

ELENA PULCINI

METAMORFOSI DELLA PAURA NELL'ETÀ GLOBALE<sup>1</sup>

SOMMARIO: 1) *Il ritorno della paura*; 2) *La paura dell'altro*; 3) *La paura del futuro*; 4) *Come rispondere alla paura*.

1) *Il ritorno della paura*

**È** INDUBBIO che da qualche decennio si assiste ad una rivalutazione del ruolo delle passioni che coinvolge diverse discipline e che tende in primo luogo a smontare uno dei più granitici dualismi del pensiero occidentale e moderno – quello ragione/passioni – sottraendolo all'equazione razionale/irrazionale. Viene in altri termini generalmente condivisa l'idea che le passioni non sono forze cieche e irrazionali, non sono «sabbia nel meccanismo della razionalità»<sup>2</sup>, ma strutture significative, che presuppongono credenze e giudizi e orientano le nostre scelte, convinzioni, valori.

Sembra esserci tuttavia minore attenzione su quella che vorrei definire la *metamorfosi* delle passioni; sul fatto cioè che, pur essendo strutture universali e comuni ad ogni epoca, la loro natura e il loro ruolo subiscono di volta in volta importanti trasformazioni a seconda del contesto storico e sociale nelle quali operano. Di conseguenza, riflettere su di esse getta luce a mio avviso su ciò che siamo e su ciò che vorremmo essere, su quali sono le nostre patologie e le nostre aspettative, sul modo in cui viviamo e su quello in cui vorremmo vivere. «Comprendere le passioni», per evocare l'espressione spinoziana, apre cioè prospettive feconde sia sul piano diagnostico, consentendoci una maggiore consapevolezza del nostro tempo, sia sul piano normativo, configurando eventualmente possibilità e scenari alternativi a quelli del presente.

<sup>1</sup> Questo saggio è la rielaborazione di una conferenza tenuta alla New School for Social Research di New York il 21 marzo 2013.

<sup>2</sup> J. ELSTER, *Alchemies of the Mind. Rationality and Emotions*, Cambridge Mass. 1999.

Sulla base di queste premesse, penso sia legittimo affermare non solo che ogni epoca ha le sue passioni, la cui presenza si impone sulle altre, oscurandole o in alcuni casi addirittura atrofizzandole, ma anche che in ogni epoca esse assumono, per usare il lessico heideggeriano, «tonalità emotive» nuove, sfumature imprevedute, che corrispondono ai mutamenti individuali e sociali, e ne rivelano la natura.

È questo, indubbiamente, il caso della *paura*, di cui vediamo oggi un inequivocabile e massiccio *ritorno*. Assistiamo infatti all'emergere, sempre più preoccupante, di sfide planetarie. Catastrofi ecologiche e minaccia nucleare, crisi finanziarie e nuove povertà, terrorismo globale e guerre locali, proliferanti flussi migratori e conflitti etnico-religiosi, illimitato potere della tecnica e dell'economia e debolezza della politica creano uno stato diffuso di insicurezza e di ansia, acuito dall'oscura consapevolezza della ingovernabilità di queste sfide, data, appunto, dal loro carattere *globale*: cioè dalla loro inedita qualità di oltrepassare confini statuali e di ignorare geografie territoriali, producendo effetti a catena; e generando quella «perdita di controllo»<sup>3</sup> che espone gli individui della società globale alla vertigine dell'impotenza e dello spaesamento. Torna dunque la paura, a dispetto delle illusioni illuministiche sulla modernità come epoca di liberazione dell'umanità da questa passione<sup>4</sup>. Ma nel momento della sua riattualizzazione, che ne rivela il carattere tutt'altro che obsoleto, quella che può essere considerata la più antica delle passioni sembra assumere una sua inedita e particolare configurazione, che impone sia di *riconoscerne la fenomenologia psichica*, sia di *individuare le possibili strategie per combatterla*.

Entrambi questi obiettivi esigono un confronto con lo statuto e il ruolo della paura nella modernità: ruolo, è bene ricordarlo subito, di primaria importanza, in quanto essa fonda, come emerge soprattutto

<sup>3</sup> Z. BAUMAN, *In Search of Politics*, Cambridge 1999, tr. it. *La solitudine del cittadino globale*, Milano 2000.

<sup>4</sup> Come ricorda Günther Anders, su cui tornerò più avanti, la «freedom from fear» viene citata dal Presidente Roosevelt fra le libertà fondamentali nel suo discorso inaugurale; cfr. *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. I, München 1956; trad. it. *L'uomo è antiquato*, Torino 1997, vol. I, p. 250.

dal paradigma hobbesiano<sup>5</sup>, la nascita della società civile e politica. È dunque a partire da un confronto con Hobbes che è possibile capire le metamorfosi contemporanee della paura, al fine di mostrare convergenze e differenze tra la modernità e l'età globale<sup>6</sup>.

Quando parliamo di paura dobbiamo in primo luogo chiederci: paura *di che cosa?* paura *di chi?* Si tratta in altri termini di una passione che deve essere sempre declinata, perché la sua funzione e il suo statuto mutano, evidentemente, a seconda dell'oggetto. A questo proposito, sebbene sia innegabile che nel paradigma hobbesiano è la *paura della morte* ad occupare una posizione cruciale, emerge tuttavia ad uno sguardo più attento uno scenario più complesso. Possiamo infatti riconoscere nel *Leviatano* due paure fondamentali, che ritroveremo nel contesto della società contemporanea, sebbene profondamente mutate: la *paura dell'altro*  
la *paura del futuro*.

## 2) La paura dell'altro

Soffermiamoci dunque, in primo luogo, sulla paura dell'altro. Hobbes descrive una situazione di conflitto generata dalla universale uguaglianza, vale a dire dal fatto che tutti gli uomini hanno gli stessi diritti e le stesse passioni; nel perseguirli essi arrivano infatti, inevitabilmente, allo scontro e alla reciproca aggressione, creando una situazione di insicurezza e di reciproca diffidenza. La paura è paura della morte, o meglio della morte violenta che ci viene dall'altro in quanto rivale e nemico. A questa condizione di conflitto e di guerra che rende impossibile la vita associata, gli individui rispondono attraverso la costruzione di un artificio politico, lo Stato, che frena e reprime le passioni distruttive (cioè le passioni acquisitive e la passione della gloria) e limita i diritti (con l'unica eccezione del diritto alla vita), per poter ottenere una condizione di ordine, di sicurezza e di pace. L'aspetto interessante è che all'origine di questa decisione che darà luogo al patto sociale, c'è an-

<sup>5</sup> Th. HOBBS, *Leviathan*, 1651; trad. it. *Leviatano*, Firenze 1987.

<sup>6</sup> Per una trattazione più ampia dei temi qui proposti rinvio al mio *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino 2009.

cora la paura, la quale agisce in un secondo momento come una «passione ragionevole»<sup>7</sup>, capace cioè di spingere gli individui ad una soluzione consensuale e artificiale che li protegga, per così dire, in primo luogo da se stessi. L'istituzione politica trasforma la paura "reciproca" e incerta dello stato di natura, cioè la paura dell'altro e della morte, in una paura certa e "comune", vale a dire nel timore della sanzione da parte dello Stato in cui inevitabilmente si incorre se non si rispetta il patto reciproco<sup>8</sup>.

Da questo scenario, peculiare della prima modernità, possiamo trarre una prima conclusione fondamentale: esso ci rivela che la società moderna si fonda su presupposti sacrificali, in quanto esige la rinuncia alle passioni e la limitazione dei diritti; ma è vero anche che la paura agisce, in un secondo momento, come passione "produttiva", capace cioè di risolvere il problema del disordine e del conflitto<sup>9</sup>, permettendo una coesistenza ordinata e pacifica e la protezione della vita di ognuno.

Quello che vorrei sostenere a questo punto è che oggi questo scenario è profondamente cambiato, in quanto è cambiato in primo luogo l'oggetto della paura: assistiamo in altri termini al mutamento della figura dell'altro. L'altro oggi non è più la medesima figura che campeggia nello scenario hobbesiano. Hobbes parte infatti, abbiamo visto, da una premessa di uguaglianza: l'altro è uguale a me, è il mio simile, è qualcuno che è dotato degli stessi diritti, bisogni, interessi; qualcuno con cui mi scontro, per così dire, ad armi pari nella lotta per l'autoconservazione e per l'acquisizione di beni. L'altro è il nemico, indubbiamente, ma è anche colui che è dotato della stessa legittimità nelle sue pretese, in quanto il suo obiettivo è quello della *self-preservation*, della salvaguardia di quel diritto inalienabile che è la protezione della propria vita.

Al contrario, attualmente l'altro non gode più delle stesse caratteristiche di uguaglianza e somiglianza: *l'altro* è infatti *il diverso, lo straniero*. Se adottiamo il punto di vista delle società occidentali, l'altro è colui

<sup>7</sup> L'espressione è di R. POLIN, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris 1977.

<sup>8</sup> HOBBS, *Leviatano* cit., p. 163.

<sup>9</sup> Sul concetto di «paura produttiva», cfr. R. ESPOSITO, *Communitas*, Torino 1998; e C. GALLI, *Modernità della paura. Jonas e la responsabilità*, in «Il Mulino», 2, 1991.

che, in virtù dei grandi processi migratori prodotti dalla globalizzazione, invade e pervade le nostre società cosiddette multiculturali. È qualcuno che per lo più non gode di un'analogia condizione di uguaglianza e del riconoscimento degli stessi diritti, ma che allo stesso tempo sembra avere il potere di sfidarci con sua irriducibile e inquietante *differenza*: differenza etnica, religiosa, culturale.

Si potrebbe evocare a questo proposito la figura dello «straniero interno» di cui parlava Georg Simmel agli inizi del XX secolo: vale a dire colui che viene per restare, «colui che oggi viene e domani rimane»<sup>10</sup>; che non si può dunque né assimilare perché resiste con la sua differente identità, né espellere in un altrove, perché non c'è più, nella società globale, un confine netto fra un dentro e un fuori. Configurandosi come una presenza che è allo stesso tempo interna e distante, vicina ed estranea, *l'altro* nella società globale (sia esso l'immigrato, il profugo o il clandestino) è essenzialmente una figura *indeterminata*. E diventa una fonte endemica di paura che sembra far naufragare le tradizionali strategie di difesa, attraverso la minaccia costante e inquietante di una presenza diffusa e multiforme che non si lascia assimilare né esportare.

La paura dell'altro si traduce in quella che ho proposto di definire *paura della contaminazione* (un concetto che traggio dalla riflessione di Georges Bataille<sup>11</sup>) dovuta ad una sostanziale *incertezza identitaria*: l'altro minaccia non tanto la nostra vita (come in Hobbes) e neppure solo la nostra sicurezza, ma la nostra stessa identità, il nostro stile di vita, i nostri privilegi e le nostre certezze consolidate. Ricorrendo ad una distinzione freudiana su cui tornerò più avanti, potremmo dire che, più che di *paura*, si tratta di *angoscia*, la quale è appunto paura di fronte ad un oggetto indeterminato<sup>12</sup>. Basti pensare, per fare solo un esem-

<sup>10</sup> G. SIMMEL, *Excursus sullo straniero*, in *Sociologia*, Milano 1989 (ed. or.: *Soziologie*, Leipzig 1908), pp. 580-584.

<sup>11</sup> Più precisamente, Bataille parla di "contagio", "ferita", per alludere ad una relazione che presupponga un'alterazione, una esposizione del soggetto all'altro; cfr. G. BATAILLE, *Sur Nietzsche*, 1945, in Id., *Oeuvres Complètes*, Paris 1973, vol. VI; tr. it. *Su Nietzsche*, Bologna 1980.

<sup>12</sup> S. FREUD, *Hemmung, Symptom und Angst*, 1926; tr. it. *Inibizione, sintomo, angoscia*, Torino 1981.

pio eloquente, alle inquietanti immagini dei barconi che arrivano sulle nostre coste scaricando mucchi informi di persone, masse indistinte di corpi che ci appaiono come fantasmi senza nome né volto, portatori di oscure minacce.

Al pericolo della contaminazione, gli individui della società globale danno per lo più una risposta che è difensiva e aggressiva allo stesso tempo. Essi rispondono cioè con una ricerca di *immunità* che sfocia nella contrapposizione Noi/Loro. L'altro diventa il capro espiatorio su cui far convergere il *blaming* collettivo, l'attribuzione di responsabilità e di colpa dei mali della società. E poiché il diverso, come accennavo sopra, non si può né espellere in un altrove né assimilare, la sua presenza dà origine ad una *escalation* illimitata di conflitto e di violenza che non trova soluzione, sfociando al contrario in atrocità che, da convinti illuministi, credevamo ormai definitivamente superate.

Si assiste al *revival* più o meno sotterraneo, e sempre sicuramente pretestuoso, di mitologie della purezza che sfociano nell'«attacco alle minoranze»<sup>13</sup> e nel proliferare dei conflitti etnico-religiosi, la cui matrice comune è quella di una neutralizzazione delle differenze. Insomma, il «farsi interno» dello straniero, che rompe il tradizionale confine fra un dentro e un fuori, e il crescere dell'indeterminatezza della figura dell'altro producono una radicalizzazione del meccanismo immunitario, che dà origine alla proiezione persecutoria sul diverso (di volta in volta prescelto *ad hoc* in base a determinati requisiti e alla sua fragilità e marginalità) tramite la costruzione di capri espiatori e all'invenzione del nemico.

Ciò vuol dire che la paura perde, per così dire, ogni qualità *ragionevole* e ogni funzione *produttiva* e si trasforma in odio, disprezzo, rancore. Sentendosi assediato dallo straniero, minacciato nella propria sicurezza e nella propria identità, l'individuo occidentale risponde edificando barriere immunitarie sorrette da passioni aggressive e de-umanizzanti.

Quanto agli Stati e alla politica, non solo essi hanno perso la funzione di esonero dalla paura che svolgevano in Hobbes e nel paradigma moderno, ma sono anche diventati, a loro volta, soggetti moltiplicatori

<sup>13</sup> A. APPADURAI, *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Roma 2005.

della paura. Dagli Stati Uniti all'Europa, abbiamo assistito negli ultimi decenni ad un uso strumentale e spregiudicato di questa passione, che contribuisce alla "invenzione" artificiosa del nemico e a legittimare di fatto la costruzione di capri espiatori attraverso la demonizzazione (e la de-umanizzazione) del diverso. Ciò che finisce, paradossalmente in nome della sicurezza, per acutizzare ed alimentare i conflitti e la violenza<sup>14</sup>. Basti pensare alla reazione della politica statunitense dopo l'attacco alle Twin Towers dell'11 settembre 2001, che ha dato luogo sul piano interno a politiche di forte limitazione dei diritti e sul piano esterno alle guerre infinite e devastanti tuttora irrisolte (Iraq, Afghanistan). O, in Europa, alla legge sull'immigrazione varata a suo tempo da Sarkozy in Francia, che, in nome della lotta all'immigrazione clandestina e al terrorismo, prevedeva un inasprimento delle sanzioni e un irrigidimento delle norme; o ancora, in Italia, alla politica xenofoba di forze di governo ispirate da un'ideologia secessionista.

Non si può negare che di recente le cose sono in parte cambiate per la presenza, dall'Europa agli Stati Uniti, di governi retti da forze progressiste. Ma se da un lato possiamo sperare nell'abbandono di un uso strumentale della paura da parte della politica istituzionale, poche illusioni possiamo nutrire sull'efficacia di quest'ultima nel contrastare razzismi e xenofobie che proliferano ovunque a livello sociale, e che tornano reattivamente a coagularsi intorno all'inquietante carisma di leaders spregiudicati.

### 3) *La paura del futuro*

Se la paura dell'altro trova radici prevalentemente nell'incertezza identitaria prodotta dalla globalizzazione, la seconda forma di paura su cui vorrei porre l'attenzione – la paura del futuro – trae origine dall'oggettiva situazione di insicurezza che caratterizza l'età globale, ed investe non solo la condizione materiale ed economica, ma la sopravvivenza stessa dell'umanità<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> C. ROBIN, *Fear*, Oxford 2004; tr. it. *Paura. La politica del dominio*, Milano 2005

<sup>15</sup> BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale* cit.; cfr. anche Id., *La società dell'incertezza*, tr. it. Bologna 1999.

La paura del futuro nasce indubbiamente con la modernità, perché è solo con la modernità che la nozione stessa di futuro irrompe sulla scena; o meglio la nozione di futuro diventa quella di uno spazio aperto, sottratto alla ripetizione, e, di conseguenza, la preoccupazione per il futuro assume un'inedita rilevanza<sup>16</sup>. Evocando una figura fortemente rappresentativa della mitologia occidentale, Hobbes definisce questa paura *ansia prometeica*: un'ansia cioè che l'individuo moderno prova a partire dalla sua stessa capacità progettuale di fronte ad un orizzonte aperto, e in quanto spinto dalla volontà di assicurarsi, anche nel futuro, i beni materiali per la conservazione della vita<sup>17</sup>. Il Prometeo moderno è roso dall'ansia di fronte ad un orizzonte incerto in quanto denso di inedite possibilità; ma è, allo stesso tempo, capace di *foresight*, di previdenza e di lungimiranza. L'individuo prometeico è quello che, dietro la spinta della paura, sa calcolare e prevedere, anche a costo di alcune rinunce, le strategie necessarie a garantire la propria sopravvivenza e la propria sicurezza nel futuro.

Ora, qual è la situazione nella nostra contemporaneità? Possiamo affermare senza dubbio che la paura del futuro si riconferma come la passione dominante del nostro tempo, ma essa assume una diversa e più drammatica connotazione. Non solo, come ora vedremo, perché il futuro è quanto mai incerto e indeterminato a causa della molteplicità dei nuovi rischi, ma soprattutto perché per la prima volta, potremmo dire, abbiamo perso la capacità di prevederlo, controllarlo, gestirlo, e perfino immaginarlo. E questo ci pone per la prima volta nella storia di fronte allo spettro della «perdita di futuro», che non è più solo, come nella profetica intuizione tocquevilliana<sup>18</sup>, una patologia soggettiva della modernità, ma diventa una possibilità reale ed oggettiva: nel senso inedito e radicale che il futuro non è più un dato – così come siamo abituati a concepirlo a partire dalla modernità- ma la sua stessa esistenza per l'umanità e per il mondo è compromessa dalle inedite sfide dell'età globale.

<sup>16</sup> R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt 1979; tr. it. *Futuro passato*, Bologna 2007.

<sup>17</sup> Cfr. HOBBS, *Leviatano* cit., p. 103.

<sup>18</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique* (1835-40); tr. it. *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, a c. di N. MATTEUCCI, Torino 1968, vol. II.



Possiamo individuare, oggi, due possibili declinazioni della paura del futuro:

- 1) la prima, per così dire più hobbesiana per quanto riguarda l'oggetto, è la paura per le condizioni materiali della propria vita, la paura della povertà, dell'assenza di lavoro e dei mezzi di sopravvivenza a causa della crisi economica e finanziaria, e della nostra impotenza di fronte alla deriva anarchica e incontrollabile dei poteri forti (economico e tecnologico). Non mi soffermerò su questa forma di paura perché in questo caso l'oggetto conserva un carattere relativamente certo e determinato. Non a caso vediamo forme di mobilitazione planetaria alimentate dalla passione dell'*indignazione*: movimenti sociali (come i vari movimenti "occupy" e i Social forum mondiali), proteste e rivolte territoriali, lotte per la giustizia sociale; che spesso restano purtroppo inefficaci, ma testimoniano se non altro di un'attiva capacità di mobilitazione.
- 2) La seconda, inedita, è la paura di fronte alle nuove sfide globali o, per dirla con linguaggio sociologico, la paura dei cosiddetti "rischi globali"<sup>19</sup>: dal riscaldamento del pianeta, dovuto al cosiddetto *climate change*, alla *minaccia nucleare*; dalla crisi alimentare all'esaurimento delle risorse naturali, fino a quella che è stata definita la "tragedia dei beni comuni"<sup>20</sup>. Come dice Ulrich Beck, che distingue la nozione di "rischio" da quella di "pericolo", i rischi globali sono prodotti dal nostro stesso agire, sono effetti imprevisti e indesiderati delle nostre azioni e decisioni e in particolare del nostro agire tecnico, alimentato da una vocazione prometeica alla *hybris* e all'illimitatezza. In secondo luogo, essi sono incontrollabili e ingovernabili in quanto sfuggono ad ogni criterio di calcolabilità, rendendo così inadeguata la nozione stessa di rischio, che slitta verso quella di "incertezza"<sup>21</sup>;

<sup>19</sup> U. BECK, *Risikogesellschaft*, Frankfurt am Main 1986; tr. it. *La società del rischio*, Roma 2000.

<sup>20</sup> Sul problema della salvaguardia dei beni comuni, su cui ferve oggi un intenso dibattito, cfr. G. HARDIN, *The tragedy of the commons* in «Science», 162 (1968), ed E. OSTROM, *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge, 1999; tr. it. *Governare i beni collettivi*, Venezia, 2006.

<sup>21</sup> Su rischio e incertezza, cfr. B. DE MARCHI, L. PELLIZZONI, D. UNGARO, *Il rischio*

in terzo luogo, essi sono potenzialmente irreversibili compromettendo la possibilità stessa di un futuro per l'intero mondo vivente.

Basti evocare un evento piuttosto recente, cioè l'incidente di Fukushima, a proposito del quale non possiamo non chiederci: fin dove arrivano i suoi effetti? Quali territori investe? Qual è la sua estensione spaziale e temporale? Chi deve farsene carico?

L'impossibilità di rispondere a questi interrogativi genera una sensazione di disorientamento e di impotenza, che prelude inevitabilmente al diffondersi della paura. Ma si tratta di una passione diversa da quella che abbiamo visto agire nello scenario hobbesiano. Perché in questo caso il problema risiede appunto nel carattere *indeterminato* del pericolo: siamo di fronte, in altri termini, a qualcosa che non riusciamo a definire e a controllare, che sfugge alla nostra possibilità di comprensione e di gestione.

Potremmo allora evocare, come accennavo sopra, la distinzione freudiana tra la *paura* e l'*angoscia*: la prima (*reale Angst*), dice Freud, è paura di fronte ad un oggetto determinato, la seconda (*Angst*) è paura di fronte ad un oggetto indeterminato<sup>22</sup>. In questo senso, la definizione di "paura liquida" proposta da Zygmunt Bauman sembra descrivere efficacemente le trasformazioni attuali di questa passione: una paura indistinta e diffusa, generata dal sentimento d'insicurezza e dalla percezione della perdita di controllo sugli eventi che caratterizza in modo pervasivo l'età globale, prodotta da pericoli reali e allo stesso tempo incerti, concreti ma privi di una causa chiara e immediatamente riconoscibile<sup>23</sup>.

Il fatto è che l'angoscia produce reazioni diverse rispetto alla paura di tipo hobbesiano: non si traduce cioè in una risposta produttiva e mobilitante tesa ad affrontare il pericolo e a trovare soluzioni, ma erige meccanismi di difesa che tendono in primo luogo a ridimensionare, e persino a negare la portata stessa del pericolo. Essa spinge in altri termini gli individui della società globale a mettere in atto, per attinge-

---

*ambientale*, Bologna 2001.

<sup>22</sup> FREUD, *Inibizione, sintomo, angoscia* cit., p. 96.

<sup>23</sup> Cfr. BAUMAN, *Liquid Fear*, Cambridge 2006; tr. it. *Paura liquida*, Roma-Bari 2008.

re ancora ad un concetto freudiano, strategie di “diniego della realtà” (*Verleugnung*).

Ma che cos'è propriamente il diniego? Si tratta di un meccanismo più complesso e sottile della rimozione (*Verdrängung*): mentre questa, infatti, indica l'operazione con cui il soggetto respinge nell'inconscio determinate rappresentazioni legate ad una pulsione, il diniego fa sì che l'Io, pur riconoscendo razionalmente una realtà penosa e difficile, impedisce che essa raggiunga la sfera emotiva. Mentre, in altri termini, la rimozione è una difesa contro *pulsioni interne*, il diniego è una difesa contro le sollecitazioni della *realtà esterna*, la quale viene sì *razionalmente* riconosciuta, ma non *emotivamente* sentita e partecipata. E questo vuol dire che noi “sappiamo” quello che accade, conosciamo le minacce che ci sovrastano: siamo peraltro assediati dall'eccesso di informazioni massmediali, leggiamo i giornali, navighiamo su Internet; ma allo stesso tempo “non sappiamo”, cioè non permettiamo che ciò abbia accesso alla nostra emotività, al nostro sentire. E di conseguenza, finiamo per evitare, neutralizzare o razionalizzare le implicazioni di ciò che accade.

Non è un caso che alcuni anni fa il sociologo Stanley Cohen abbia proposto il diniego come un concetto capace di rendere conto di una serie di fenomeni – e di patologie – che caratterizzano il mondo contemporaneo<sup>24</sup>: noi “sappiamo” e allo stesso tempo “non sappiamo”. E questa paradossale coesistenza di *sapere e non sapere* è ciò che ci consente di rifugiarsi in una condizione di apatia e di indifferenza verso gli eventi, al fine di proteggerci dalla presa di coscienza di pericoli forse troppo grandi e spaventosi per poter essere contenuti e metabolizzati dalla nostra psiche. La dinamica del diniego, peraltro, era stata già acutamente intuita da Günther Anders verso la metà del secolo scorso, quando, dopo l'evento di Hiroshima, aveva precocemente colto le tortuosità di questo meccanismo di difesa di fronte alla minaccia nucleare<sup>25</sup>. Anders aveva posto fortemente l'accento sulla scissione, che egli chiama “disli-

<sup>24</sup> Cfr. S. COHEN, *States of Denial: knowing about atrocities and suffering*, Cambridge 2001; tr. it. *Stati di negazione. La rimozione del dolore nella società contemporanea*, Roma 2002.

<sup>25</sup> ANDERS, *L'uomo è antiquato* cit.

vello prometeico”, tra il fare e l’immaginare, tra il conoscere e il sentire, che caratterizza l’individuo contemporaneo: il quale *conosce* appunto gli eventi (l’esistenza della bomba), ma non è in grado di *sentirli* e di prevederne le possibili conseguenze. Sebbene infatti, osserva Anders, tutti sappiamo quali possano essere gli effetti devastanti della bomba atomica, in realtà non c’è paura, non proviamo davvero paura<sup>26</sup>: mettiamo in atto quella che vorrei definire una *anestesia della paura*.

C’è poi una ulteriore variante del diniego che sembra essere adeguata a descrivere le nostre reazioni di fronte all’altra sfida che ricordavo sopra, vale a dire la sfida ecologica, di cui il *global warming* rappresenta il fenomeno più pervasivo ed inquietante. Si tratta cioè dell’*autoinganno* (*self-deception*): il carattere remoto del pericolo, la sua invisibilità e inafferrabilità, come pure la sua difficile imputabilità, favoriscono la tendenza degli individui a mentire a se stessi sui possibili effetti di questo fenomeno, inibendo l’insorgere della paura; e consente loro di conservare il proprio stile di vita e i propri privilegi, di persistere nel perseguimento dei propri interessi e desideri immediati.

Quali potenti meccanismi di difesa che coinvolgono non più solo il singolo individuo, ma l’intero tessuto sociale, il diniego e l’autoinganno consentono in altri termini di negare i rischi che abbiamo di fronte e di conseguenza la nostra universale condizione di *vulnerabilità*. Ne deriva l’assenza di quella paura “produttiva” che nella prima modernità riusciva a tradursi in azione e mobilitazione contro il pericolo.

Quanto alla politica, è evidente la sua inefficacia di fronte allo spettro della perdita di futuro: sia per l’impotenza degli Stati di fronte alle sfide globali, sia per la tenace difesa di determinati interessi da parte dei poteri forti, come vediamo dal fallimento dei vari vertici internazionali sul clima<sup>27</sup>. La scarsa presenza o addirittura l’assenza di questi

<sup>26</sup> «Se oggi si andasse a cercare angoscia (*Angst*), angoscia *reale* a Vienna, a Parigi, a Londra, a New York – dove l’espressione “*Age of Anxiety*” è tuttora corrente –, il bottino risulterebbe estremamente modesto. Si troverebbe, certo, la parola ‘angoscia’ addirittura a nugoli, in intere balle di pubblicazioni .... Perché l’angoscia è diventata oggi una merce; e tutti parlano oggi *di* angoscia. Ma *per* angoscia parlano oggi molto pochi» (*ivi*, p. 461).

<sup>27</sup> Nonostante qualche speranza suscitata dall’incontro a New York nel settembre 2014, in realtà l’accordo raggiunto più recentemente a Lima nel dicembre 2014 (che

problemi nell'agenda delle priorità della politica sembra ulteriormente alimentare la dinamica del diniego, che sempre più riduce gli individui a puri spettatori degli eventi. Insomma, se, come abbiamo visto, l'uso strumentale della paura dell'altro da parte della politica finisce per moltiplicare la *violenza*, il suo silenzio e la sua irresponsabilità di fronte alle sfide globali e alla paura del futuro finiscono per acuire l'*indifferenza*; trasformando gli individui del mondo globale in passivi e impotenti spettatori degli eventi.

#### 4) *Come rispondere alla paura*

Sulla base di questa diagnosi, dobbiamo allora chiederci quali rimedi sono possibili.

Il primo passo è indubbiamente, a mio avviso, quello di interrompere il meccanismo perverso di metamorfosi della paura: di contrastare sia la sua torsione persecutoria tesa alla colpevolizzazione dell'altro, sia la sua assenza e anestetizzazione, resa possibile dal diniego del pericolo. In entrambi i casi, quella che vorrei proporre è una strategia, per così dire, *omeopatica*, che converta in positivo quelle stesse condizioni che tendiamo a considerare negative: vale a dire la *contaminazione* e la *vulnerabilità*.

##### I. *Contaminazione e ospitalità*

Nel caso della paura dell'altro, si tratta di accettare la contaminazione e di trasformarla in una risorsa che possa essere all'altezza delle nostre società multiculturali. Se è vero che la paura dell'altro è oggi essenzialmente *paura del diverso e della contaminazione*, è vero anche che a questo si può reagire non alimentando una spirale di violenza e di invenzione del nemico, ma esponendo la nostra identità all'inevitabile interazione con l'altro, al contagio e alla mescolanza. Si tratta di prendere atto che la strategia immunitaria, su cui si è fondato il modello della società e della politica moderne, non solo non ha più alcuna efficacia, ma diventa addirittura una pericolosa fonte di conflitti identitari senza fine, come vediamo dal proliferare a livello planetario di scontri

---

dovrà essere firmato a Parigi il prossimo anno) appare ancora debole e inadeguato.

etnico-religiosi e, nelle sue forme più estreme, dall'escalation del terrorismo globale.

Accettare la contaminazione vuol dire allora riconoscere il carattere contingente della propria identità e aprirsi al rischio della relazione con l'altro, in quanto portatore di una *differenza* ineludibile (che non si può, come dicevo sopra, né espellere né assimilare). Non si tratta di proporre una generica tolleranza, che spesso anzi nasconde tracce di una compiaciuta superiorità, bensì di esporsi, per usare un termine di Judith Butler, all'*alterazione* che il contatto e il confronto con l'altro producono sulla nostra identità<sup>28</sup>. Ciò che è auspicabile è la consapevolezza del carattere contingente e relativo della nostra identità: consapevolezza che può essere risvegliata, paradossalmente, proprio dalla presenza dell'altro, dall'essere di fronte, direbbe Lévinas, al «Volto dell'altro»<sup>29</sup> e alla sfida che da questo inevitabilmente proviene.

Si tratta insomma di mettere in discussione il concetto stesso di identità, ripensandolo come qualcosa di aperto, processuale, negoziabile; perché è solo dalla capacità di esporsi al rischio dell'incontro con l'altro, di mettersi in gioco, che può scaturire la capacità di ritrovare un *legame empatico* con l'altro e di porsi in un atteggiamento *ospitale*. Vorrei subito precisare, anche per evitare ogni tentazione riduttiva dell'ospitalità ad un banale ed irenico altruismo, che ciò non può avvenire senza un momento di disagio e d'inquietudine. La presenza e la resistenza dell'altro mettono infatti alla prova la solidità delle nostre certezze e la sicurezza delle nostre conquiste, tradizioni, stili di vita; aprono uno spazio del "perturbante", per dirla ancora in termini freudiani, che crea spaesamento, destabilizzazione. Inoltre, ci sono indubbiamente aspetti dell'altro e della sua cultura che non siamo disposti ad accettare (dal burka alle mutilazioni sessuali...), perché siamo giustamente affezionati a pezzi della nostra identità che consideriamo irrinunciabili, come i diritti, la libertà, l'uguaglianza.

<sup>28</sup> J. BUTLER, *Giving an Account of Oneself*, New York-London 2004; tr. it. *Critica della violenza etica*, Milano, 2006.

<sup>29</sup> Cfr. E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974; tr. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano 1984.

Tuttavia, è proprio questa inquietudine – che ha perso la connotazione negativa della paura persecutoria – che ci consente di scongiurare il rischio di assolutizzazione della nostra identità. Se, in altri termini, la paura spinge a chiudersi nelle proprie certezze e nella prigione asfittica di un Io autodifensivo, il riconoscimento inquieto dell'altro consente non solo di confrontarsi coraggiosamente e senza pregiudizi con la sfida che proviene dalla differenza, ma può persino aprire la possibilità di ospitare la differenza come fattore di ampliamento e arricchimento della propria identità: e favorire la possibilità di riconoscere la contaminazione come un valore.

## II. *Vulnerabilità e responsabilità*

Nel caso della *paura del futuro*, la risposta consiste piuttosto nel reinstaurare una *metamorfosi virtuosa* della paura, che ne contrasti in primo luogo la rimozione per riconoscerne la funzione ineliminabile e produttiva. È possibile cioè quello che potremmo definire un *buon uso* della paura.

Ciò presuppone in primo luogo di riconoscere la realtà dei rischi e la nostra diretta responsabilità nell'averli prodotti; in secondo luogo, di convertire l'angoscia in paura, definendone l'oggetto e distinguendo i pericoli concreti e reali che abbiamo di fronte dalle nostre proiezioni fantasmatiche. Ma questo richiede a sua volta di ricomporre il “dislivello prometeico” di cui parlava Günther Anders, di sanare la scissione tra conoscere e sentire, tra fare e immaginare. L'*immaginazione* infatti, che mi limito qui solo ad evocare, è forse la facoltà per eccellenza che può produrre un risveglio della paura in quanto ci consente di rendere presente il male futuro<sup>30</sup>, cioè di prefigurare gli scenari futuri riacquisendo la capacità hobbesiana di *foresight*, di previsione e di controllo; così da restituire senso e scopo al nostro agire.

La paura agirebbe infatti, in questo caso, come la *passione del limite*, che ci restituisce il senso della nostra fragilità e *vulnerabilità*, in virtù dei rischi a cui siamo esposti nell'età globale. In questa sua preziosa

<sup>30</sup> H. ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago 1982; tr. it. *Teoria del giudizio politico. Lezioni di filosofia politica di Kant*, Genova 1990.

funzione, la paura ci consente non solo di vedere e prevedere la realtà del pericolo, ma anche di superare il fatalismo e l'indifferenza rispetto al futuro, in quanto ci rende consapevoli della nostra diretta responsabilità rispetto a rischi che sono la conseguenza del nostro agire, o, meglio, del nostro agire illimitato e della nostra *hybris*. La paura può diventare in altri termini la *fonte emotiva della responsabilità*, la passione capace di produrre un'inversione di tendenza rispetto alle patologie del soggetto prometeico, e di preludere di conseguenza ad una risposta *etica*. È questa l'acuta intuizione di Günther Anders e di Hans Jonas che già nella metà del secolo scorso sostenevano la necessità, di fronte agli effetti catastrofici del nostro individualismo illimitato, di un risveglio della paura (di "un'euristica della paura", come la definisce Jonas) come premessa per un'*etica della responsabilità* chiamata a farsi carico del futuro del mondo<sup>31</sup>.

È legittimo sperare che l'età globale, la cui peculiare caratteristica è quella di creare una *interdipendenza* degli eventi e delle vite, possa favorire questa possibilità in quanto ci rende tutti, per la prima volta, un'*unica umanità*. Appaiono confortanti in questo senso alcune proposte attuali, come quella di Jeremy Rifkin, Frans de Waal o Peter Singer<sup>32</sup>, che vedono l'età contemporanea come un'epoca di rinascita del *legame empatico* tra gli esseri umani, in quanto posti appunto di fronte alle stesse sfide e allo stesso destino; e di conseguenza come un'epoca che contiene oggettivamente la chance, per gli individui del mondo globale, di pensarsi costitutivamente in relazione gli uni con gli altri.

Attuare una metamorfosi virtuosa della paura vuol dire in questo caso rompere la dinamica paralizzante dell'angoscia e risvegliare quella che, per riprendere la proposta di Hans Jonas, vorrei definire non una *paura di*, ma una *paura per*: per il mondo, l'ambiente, le generazioni future. Alludo cioè ad una paura mobilitante che nasce dalla relazione empatica con l'altro e prelude alla capacità di farsi carico delle sorti

<sup>31</sup> ANDERS, *L'uomo è antiquato* cit.; H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main 1979; tr. it. *Il principio responsabilità*, Torino 1990.

<sup>32</sup> J. RIFKIN, *The Empathic Civilization*, London 2009; tr. it. *La civiltà dell'empatia*, Milano 2010; F. DE WAAL, *L'âge de l'empathie*, Paris, 2010; tr. it. *L'età dell'empatia*, Milano 2011; P. SINGER, *The Expanding Circle. Ethics, Evolution and Moral Progress*, Princeton, 2011.



dell'umanità e del pianeta: non in quanto ispirata da un generico altruismo – mi preme ribadire anche in questo caso – ma in quanto generata dalla consapevolezza di un'analogia e universale condizione di *vulnerabilità*. È dal reciproco riconoscimento della comune vulnerabilità che diventa possibile superare la sterile opposizione fra egoismo e altruismo, fra *l'essere per sé* e *l'essere per l'altro*, per inaugurare la prospettiva, auspicabile nel terzo millennio, dell'*essere con l'altro*.

Insomma, se riconosciute e accettate, *contaminazione* e *vulnerabilità* possono diventare risorse positive, strategie per promuovere una metamorfosi virtuosa della paura: capace di preludere nel primo caso all'*ospitalità* verso l'altro e, nel secondo caso, alla *responsabilità* verso il mondo.

---

**ABSTRACT:** METAMORPHOSIS OF FEAR IN THE GLOBAL AGE

I shall begin from the assumption that the *passions* provide a fruitful slant from which to understand society and its transformations, since they enable us to highlight the motivations for social action. While it may be true that every epoch is characterized by the prevalence of some passions over others, it is undeniable that in the global age we are seeing a strong return of *fear*. But what type of fear are we talking about? What kind of metamorphosis does fear undergo in the global age? It is no longer the fear that, at the origins of modernity, was thematized in the Hobbesian paradigm as the emotional foundation of society and the State. In my opinion, we can single out two fundamental fears which characterize the global age: *fear of the other* and *fear of the future*. The first appears essentially as *fear of he who is different* (what I define as *fear of contamination*) because of the formation of multicultural societies; the second is prompted by the condition of insecurity due to the emergence of new challenges (from global warming to the nuclear threat, from the ecological to the financial crisis). In both cases, it is fear in the face of an *indefinite object*, namely, taking up a Freudian distinction, it is an *anxiety* rather than fear. Anxiety gives rise to defence mechanisms, in the first case resulting in the *persecutory projection* of fear and the construction of scapegoats; in the second case, in the *denial* of danger and of our condition of vulnerability. However, I would suggest that acceptance of the contamination and vulnerability, in the first case, could allow the overcoming of fear and the ability to offer *hospitality* towards the other, and in the second case a virtuous metamorphosis of fear and access to an *ethic of responsibility*.