

Vania Baldi

UNA PASSIONE ASSOCIATIVA SOTTO SCACCO. LA PAURA,
DA PROBLEMA GENERATIVO A SOLUZIONE PREVENTIVA

*Colui c'ha tutto il mondo
fé paura
(Dante Alighieri)*

*La prima forma della speranza è
la paura, il primo semblante del
nuovo lo spavento.
(Heiner Müller)*

Un dibattito molto diffuso e controverso: il peso giocato dalla «paura» nella determinazione dell'*ethos* societario odierno. In questo scritto si vuole segnalare un travisamento teorico su tale questione divenuta ormai classica, travisamento cui si tenta di far fronte esplorando la *natura* generale di questa condizione patica e la rilevanza psicosociale che riveste. In effetti, la declinazione interpretativa datane all'interno dei dibattiti socio-politici (e favorevolmente sostenuta – se non alimentata – dalle *élite* politico-mediatiche) la *stringe* in un nesso causale tra lo sgretolamento di tradizionali certezze e il perseguimento di pratiche culturali securitarie. Sarebbe ovvio, cioè, reagire agli incerti scenari rappresentati dalla grande narrazione dell'intensa e tentacolare metropolizzazione occidentale(*sta*) con atteggiamenti di costante diffidenza e impotente solipsismo. Ma è così scontato un tale principio di causalità? La replica a condizioni di precarietà corrosive non può che generare reiterati comportamenti (auto)repulsivi?

L'effetto distopico generato dalla complessa geografia della paura contemporanea è ulteriormente incrementato da uno *stile* di esercizio del potere che ha progressivamente trasformato l'insicurezza da problema a risoluzione, da sintomo a rimedio.

Risiede nel sentimento della paura, invero, una potenzialità relazionale alternativa, tale da dispiegarne uno stimolo emancipativo rispetto alla sua percezione coattiva e segregante. La proposta è quella, allora, di rilevare come in realtà, quando si discute di paura, si finisce per trattare della sua «negazione», di un'incapacità collettiva ad assumerla e tradurla in altro, in ciò che da sempre la rende *partner* di cambiamenti. Del resto, il latino *timére* associa il timore alla timidezza, cioè a qualcosa che implica l'esigenza di un filtro, la prerogativa di un atteggiamento cauto e discreto nell'esperienza con le cose del mondo, in definitiva, un'attenzione alla realtà che implica un discernimento propedeutico all'azione. Viene da chiedersi se siano, queste, disposizioni etiche ed antropologiche divenute fuori luogo, oppure se rappresentino un dispositivo culturale così fondamentale e duraturo da aver fatto la fine delle monete nietzscheane, la cui immagine, una volta dimenticato il loro percorso genetico, si è consumata, risultando considerate soltanto come metallo.

Insieme di occasioni storiche, quindi, che sollecitano una riflessione teorica a partire da una riattualizzazione critica di alcuni aspetti, detti «primari», osservati nella loro trama «evolutiva» e considerati essenziali (oltre che transtorici) per la comprensione di certi dispositivi associativi.

1. *Intorno ad una matrice antropologica della facoltà associativa*

Dovrebbe essere consolidata l'idea per cui l'istituirsi di società civili organizzate sia stato l'esito, carambolato, di un'iniziale risposta e di una lunga e progressiva ricerca di antidoti alla paura e all'aggressività caratterizzanti le relazioni primordiali tra uomini. Relazioni, a loro volta, contornate da un ambiente tanto incognito quanto angoscioso. Paura e aggressività possono considerarsi come quegli stati emotivi, di apprensione e repulsione, essenzialmente antropologici, dalla cui presa e dipendenza si è cercato storicamente di emanciparsi. La laboriosa organizzazione degli individui in gruppi sembra, così, essere un effetto culturale dei diversi tentativi realizzati per disciplinare e moderare tensioni, arginare conflitti, per garantire stabilità e sollecitare fiducia nel futuro.

Come tutto questo? Trasformando gradualmente, attraverso una prassi partecipativa e sperimentale, la prospettiva di *un'*esistenza fondata sul senso di necessità in *una* costruita sul senso di possibilità, dispiegando un'attitudine mentale e una strategia culturale orientate verso una sorta di *rimedio nel male*. Per mezzo, cioè, di un'insieme di azioni, sorrette da una logica insieme ideativa e adattativa, convergenti verso una densa procedura d'intermediazione sociale che, imparando a *farsi carico* di alcune implicazioni che tale timore portava con sé, si è predisposta (e ha predisposto) verso un'altra declinazione del timore stesso. Da veleno ad antidoto!

La parallela quanto indispensabile dislocazione del carattere eccedente e caotico delle «prime» pulsioni (inter)individuali in concetti e schemi d'azione mediati e depotenziati, esito dell'acquisita dimestichezza con il loro potenziale negativo, ha permesso di passare da forti accenti della diffidenza, della sospettosità e dell'avversione generalizzata all'esercizio della prudenza e della precauzione come maniera di cercare e stabilire parametri mutuamente condivisi per la convivenza. *Assumendola e lavorando-la, condividendola e dividendola*, la paura, intesa come il sintomo d'una minaccia costante di lotta indeterminata per la sopravvivenza e la prevaricazione, la si è potuta trasmutare, in certi casi, in tensione collaborativa e motivazione societaria; risultando, in tal modo, intrinsecamente normativa.

Questa si propone come una diramazione in positivo di una classica (nonché semplificata) lettura della filosofia politica e dell'antropologia filosofica occidentale (tangente il mito eziologico di fondazione), sull'«originaria» costituzione di strutture societarie in rapporto alla circolare correlazione conflittuale tra timore, violenza e riparo. La latente contraddittorietà dei fattori coesistenti alla determinazione positiva delle forme di vita associate ne segnala la fragilità, ma ne costituisce al tempo stesso il presupposto realistico dal quale doversi sempre riscattare; processo faticoso, gravido di conflitti e, proprio per questo, avvedutamente (co)gestito¹.

¹ Si vedano gli studi di J. STAROBINSKI, *Il rimedio nel male*, Einaudi, Torino 1990 e *La coscienza e i suoi antagonisti*, Roma, Theoria, 1996. Fondamentali, inoltre, le indagini di Arnold Gehlen e Helmut Plessner. Sempre intorno alla tematica sulle *basi del patto civile* sono da considerarsi cruciali per la ricerca contemporanea, sia lo studio compiuto da René Girard sulla vittima sacrificale, sul «capro espiatorio», sia l'analisi di Ernesto De Martino sull'«ethos del trascendimento». La prima permetterebbe di conferire senso all'«attuale» sentimento collettivo che con poca padronanza di sé oscilla (come si evincerà) tra ostilità diffusa e desiderio di solidarietà (etno)comunitaria. Scegliere un nemico simbolico (è l'ipotesi di Girard), che coaguli gl'individui su un bersaglio comune, da «linciare» congiuntamente, per sentirsi partecipi di un habitat più sicu-

Una prospettiva sulla «fondazione del legame sociale» che si presenta, quindi, come sghemba rispetto a quella dell'«autoconservazione distruttrice» che traspare in controluce, ad esempio, nel mondo raffigurato dall'iconografia hobbesiana relativa allo «stato di natura». In esso, come è noto, vige la condizione anomica di comunità travolte dal *bellum omnia contra omnes*, nelle quali l'insicurezza dei singoli si concretizza nella percezione di rapporti umani e di relazioni interpersonali caratterizzate dalla paura che suscita la malvagità naturale degli uomini e che Hobbes efficacemente descrive con l'espressione *homo homini lupus*. Gran parte del lessico politico-sociale moderno ha il proprio luogo fondativo in tali riflessioni, esemplarmente tradotti dai capitoli XIII e XVII del *Leviatano* quali luoghi canonici per la ricostruzione della dinamica eguaglianza-equilibrio = azzeramento della contingenza.

In realtà, viene notato come una delle demistificazioni più influenti che la tarda modernità ha prodotto sinora è relativa alle nozioni di «equilibrio» e di «ordine», intese come il risultato di una reiterata *amicabilis compositio*, di una dinamica storica nella sua effettualità sostanzialmente statica e inerte, partecipe a sua volta di un conservatorismo normativo. Parallela a questa credenza è stata l'accezione data alla nozione di crisi, più o meno legata al canovaccio del crollo o della catastrofe improvvisa e imprevedibile. Immagini dell'ordine e della crisi ancorate ad un tradizionalismo statico sono venute meno. È ancora possibile, più che mai oggi, indicare o teorizzare un luogo in cui si depositi lo statico e l'inerte? Non è possibile sapere quale sia la crisi prossima ventura se non accertando di quale ordine vi sia

ro (perché solidale); *Phármakós* quindi, avvelenare altri per guarirsi. La seconda prospettiva invece mette l'accento sull'originaria «crisi della presenza» dell'individuo, sull'assenza di quelle coordinate culturali che determinano una doppia e connessa alienazione nel soggetto, quella verso il mondo esterno e quella verso se stessi. Da qui la nozione di «destorificazione irrelativa», estraneità angosciata dalla realtà storica, dalla quale l'individuo s'emanciperebbe (è l'assunto di De Martino) attraverso uno sforzo – *ethos* - comune, intersoggettivo e solidale, dettato dalla valorizzazione della vita, resa così «culturale», intesa cioè come superamento – trascendimento – della *nuda vita*. Per quanto entrambe le teorie mantengano una valenza euristica di prim'ordine, non si può non rilevare, però, come queste pertengano ad una visione «primitivista» del sociale, ancorata ad un mondo tradizionale, chiuso nell'«orizzonte del domestico», in cui i fenomeni di crisi (le cosiddette *apocalissi culturali*) sono parentesi sporadiche e, in ultimo, ascrivibili ad «una» cornice esplicativa.

crisi. E quest'ordine, è risaputo, è attraversato da un equilibrio fatto di molti squilibri².

2. Il senso dell'istituzione spiega dell'istituzione del senso

Si è visto come l'ambivalente dispiegarsi delle logiche partecipative poggi su una matrice socioantropologica che rende in realtà ogni loro composto sociale un mobile campo di tensioni³. Ciò nondimeno, questa stessa attitudine competitiva-cooperativa, alleggerente l'endemica rischiosità dei conflitti originari e sedimentatasi nella *nostra* storia culturale come risonanza del bisogno costante di svincolarsi dalla necessità con «sapienza», diviene nel tempo soggetto ed oggetto di ulteriori ed inevitabili processi storici che ne alterano e complicano la morfologia, riflettendosi retroattivamente sulla dinamica degli stessi dispositivi antropologici sottostanti. La configurazione psicoaffettiva ad essa immanente, affrancandosi progressivamente da quell'arcaica e stretta circolarità tra timore, riparo e violenza che precedentemente la determinava, assume in effetti diverse modalità problematiche di presentarsi all'interno del vissuto societario e di incidere nella sua semantica associativa. (Le facoltà antropologiche rimangono le *stesse*, ma proprio in quanto *facoltà* possono seguire le derivazioni sociali più eterogenee, dimostrando, così, il loro carattere di *potenzialità*: la loro versatilità naturale si determina in *attualità* puntuali a seconda delle sollecitazioni contingenti). La logica storica di tali variazioni psicosociali, relative alla struttura della socialità, può essere analizzata come un concatenar-

² Sono osservazioni espresse nel lavoro curato da B. ACCARINO, *La bilancia e la crisi. Il linguaggio filosofico dell'equilibrio*, Ombre Corte, Verona 2003. Occasione di questa riflessione è la presa d'atto di come l'esperienza filosofica dell'equilibrio, sorretta dalla relazione tra norma ed eccezione, sia stata occultata dal risorgere del primato di quest'ultima. Dove situare, oggi, l'eccezione? Quando si parla di crisi, a quale ordine pregresso ci si riferisce? Il contingente lo si può riconoscere come esito singolare di un incontro tra variabili indipendenti (*casus*), motivo per cui lo si ritrova al di fuori di una relazione necessaria che conduce alla conclusione razionale.

³ Da tenere a mente, comunque, come ogni sistema di pacificazione e ordine abbia spesso portato con sé una notevole dose di violenza, *tradita* da ben precisi valori attraverso i quali si sosteneva. Come nei nascenti Stati, ad esempio, con principi guida legati allo sviluppo dell'industria, del colonialismo, delle città e della borghesia; essenzialmente riconducibili, a loro volta, ai valori della ragione strumentale e di un universalismo a immagine del «borghese, bianco, maschio, occidentale, cristiano». In istituzioni così rigide contestare tali valori implicava un possibile uso della violenza (divenuta legittima) da parte dello Stato «ordinatore».

si di effetti indiretti (eterogenesi dei fini) generato, in ultima istanza, dalle tumultuose metamorfosi delle forme di vita associate e/o istituzionali.

La paura, ripercorrendo quanto detto, è uno di quei tratti salienti dell'esperienza umana che può produrre e fondare il valore della sicurezza trasferendolo ed incorniciandolo in ambiti simbolici che lo rappresentano e mantengono. La funzione antropologica offerta da un sistema simbolico, al suo interno foggato da un sistema di pratiche rituali organizzative, è quella di creare l'unità nel molteplice, la costruzione d'una convergenza, che con la sua coerenza interna ed esterna legittima e orienta l'istituzione e l'ordine sociale. Si rende così possibile la credenza e l'accettazione della realtà investendola di una carica libidica⁴. È una costruzione speciale della realtà sociale, i cui risultati non sono acquisiti una volta per tutte, non devono essere pensati come una dimensione data, ferma nel suo stare, ma come un'operazione che trasforma l'indeterminatezza dell'ignoto nella certezza dell'artificio condiviso, riconosciuto e convalidato (ex-instituto, il che non esclude *prove di forza* né previe né incipienti). Un'operazione culturale, in cui si attua un'ininterrotta metamorfosi della paura, che rende l'ambiente vitale dell'anima intellettuale, il mondo, trama di artefatti che formano le relazioni sostenitrici dei rapporti sociali⁵.

La strategia argomentativa di porre l'«istituzione», cioè quel fattore regolativo che opera in corrispondenza delle caratteristiche strutturali e strutturanti della società (inserendosi nell'ambito delle norme e delle consuetudini), come elemento teorico chiave per la lettura della risemantizzazione dello spirito associativo, si basa per l'appunto sulla considerazione che essa incarna un *fondamentale senso* d'esemplarità, rappresenti il luogo (me-

⁴ R. ESCOBAR, *Metamorfosi della paura*, cit., pp. 95-96.

⁵ B. STIEGLER, *Passare all'atto*, Fazi, Roma 2004, p. 30. Il filosofo francese allarga la nozione di artefatto a quella mnestica di *traccia* e *tecnica* della memoria, coniando in tal senso il termine di «ipomnesi»: «Più in generale, l'ipomnesi è la figura dell'artificio, della tecnica come simulacro morto della vita in quanto immortalità» (p. 34).

Su questi percorsi performativi della natura umana, con i suoi effetti creatori di mondo, un contributo essenziale lo ha fornito l'antropologia filosofica del secondo novecento, disciplina distintasi per l'attenzione preminente concessa ai presupposti bioantropologici dell'agire umano. Così ad esempio G. Anders in *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, Palomar, Bari 1994, p. 55: «Allo stesso modo nessun mondo gli è (all'uomo) effettivamente imposto come invece avviene per ogni animale a cui viene imposto un ambiente specifico, ma piuttosto egli trasforma il mondo e vi costruisce sopra, secondo mille varianti storiche e in un certo senso come sovrastruttura, a volte un "secondo mondo", a volte un altro. Infatti, per darne una definizione paradossale, *l'artificialità è la natura dell'uomo e la sua essenza è l'instabilità*».

tastorico) di un *transfert* collettivo di un'ideale *riserva aurea* di giustizia e soprattutto detenga quel *capitale simbolico* necessario al conferimento di «giustificazione» per ogni essere sociale («Problema indissolubilmente escatologico e sociologico»)⁶. La sua affidabilità è fonte di sicurezza, struttura modelli comportamentali rispetto alla propria «oggettività» ed alle regole mutuamente convalidate, generando, nell'insieme, garanzia di durata. Quest'ultima, a sua volta, determina il «carattere attenuante della regolarità di tutti gli interessati», l'«infrastruttura di consuetudini interne ed esterne», riflesse ed agite dall'istituzione stessa, e si propone come «fondativa di libertà»⁷.

Tali componenti esercitano un ruolo determinante nella costruzione dell'identità civica dei singoli e nella formazione d'una corrispettiva scala valoriale comunemente riconosciuta, informano modelli della responsabilità e favoriscono la forza effettuale delle cause morali, condizionando su più livelli, infine, la qualità e la pratica delle relazioni sociali (l'«eticità» di hegeliana memoria, *Sittlichkeit*). Si intuisce, per contrasto, che tipo di risonanza possa avere, più che una loro destrutturazione (sempre in ombra e intimamente legata ad una costante rigenerazione), una messa in mora della loro funzione.

Così ad esempio Mary Douglas riferendosi alla teoria humana della giustizia:

In un essere caratterizzato da bisogni cronici il soddisfacimento di sfondo è [...] un'autentica categoria antropologica. [...] La coscienza del futuro soddisfacimento di un bisogno, o il soddisfacimento virtuale, è di

⁶ Una sintesi con la quale Pierre Bourdieu riprende le osservazioni pascaliane in merito alla ragion d'essere dell'essere sociale: la ricerca di legittimità per la propria esistenza particolare, la conquista del diritto di un individuo a sentirsi giustificato per come egli esiste. Una ragion d'essere che pertanto lotta per non soccombere alla percezione della contingenza dell'esistenza umana e al pensiero della finitudine, un antropologico bisogno di stima e considerazione sociali perché la «società è Dio», capace di strappare, cioè, con i suoi attributi riconoscitivi e la sua cogenza simbolica, l'individuo sociale al rischio della gratuità della sua identità ed a quello dell'«insignificanza di un'esistenza senza necessità, in preda all'assurdo» (*Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 248-251).

⁷ Sono riferimenti relativi all'opera di Arnold Gehlen, in particolare al suo ultimo lavoro *Morale e ipermorale. Per un'etica pluralista*, Ombre Corte, Verona 2001, p. 108. È implicito come anche il senso d'autorità e di giustizia che l'istituzione idealmente incarna e rappresenta siano il risultato storico, sempre transitorio, di lotte (simboliche e materiali) tra agenti e settori sociali, per il monopolio dell'appropriazione della loro definizione legittima.

per sé un'esperienza di soddisfacimento, e non per un particolare "istinto di sicurezza". Piuttosto la sicurezza è data dalla garanzia anticipata riguardo al bisogno futuro, dall'esonero rispetto all'urgenza con cui si impone attualmente⁸.

Le filosofie, allora, che decantano la creatività di certe pratiche in quanto libere ed indipendenti da ogni presupposto, perché considerate autonome rispetto ad un «paradigma referenzialista», svincolate da una legittimazione esterna, o enfatizzate in quanto *eventi* consistenti in sé (si pensi all'esperienza heideggeriana della storia come evento *Ereignis* o dell'arte come salto originario *Ur-sprung*), in realtà, dimenticando le condizioni socioantropologiche necessarie alla loro emergenza, ostacolano una loro reale comprensione. Una prassi puramente creativa e gratuita, insieme ludica e performativa, è pienamente concepibile a partire da un'impura «*bienfaisante certitude*» offerta da un soddisfacimento di sfondo istituzionale, «da quella struttura oggettiva delle possibilità e delle impossibilità che sono inscritte in un campo»⁹ d'azione qualsiasi.

Argomentare, quindi, sul recente stato di salute della semantica traduttiva e connessionista tra i diversi ambiti del sociale (e al loro stesso interno tra i suoi, più o meno erranti, componenti) rimanda, in questa prospettiva, al dibattito sul senso storico della funzione riconosciuta alle istituzioni nel loro complesso.

3. Avventure della logica compensativa

Le trasformazioni dei processi istituenti-istituzionali, che qui si sottolineano in quanto significativamente implicate e sovrapposte alla testura della socialità odierna, sono approssimativamente riconducibili ad una lunga serie di passaggi storici considerati emblematici per aver reintrodotta in tutta evidenza la problematicità del rapporto tra potere e contingenza. Si tratta, nello specifico, di quello slittamento progressivo che ha condotto dal presupporre una logica compensativa, quale «necessità oggettiva» interna al divenire di ogni ambito culturale e strategia dirimente dei diversi conflitti, al considerare come superflua ogni istanza di mediazione e come con-

⁸ M. DOUGLAS, *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 58.

⁹ Così Pierre Bourdieu critica la mitologia sartriana del «'creatore' increato»; *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 122.

troproducente ogni categoria giustificativa nello spiegarsi dei diversi rapporti strutturanti il mondo sociale.

Un primo sintomo di questo passaggio storico-culturale può essere implicitamente individuato nella generale insofferenza suscitata dal crescere sequenziale della complessità interna alle singole organizzazioni regolative (la politica, l'economia, il diritto...), e dal loro perfezionarsi nel ruolo di cuscinetto sociale «esonerante» (*Entlastung*) gli individui dall'onere (*Belastung*) di relazioni imprevedute e dirette con la multiforme realtà; un secondo, e più recente, indice di questo movimento verso una logica de-istituzionale è rappresentato, invece, dalla frammentazione estraniante connessa all'eccessivo alleggerimento del ruolo giocato dalle istituzioni stesse nel supportare la stabilità della vita sociale, effetto di ritorno della loro progressiva dipendenza da enti sempre meno prossimi e della loro sovradeterminazione transnazionale (si potrebbe dire, di un esonero elevato al quadrato).

Concentrandoci brevemente sui risvolti più significativi del primo di questi mutamenti strutturali, si può riportare quanto registrato sull'instaurarsi d'una tendenziale «torsione entropica» dei legami sociali e delle *passioni* individuali ad essi correlate¹⁰. Si viene cioè a creare un nuovo *ethos* sociale che, sgravato da vecchie responsabilità, diviene più insofferente nei riguardi di certi limiti e vincoli costitutivi, creando i presupposti per l'insorgere di impensate dinamiche conflittuali con cui doversi confrontare. Impensate proprio perché originatesi nel profondo della vita psichica. La «ragione», nonostante i suoi continui progressi nell'edificazione degli stati e nella tecno-scienza, non è risultata onnipotente. L'ombra del dissidio ancestrale tra timore e violenza (o in seguito tra sicurezza e libertà), non lasciandosi rimuovere a piacimento, ha *riflesso* anch'essa dei cambiamenti epocali.

Negli ultimi due secoli la teoria evoluzionista e quella psicologica hanno spiegato come queste «energie psichiche», restando annidate nel profondo di ognuno di noi, si risemantizzano costantemente nei loro effetti di senso, generando altre forme di conflitto. La psicologia, a riguardo, indica un ulteriore piano dell'esistenza in cui tale conflittualità compare e s'intreccia. Secondo tale prospettiva, la configurazione intrapsichica, co-evolvendosi con i mutamenti sociali iscritti nei processi razionalizzanti

¹⁰ Sulla ricostruzione di questo passaggio storico ed il riferimento alle trasformazioni individualizzanti delle *passioni sociali* il rimando è a E. PULCINI, *L'individuo senza passioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

della modernità, si è concentrata e snodata su un doppio livello tensivo: quello del confronto con *la* minaccia esterna «inibitrice» (i doveri sociali, sostenuti dalla rinuncia individuale), e quello del raffronto con *la* minaccia interna «pulsionale» (l'insofferenza psichica, per reazione al sacrificio iniziale).

Il manifestarsi dell'inquietudine sociale attraverso pericoli, indeterminatezza e angosce, «prima», e disagi, ansie e frustrazioni, «dopo», rivela l'incoercibilità del volto in ombra di ogni istanza associativa, sollecitando pertanto risposte (individuali e collettive) costantemente adeguate. Risposte che, come visto, sono storicamente oscillate dalla cura nel porre argini rassicuranti al tentativo di non soccombere per la ristrettezza di spazi creativi. Il costo della sicurezza, dell'ordine e della protezione dalle paure originarie provenienti dalla natura, dal proprio corpo e da altri uomini è stato quello, infatti, di maggiore restrizione e sacrificio per la libertà individuale. Una condizione spiacevole, accompagnata da nevrosi, ribellione (e nuove paure); tuttavia, inaugurale di una cornice simbolica valorizzante la reciprocità e la socialità, introduttiva di una relazionalità concreta stabile e garantita da un soddisfacimento di sfondo permeato da una logica perorata come «compensatrice».

Da Hobbes a Freud, dal *De Cive* al *Disagio della civiltà*. Perché questa preambolo? Per sostenere cosa? Il fatto che paura e aggressività siano una costante di ogni epoca storica non giustificherebbe uno sguardo superficiale al loro modo di segnalare le peculiarità di ciascuna di essa.

A riguardo, la semantica associativa più recente si caratterizza per una generale tendenza a sbilanciare i rapporti tragici tra paura e sicurezza, tra conflitto e collaborazione, tra contratto e disaccordo (una situazione ontologica ma attualmente tradotta nei termini di «disagio della postmodernità»). Si tende cioè a vanificare la logica della moderazione in favore di quella, più o meno dissimulata, della prova di forza. Radicalizzazione che, in ultimo, può essere ricondotta a quell'altro genere di metamorfosi strutturale del senso (simbolico e materiale) dell'istituzione, esemplificata dalla sovradeterminazione transnazionale delle funzioni un tempo esercitate separatamente dai singoli Stati nazionali. Un allargamento della modernità (corrispondente ad una sua frammentazione) dunque, che non consente più di inanellare la loro attività ad interessi e responsabilità giuridicamente e politicamente circoscrivibili, ma ne fraziona e moltiplica al tempo stesso il raggio d'azione. Alla delegittimazione delle sovranità statali, prodotta dai processi di globalizzazione, subentrano nuove entità globali (multinazionali, associazioni senza frontiere, chiese) che appaio-

no sempre più principali ed effettuali nel determinare il corso delle cose, ma attraverso una dinamica che risulta alquanto complessa e misteriosa.

L'ampliamento in questione ha reso i precedenti rapporti tra agenti ed istituzioni privi di quei percorsi che risultano necessari per il senso di partecipazione e di emancipazione nella costituzione delle singole società, per inverso, si impone una sorta di «pubblicità» senza «sfera pubblica» ed un potere in fuga dalla politica. Comincia in tal modo a svanire quello spirito negoziale e di compromesso (quello sfondo competitivo-compensativo), che era risultato una condizione indispensabile alla valorizzazione di ogni gioco contrattuale, e si favorisce la verticalizzazione nei diversi rapporti di forza.

Da qui, verosimilmente, la consuetudine con cui negli ultimi anni, nell'ambito degli studi sui processi culturali, il discorso relativo ai nuovi scenari (locali e globali) della paura ha ripreso a circolare in maniera considerevole. «Incertezza», «insicurezza», «nervosità», «odio», «violenza», «passioni tristi» *et similia*, sono alcuni tra i termini più utilizzati per darne conto.

4. *Da istanze mediatrici a risoluzioni immediate*

Stati mentali come quelli appena designati hanno un'incidenza talmente trasversale, si manifestano con un precipitato così vago e nebuloso, che abbozzarne una lettura *comprensiva* richiede la primaria consapevolezza di esserne parzialmente coinvolti, ampliandone in questo modo la difficoltà d'indagine. Il sociologo Zygmunt Bauman, ad esempio, tenta di ricondurli opportunamente alla centralità ed alla ridondanza di quell'esperienza «snervante» e «deprimente» rappresentata dal termine tedesco *Unsicherheit*, il quale designa e coinvolge in sé la crisi di tre categorie «fondative» della modernità: 1) la sicurezza esistenziale, la fiducia; 2) la certezza riguardo la durata della posizione, dei diritti e della sussistenza; 3) la sicurezza personale, del corpo e delle loro propaggini: la proprietà, il vicinato, la comunità¹¹. Bauman, riprendendo alcune considerazioni dagli ultimi lavori di Pierre Bourdieu sulla *précarité partout*, sostiene che queste «sono le condizioni della sicurezza di sé e della fiducia in sé, da cui dipende la capacità di pensare e di agire in modo raziona-

¹¹ Z. BAUMAN, *La società individualizzata*, Il Mulino, Bologna 2002, p. 196.

le. L'assenza o l'insufficienza di una delle tre produce pressoché lo stesso effetto: [...] *una tormentosa sfiducia esistenziale*»¹².

Ora, l'elemento di novità è che questa condizione non è più pensata come rimediabile (cioè, *giocabile* all'interno di un contesto tessuto tra regole cui rapportarsi), ma pre-sentita (e presentata) come *partner* di una nuova ideologia di società *allergica* a ogni replica di realtà. Le retoriche che sostanziano tale ideologia, che si presenta sotto le bandiere della «necessità», della «libertà» e dell'«emergenza», riguardano generalmente le ormai classiche questioni della deregolamentazione ed internazionalizzazione dei mercati, dell'economia flessibile e immateriale e delle «turbolenze» migratorie. *Insicurité* da intendere così come iscrizione nelle coscienze di una (*coltivata*) condizione necessaria non emendabile, di ingresso in un presente storico avvertito al tempo stesso come inafferrabile e illogico (si potrebbe dire, col linguaggio foucaultiano, guidato da un potere «acefalo»)»¹³. Sulla base di questo scenario il filosofo Roger Castel sottolinea il sorgere di un nuovo tipo di individualismo da lui chiamato «negativo»: negativo perché si definisce in termini di «mancanza»: la libertà definita come mancanza di sicurezza e di legami solidi e stabili, l'autonomia, come assenza di protezione e di referenti istituzionali; esperienze lavorative a breve scadenza e istituzioni svuotate del loro carattere rappresentativo determinano il profilo del «nuovo gioco contrattuale»¹⁴.

Si era usi pensare che in un contesto sociale nel quale la dinamica interdipendenza tra individui e tra istituzioni politico-economiche fosse considerata imprescindibile, il singolo individuo avrebbe avuto garanzia e possibilità di coltivare le proprie qualità e di tendere verso la realizzazione delle proprie aspirazioni; ma tale interdipendenza, laboriosa collaborazione fondata sul bisogno di «continuità» e fiducia, si è sfilacciata, si

¹² Sempre Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000 p. 27. Inoltre P. BOURDIEU, *Controfuochi: argomenti per resistere all'invasione neo-liberista*, Reset, Milano 1999.

¹³ Si è consapevoli che una lettura così fatta possa sembrare monca, distratta cioè da quei processi storico-culturali che hanno, da più parti, contribuito, favorito (nonché «desiderato») la costituzione di questo nuovo spirito del tempo. Ad ogni modo, cadremo nel tranello della teleologia se reputassimo ingenuo ogni esercizio critico sugli effetti dei nuovi dispositivi di valorizzazione.

¹⁴ R. CASTEL, *As memamorfoses da questão social: uma crônica do salario*, Petropolis, Vozes 1998; e più recentemente *L'insicurezza sociale*, Einaudi, Torino 2004.

è desiderato scioglierla¹⁵, per ritrovarne adesso dei surrogati che risultano tutt'altro che gratificanti¹⁶.

Ne segue una maniera di concepire il rapporto col presente e di agire le relazioni (tra gruppi, individui, paesi, ciascuno con il proprio portato d'interessi), che può ragionevolmente intendersi come l'esito generale del propagandato rifiuto di *formazioni di compromesso* e di *esercizi di giustificazione*, effetto della negazione (e/o dell'ignoranza) dei legami di co-implicazione e mediazione sociale. Pare, cioè, che si sia verificato un ribaltamento strategico che fa dell'incertezza e della paura non più un dissuasivo dall'ostilità, non più un vissuto sintomale da assumere responsabilmente e decostruire, ma un cinico pretesto per belligerare. Lo slogan è ormai noto: sicurezza e libertà, pragmaticamente tradotto in *tolleranza-zero*¹⁷. Se il rapporto tragico tra paura e conflitto è stato sempre morfogenetico di differenti culture societarie, di nuove istanze d'*equilibrio*, oggi, questo rapporto, sembra appiattirsi nell'unilateralità del conflitto, nell'aborto di ogni gestazione *polemica*, in un imbarazzo di cui sbarazzarsi.

¹⁵ L'incrinatura di questa interdipendenza si può considerare radicata in quei movimenti socio-culturali che, dalla metà degli anni sessanta, hanno fatto domanda e richiesta di maggiore autonomia; in reazione alla collettivizzazione delle esperienze precedenti si è costituita dal basso una spinta verso l'autorganizzazione dell'esperienza e una lotta per il riconoscimento di valori singolari; movimento che ha agito disgiuntamente dai progetti del capitale, anzi che lo avrebbe costretto a riorganizzarsi (in proposito, BOLTANSKI-CHIAPPELO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 1999).

¹⁶ Naturalmente anche lo stesso mercato del lavoro odierno si presenta come un dispositivo favorevole alla realizzazione di un ideale di autonomia. Anzi, rispetto al passato presenta caratteristiche di maggiore diversificazione nella sua offerta; pur tuttavia lo scenario che fa da cornice a questa novità è segnato da un'ambivalenza, un'instabilità e un'arbitrarietà tali che, toccando interessi primari come l'autosostentamento materiale e motivazionale, lo si avverte inaffidabile e ostile. Da queste condizioni emergerebbe un'insidiosa modalità *predatoria e opportunistica* di rapportarsi nei confronti di ogni prossimità.

¹⁷ Questa è senz'altro l'estremizzazione di una condizione sociale e psicologica che coinvolge molti e che tuttavia si presenta come una linea di tendenza conclamata; tale condizione può considerarsi come esasperata da quel verboso circolo vizioso prodotto dall'interazione continua fra tre attori sociali specifici quali: il sistema mediale, il ceto politico e l'opinione pubblica. Opportunamente si è definita come «tautologica» la retorica impregnante l'immaginario sociale. Come dire, parte del problema è legato agli effetti del «discorso» che ruota intorno a esso (in proposito A. DAL LAGO, *Non Persone*, Feltrinelli, Milano 1999).

Si può azzardare l'ipotesi, inoltre, che questo modello culturale sia il risultato di un generale *esaurimento nervoso dell'eccezionalismo culturale occidentale*, dello smottamento traumatico (e insieme depressivo) d'un delirio d'onnipotenza economico-culturale¹⁸. In uno studio recente sulla condizione geopolitica mondiale¹⁹ si considera come certa strategia politica contemporanea, fatta di forza militare ed operazioni poliziesche internazionali, sia il frutto più della debolezza, di quello che si è chiamato «Impero», che della sua forza. Debolezza generata proprio dall'implosione culturale di una dissimulata incapacità a gestire l'emergenza di una complessità geoculturale dagli effetti sorprendenti, dalla refrattarietà alle costitutive peripezie del *pólemos* e alla smemoratezza delle sue intrinseche potenzialità.

Una *delusione narcisistica* che si può sospettare abbia avuto come contraccolpo quel «soffrire d'indeterminatezza»²⁰, quell'angoscia epidemica che, occasionalmente, si normalizza e custodisce gelosamente in singole paure²¹, le quali, a loro volta, consolidano il logorio del *classico* spirito associativo. Non che i timori precedenti non siano stati corrosivi anch'essi, ma hanno agito all'interno di un contesto storico e di un'agenda discorsiva ben differente, dove il potere non era in fuga dalla politica, in cui i conflitti andavano a braccetto con aspettative di risoluzione ed intermediazione gradualmente e nel quale le metamorfosi delle paure venivano registrate come *indizi* di emergenze sociali cui dover/poter rispondere.

¹⁸ Tra gli studiosi che hanno così focalizzato l'attenzione sullo smantellamento delle istanze di mediazione, mi sembra rilevante segnalare autori come Gatarly Spivak, Mike Davis, Judith Butler. Intellettuali militanti che hanno denunciato le «prove di forza» delle operazioni politiche occidentali (e il consenso culturale di fondo che le ha sostenute) in chiave di effetto perverso di un agire che, per difendersi rispetto all'insorgere traumatico di realtà storico-sociali che erano state messe in ombra, si è voluto supporre ed imporre come «sovrano»..

¹⁹ E. TODD, *Après l'empire. Essai sur la décomposition du système américain*, Galimard, Paris 2003.

²⁰ A. HONNET, *Il dolore dell'indeterminato*, Il Manifesto, Roma 2003.

²¹ Tra angoscia e paura c'è una differenza che si trova sottolineata in diversi campi del sapere, una sua tematizzazione efficace la si trova in *Che cos'è la metafisica?* di Martin Heidegger; la prima sarebbe riconducibile a qualcosa di indeterminato: «l'angoscia è sempre angoscia di.., ma non di questo o di quello. L'angoscia di.. è sempre angoscia per.., ma non per questo o per quello»; la seconda è connessa ad un referente determinato: «Noi abbiamo paura sempre di questo o di quell'ente determinato, che in questo o in quel determinato riguardo ci minaccia. La paura di.. è sempre anche paura per qualcosa di determinato».

Il sentire contemporaneo riflette del clima culturale generato ed espresso dalla logica immanente ai conflitti, dalla specificità sociale delle poste in palio nelle diverse lotte; nel momento in cui tale ambiente di fondo perde quel *background* di sicurezza e fiducia che concede di confrontare «desiderio» con «realtà», o assimila lo scredito di quella logica compensativa che permette di tradurre emozioni in sentimenti ragionati, che consente di discriminare tra priorità, di legare il presente al futuro, che sostiene la tessitura di percorsi finalizzati nella frammentazione dell'esperienza, rischia (tale ambiente) di fare da supporto ad una «senso-logia»²² sempre più disincarnata dalle *ragioni* del reale.

6. Sicurezza e libertà, due sogni divenuti incubi

Parallelo a tutto ciò è la pubblicizzazione di quell'ambigua (per non dire ipnotica) nozione di «libertà». Lo studioso tedesco Ulrich Beck ha puntualmente rilevato che nelle condizioni attuali «la condotta di vita diventa la *soluzione biografica delle contraddizioni sistemiche*»²³. Questo scarico delle responsabilità dalle istituzioni politico-sociali verso le scelte individuali, per cui non si può che domandare e rispondere che a se stessi, ha accentuato la nostra *eccitante* libertà? La libertà individuale ed il suo mantenimento necessitano o no di un lavoro collettivo? Sono o no il prodotto di un impegno plurale? Passano o no da una relazione (per quanto disuguale) dinamica con la realtà ed i suoi attori? Sembrano *rilievi irrilevanti* e, laddove si somma un senso storico svuotato di carica progettuale, la tendenza al ripiegamento delle soggettività (meno avvantaggiate)

²² Mi riferisco alla definizione che il filosofo Mario Perniola utilizza per descrivere la peculiarità della sensibilità odierna, cioè una maniera impersonale e speculare del sentire (un «già sentito» inteso come ricalco di una tonalità affettiva ed emozionale già confezionata), che si è sostituita all'ideologia quale cornice di un pensiero collettivo; *Del Sentire*, Einaudi, Torino 1991.

²³ U. BECK, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2000 p. 197; osserva sempre il sociologo come l'individualità contemporanea, avendo perso l'appoggio delle istituzioni, diventa direttamente «l'unità riproduttiva del mondo della vita sociale [...]». La stessa biografia diventa un progetto riflessivo», senza che ciò comporti il conseguimento di un'emancipazione ben riuscita, in quanto gli «individui post-tradizionali (*freigestzt*) diventano dipendenti dal mercato del lavoro e *in tal modo* anche dall'istruzione, dal consumo, dalle regole e dai sostegni della legislazione sociale, dalla programmazione del traffico, dalle offerte di consumo e da possibilità e modalità di consulenza e cura medica, psicologica e pedagogica» (p. 115).

su se stesse e l'ipertrofia morale risultano l'esito più immediato (o forse l'unica maniera) d'interagire con un *opposto* invisibile²⁴. Tale sensibilità si sviluppa quando la *Storia* sembra battere il passo, quando «pare che il futuro è chiuso, che la situazione è slegata da tutto, ma che noi siamo legati a essa»²⁵. La diminuzione del senso storico, lo schiacciamento sul presente, dipende dal venir meno della credenza nel fatto che il corso della storia abbia una sua razionalità, si ritorna allora a concepire la storia in senso premoderno. Si radica nel senso comune corrente la tendenza a intendere la narrativa biografica di ogni individuo come un *collage* di frammenti, un montaggio dell'accidentale e dell'improvvisato; e questo stimola una rinnovata e diffusa «fuga idealistica (sempre depressiva, e sempre anche aggressiva) nell'idea e nella pratica della libertà»²⁶.

Nel suo libro *La fatica di essere se stessi* Alain Ehrenberg afferma che l'assenza di coordinate culturali (non «usa e getta») cui poter dar credito, e quindi cui rapportarsi, determina un forte senso «d'inadeguatezza» e «d'impotenza»²⁷. La questione non è la paura del non conformismo, ma l'impossibilità di conformarsi; non è il timore della trasgressione, ma il terrore dell'assenza di confini. Una condizione che riattualizza il carattere diagnostico e terapeutico di quanto Spinoza scriveva nella seconda parte della sua *Etica*. Il filosofo olandese, nel sottolineare la radice affettiva di ogni pensiero e azione, segnalava l'ingenuità di chi pensasse alla libertà individuale sia in termini di spontanea autodeterminazione che di preferenze chiaramente preferite: «gli uomini credono di essere liberi per questa sola causa, che sono consci delle loro azioni e ignari delle cause da cui vengono determinate». E ribadendo ulteriormente gli effetti possibili di una mancata attenzione ai doppi legami tra la propria dimensione patica e quella dell'agire nella realtà: «quelli poi che sono combattuti da affetti contrari non fanno quello che vogliono e quelli che non ne hanno nessuno con facilità sono mossi di qua e di là»²⁸.

²⁴ R. BODEI, *Se la storia ha un senso*, Moretti & Vitali, Milano 1998.

²⁵ H. BERGSON, *Il ricordo del presente e il falso riconoscimento*, (1908), in ID., *Il cervello e il pensiero*, a cura di M. Acerra, Editori Riuniti, Roma, 1990, p. 108.

²⁶ P.A. ROVATTI, *La follia in poche parole*, p. 42, Bompiani, Milano 2000. Si chiede Rovatti: può una coscienza, che rifiuta lo sguardo dell'*altro* o che non vive la sua presenza e il limite che esso pone, non accartocciarsi su se stessa?

²⁷ A. EHRENBURG, *La fatica di essere se stessi*, Einaudi, Torino 1999.

²⁸ B. SPINOZA, *Etica*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, proposizione seconda, parte seconda, scolio.

Si ripropone, pur se con implicazioni diverse, la (con)fusione tra paure particolari e paure indistinte, la pressione onnilaterale del mondo indeterminato, il ritorno, in breve, di quella arcaica sensazione di paura angosciosa che si fa *perturbante*. «La permanente mutevolezza delle forme di vita, nonché l'addestramento a fronteggiare un'aleatorietà senza argini, comportano una relazione diretta e continua con il mondo in quanto tale, con il contesto indeterminato della nostra esistenza»²⁹.

Tuttavia, rimarrebbe l'opportunità di rendersi conto, e agire di conseguenza, che tale condizione è condivisa da molti, che tale *sentimento* potrebbe essere tutt'altro che isolante, che la temporalità storica continua a prodursi e ad offrire spazi per prassi storiche, nonostante il suo carattere post-storico di presentarsi attraverso una *nenia*, lugubre e dolciastra a un tempo, del *dejà vù*³⁰.

Malgrado ciò, rimane la sensazione paradossale di un tessuto sociale permeato dai sentimenti contrari di diffidenza e indifferenza. Del resto, come amplificatore di questa deriva, l'unica risposta che le istituzioni preposte riescono a dare sono relative al problema della sicurezza personale³¹.

La percezione d'impotenza delle istituzioni, riguardo qualsiasi altra contromisura e progettualità alternativa, pare rappresentare, per l'appunto, un ulteriore e definitivo elemento d'inquietudine che getta i «cittadini globali» in un fatalismo intriso di *agitazione-apatica*, inducendoli a concentrare le proprie energie in una stile di vita insieme funambolico e claustrofobico, ad innalzare barriere (metaforiche e concrete) che stimolano il pre-

²⁹ P. VIRNO, *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, DeriveApprodi, Roma 2002, p. 22.

³⁰ Si registra, difatti, come in reazione a molte ingiustizie sociali cresca contemporaneamente un attivismo transnazionale nato dalla prossimità di vissuti e bisogni tra settori minoritari (*minority*), diversamente dislocati, della popolazione mondiale. Questo movimento, segnalato come nuova risorsa antagonista, deve fare i conti tuttavia con il rischio che si chiuda in una semplice logica di rivendicazione di diritti. Il linguaggio degli obblighi legali e civili comporta un'idea di società statica, motivo per cui andrebbe sostenuto quello che mira a confrontarsi, o quantomeno ad accompagnarsi, con quello diverso e generativo degli «atti di virtù» (P.P. PORTINARO, *L'interesse e il dono*, Ed. Comunità, Torino 2001).

³¹ Si vedano, oltre al già citato lavoro di A. DAL LAGO, *Nonpersone*, Feltrinelli, Milano 1999 che analizza questi aspetti focalizzandoli intorno al tema delle migrazioni, o gli studi di M. DAVIS, *Geografia della paura*, Feltrinelli, Milano 2000, che inserisce gli stessi problemi all'interno del conflitto intrecciato tra classi sociali ed appartenenze razziali, e infine quello di S. PALIDDA, *Polizia postmoderna*, Feltrinelli, Milano 2001 che indaga il dilagare del sentimento securitario come effetto dello smantellamento di spazi e poteri pubblici.

giudizio, coltivano l'aggressività e confermano un economico *misconoscimento*³². Da qui la fermezza con cui in diversi casi ci si scaraventa contro ogni pretestuoso nuovo pericolo (enfaticizzato dall'élite politico-mediale che così legittima la propria necessità).

Questo caleidoscopio sullo scenario della paura per rilevare infine come questa passione, necessaria, intrinsecamente formativa e normativa, societaria, rischia di non trovare un ri-posizionamento fruttuoso né all'interno di questo contesto definibile *senza società* né all'interno di moltissime sensibilità che non riescono a *farsene carico*. Come se la paura potesse soltanto essere seme di un'allergia alla *differenza* o di una fusione incondizionata con uno stile di vita da guerra civile permanente. Esito, nell'insieme, dell'effetto *boomerang* dei molteplici disconoscimenti e delle reiterate esclusioni di persone, idee, immagini, mondi ...

³² S. COHEN, *Stati di negazione*, Carocci, Roma 2002.