

Elena Pulcini

***Paura, risentimento, indignazione: passioni e patologie dell'età globale***

in M.Cerulo, F.Crespi ( a cura di), *Emozioni e ragione nelle pratiche sociali*, Orthotes, Napoli 2013

**Abstract**

Partire dal punto di vista delle passioni consente di illuminare l'*ambivalenza* che caratterizza l'età globale: portatrice di sfide inedite ma anche di nuove potenzialità. Da un lato, infatti, riemergono due passioni negative - *paura* e *risentimento* - che assumono torsioni patologiche. La *paura* si configura come *angoscia* di fronte a pericoli indeterminati (esemplare è la paura dell'altro come diverso) e si traduce in proiezioni persecutorie e nella costruzione di capri espiatori. Il *risentimento* emerge come la risposta regressiva degli esclusi, degli emarginati e degli umiliati della società globale; e sembra aver preso oggi il posto delle passioni "timotiche" che animavano i movimenti sociali del 900, dando origine alla costruzione di un Noi esclusivo e violento. Dall'altro lato, però, assistiamo di recente al risveglio di passioni emancipative, come l'*indignazione*, nelle quali possiamo riconoscere l'espressione di una legittima domanda di libertà, di dignità e di giustizia.

Partire dal punto di vista delle passioni consente di illuminare l'*ambivalenza* che caratterizza a mio avviso l'età globale: portatrice di sfide inedite ma anche di nuove potenzialità. Non solo infatti vediamo riaffiorare una passione, come la *paura*, che assume, come vedremo, una torsione patologica, mostrando il fallimento del progetto stesso della modernità fondato sull'obiettivo di liberazione dell'uomo dalla paura. Ma assistiamo anche al dilagare di quelle passioni "tristi", come l'invidia e il *risentimento*, nelle quali sembra risiedere in modo peculiare la caratteristica della contemporaneità. Allo stesso tempo, tuttavia, emergono a livello planetario passioni che hanno una connotazione emancipativa, "passioni di lotta" potremmo dire, come l'*ira* e l'*indignazione*, attraverso le quali sembra rinascere, sul piano collettivo, quell'aspirazione verso il meglio che sembrava naufragata insieme al tramonto delle ideologie.

*1. Il ritorno della paura*

Partiamo dunque dalla paura.

Siamo oggi di fronte all'emergere, sempre più inquietante, di minacce planetarie. Catastrofi ambientali ed epidemie virali, minacce di guerra biologica e nucleare e proliferanti flussi migratori, sviluppi preoccupanti delle biotecnologie e terrorismo internazionale, creano uno stato diffuso di insicurezza e di ansia acuito dall'oscura consapevolezza della loro ingovernabilità, data dal loro carattere *globale*. Queste minacce hanno cioè l'inedita caratteristica di oltrepassare confini statuali e di ignorare geografie territoriali, producendo effetti a catena; e generando quella "perdita di

controllo” che crea negli individui della società globale un senso di impotenza e di spaesamento<sup>1</sup>.

Torna dunque la paura, nella sua torsione sociale e politica, ad occupare la scena e a sfidare la compiaciuta e illusoria sicurezza delle nostre democrazie<sup>2</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 particolare configurazione che rende problematico, come ora vedremo, sia riconoscerne la fenomenologia psichica, sia individuare le possibili strategie per affrontarla.

La paura è una forma fondamentale dell’esperienza, in particolare umana, in quanto l’uomo è l’unico essere che possiede l’idea della morte. Non a caso fin dalle sue origini, l’umanità ha elaborato una serie di strategie e di risposte culturali per far fronte alla paura ispirata da un mondo che si presenta inevitabilmente ostile ed estraneo. I *miti*, *le religioni*, *i riti* sono le forme arcaiche di risposta alla violenza del mondo naturale e all’angoscia che ne deriva; sono le forme simboliche con cui gli uomini addomesticano la natura trasformandola, per dirla con Hans Blumenberg, in qualcosa di “familiare” (*heimlich*, potremmo dire, opposto, a *unheimlich*: l’estraneo, il “perturbante”-)<sup>3</sup>.

Questo scenario subisce però mutamenti radicali nella modernità: in primo luogo perché muta la *fonte* della paura che non è più la natura, il mondo nella sua estraneità, ma è soprattutto l’*altro*; in secondo luogo, perché la risposta è affidata all’individuo, diventato un valore sociale. La risposta cioè dovrà essere coscientemente e razionalmente trovata in prima istanza sul piano immanente e individuale, da una soggettività che si scopre libera e capace di elaborare autonomamente strutture di difesa tese a garantire la propria “libertà dalla paura”.

E’ questo lo scenario descritto da Thomas Hobbes che a ragione possiamo considerare il paradigma per eccellenza della modernità. Hobbes descrive in altri termini un *tempo di crisi*: descrive cioè individui disorientati da una crisi di insicurezza epocale dovuta a quella che Blumenberg ha definito la “perdita di ordine”<sup>4</sup>. Gli individui hanno perso i punti di riferimento precostituiti e i vincoli

---

<sup>1</sup> Z.Bauman, *In Search of Politics*, Cambridge, Polity Press 1999; trad. it. *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000

<sup>2</sup> Cfr. C. Robin, *Fear*, Oxford University Press 2004; trad. it. *Paura. La politica del dominio*, Università Bocconi, Milano 2004

<sup>3</sup> H.Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966; trad. it. *La legittimità dell’età moderna*, Marietti, Genova 1992

<sup>4</sup> *ibidem*

presupposti: sono liberi ed uguali, ma proprio per questo esposti all'insicurezza che viene essenzialmente dall'altro, vissuto come rivale e nemico.

La paura è anche in questo caso paura della morte, ma della morte che viene dall'altro; è dunque, essenzialmente, *paura dell'altro*. La reciproca violenza indotta dalla ricerca del potere tra individui dotati degli stessi diritti e desideri, sfocia in quello stato di conflitto e di guerra da cui ha origine la paura: paura di quel *summum malum* che è la morte violenta, paura reciproca (*mutuus metus*) che fa della convivenza tra gli uomini una “triste condizione”<sup>5</sup>, in cui la vita di ognuno diventa “solitaria, misera, sgradevole, brutale e breve”<sup>6</sup>. Paradossalmente, però, da questa passione deriva anche la soluzione proposta da Hobbes. Accade cioè che quella stessa paura che rende intollerabile la vita associata, agisca come una sorta di *choc emotivo* che riporta gli individui alla ragione e alla consapevolezza di una urgente autolimitazione. Gli uomini, diffidenti l'uno verso l'altro e verso le loro stesse passioni, decidono, attraverso un patto razionale, di affidarsi alla tutela di un'istituzione (lo Stato), affinché questo li liberi dal conflitto e dalla paura, garantendo una società pacifica e ordinata.

La paura *fonda dunque la società politica moderna e con esso la pace, la sicurezza e la stabilità della vita associata*.

Ora, noi sappiamo che questo richiede una *rinuncia radicale* da parte degli individui (ai loro diritti e passioni). E sappiamo anche che la paura non viene così eliminata, ma *solo trasformata* (da paura dell'Altro a paura dello Stato, da paura reciproca a *metus communis*). Ma quello che qui è interessante notare è l'emergere di un ruolo *positivo* della paura: in altri termini, la paura svolge in Hobbes una funzione *produttiva, costruttiva*<sup>7</sup>. E' una passione “ragionevole”<sup>8</sup>, che si oppone al diritto illimitato alla libertà e alle passioni distruttive; e che è fondamentale per spingere gli individui alla decisione razionale del patto e alla costruzione di un “artificio”, estraneo al conflitto emotivo, che garantisca l'ordine e la pace.

---

<sup>5</sup> Th.Hobbes, *Leviathan*, 1651; trad. it. *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1987, p. 122

<sup>6</sup> *ibidem*, 120

<sup>7</sup> cfr. R. Esposito, *Communitas*, Einaudi, Torino 1998; C.Galli, *Modernità della paura. Jonas e la responsabilità*, in “Il Mulino”, 2, 1991

<sup>8</sup> Cfr. R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Vrin, Paris 1977

La paura si configura dunque, nella modernità, come una passione “politicamente produttiva”<sup>9</sup>. Essa si rivela un potente motore nel riprodurre l’ordine politico e lo spazio simbolico esistenti<sup>10</sup>.

## 2. *Paura globale*

Partendo da queste premesse, il problema che vorrei porre è il seguente: che nesso c’è tra questa paura, costruttiva e socialmente efficace, e la paura globale di cui parlavo all’inizio<sup>11</sup>?

La prima tesi che vorrei sostenere è che nella tarda modernità, e più precisamente nell’età globale, lo statuto della paura subisce sensibili metamorfosi che ne inficiano il ruolo produttivo “hobbesiano”, e diviene essenzialmente “improduttiva”, in quanto non riesce a tradursi in un agire razionale e progettuale capace di garantire la pace e la sicurezza degli uomini<sup>12</sup>.

Si potrebbe evocare a questo proposito la distinzione, teorizzata da Freud, tra *paura* (*Reale Angst*) e *angoscia* (*Angst*): entrambe sono reazioni di difesa, ma la prima è la reazione di fronte a un evento reale, mentre la seconda è la reazione a un evento indefinito, ad un oggetto indeterminato<sup>13</sup>. Quella che affiora con forza in età globale non è più la paura di pericoli naturali, concreti e identificabili, ma l’ansia di fronte a minacce *indeterminate*.

Zigmunt Bauman sintetizza questa situazione attraverso il concetto di *Unsicherheit*: una insicurezza diffusa e pervasiva che va dal piano immediato dell’ansia per l’incolumità personale, alla sfiducia nella stabilità del mondo e delle istituzioni, alla perdita di fiducia in se stessi e nelle proprie capacità<sup>14</sup>. Da ciò scaturisce inevitabilmente il proliferare di vecchie e nuove paure, tra le quali possiamo individuarne due che sono a mio avviso peculiari dell’età globale, in quanto condividono l’indeterminatezza dell’oggetto:

---

<sup>9</sup> Esposito, *Communitas*, cit.

<sup>10</sup> R. Escobar, *Metamorfosi della paura*, Il Mulino, Bologna 1997, p.148

<sup>11</sup> Per uno sviluppo delle riflessioni che seguono, cfr. il mio *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell’età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009

<sup>12</sup> Galli, *Modernità della paura*, cit.

<sup>13</sup> S. Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, 1926; trad.it. *Inibizione, sintomo, angoscia*, 1926, *Gesammelte werke*, Fischer Verlag, Frankfurt 1999, 18 voll., vol XIV; su questo tema, cfr. E. Borgna, *Angoscia*, in P.P. Portinaro ( a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2001

<sup>14</sup> Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, cit.

1. la paura di fronte ai cosiddetti “rischi globali”, vale a dire di fronte ai rischi prodotti dall’agire stesso dell’uomo attraverso lo sviluppo scientifico e tecnologico<sup>15</sup>: basti pensare al *global warming* e alla minaccia nucleare. L’angoscia in questo caso è prodotta dall’agire stesso dell’uomo, che sfocia però in effetti imprevisi e indesiderati difficili da individuare e controllare.

2. la paura dell’altro, che però assume, rispetto al quadro hobbesiano, una inedita configurazione.

Non mi soffermerò qui sul primo aspetto, per il quale mi permetto di rinviare al mio *La cura del mondo*<sup>16</sup>. Vorrei invece concentrare l’attenzione sul fenomeno della *paura dell’altro* e sulle sue trasformazioni attuali<sup>17</sup>.

In questo senso, la prima domanda da porre è: chi è oggi l’altro?

L’altro oggi non è più, evidentemente, l’altro individuo, che abbiamo incontrato nello scenario hobbesiano nella posizione di rivale e nemico all’interno di una relazione che è indubbiamente conflittuale, ma certa e concreta nella sua minacciosità. Evocando il timore della morte violenta prodotto dallo scontro tra due soggetti che si fronteggiano in modo antagonistico a partire dalla comune pretesa ad uguali diritti e passioni, Hobbes ci restituisce, infatti, un’immagine di immediata fisicità e materialità del conflitto. Ed è proprio da questa immediatezza che emerge una paura efficace e mobilitante. Si tratta inoltre di individui legati da una relazione paritaria, ugualmente liberi, cioè, di decidere quali risposte dare alla condizione di insicurezza e di paura che scaturisce dal conflitto e dalla reciproca aggressione. L’altro, insomma, è non solo un altro noto e identificabile in una precisa e concreta corporeità, ma è anche, o meglio proprio per questo, qualcuno con cui si può venire a patti, per poter approdare ad una soluzione razionale che liberi tutti dalla paura e dall’insicurezza.

Al contrario, l’altro oggi non è più il rivale hobbesiano, concreto e identificabile, con cui ci si scontra a partire da una reciproca situazione di generale uguaglianza. Esso equivale piuttosto alla figura dello straniero, del diverso: una figura senza nome e senza volto che incarna la *differenza*, sia questa etnica, religiosa, o culturale. Si pensi ai grandi flussi migratori prodotti dalla globalizzazione, alla contaminazione tra culture e stili di vita, al cosiddetto multiculturalismo. L’altro sembra oggi

---

<sup>15</sup> U.Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine Andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986; trad. it. *La società del rischio*, Carocci, Roma 2000

<sup>16</sup> Pulcini, *La cura del mondo*, cit.

<sup>17</sup> Per una riflessione più ampia su questo tema, cfr. *ibidem*, Parte seconda, cap. 3, § 4; Parte terza, cap. 1, § 3

corrispondere pienamente alla figura dello “straniero interno” di cui ci parla Georg Simmel agli inizi del 900: vale a dire colui che viene per restare<sup>18</sup>; che non si può dunque né assimilare, perché resiste con la sua identità e cultura, né espellere, perché non c'è più, nella società globale, un confine netto tra un dentro e un fuori.

Il *confine* che, soprattutto se associato alla modernità statale e territoriale, evoca l'idea di una linea di demarcazione precisa e rassicurante, è stato infatti sostituito da un *limes* che è indefinibile e non riconoscibile, che esclude ma non separa e non garantisce più alcuna immunità<sup>19</sup>. L'altro, lo straniero è in altri termini ormai fra noi; non è più né colui che possiamo relegare all'esterno né colui che viene e se ne va, ma è, appunto, sempre più identificabile con la figura simmeliana di “colui che oggi viene e domani rimane”, rendendo così impossibile esportare in un *altrove* ciò che turba la pace e la coesione interna.

Attraversato da un paradosso costitutivo in virtù del quale esso si configura 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) 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 diventa dunque quella che vorrei definire *paura della contaminazione*, un concetto su cui tornerò più avanti e che traggio dalla riflessione di Georges Bataille<sup>20</sup>. Ma è bene ribadire subito che, più che di paura, si tratta appunto di *angoscia*: in quanto l'altro diventa una figura *indeterminata* che assume molteplici volti.

Al pericolo della contaminazione, gli individui della società globale danno una risposta che è difensiva e aggressiva allo stesso tempo; reagiscono cioè con una ricerca di *immunità* che sfocia nella contrapposizione Noi/Loro e in forme violente di conflitto. L'angoscia in altri termini viene proiettata sull'altro, sul diverso, e produce effetti persecutori che spingono alla costruzione di un “capro espiatorio”<sup>21</sup> su cui far

---

<sup>18</sup> G. Simmel, *Exkurs über den Fremden*, in *Soziologie*, Dunken & Humblot, Leipzig 1908; trad.it. *Excursus sullo straniero*, in Id., *Sociologia*, Ed. di Comunità, Milano 1989, pp. 580-584.

<sup>19</sup> Sul passaggio dal confine al *limes*, cfr. Escobar, *Metamorfosi della paura*, cit., p.148)

<sup>20</sup> I termini usati da Georges Bataille sono piuttosto quelli di “contagio”, “ferita”, i quali alludono ad una relazione che presuppone un'alterazione, una esposizione del soggetto all'altro; in altri termini, una disponibilità alla contaminazione. Cfr. *Sur Nietzsche*, in Id., *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1973, vol. VI; trad. it. *Su Nietzsche*, Cappelli, Bologna 1980, p. 63.

<sup>21</sup> R. Girard, *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris 1982; trad.it. *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987

convergere il *blaming* collettivo, l'attribuzione di responsabilità e di colpa. La proiezione persecutoria dell'angoscia sfocia nella formazione di "comunità distruttive"<sup>22</sup>, unite dalla volontà di *esclusione* violenta dell'altro quale presunto portatore del male (basti richiamare le "comunità della paura" di cui parla Bauman, o il "noi" come "pronomi pericolosi" di cui parla Sennett)<sup>23</sup>.

Si assiste al *revival* più o meno sotterraneo, e sempre sicuramente pretestuoso, di mitologie della purezza che sfociano nell' "attacco alle minoranze"<sup>24</sup> e nel proliferare dei conflitti etnico-religiosi, la cui matrice comune è quella di una neutralizzazione (per non dire esorcizzazione) delle differenze. Insomma, il "farsi interno" dello straniero, che rompe il tradizionale confine tra un dentro e un fuori, e il crescere della indeterminatezza della figura dell'altro producono una radicalizzazione del meccanismo immunitario che dà origine alla proiezione persecutoria sull'altro (di volta in volta prescelto *ad hoc* in base a determinati requisiti) e alla invenzione del nemico tramite la costruzione di capri espiatori.

Ciò vuol dire che la paura perde, per così dire, ogni qualità ragionevole e ogni funzione produttiva e si trasforma in odio e disprezzo. L'individuo (occidentale) si sente assediato dallo straniero, si sente *minacciato* nella propria sicurezza, nei propri privilegi e nella propria identità. L'altro viene percepito come colui che invade i nostri confini, che ci sottrae lavoro e risorse; e che, soprattutto, con la sua diversità, produce effetti di contaminazione che minacciano la nostra identità.

### 3. Risentimento

A tutto questo risponde, in modo reciproco e speculare, -ed è questa la mia seconda tesi- il *risentimento* degli umiliati e degli esclusi: di chi appunto approda in terra straniera e subisce umiliazione, rifiuto, disprezzo.

Filiazione complessa dell'invidia<sup>25</sup>, il risentimento è una passione che, come già avevano intuito Friederich Nietzsche e Max Scheler<sup>26</sup>, ha sempre e comunque

---

<sup>22</sup> Il termine è di R. Sennett, *The fall of Public Man*, Norton, New York 1976; trad.it. *Il declino dell'uomo pubblico*, Bompiani, Milano 1982

<sup>23</sup> Z.Bauman, *Community. Seeking Safety in an Insecure World*, Polity Press, Cambridge 2001; trad. it. *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2001; R.Sennett, *The Corrosion of Character. The personal Consequences of Work in the New capitalism*, Norton & Co., New York-London 1998; trad.it. *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano 1999

<sup>24</sup> A.Appadurai, *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2005

<sup>25</sup> Sul risentimento e sul nesso invidia-risentimento, cfr. il mio *Invidia. La passione triste*, Il Mulino, Bologna 2011

<sup>26</sup> F.Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (1887), Deutscher Taschenbuch Verlag, München 2002; trad. it. *Genealogia della morale*, in Id., *Opere*, Adelphi, Milano 1967, vol. VI, t.2; M.Scheler, *Das*

origine in un senso di inferiorità e di impotenza, e ha una connotazione essenzialmente *reattiva*: è reazione ad un'offesa, ad un attacco, ad una umiliazione, che peraltro possono anche non essere reali, ma che sono comunque soggettivamente sentiti come tali. Si tratta inoltre, come osserva soprattutto Scheler, di un sentimento caratterizzato da una costitutiva ambivalenza: in quanto presuppone una reazione rancorosa e ostile verso qualcuno che allo stesso tempo ammiriamo e invidiamo. Il risentimento scaturisce in altri termini dalla dinamica ambivalente di quello che René Girard ha definito il “desiderio mimetico”<sup>27</sup>: in virtù del quale l'altro, cioè colui che possiede ciò che noi desideriamo, è allo stesso tempo il *modello* da imitare e il *rivale* da invidiare. Si tratta tuttavia di una particolare declinazione della dinamica mimetica poiché in questo caso si presuppone che il soggetto non abbia alcuna speranza di accedere a ciò che egli intensamente desidera e che l'altro possiede. Di conseguenza, più che sfociare in una competizione o un conflitto ad armi pari, il desiderio mimetico implode in un sentimento di impotenza che intossica l'anima, direbbe Scheler, veicolandola verso risposte vendicative e distruttive. L'opprimente sentimento della propria inferiorità, dovuto alla consapevolezza di non potere accedere agli stessi beni e privilegi di cui l'altro gode, sfocia in una penosa tensione che trova, per così dire, uno sfogo, una soluzione sia pure autolesionista, nel risentimento.

Per usare un termine dello psicoanalista francese Benasayag, che attinge a sua volta al lessico di Spinoza<sup>28</sup>, potremmo dire che il risentimento è una “passione triste” che intossica l'anima, cresce nel tempo e depotenzia il soggetto orientando le sue energie emotive verso il rancore, l'invidia, la vendetta.

Il risentimento degli esclusi, in altri termini, nasce oggi dall'umiliazione che scaturisce dalla *mancaza di riconoscimento* da parte di qualcuno che si odia e si ammira, la quale dà origine ad una spirale di conflittualità e di violenza. Questo non vuol dire affatto, è bene precisarlo subito, che le “lotte per il riconoscimento” sono *sempre* fondate sul risentimento. Al contrario, come hanno ben mostrato Axel Honneth e Charles Taylor e, successivamente, Paul Ricoeur<sup>29</sup>, la domanda di

---

*Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912), in Id., *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Ausätze, Gesammelte Werke*, Band 3, Francke Verlag, Bern 1955; trad. it. *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Vita e pensiero, Milano 1975

<sup>27</sup> R.Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris 1961; trad. it. *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano 1981

<sup>28</sup> M. Benasayag, Gérard Schmit, *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale*, La Découverte, Paris 2003; trad. it. *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2005

<sup>29</sup> Cfr. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1992; trad.it. *Lotta per il riconoscimento. Sulla grammatica morale dei conflitti sociali*,



riconoscimento è assolutamente legittima e necessaria per la conferma dell'identità. Il presupposto comune alle teorie del riconoscimento che condividono la matrice hegeliana (da Honneth a Taylor a Ricoeur), infatti, è che esso svolge una funzione positiva e morale tesa a consentire l'autorealizzazione della persona e la vita buona. Se questo è innegabile e del tutto condivisibile, è vero anche, però, che esiste una variante per così dire "negativa" del riconoscimento, che altrove ho proposto di definire "patologica"<sup>30</sup>, in quanto si fonda su una sorta di assolutizzazione dell'identità da parte dei soggetti, siano essi individuali o collettivi. Si tratta di una forma unilaterale della pretesa di riconoscimento da parte di identità chiuse, indisponibili ad ogni confronto e negoziazione; una forma nella quale viene a mancare ciò che dovrebbe sempre presiedere alla dinamica del riconoscimento, vale a dire la *reciprocità*. E' questo indubbiamente il caso di quelle lotte per il riconoscimento che scaturiscono, appunto, da una risposta puramente reattiva e autodifensiva, ispirata dal risentimento verso un altro percepito unicamente come responsabile del male. Ne sono evidente conferma i molteplici conflitti etnico-religiosi che proliferano nel pianeta; nei quali sembra prevalere, insieme alla paura dell'altro, lo spirito di vendetta e di rivalsa verso chi è allo stesso tempo oggetto di ammirazione e di odio invidioso.

Basti pensare, come ci dicono per es. Peter Sloterdijk e Slavoj Žižek, ai vari fondamentalismi, tra cui soprattutto quello islamico<sup>31</sup>. Possiamo convenire con Žižek quando afferma, ne *La violenza invisibile*, che i fondamentalisti dei nostri giorni non sono ispirati dalla volontà di difendere l'identità culturale islamica dal dominio planetario della civiltà occidentale globale, ma da un senso di inferiorità e di invidia nei confronti dell'Occidente. E ha ragione Sloterdijk quando parla della scomparsa, o dell'indebolimento delle "passioni timotiche": cioè di quelle passioni che, come l'ira, producono un'energia attiva e dirompente capace di tradursi in legittima ribellione e richiesta di giustizia.

Il problema oggi, consiste in primo luogo nel fatto che le lotte animate da una legittima rivendicazione di dignità e di giustizia, come erano per esempio quelle del

---

Il Saggiatore, Milano 2000; Ch.Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton Univ. Press 1992; trad.it., *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano 1993; P.Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Editions Stock, 2004; trad. it. *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano 2005

<sup>30</sup> Ho trattato questo tema in alcuni dei miei saggi sul riconoscimento, tra cui *Il Sé mimetico e il falso riconoscimento*, in M.Calloni-S.Ferrara-S.Petrucciani (a cura di), *Pensare la società*, Carocci, Roma 2001

<sup>31</sup> P.Sloterdijk, *Zorn und Zeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2006; trad. it. *Ira e tempo*, Meltemi, Roma 2007; S. Žižek, *Violence*, Profile Books, London 2008; trad. it. *La violenza invisibile*, Rizzoli, Milano 2007

movimento operaio otto e novecentesco, sembrano non solo aver perso forza e la capacità di coagularsi in “banche d’ira” politicamente efficaci e trasformatrici, nelle quali possano raccogliersi le istanze di lotta e di emancipazione. Ma il problema consiste anche nel fatto che queste lotte sembrano aver ceduto il posto, a causa della frammentazione di quello che una volta era il conflitto di classe, ad una molteplicità di istanze vendicative e a un’epidemia di violenza, che dilaga a livello planetario sfociando in guerre e persino in atrocità che, da convinti illuministi, credevamo scomparse per sempre. Sloterdijk ha ragione allora quando sostiene che oggi l’ira sembra essere “sprofondata a un livello subtimotico”<sup>32</sup>; in quanto finisce per produrre “una pura ideologia vendicatrice che può solo punire, ma non produce niente”<sup>33</sup>.

Si assiste allora, vorrei aggiungere, alla *degenerazione dell’ira in risentimento*: perché il risentimento è la faccia deformata e involuta dell’ira, che, diversamente da quest’ultima, difetta di qualsiasi capacità di innovazione e di cambiamento<sup>34</sup>.

Si tratta inoltre, è bene precisarlo, di una passione per così dire contagiosa che può innescare infinite spirali di violenza reciproca, come è avvenuto, nello scenario globale, dopo l’evento delle Twin Towers. E’ vero infatti che il risentimento ha ispirato l’atto terroristico dell’11 settembre 2001. Ma è anche vero che esso ha prodotto la reazione regressiva e securitaria dell’Occidente e la *revanche* punitiva da parte degli USA, di cui le torture di Abu Ghraib rappresentano solo la punta dell’iceberg. Ed è ancora l’astio e il rancore verso il diverso che, dagli Stati Uniti all’Europa, avvelena sempre di più le nostre società cosiddette multiculturali, creando e ricreando, attraverso la demonizzazione dell’“altro”, capri espiatori su cui proiettare la colpa del nostro malessere, delle nostre crisi e dei nostri fallimenti.

#### 4. *Contaminazione versus paura*

A partire da questa diagnosi possiamo allora chiederci: quali rimedi sono possibili? Quali risorse è possibile individuare nell’età globale capaci di contrastare le patologie che essa stessa produce? E fino a che punto possiamo trovare nelle passioni stesse il possibile rimedio?

Una prima risposta consiste a mio avviso nel trovare il rimedio nel male. Se è vero infatti che la globalizzazione, in quanto perdita dei confini e fine

---

<sup>32</sup> Sloterdijk, *Ira e tempo*, cit., p. 253

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 268

<sup>34</sup> E’ tuttavia opportuno segnalare il fatto che in Sloterdijk la distinzione tra ira e risentimento non è affatto così chiara.

dell'opposizione dentro/fuori, genera lo spettro della *contaminazione*, innescando reazioni entropiche di autodifesa identitaria e di attacco ai presunti responsabili della perdita della purezza, è vero anche che essa apre per la prima volta la possibilità di *declinare in positivo* l'idea stessa di contaminazione.<sup>35</sup> Si tratterebbe cioè di interrompere la strategia *allopatrica* dell'immunizzazione opponendole la cura *omeopatica* dell'apertura al contagio con l'alterità, alla mescolanza, all'ospitalità verso la differenza; convertendo, per così dire, il *fatto* della contaminazione, in *valore*.

La possibilità di questa conversione risiede indubbiamente, perlomeno in Occidente, nella capacità di attingere alla sua migliore eredità di diritti, rispetto, democrazia, mobilitandola contro le derive patologiche della violenza e dell'esclusione. Ma risiede anche e soprattutto nel fatto che, proprio nel renderlo prossimo e interno, la globalizzazione produce potenzialmente l'*obsolescenza* dell'idea stessa di *altro* come colui che viene investito di proiezioni negative, facendola appunto slittare verso l'idea di *differenza*. In quello stesso fenomeno di prossimità spaziale dell'altro, che inasprisce i conflitti e la violenza, risiede la possibilità di mutare la relazione con l'altro, laddove si sia disposti a riconoscerlo come *differenza*: cioè come una presenza rappresentativa di una diversità allo stesso tempo ineludibile e inassimilabile. A questo proposito però, mi preme aggiungere, non basta auspicare un ragionevole rispetto dell'altro (che lascia intatta la distanza e la reciproca separazione) o una liberale tolleranza (che spesso cela una sotterranea pretesa di superiorità); bisogna piuttosto comprendere la necessità di esporsi all'*alterazione* che proviene dal contatto con l'altro, lasciando che questi agisca come fattore di contestazione permanente.

Bisogna, in altri termini, scongiurare l'assolutizzazione dell'identità perché l'identità, come afferma tra gli altri Amartya Sen, può diventare fonte di "violenza e terrore";<sup>36</sup> perché "di 'sola' identità si muore"<sup>37</sup>. Superare l'angoscia e le reazioni distruttive che ne derivano, richiede allora, da parte di coloro che si sentono minacciati dalla diversità, l'apertura dell'identità, la capacità di rischiare l'incontro con l'altro, l'accettazione della contaminazione: a partire dalla capacità di riconoscere

---

<sup>35</sup> Cfr. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., Parte terza, cap. 1, § 3

<sup>36</sup> A. Sen, *Identity and Violence: the Illusion of Destiny*, Norton and Company, New York-London 2006; trad. it. *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 5.

<sup>37</sup> F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 57; cfr. anche A. Maalouf, *Les identités meurtrières*, Grasset & Fasquelle, Paris 1998; trad. it. *L'identità*, Bompiani, Milano 1999.

la differenza come risorsa, come una fonte di arricchimento, poiché solo questa capacità può preludere ad un riconoscimento solidale.

E' quanto ci suggerisce per esempio la *teoria del meticciato*: essa ci ricorda, insieme al promettente significato etimologico di “meticcio” (che vuol dire osmosi, pluralità, ricchezza) la stessa origine meticcia delle civiltà, caratterizzate da un sincretismo inestricabile che nasce, appunto, dalla contaminazione delle culture.<sup>38</sup> Contro una visione monolitica e isolazionista delle culture (e delle identità) e contro l'ideologia della purezza, viene qui rivendicata la tesi che “l'identità [...] non possa essere che mista, relazionale e inventiva”;<sup>39</sup> e che ciò possa di conseguenza tradursi, almeno potenzialmente, in un nuovo scenario di contatti e di scambi simbolici tra identità diverse, all'insegna della mescolanza e della ibridazione.<sup>40</sup> La globalizzazione, si potrebbe aggiungere, può favorire questo processo virtuoso, in quanto essa non fa che portare alla luce, e conferire una portata planetaria, a quel fenomeno della mescolanza che è intrinseco, fin dalle origini, all'idea stessa di civiltà.

Questa proposta, però, sembra indulgere ad una sorta di euforia postmoderna della mescolanza e di retorica dell'ibridismo che rischia di scivolare nell'indifferenziazione; impedendo così quella “distanza dell'alterità”, che sola consente di contrastare i processi di dominio e di assimilazione da parte dell'identità e della cultura di volta in volta prevalente. Bisogna in altri termini, come afferma James Clifford, conservare l'idea di *alterità* intesa come *differenza* e come “inconciliabilità radicale”, perché solo così “si rende impossibile la sintesi assimilativa” e si tiene aperto “uno spazio che renda possibile il posizionamento dell'altro”,<sup>41</sup> la sua capacità di assumere un ruolo attivo nelle dinamiche di potere che presiedono alla lotta per il riconoscimento.

Una coesistenza, o meglio una convivenza dei diversi, richiede dunque, rispetto alla retorica della tolleranza, la capacità di esporsi al rischio dell'incontro con l'altro, di mettersi costantemente in gioco; ma esige anche, rispetto ad una visione irenica della mescolanza, la capacità di riconoscere il carattere contingente e relativo della

---

<sup>38</sup> J-L. Amselle, *Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris 1990; trad. it. *Logiche meticce*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

<sup>39</sup> J. Clifford, *The Predicament of Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1988; trad. it. *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel XX secolo*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

<sup>40</sup> Fra le testimonianze più interessanti di questa prospettiva, nell'ambito dei *post-colonial studies*, cfr. H.K. Bhabha (a cura di), *Nation and Narration*, London-New York, Routledge 1990; trad. it. *Nazione e narrazione*, Meltemi, Roma 1997.

<sup>41</sup> J. Clifford, *Prendere sul serio la politica dell'identità*, in «Aut Aut», n. 312, 2002, pp. 97 sgg.

propria identità, di smontarne le resistenze e di contrastarne le latenti, o mai del tutto sopite, dinamiche di potere, attraverso la sfida che proviene dalla differenza. Una convivenza dei diversi non è realmente tale, in altri termini, senza presupporre l'impegno e la lotta che presiedono al *reciproco riconoscimento*, e senza la costante relativizzazione della propria identità: la quale può essere indotta solo dalla presenza cogente e ineludibile dell'altro quale incarnazione simbolica della differenza.

L'idea di *contaminazione*, che, come accennavo sopra, assumo nell'accezione bataillana di esposizione al "contagio" con l'alterità, mi pare allora coniugare più efficacemente entrambi questi aspetti. Essa mi pare cioè restituire il senso complesso di un'apertura che non si dà senza implicare una dimensione di *uneasiness* nei soggetti coinvolti, che non si attua cioè senza produrre momenti di disagio, di inquietudine e persino di conflitto, dovuti alla provocazione che proviene dalla differenza dell'altro; in quanto questa mette alla prova la solidità delle nostre certezze e la sicurezza delle nostre conquiste, tradizioni, stili di vita. La differenza, in altri termini, non può che agire come fattore "perturbante" in senso freudiano<sup>42</sup>, come ciò che scompiglia la logica chiusa e autoreferenziale di ciò che è "familiare" e produce un'apertura permanente nel corpo dell'identità, preservandola da tentazioni assolutistiche e da vocazioni al dominio.

Si tratta dunque di accettare e sopportare l'inquietudine che proviene dal contatto con la differenza, perché è proprio in questa *inquietudine* che si annida un potenziale emancipativo; essa è infatti ciò che ci costringe a misurarci, esponendoci alla possibilità dell'alterazione, con il carattere fragile, provvisorio, mutevole della nostra identità, impedendone la chiusura immunitaria.

Esporsi alla contaminazione significa saper restare nell'incertezza e nello spaesamento provocato dalla presenza del perturbante. Vuol dire favorire uno slittamento dalla diffidenza/paura dell'altro all'*inquietudine della relazione*; accogliendo la stessa possibilità del conflitto, e giocando, per così dire, il *conflitto* contro la *violenza*<sup>43</sup>. Accettare e gestire il conflitto significa infatti rinunciare alla più facile, e paradossalmente rassicurante, via d'uscita della violenza e della negazione dell'altro. Significa affermare le proprie passioni e ragioni, difendere pezzi di identità che riteniamo degni di essere preservati, come pure rifiutare differenze che non

<sup>42</sup> Cfr. Freud, *Das Unheimliche*; trad.it. *Il perturbante*, Bollati Boringhieri, Torino 1967.

<sup>43</sup> Sulla rivalutazione del *conflitto*, cfr. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit.; e anche M.Benasayag-A.Del Rey, *Eloge du conflit*, La Découverte, Paris 2007; trad. it. *Elogio del conflitto*, Feltrinelli, Milano 2008

riteniamo accettabili, così da affrontare l'estenuante ed incerta dinamica del confronto e della negoziazione che non può che essere parte costitutiva di un riconoscimento fra diversi.

Qualsiasi perorazione, in senso normativo, del multiculturalismo che non prenda atto di questo – vale a dire della necessità e insieme della complessità del riconoscimento – è destinata a restare astratta e retorica parola d'ordine. Se non vuol essere pura coesistenza di differenze separate e chiuse in se stesse, la convivenza fra diversi deve presupporre la capacità di un reciproco riconoscimento: il quale però, da un lato, non deve essere inteso come tollerante rispetto di identità statiche e definitive, ma come disponibilità al confronto “contagioso” con l'altro; e dall'altro non può non implicare, a dispetto di ogni mito dell'ibridazione, un elemento permanente di turbamento, di spaesamento e di disagio, che è proprio ciò che tiene aperta l'identità esponendola al rischio della relazione con ciò che non le è né simile né familiare.

Intesa in questo senso, la disponibilità alla contaminazione è ciò che consente di interrompere il meccanismo perverso della proiezione persecutoria della paura dell'altro per poter preludere ad un *riconoscimento solidale*: che rompa la solidarietà entropica ed esclusiva di un *noi* prigioniero della logica identitaria per aprire alla possibilità di una *solidarietà tra diversi*.

##### 5. Indignazione versus risentimento

Ma poiché, abbiamo detto, il riconoscimento deve essere reciproco, è necessario che a loro volta gli esclusi, gli umiliati, i misconosciuti attivino le loro proprie strategie per uscire dal gorgo della diffidenza e delle passioni risentite, per riattivare passioni emancipative: così da porre in atto una “lotta per il riconoscimento” che non sia ispirata da spirito di rivalsa, diffidenza e desiderio di vendetta, ma da una legittima domanda di libertà e di giustizia.

Oggi ci sono evidenti testimonianze in questo senso, dalle quali possiamo dedurre che qualcosa è cambiato anche rispetto alla diagnosi di Sloterdijk. Assistiamo, infatti, da qualche tempo, alla rinascita di movimenti ispirati da passioni timotiche che veicolano istanze di lotta contro l'ingiustizia e l'oppressione; e che contengono, come è stato di recente suggerito<sup>44</sup>, un potenziale intrinsecamente

---

<sup>44</sup> Cfr. E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, La Découverte, Paris, 2004

normativo, in quanto portatrici, sia pure “in negativo”, di un modello alternativo di società.

Penso in particolare alle passioni dell'*ira* e dell'*indignazione*. Non a caso l'*indignazione* è una parola, quasi uno slogan, che da qualche tempo compare sempre più nello stesso lessico quotidiano e mass mediale.

Ma che cos'è propriamente l'*indignazione*?

Potremmo definirla, sinteticamente, un' “ira giusta”<sup>45</sup>. L'*ira* può assumere, infatti, nei suoi eccessi e nella sua smisurata aggressività, una connotazione negativa e produrre effetti distruttivi. Bisognerà allora distinguere tra un'*ira* distruttiva e ingiusta (o iracondia), che finisce per produrre solo macerie, e un'*ira* giusta, che tende appunto a restaurare la dignità e l'autostima di coloro che hanno subito offesa e misconoscimento. E l'*ira giusta*, come viene confermato da una lunga tradizione che trova in Aristotele la prima sistematica trattazione, equivale di fatto all'*indignazione*. Espressione della *mesotes*, di quel giusto mezzo nel quale risiede per Aristotele la virtù, questa si colloca appunto tra l'abulica incapacità degli uomini di adirarsi di fronte alle indegne fortune degli altri (o alle proprie sfortune), e l'invidia che li fa soffrire anche delle fortune meritate altrui: “La disposizione di mezzo di questi sentimenti –dice Aristotele- è quella dello sdegno, che gli antichi chiamarono Nemese, cioè l'addolorarsi per le sventure e le fortune che siano immeritate e il godere di quelle meritate”<sup>46</sup>. L'*indignazione* è in altri termini un'*ira* misurata, che assume il carattere virtuoso della *mesotes*, ed è capace di reagire con determinazione all'offesa senza cadere né nel risentimento né negli eccessi di una furia sterile e distruttiva. In sintonia con la diagnosi aristotelica, Martha Nussbaum accenna alla funzione positiva dell'*ira* quale “forza fondamentale per la giustizia sociale e la difesa degli oppressi”, purché essa abbia un oggetto appropriato che meriti plausibilmente il biasimo e non incorra in eccessi di violenza<sup>47</sup>. A queste condizioni, essa rappresenta dunque la manifestazione feconda di quel *thymos* che spinge gli uomini a lottare legittimamente contro l'ingiustizia.

<sup>45</sup> Su questo concetto che in Sloterdijk (*Ira e tempo*, cit.) non emerge chiaramente in quanto distinto da altre epifanie dell'*ira*, cfr. R. Bodei, *Ira. La passione furente*, Il Mulino, Bologna 2010, pp.105 sgg.

<sup>46</sup> Aristotele, *Etica Eudemia*, III,7, 1233b 23-27. E' qui evidente la convergenza con la definizione dell'*ira*, data da Aristotele nella *Retorica*: “Definiamo dunque l'*ira* come il desiderio, accompagnato da dolore, di una vendetta appariscente a causa di una mancanza di riguardo, appariscente, relativa alla propria persona o a uno dei nostri, non essendo meritato tale disprezzo”, *Retorica*, in Id. *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1983 vol. 10 II (B), 1-2, 1378 a. Sull'*indignazione* cfr. anche *Etica Nicomachea*, in *Opere*, cit., vol 7, II, 7, 1108 b1-7

<sup>47</sup> M. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press 2001; trad.it. *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 471

Ed è appunto l'ira giusta, o indignazione, che vediamo riattivarsi e manifestarsi in molti fenomeni attuali che stanno cambiando radicalmente lo scenario e gli equilibri del pianeta. Basti pensare in primo luogo alle recenti rivolte nel mondo arabo, dove dalla Tunisia all'Egitto, dalla Libia alla Siria, assistiamo a forme di ribellione e di protesta contro regimi dittatoriali fondate sulla rivendicazione da parte dei cittadini dei loro diritti e della loro dignità. "Giorno dell'ira" è stato non a caso chiamato il 17 febbraio 2011, data d'inizio della protesta contro Gheddafi. E si tratta di una rabbia priva dell'invidia e del risentimento verso l'Occidente che ha invece ispirato e ispira perlopiù i movimenti fondamentalisti, soprattutto nelle loro frange estreme; perché nasce questa volta dal desiderio di lottare autonomamente per i diritti, i bisogni fondamentali e per le libertà democratiche. La "primavera araba", come è stata definita, vede tra l'altro non solo l'attivo coinvolgimento di giovani immuni da ogni funesta ideologia di "scontro di civiltà"<sup>48</sup>, nella quale era stata a lungo congelata l'immagine di un rapporto oppositivo tra l'Occidente e il mondo islamico, ma anche la partecipazione delle donne, capaci di reagire finalmente a forme di oppressione secolare per manifestare apertamente il loro dissenso (nei social networks e persino nelle piazze).

Ma non solo. "Indignazione" è la parola d'ordine che, lanciata dall'ormai celebre pamphlet di Stéphane Hessel<sup>49</sup>, guida e coagula il movimento degli *indignados* nel mondo occidentale; un movimento che, partito nel maggio 2011 dalla Spagna in occasione delle elezioni amministrative, ha assunto rapidamente una dimensione planetaria, come appare evidente dagli slogan ("United for Global Change") che ne accompagnano alcune manifestazioni nelle quali, insieme alla lotta contro i poteri forti dell'economia e della finanza (come nello statunitense "Occupy Wall Street") e alla denuncia dell'inefficacia della politica, emerge la rivendicazione del diritto al lavoro e alla partecipazione, al futuro e alla difesa dell'ambiente.

E' vero che questi eventi sono ancora *in progress* e inevitabilmente percorsi da luci ed ombre che invitano alla prudenza. Nel mondo arabo, le passioni timotiche sono state in grado di produrre cambiamenti radicali, rovesciare regimi, imporre un nuovo corso alla società e alla politica, ma sembrano essere costantemente a rischio di regressione, come ci racconta ogni giorno la cronaca politica. E in Occidente, sembra

---

<sup>48</sup> L'espressione allude evidentemente al ben noto libro di Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996; trad. it. *Lo scontro di civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997

<sup>49</sup> S. Hessel, *Indignez-vous!*, Indigène éditions, dic. 2010; trad.it. *Indignatevi!*, Add editore, Torino 2011



mancare tuttora la capacità di coagulare queste passioni in “banche d’ira” produttive di concrete trasformazioni, sembra cioè essere assente o difficilmente identificabile un’istanza capace di raccogliere le energie emotive messe in campo dai movimenti sociali e di tradurle in progetto politico e in azione deliberativa.

Ciò che è indubbio, però, è che attualmente riemergono passioni dotate di un potenziale positivo, profondamente diverse dalle passioni risentite, nonché capaci di contrastarle. E’ dunque essenziale saperle distinguere, per cogliere pienamente l’ambivalenza, a cui accennavo sopra, intrinseca all’età globale: portatrice di patologie, ma anche di *chances* di emancipazione. La capacità di riconoscere quali passioni sono di volta in volta all’origine di movimenti e lotte sociali, di distinguere tra indignazione e invidia, tra ira e risentimento, ci consente di misurare la distanza tra mobilitazioni prodotte essenzialmente da interessi parziali ed egoistici o, ancor peggio, da ritorsioni puramente ostili e vendicative, e mobilitazioni originate dal desiderio di dignità e uguaglianza, sorrette da valutazioni imparziali relative al bene comune e tese alla conquista delle libertà democratiche. Riconoscere le passioni ci consente insomma di capire le *motivazioni* profonde che sono di volta in volta all’origine dei movimenti collettivi, e di distinguere tra pretese illegittime di riconoscimento e domande legittime di libertà e di giustizia.

