

Indice

Prefazione

Vent'anni dopo 7

PAURA E LIBERTÀ

Prologo

Come naviganti 15

Senza paura, p. 15; *Alle porte*, p. 17; *Un niente immaginato*, p. 20; *Dismissura: un excursus politico*, p. 23; *In cammino*, p. 26.

PARTE PRIMA

IL VOLTO DOPPIO DELLA PAURA

1. Il campanile di Marcellinara 31

Stupore, p. 31; *Il comando e la sua spina*, p. 32; *Terra di nessuno*, p. 37; *Il centro*, p. 39; *I confini*, p. 43; *Minaccia di morte simbolica*, p. 47; *Morire per la bandiera*, p. 51; *Vie di fuga*, p. 54.

2. Lo straniero interno 59

Un'ombra, p. 59; *Una questione di ordine*, p. 61; *Piccole differenze*, p. 63; *Somiglianza e conflitto*, p. 64; *Il desiderio del desiderio*, p. 68; *Odio sociale*, p. 71; *Piccoli traditori*, p. 74; *Meteci*, p. 76; *Esterni/interni*, p. 79; *Pharmakos*, p. 81; *Una vittima adatta*, p. 85; *Luci e ombre*, p. 88.

3. Il volto doppio della paura 95

Naufragi immaginari, p. 97; *Desiderio senza oggetto*, p. 100; *Paure allo specchio*, p. 102; *Una paura di pietra*, p. 106.

PARTE SECONDA
APPARTENENZE E LIBERTÀ

- 4. Luoghi comuni** 111
Purezza etnica, p. 111; *La congiura mondialista*, p. 113; *L'invasione*, p. 116; *Nichilisti, panmixisti e patrioti*, p. 118; *Un sicuro istinto d'armento*, p. 119; *Cose che nemmeno il cielo potrebbe fare*, p. 121; *Bricolage*, p. 124.
- 5. Il silenzio dei persecutori** 127
In uno specchio scuro, p. 127; *Filastrocche*, p. 128; *Cuori di ghiaccio*, p. 130; *Questioni di tecnica*, p. 132; *Una visione fanatica del mondo*, p. 134; *Il serpente e il suo veleno*, p. 135; *L'ambiguità della vittima*, p. 136; *A priori*, p. 138; *L'armento*, p. 140; *Libertà*, p. 142; *Pronti a morire*, p. 144; *Pronti a uccidere*, p. 147.
- 6. Appartenenze e libertà** 151
Una definizione, p. 151; *Luoghi comuni*, p. 154; *Silenzi*, p. 158; *La libertà di Shabrazàd*, p. 160.

PARTE TERZA
SCEGLIERE

- 7. Individui immaginari** 167
Identità e differenze, p. 167; *Identicità e indifferenza*, p. 170; *Una massa di numeri uno*, p. 173; *Pubblico*, p. 177; *A disposizione*, p. 182.
- 8. Il medesimo e il potere della morte** 187
Sospetti volpini, p. 187; *Indifferenze*, p. 190; *Via da se stessi*, p. 193; *Nel fondo del buio*, p. 197.
- 9. Scegliere** 201
Darsi ragione, p. 201; *L'orrore e il limite*, p. 205; *Un pubblico di moderati*, p. 209; *Prender partito*, p. 212.

Vent'anni dopo

C'è una curiosità e c'è una passione, in questo libro. Perché gli uomini e le donne si consegnano al potere? Perché lo fanno tanto spesso con entusiasmo, accettando non solo di uccidere, ma anche di morire, prima moralmente e poi fisicamente? Questa è la curiosità. Quanto alla passione, la esprime una speranza: che ci siano vie di fuga da una tale pratica d'obbedienza e morte. E qual è il compito – uno dei compiti, almeno – del filosofo politico, se non di contribuire a immaginarne qualcuna? Questa speranza, d'altra parte, si lega alla consapevolezza che non ci sono mete ultime e definitive che guidino e garantiscano lo sforzo di fare del mondo un posto migliore. Troppo spesso, semmai, è la ricerca ostinata di una fuoriuscita “assoluta” dalla faticosa, splendida empiria di quel che è umano a farne un posto peggiore.

Scritti fra il 1990 e il 2003, i saggi qui raccolti hanno accompagnato la stesura di tre miei libri, che mi piace chiamare “della paura e della libertà”. *Metamorfosi della paura* si intitola appunto il primo, pubblicato nel 1997 e poi ripubblicato nel 2007. Nelle pagine che seguono se ne troveranno sia le radici (per esempio, nel capitolo *Lo straniero interno*), sia i frutti. Il primo di questi frutti è stata la ricerca attorno a una delle possibili conseguenze della gestione della paura a scopo di dominio: l'odio verso l'altro, ridotto a capro espiatorio e vittima. Un tale odio che intende se stesso come legittimo, e addirittura come doveroso, ho cercato di indagare infatti nel 2001 con *Il silenzio dei persecutori, ovvero il Coraggio di Shabrazàd*. A questo libro,

in particolare, si legano i saggi che qui stanno nella seconda parte: *Luoghi comuni, Il silenzio dei persecutori, Appartenenze e libertà*. Nella terza parte, infine, si va formando *La libertà negli occhi*, dedicato nel 2006 alla speranza che nel nostro starci di fronte, nel nostro vederci e riconoscerci reciprocamente, viva la possibilità di trovare un altro modo di dar senso al mondo, un modo che dia alla paura non più i toni cupi e i colori luttuosi della chiusura e dell'odio, ma quelli chiari dell'apertura e della curiosità.

Quando di tutto questo ho cominciato a occuparmi, altri erano gli interessi prevalenti tra i filosofi politici. Per quanto oggi possa sorprendere, di un tema tanto radicale e “fondante” come la paura quasi non ci si curava, se non in riferimento a qualche classico. E invece in questi nostri anni, e soprattutto in questi mesi, sia la paura sia l'odio che talvolta ne nasce sono venuti tristemente alla ribalta, anche e soprattutto nelle vicende troppo spesso misere del nostro Paese.

Vent'anni dopo la fine della Grande Paura – quella dei due blocchi ideologici e militari contrapposti –, sono affiorate paure molto meno definibili, e perciò molto meno “confnabili” ed elaborabili. Alla minaccia univoca della Bomba, che proprio in quanto univoca dava forma stabile ai due imperi, l'uno del Bene e l'altro del Male, se ne sono sostituite altre, più inafferrabili e angoscianti: prima la paura generica dell'*invasione* dei migranti, poi la paura specifica del terrorismo islamico e alla fine, almeno in Italia, quella di minoranze facilmente perseguitabili. A quest'ultima paura, appunto in Italia, s'è accompagnato e ancora s'accompagna un odio capillare, che coinvolge l'immaginario diffuso del Paese, e non solo quello della sua parte tradizionalmente più retriva.

Non c'è più lo specchio del Nemico di fronte a noi, ma un pullulare di invasori subdoli e velenosi. Questo ci inducono a credere i *semplificatori*, ossia gli imprenditori del consenso. La loro offerta politica, l'insieme dei loro programmi e dei loro slogan, ci convince che all'origine delle nostre paure non ci siano cause complesse, difficili da governare – dalla generale, inelimi-

nabile fatica di stare al mondo e di campar la vita, alle responsabilità epocali di un'ideologia tanto liberista quanto illiberale –, ma cause appunto semplici: migranti più o meno clandestini, Rom, etnie criminali. Tutto avviene senza più una separazione netta fra destra e sinistra, fra conservatori e riformisti, fra reazionari e progressisti. Distinzioni e criteri di civiltà sembrano esser stati consunti e spazzati via da un continuo, assordante lavoro della *macchina della paura*.

A comporre le “parti rotanti” di una tale macchina sono i giornali e le televisioni. Filtrate e selezionate da quelli e da queste, gli attriti della vita sociale e politica subiscono appunto un processo virtuale di semplificazione. Cioè, sono interpretati secondo uno schema narrativo che li riduce al meccanismo del capro espiatorio: diventano l'effetto di una malefica congiura le cui fila sono sempre tirate dagli *altri*. Tutto questo viene fatto in parte secondo un disegno editoriale e politico consapevole, e in parte anche maggiore solo perché quella “narrazione” garantisce più *audience* rispetto ad analisi serie e faticose, e dunque garantisce e facilita le carriere giornalistiche.

In Italia, la macchina della paura è il risultato ultimo di una semplificazione che è stata fin dall'inizio politica. Il primo imprenditore della paura e dell'odio, e dunque il primo semplificatore, è stato il movimento etnistico (ossia razzistico) della Lega Nord. Dal suo linguaggio sono venute le parole e gli slogan della paura e dell'odio. Dapprima, quelle parole e quegli slogan sono stati assunti dai partiti di destra, di ispirazione fascista o di ispirazione mercatista che fossero. Ma poi, anche a seguito di una profonda crisi d'identità di quelli di sinistra e centrosinistra, sono diventati linguaggio egemone. Meglio ancora, quelle parole e quegli slogan sono diventati il luogo comune in cui opera la macchina della paura: luogo linguistico, mentale, psicologico, morale, ideologico che rende simili tutte o quasi tutte le proposte politiche, e tutti o quasi tutti i programmi e gli slogan, anche in tema di diritti civili. La sola merce che conti, in quello che è ormai il mercato della politica, è la “sicurezza”, ossia il fantasma ideologico di un ordine fine

a se stesso, slegato dalle concrete condizioni e dalle concrete necessità economiche e sociali.

Una tale offerta politica non si rivolge ai diversi interessi, e neppure ai diversi individui. Da un lato, appunto, non sono gli interessi il suo contenuto per così dire profondo, ma le paure e gli odi. Dall'altro, non sono i cittadini o i gruppi organizzati di cittadini i suoi interlocutori. Al pari di quel che accade nel mercato propriamente detto, l'offerta di sicurezza – la *questione* della sicurezza, come da troppo tempo e da troppe parti viene detto – si rivolge al pubblico. O meglio si rivolge al *pubblico dei cittadini*. C'è, in questa espressione trasparente – coniata per incensare le gesta di un oligopolista del consenso elettorale –, c'è in questa espressione, dunque, una commistione paradossale fra *cittadini* e *pubblico*, ossia fra una dimensione *individualistica* (cittadini) e una *olistica* (pubblico). Come non sempre si sa, una tale commistione, una tale inquietante simbiosi è stata tipica del totalitarismo del secolo scorso, e in primo luogo della visione del mondo hitleriana.

In ogni caso, il pubblico – cui l'imprenditore del consenso si rivolge “dandogli del tu”, come a un soggetto totale e indistinto – è indotto a *consumare* sicurezza. Ossia, è indotto a orientare la sua domanda verso il prodotto più offerto, che è il più elementare, e perciò il più vendibile. Ne segue che gli oligopolisti del mercato politico devono produrre paura e odio, allo scopo di produrre consenso e voti: più consenso e più voti dei loro “concorrenti”. A questo è orientata la macchina della paura, che si tratti di una scelta consapevole, o che si tratti del risultato di pure aspettative di carriera. Tutto avviene dentro un linguaggio della paura e dell'odio da tempo egemone, e ormai quasi unico, che si riproduce in quanto produce la potenza della macchina che lo “parla”. E ciò di cui sempre essa parla sono i misfatti, reali o immaginari, di categorie deboli, facilmente perseguibili: migranti, Rom, etnie criminali.

Così si spiega che, a proposito di sicurezza, si dimentichi che una parte del paese, e non solo il Sud, è nelle mani della delinquenza organizzata, o che la criminalità finanziaria è più

pericolosa di quella dei poveri, o che la precarietà del lavoro è la prima causa di insicurezza sociale. È ben più facile, e ben più produttivo, additare all'odio sociale "colpevoli" incompabilmente meno forti e meno difesi. È qui, in questa dimensione simbolica e virtuale – cioè, alimentata artificialmente e con strumenti mediatici – che si sviluppa la competizione fra partiti e schieramenti. E a questo punto quel che conta è lo slogan più efficace, la proposta più truce. Se il fine è il consenso, e con esso la conquista di fette sempre più ampie di mercato, ogni mezzo adeguato è, in quanto adeguato, anche giustificato.

Così, ancora, si spiega il silenzio delle coscienze a proposito dei provvedimenti legislativi o anche solo amministrativi contro i migranti, o contro le prostitute, o contro i poveri e i deboli in genere. In questo modo sono i diritti civili a entrare in rischio: quelli delle vittime in tempi brevi, quelli del "pubblico dei cittadini" in tempi medi e lunghi. Quanto è accaduto e accade a proposito di una libertà decisiva come quella di scegliere una morte dignitosa – e in ogni caso la *propria* morte, come conclusione e senso della *propria* vita –, una tale inquietante negazione di libertà, dunque, non è che un primo sintomo di quanto potrebbe accadere in un futuro non lontano.

Di fronte a tutto questo – di fronte alla gestione politica della paura a fini di consenso, ma anche di fronte alla diffusa, sorprendente disponibilità all'obbedienza e all'odio –, il primo compito del filosofo politico (e non solo suo) è di non chiudere gli occhi. Il secondo è di raccontare quello che, a occhi bene aperti, gli riesce di vedere, senza cercare vie di fuga verso mete ultime e "assolute". Ce n'è poi un altro, di compito: di non scoraggiarsi. Agli uomini e alle donne è dato di provare a costruire il loro mondo. Quello che però davvero conta è il loro impegno ostinato a ricominciare, come forse direbbe l'antico Sisifo, la più coraggiosa e la più laica immagine di quegli esseri di un sol giorno, di quegli effimeri che noi siamo. Dalla sua prudenza di provvisorio, "relativo" vincitore della morte ha cercato di farsi guidare la scrittura delle pagine che seguono, e alla stesa prudenza dovrebbe affidarsi la loro lettura.

Dedico questo libro al mio amico fraterno Luigi Alfieri, alla cui intelligenza devo molte delle idee che vi circolano, di sicuro le migliori. Così sempre si dice, quando si salda un debito intellettuale. Ma qui non c'è alcun "saldo". Intanto, perché il paradiso può attendere, per usare l'ottimismo beneaugurante del titolo di un vecchio, splendido film. E poi perché tra noi non c'è mai stato un rapporto di debito e di credito (per mia fortuna). Piuttosto, siamo cresciuti insieme, scoprendo insieme molti dei nostri autori più cari. Ancor prima di conoscerci, ci legava l'interesse, anzi la passione per Friedrich Nietzsche. Ed era quella un'epoca in cui, almeno nella cultura del nostro Paese, "nietzschiano" suonava come un insulto. Poi, anno dopo anno, abbiamo appunto pensato insieme, nel senso che ci capitava, e ancora ci capita, di non sapere chi di noi due avesse tentato per primo una certa ipotesi di ricerca, o per primo ne avesse dato una formulazione compiuta. Alla fine – ma si tratta solo di un inizio –, non so dire dove termini quello che io ho "trovato" con il mio lavoro, e dove inizi quello che Luigi mi ha donato con il suo.

PAURA E LIBERTÀ

Come naviganti

Senza paura

Fra tutte le cose umane, troppo umane, alla paura tocca un posto di rilievo. Non si è uomini se non si è in grado di ridere e di piangere, e lo si è ancor meno se non si conosce la paura. Ne sa qualcosa quel tale giovanotto che, in tutta la sua vita, non è mai riuscito ad avere la pelle d'oca e che, per provarne il gusto, abbandona la casa paterna e si fa vagabondo. Tra gli altri, raccogliendola dalla tradizione, ne narrano la storia i fratelli Jacob e Wilhelm Grimm. Noi lo chiameremo Giovanni Senza Paura.

Giovanni, dunque, non conosce la paura. E per giunta non conosce alcunché della vita. È un incapace (così almeno di lui si narra). Non ha un mestiere. Ha una sola "qualità": non rabbriidisce mai. Questo non significa che sia coraggioso: per esserlo, gli toccherebbe prima di tutto d'averne bisogno, dunque gli toccherebbe di provar paura. Naturalmente, si può sospettare che le due cose – la mancanza d'intelligenza e il coraggio per così dire solo oggettivo – non siano che due facce d'una sola realtà.

Forse, d'essere intelligente Giovanni non ha *bisogno*¹. Che cosa dovrebbe adattare della vita a sé, che cosa dovrebbe adattare di sé alla vita, se mai uno stimolo o una parvenza d'inquietudine e inadeguatezza ve lo inducono? Questo pare sia l'intelligenza: questa capacità, e anzi questa *necessità* di "inventare" e di pro-

1. Cfr. Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, in Friedrich Nietzsche, *Opere*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montanari, vol. V, t. II, Milano, Adelphi, 1965, af. 354.

durre con gli strumenti più diversi e inattesi i due opposti adattamenti. Naturalmente: opposti nel senso di complementari.

Potremmo anche tentar d'insegnare a Giovanni che paura viene dal latino *pavor*, parola nel cui etimo s'esprime la materialità del tremare, del trepidare. Gli potremmo spiegare che causa del tremore – dei brividi, della pelle d'oca – può esser tanto un'esperienza attuale e concreta quanto un'esperienza che si preveda con lucidità o che solo ci si figuri e immagini (la si “tema”, appunto) nel futuro.

Se il pericolo è indeterminato, se la paura è priva d'un oggetto o d'una causa definiti e definibili, allora la si deve chiamare angoscia o anche – per usare una terminologia filosofico-politica classica – terrore. Tra *fear* (timore) e *terror* distingue infatti Thomas Hobbes². Il secondo, osserva, è paralizzante e disgregante. Ossia, è radicalmente antipolitico. Il primo, aggregante e costruttivo, spinge invece a individuare e a inventare strumenti per contenere il pericolo e istituire un ordine.

Presi dall'entusiasmo per queste etimologie e classificazioni ingegnose, saremmo fortemente tentati di proseguire. Ma è troppo stupido, il nostro ipotetico allievo, perché si riesca a interessarlo con ragionamenti tanto astratti. Conviene imboccare altre strade. Conviene, soprattutto, osservarlo, Giovanni Senza Paura, e così *adattare* il nostro apparato teorico alla sua realtà concreta, per quanto inusuale ci appaia. E anzi: proprio perché ci appare inusuale.

Non essendolo “troppo” – è questa l'osservazione che per prima ci s'impone –, Giovanni non è umano affatto. Non c'è modo d'esserlo, uomini, se non essendolo troppo: rispetto agli altri animali, la nostra misura è la dismisura. Più che a noi, dunque, lo si direbbe simile a un dio o a un bruto, il giovanotto senza paura. Di questa sua condizione – o di questa sua non-condizione – in ogni caso Giovanni soffre. Sente parlare di quello strano sentimento che chiamano qualche volta paura e qualche volta timore, terrore, angoscia, e che nonostante i molti

2. Cfr. Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998, p. 7.

nomi pare sia sempre riconducibile a uno stesso, opaco “sfondo” emotivo. Intuisce che si tratti di un’esperienza sottile quanto l’anima, ma anche immediata e concreta quanto la carne. Immagina poi che ci debba essere un senso, nel rabbrivire, e fors’anche un’utilità. Insomma, se ne incuriosisce.

Ecco una seconda, decisiva osservazione. Per quanto senza paura, un tratto umano ce l’ha, il nostro Giovanni Senza Paura. Si tratta della curiosità inappagata, e della sofferenza che l’accompagna. Desidera quel che non ha, come ognuno di noi. Ancora come ognuno di noi, non sa *che cosa* davvero gli manchi, e perciò neppure *che cosa* davvero desideri. L’oggetto del desiderio – nel suo caso, la paura –, è per lui non una presenza ma una mancanza, un’immagine vuota, una forma cava di cui, per così dire, ha solo vaga notizia. E però è tanto potente, quest’oggetto oscuro, da spingerlo a lasciare la casa paterna, ad abbandonare la sicurezza dello spazio domestico e ad affrontare l’insicurezza che sta “fuori”.

Alle porte

Fuori, appunto: che stia lì, in quel luogo spaesante, il segreto della paura? D’altra parte, dove mai è il “fuori”? L’avverbio è d’uso tanto comune da esser più che ovvio, ma può darsi che non ne conosciamo immediatamente il senso. Si provi a ripeterlo due o tre volte, anche solo mentalmente, quel suo breve suono tanto familiare. Non capita forse che ci rimandi l’eco di un’angoscia possibile, di un’angoscia che sta sullo sfondo del nostro immaginario, pronta a spaesarlo e a farsene padrona? A questo proposito, Ernesto De Martino racconta una storia che è l’opposto di quella raccolta dai Grimm. Non si tratta né di una favola né di una leggenda, ma d’un fatto accadutoogli nei pressi di Marcellinara, nella Calabria del dopoguerra³.

3. Ernesto De Martino, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 194 ss.

Insieme con i suoi allievi, il grande antropologo s'era smarrito fra i monti dietro ai quali il sole stava per scomparire. Un vecchio pastore, incontrato per via, aveva saputo dare solo indicazioni poco chiare, e così De Martino gli aveva chiesto di salire in macchina: li avrebbe guidati fino a un certo bivio e poi l'avrebbero riportato in quello stesso punto. Riluttante, l'uomo era salito e subito però s'era messo a guardare indietro. Partita l'auto, la sua diffidenza s'era man mano acuita. Alla fine s'era fatta angoscia. Infatti,

dal finestrino cui sempre guardava, aveva perduto la vista del campanile di Marcellinara, punto di riferimento del suo estremamente circoscritto spazio domestico. Per quel campanile scomparso, il povero vecchio si sentiva completamente spaesato: e solo a fatica potemmo condurlo sino al bivio giusto e ottenere quel che ci occorreva sapere. Lo riportammo poi indietro in fretta, secondo l'accordo: e sempre stava con la testa fuori del finestrino, scrutando l'orizzonte, per veder riapparire il campanile di Marcellinara: finché, quando finalmente lo vide, il suo volto si distese e il suo vecchio cuore si andò pacificando, come per la riconquista di una "patria perduta". Giunti al punto dell'incontro, si precipitò fuori dall'auto senza neppure attendere che fosse completamente ferma, e scomparendo selvaggiamente senza neppure salutarci, ormai fuori della tragica avventura che lo aveva strappato allo spazio esistenziale del campanile di Marcellinara.

All'opposto del giovanotto dei Grimm, il vecchio di De Martino ben conosce la paura. La conosce come *spaesamento*: ossia, e alla lettera, come *perdita del paese*, del proprio mondo quotidiano e della propria sicurezza in esso. C'è, fra paese e spaesamento, un rapporto che ricorda da vicino quello che, in tedesco, lega il sostantivo *Heim* (casa in senso forte, dimora) all'aggettivo *unheimlich* (sinistro, inquietante e, naturalmente, perturbante). Perdere il paese significa perdere la dimora esistenziale, lo spazio domestico definito e reso significativo dal suo *centro simbolico*, campanile o altro che sia. Dunque, come direbbe il nostro Giovanni, significa esser colti da brividi e pelle d'oca.

Di che cosa ha paura, il pastore? Certo, non di qualcosa che

gli s'imponga come presenza: un pericolo imminente, un fatto o un atto definiti e concreti. Quel che teme è invece un'assenza, e anzi un venir meno, una perdita vissuta mentre avviene e, meglio ancora, immaginata e proiettata in un "futuro" indefinito e indefinibile che, sinistro e inquietante, minaccia d'abolire ogni possibile presente. Terrorizzato, bloccato nell'auto degli stranieri che lo sta allontanando da Marcellinara, dietro di sé il pastore "vede" il tutto che scompare, e davanti il niente che incombe. Che cosa c'è, per lui che si spaesa, *al di là* della linea sottile, *oltre* il cerchio d'abitudini e significati, di cose e persone, il cui centro è il campanile? Non più alcun tempo esistenziale, questo c'è: non più alcun oggi, non uno ieri che lo radichi e modelli, né un domani la cui promessa lo rassicuri e sorregga. Smarrendo sempre più la vista del centro, sempre più si sente gettato *fuori* dal proprio mondo, il cui significato ne era fino a poco prima fondato e istituito.

E così siamo di nuovo al fuori: al luogo che lo contiene, al significato che sta in esso, implicito. Quello che atterrisce e fa "rabbrivire" il pastore, è la minaccia d'essere espulso dalla patria esistenziale, d'esserne gettato oltre. E però la sua esperienza – la sua pelle d'oca – è tutta contenuta in quella stessa patria. L'angoscia lo vince man mano che il campanile s'allontana, certo: tuttavia, è e resta interna al processo d'allontanamento. Lo spaesamento non lo coglie al di là del limite ultimo dello spazio domestico, ma in vista delle sue porte. Sembra dunque che, per lui, il fuori non sia davvero "fuori".

D'altra parte c'è, nella parola che designa questo luogo spaesante, qualcosa che ne conferma il paradosso implicito. Gli avverbi latini *foras* (usato con verbi di moto) e *foris* (usato con verbi di quiete) si legano infatti al sostantivo *fores* (porta). *Fores*, appunto, in epoca antica si distingue da *ianua*, *porta* e *ostium* per il fatto che designa sì la porta, ma quella vista da dentro, dall'interno della casa. Fin dalle origini – avverte Emile Benveniste⁴ – l'uso ha stabilito un'opposizione significativa tra *foris* e *domi*, anche

4. Emile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 239 ss.

se i due termini «non sono per natura antitetici». L'essere *foris* e l'andare *foras*, così, prendono inizio quando si è ancora *in casa*, anche se non più del tutto *a casa*. Dunque,

il “fuori” comincia “alla porta”, e si dice *foris* in rapporto a colui che è in casa, *domi*. Questa porta, a seconda che si apra o che si chiuda, diventa simbolo della separazione o della comunicazione fra un mondo e l'altro: è così che lo spazio del posseduto, il luogo chiuso della sicurezza, [...] si apre su un mondo estraneo e spesso ostile [...].

Il fuori non è davvero “fuori”, ma è già lì, in vista della porta, *alle porte*. L'immagine del fuori è quella stessa dell'altrove, di un “dove” che non ci si mostra per se stesso, ma solo come altro, come negazione mostruosa del positivo, rassicurante qui. La sua coloritura emotiva – il suo sfondo indefinito e spaesante – vive nella prospettiva del passaggio terribile che conduce dalla sicurezza dell'ordine domestico all'insicurezza che sta oltre i suoi confini o che, almeno, là noi immaginiamo.

Se così è, si intuisce come la paura sia una forma cava, un niente, e anzi un'immagine che del niente gli uomini si fanno. Ossia: l'immagine d'una condizione che è loro dato di sperimentare solo in negativo, come assenza *in fieri*, come percezione d'un venir meno e d'una privazione – reale e *dunque* immaginata, o anche *solo* immaginata – del sistema chiuso e rassicurante d'abitudini e significati, di cose e persone che chiamano mondo, *Heim*, *domus*, patria, paese, e troppo spesso razza o etnia.

Un niente immaginato

Molte cose dividono il pastore e Giovanni. Intanto, li separa il senso dell'esperienza fondamentale della paura: questo ne soffre la mancanza, quello invece la soffre in quanto mancanza. E poi, mentre il secondo elabora la propria sofferenza trasformandola in curiosità, il primo ne fugge via precipitoso, ancora e sempre verso il luogo chiuso della sicurezza. Arrivato “alle por-

te”, non prova alcuna impazienza, non vive alcuna inquietudine d’oltrepassamento, ma solo un’angoscia assoluta e cieca. D’altra parte, nonostante abbia coloriture emotive opposte, la paura è per entrambi un oggetto opaco. Per il giovane è un oggetto non conosciuto in quanto mai provato e mai trovato. Per il vecchio è un oggetto non conosciuto in quanto vissuto e anzi immaginato solo come altro mostruoso.

Ecco una prima risposta alla nostra curiosità. Che cosa è la paura? La paura è un segno vuoto, una parola che non dice, un’*ipotesi condensata in suono* che allude a una condizione necessariamente assente. Ancora: è un nome dato a un luogo che gli uomini non possono conoscere, a un niente di cui si fanno un’immagine solo in quanto ancora stiano ben appaesati nel loro tutto. Se davvero capitasse d’oltrepassare le porte che, dallo spazio domestico e dal suo sistema di simboli e significati, conducono *al di là*, nel luogo di nessun luogo, allora difficilmente si potrebbe continuare ad aver paura. Anzi, allora difficilmente si potrebbe continuare ad aver coscienza di sé.

Il nostro immaginario si figura quell’oltrepassamento impossibile nel mito dell’eroe. A lui e non a noi è dato d’uscire davvero dal raggio del campanile, senza entrare nel mondo d’abitudini e significati, di cose e persone istituito e garantito da un diverso, ulteriore campanile che già si erga al centro d’un mondo. Ossia: lasciandosi radicalmente alle spalle la sicurezza d’un sistema simbolico familiare e appaesato, per affrontare una perturbante, spaesante, selvaggia mancanza d’ordine e di senso⁵. Al suo ritorno, vincitore del disordine e del non senso supremo – ossia, nel simbolismo mitico, vincitore della morte –, porterà con sé nel raggio del vecchio campanile un potere prometeico inaspettato: quello di legittimare agli occhi e al cuore degli epimeteici uomini quotidiani nuovo ordine e nuovo senso. Ma, appunto, non c’è eroe che sembri sperimentare la paura, per quanto mostruosi siano i nemici che, nell’altrove, gli si parano dinnanzi. Il suo coraggio pare quello stesso del giovanotto dei Grimm: solo oggettivo, non d’un uomo ma d’un dio, o d’un brutto.

5. Joseph Campbell, *L’eroe dai mille volti*, Milano, Feltrinelli, 1984.

Torniamo dunque alla paura troppo umana, ma proprio per questo umana del pastore di De Martino. Dopo la sua esperienza angosciante, ormai al sicuro e bene appaesato nel suo vecchio mondo, di certo avrà guardato con ancor più forte “gratitudine” al campanile di Marcellinara. Ossia – così potremmo spiegare al nostro Giovanni Senza Paura, se non fosse tanto stupido quanto di lui si dice –, la paura partecipa attivamente alla riproduzione incessante e alla difesa dell’ordine e dello spazio simbolico esistenti.

Per lo più, anzi, partecipa alla chiusura ulteriore del luogo chiuso della sicurezza, alla sua difesa caparbia e troppo spesso cieca. Quel che essa produce è la ri-fondazione dello spazio simbolico, il rafforzamento del legame con il suo centro. Sanzionando con (la minaccia di) una pena radicale ogni inquietudine d’altrove, ogni impazienza d’oltrepassamento, mette anche a tacere ogni inquietudine e impazienza di trovare una nuova patria e istituire un nuovo centro. Alla fine, il mostruoso niente immaginato garantisce e sorregge l’immaginazione quotidiana e condivisa di un tutto che – miopi come Epimeteo, che vede solo vicino e cerca solo la terra – chiamiamo appunto *Heim, domus*, patria, paese, razza, etnia.

Eppure anche Prometeo, che vede lontano e sogna il cielo, è figura dell’uomo, non solo il suo fratello mitico. Anzi, è probabile che una tale figura sia completa solo quando i due siano pensati *insieme*, opposti nel senso che l’uno è speculare all’altro. Sembra non esserci paura in Prometeo, ma solo curiosità. E tuttavia di che cosa è fatta, questa sua curiosità, se non della stessa sostanza di cui è fatta la paura di Epimeteo? Forse, l’eroe che sfida Zeus per compassione della miseria umana non ignora davvero il sapore e il colore di quella sostanza, sottile quanto l’anima, immediata e concreta quanto la carne, che Epimeteo vive come minaccia d’un vuoto mostruoso e angosciante. Forse, le ha solo imposto una metamorfosi, l’ha solo trasfigurata nella sofferenza creatrice d’un potente desiderio d’altrove.

Dismisura: un excursus politico

Molto si potrebbe e si dovrebbe dire di questa “vicinanza fraterna” che lega fra loro paura e curiosità, e che insieme le radica nel niente, nel luogo di nessun luogo. Qui ci si accontenterà di una breve digressione dal nostro tema centrale – la paura come niente immaginato, il fuori come luogo di nessun luogo –, per proporre semplici suggerimenti di temi molto più noti alla prassi che alla teoria politica. In particolare, si accennerà al rapporto stretto fra bisogno umano di sicurezza e dismisura del desiderio.

Quando ha bisogno, osservava già Democrito, l’animale «sa la misura di ciò che gli bisogna». L’uomo invece «ha bisogno e non conosce la misura»⁶. Detto con le parole democritee dello Pseudo Ippocrate di *Sul riso e la follia*: «[...] il lupo, quando ha divorato la preda, si astiene dallo spingere oltre un’alimentazione necessaria; ma l’uomo, per giorni e notti consecutivi, non si stanca di gozzovigliare»⁷.

È dunque l’assenza di misura che fa del desiderio umano un desiderio *propriamente* umano? In ogni caso, è questa l’idea guida del pensiero di Arnold Gehlen⁸. L’uomo, sostiene questo maestro dell’antropologia filosofica, è un essere incompleto, *inadeguato*: in lui non opera una corrispondenza *istintiva* fra stimolo e comportamento, fra bisogno e soddisfacimento. Anche per drammatiche carenze biologiche, allo stimolo in lui tiene dietro solo un vago impulso, un vago “desiderio” di conformarsi a un modello che, tuttavia, tace per sempre.

A questo *desiderio senza oggetto*, e perciò inappagabile e interminabile, l’uomo cerca di corrispondere come può, con una finzione inconsapevole: imitando, rappresentando lo stimolo che

6. Democrito, H. Diels-W. Kranz, B 198, in *I presocratici*, Roma-Bari, Laterza, 1983, p.790.

7. Yves Hersant, a cura di, *Ippocrate. Sul riso e la follia*, Palermo, Sellerio, 1991, p. 71.

8. Cfr. soprattutto Arnold Gehlen, *L’uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 1983.

ha innescato il bisogno-di-far-qualcosa. Così, in un teatro sociale che si alimenta di reciproca imitazione, nasce la cultura e in particolare l'agire rituale. Attorno a questo agire, ancora, si struttura la coscienza di sé del singolo, insieme con la coscienza di sé del gruppo⁹. Noi diremmo: insieme con l'appartenenza politica. L'effetto è quello di contenere, domesticare, *trasfigurare* la paura individuale in sicurezza collettiva.

A questo stesso tema si dedica René Girard¹⁰, che del desiderio analizza la struttura. Il soggetto che desidera «non sa esattamente che cosa desidera, poiché è l'essere che egli desidera, un essere di cui si sente privo e di cui qualcun altro gli sembra fornito». Questo è il punto centrale: questo apparire agli *occhi* del soggetto desiderante che l'*altro* soggetto desiderante possieda quella pienezza che egli, per sé, sente mancare.

Con argomentazioni complesse, Girard arriva a concluderne che il soggetto desiderante A non desidera l'oggetto B, entrando in conflitto con C che lo possiede. Al contrario, A desidera la pienezza d'essere che crede di *vedere* in C, vuole questo essere per sé sostituendosi a C, e *dunque* desidera l'oggetto B da lui posseduto. Il conflitto non è causato dall'oggetto del desiderio: al contrario il conflitto, ossia la volontà di A di imitare C, di prenderne il posto, produce il desiderio dell'oggetto.

Moltiplichiamo questo meccanismo per tutti i membri d'un gruppo e ne avremo una ricorrente, violenta crisi di *sguardi*, di desideri mimetici che si intrecciano e *si specchiano* reciprocamente. Come si esce da questo disordine distruttivo, dal suo caotico niente mortale? Con un'uccisione collettiva: gli sguardi di tutti finiscono per convergere su uno solo, particolarmente "in vista", o più debole degli altri o più potente, che viene massacrato collettivamente e, a un certo punto, *ritualmente*. Ora, almeno per

9. Cfr. Arnold Gehlen, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, Milano, il Saggiatore, 1994.

10. Cfr. in particolare René Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Milano, Bompiani, 1965, e René Girard, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980.

un po', pare non ci sia più motivo di conflitto, poiché il modello dei desideri mimetici non c'è più.

Che si debba prendere quest'ipotesi appunto come ipotesi, o invece – come più d'una volta Girard sembra intendere – come verità, quel che qui interessa è la *deviazione* degli sguardi verso qualcuno o qualcosa che sta ai margini della crisi. In tal modo, nel gruppo nessuno è più modello mimetico e conflittuale di nessuno. Tutti, al contrario, si volgono a un modello neutrale, che non funziona più come specchio: alla fine, a un *luogo comune* – a un'istituzione, a un centro politico, a un campanile – che a tutti garantisce quella *misura* che il desiderio non conosce.

Anche nella prospettiva di Gehlen, l'istituzione è un luogo comune umano, troppo umano, un artificio e un prodotto della cultura il cui compito è d'arginare la paura. Come s'è accennato, gli uomini – unici tra gli esseri viventi – sono sprovvisti di strumenti naturali (istinti) in grado di far fronte alle necessità della sopravvivenza come singoli e come specie. In questo senso, sono aperti al mondo, in balia di stimoli esterni e pulsioni interne che minacciano di travolgerli. Le istituzioni sono, appunto, le “protesi” che la cultura ha escogitato in sostituzione degli istinti e a cui gli uomini affidano la propria sicurezza e la propria fragile e precaria libertà *dalla* paura.

Con ciò, l'istituzione e lo stato non sono pensati tuttavia come *eliminazione* della paura. Per quanto gli infiniti campanili di Marcellinara, che danno forma e senso al mondo umano, possano ergersi e mostrarsi alla nostra corta vista epimeteica, tuttavia la nostra paura non scompare. Al contrario, solo si istituzionalizza: non più disordinata e reciproca, ma ormai ordinata e comune, securizzata. Da un lato, i confini del luogo comune rendono la paura certa: in questa *certezza della paura* consiste la sicurezza che ci è garantita nello spazio simbolico e politico, nel loro sistema chiuso e rassicurante di cose e persone, d'abitudini e significati. Dall'altro, e insieme con il centro simbolico che li illumina, trovano fondamento e conferma proprio nella minaccia del niente. Ossia: dell'immagine paradossale d'un abisso che mai ci sarà dato di conoscere, ma che permane come possibilità che sempre si dà e che sempre motiva la sua trasformazione

artificiale – culturale e politica – in paura derivata e, appunto, istituzionalizzata. Alla fine: in rafforzamento e conferma del “totalitarismo” del *qui*.

Basta dunque che del luogo comune si creda d'avvertire un sospetto di crisi, perché dal tutto della sicurezza e dell'ordine ci si immagini d'essere gettati nel niente che sta oltre le porte, nel vuoto dell'altrove. E allora ci capita di correre a ritroso: precipitosamente, furiosamente verso il campanile.

Che si tratti di crisi sociale – di paura per quello che ci sta attorno – o di crisi per così dire individuale – di paura per quello che ci sta dentro –, di questo abisso si nutre l'angoscia: di questo niente che disgrega, che dissolve, che divora se stesso con ciò alimentando se stesso. Di questo niente, ancora, che dissolve e divora anime e corpi: le anime di chi si rinserra impaurito e cieco nel luogo comune, i corpi degli infelici cui di questa paura e di questa cecità facciamo pagare il prezzo in nome dello *Heim*, della *domus*, della patria, del paese, della razza, dell'etnia.

In cammino

Ecco da che cosa fugge il vecchio pastore di De Martino, tanto simile a Epimeteo: dal caos che porta in sé, e che – giunto in prossimità dei confini del (suo) mondo – sente riemergere familiare e perciò spaesante, perturbante in senso forte. Allo stesso tempo, ecco verso quale luogo si volge il cammino curioso di Giovanni Senza Paura: è quello stesso caos, immaginato però nella sua infinita capacità di produrre mondi e significati, simboli e paesi. Non ne è al corrente, il povero protagonista della favola popolare. La tradizione l'ha reso stupido, e come mutilato dell'aspetto positivo della figura dell'eroe, del suo potere fondatore e istituyente. Eppure, a rivelarcene la parentela stretta con Prometeo, resta la curiosità incontenibile, lo sguardo rivolto lontano.

Ora, a noi tocca di ritrovare il rapporto fraterno che li lega, il curioso e il pavido, proprio come nel mito classico sono legati

Prometeo ed Epimeteo. Per farlo, approfittiamo della decisione di Giovanni, del coraggio anche solo oggettivo che lo spinge a non fermarsi *alle porte*, e a mettersi *in cammino*...

Camminare, appunto: muovere un piede dopo l'altro, è tra le attività umane più ovvie. All'apparenza è anche priva di significato, che non sia quello di volta in volta riferito allo scopo specifico dello specifico cammino: spostarsi da una stanza all'altra, passare in rassegna un battaglione schierato in armi, attraversare un prato assaporando il profumo del sole. Eppure – sia detto per chi non teme di stupirsi –, questi diversi cammini hanno un identico senso profondo. In tutti e tre l'uomo si manifesta come l'animale precario, l'animale che rischia.

Quando camminiamo, non sono le gambe che ci “portano”. Il nostro procedere non è lineare né continuo. Piuttosto, avanziamo *cadendo*. Meglio, il cammino è un succedersi di cadute iniziate e interrotte. Partendo da fermi – in realtà, già dall'*azione* di reggerci in piedi –, sbilanciamo il corpo, precipitando in avanti. Spostando una gamba, interrompiamo la caduta e subito riprecipitiamo, per tornare a frenarci con l'altra gamba, e così via, passo dopo passo.

Dunque, si può sospettare che il significato “incorporato” nel camminare sia l'azzardo reiterato. Arrischiamo, osiamo proiettarci in avanti, confidando nella nostra capacità di eludere il niente della caduta, di sfiorare l'abisso ritraendocene in tempo, e senza paura. Tutto ciò è bene evidente in un bambino che muova i primi passi. A maggior ragione è valso e vale per il cammino che ha consentito e consente all'uomo, sprovvisto d'artigli, di non essere spazzato via dall'esistenza.

Già solo per il fatto d'esserci eretti sugli arti posteriori e d'avere allontanato il baricentro del nostro corpo dal terreno, abbiamo “scelto” di rischiare. Essendo gli esseri meno *specializzati* – Gehlen dice gli esseri aperti al mondo –, abbiamo *dovuto* scegliere il rischio. Affrontare l'ignoto – precipitare, cadere in avanti, come suggerisce l'etimo di procedere –, è la condizione per non venirci travolti. La nostra debolezza si trasfigura in audacia necessaria. Quando camminiamo, precipitiamo e rischia-

mo e, soprattutto, ci *proiettiamo*, ci buttiamo al di là. Siamo dunque gli esseri che *proiettano*, che sono costretti a tentar di dominare il futuro e che, progettando il futuro, progettano e costruiscono la realtà adeguandola a sé, e insieme progettano e costruiscono se stessi adeguandosi alla realtà.

In un certo senso, il cammino è la metafora materiale della nostra condizione, del suo azzardo necessario. Passo dopo passo, la creatura impaurita che è in ognuno di noi si illude che i confini non siano passaggi sempre aperti in entrambe le direzioni, ma chiusure di pietra. E tuttavia, per quanto cieca sia l'angoscia che ci prende alle porte, quel niente che immaginiamo altrove, quel luogo di nessun luogo è, per paradosso, il solo luogo da cui c'è dato di trarre il "potere" d'edificare campanili. Non sappiamo che cosa ci aspetti al di là. Non sappiamo se ci troveremo un nuovo ordine, né se riusciremo a tornarne. Prometei necessari, camminiamo come naviganti in un mare infinito, costretti a rischiare di volger la prua verso porti mai prima tentati. Altrimenti, poveri Epimetei impauriti, non avremmo luoghi in cui vivere.