

La paura nel campo penale*

di **Roberto Cornelli**

Professore associato, Dipartimento di giurisprudenza, Università di Milano-Bicocca

Una riflessione sull'intreccio tra paura, violenza e ordine come tratto costitutivo delle società moderne

questionegiustizia.it, 7 settembre 2016

Premessa

Il mio interesse per le dimensioni affettive della sfera penale risale agli anni in cui Adolfo Ceretti costruiva le fondamenta teoriche e operative della giustizia riparativa italiana (e non solo) e accompagnava le mie prime riflessioni di politica criminale, Massimo Pavarini coglieva l'esigenza di riflettere criticamente su un tema emergente anche in Italia, quello della sicurezza urbana, e mi ospitava agli incontri del Comitato scientifico del progetto Città Sicure, e Alessandro Baratta sfidava i *cliché* del dibattito culturale e politico sulla paura della criminalità con queste parole: «Il punto è capire per quali ragioni politico-culturali il vocabolario della paura della criminalità è in grado di tradurre ed esprimere le insicurezze sociali. Una volta capito questo, saremo in grado di agire su quella costruzione sociale affinché altri linguaggi, più appropriati, possano orientare atteggiamenti collettivi e operazioni politico-culturali capaci di produrre condizioni materiali di maggiore sicurezza oggettiva e soggettiva»[\[2\]](#).

Nel presente saggio, che riprende la relazione che ho svolto al seminario *Parole di Giustizia 2016*, intendo tirare le fila di un percorso di ricerca che, a partire da questi spunti, ho condotto per quasi venti anni sulla paura nel campo penale[\[3\]](#) e che mi ha portato a riflettere sull'intreccio tra paura, violenza e ordine come tratto costitutivo delle società moderne.

1. Di paura si parla spesso e ovunque

La *paura della criminalità* (*fear of crime*) è uno dei temi più studiati nell'ambito della letteratura criminologica internazionale. L'esponentiale crescita dell'interesse scientifico è andata di pari passo con la sua sempre maggiore rilevanza nei discorsi pubblici e nelle esperienze quotidiane. La vastità e l'eterogeneità dei contributi teorici ed empirici richiede, innanzitutto, uno sforzo di sistematizzazione in grado di cogliere le linee essenziali dell'evoluzione del dibattito su questo tema.

Il dato di partenza è la diffusione e la pervasività della paura della criminalità nelle società contemporanee.

Di paura della criminalità si parla *spesso*: è talmente presente nei discorsi quotidiani da essere talvolta utilizzata come “argomento rompighiaccio”, alternativo alle condizioni metereologiche. Di paura della criminalità si parla *ovunque*: se ne parla nelle assemblee, a scuola, nei bar, nelle piazze, nelle case. Il tema della paura s'impone nei rapporti tra istituzioni, fino a diventare la *conditio sine qua non* dell'accesso a finanziamenti pubblici: se non si descrive il proprio territorio come insicuro

e caratterizzato da allarme sociale non si ottengono finanziamenti per riqualificare quartieri degradati, per realizzare impianti di illuminazione nei parchi e per aumentare le risorse dei servizi.

La paura ri-orienta i programmi sociali, diventa criterio per la progettazione e riqualificazione urbanistica di quartieri popolari delle grandi città, ridisegna gli spazi pubblici. Sulla base delle ricerche soprattutto di Oscar Newman e C. Ray Jeffrey, la sicurezza diventa un obiettivo della progettazione urbanistica, orientandola anche nelle scelte estetiche. Da qui la realizzazione di edifici architettonici di stampo neo-medievale, “a fortino”, che ospitano centri commerciali, sedi istituzionali o anche abitazioni private: caldi e accoglienti dentro, espulsivi e fortificati fuori.

La paura, dunque, entra prepotentemente nelle decisioni e negli atti che organizzano la vita sociale e, prima ancora, nelle mentalità e sensibilità che competono nell’orientare quelle decisioni.

Ma da quando si registra questa pervasività della paura?

Negli Stati Uniti, a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta, la fear of crime passa da nuovo tema di attenzione istituzionale sotto la presidenza Johnson (che per la prima volta in un discorso ufficiale parla di paura riferita alla criminalità) a vero e proprio argomento di campagna elettorale con il Presidente Nixon. In uno dei suoi più famosi filmati elettorali del 1968 scorrono immagini di persone che protestano da sole o in corteo, di feriti, di armi, di poliziotti in assetto da guerra, di edifici incendiati, di guerriglia urbana, di strade devastate, mentre la voce fuori campo, descrivendo violenza e disordine presenti nelle città, afferma che occorre cambiare perché «il primo diritto civile di ogni americano è di essere libero dalla violenza».

In Italia l’invasione della paura nei discorsi pubblici è più recente e risale a metà degli anni Novanta. Nei primi anni di quel decennio, un vortice di eventi critici – il crollo di un sistema politico, la crisi economica, le indagini sulla corruzione di amministratori e funzionari pubblici, le ondate migratorie, lo scontro istituzionale, le stragi mafiose – trasformarono profondamente le relazioni tra cittadini, e tra questi e le istituzioni, influenzando profondamente sulle sensibilità individuali.

Rabbia, indignazione, preoccupazione, delusione e sfiducia trovarono una modalità di espressione nella scena sociale e politica nelle proteste di piazza – il più delle volte organizzate da comitati, associazioni o partiti – le quali, nelle grandi aree urbane, si orientarono sui temi dell’immigrazione, delle inciviltà e della “microcriminalità”. Cristallizzati dai mass-media ed enfatizzati da parte della politica, i sentimenti sociali di esasperazione contribuirono a rafforzare il senso di crisi della società italiana. In questo scenario, la paura della criminalità inizia a circolare come esperienza affettiva in grado di intercettare e rappresentare la crisi.

2. Tre versioni della paura della criminalità

La “scoperta” della centralità di questa emozione, già a partire dagli anni Sessanta del Novecento, ha stimolato il sorgere di numerosi tentativi d’interpretazione che, consolidandosi nell’ambito di saperi distinti, hanno prodotto versioni diverse della paura della criminalità. Parlo di versioni e non di visioni o punti di vista, perché ritengo che il primo termine, non iscrivendosi nel registro della verità o dell’autenticità, sia in grado di descrivere meglio le mappe scientifiche e le istanze sociali e politiche entro cui ciascuna modalità interpretativa di questo stato emotivo si è costruita.

Analizzerò schematicamente tre versioni: quella criminologica, quella sociologica e quella del panico morale.

La versione della criminologia applicata

Quanto è diffusa la paura della criminalità?: questa domanda, che ha dominato la prima fase di sviluppo della ricerca criminologica, ancora oggi costituisce il motivo principale per cui mass-media, istituzioni, politici e associazioni commissionano, comunicano e commentano studi sull'argomento. Infatti, a partire dai primi sondaggi di opinione svolti negli Stati Uniti, l'obiettivo principale è quello di informare il sistema politico circa lo stato di insicurezza della collettività. Non sempre i risultati confortano l'opinione comune relativa all'inarrestabile crescita della paura tra la gente; il più delle volte, tuttavia, essi vengono diffusi nella misura in cui danno sostegno a questa credenza.

Per fare solo un esempio, i dati della ricerca Istat sugli «Aspetti della vita quotidiana» relativi alla percezione di sicurezza, disponibili dal 1993 a oggi, non sono mai citati nei talk show e nei telegiornali, raramente appaiono sulla carta stampata e fanno fatica anche a diventare argomento di riflessione nei convegni scientifici, eppure (o forse proprio perché) indicano una sostanziale stabilità della quota di cittadini che percepiscono il proprio quartiere a rischio di criminalità. Nonostante gli allarmi criminalità e immigrazione, i pacchetti sicurezza e le emergenze di questi ultimi vent'anni, sembra che i cittadini italiani non abbiano modificato di molto la percezione del rischio criminalità nel proprio ambiente di vita. Non è certo a partire da questi dati che si sono legittimate le politiche di sicurezza di questi anni.

A partire dagli anni Settanta del Novecento, all'esigenza di dimensionare la paura della criminalità si affianca anche quella di determinarne le cause, al fine di individuare politiche di rassicurazione efficaci. Alla prima domanda, quindi ne è seguita un'altra: «Da cosa dipende?». La risposta inizialmente è apparsa scontata: se si tratta di paura di subire un reato, la criminalità ne costituisce necessariamente la causa principale; di conseguenza, per diminuire l'ammontare della prima non si può fare altro che inasprire le misure di contrasto alla seconda. Ben presto ci si è accorti, tuttavia, che tale spiegazione non reggeva di fronte alla rilevazione di uno scarto tra consistenza effettiva del rischio di criminalità e livello di percezione dell'insicurezza. Vulnerabilità, quantità e qualità delle informazioni disponibili sul crimine, percezione della qualità della vita, disordine urbano, livello di coesione sociale e di fiducia istituzionale sono i principali fattori analizzati in circa quaranta anni di ricerca sulla fear of crime.

Solo più recentemente i ricercatori si sono concentrati su aspetti definitivi. Non è questa la sede per indugiare sui risultati degli studi che hanno affrontato direttamente la domanda «cos'è la paura della criminalità?»; basti ricordare la loro utilità nell'evidenziare le possibili distorsioni nella rappresentazione delle paure a seconda degli indicatori utilizzati. A tal proposito, su *L'inchiesta* pubblicai ormai più di dieci anni fa uno studio su due *database* indipendenti e notai come emergessero percentuali molto diverse a seconda dell'ambito a cui la domanda faceva riferimento: più basse laddove l'intervistato era invitato a riflettere sulle proprie esperienze personali, decisamente più alte mano a mano che le domande si riferivano a contesti sempre più lontani dalla percezione diretta dell'intervistato (quartiere – città - regione – nazione)[\[4\]](#).

Come ho già notato in *Paura e ordine nella modernità*, le tre domande (quanto è diffusa, da cosa dipende e cos'è) che hanno orientato la costruzione della versione criminologica della paura della criminalità portano ad attribuire una centralità inedita a questa emozione, in linea con le aspettative

politiche e sociali: la rendono preminente e, soprattutto, ne studiano la consistenza (evitando, talvolta, possibili distorsioni) e i fattori in modo che sia possibile una sua riduzione attraverso interventi immediati e mirati. Così, per esempio, individuare una relazione di causa-effetto tra disordine urbano, criminalità e paura (come ha proposto la ben nota «teoria della finestra rotta» di Wilson e Kelling[5]) consente di predisporre politiche mirate di assicurazione attraverso il ricorso alle polizie nella lotta al degrado: la teoria si diffonde rapidamente, al di là della tenuta scientifica, in quanto passibile di traduzione operativa immediata, e dunque, di pronto utilizzo da parte dei *policy makers*.

La versione sociologica sulla crisi della modernità

Al contrario, la letteratura sociologica interpreta la paura non come preminente ma come l'epifenomeno di un malessere più profondo che riguarda le condizioni di vita nelle società tardo-moderne.

Da questa angolatura, la paura della criminalità s'inserisce in una rete interpretativa che punta sul senso di crisi della modernità, una crisi che riguarda gli ideali fondativi di libertà, uguaglianza e fraternità, definiti dal filosofo Marramao « “parole maestre” della teoria democratica [...], parole “iperdense”, che sembrano condensare su di sé il massimo di significato e di verità, parole-nucleo: centri attorno a cui gravitano le nostre idee, ma anche i nostri conflitti. Parole “cardinali”, che ci indicano lo zenit e il nadir, il vecchio e il nuovo, il Nord e il Sud, l'alto e il basso, la sinistra e la destra. [...] parole “strategiche”: ossia fortezze delle nostre credenze»[6].

La letteratura sulla crisi della modernità è sterminata. Mi preme ricordare che è stato l'antropologo e storico italiano Ernesto De Martino ad avere, tra i primi, compiuto una lettura approfondita e originale del “senso della fine” nelle società occidentali[7]. Ho provato ad avvicinarmi a questa vastità attraverso la proposizione di tre temi, che qui posso richiamare solo per brevi cenni.

Il primo riguarda la crisi della democrazia. I temi della complessità istituzionale, della globalizzazione economica, della crisi dello stato-nazione, dell'opacità dei poteri e del tecnocapitalismo sono ormai patrimonio comune tra gli studiosi di questo settore. Mi permetto di citare solamente la tesi di Norberto Bobbio sulle sei promesse non mantenute dalla democrazia, che si riferisce a una sorta di ingovernabilità delle democrazie per lo scarso rendimento delle loro istituzioni, gravate da un'espansione della burocrazia e dal crescente potere dei tecnici che i padri fondatori non avrebbero potuto prevedere[8].

Il secondo tema riguarda la crisi del Welfare State – inteso quale soluzione per garantire l'uguaglianza sostanziale dei diritti. L'insicurezza contemporanea sarebbe, in questo senso, l'effetto di un'ulteriore promessa non mantenuta: gli ideali democratici hanno diffuso aspettative generalizzate di inclusione e di protezione, frustrate nei fatti dall'impossibilità di garantire a tutti gli stessi livelli di tutela e di qualità della vita. Finché lo Stato sociale, orizzonte ideale di uguaglianza, pace, ordine sociale e progresso, regge come utopia[9] capace di catalizzare le richieste di tutela delle persone, le contraddizioni tra libertà e sicurezza rimangono in penombra: l'insicurezza rimane confinata nelle esperienze individuali, circoscritta a situazioni concrete, senza elevarsi a tema politico. Ma quando lo Stato sociale entra in crisi, per le tendenze connesse all'imporsi del finanzia-capitalismo, come direbbe Luciano Gallino[10], per le trasformazioni nelle modalità di produzione industriale e per l'imporsi di un'ideale politico neo-liberista, le contraddizioni esplodono: le aspettative di tutela di ciascuno non trovano più un contenimento istituzionale e

invadono la vita sociale e politica. Le persone si scoprono sole ad affrontare le difficoltà della vita quotidiana e i rischi di un futuro sempre più incerto.

Infine, il terzo tema riguarda la crisi dei meccanismi di regolazione. Èmile Durkheim, osservando le trasformazioni sociali connesse alla prima industrializzazione, riteneva fosse possibile una transizione da forme di solidarietà premoderne, garantite dall'adesione di tutti i membri di una comunità a una coscienza collettiva superiore, a forme di solidarietà nuove, fondate sulla cooperazione tra soggetti diversi e autonomi e sostenute dal Diritto. Oggi si ha la sensazione di essere nel mezzo di un'ulteriore fase di passaggio: la mobilità transnazionale di cose e persone, lo sviluppo tecnologico, spesso associato a rischi di catastrofi, e il pluralismo – etico, religioso, culturale, giuridico – delle società contemporanee, stanno mettendo fortemente in crisi la capacità di regolazione sociale e giuridica, con il rischio di un'insufficiente costruzione di legami di solidarietà e di ulteriore frammentazione e isolamento delle persone.

Non possiamo, in questa sede, approfondire ciascuno di questi temi (mi permetto di rimandare ai miei saggi citati in apertura). Mi sembra utile, tuttavia, evidenziare, sia pure brevemente, come la letteratura sociologica contemporanea metta in secondo piano la paura della criminalità e la affronti come sotto-prodotto di un più vasto e complesso sentimento d'insicurezza: situa la fear of crime in un intreccio di stati d'animo connessi al declino di un modello di sviluppo economico, sociale e umano e all'assenza di un progetto alternativo. Insomma la paura della criminalità appare come una sorta di porzione emergente di un iceberg che affonda la propria base in trasformazioni epocali le quali incidono profondamente sulle mappe che ci orientano nella vita quotidiana. Anche le metafore utilizzate per descrivere la crisi della modernità richiamano spesso l'idea dell'inservibilità delle antiche mappe dello Stato, della società e dell'economia.

D'altra parte, la versione sociologica non approfondisce nel dettaglio i processi e le ragioni per cui alcune paure occupano la scena più di altre. Come avviene, dunque, che la paura della criminalità emerga come punta dell'iceberg, lasciando le altre paure contemporanee sotto il livello dell'acqua?

La versione del panico morale

C'è chi spiega questa centralità attraverso il ricorso al concetto di panico morale, per la prima volta utilizzato da Stanley Cohen^[11]: la paura sarebbe l'esito di una manipolazione delle élites dominanti (o, meglio, degli imprenditori morali, categoria che comprende politici, mass media, esperti e industria della sicurezza), in grado di produrre vantaggi sotto diversi profili: consenso elettorale, aumento del fatturato, popolarità mediatica, deviazione dell'attenzione popolare da problemi ben più gravi ma che si tende a occultare perché più spinosi per chi governa.

Anche in questo caso non posso dilungarmi troppo e vado dritto al cuore della mia argomentazione. Ho sempre ritenuto la versione del panico morale molto interessante per illuminare alcune vicende politiche degli ultimi decenni, ma non sufficiente e in un certo senso de-responsabilizzante.

Per essere meno criptico, travalico per un attimo i confini disciplinari (i criminologi, d'altra parte, occupandosi di una disciplina rendez-vous^[12], sono abituati a lavorare in zone di frontiera) e introduco il concetto di circolarità della produzione sociale della paura.

3. La paura come passione collettiva

Lo storico Carlo Ginzburg raccontando la storia di un mugnaio friulano, Menocchio, vissuto nel '500 e morto bruciato per ordine del Sant'Uffizio, ha rilevato un'impressionante convergenza tra le posizioni di questo ignoto gestore del mulino e quelle dei gruppi intellettuali più raffinati e consapevoli del suo tempo. È la circolarità di queste posizioni, com'egli afferma, che delimita il campo specifico della storia delle mentalità rispetto alla storia delle idee: «essa [la storia delle mentalità] studia [...] ciò che hanno in comune Cesare e l'ultimo soldato delle sue legioni, San Luigi e il contadino che coltivava le sue terre, Cristoforo Colombo e il marinaio delle sue caravelle». In questo senso ha parlato di “circolarità tra i livelli culturali”^[13]. Analogamente, nel corso di una ricerca sui processi di stregoneria tra Cinquecento e Seicento, lo storico italiano, osservando in particolare il processo ai danni di Chiara Signorini tratto dall'Archivio di Stato di Modena, evidenzia come la stregoneria non sia solo una definizione imposta dalle gerarchie ecclesiastiche sulla popolazione, ma possa considerarsi, senza forzature, un'arma di difesa e di offesa nelle contese sociali^[14].

Per comprendere perché la paura della criminalità è così diffusa e centrale nelle preoccupazioni sociali, sarebbe utile accogliere il suggerimento degli storici delle mentalità e affrontare il tema della “circolarità della produzione sociale della paura”: la paura della criminalità non sarebbe dunque semplicemente uno strumento nelle mani dei gruppi che detengono il potere per mantenere stabili le proprie posizioni di dominio, bensì un prodotto e, al tempo stesso, un elemento caratterizzante una “mentalità collettiva”, trasversale e diffusa, un “universo simbolico” che dà le coordinate per percepire, sentire e agire e che ha forti relazioni con l'ordine istituzionale.

Prima di procedere, è utile fissare per punti quanto detto finora. In estrema sintesi:

- la versione criminologica tradizionale spiega la centralità della paura della criminalità ma stenta a metterla in relazione al senso d'insicurezza contemporaneo;
- la versione sociologica affronta le radici strutturali e culturali del senso d'insicurezza contemporaneo, ma fatica a comprendere perché, tra le insicurezze, sia proprio la paura della criminalità a emergere e a divenire così pervasiva nelle società odierne;
- la versione del panico morale, pur approfondendo le ragioni per cui alcune paure occupano la scena pubblica più di altre, costringono la riflessione nel solco di una manipolazione dei sentimenti sociali operata dagli imprenditori morali (politici, mass media, esperti e industrie della sicurezza).

Ciò che sembra accomunare queste versioni, al di là delle notevoli differenze messe in rilievo, è la considerazione della paura perlopiù come emozione/sentimento/passione individuale: che sia determinata dalla criminalità o dal disordine urbano, che sia epifenomeno di insicurezze legate alla crisi della modernità o che sia l'esito di una manipolazione politico-mediatica, la paura viene studiata con riferimento a fatti, esperienze e fenomeni che vedono come soggetto passivo l'individuo da proteggere (nella prima versione), solo di fronte a trasformazioni epocali (nella seconda versione) o manipolabile dal potere (nella terza versione).

A fronte di questa tendenza di riduzione all'individuo, ho provato ad adottare uno sguardo diverso che sia in grado di riconoscere la dimensione collettiva di molte esperienze emotive, compresa quella della paura.

Prendendo le mosse dagli studi di Norbert Elias, Mary Douglas e dei costruttivisti, si può affermare che le passioni sono sempre in relazione *dialogica* e *circolare* con il mondo: sono il prodotto di un sistema socio-culturale, e al tempo stesso rafforzano i valori culturali di cui sono espressione. Sono elementi riflessi di un ordine morale, sociale e istituzionale, ma anche modalità per una sua

continua ri-affermazione. In questo senso, il discorso sulle passioni, che fissa le modalità appropriate per provare emozioni e le situazioni in cui provarle, è una delle modalità – non l'unica ovviamente – con cui ogni comunità ordina l'esperienza quotidiana e gli avvenimenti collettivi intorno a nuclei di significato condivisi.

L'ira di Achille è un esempio particolarmente illuminante della circolarità tra passioni (individuali e collettive) e ordine (morale, sociale e istituzionale).

Facciamo un passo indietro di qualche millennio.

Mario Vegetti^[15], storico della filosofia antica, sottolinea come il racconto dell'ira di Achille ne *L'Iliade*, *fiction* molto popolare nella Grecia classica, corrisponda a una narrazione dell'uomo e della società fortemente radicata nella tradizione e nella cultura del mondo antico. Il racconto della collera del guerriero più temuto nella guerra di Troia non descrive semplicemente la situazione affettiva di un uomo, bensì afferma una visione antropologico-politica ancorata all'eroismo, segnalando al contempo il rischio che i valori tradizionali vengano travolti dal progetto di costruzione di «forme di governo cittadino a base, entro certi limiti, egualitaria, le *poles*».

In effetti, in questa nuova società, l'eccesso emotivo e gli atti eroici risultano pericolosi e destabilizzanti, a partire dalle battaglie, in cui le strategie belliche richiedono sempre più compattezza, subordinazione e regolarità di comportamento individuale, fino alle nuove regole di funzionamento della città. Nel processo di costruzione della democrazia ateniese, l'ira di Achille rimane una polarità affettivo-valoriale che segnala un passaggio epocale dal mondo delle virtù eroiche a quello del buon cittadino. L'ira di Achille assume, in questo senso, un "carattere soggettivante": la sua rappresentazione fornisce una sorta di vocabolario con il quale dare significato alle proprie esperienze e afferma un ordine valoriale polarizzato sulla libertà contrapposto all'uguaglianza del nuovo progetto di *polis*.

La pervasività dei discorsi sulla paura nelle società occidentali contemporanee può essere letta, analogamente, nella sua dimensione soggettivante. In breve, come l'ira, rappresentata mediaticamente nell'*Iliade*, costituiva un'esperienza affettiva fondamentale in quanto reiterava la riluttanza diffusa verso una condizione di perdita della libertà, così oggi la paura – rappresentata nei luoghi della politica, nei mass-media, nella cinematografia e nelle *fiction*, nei discorsi quotidiani – esprime l'inquietudine diffusa che si possa regredire a uno stato di in-civiltà.

Il termine inciviltà è uno dei più ricorrente negli studi e nei convegni sull'insicurezza, nei discorsi politici così come nelle ordinanze dei sindaci sulla sicurezza urbana, richiama le *Civility Laws* statunitensi e gli *Anti-social Behaviour Orders* inglesi ed evoca situazioni che si pongono al di fuori di ciò che – a torto o a ragione – riteniamo essere i confini della nostra civiltà: la barbarie. Con questo termine si esprime il timore di ritornare a una condizione di assenza di ordine, di crollo della civiltà, che nella nostra cultura occidentale moderna ha un riferimento nell'espressione *homo homini lupus*, lo stato di guerra di tutti contro tutti che Hobbes definisce come quello in cui ciascuno ha diritto a tutto, anche al corpo di un altro. E per diritto qui s'intende la «libertà che ciascuno ha di usare il proprio potere a suo arbitrio per la conservazione della sua natura, cioè della sua vita e conseguentemente di fare qualsiasi cosa che, secondo il suo giudizio e la sua ragione, egli concepisca come il mezzo più idoneo a questo fine»^[16].

4. Le paure di Hobbes

Nel libro *Paura e ordine nella modernità* ho ripreso ampiamente il pensiero di Hobbes, non perché ne condivida necessariamente tutte le premesse, ma perché l'autore del *Leviatano* è il pensatore che, più di altri, ha fornito le basi filosofiche a quel sistema giuridico-politico che oggi riconosciamo essere in crisi, e per il fatto che al centro del processo di fuoriuscita dallo stato di natura dell'*homo homini lupus* verso lo stato di civiltà situa proprio l'emozione della paura.

Hobbes, in effetti, affronta il problema della costruzione dell'ordine in una società dilaniata dalla guerra e dominata da ciò che lo storico dell'epoca tardo-medievale Huizinga ha definito «linguaggio della paura»^[17], e l'originalità del suo pensiero sta proprio nell'individuare nella paura della violenza il sentimento che può muovere gli uomini alla pace: La paura reciproca, di ciascuno verso ogni altro, diventa una paura ragionante, che induce a riflettere sull'esigenza di «trarsi fuori dal quel miserevole stato di guerra che rappresenta la necessaria conseguenza delle passioni degli uomini quando manca un potere visibile capace di tenerli soggetti e di far loro seguire i precetti»^[18]. E la ragione, innescata dalla paura reciproca, suggerisce opportune clausole di pace sulle quali si possono portare gli uomini ad un accordo: queste clausole sono quelle che vengono, in altri termini, chiamate le leggi di natura.

Questi patti, tuttavia, non sono sufficienti a garantire la pace, in quanto manca un'autorità che imponga la loro osservanza. Si passa così 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 difendere gli individui 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^[19]. Purtuttavia, la sottomissione e il dovere di obbedienza degli uomini a un potere comune che garantisca pace e sicurezza, non comporta la scomparsa della paura, ma una sua trasformazione in “terrore”: solo ponendo fine al potere di ogni singolo uomo per dar vita a un potere comune, gli uomini possono porre fine alla paura reciproca. Ma questo potere comune, per svolgere la sua funzione di garantire sicurezza e pace, deve incutere a tutti uguale timore. Questa emozione, rivolta alla forza dello Stato, è fondamento, condizione essenziale della stabilità della società civile e della sicurezza dei sudditi e dello Stato.

Va rilevato, altresì, che a garanzia della stabilità dell'ordine sociale, ottenuta attraverso l'obbedienza di ciascun suddito alla legge, non agisce solo la paura comune del potere coercitivo dello Stato bensì una preoccupazione di secondo livello, una “paura della paura”: il timore di ripiombare, a causa dell'inefficacia del potere sovrano, nella condizione di natura caratterizzata dalla paura reciproca. L'emozione connessa al potere comune non è dunque solamente paura dell'esercizio del potere coercitivo, ma anche dell'inefficacia o dell'improvvisa assenza di potere coercitivo, che rischierebbe di riportare gli uomini alla guerra di tutti contro tutti.

Le considerazioni finora svolte confermano la tesi secondo cui la fenomenologia della paura di Hobbes costituisce il nucleo centrale della sua teoria filosofico-politica: da una parte la paura reciproca – quella di ciascuno verso ogni altro – è a fondamento della costruzione dell'ordine sociale garantito da un potere coercitivo comune, dall'altra la “paura della paura” – il timore di ritornare alla condizione di paura della violenza diffusa - e la “paura comune” spingono l'uomo a obbedire all'ordinamento giuridico statale.

Anche su questi punti potremmo soffermarci a lungo. Ma non c'è dubbio che la tematizzazione hobbesiana, sia pure spesso contrastata dai filosofi e giuristi illuministi interessati all'umanizzazione e all'efficienza del sistema e alla definizione di limiti all'esercizio discrezionale del potere a garanzia delle libertà dei singoli, costituisca l'ossatura fondamentale dei sistemi penali moderni e il fondamento del loro diritto di punire (per esempio in Cesare Beccaria[20]).

Lo Stato nasce per garantire sicurezza, per sradicare la paura di ciascuno verso ogni altro e lo fa concentrando in un unico punto del sistema sociale la violenza e la paura: nel sistema penale e delle polizie.

5. Al nocciolo dell'odierna “questione sicurezza”

Da quanto detto finora si intuisce che la paura della violenza non si riferisce semplicemente a un'emozione individuale costruita attraverso una manipolazione operata dalle *élites* dominanti oppure prodotta da un sistema culturale, bensì a uno stato d'animo che circola trasversalmente nella società e che costituisce uno dei punti nevralgici della produzione culturale e istituzionale moderna (vale a dire la costruzione di quel campo di significati che, intrecciandosi con le pratiche e le forme istituzionali, costituisce la modernità).

Nei momenti di crisi – reale o percepita – la paura ri-emerge in modo virulento, come “segnale d'allarme”, avvisandoci del fatto che questo progetto non regge di fronte al divenire storico, e come “monito morale”, indicando la necessità di recuperare la tenuta di quel progetto o di individuarne un altro in grado di non abbandonare le persone – a partire dalle meno capaci – nel mezzo del “vortice” degli eventi.

La paura odierna, che contiene un coacervo di inquietudini e di emozioni come la sfiducia istituzionale, l'indignazione, la rabbia, la diffidenza, la precarietà, più che nella forma di una paura individuale confinata in una sfera privata, si esprime come passione collettiva, rimostranza pubblica, domanda di sicurezza che tende a manifestarsi in forma di protesta ogni volta che un evento – che sia un omicidio o un furto in abitazione, che sia un attentato terroristico o la semplice presenza di un gruppo di stranieri all'angolo di una strada – evoca la crisi di quel modello statale che si è costruito intorno alla promessa di libertà, uguaglianza e fraternità, ma che prima ancora è sorto e si è legittimato sulla promessa di garantire pace sociale evitando regressioni all'*homo homini lupus*.

Ecco, dunque, a mio avviso, il nocciolo della “questione sicurezza” per come si presenta oggi. Non è qualcosa che richiede semplicemente la predisposizione di strumenti di assicurazione puntuali e contingenti, ma richiama la tenuta di un progetto di civiltà che si percepisce sotto continuo attacco, al di là dei dati rassicuranti sull'effettiva diminuzione degli omicidi, della battuta d'arresto della criminalità contro il patrimonio, del declino della violenza a livello mondiale, della fisiologia dei movimenti migratori, del fatto che le società occidentali sono tra le più sicure al mondo e nella storia dell'umanità.

Alla luce di tutto ciò, le politiche di sicurezza di questi tempi non appaiono in grado di cogliere la sfida epocale posta dalle paure sociali e neppure di prefigurare i rischi di regressione che paradossalmente stanno producendo: la continua delegittimazione delle istituzioni, la spinta verso forme individuali di protezione, le dichiarazioni di stati d'emergenza con la conseguente forzatura dei principi illuministici, la ricerca di sempre nuovi nemici pubblici a cui addossare le responsabilità del malessere sociale costituiscono le linee culturali di fondo di strategie che rendono

sempre più attuale il paradosso di Todorov, secondo cui la paura dei barbari è ciò che rischia di farci diventare barbari[21].

Nel 2001 David Garland concludeva il suo libro *The Culture of Control* con un'apertura alla speranza e alla responsabilità di ciascuno, rammentando al lettore che il futuro non è inevitabile.

Non lo è – mi permetto di aggiungere – se siamo capaci di affermare che il presente non è univoco, se riusciamo cioè ad apprezzarlo nelle sue sfumature e per le sue sbavature. A ben vedere, infatti, qua e là si ravvisano, sia pure in modo confuso e poco strutturato, pratiche esemplari di un modo diverso di affrontare le paure delle persone. Ma non è il caso di discuterne ora: quello delle politiche di sicurezza e della possibilità di orientarle in senso democratico, a fondamento di una società sicura perché basata su una fraternità inclusiva, è un altro capitolo di questa storia e varrebbe la pena raccontarlo in modo articolato in una prossima occasione.

[1] Intervento tenuto a *Parole di Giustizia 2016 “La sicurezza tra paura e diritti”*, Sessione “*Paura e ordine nella modernità*”, La Spezia 15/16 aprile 2016, seminario annuale dell’Associazione studi giuridici Giuseppe Borré.

[2] A. Baratta, *La frontiera mobile della penalità. Sistemi di controllo sociale della seconda metà del XX secolo*, in M. Palma (a cura di), *Il vaso di Pandora. Carcere e pena dopo le riforme. Atti del Convegno promosso dall’Associazione Antigone e dall’Istituto dell’Enciclopedia Italiana, fondata da Giovanni Treccani*, Roma, 1997, p. 29-45.

[3] Mi permetto di segnalare le due monografie che hanno segnato il mio percorso di ricerca: R. Cornelli, *Paura e ordine nella modernità*, Giuffrè, Milano, 2008; A. Ceretti, R. Cornelli, *Oltre la paura. Cinque riflessioni su criminalità, società e politica*, Feltrinelli, Milano, 2013.

[4] R. Cornelli, *Cos’è la paura della criminalità e quanto è diffusa*, in *L’Inchiesta*, n. 143, gennaio-marzo 2004, pp. 62-74.

[5] J.Q. Wilson, G.L. Kelling, *Broken Windows, The Police and Neighbourhood Safety*, *Atlantic Monthly*, March, 1982.

[6] G. Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia politica*, Giappichelli Editore, Torino, 1995, p. 31.

[7] E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 1977.

[8] N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 2005.

[9] Nella lettura che Alfio Mastropaolo fa del discorso tenuto da Habermas alle *Cortes* il 26 novembre del 1984, su invito del Presidente del Parlamento spagnolo, il male più profondo che sta attraversando lo Stato sociale viene individuato proprio nella perdita di una sua legittimità, conseguente alla rinuncia del suo nucleo utopico. Cfr. A. Mastropaolo, *Presentazione*, in J. Habermas, *La nuova oscurità. Crisi dello stato sociale ed esaurimento delle utopie*, Edizioni Lavoro, Roma 1998.

- [10] L. Gallino, *Finanzcapitalismo*, Einaudi, Torino, 2011.
- [11] S. Cohen, *Folk Devils and Moral Panics. The Creation of the Mods and Rockers (Third Edition)*, Routledge, New York, 2002.
- [12] P. Rock, S. Holdaway, *Thinking about Criminology*, UniversityCollegeLondon Press, London, 1997.
- [13] C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Einaudi, Torino, 1976.
- [14] C. Ginzburg, *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino, 1986, pp. 3-28.
- [15] M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1989; M. Vegetti, *Passioni antiche: l'Io collerico*, in S. Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Editori La Terza, Milano, 1995, pp. 39-73
- [16] T. Hobbes, *Leviatano*, edizione a cura di A. Pacchi, Editori Laterza, Roma, 1996, p. 105.
- [17] J. Huizinga, *Herfsttij der Middeleeuwen*, 1919 (trad. it. *L'autunno del Medioevo*, Newton & Compton, Roma, 1992).
- [18] T. Hobbes, op. cit., pp. 102-103.
- [19] T. Hobbes, op. cit., p. 657.
- [20] C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, 1764 (edizione a cura di R. Fabietti, Mursia, Milano, 1973, p. 7).
- [21] T. Todorov, *La peur des barbares Au-delà du choc des civilisations*, Robert Laffont, Paris 2008 (tr. it., *La paura dei barbari. Oltre lo scontro delle civiltà*, Garzanti, Milano 2009).