

## “Una favola narrata da un idiota”. Verità e potere dalla svolta barocca alla *governance* globale

Carmelo Nigro\*

Recepción: 9-5-2022 / Aceptación: 3-10-2022

**Riassunto.** Negli scorsi decenni abbiamo assistito ad un processo di accelerazione centrifuga rispetto alla molarità statale. Da un lato, tale accelerazione ha generato un interessante polimorfismo di valori, visioni del mondo e forme di vita, liberando quelle energie sociali e politiche che hanno contribuito e contribuiscono alla ridiscussione radicale dei più profondi presupposti del vivere comune. Dall’altro, tale carica liberogena si lega, come è ovvio, –insieme come causa e risultato– ad una crescente incertezza individuale e collettiva. Viviamo insomma in un’epoca panica, che per molti aspetti ricorda proprio quella stagione barocca, che fece da crogiolo alla nascita degli Stati moderni e all’equilibrio Westfaliano. Il rischio è che di fronte al contemporaneo vuoto di risposte, resti la valorizzazione economica offerta dalla logica governamentale l’unica sponda di senso disponibile, con tutto il suo precipitato di sfruttamento e alienazione. È forse possibile ritrovare nella tensione metastorica fra barocco e classico una possibile linea di equilibrio fra dinamismo Istituyente e stabilità dell’Istituito? **Parole chiave:** Potere; Verità; Istituzioni; *Governance*; Neoliberalismo.

## [es] “Una fábula narrada por un idiota”. Verdad y poder desde el giro barroco a la *governance* global

**Resumen.** En los últimos decenios hemos asistido a un proceso de aceleración centrífuga respecto a la molaridad estatal. Por un lado, dicha aceleración ha generado un interesante polimorfismo de valores, visiones del mundo y formas de vida, liberando energías sociales y políticas que han contribuido y contribuyen a la revisión radical de los más profundos presupuestos de la vida en común. Por otro lado, semejante carga liberadora se vincula, obviamente (como causa y efecto) a una creciente incertidumbre individual y colectiva. En definitiva, vivimos en una época de pánico que recuerda en muchos aspectos a la época barroca, la cual dio lugar al nacimiento de los Estados modernos y del equilibrio Westfaliano. El peligro es que, ante la actual ausencia de respuestas, la valoración económica proporcionada por la lógica gubernamental termine constituyéndose como la única fuente de sentido disponible, con todas sus consecuencias explotación y alienación. ¿Es posible, tal vez, encontrar nuevamente en la tensión metahistórica entre barroco y clásico una posible línea de equilibrio entre dinamismo Instituyente y estabilidad de lo Instituido? **Palabras clave:** Poder; Verdad; Instituciones; *Governance*; Neoliberalismo.

## [en] “A tale told by an idiot”. Truth and power from the baroque twist to the global *governance*

**Abstract.** Over the past decades, we have witnessed a process of centrifugal acceleration with respect to State molarity. On the one hand, this acceleration has generated an interesting polymorphism of values, worldviews and forms of life, releasing those social and political energies that have contributed and still contribute to a radical re-discussion of the deepest assumptions of our common living. On the other hand, this liberogenic charge is obviously linked –both as cause and result– to a growing individual and collective uncertainty. In short, we are living in a panic period, which in many respects reminds us of the Baroque age, which has been the crucible for the birth of modern States and the Westphalian equilibrium. The risk is that the economic valorisation offered by governmental logic, with all its issues of exploitation and alienation, could stand as the only available bank of meaning to face the contemporary emptiness of answers. Can we maybe find in the meta-historical tension between Baroque and Classic a possible line of equilibrium between the dynamism of the Instituting and the stability of the Institution? **Keywords:** Power; Truth; Institutions; *Governance*; Neoliberalism.

**Sumario.** I. Epoche di Crisi. II. Il ponte del barocco. III. Età pánica. Bibliografía.

**Cómo citar:** Nigro, C. (2023). “Una favola narrata da un idiota”. Verità e potere dalla svolta barocca alla *governance* globale. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas, número especial*, 153-159.

\* Università degli Studi di Salerno  
[cnigro@unisa.it](mailto:cnigro@unisa.it)

## I. Epoche di Crisi

Secolo di ferro, secolo del barocco, epoca travagliata e contraddittoria, il seicento è il momento in cui per molti versi, e su diversi aspetti, sorge quel periodo, ma forse sarebbe meglio dire quell'attitudine, quel modo di pensare, che noi chiamiamo modernità. Che noi moderni chiamiamo modernità, si potrebbe aggiungere.

Dopo le guerre di religione, nel 1648 la pace di Westfalia ricostituisce un nuovo equilibrio europeo, che deve fare a meno sia del perno politico, rappresentato dall'altalenante Sacro Romano Impero –per molti aspetti più una posta in gioco che una vera istituzione– sia di quello culturale-religioso, garantito dall'egemonia dell'ecclesia cattolica. Le guerre di religione, per circa trent'anni, avevano mostrato che la verità unica non garantisce la pace. La pretesa di smarcarsi dall'unica lettura del testo sacro anzi, ne aveva fatto emergere la debolezza al fondo della forza molare: se la Verità, l'unica accettabile, è in gioco, allora tutto lo è. È la stessa possibilità della co-esistenza a venir meno quando si convive con l'assoluto Altro. Con chi cioè non accetta l'unica sola possibile Verità. Se questo può dirsi anche per i secoli precedenti (è anzi una costante trans-storica, con la quale anche noi, in modi e per motivi diversi, ci confrontiamo oggi), è però vero che in linea di massima l'altro assoluto, lo straniero per l'Europa era stato fino a quel momento esterno al suo territorio e alla sua eredità culturale. L'altro, al di là delle lotte intestine per il controllo strategico di territori e risorse, o per la successione, era sempre stato il mondo orientale, quello arabo, devoto ad un altro dio e per questo miscredente, oltre che culturalmente e spazialmente lontano.

Come scrive Adriano Prosperi:

Fino a quest'epoca, il mondo europeo aveva mantenuto una sua sostanziale unità sovranazionale nell'appartenenza a una stessa religione: i pellegrini che si recavano a visitare i santuari o cercavano di raggiungere Gerusalemme erano accolti come immagini di Cristo. Nell'età della Controriforma e dell'intolleranza diffusa, la differenza di lingua e di cultura fu vista come ragione di sospetto e di avversione<sup>1</sup>.

Al di là dell'estrema violenza dei conflitti che percorsero l'Europa di quei secoli, il nodo socialmente, filosoficamente ed epistemicamente epocale andrebbe forse rintracciato nell'elemento autenticamente perturbante di cui quei conflitti provocavano l'emersione. Non solo il grande nemico diventava ora (anche) l'europeo, ma la materia del contendere era lo stesso principio ordinativo che aveva garantito il precedente ordine giuridico-politico precedente, l'identità europea.

Lo scontro esistenziale, nelle categorie che secoli dopo Schmitt<sup>2</sup> avrebbe forgiato proprio a partire dalla

lettura degli scontri di quest'epoca, era ora il vicino di casa<sup>3</sup>.

L'istituzione nel 1542 del Sant'Uffizio aveva centralizzato il sistema inquisitorio contro le eresie, come strumento della Riforma cattolica. Ma ormai il vento del protestantesimo, cominciato da Lutero e Calvino<sup>4</sup> nel secolo precedente era inarrestabile. Questioni dottrinarie, sociali e geopolitiche si sovrapponevano, in una realtà che si andava rapidamente mondializzando. Proiettata verso il proprio esterno nel tentativo ripetuto di stabilire sul resto del mondo, fresco di scoperta, un "impero mondiale", l'Europa perdeva la propria verità teologica e insieme quella unità politica a bassa intensità fornita dal Sacro Romano Impero. Sacro, non a caso, poiché proprio nella fede comune, trascendente e condivisa trovava la propria legittimità e la propria forza unificatrice.

Il seicento è stato dunque un'epoca di crisi, un'epoca paradossale, come sostiene una delle etimologie di barocco<sup>5</sup>.

È il momento del sorgere della teologia politica e del consolidamento dello Stato moderno, con la conseguente strutturazione dello *ius publicum aereuum*, lo spostamento dei caratteri teologici dall'ambito religioso e spirituale a quello politico, incarnato dal sovrano.

Hobbes mostra perfettamente tale passaggio nel noto capitolo XXXVII del suo *Leviatano*, dedicato ai miracoli: a subire uno slittamento sostanziale ed epocale è direttamente il rapporto dell'uomo con la verità. È per questo che la verità sul miracolo e il problema dell'obbedienza si sovrappongono quasi perfettamente. Messa in dubbio l'unità teologica della dottrina cristiana, esplosa nella molteplicità confessionale, indebolita dalla nuova episteme scientifica, viene meno anche la base storica della legittimità politica. Così fra cinque e seicento il dubbio irrompe nella vita quotidiana, nelle istituzioni e nel pensiero dell'Europa, che per la prima volta da secoli si trova a doversi confrontate con lo spettro del relativo.

Descartes e Leibniz, solo per citare due esempi fra innumerevoli possibili, restano a testimoniare la drammatica necessità di confrontarsi con il nuovo abisso dell'incertezza.

Il primo è costretto a mettere il dubbio al centro dello stress della propria indagine, ripartendo da esso per ricostituire una certezza teologico-conoscitiva basata ancora una volta su un Altro teologico, un Io divino in grado di pensare il mondo e garantirne la stabilità<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> A. Prosperi, *Storia moderna e contemporanea. I. Dalla peste nera alla guerra dei Trent'anni*, Torino, Einaudi, 2015.

<sup>2</sup> Cf. C. Schmitt, *Teologia politica. Le categorie del politico*, Bologna, Il Mulino, 1972.

<sup>3</sup> Il perturbante è in fondo proprio l'estrema vicinanza all'altro. Lo scoprire che l'altro, il diverso da noi, può avere il nostro stesso volto. "Abbiamo incontrato il nemico e siamo noi", come efficacemente sintetizzò Walt Kelly.

<sup>4</sup> Ma sui semi di un pensatore come Erasmo da Rotterdam.

<sup>5</sup> Barocco deriva secondo alcuni dal termine baroco, termine mnemonico risalente alla sillogistica medievale, che designa un modo della seconda figura del sillogismo. Come indicato dalle tre vocali la premessa maggiore è universale affermativa (A) mentre la premessa minore e la conclusione sono particolari negative (O). Secondo altri, il termine si sviluppa a partire dallo spagnolo *baroque*, che designa una perla irregolare. Cf. [https://www.treccani.it/enciclopedia/baroco\\_%28Dizionario-di-filosofia%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/baroco_%28Dizionario-di-filosofia%29/).

<sup>6</sup> Cf. R. Decartes, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, Roma; Bari, Laterza, 1986.

Il secondo prende atto della pluralità atomistica del mondo, delle sue forme irriducibili e ne ricava la visione quasi disperante di una infinità di mondi possibili. Se le possibili combinazioni delle monadi sono infinite, il mondo effettivo, in cui materialmente esistiamo perderebbe ogni significato, perché esso stesso si perderebbe nella moltitudine infinita e cieca del virtuale. Sono ancora una volta il teologico e il trascendente a soccorrere l'umano di fronte all'abisso, sottraendolo alla caduta nel vuoto. Affinché questo mondo, quello che ci è toccato in sorte, non sia come gli altri, perso nell'abisso di un'esistenza puramente ipotetica, è necessario ancora una volta un garante. E in questo caso il teologico, l'infallibile razionalità divina, garantisce non solo l'ordinata realtà del mondo, ma anche la sua (non-necessaria) perfezione<sup>7</sup>.

Ma l'immagine di un mondo incerto, improvvisamente aperto in un cosmo più ampio e inesplorato, fluttuante (l'improvvisa caduta nell'acqua profonda di Descartes) non ci rinvia alla situazione attuale? Certo, la Storia non si ripete mai allo stesso modo. Eppure in essa non mancano momenti di crisi, eventi che periodicamente sconvolgono la struttura culturale composta dalla rete di *esoneri* che sollevano l'individuo dalla fatica di affrontare gli *oneri*<sup>8</sup> che il mondo aperto gli pone davanti. Cosa fare? Come comportarsi? Come reagire agli avvenimenti, alle trasformazioni, agli imprevisti con cui l'ambiente interagisce con l'individuo? Nel momento in cui le norme consolidate non sono più disponibili, il mondo si ri-apre, perdendo le proprie forme consolidate e familiari. È allora che il "cosa fare" svela improvvisamente il proprio legame con il "chi essere". Quando la norma non è più disponibile, anche il soggetto scopre la propria fragilità, riacquistando una apertura perturbante verso l'immanente, il non-necessario, il caotico. È in quel momento che si riapre l'abisso del non-senso, perennemente negato dalla naturalizzazione della cultura, e ricompare l'estenuante compito dell'essere umano di inventare per sé quel senso. Sarà per questo che alcune immagini del barocco, il momento caotico da cui emerge l'ordine della modernità non hanno mai cessato di esercitare un oscuro fascino.

"*Life's but a walking shadow, a poor player, that struts and frets his hour upon the stage, and then is heard no more. It is a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing*" scriveva Shakespeare nel *Macbeth*<sup>9</sup>. Ma l'agitarsi scomposto delle opinioni sulla scena pubblica contemporanea non è l'esemplificazione perfetta di questo palco abitato da ombre, un insieme meraviglioso di favole pieno di urla e furia, che tentano di significare qualcosa? Il proliferare delle *fake news*, l'improvvisa sfiducia tanto nel metodo scientifico quanto nell'autorità istituzionale non denunciano forse un altro momento di crisi nell'ordine sociale, il riemergere, nella sua stessa messa in dubbio, dell'origine artificiale

di quella natura autoprodotta in cui l'essere umano vive, e cioè quella cultura di cui egli stesso è il prodotto?

Improvvisamente –in maniera scomposta e tutt'altro che metodica– la domanda "chi parla" ridiventa attuale, e la prima pulsione in molti casi è la ricerca di una nuova autorità, o meglio di un nuovo fondamento di qualche tipo, in grado di ri-fondare la certezza perduta. In questo senso diventa chiaro anche l'indubbio fascino del complotto: piuttosto che un mondo entropico, regolato dalla "teoria del caos", meglio accettare la reale esistenza di un dio diabolico, onnisciente, ubiquo e semi-onnipotente –per quanto ancora una volta umano e artificiale. Il grande complotto che è dietro ogni cosa, che mette in dubbio la consistenza plurima e contraddittoria del reale scherma il soggetto dall'idea sconvolgente di un mondo caotico, dal richiamo panico di un *Umwelt* disorganizzato e imprevedibile e dalla rivelazione perturbante della non-necessità delle regole più ovvie su cui si fonda il proprio quotidiano. La soverchiante paura che sta alla radice del pensiero di Hobbes ritorna dunque oggi in una ossessiva richiesta di stabilità, che entra in tensione con l'accelerazione continua e liberogena dell'*ethos* neoliberale. Tale richiesta di identità origina una ossessione isterica, un bisogno di confini certi impossibile da soddisfare. Una ossessione che riporta in primo, come nell'età di ferro, l'ossessione per l'Altro visto come chimerico nemico radicale, esistenziale, in grado con la propria mera esistenza, le basi stesse della vita individuale e comunitaria. Da qui la spiegazione di uno dei paradossi più evidenti –e spesso tragici, come per l'ennesima volta siamo costretti a vedere in questi giorni– della contemporaneità: la ri-comparsa dei muri di frontiera, nell'epoca di Internet.

Come scrive Wendy Brown:

L'ossessione isterica è l'Estraneo, una singola creatura immaginaria fatta di migranti, trafficanti di droga e terroristi, una figura che personifica la contaminazione di frontiere violate e l'evirazione di una soggettività nazionale e individuale permeabile. Così, i muri concepiti per bloccarlo, producono discorsivamente il pericolo<sup>10</sup>.

Anche la nostra è dunque una strana epoca dunque, travagliata e contraddittoria, in cui non manca neppure il ferro (ormai diventato piombo) della guerra, accanto al silicio delle telecomunicazioni e dell'hi-tech. Un'epoca in cui il proscenio torna ad affollarsi di attori in cerca di un autore, e la rappresentanza politica cede il passo ad una rappresentazione apparentemente scomposta, priva di regista. O forse diretta da fin troppe voci, che sarebbe lo stesso.

Che sia semplicemente riemerso quello che Eugenio D'Ors chiamò "l'èone barocco"?

## II. Il ponte del barocco

Quale è l'attualità del barocco? Per rispondere è utile riprendere l'interessante lettura del concetto data da

<sup>7</sup> Cf. G.W. Leibniz, *Monadologia*, Milano, Bompiani, 2001.

<sup>8</sup> Cf. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 1983.

<sup>9</sup> W. Shakespeare, *Macbeth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, atto V, scena V.

<sup>10</sup> W. Brown, *Stati murati, sovranità in declino*, Roma;Bari, Laterza, 2010, p. 133.

Eugenio D'Ors. Lungi dall'essere semplicemente un fenomeno storico localizzato nello spazio e nel tempo della cultura occidentale, per D'Ors il barocco è il nome di una costante storica, un canale che percorre la storia, la cui potenza, senza mai sparire, riemerge in maniera preponderante e caratterizzante in alcuni momenti, come ad esempio il '600, o l'epoca del romanticismo. In altri termini, per l'autore, barocco è il nome di un eone: "Un eone significava per gli alessandrini una categoria che, malgrado il suo carattere metafisico [...] aveva tuttavia uno sviluppo iscritto nel tempo, aveva in qualche modo una *storia*"<sup>11</sup>. In altri termini, un eone sarebbe una costante, una unità attraverso il tempo che, senza mai sparire del tutto, si rivela periodicamente come dominante.

Barocco e classico sarebbero i due eoni che attraversano l'arte e la cultura fin dal momento del loro primo apparire, alternandosi alla guida del senso estetico dei popoli. Più in generale. Barocco e Classico sarebbero due modi di intendere il mondo, due *tipi*, che senza necessità o determinismo, caratterizzano la contingenza del senso artistico lungo il divenire storico.

Il classico, legato al *logos* e alla razionalità, cerca costantemente l'ordine e l'unità, la trascendenza dell'idea e del modello che organizza la vita.

L'altro, il barocco, è una visione immanente e pan-teista (Spinoza), che rinunciando all'unità trascendente del *logos* e della teologia, si concentra sulla molteplicità delle forme, sulle "forme che volano", come scrive sempre D'Ors.

E se il riemergere del "canale" barocco nell'arte e nella letteratura, la sua primazia seicentesca, fosse il frutto carico di quella crisi storica, politica e culturale che abbiamo descritto? Se il riemergere del contrasto chiaroscurale e il polimorfismo rutilante delle forme, la teatralità della vita, derivassero dalla sfiducia nell'ordine precedente, la cui epitome era stata il classicismo rinascimentale? Se così fosse, non sarebbe proprio tale scarto tra fiducia e immaginazione, tra razionalità e libertà, a gettare un ponte fra barocco seicentesco e contemporaneità globalizzata? E non sarebbe proprio l'eone barocco a rappresentare tale ponte?

Di fronte ad un universo improvvisamente espanso (la cosmologia astronomica di Keplero e Galileo) e ad un continente fratturato dal relativismo religioso (il conflitto fra riforma e controriforma e ovviamente le guerre di religione con i loro strascichi), l'Europa si trovò di fronte al baratro, all'abisso di una improvvisa mancanza di senso. Quest'ultimo venne ricercato non nel punto unitario ed esterno dell'infinito altrove, nel cielo del pensiero, ma nelle forme stesse della vita, nella loro trasformazione. Contraddizione, paradosso, eccesso e chiaroscuro divennero così la cifra stilistica dell'estetica seicentesca, mentre il dubbio e l'interrogazione fenomenica furono gli strumenti principali della conoscenza.

Eppure la trascendenza non tarda a tornare. Dopo tutto l'ordine perduto deve essere ripristinato. Saranno

pensatori politici del calibro di Thomas Hobbes e John Locke, con prospettive e risultati differenti e in parte divergenti, a ripristinare l'unità frantumata.

Se l'ordine teologico e sovra-storico del Divino che si esprime direttamente nella Natura non è più disponibile, non è più certo, la nuova trascendenza –soprattutto in Hobbes– sarà artificiale. Come in Cartesio, in un apparente paradosso, è proprio nella presa d'atto del disordine e del caos, e della necessità della sua neutralizzazione che Hobbes trova il fondamento del nuovo ordine. In questo senso sarà proprio la paura, così presente tanto nel pensiero e nell'opera dell'inglese quanto nel clima dell'intero secolo, a produrre sul piano teorico la legittimità del nuovo sovrano.

Un resto teologico, scriverà Schmitt. Il passaggio dalla teologia alla politica, dei concetti teologici alla struttura politica di un sovrano trascendente. Tale passaggio coinvolge non a caso anche e soprattutto il rapporto tra potere sapere, tra verità e autorità. Non è un caso se Hobbes dedica un intero capitolo, il XXXVII<sup>12</sup>, alla questione dei miracoli. Persa la possibilità di una netta distinzione teologica fra ciò che è messaggio divino, verità assoluta, e "inganno di un mago", anche la stabile definizione del vero diventa compito del vicario di Dio in terra. E tale vicario non è più l'autorità religiosa investita direttamente della legittimità divina, ma il sovrano scelto convenzionalmente dal *pactum subiectionis*. Persa la fiducia nel sistema di veridizione della Chiesa di Roma, principio autorevole e ultimo legato alla rivelazione trascendente del libro sacro, miracolo è ciò che il sovrano definirà come miracolo, esattamente come giusto e vincolante sarà ciò che il sovrano stabilirà come tale: la legge. L'alternativa sarebbe il caos. Non la perdizione eterna, ma il conflitto del qui e ora, il ritorno ad uno stato di natura in cui la libertà assoluta rivela il volto più brutale e ingestibile della convivenza umana: il conflitto eternamente attuale e ingestibile. Ma anche il lato più abissale dell'esistenza umana: una assenza di senso e di direzione. Il *logos* non è più la sacra parola di Dio, ma quella del suo vicario, macchina artificiale, illusione pattizia, trascendenza mondana. Ma il *logos*, pur in maniera trascendente torna a moderare le forme del caos vitale, ingestibile della natura. Il grande altro trova insomma una nuova incarnazione. Una incarnazione che, per Hobbes, pretende solamente una obbedienza formale: non la cieca fiducia o l'appartenenza esistenziale ad un collettivo –che criticando Hobbes nell'ottica di una visione comunitarista pretenderà Schmitt–, ma una obbedienza quasi totale, che tiene fuori solo ed esclusivamente il nucleo più intimo dell'individuo, il suo convincimento interiore, il suo foro interno.

È questo grande altro che oggi appare appannato da un'ennesima stagione della sfiducia. L'insieme dei paradossi che caratterizzano la nostra quotidianità sembra denunciare esattamente questo ritorno ad un'epoca di crisi, di apertura potenziale e problematica verso un esterno sconfinato. Dunque per certi aspetti sì. Se d'accordo con D'Ors, intendiamo per barocco uno dei nomi di una costante trans-storica, che in maniera carsica percorre le vicende umane scomponendo l'ordine mo-

<sup>11</sup> E. D'Ors, *Del Barocco*, Milano, Abscondita, 2011, p. 63. "L'eone è concetto greco che unisce contingenza ed eternità, trascendenza che si sviluppa attraverso l'immanenza storica". Nell'eone, spiega ancora D'Ors, "il permanente ha una storia, l'eternità conosce delle vicende". *Idem*.

<sup>12</sup> Cf. T. Hobbes, *Leviatano*, Milano, BUR, 2011.

lare del classico, gli anni della contemporaneità, della post-modernità globalizzata, sono senza dubbio anni barocchi.

Ma questa dicotomia fra classico e barocco non è forse la riproposizione in chiave estetica della sempre viva –e oggi più che mai attuale– tensione fra vita e forma, fra istituyente e istituito? Se l'età del barocco è stata la visione dell'abisso da parte dell'uomo, la perdita della certezza trascendente e la proliferazione delle forme, noi ci troviamo ora in una condizione molto simile. Appannata (ma non persa) la fiducia nel principio westafaliano dell'*auctoritas, non veritas facit legem*, la tensione verso risposte sostanziali genera da un lato la proliferazione isterica delle domande, una moltitudine di forme di vita che emergono dall'abisso; dall'altro, una reazione spesso violenta di quella stessa autorità formale che, stentando a ritrovare la propria centralità, opera una mise en scene dell'autorità anche attraverso esclusioni, repressioni e...

### III. Età panica

D'ors si riferisce al barocco come ad un momento panteistico. Nelle pagine dell'autore, l'attenzione alle forme e l'esplosione dell'immaginazione nella ricchezza di dettagli, nella ricercatezza di immagini sottratte alla rigida, razionalistica e geometrica composizione del classico (propria del rinascimento e poi dell'età illuministica) rimanderebbero ad una perdita del centro rappresentato da un ordine religioso e naturale conoscibile oggettivamente. Il sacro perde il proprio carattere trascendente per fluire nell'immanenza del reale, mentre l'ordine si sfalda in un costante rapporto con il vivente.

Ora, la stessa radice di panteismo rinvia ad un altro termine, più oscuro e legato alla clinica e alla psicologia: panico. La radice pan, che in greco significa il "tutto" identifica una delle immagini più enigmatiche e oscure del divino, quella appunto del dio Pan. Secondo Hillman una delle origini del nome dato al dio, raccontata da Apollodoro, fu l'accoglienza riservatagli nell'olimpico da parte di tutti (pan) gli dei. Ma per altri versi Pan deriverebbe il proprio nome anche dai contadini dell'arcadia, regione d'origine del mito<sup>13</sup>.

Pan è dunque il dio accettato da tutti gli dei, quello in cui ciascuno di essi si rispecchia, anche se mai accolto nell'olimpico. E il dio irsuto della natura. La sua figura incarnerebbe così il rapporto morale dell'uomo con il naturale, l'immagine mitica della confusione istintuale con il tutto della natura, l'impulso di una perdita del sé. Una perdita, si affretta a dire Hillman, temporanea, dato che l'immagine di Pan si accompagna indissolubilmente a quella delle sue muse. L'impulso caotico dell'istinto è sempre attratto dalla sua riflessione (Eco, Eufeme, ecc.). La voce di Pan è destinata alla ripetizione di Eco, la sua oscurità è attratta dalla luce di Selene. L'irruzione violenta della pulsione, della domanda indica, cercandola, la via verso un nuovo equilibrio. Dunque, proprio per questo, non deve essere negata ma assecondata, compresa e, infine, superata. Se così non fosse, il prezzo sarebbe

una patologica rimozione, con la conseguente proiezione verso l'Altro della paura del sé, della propria ombra.

In senso clinico, il panico è una paura senza oggetto, l'angoscia, l'*Angst* diffuso e privo di direzione di un soggetto che sente di confondersi con il tutto, che si avverte privo delle coordinate in grado di definirlo. L'*Angst* è in questo senso l'incertezza derivante dall'offuscamento dei confini paranoici che delimitano l'esterno e l'interno dell'Io. È il percepito affievolimento dei confini –spaziali, temporali, categoriali, istituzionali, giuridici– che determina una sensazione panica, l'aggressione dell'indeterminato che affievolisce le mura dell'identico, e dunque dell'identità.

Come ha scritto Arnold Gehlen, in quanto essere "piantato in asso dall'istinto"<sup>14</sup> l'uomo è intrinsecamente aperto al mondo. È in grado cioè di adattarsi alle più disparate condizioni ambientali. Di più, ha la capacità, e insieme la necessità, di creare le proprie condizioni ambientali. Di fronte alla propria infinita possibilità di azione, non limitata da quell'immediato rapporto tra istinto e ambiente che caratterizza gli altri esseri viventi, l'uomo deve dapprima ricercare e inventare<sup>15</sup> le azioni, le pratiche e gli strumenti più efficaci per fronteggiare l'ignoto, per dare forma all'indistinto. In un secondo momento però, egli deve memorizzarli e cristallizzarli, produrre esoneri istituzionalizzati.

In maniera solo apparentemente paradossale, il pensiero di Gehlen apre sostanzialmente la strada al relativo, per poi rifiutarlo, chiudendo la potenza dell'istituyente evocata dalla sua concezione antropologica, in un atteggiamento fortemente conservatore. La coerenza del suo percorso è però evidente nel momento in cui si comprende come la necessità della stabilità, della conservazione dell'istituito, la cristallizzazione del complesso di esoneri che permette all'essere umano di sopravvivere, sia già inscritta in tale presupposto antropologico: è la stessa paura dell'insostenibile apertura verso l'indistinto che contraddistingue la vita umana a rendere preziosa ogni stabilità che la vita umana riesce faticosamente ad inventare.

La paura dell'ignoto e dell'indistinto restano dunque alla base della necessità, dell'attrazione verso la conservazione del già dato, dell'invenuto, dell'istituito. Nei termini di D'Ors, è la spinta verso la costruzione geometrica del classico: la stabilizzazione di un canone di perfezione, seppur in Gehlen questa stabilizzazione non perde –almeno sul piano dell'analisi antropologica– il proprio contatto con il vuoto arbitrario della sua origine. L'uomo costruisce il proprio ambiente culturale, la propria natura sociale, ma deve dimenticarsi di averlo fatto per paura di ripiombare nel caos di una natura a cui non appartiene più, alla quale non lo lega più alcun istinto valido o sufficiente.

<sup>14</sup> A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, Bologna, Il Mulino, 1987.

<sup>15</sup> In questo contesto inventare potrebbe essere utilizzato nel suo duplice senso: quello volgare di produrre, creare qualcosa di nuovo; ma anche in quello etimologico che lo lega ad invenire, cioè trovare. L'uomo cerca e trova soluzioni innovative, che solo all'interno della propria realtà sociale, culturale ed economica hanno un senso, e dunque non esistono al suo esterno. Trova qualcosa di nuovo.

<sup>13</sup> Cf. J. Hillman, *Saggio su Pan*, Milano, Adelphi, 1977.

Ma cosa succede nel momento in cui la Storia, cioè l'evoluzione eterogenetica dei fini in cui la seconda natura dell'uomo si srotola, fa venir meno quegli esoneri?

Un esempio "da laboratorio" si propone proprio davanti ai nostri occhi. Mi riferisco al disordine sociale, politico ed epistemico prodotto dalla pandemia. Di fronte ad una minaccia ignota, che ci ha costretti a rivedere le nostre abitudini più inveterate e radicate, le risposte sono state molteplici, spesso scomposte, scatenando al massimo grado dubbi, conflitti, fratture già ben presenti prima della minaccia. La possibilità stessa della socialità è stata nei primi momenti messa in dubbio, o almeno fra parentesi<sup>16</sup>, a cominciare dalla libertà del contatto.

L'irrompere del *reale*, inteso come elemento della vita non (o almeno non ancora) aggredibile e manipolabile dalla volontà giuridico-politica, ha rimesso in dubbio abitudini inveterate, gesti "naturali", cioè elementi culturali talmente inveterati da essersi "naturalizzati" e dunque considerati ovvi o addirittura imprescindibili.

Se la prima risposta è stata prevalentemente legata alla paura in senso stretto, organizzata e ordinata anche attraverso una retorica militare (il virus come nemico invisibile, da battere tutti assieme, i medici e gli infermieri come prima linea del fronte, le mascherine e il distanziamento sociale come unica arma disponibile), non hanno tardato le risposte "paniche".

Unico nemico invisibile e collettivo, il virus è stato ben presto affiancato da una pletera di figure ostili. La paura mono-direzionata si è espansa e frantumata in un ambiente improvvisamente diventato insicuro, oscuro e pieno di pericoli. Gli untori stranieri, poi i *runner*, la *movida* e altre figure emerse dalla contingenza della cronaca per assumere una consistenza quasi mitica; infine gli strumenti stessi della risposta al contagio: mascherine, vaccini, provvedimenti di controllo e limitazione del contagio ecc. Insieme ovviamente alle istituzioni scientifiche e politiche che le hanno formulate, imposte e implementate.

Al di là delle possibili ragioni della sfiducia e delle obiezioni più o meno sensate –troppo complesse per essere affrontate in questa sede– ciò che risulta interessante è proprio la serie di risposte via via più scomposte di fronte all'irrompere della complessità. Il richiamo di un fuori, ancora una volta non prevedibile o gestibile con mezzi ordinari, ha provocato una messa in dubbio radicale dell'ordine istituzionale, accentuando, spesso fino al parossismo, fratture pre-esistenti tra visioni del mondo antitetiche, irriducibili.

È qui che torna l'apparente paradosso visto in Gehlen, seppur rovesciato, dato che tale pletera di risposte contrastanti sembra avere come unico punto in comune la richiesta ad un ritorno alla normalità, ad uno *status quo ante* la pandemia, non a caso invocato costantemente da tutte le parti in conflitto. Eppure, bisogna notare che se per alcuni questo ritorno si colloca in avanti, verso una accettazione dell'evento nella sua realtà fattuale,

per altri esso spinge per così dire all'indietro, nella negazione di un reale subito come imposizione di un irreali, di una minaccia immaginaria, provocando dunque un rifiuto *tout court* delle restrizioni.

In entrambi i casi, il richiamo del panico, l'irruzione di un fuori non organizzato, dell'*Umwelt* sconosciuto e ignoto, ha come reazione prevalente quella di una richiesta di riorganizzazione, di re-immunizzazione identitaria, che ripristini quanto prima possibile l'ordine e la sicurezza, per quanto imperfette. Ma sono proprio tali richieste a contribuire alla ulteriore frantumazione della stabilità dell'ambiente sociale, revocando in dubbio l'esistenza delle quattro direzioni cardinali, dell'alto e del basso, spingendo l'individuo ancora più a fondo nell'acqua profonda e producendo forme eterogenee di protesta, tribalizzazioni e deviazioni epistemiche che aggiungono incertezza e apertura al proscenio.

In questo quadro, le parole d'ordine si confondono, e la rivendicazione di libertà viene a coincidere per molti con la richiesta di fare-come-si-è-sempre-fatto, cioè di vivere nelle forme note piuttosto che esplorare le vastità del possibile. In altri termini, la libertà invocata si rivela coincidente con le regole conosciute: è la libertà dell'atto conosciuto, del ritorno alla forma di vita già concepita. Viene reclamato in questo modo il cristallo dell'istituto proprio quando il vincolo del reale imporrebbe la necessità di aprirsi alla potenza di forme impensate. Ma d'altro canto, proprio il contatto con lo sconosciuto darebbe l'opportunità di riattivare la potenza immaginaria dell'istituente, di sciogliere le cristallizzazioni dell'istituto che la paura e l'abitudine tendono usualmente a conservare. In altri termini, il momento panico, di rottura, costituito dalla pandemia è stata un'occasione –purtroppo poco colta– per osservare da vicino le crepe delle istituzioni, le loro inefficienze, le disuguaglianze e le esclusioni che l'ordine istituzionale conosciuto si trascina e si trascina dietro tutt'ora. Un esempio fra tutti può essere indicato nel sistema sanitario, che ha rivelato non poche fragilità inadeguatezze e iniquità, sin dal primo contatto con il virus.

Tornando al discorso più generale, non è questa accelerazione panica verso il fuori a costituire il tratto principale della vita sociale, artistica, politica e perfino giuridica dell'età contemporanea? Le possibilità date dalla tecno-scienza e dalla telecomunicazione offrono la possibilità di un contatto e un confronto costante con esistenze radicalmente divergenti. Ciò favorisce la nascita di esperienze e pratiche nuove, nonché la discussione radicale di paradigmi naturalizzati. In altri termini, stiamo assistendo alla riattivazione di energie polemiche, e dunque politiche per parafrasare Foucault, in grado di ridiscutere il cristallo dell'istituto, con tutte le esclusioni inevitabili che la sua formazione aveva provocato. Stiamo assistendo, potremmo dire, al riemergere del politeismo dei valori.

Ma un Pantheon così affollato porta con sé anche l'ovvia possibilità di nuovi scontri, di nuove guerre di religione. Guerre tanto più sanguinose quanto più l'indeterminazione esonda da ogni confine, rendendo prossime aree del pianeta distanti e avvolgendole in una in-

<sup>16</sup> Il noto e retorico "stare lontani adesso per abbracciarci più forte domani" del presidente italiano Giuseppe Conte è stato solo uno degli innumerevoli appelli alla solidarietà e alla responsabilità che invitavano a sacrificare la socialità proprio in nome della socialità, in un richiamo dal contenuto metaforicamente e letteralmente immunitario, per usare la nota categoria di Esposito.

terrelazione sempre più fitta. In questo, la pandemia è ancora una volta paradigmatica.

Ricordiamolo: il richiamo panico, l'apertura verso la profondità dell'indistinto, è anche il terrore panico, la paura ottenebrante e violenta verso ogni Altro. Il rischio è di consegnare per intero questa energia all'*ethos* neoliberale, il solo che oggi sembra riuscire a dare una qualche forma a questa pluralità, o per lo meno ad assecondarne le istanze, addirittura causandole e moltiplicandole, in una spinta liberogena che mettendo a valore lo scarto, la differenza, scatena le conseguenze più distruttive.

La governamentalità neoliberale, infatti, trova proprio nella messa a valore delle forme di vita divergenti il proprio motore di sviluppo e il proprio criterio unico di valutazione. inclusione ed esclusione.

Ma il serpente della governamentalità, per citare Deleuze<sup>17</sup>, che categorizza le forme nate dall'accelerazione liberogena attraverso la normalizzazione, attraverso la valutazione istantanea e costante della loro *fitness*, della loro capacità di sopravvivere all'interno della griglia di valutazione economica, non può essere un valido sostituto delle forme politico-istituzionali. È anzi proprio tale accelerazione irriflessa, anomica, panica appunto, che

rischia di precipitare la vita nella sua indeterminazione, proponendo il criterio economico del valore economico come unico appiglio, come unico gancio di senso sul baratro dell'indeterminato e dell'imprevedibile.

In altre parole, la frattura nell'identità causata, o forse rappresentata, dal panico può costituire una occasione preziosa per ripensare radicalmente l'ordine esistente, con tutto il suo precipitato di iniquità, ineguaglianze ed esclusioni. Può essere un'occasione per ricordare che, sebbene un ordine sia necessario, non è mai un ordine specifico ad essere indispensabile. Ogni *eidos*, ogni forma istituita della società, è in fondo un prodotto storico, fragile e soggetto a trasformazioni. Ma d'altro canto, anche se ammettessimo, con Macbeth, che "la vita non è altro che un'ombra, una favola narrata da un idiota, piena di strepiti e grida ma senza significato", resterebbe pur vera l'esigenza di un senso istituito, di una forma seppur transitoria, storica, eternamente rivedibile, ma tuttavia stabile, che conservi quell'ordine 'naturale', irriflesso, automatico, che è precluso all'essere umano, e che dunque egli faticosamente inventa attraverso le proprie relazioni. Affinché la fiamma non bruci sé stessa resta necessario il cristallo delle istituzioni.

## Bibliografia

- Brown, W., *Stati murati, sovranità in declino*, Roma; Bari, Laterza, 2010.  
 D'Ors, E., *Del Barocco*, Milano, Abscondita, 2011.  
 Decartes, R., *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, Roma; Bari, Laterza, 1986.  
 Deleuze, G., *Poscritto sulle società del controllo*, Macerata, Quodlibet, 2000.  
 Gehlen, A., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 1983.  
 —, *Prospettive antropologiche*, Bologna, Il Mulino, 1987.  
 Hillman, J., *Saggio su Pan*, Milano, Adelphi, 1977.  
 Hobbes, T., *Leviatano*, Milano, BUR, 2011.  
 Leibniz, G.W., *Monadologia*, Milano, Bompiani, 2001.  
 Prosperi, A., *Storia moderna e contemporanea. I. Dalla peste nera alla guerra dei Trent'anni*, Torino, Einaudi, 2015.  
 Schmitt, C., *Teologia politica. Le categorie del politico*, Bologna, Il Mulino, 1972.  
 Shakespeare, W., *Macbeth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

## Sitografia

[https://www.treccani.it/enciclopedia/baroco\\_%28Dizionario-di-filosofia%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/baroco_%28Dizionario-di-filosofia%29/)

<sup>17</sup> Cf. G. Deleuze, *Poscritto sulle società del controllo*, Macerata, Quodlibet, 2000.