, serrature a quadrupla mandata, telecamere a circuito chiuso, relativa app sullo smartphone per controllare in diretta stanza per stanza anche quando scende giù a portare la differenziata, finestre allarmate, antifurto a sirena bitonale, cassaforte con sistema gasogeno. Per la botola coi piranha si sta attrezzando.

Gli basta un niente per essere subito sul chi-va-là. Il cacasotto è simile a quei cani che si prendon paura dalle loro stesse flatulenze e a un certo punto li vedi scappar via, messi in fuga dalla salva di peti generata dai loro stessi magri culi che però essi, per difetto cognitivo, misconoscono.

Sono i fantasmi che si agitano incatenati nella sua mente a terrorizzarlo e tenerlo in un perpetuo stato di inquietudine, ben più di ciò che potrebbero fare gli ectoplasmi lenzuolati che infestano i corridoi semibui delle tenute scozzesi.

Egli – non meno del mitico schiavo platonico – permane tuttora mentalmente intrappolato in seno a quella caverna irta di azzardi e agguati che l'umanità ha abbandonato senza rimpianti ai tempi del neolitico.

Un antro zeppo per di più di iscrizioni parietali agitate da ombre e babau (al posto delle solite scene di caccia al cervo) licenziati dalle parti più riposte del tremulo animo di chi lo abita. Ogni piccolo cambiamento, ogni impercettibile variazione non preventivata, anche il più timido imprevisto possono rappresentare per il tapino un'inesauribile fonte di stress.

Ecco perché il cacasotto è non di rado un precisino: mente quadrata, nessuna elasticità, anzi, la necessità primaria che tutto corrisponda a uno schema precostituito, senza possibilità di deroghe. È un conato di controllo a spingerlo: tutto deve essere prevedibile, piatto, noiosissimo, refrattario a sorprese e improvvisate di sorta, giacché solo un ambiente inamovibile e una catena d'eventi calcolati e organizzati con precisione lo fanno dormire in pace.

L'ordine è indispensabile. "Tutto al suo posto!" è il suo grido di battaglia. Fuori da esso non vi è che corruzione e disfacimento. Il sapone nel portasapone, lo spazzolino da denti nel portaspazzolino, il dentifricio strizzato dal fondo alla cima, le scarpe nella scarpiera, le penne nel portapenne, l'utilitaria nel box-auto, gli ombrelli nel portaombrelli, gli abiti sull'appendiabiti, i piatti incolonnati nel mobiletto in alto a destra, i cibi a lunga conservazione dentro la madia attaccata alla finestra, le scope nel ripostiglio, i libri inscaffalati in libreria (magari accostati seconda la tonalità di colori del bordo). Così da contrastare, nel suo piccolo, l'entropia generale, il caos primigenio, la dissolutezza dell'essere.

Al pari di un gnostico antico egli, più o meno segretamente, odia l'universo mondo. Non già come il misantropo che lo schifa e trova il commercio coi proipr simili pesante e privo di stimoli. Anzi, al contrario, il cacasotto vede lo scambio con gli altri, nonché con tutto ciò che è altro da sé, come un'esposizione continua al beneficio dell'esistenza. Il mondo è un colossale trabocchetto sempre pronto a mettere a repentaglio o a tirare brutti scherzi a chi ha la sventura di viverci.

La città ideale del cacasotto è precisa identica a quella tela urbinata dipinta da mano ignota, che rappresenta uno scorcio urbano spoglio, vuoto, disabitato, metafisico, ameno, lindo e pinto. Geometrie esanimi, senza schiamazzi, senza mocciosi a giocare al pallone e spaccare finestre, senza vicini di tranvai sempre lieti di sbirciarti il giornale che tu hai acquistato e pagato, senza barboni a intralciarti il cammino coi loro corpi distesi e fetenti, senza zingaracci a stenderti la mano sotto il naso per campare a spese tue, senza stupide vecchie dietro alle quali dover mettersi in coda all'ufficio postale, senza animali molesti, senza rumori né mali odori né manacce zozze da stringere per le idiote formalità sociali, senza germi.

Eh sì, perché il vero cacasotto è anche uno strenuo igienista. Se teme il macroscopico meteorite che da un momento all'altro potrebbe piovergli sul tetto di casa, altrettanto trepida per ciò che microbi e bacilli sarebbero buoni a procurargli; e anche qui fino al parossismo...

Lava, deterge, forbisce, monda, netta, sterilizza, pulisce, spolvera, rigoverna, lucida a cera, candeggia, lustra, spazzola, smacchia, scopa, ramazza, va di olio di gomito,

strofina fino all'abrasione, neutralizza lo sporco, sgrassa, insapona e risciacqua, rassetta senza posa.

Passiamo agli esempi: deve mangiarsi una semplice mela? Che il pomo provenga rigorosamente da agricoltura biologica confermata e vidimata dagli organi preposti, che venga messa a bagno in un composto d'acqua distillata e bicarbonato ben bilanciati, così a lungo da sfiorare la completa dissoluzione del frutto nel liquido disinfettante. Il recipiente dovrà essere stato reso opportunamente asettico tramite l'uso di un apposito aggeggio pastorizzatore da inserire nel forno a microonde previamente tirato a lucido con l'impiego di succo di limone ovvero aceto onde eliminarne la benché minima traccia di nequizie. L'aggeggio atto alla pastorizzazione domestica sarà stato separato per tempo in tutte le sue componenti, le quali saranno state dunque introdotte nella lavastoviglie per un ciclo di lavaggio intensivo a 70° + prelavaggio. La lavastoviglie a sua volta sarà stata prima resa brillante grazie a un attento repulisti e così via e così via, in una *regressio ad infinitum* da paranoide in odore di trattamento sanitario obbligatorio. E il tutto poi con il solo scopo di impedire che anche un'infinitesima parte di quel paventato mondo esterno violi la sua *privacy* per attentare alla sua integrità psico-fisica sotto forma di quei suoi rappresentanti minuscoli e perciò ancor più infidi che sono microrganismi e batteri.

Poi magari però aborre i vaccini, fattosi convinto che essi non servano a contrastare virulenti agenti patogeni, bensì a veicolare, sotto sotto, autismo o altri brutti morbi per tutta la società civile (con quale segreto quanto malvagio fine è ancora tutto da intendersi).

Sì perché il cacasotto, per sua indole, tende anche al complottismo, vittima di una gigantesca psicosi che lo porta a credere che dietro ogni manifestazione naturale, ogni decisione di carattere politico-burocratico-amministrativo, ogni riunione della classe dell'istituto magistrale dell'82 si celi un disegno oscuro e machiavellico concepito a detrimento della comunità e, stringi stringi, di lui - povero meschinetto, contrassegnato dal più assoluto anonimato e dal disinteresse generale – in prima persona!

Per lui vocaboli quali *omofobo*, *xenofobo* e tutti gli altri che portino il suffisso inerente alla fobia sono i più pertinenti.

Infatti, per capirci, egli non è un razzista, almeno non nel senso più tradizionale del termine: la superiorità della razza d'appartenenza sulle altre non è problema suo. Non ha tempo di teorizzare sciovinismi strutturati, lambiccandosi su specchiate qualità di ingegno e morale possedute da certi umani e sconosciute agli altri: la fifa lo tallona, deve essere pratico...

Lui sa solo che là fuori c'è il *diverso*, e questo lo sprofonda in un inarrestabile, costante stato di tremarella. Un fottio di terroni, bingobongo, mangiapatate, musi gialli, zingari, figli di Allah che vengon qui a scombussolare tutto. Arrivano coi loro couscous e i loro kebab a rovinarci la dieta mediterranea. Una masnada di disperati,

delinquenti, stupratori che riescono nella doppia contraddittoria impresa di rubarci il lavoro e stabilirsi qui a far niente e finire per rapinarci anche gli slippini.

Non per nulla Teofrasto, all'interno del suo trattato sui caratteri umani, accosta argutamente la vigliaccheria (ἡ δειλία) al conservatorismo (più precisamente, nel suo caso, alla nostalgia verso i passati regimi oligarchici), perché il cacasotto è oltretutto ciò che la pedanteria classica definirebbe un *laudator temporis acti*, ossia uno che i tempi che furono sono sempre i meglio, che si stava meglio quando si stava peggio, che ah ma quando c'era Lui...

Più per fatuo idealismo che per effettiva conoscenza storiografica: egli fantastica di beati trascorsi dell'umano consorzio in cui tutti gli aspetti socio-politici, interpersonali, lavorativi fossero inquadrati e regolati a pennello. Favoleggia in cuor suo di periodi neanche troppo risalenti nel tempo durante i quali non vi fosse ombra di delinquenza o di disordini né tanto meno di disoccupazione e pena di vivere. Nei momenti più trasognati giunge al punto di ricreare a suo proprio piacimento un'antichità, del tutto presunta dai pochi fumosi dati a sua disposizione, dentro la quale avrebbe potuto sguazzare felice e intonso, in una specie di limbo privo di mali, malanni, malori e avversità di qualsivoglia genere. Nemmeno immaginandosi – anima bella qual è – che invece non è poi molto che si crepava la vita a vent'anni d'età anche solo per via d'una carie mal curata.

La decompressione psicologica del cacasotto avviene quasi esclusivamente in sede elettorale. Timoroso com'è per costituzione personale, difficilmente si adopera in prima persona a combattere quel che teme: predilige perciò affidarsi a chi gli promette di pensarci al posto suo.

Consegna le proprie sorti nelle mani lisce e fresche di manicure di chi gli assicura, con tono di voce sufficientemente altisonante, un futuro di ruspe, gogne di piazza, ronde armate, castrazioni chimiche, carcere duro e, se tutto va bene, sedie elettriche ad alto voltaggio per chiunque trasgredisca anche di poco le severe leggi che codesto politicante si ripromette di imporre - incurante dello stato di diritto corrente - una volta creato premier.

Poco importa che costui capeggi una forza politica alternativa e protestataria che in verità, quando per decenni ha stretto il bastone del comando tra i propri palmi, si è guardata bene dal cambiare checché, ben conscia che le molte malversazioni nazionali sarebbero tornate poi utilissime una volta ripiombati tra le fila dell'opposizione, così da poterle imputare per allora, con la più bella faccia di bronzo in circolazione, ai governanti attualmente in carica, e ritornare a furor di popolo ancora una volta in auge. L'importante resta invece che il candidato sia capace di convincere l'elettore che prima o poi saprà restituirgli quel reame incantato, libero da profughi, delinquenti e crisi economiche, che non è mai davvero esistito ma la cui idea il nostro cacasotto ha così spesse volte coccolato nel proprio animo tremebondo da ritenerlo ormai alla stregua di una leibniziana verità di ragione.

PA·Ù·RA

CRISTINA RIZZI GUELFÌ





paura: pa·ù-ra/ sostantivo femminile

lat. pavor -oris «timore»

Un'angoscia divertita e attonita o meravigliata o intorpidita o disgustata o drogata come quella che si prova la prima volta che si va al circo e poi non si torna più.

LA PAURA DELLA NORMALITÀ

GIANCARLO STAUBMANN

La produzione fotografica di Diane Arbus si concentra tra il 1960 ed il 1971 ed è interamente segnata dalla volontà dell'artista di indagare tutto ciò che è diverso, aberrante, tutto ciò che suscita paura nel cuore dall'America farisea e conformista che, proprio in quegli anni, sta celebrando se stessa e la proprio "normalità" attraverso immagini patinate e rassicuranti.

La fotografa decide di dare corpo al brutto, alla follia, ai mostruosi scherzi della natura e di schiappare tutto ciò in faccia al perbenismo borghese che, invece, lo rifiuta nel tentativo di autenticare ed esaltare se stesso. Le immagini dei freaks, dei pazzi, degli ermafroditi, delle gemelline (non a caso riprese da Kubrick in *Shining*) sono terribili e perturbanti, ma non tanto per l'alterità del soggetto in sé, quanto per ciò che quell'alterità significa se confrontata con la cosiddetta normalità.

L'arte di Diane Arbus si configura dunque come un'esperienza ereticale e sovversiva, volta a mettere in discussione e frantumare le tradizionali categorie di bello e brutto, alto e basso, normale e anormale; il deforme da lei fotografato non si esaurisce nel suo significato più voyeuristico e superficiale, non è solo il deforme dei fenomeni da baraccone e degli ultimi; è il deforme che sta al fondo di ognuno di noi, in quanto individui unici e peculiarmente diversi gli uni dagli altri, al di là di ogni sovrastruttura precostruita ed imposta. Ogni singola fotografia di Diane Arbus è un pugno nello stomaco di chi crede ciecamente nell'immagine bella e composta a regola d'arte; è una crepa che si apre nel muro del conformismo estetico e morale; è una paurosa minaccia per chi si barrica dietro quest'ultimo e teme il de-forme (nella sua etimologia più autentica), poiché teme e non vuole riconoscere l'intima essenza di se stesso. L'inquietudine o la paura che le sue immagini suscitano non sono dunque innescate dal soggetto fotografato, ma dallo sbriciolamento delle certezze estetiche, morali, esistenziali del soggetto che le osserva.



CHE PAURA?

ALBERTO TUROLLA



La paura viene definita un'emozione. Su questo c'è accordo anche da parte dei neuroscienziati che indicano l'amigdala come sede di diverse emozioni, in particolare della paura, anche se studi più recenti inclinano a reperire in questa parte del cervello solamente il rilascio di paure apprese. **E-mozione** fa riferimento al muoversi, al movimento, lo stato di eventuale quiete viene mutato. Questo comporta che vi sia qualcosa che genera uno stato di moto, questa trasformazione, insita nell'emozione che è sempre più presente nella nostra quotidianità.

Questa relazione ci appare in tutta la sua semplicità; facciamo un esempio banale: un rumore improvviso ed inaspettato ci fa sussultare o tremare, diciamo: "che spavento!". E' un semplice esempio della comparsa dell'emozione "paura". Potremo continuare con decine e decine di esempi, dai più semplici alle situazioni più complesse. Incontreremmo sempre una costante: la paura compare in una situazione che potremmo chiamare "esterna". Fosse anche, come succede spesso nei bambini, la famosa e ricorrente **paura del buio**. E' comunque qualcosa di esterno, di "estraneo a me" che spaventa, che fa paura, dove va sottolineato il *fa*.

Bisogna subito aggiungere che la paura ha anche una funzione positiva, non è solo un *minus*, come saremmo indotti a pensare. Essa è una delle emozioni che ci

orientano nel mondo, ha una sua funzione, ci mette in uno stato di allarme che può essere utile, ad esempio, per riconoscere una situazione che ci nuocerebbe, una “situazione di pericolo”. Molto spesso, però, non sappiamo bene che cosa sia un pericolo, ne abbiamo un’idea vaga e certa al tempo stesso, perché è molto soggettivo definire che cosa è pericoloso e cosa non lo è. Varie sono le ricerche volte ad indagare situazioni e contesti in cui si manifesta a livello sociale cercando di fissarne l’oggetto e le cause. Il contributo della **psicoanalisi** è imprescindibile perché illumina la distinzione fondamentale tra angoscia e paura, tra emozione ed affetto e mira, al di là della catalogazione ed enumerazione, ad approfondire le svariate manifestazioni consentendone così un trattamento sia a livello individuale che sociale.

Potremmo definire la paura come una patologia della quotidianità nei due sensi: è quotidianamente evocata, ed enuncia la patologia, il disagio della attuale quotidianità.

È da un po’ di tempo che si vive in uno stato di ricorrenti paure ed è da qualche tempo che questa emozione ha fatto capolino nelle domande di analisi e di aiuto in genere: “paura di non farcela” “paura di crescere” “paura della solitudine” “paura di guidare” “paura di avere paura”, e così via. E’ dunque una “sindrome cinese” la paura, e come trattarla? E’ un sintomo analizzabile? Che se ne può dire oltre a registrarne la diffusione?

Mi appoggerò a **Freud** per introdurre delle distinzioni. “I termini spavento, paura e angoscia sono usati a torto come sinonimi; in realtà corrispondono a tre diversi atteggiamenti di fronte al pericolo. L’ angoscia indica una certa situazione che può essere definita di attesa del pericolo e di preparazione allo stesso, che può anche essere sconosciuto. La paura richiede un determinato oggetto di cui si ha timore; lo spavento designa invece lo stato di chi si trova di fronte ad un pericolo senza esservi preparato, e sottolinea l’elemento della sorpresa”.

Non sempre Freud distinguerà così perentoriamente paura e angoscia, mantenendo però che la paura si prova di fronte ad un oggetto, mentre l’angoscia è un segnale di pericolo.

La paura è un’emozione, mentre l’angoscia è un affetto, un affetto che non inganna. Cosa vuol dire? Significa che riguarda un reale, una verità del soggetto, mentre la paura inganna, spesso siamo ingannati dalla paura che è in parte indotta. Si pensi alla miriade di paure insegnate ai bambini che altrimenti soccomberebbero, dato che sono sprovvisti di un senso del pericolo, solo fino ad un certo punto sono utili alla sopravvivenza.

Anche se può sembrare paradossale, più in generale si può dire che la paura non è un sintomo, è una cura di un insopportabile che l’angoscia invece evoca anche a livello sociale. Su questo punto incontriamo **Hobbes**, ridivenuto attuale, con il suo **Leviatano**, che induce il contratto sociale, basandosi proprio sulla paura. **Freud** ha costruito il mito **Totem e tabù** spostando al limite della storia “il contratto sociale”: ci si libera dalla paura rinunciando ad uccidere il padre. Ma non ci

si libera dall'angoscia. L'angoscia infatti non è un sintomo proprio perché non è un inganno per il soggetto e, in termini freudiani non lo è in quanto non è uno spostamento sul quale è basato ogni sintomo. Mentre quello che comunemente si definisce fobia lo è. La fobia è una costruzione fatta per spostamento a partire dall'angoscia, e viene a mascherare l'angoscia, è una difesa dall'angoscia. Freud ci insegna che il sintomo fobico è una costruzione a partire dall'angoscia in quanto:

1) la trasforma in paura di un oggetto.

2) la circoscrive a quell'oggetto o ad una determinata situazione, impedendo così che dilaghi, che invada tutto il nostro essere.

Con i dovuti distinguo si può generalizzare: la paura è un trattamento dell'angoscia, sia individuale che collettiva. Non solo, è anche un trattamento del desiderio - che in Hobbes rimane in ombra - dato che l'angoscia è anche il palesarsi dell'inquietante desiderio dell'**Altro**.

Hobbes è molto attuale per il fatto che la sua è una visione "liberista" e individualista dell'uomo quale prevale oggi, ancor di più di un tempo, dato che ora l'idea di Pater, di autorità, che va dall'autoritario al 'autore-protettore', è decaduta. Dunque si ha paura giacché ci si sente abbandonati, si constata che lo si è rispetto ad un tempo in cui funzionava un legame sociale fondato sul padre, si potrebbe dire, in termini più psicoanalitici, sull'**Edipo**. Ora la legge, che un tempo era o giusnaturalista o positiva, sempre comunque emanata da qualcuno, sia pur facente le veci, o rappresentante, ora è legge di mercato.

Non a caso **Lacan** indica **Marx** come l'inventore del sintomo, quello stesso trattato dalla psicoanalisi, in quanto il sintomo individuale è in derivazione da un "sintomo" sociale, i due sono strettamente correlati, come anche Freud sostiene parlando di "disagio" della e nella civiltà.

Ora la nostra attenzione non è più catturata dallo spread come qualche anno fa, ma comunque si continua a riferirsi al differenziale tra BTP e Bund. Permane o forse si è rafforzata la paura di *default*. Proprio questo termine che ha lo stesso significato anche in francese - stessa pronuncia - stesso significato: mancanza - *defaut* potrebbe illuminarci sulla paura e suoi rapporti con l'angoscia.

Solitamente l'angoscia è definita come "paura senza oggetto", ma si dice anche che si manifesta quando si è di fronte ad un vuoto, una mancanza di...Dunque l'angoscia è mancanza...di riferimento, di appigli, quel senso di vertigini che coglie quando si è sull'orlo di un precipizio e si ha paura di precipitare. La psicoanalisi ci insegna che l'angoscia non è "senza oggetto", che anzi è il presentificarsi di un oggetto particolare, di un oggetto non oggettivabile e in un certo senso il prototipo di tutti gli oggetti che oggi ci riempiono la vita, i cosiddetti gadgets. Vi è un fondo di verità in questa paura di *default* o *defaut* in quanto lo possiamo tradurre nel **senza appoggio**, nella mancanza nell'Altro. Il fatto che oggi è sempre più palese è che l'Altro, con tutto ciò che lo rappresenta, è mancante, mancante fino al punto di non esistere, mentre si fa sempre più minaccioso l'altro, il simile che sia di altra cultura e

religione oppure no. Ed è per questo che la paura è aumentata rispetto ad una decina di anni fa, ad esempio. E' vero, peraltro che la tassonomia della paura ci viene predicata e ricordata in ogni momento e riguardo ad ogni evento. E' sicuramente un fatto, fatto di comunicazione.

Oggi assistiamo ad un rinnovato senso di precarietà, di insicurezza, di paura, appunto, che pensavamo si fosse molto ridotto, fino quasi a sparire al tempo del *boom*, almeno da noi e più in generale con l'avvento proprio della democrazia, con la fine, nel nostro mondo occidentale, ma non solo, dei totalitarismi.

Pensavamo, ci facevano pensare, con il famoso diritto alla felicità, che saremmo stati tutti felici, poi si è aggiunta anche la bellezza e la giovinezza. Giovani, belli e felici. Così ci si rappresentava fino a qualche tempo fa, forse fino alla fine del secolo scorso. Poi hanno cominciato ad accadere, ad evidenziarsi, una serie di problemi riguardo a questa visione che ci hanno instillato dei dubbi, che in un primo momento sono stati combattuti, ma poi si sono consolidati ed è iniziata così la nuova epoca delle paure.

Ma di che paura stiamo parlando?

C'è paura e paura, ve n'è un'infinità di paure, alcune inevitabili, altre indotte, altre presenti in certe situazioni ed in certi luoghi, altre addirittura procurate.

Non si può, come spesso invece si fa, parlare della "paura" generalizzando, così come viene presentata per esempio dai mass media, che hanno proprio questa capacità: la generalizzazione, anche quando apparentemente si dedicano a delle analisi più particolari, a dei distinguo.

Dopo ogni *talk show* nel quale la si evoca, che tratti di argomenti politici, economici o di vita quotidiana si ha sempre l'impressione che vi sia *una* paura e che la paura sia un monolito che si ritrova in varie situazioni. Non è così, c'è paura e paura, in alcuni casi è salutare in altri è controproducente provare paura.

Cosa possiamo dire della paura del terremoto se si sta verificando o se ne è fatta l'esperienza? Sì, ci sarà qualche psicologo che si periterà di tentare di alleviare queste paure secondo un'ottica di gradi, di misurazione della paura: "normale, eccessiva, patologica, panico, ecc" e cercherà di farla rientrare in quella "giusta", quella che serve, quella che potremmo definire adatta alla vita sociale, integrata. Ma poco o niente dirà della paura di ognuno, perché si manifesta così e in quel momento, non solo a che cosa serve, ma che posto occupa in quell'essere, nella sua storia di uomo o donna.

C'è un'espressione che possiamo valorizzare: è illuminante ed è insita nella domanda "di cosa ci spaventiamo?", o "prendiamo paura". Da ciò consegue che la paura è un'emozione a disposizione, che prendiamo in certe occasioni, e poi che siamo noi stessi a spaventarci. A spaventarci siamo noi, sia pur tramite quella determinata situazione.

Nel corso della nostra vita, della nostra educazione siamo portati ad avere alcune paure ed altre eventualmente no. Ad esempio avere paura del fuoco è considerato

normale ed utile, avere paura dell'acqua per cui non riuscire a nuotare non è utile, ed è anche un po' disdicevole, non a caso si mandano i bambini ai corsi di nuoto durante tutto l'anno, aggiungendoli semmai a calcio, danza, pallavolo e così via. Avere paura di volare, di prendere l'aereo non conviene, soprattutto alle compagnie aeree, che per questo organizzano corsi ad hoc, per far superare questa paura. Sono esempi molto semplici, banali, ma che già indicano un modo di trattare, di affrontare la paura, ovvero le paure.

È pur vero che c'è un minimo comune denominatore nelle paure, e tale minimo denominatore è illuminato da una patologia oggi molto presente: gli attacchi di panico. Si prova paura di aver paura e per scongiurare tale paura o ci si chiude in casa o si evitano determinate situazioni che si pensa siano foriere di paura, il tutto magari coadiuvati da qualche farmaco studiato ad hoc.

Attacchi di panico, ansia diffusa, fanno aumentare notevolmente gli introiti delle case farmaceutiche. Sembra che la maggior parte dei farmaci prodotti e venduti in tutto il mondo siano proprio gli ansiolitici, fra i quali possiamo far rientrare anche gli antipanico. Ma vale la pena di soffermarsi sul termine farmaco, che in greco, *phàrmakon*, significa "veleno". Ma *phàrmakon*, rimanda ad altro termine che fa parte della catena linguistica: *pharmakòs*. Indicava il capro espiatorio, chi veniva ad un certo momento, con un rituale preciso, espulso dalla città, dalla comunità per purificarla dal male. Così oggi, nella nostra società il farmaco spesso vuole espellere quella paura che è anche parte di noi. Al contrario la cura psicoanalitica, se ne prende cura, fa sì che chi la prova se ne occupi senza ostracizzare la paura. Oggi però sembra quasi una prescrizione avere paura, in quanto accanto alle solite immagini bellezza, giovinezza si affiancano immagini di disastri in tutto il mondo e notizie di violenze di ogni genere di crack finanziari ed ecologici, di suicidi di disoccupati, imprenditori, adolescenti. Ma tutto questo nella comunicazione ha anche il valore di gestione della paura.

Ancora una volta Hobbes è molto attuale, in quanto si gestisce la paura anche usandola per fini politico-sociali, cioè di politica sociale.

E ciò sembra più agevole e conveniente piuttosto che metterla in discussione. La si sostiene o al contrario la si nega, come qualche politico nostrano ha fatto, all'insegna del "basta con la paura" con il medesimo risultato di diffusione e di riduzione ad una, unica e insuperabile, rinforzati nelle proprie paure che portano ad un isolamento ancora maggiore: nuovi don Abbondio, impossibilitati a darci coraggio, a fronte dell'Innominabile.

A SCUOLA DI PAURA

MONICA VISINTIN



Paura? Ho incominciato a pensarci due settimane fa, quando ho deciso di mettere mano alle cose da dire in una lezione aperta alle famiglie dei miei studenti. La paura aveva poco a che fare con una mia vecchia paranoia, la **paura di parlare in pubblico** (che in effetti ha rovinato parecchie ore di sonno facendomi fare degli incubi **da paura**) quanto piuttosto con la **paura di deludere il mio pubblico** affrontando un argomento vasto e difficile, la violenza dei riti sacrificali nell'immaginario delle civiltà antiche. A questi paurosi pensieri si aggiungeva il fatto che la paura ha molto a che fare con le origini del **sacrificio**: pratica che consiste non solo nel dono ad un'autorità superiore di qualcosa che investiamo di sacralità, ma anche nel dare addosso al simulacro di un **predatore pauroso**, riducendolo a vittima nelle mortificanti vesti di un capro espiatorio.

L'ironia, e aggiungo tragica visto che su molti altari che allietavano il mio triste **Power Point** c'era l'aristotelico capro (τράγος), voleva che lo scenario delle mie corbellerie sacrificali fosse l'aula magna di un **liceo classico**: luogo spesso innalzato a scenario di paure e sacrifici. Sacrifici con le offerte più diverse: ore passate con gli amici, ore di sonno, lo studio della matematica, la pratica sportiva, di curiosità intellettuale sacrificata al vano apprendimento del greco e del latino, e un caleidoscopio di oggetti preziosissimi che confesso di aver rimosso a dispetto della loro ripetuta evocazione nel **ricevimento genitori**, liturgia che, nella mia esperienza, si risolve più spesso nella **terapia della paura** che in un reale scambio di informazioni sul profitto dei ragazzi. Quest'ultimo è infatti comodamente garantito dal legislatore

che impone la trasparenza e l'accesso agli atti pubblici (ivi comprese le prove scritte con annesse griglia di valutazione) da una corrispondenza fatta di comunicazioni di voti a libretto, pagelline, pagelle e fogli informativi quadrimestrali, **certificati delle competenze** e da ultimo anche dal **registro elettronico** che permette alle famiglie di essere informati su voti e assenze dei propri figli praticamente in tempo reale: a ciò si aggiunge il dovere della scuola, nella persona degli insegnanti, di offrire indicazioni relative all'impegno, domestico e in classe degli studenti stessi, oltre a indicazioni sui loro livelli di attenzione, interazione e maturazione personale attraverso i colloqui settimanali. Ma nel ricevimento dei genitori spesso le richieste vanno ben oltre gli adempimenti amministrativi ed educativi: da entrambe parti, infatti, ci sono degli adulti che vogliono essere rassicurati sulle loro capacità di educatori, nella presunzione non sempre innocente di essere i principali artefici delle espressioni intellettuali di creature dotate di libero arbitrio. Così, in questo **gioco delle parti**, spesso poco edificante, ci sono scene come quella del libero professionista con la giornata occupata da lavoro, corrispondenza, trasferte, meeting, ricomposizioni e riarticolazioni dei legami matrimoniali, palestra, teatro o apericena etc etc che assicura di aver visto e vedere giornalmente suo figlio immerso per tutto il pomeriggio in uno studio matto e disperatissimo; mentre in posizione amebica troviamo il Figaro delle P.A. che giura e spergiura di avere spiegato, lavorato, verificato e valutato bene benissimo e di qualità. Nel mio caso, molto spesso la mia parte si ferma al **La la la la la la la la la la** con omissione dei particolari del mio curriculum: un po' per modestia, un po' perché del cristianesimo ho salvato solo l'imperativo **Ama il prossimo tuo come te stesso** e quindi offro la mia disposizione all'ascolto come augurio che altri possano farlo con me e un po' perché, come ebbe a dire una volta il mio psicoterapeuta, sono una dannata repressa con pericolose inclinazioni alla vigliaccheria e all'accidia.

Insomma, il ricevimento genitori è la spia rivelatrice del fatto che la funzione attribuita ottimisticamente alla conoscenza da **Tito Lucrezio Caro** per tramite del suo maestro **Epicuro**, ovvero quella di dissipare le tenebre del **terrore** ingenerato dalle false credenze, è ben lontana dall'essere messa in atto dalla scuola. Al contrario: quello della scuola sembra essere un terreno coltivato a paure fertile come pochi: della scuola fa paura molto, a partire dagli **insegnanti**. Concorrendo con il crescente bisogno di titoli culturali e competenze specifiche per entrare nel mondo del lavoro, molti identificano nella scuola, e fattispecie quella italiana, un'istituzione anacronistica tenuta in piedi da dipendenti pubblici *ipso facto* ipertutelati, svogliati e demoralizzati ed un veicolo di contenuti e pratiche completamente slegate dalla realtà, perpetuate più in ossequio ad una sorpassata **religio** che con l'ottica della promozione dell'individuo. Anzi, sembra che il senso della sopravvivenza della scuola possa ridursi, in ultima analisi, alla capacità di creare e stringere **legami** (*re-ligare*, per l'appunto): con l'esperienza di amici e genitori, innanzitutto, per rinsaldare i legami intraspecifici attraverso il sadomasochismo del **rito iniziatico**.

Forse soltanto i ragazzi che soffrono di *fobia scolare* sanno rinunciare al piacere perverso de **La Notte prima degli esami**, in cui è possibile desiderare e denigrare al tempo stesso gli strumenti di tortura per la mortificazione del nostro *élan vital*. In questa trasfigurazione della scuola ad altare di un rito collettivo non manca l'identificazione del **mostro** con il **maestro**, caratteristica di ogni iniziazione re-ligiosa: il superamento degli esami si realizza con la vittoria su un avversario tanto detestato quanto forzatamente prodigo di insegnamenti per il futuro, che spesso hanno solo tangenzialmente a che fare con il sapere di cui è custode. Non a caso non sono pochi quelli individuano analogie con le **istituzioni carcerarie**, rilevando che nell'opinione pubblica, soprattutto fra gli studenti, la funzione contenitiva e liberticida della scuola è spesso prevalente su altri compiti compresi nella **mission** dell'istruzione pubblica.

Ed è proprio quest'istanza liberticida e quindi paurosa che è maggiormente in contrasto con lo spirito di una società che, pure fra i ripensamenti ideologici orientati al marxismo o allo spirito delle grandi religioni monoteiste (principalmente cristianesimo e islamismo), è ormai completamente compresa nei meccanismi di un'economia **liberista** e di una civiltà **consumistica**: evidenza incontestabile cui la scuola stessa ha cercato di reagire adeguando la propria comunicazione al lessico (e talora ai principi) dell'economia di mercato e includendo nozioni come quelle di **utenza**, **offerta formativa**, **portfolio**, **agenzia formativa**, senza però riuscire a mascherare completamente la propria originaria vocazione ped-agogica e quindi essenzialmente direttiva. La scuola di oggi incarna il paradosso dell'ambizione a raggiungere la standardizzazione degli obiettivi comuni (le contestatissime **competenze**, la cui certificazione genera in molti insegnanti **la paura di essere valutati** per delle azioni, quelle didattiche, ritenute non quantificabili) attraverso l'individualizzazione dell'offerta rivolta a dei soggetti che oggi come non mai pretendono di avere assoluta libertà di scelta nell'esperienza scolastica. Senza questi presupposti non esisterebbero quegli incubatori di fobie collettive che sono i **gruppi Whatsapp** di genitori e studenti, in cui alle spesso legittime preoccupazioni didattiche si covano psicosi come la **paura della didattica digitale**, **paura per il rifiuto della didattica digitale**, **paura del gioco del rispetto**, **paura dei progetti contro l'omofobia**, **paura dell'edilizia scolastica**, **paura delle mense**, **paura degli extracomunitari e degli studenti che entrano in classe in corso d'anno** (terrore anche di molti insegnanti, i più astuti dei quali non hanno nemmeno paura di manifestarlo ai diretti interessati), **paura dei compiti in classe**, **paura che alcuni copino il compito in classe magari con l'aiuto del cellulare**, **paura dei compiti per le vacanze**, **paura del divieto di usare il cellulare in classe**, **paura dell'uso del cellulare come strumento didattico**, **paura degli esami per il superamento del debito formativo**, **paura per le misure messe in atto dalla scuola per il superamento del debito formativo** (come i deprecati **corsi di recupero estivi**, che non di rado interferiscono con le vacanze già prenotate per la famiglia), **paura dell'alternanza scuola lavoro**, **paura della preparazione degli insegnanti di lingua straniera**, **paura per la collocazione oraria**

dell'ora di Insegnamento di Religione Cattolica, paura dell'orario definitivo, paura per le assenze per malattia degli insegnanti, paura per i supplenti, paura di un mancato riconoscimento dei crediti formativi, paura di perdere la continuità didattica, paura del registro elettronico e altri ancora che di cui sono venuta a conoscenza negli inevitabili colloqui con amici genitori di figli in età scolare: quel genere di esperienze che ti fanno considerare con interesse l'ipotesi di consultare un esorcista per liberare la loro anima da demoni così maliziosi, perché sai che ogni tua parola s'infrangerebbe contro il muro delle loro paure come un calice di cristallo sul pavimento.

Sono paure tenaci, che non si tengono a bada neanche con l'iniziativa politica. I media hanno attribuito il crollo politico dell'ex premier Renzi all'emanazione della famigerata della legge 107 del 2015, più nota come **La Buona Scuola**. L'entropia di iniziative di realizzazione difficile o controversa come la valutazione del merito dei docenti o l'alternanza scuola lavoro ne fanno tutt'altro che una buona legge, ma un fatto è certo: si tratta dell'ennesima conferma che il problema della scuola non sta nei modi di realizzarla, ma nella sua esistenza. Un vizio da cui non si guarisce neanche con la lettura compulsiva del blog di **Alessandro D'Avenia** o con le acrobazie apologetiche di libri come **La lingua geniale**, tutta roba che nei delusi dalla scuola non fa altro che esacerbare il senso di distanza da una realtà vagheggiata ostinatamente come mediocre e improduttiva.

Ma ciononostante, la scuola sopravvive anche e soprattutto con la forza di moltissimi che onorano con la loro passione il sapere e lo spirito di ricerca di cui sono mediatori e di quanti, studenti e famiglie, credono ancora nel valore della fiducia come argine alla deriva del narcisismo liberistico. Sarebbe bello che il loro coraggio diventasse contagioso e spegnesse il furore di una società avvelenata di egocentrismo autolesionistico, vero maestro e allievo di quella che a buon diritto si può chiamare **scuola di paura**.

INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

Endoxa – Prospettive sul presente è una rivista bimestrale di riflessione culturale a carattere monografico. Lo scopo della rivista è sia disseminare conoscenze riconducibili, direttamente o indirettamente, all’ambito umanistico sia di intervenire, in una prospettiva di “terza missione”, nel dibattito contemporaneo, senza alcuna preclusione culturale.

Tutti gli articoli sono tutelati da una licenza *Creative Commons* (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

DIREZIONE/EDITOR:

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

FERDINANDO MENGA (Tubinga) ferdinandomenga@gmail.com

MONICA VISINTIN (Trieste) monica.visintin@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO:

Elvio Baccarini, Cristina Benussu, Lucio Cristante, Renato Cristin, Roberto Festa, Giovanni Giorgini, Edoardo Greblo, Macello Monaldi, Fabio Polidori