

## Vendetta e castigo Come la paura va cambiando se stessa

*Enzo Campelli*

*Professore emerito di Metodologia delle scienze sociali presso Sapienza Università di Roma*

### Riassunto

La paura – tema presente da sempre nella riflessione filosofica, sociologica e politica – è considerata in questo saggio nei termini di quella che viene indicata come la sua più caratteristica configurazione attuale. Non come emozione individuale – elemento tipico della “Culture of Fear” di matrice americana – ma come forza collettiva, capace di orientare significativamente le scelte politiche, in un momento denso di conflitti e di lacerazioni internazionali, come pure di atteggiamenti contrastanti rispetto alle vecchie nozioni di appartenenza comunitaria. Il modello di una *paura cattiva* e vendicativa, carica di risentimento e in ansiosa ricerca dei “colpevoli”, costituisce l’ipotesi interpretativa proposta per dar conto di alcuni importanti processi in atto in ambito sociale e politico. Il modello della *paura cattiva* è messo in relazione con l’ascesa generalizzata di forme politiche autoritarie e della rinnovata fortuna di movimenti dichiaratamente intolleranti, razzisti e xenofobi.

*parole chiave:* paura, nemico, comunità, fiducia, capro espiatorio

**Abstract.** *Vengeance and Punishment: How Fear Keeps Changing Itself*

Fear – a topic that has always been central to philosophical, sociological, and political thought – is examined in this essay through the lens of what is considered its most distinctive contemporary manifestation. Rather than being approached as an individual emotion – a hallmark of the American-derived “Culture of Fear” – fear is analyzed as a collective force, capable of significantly influencing political decisions in a time marked by conflicts, international fractures, and diverging attitudes towards traditional notions of community belonging. The interpretative hypothesis proposed here identifies a model of malignant and vindictive fear, laden with resentment and driven by an anxious search for “culprits”, as a key to understanding several important ongoing social and political processes. This model of malignant fear is linked to the widespread rise of authoritarian political forms and the renewed success of openly intolerant, racist, and xenophobic movements.

*Keywords:* fear, enemy, community, trust, scapegoat

DOI: 10.32049/RTSA.2025.3.01

### 1. Di cosa si parla

Della paura, naturalmente. La paura è una emozione definitivamente ubiqua, che accompagna – in silenzio o con rumore, secondo i casi – la vita e la storia dell’uomo. L’emozione forse più antica. Nel racconto biblico, la paura è la *prima emozione* che il primo uomo riconosca esplicitamente e consapevolmente a sé stesso. Prima ancora – o piuttosto: *invece* – di dar voce alla gioia dell’esserci, del riconoscersi esistente e protagonista assoluto di un mondo tutto da scoprire, Adamo apertamente vive ed ammette il suo timore (*Bereshit*, 3, 10). Da allora la paura è l’oggetto di una riflessione ininterrotta e straordinariamente intensa,

spesso carica anch'essa di passione. Aristotele ne tratta nella sua *Retorica* e Platone nella *Repubblica*, per citare solo qualche esempio paradigmatico del mondo occidentale, ma i riferimenti possibili dovrebbero misurarsi con lo sconfinato patrimonio di analisi che la storia e la politica, la scienza e la filosofia, la letteratura e l'antropologia sono andate sviluppando nel tempo e nelle diverse tradizioni culturali.

Per queste ragioni, a fronte di una letteratura attenta e sterminata, è necessario chiarire preliminarmente di *quale* paura intendono occuparsi le pagine che seguono. Ciò implica diversi ordini di specificazioni. Occorre innanzitutto tentare di precisare il contenuto di questo concetto polisemico, investito di molti significati e di altrettante cittadinanze disciplinari. Alla paura così come concettualizzata dalle neuroscienze (LeDoux, 2014; Gazzaniga, 1999; 2006; Ciceri, 2001), con le relative considerazioni sulle funzioni dell'amigdala e la mappatura dei diversi circuiti neuronali che ne definiscono le risposte comportamentali, fa riscontro la paura intesa e analizzata invece come correlativo di *colpe* – personali o ancestrali – sulle quali si sofferma la riflessione etico-religiosa e, in casi non marginali, anche quella filosofica. Si tratta poi di adombrare il problema della sua variabilità storica, di considerare cioè se la paura assuma, nei tempi e nei luoghi, connotazioni particolari, nonostante la sua riconosciuta valenza universale. Molti studiosi intravedono infatti importanti specificità nella paura che attraversa i nostri tempi, e parlano ad esempio di una *società della paura* come formula capace di caratterizzare, esaurientemente e riconoscibilmente, le vicissitudini del tempo presente, almeno per quanto riguarda la società occidentale. Ma già questa concettualizzazione è il risultato di una opzione in realtà da problematizzare. Qual è il luogo più significativo per studiarne il senso, la paura come vicenda individuale, come tormento privato di ogni essere umano *gettato* nel mondo, o piuttosto come forza collettiva, *fatto sociale*, realtà *sui generis*, come forse avrebbe indicato Durkheim? E, nella plausibile ipotesi di una interazione fra i due livelli, come cogliere il piano degli scambi e delle relazioni?

D'altra parte la paura è un oggetto troppo complesso per essere rinchiuso nei confini di una competenza disciplinare qualsiasi. Per la verità, è questa una caratteristica che può riferirsi a molti aspetti e difficoltà del tempo presente, stretto tra mutamenti velocissimi e interdipendenze planetarie: un mondo in cui, per usare un'immagine ben nota, il battito d'ali

di una farfalla in un luogo può *davvero* causare un tornado in un altro, lontano e inconsapevole. Nel caso della paura però questa capacità di ignorare i particolarismi disciplinari costituisce un dato di partenza innegabile, una evidenza indiscutibile. Più che un ben isolabile tema di ricerca, anzi, la paura costituisce a sua volta una via di accesso particolarmente importante rispetto a una molteplicità di interrogativi circa le relazioni sociali, una sorta di *gatekeeper* dalla cui prospettiva porsi per intravedere una quantità di percorsi analitici. Quando Freud scrive che «il problema della paura è il punto di incontro di molte importanti questioni, un enigma la cui soluzione completa può gettare molta luce sulla vita psichica»<sup>1</sup>, mostra di porre una limitazione ingiustificata. La paura è una chiave dalla capacità esplicativa sufficiente ed autonoma per dar conto anche di aspetti fondamentali della dinamica sociale e culturale. La sua ubiquità (Zolo, 2011) la rende contemporaneamente una condizione fondamentale per la vita – un ipotetico essere del tutto immune dalla paura avrebbe ben poche *chances* di sopravvivenza – e una passione distruttiva, che con la *rovinosa energia* che le è propria (Bourke, 2005), è capace di cancellare, dalla vita stessa, ogni prospettiva di futuro.

Vi è poi una difficile questione di nomenclatura, e di critica distinzione fra sinonimi più o meno prossimi, che suppone una mappatura precisa dell'universo delle emozioni umane. La ricerca psicologica distingue con cura fra paura, panico, terrore e così via, talvolta individuando di ciascuna la rispettiva fisiologia. Per le pagine che seguono, tuttavia, è forse più rilevante un'altra distinzione, ben fondata nella tradizione filosofica, quella cioè fra paura e angoscia, solitamente attribuita a Kierkegaard, sebbene non manchi chi ne vede piuttosto in Kant l'ispirazione iniziale. In uno scritto del 1844, Kierkegaard (1972) afferma che il concetto di angoscia «È completamente diverso da quello del timore e da simili concetti che si riferiscono a qualcosa di determinato, mentre invece l'angoscia è la realtà della libertà come possibilità per la possibilità. Perciò non si troverà l'angoscia dell'animale, perché esso nella sua realtà naturale, non è determinato come spirito».

Non va sottovalutato il fatto che Kierkegaard sviluppi queste considerazioni sull'angoscia

---

<sup>1</sup> «However that may be, it is certain that the problem of fear is the meeting point of many important questions, an enigma whose complete solution would cast a flood of light upon psychic life» (Freud, 1920).

in una prospettiva strettamente religiosa, e più precisamente nell'ambito di un discorso «sul problema dogmatico del peccato originale». L'angoscia così intesa è una dimensione morale che costituisce integralmente il vivere, rispetto alla limitatezza occasionale della paura, legata – per così dire – alle accidentali casualità degli eventi. Con poche eccezioni, in effetti la tradizione filosofica ha riguardato la prima come la manifestazione profonda e – secondo i casi – alta e nobile della condizione umana, e la seconda invece come indizio della banalità del vivere quotidiano, legato ai bisogni miseri e concreti dell'esistenza. Stupore rispetto all'immensità del mondo, sperdimento esistenziale, incertezza ontologica, l'una, contingente e materiale condizione di fragilità, l'altra. La riflessione successiva poi, riducendo la complessità del problema quanto del linguaggio, ha inteso la differenza nella contrapposizione fra paura, come paura «di qualcosa» di determinato e di esterno – sebbene non necessariamente reale – e angoscia come tensione intrinseca all'essenza stessa della condizione umana. Da una distinzione così posta è derivato talvolta anche un giudizio di valore, fra la paura intesa come povera manifestazione di debolezza, e l'angoscia come superiore attestazione di nobiltà di spirito: distinzione – quest'ultima – dalla grande fortuna letteraria, in una infinita varietà di forme. L'uomo che vive la sua paura è un archetipo negativo, talvolta miserabile. Così, ad esempio, sembra intendere Roland Barthes quando, ne *Il piacere del testo*, sottolinea che se l'idea che la paura costituisca un'esperienza sgradevole è del tutto banale, è certo nondimeno che rappresenti «sia un sentimento *mediocrementemente indegno*» (1975, p. 47).

Nel momento presente, in ogni caso, la preoccupazione per la paura concreta prevale nettamente sull'evocazione dell'angoscia metafisica. Che la paura sia necessariamente connessa ad un oggetto determinato, peraltro, non è opinione condivisa. La paura più temibile, sostiene ad esempio Bauman (2009, p. 4): «È la paura diffusa, sparsa, indistinta, libera, disancorata, fluttuante, priva di un indirizzo e di una causa chiari; la paura che ci perseguita senza una ragione, la minaccia che dovremmo temere e che si intravede ovunque, ma non si mostra mai chiaramente. “Paura” è il nome che diamo alla nostra *incertezza*: alla nostra *ignoranza* della minaccia».

Dunque una emozione non determinata, ma tuttavia continua, invadente, sottile come l'aria

ed altrettanto impalpabile, una sorta di angoscia mondanizzata che avvolge spesso oggetti non reali, ma semplicemente possibili e solo immaginati. È sostanzialmente questa l'emozione che definisce ciò che studiosi come Frank Furedi (1997; 2018), Barry Glassner (1999)<sup>2</sup> o Lars Svendsen (2010), hanno denominato *la società della paura*. Si vedranno in un capitolo successivo le caratteristiche specifiche che questi autori attribuiscono al loro modello. Fin d'ora però è necessario chiarire che nessuna di queste due rappresentazioni corrisponde al tipo di paura di cui intendono occuparsi le pagine che seguono. Né la paura come *abitudine*, cioè come emozione routinizzata, consueta e sdrammatizzata, ancorché sgradevole, descritta dai teorici della società della paura, né il sentimento astratto, rarefatto e inconcluso, quella sorta di malattia dell'anima o di sperdimento dello spirito che deriva dalla semplificazione dell'angoscia di cui parla Kierkegaard. Al contrario, ciò che sembra decisivo e che caratterizza la paura del momento presente è l'aver acquisito la consistenza e la forza di una struttura motivazionale autonoma, dotata di una specifica capacità esplicativa e capace di orientare i comportamenti collettivi.

I teorici della società della paura, inoltre, si riferiscono spesso al clima di paura che vi si respira quotidianamente, «non come a una paura forte e travolgente, ma più che altro a ciò che possiamo descrivere come una paura di lieve intensità» (Svendsen, 2010, p. 54): dopotutto, anche le fobie col tempo diventano abitudini, rituali dell'ordine consueto, seppure nevrotico. Si tratta dunque, sostanzialmente, di una forma di *adattamento*, come le molte che scandiscono la vita della specie. Per di più, come nota Furedi (1998), in qualche modo un adattamento in basso, una sorta di rassegnazione, che riduce le speranze e incoraggia una morale delle *low expectations*. La paura costituisce, in questa rappresentazione, una sorta di meccanismo compensativo rispetto alla variabilità dei tratti di contesto, in particolare a condizioni di vita sempre più massicciamente esposte a *rischi* di diversa origine. Dalla minaccia della povertà alle variazioni climatiche al terrorismo, dal diffondersi di malattie nuove all'inquietante e inarrestabile mutamento indotto dalla scienza e dalla tecnologia si ricava un profondo e costante stato di inquietudine con il quale, peraltro, è necessario convivere. La paura come abitudine implica bensì la costante tendenza all'esasperazione dei

---

<sup>2</sup> Una recente edizione di questo volume, *updated for the Trump era*, è stata pubblicata nel 2018.

rischi reali, la propensione a vederne di inesistenti, la difficoltà a districarsi tra rischi di opposta natura ma ugualmente plausibili, l'erosione della fiducia come possibilità di rappresentazione del futuro, ma, come ogni forma di adattamento, consente in definitiva un sufficiente equilibrio. In un mondo sempre più complicato – *Runaway World*, mondo fuori controllo, è il minaccioso titolo di un libro di Anthony Giddens del 1999 – la lotta quotidiana contro il rischio si fa più difficile e comporta drammatizzazioni e storture, perfino distopie che aumentano la fatica del vivere, ma non destabilizzano fino al punto di rottura. Suggerisce certe cattive pratiche, ma non è incompatibile con il mantenimento del sistema. L'abitudine alla paura comporta una tendenza a ridimensionare le aspettative e gli obiettivi possibili, tanto a livello individuale che a quello collettivo, ma può significare anche una sorta di indifferenza alla paura stessa (Bordoni, 2016), una strategia più o meno consapevole di auto-immunizzazione, che smorza in partenza le velleità dell'azione.

Eppure, sembra lasciar intendere qualche osservatore, si tratta in realtà di un colossale abbaglio, di uno stato di confusione collettivo, laddove basterebbe un poco di buon senso in più per distinguere i rischi reali da quelli immaginari, per ridimensionare le drammatizzazioni fantasticate e respingere le *fake news* di cui i media sono maestri, e così porre rimedio alla deriva. Sembra questa, in particolare, la soluzione di Svendsen, che dichiara di aver scritto il suo *Filosofia della paura* perché mosso da una «crescente irritazione per il modo con cui la paura è riuscita a colonizzare le nostre vite» (2010, p. 9). Dopotutto, scrive ancora Svendsen, «il ruolo giocato dalla paura nelle nostre vite dipende dal ruolo che le lasciamo giocare» (2010, p. 148). Anche su questo versante è dunque necessario anticipare un punto di dissenso importante. Ciò che questa rappresentazione allarmata quanto riduttiva non riesce a intravedere è il fatto che la paura del tempo presente, quella di cui vogliono occuparsi queste pagine, costituisce una forma di *conflitto*, che presuppone nemici e responsabilità, una costruzione reattiva carica di antagonismo e di aggressività ben più di quanto non sia un mero adattamento a circostanze esterne, faticoso per le persone e *irritante*, malauguratamente, per qualche filosofo.

Su questa immagine di una paura attiva e risentita, piuttosto che routinaria pratica di adattamento, si cercherà naturalmente di argomentare più avanti. Come pure su un altro

nodo importante e continuamente dibattuto, e cioè sull'intensità di questa paura, e sulle ragioni del suo farsi così evidente. Questa presenza diffusa, intrusiva e costante della paura è un fatto paradossale secondo alcuni, posto che almeno la metà occidentale del mondo vive in questo momento la fase più soddisfacente e sicura della sua storia. La vita media si è ovunque allungata, mai si è avuta una paragonabile disponibilità di potenza tecnica e di beni materiali, né il riconoscimento di una simile mole di diritti, individuale e collettivi. Anche, e forse soprattutto, per questa ragione il successo della paura può suonare *irritante*, quasi un capriccio o un controsenso. Si tratta di un argomento dalla lunga tradizione. A metà del secolo scorso lo sosteneva fra gli altri Karl Popper (1956), ne *La visione di un ottimista*, il saggio scritto a metà degli anni '50, che conclude lo studio su *Congetture e confutazioni* e celebra gli avanzamenti del "mondo libero" negli anni più aspri della guerra fredda. Si tratta di temi ripresi e molte volte ripetuti, sebbene solo pochi, probabilmente, sarebbero disposti a sottoscrivere alla lettera le tesi popperiane sulle guerre e la fine delle intolleranze. Seppure in forme riviste e forse più caute, tuttavia, la sua affermazione che «il nostro mondo sociale sia il migliore che sia mai esistito» (Popper, 1969, p. 625) racchiude per molti aspetti una indiscutibile verità. Perché dunque la paura invade con tanta prepotenza le nostre vite, se in realtà non siamo mai stati così sicuri? Non si tratta peraltro di una contraddizione insanabile. Precisamente la consapevolezza di aver raggiunto livelli così elevati di benessere e di sicurezza, argomentano alcuni, può alimentare il timore di esserne improvvisamente deprivati: l'altezza percepita può mostrare la sue precarietà, ed il rischio di cadere diventare *pauroso*. Oppure secondo altri, come il sociologo francese Robert Castel nel suo *L'insicurezza sociale*, è proprio l'alto livello di sicurezza raggiunto a creare il problema, perché produce aspettative ancora maggiori circa l'eliminazione totale del rischio: obiettivo, quest'ultimo, tanto palesemente irraggiungibile quanto agognato. Sarebbe precisamente questo *gap* fra le aspettative e modalità effettivamente possibili ad amplificare il disagio, agendo secondo il ben noto modello della deprivazione relativa (Runciman, 1966). Il sentimento di insicurezza, argomenta Castel (2004, p. IX), è «L'effetto di un dislivello tra un'aspettativa socialmente costruita di protezioni e le capacità effettive, da parte di una determinata società, di farle funzionare. L'insicurezza,

insomma, è in larga misura il rovescio della medaglia di una società che garantisce la sicurezza».

Altri osservatori, invece, contestano precisamente l'assunto di base. La modernità liquida di cui parla Bauman è tale proprio per aver smarrito quei punti di orientamento fondamentali che avevano consentito in passato una navigazione passabilmente tranquilla. Ciò che innanzitutto la caratterizza (2011, p. 19) è «Il crollo graduale e il rapido declino dell'illusione protomoderna: della convinzione che la strada lungo la quale procediamo abbia un fine, un *telos* conseguibile di mutamento storico, uno stato di perfezione da raggiungere domani, tra un anno o nel prossimo millennio, una qualche sorta di buona società, di società giusta, di una società priva di conflitti».

Al contrario di ogni valutazione ottimistica dunque, quella presente non sarebbe affatto l'età d'oro della sicurezza, ma quella della più acuta percezione del rischio, della precarietà e del pericolo. Nella modernità liquida, scrive Bauman, la convinzione sempre più forte è che «l'*unica* certezza sia l'incertezza» (2011, p. VII). L'incertezza dunque, e la paura che ne consegue, costituiscono la condizione basica, tratto paradossalmente *normale* del vivere, stato quotidiano che non sollecita interrogativi né attende soluzioni.

Indagare sulla *quantità* della paura propria delle varie epoche storiche e delle diverse culture con il proposito di arrivare a determinazioni attendibili è un compito senza speranza, e probabilmente anche senza senso. A parte forse l'universalità della paura della morte<sup>3</sup>, ogni epoca definisce i suoi oggetti paurosi (Delumeau, 2018; Bourke, 2005). Ogni cultura denomina in modo diverso i propri timori ed elabora criteri e codici suoi propri relativamente a ciò che più incute paura, ai modi di esprimerla ed alle reazioni socialmente appropriate: in ordine – in particolare – alla stessa *dicibilità* pubblica della paura, alla misura ed ai modi, cioè, in cui essa può essere ammessa e legittimamente dichiarata. La strada della comparazione è dunque di difficile accesso e che la nostra epoca abbia più o meno paura di altre rimane una affermazione incontrollabile. Ne *parla* però certamente di

---

<sup>3</sup> La quale peraltro, secondo Nussbaum, ha «molti aspetti positivi. Ci motiva a cercare la sicurezza, la salute e perfino la pace. Ci spinge a proteggere coloro che amiamo e le istituzioni e le leggi che amiamo. Inoltre, nel momento in cui riconosciamo di essere mortali, questo dovrebbe rammentarci che siamo profondamente uguali» (2018, p. 49). Sfortunatamente, nulla è detto circa il fondamento di queste generalizzazioni.

più di altre, e la ammette senza reticenze, con frequenza, sincerità e larghezza ben diverse da quanto avessero consentito i codici culturali di altri momenti e di altri luoghi. Le cose sono molto cambiate da quando negare o non dichiarare la propria paura era un obbligo sociale e «imparare a dominarla» un obiettivo primario di ogni progetto educativo. Parlarne e apertamente ammetterla, d'altra parte, non significa necessariamente andare al di là di essa, né identifica un passaggio obbligato per raggiungere una più strutturata stabilità emotiva, e per questa non costituisce necessariamente uno stato di maggiore consapevolezza. Può significare semplicemente *sentirla* di continuo, arrendersi di fronte alla sua presenza invadente. Forse, allora, un discorso sulla *qualità* di questa paura può risultare più convincente. Tanto più che un altro elemento di dissenso nei confronti dei teorici della cultura della paura va evidenziato a questo punto. Si tratta della tendenza a fare di essa una problema individuale, o comunque a considerarla soprattutto dal punto di vista delle implicazioni che da essa derivano a carico del singolo attore sociale. Particolarmente esplicito a questo proposito è Carlo Bordini, che nel suo *Stato di paura* – opera pubblicata con un postfazione di Zygmunt Bauman – scrive (2016, p. 57) che

La nuova insicurezza riguarda essenzialmente l'individuo, e solo di riflesso la società. È un'insicurezza strettamente individuale, quasi *ad personam*, che la massa dei cittadini “finge” di non vedere e di cui non si cura più di tanto, giudicandola “normale”, alla stregua di un rischio calcolato che rientra nella natura stessa del vivere. Non se ne può fare a meno, va accettata nella sua immanenza che si identifica con la vita stessa. La sua natura strettamente personale la sottrae da ogni forma di responsabilizzazione sociale.

Con molta chiarezza, la paura è qui rappresentata come una faccenda individuale, una forma di più o meno contenuta nevrosi personale, peraltro comune a tutti, e che tutti conoscono, fingendola una cosa senza importanza, proprio come si fa con le innocenti manie di ciascuno, che è fatto a suo modo e che come tale va preso. Inoltre, continua Bordini, sulla scia di Bauman in *Modernità liquida*, «Il compito di esorcizzare la paura e dunque di garantire la sicurezza, che è sempre stato l'obiettivo primario di ogni società organizzata, da quelle arcaiche alle moderne, è ora lasciato all'individuo».

Nella *Società degli individui* tipica della modernità (Elias, 1990) quello della paura si configura insomma come un problema che ciascuno gestisce come può, arrabattandosi in solitudine, seppure sullo sfondo di una condivisione di quella fatica sofferta e silenziosa che tanti altri come lui combattono accanto a lui. Non sembra avere altra scelta, posto che – dopotutto – a fronte di «un estraneo e minaccioso “al di fuori” [...] l'uomo civile ha barattato una parte della sua possibilità di felicità per un po' di sicurezza», come Freud scrive nel *Disagio della civiltà*. Una rappresentazione che bene illustra il disagio dell'attore sociale, in lotta solitaria e costante con la parte estraniata di sé, quella paurosa ed incerta. Tuttavia, è proprio la paura nelle sue implicazioni sociali e collettive, al contrario, a costituire l'interesse delle pagine che seguono. Ciò che sembra caratteristica centrale del momento presente, è piuttosto una paura dalle qualità particolari: non passiva e adattativa, come già si è visto, né condizione privata del singolo attore, che solo “di riflesso” riguardi la società nel suo insieme. Bensì come forza motivazionale collettiva, capace di produrre effetti sistemici di grande portata, rilevanti anche sul piano politico nello scenario globale. È in relazione a questo particolare tipo di paura infatti – una paura vendicativa in cerca di colpevoli e di rivalse, quando non di vendette – che possono essere spiegati fenomeni collettivi che caratterizzano pesantemente il momento presente, come l'ascesa generalizzata di forme politiche autoritarie, il consenso per populismi d'ogni sorta, raccolti intorno a capi carismatici che promettono il ritorno a esclusivismi *great again*, la rinnovata fortuna di movimenti politici e ideologici dichiaratamente intolleranti, razzisti e xenofobi. Si potrebbe a questo proposito riformulare una brillante – e drammatica – intuizione di Bauman (1999, p. 11), quando scriveva che nessuno accetta volentieri restrizioni alla libertà: nessuno, però, è totalmente sordo al fascino della sicurezza, che in realtà si propone di curare i mali della libertà uccidendo il paziente. Si tornerà più estesamente su questi accenni, come è ovvio. E sarà necessario riandare analiticamente al percorso appena proposto, e seguire con più attenzione i discorsi e le interpretazioni che hanno accompagnato la paura di questi anni.

## 2. Le vicissitudini (recenti) della paura

Non è certamente possibile, né del resto necessario, richiamare in questa sede l'inesauribile riflessione sulla paura, che per secoli ne ha indefessamente esplorato la natura, le funzioni e le "responsabilità", in rapporto al potere e allo stato, alla cultura ed alla religione, alla morale e alla scienza, ed in realtà in relazione ad ogni pensabile aspetto dell'esistenza e del vivere. Ben più modestamente, per le considerazioni che seguono si potrà assumere un punto di partenza, certo convenzionale, ma del tutto plausibile. Un punto di riferimento di questo genere è costituito da *La società del rischio*, ben nota opera di Ulrich Beck (2000). Quel testo, apparso nel 1987, apre una stagione di intensa riflessione sulle trasformazioni della modernità e sul *rischio* come categoria caratterizzante di essa, intorno alla quale si accende in quegli anni un dibattito particolarmente vivace, sviluppato in opere di grande rilievo (Douglas, 1991; Giddens, 1994; Luhmann, 1996). Quella stessa discussione, peraltro, suggerirà gli elementi di base per una serie di concettualizzazioni successive, relative al tema particolare della paura, che, senza approfondire tutti gli aspetti del dibattito sul rischio, ne coglieranno selettivamente alcuni. Prima di considerare questi sviluppi, è quindi necessario introdurre almeno i termini generali discussi ne *La società del rischio*, lavoro che, nelle dichiarate intenzioni dell'autore intendeva aprire nuove e complessive prospettive di teoria sociale<sup>4</sup>. Il libro, si legge nella *Prefazione*,

si basa su un'idea di fondo: che siamo testimoni oculari, sia come soggetti che come oggetti, di una rottura *all'interno* della modernità. Una modernità che si sta liberando della sagoma della società industriale classica per darsi una nuova forma: la forma di quella che io chiamo "società (industriale) del rischio". Ciò richiede un difficile bilanciamento delle contraddizioni tra continuità e rottura della modernità, che sono riflesse nella contrapposizione tra modernità e società industriale, e tra società industriale e società del rischio.

---

<sup>4</sup> Il dibattito sulla trasformazioni della modernità – intendendo con questa espressione il complesso dei modi di vita e di organizzazione sociale che sono andati definendosi e stabilizzandosi in Europa a partire dal XVII secolo – è straordinariamente intenso, ricco di concettualizzazioni diverse, talvolta contrastanti, ed ha visto misurarsi intellettuali e studiosi che hanno fatto la storia delle rispettive discipline, da Marx, Durkheim e Weber a Lyotard e Habermas, Luhmann, Giddens e Eisenstadt, per citare solo alcuni fra i più recenti. Lo specifico e limitato, oggetto di queste pagine, peraltro, esime dalla necessità di affrontare direttamente un tema tanto complesso.

All'epoca era ancora ben vivo lo sgomento per il disastri di Bhopal e di Černobyl, ma gli intenti teorici di Beck, pur comprendendo in sé le preoccupazioni di una nuova sensibilità ambientalista, vanno ben oltre il perimetro tragico posto da quegli avvenimenti, improvvisi ed emblematici. Il progetto analitico è decisamente più ampio, e Beck stesso lo illustra con una analogia. Come nel XIX secolo la modernizzazione ha distrutto la struttura della società feudale ed ha posto i connotati di fondo della società industriale, così oggi la modernizzazione dissolve la società industriale e fa sorgere al suo posto il profilo di un'altra società, profondamente diversa. In questo nuovo assetto la produzione sociale di ricchezza va strutturalmente di pari passo con la produzione di rischio. Quest'ultimo, infatti, è imposto dall'avanzamento della scienza e dalla tecnica, e reso strutturalmente inevitabile dalla sua alta redditività economica. Due "paradigmi" della disuguaglianza si susseguono così nel processo di modernizzazione. Se nel modello industriale classico si ponevano problemi connessi alla distribuzione ineguale della ricchezza, così nel nuovo si pongono problemi strutturali di gestione e distribuzione del rischio sistematicamente prodotto<sup>5</sup>.

Naturalmente il concetto di rischio è polisemico, e non si applica con il medesimo significato ad ogni minaccia eventuale. Costituisce anzi un costrutto culturale decisamente complesso, che varia in relazione alle diverse rappresentazioni del reale e del possibile, del giusto e del doveroso. Una costellazione molteplice che include considerazioni tecniche e morali, economiche, sociali e religiose, oltre a riflettere evidentemente, decisive stratificazione di potere, nella stessa definizione di *cosa è rischio*, e secondariamente nei differenti livelli esposizioni ad esso: *rischio per chi?*

Né, ovviamente, il rischio è una invenzione della modernità, bensì un aspetto inevitabile e costante dell'agire umano, senza il cui *doppio volto* – di opportunità e di pericolo – verrebbe meno ogni idea di progettualità e di intervento modificativo sul mondo. Vale però una differenza fondamentale, che costituisce il centro tematico dell'analisi: ciò che viene in

---

<sup>5</sup> È interessante notare, a margine, il fatto che per Zygmunt Bauman le cose siano da considerare altrimenti. «Ci si chiede – scrive (2009, p. 122) – se il concetto di "rischio" colga ed esprima la vera novità che una globalizzazione unilateralmente negativa ha introdotto nella condizione umana. L'idea di "rischio" ribadisce indirettamente e riafferma tacitamente l'assunto di una totale regolarità del mondo. Solo sulla base di questo presupposto è possibile, in linea di principio, *calcolare* (come vuole la sua stessa definizione) il rischio [...] In altri termini, il concetto di "rischio" ha senso solo in un mondo *routinario*, monotono e ripetitivo [...] in un mondo, cioè in cui siano applicabili i canoni induttivi di John Stuart Mill» (pp. 122-123, corsivi nel testo).

discussione nel nuovo paradigma, infatti, non sono più (soltanto) rischi *personali* e diretti, pericoli ai quali il singolo attore potrebbe forse, più o meno fortunatamente sottrarsi, ma rischi *globali*, minacce capaci di esercitare effetti distruttivi a livello planetario. Un rischio, quello proprio della *seconda modernità*, che alla produttività economica unisce una straordinaria ubiquità. Come è capace di infrangere ogni barriera di spazio perché non più contenibile nel luogo di produzione, così riesce ad attraversare illimitatamente il tempo, visto che – come nel caso delle scorie radioattive – può mantenersi attivo e costante per periodi lunghissimi e molte generazioni di uomini. Un rischio che a differenza di quello proprio del paradigma classico non conosce esenzioni né ripari protetti. Nel vecchio modello gli strati privilegiati della società potevano pensarsi al sicuro dai rischi della modernizzazione industriale, o quanto meno da gran parte di essi, perché difesi dal carattere ineguale della distribuzione della ricchezza. Al contrario, i rischi globali della nuova fase, ad esempio la diffusione di sostanze inquinanti, non risparmiano affatto chi li provoca, ed indeboliscono – sia pure senza annullarla – la disparità fra profittatori e vittime: «la povertà è gerarchica, lo smog è democratico», sottolinea Beck con una delle sue formule a effetto. Rischi, per di più, che comportano in molti casi effetti – diretti e “collaterali” – sconosciuti e irreversibili nella loro specifica pericolosità, non ponderabili né esattamente valutabili nei termini delle conoscenze scientifiche disponibili. Scienza e tecnologia costruiscono così, e proiettano al di là di se stessi, in un futuro non precisato, ulteriori spazi di dubbio: una sorta di accumulazione progressiva, non di risorse questa volta, bensì di allarme e indeterminatezza.

Per queste ragioni nella seconda modernità domina un rischio dalla portata definitivamente *non calcolabile*: non solo non compatibile con i tradizionali e limitati strumenti di assicurazione – economica, sociale e politica – e di prevenzione, ma soprattutto tale da incrinare la stessa pretesa di controllo razionale da parte della scienza, e la pubblica fiducia nei suoi confronti. La percezione *sociale* del rischio, infatti, è definitivamente altra cosa rispetto alle valutazioni probabilistiche formulate dagli esperti. Sono diversamente interpretate le cause e diversamente valutata la pericolosità degli effetti: aspetto cruciale, quest’ultimo, dal momento che *questa* valutazione, che può incidere in profondità nella vita delle persone oltre che sulle cose, non può prescindere da scelte culturali e opzioni di valore, criteri non

recuperabili all'interno di considerazioni meramente quantitative. I due sistemi, avverte peraltro Beck, elaborano bensì significati differenti, ma sono nello stesso tempo interconnessi, influenzandosi reciprocamente in modi non lineari. Il rischio come prospettiva moltiplicata, globalizzata, autoprodotta e non valutabile produce in questo modo un'insicurezza profonda, relativa soprattutto al futuro, agli eventi non ancora avvenuti, fatti *in sospeso* e tuttavia incombenti.

Le informazioni fornite dagli esperti e dagli scienziati, detentori del sapere, sono elementi fondamentali nel processo, data l'incompetenza generalizzata – e l'*esclusione* – dei non addetti ai lavori. Se una caratteristica della modernità riflessiva, – come sostengono alcuni – sta nel fatto che sia definitivamente venuta meno l'idea che «un maggior sapere intorno alla vita sociale [...] significa un maggior controllo sul nostro destino» (Giddens, 1994, p. 51), la particolare forma di queste informazioni costituisce una ulteriore fonte di disagio. Mentre informano, infatti, le affermazioni degli scienziati nello stesso tempo disorientano e confondono, perché spesso risultano divergenti, espressione di prospettive teoriche in contrasto, quando non elaborazioni compiacenti da parte di ben remunerati *esperti di corte*. I pareri contrastanti degli scienziati escludono i non-competenti dalle specificità tecniche – oltretutto politiche e sociali – dei problemi in discussione, ma non dai relativi effetti, veri o presunti, e non cancellano la sensazione diffusa che davanti ai nuovi pericoli, ed ai possibili *effetti collaterali* – molteplicità incontrollabile ed ancor più paurosa – gli esperti non siano poi così esperti. La capacità di legittimazione della scienza nel suo complesso ne esce fortemente indebolita (Nichols, 2017), precisamente come è accaduto – si potrebbe osservare con un occhio al presente – nel caso della recente pandemia, di fronte alla critica no-vax ed alle pressioni della politica.

Del resto e paradossalmente, più le competenze scientifiche – anche quelle autentiche – si affinano e gli strumenti analitici si perfezionano, più si dilata il computo dei rischi scoperti, delle nuove potenziali aree di pericolo e delle “cose che fanno ammalare”: nuove eventualità negative sono intraviste in cibi consumati da sempre, mentre si va ampliando e dettagliando il novero delle patologie possibili, non riconosciute nel passato e non sempre contrastabili nel presente. Il complesso di queste informazioni, a loro volta rielaborate e distorte nella

divulgazione dei media, piuttosto che porsi come elemento di assicurazione e di misura, definisce uno spazio pubblico strutturalmente dominato dall'incertezza, in cui il presunto dominio della razionalità scientifica rispetto al progresso possibile mostra decisamente la corda. La società del rischio comporta «il coinvolgimento di tutti in megapericoli più o meno percepibili [...] Tutti e nessuno ne sono responsabili, e ciascuno solo a metà». Oltre a caratterizzare di sé gli aspetti economici e ambientali della seconda modernità, la percezione del rischio ed il sentimento di insicurezza penetrano in profondità nelle strutture sociali e culturali, nelle istituzioni e nella politica, nella sfera delle relazioni e dei rapporti interpersonali, nella stessa intimità biografica delle persone. Quello che Beck ed altri denominano il processo di modernizzazione *riflessiva*<sup>6</sup> ha reso incerto l'intero sistema di coordinate intorno al quale si reggeva il modello classico.

In questa trasformazione, aggiunge Beck, la paura è il tratto unificante e comune, sentimento pubblico e privato nello stesso tempo. Una sorta di solidarietà della paura sembra costituirsi e sostituire le forme di aggregazione politica proprie della società industriale. La solidarietà della paura, scrive Beck, nasce e diventa una forza della politica, sebbene (2000, p. 65) sia

ancora del tutto da chiarire che effetti abbia la forza di coesione della paura. Fino a che punto reggono le comunanze prodotte dalla paura [...] Che caratteristiche ha questa nuova comunità solidale della paura? L'energia sociale della paura riuscirà davvero a mettere fuori gioco il calcolo del tornaconto individuale? [...] la paura spingerà gli uomini verso l'irrazionalismo, l'estremismo, il fanatismo? [...] La paura non sarà forse (diversamente dalla miseria materiale) una base troppo incerta per i movimenti politici?

Si tratta di un punto particolarmente notevole, tanto più che, secondo Beck, la caratteristica decisiva della modernizzazione riflessiva è una forte spinta sociale all'individualizzazione<sup>7</sup>, che implica un tendenziale logoramento dei sentimenti di appartenenza tradizionali. Rispetto

<sup>6</sup> Sulla nozione di riflessività, ed in particolare sull'«assunto di una riflessività globale» come caratteristica della modernità, sulle relative implicazioni e sul particolare ruolo giocatovi dalle scienze sociali (cfr. Giddens, 1990. Cfr. anche le valutazioni fortemente critiche di questa nozione in Donati, 2011).

<sup>7</sup> A questa nozione complessa – «un concetto sovraccarico di significati, ambiguo, frainteso, forse addirittura un non-concetto, che però rinvia a qualcosa di importante» (Beck, 2000, p. 185) – Beck dedica l'intera seconda parte del libro, e quattro densi capitoli, che intendono misurarsi con i particolari significati che altri autori, da Marx a Elias a Weber, le hanno attribuito nelle loro analisi.

ai legami culturali, familiari o di amicizia, ed ancor più a soggetti politici come la classe, il processo spinge verso «biografie riflessive che dipendono dalle scelte dei loro attori», nel senso che sempre più le esigenze materiali di sopravvivenza costringono le persone a fare di sé il centro dei propri progetti e delle proprie condotte di vita.

Sarà dunque necessario tornare su questa notazione della paura come elemento unificante. È bensì vero che Beck accenna alla comunanza indotta dalla paura solo marginalmente, e per di più in termini negativi, cioè in relazione al *tramonto* o alla *carenza* di altre e più sostantive forme di comunanza. Tuttavia l'idea di una specifica capacità di mobilitazione politica della paura e delle sue possibili modalità di azione, che Beck suggeriva ormai quaranta anni fa, sembra aver guadagnato oggi una nuova plausibilità, sia pure nella diversità dei tempi. La riflessione successiva, come in parte si è accennato, tenderà in prevalenza a non approfondire questo aspetto, e a fare della paura un elemento inerziale del sistema, una forma di adattamento alle caratteristiche ed alle richieste di quest'ultimo, considerandola soprattutto come un problema individuale, tutto interno alla vita ed al sentire di singoli soggetti, piuttosto che intravedervi una specifica reattività sociale e politica.

Alla fine degli anni '90 del secolo scorso una nuova locuzione, sconosciuta in passato – la *società della paura* – coniata in particolare da Frank Furedi (1997) e Barry Glassner (1999), guadagna una improvvisa e strepitosa popolarità. Negli anni successivi questa immagine – con la forza e la facile accessibilità che è propria degli *slogan* – sarà poi ripetuta e sfruttata, dilatata da una quantità di interventi, contributi scientifici e speculazioni giornalistiche. Il passaggio dalla società del rischio a quella della paura è in effetti significativo e va tematizzato perché non identifica semplicemente il movimento da una formula retorica all'altra. Al contrario è una transizione carica di significato, perché corrisponde ad un importante slittamento di sensibilità analitica. La discussione sul primo termine – il rischio – passa in secondo piano rispetto al dilagare del suo effetto più visibile, la paura, appunto. L'analisi della società del rischio non rinunciava certamente a una sua progettualità critica, in ordine non solo alle origini ed alle conseguenze dei rischi prodotti dalla nuova modernità, ma anche alla discussione circa possibili margini di demistificazione, se non di intervento o di «gestione» (Beck, Giddens e Lash, 1994). Su un obiettivo di questo tipo ancora Beck tornerà in importanti

opere successive (2023), con ulteriori sforzi analitici e nuove estensioni teoriche, fino all'elaborazione di una *teoria della società mondiale del rischio*, con le sue implicazioni politiche, epistemologiche e sociali. Ma nel frattempo la nuova fase di riflessione si muove in una prospettiva diversa, e sul terreno più orecchiabile di una sostanziale riduzione di complessità. Come ormai arresa di fronte all'inevitabilità economica, scientifica e politica dei processi in corso, sui quali tende a non soffermarsi più in modo critico, l'analisi rivolge tutta la propria attenzione alla parte finale, concentrandosi sulla paura, come tratto costitutivo, rassegnato e normale della vita delle persone.

Nella società della paura, scrive Furedi – e con lui Bauman (2009) – la paura ha infatti subito un processo di autonomizzazione e di oggettivazione rispetto alla pressione dei rischi urgenti e reali. Esiste di per sé, per così dire, come aria che si respira, e costituisce – per usare un'espressione che gli è cara – una realtà *free-floating*, che galleggia e fluttua liberamente, senza essere necessariamente agganciata a nulla. L'improvvisa inflazione dei riferimenti alla cultura della paura mostra che non si tratta più di reazioni a specifici elementi di pericolo, ma di una metafora culturale dal significato generale e vago, buona come *paradeigma* per interpretare il mondo, e, in esso, la propria posizione personale. «It is no hope but fear that excites and shapes the cultural imagination of the early twenty-first century. And indeed, fear is fast becoming a caricature of itself. It is no longer simply an emotion, or a response to the perception of threat. It has become a cultural idiom through which we signal a sense of growing unease about our place in the world» (Donolo, 2009).

Se in passato la cultura occidentale era preoccupata da rischi concreti, ad esempio il pericolo della guerra nucleare, oggi siamo piuttosto sollecitati a considerarla e a viverla come la risposta di *default* di fronte alla vita stessa. Un processo di normalizzazione o una sorta di paradossale *disincanto* ne ha modificato il carattere: la paura che è ovunque in fondo non fa più tanta paura, o quanto meno è semplicemente un dato di contesto ineliminabile, con cui fare i conti quotidiani.

Questa *routinizzazione* della paura, tuttavia, è tutt'altro che ininfluente, ed è anzi carica di implicazioni circa i modi in cui le persone vivono la loro vita. Se la paura costituisce in sé un'emozione «intensamente narcisistica» (Nussbaum, 2020), la sua onnipresenza nella

società della paura erode la fiducia, e non solo la fiducia per così dire *privata*, cioè quella relativa alle possibilità che ciascuno può associare al proprio al futuro. Più radicalmente, la paura lavora contro la fiducia intesa come capitale relazionale, cioè come *risorsa* cui fare riferimento tanto nei rapporti interpersonali quanto nella sfera pubblica, per quanto riguarda le istituzioni e la politica (Donolo, 2009). La fiducia, osserva Giddens (1994), gioca un ruolo fondamentale nelle istituzioni della modernità, mentre la paura isola le persone nel circuito delle preoccupazioni di ciascuno (sul tema cfr. anche i contributi raccolti in Gambetta (1989), in particolare quello di Luhmann, e Fukuyama (1995) ). Un aspetto, quest'ultimo, su cui insisterà anche Beck, in un'opera più tarda, *Conditio humana*, quando scriverà che «nell'orizzonte del rischio non ci sono persone buone o cattive, ma persone più o meno rischiose. Tutti sono più o meno un rischio per tutti gli altri» (2023, p. 300). La cultura della paura è dunque intrisa di individualismo, e di un individualismo negativo, nel senso che spinge all'isolamento, al ripiegamento su di sé ed al ritiro dalla solidarietà, ben più di quanto favorisca il protagonismo attivo degli attori sociali.

La contrazione del *mondo della vita* di ciascuno costituisce uno dei tratti più caratterizzanti e insidiosi della società della paura, ma i suoi teorici insistono anche sugli elementi di pessimismo e di fatalismo che la contraddistinguono. La paura, diventata abitudine e regola, seleziona gli obiettivi da perseguire. In questo incoraggia la propensione delle persone ad adattare in basso le proprie aspettative, e ad arrendersi sistematicamente all'argomento rinunciatario per cui «non c'è altra scelta». Ossessionata dall'obiettivo centrale di massimizzare la sicurezza assurta a massimo valore della vita, e consacrata la *cautela* come regola aurea – piuttosto che il *principio speranza*, di cui aveva parlato Ernst Bloch in tempi più promettenti – la cultura della paura incoraggia le persone a ridimensionare ambizioni e pretese, e dunque ad accontentarsi del possibile meno rischioso<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Uno degli obiettivi polemici più ricorrenti a questo proposito, è il cd. principio precauzionale, di cui aveva parlato Hans Jonas nel suo *Il principio responsabilità* (1990). In particolare Furedi è tassativo nel presentare l'*euristica della paura* di Jonas, come una «teleology of doom based on the premise that modern technology threatens the world with an imminent threat of disaster. Jonas recycled the classical anti-Enlightenment condemnation of human arrogance, and developed it a theory of caution. He claims that in these circumstances, the restraint of human activity is the only prudent course of action» (2018, p. 164; per un giudizio analogo cfr. anche Svendsen, 2007). Vale forse la pena di notare, in margine, come una interpretazione tanto sommaria si fondi su una grave semplificazione del pensiero del filosofo tedesco. L'obiettivo dell'opera è piuttosto quello di fondare un'etica della responsabilità in una fase storica di ricostruzione, caratterizzata da profondi sconvolgimenti scientifici e tecnologici, che chiamano in causa anche le

Questa pervasività della paura, peraltro, è anche il sintomo di un disagio morale che attraversa la società maniera profonda. Non si tratta solo del condizionamento circa l'individuazione e la scelta di mete valorizzate, come appena visto, quanto dell'eco inquietante di sentimenti ancestrali, spesso di natura religiosa, che legano indissolubilmente l'uomo ad una *colpa* originaria. L'uomo ha naturalmente paura *perché naturalmente in colpa*, sicché «il male e la paura sono gemelli siamesi» (Bauman, 2009, p. 69). Ogni suo agire, conseguentemente, porta con sé l'impronta di una inevitabile negatività (Douglas, 1996), lo stigma perenne di una coscienza infelice. Questa confusione morale costituisce in qualche modo il vero motore della cultura della paura. Non stupisce dunque che ne risulti un carattere sostanzialmente conservatore *e quindi* la tendenza a immaginare invariabilmente un futuro distopico, sistematicamente denso di insidie fatali: versione “moderna” di fantasmi la cui origine si perde nella storia della civiltà.

Nel frattempo, però, si produce anche, in qualche modo, un *presente* distopico, attraverso la drammatizzazione e la dilatazione all'infinito dei fattori di pericolo, la *semantica del rischio*, di cui parla Beck (2023). Un allarmismo endemico che circonda non solo le “grandi” possibili minacce, ma ogni aspetto della quotidianità minuta, dall'uso dei cellulari a quello dell'ombretto per gli occhi, dai cibi contaminati o geneticamente modificati alla pratica dello jogging. Una quantità di ricerche empiriche, sebbene spesso di portata assai limitata e dall'impianto metodologico discutibile, – tipiche di un certa cultura americana, per lo più, e difficilmente esportabili al di fuori di quel contesto – confermano, secondo i teorici della paura, l'immagine di un pubblico in allarme costante. Talvolta, peraltro, paradossalmente e contemporaneamente agitato da allarmismi di segno contrario, in modo che, che se è considerato assai pericoloso dedicarsi a una certa pratica, così è altrettanto pericoloso astenersene<sup>9</sup>. Su questa drammatizzazione si costruisce una rappresentazione sociale della

---

future generazioni, e che impongono una profonda riflessione sulla modernità e sulla scienza, nonché, correlativamente, sull'agire umano. Nella nuova situazione, scriveva Jonas, vanno definiti i principi etici da cui sono desumibili i nuovi doveri e i nuovi obblighi, che si sintetizzano nel concetto di responsabilità. «Definisco ciò “euristica della paura”» (1990, p. XXVII). Altra questione è invece quella relativa al problema della sufficienza di questa etica della responsabilità rispetto alle nuove esigenze di responsabilità *planetaria* (Beck, 2007). È utile ricordare comunque che Jonas scrive in diretta polemica con *Il principio speranza* di Bloch, «l'utopista par excellence [...] il cui tono è troppo sovente oracolare perché se ne possa dare rappresentazione concreta» (p. 287).

<sup>9</sup> Fra i molti – e seri – esempi possibili, Furedi cita a questo proposito (2018, p. 131) le polemiche intorno alla c.d. *tanning culture*, per cui l'esposizione ai raggi solari è pericolosissima per il rischio di tumore della pelle, mentre la

paura che si autoproduce in un movimento circolare, inseguendo e dilatando se stessa. I media, che pure sempre agiscono sulla base del principio che *if it bleeds it leads*, sono solo uno dei protagonisti di questa «messa in scena» collettiva cui partecipano, ciascuno a suo modo, le istituzioni e la politica, gli esperti ed i cittadini.

E spesso, per di più, si tratta di paure *sbagliate*. Un fiorente filone della letteratura sul tema della paura si dilunga sulle *wrong things*, con una inesauribile quantità di esempi. Perché dunque temere gli attentati terroristici più del diabete, che miete ovunque e sistematicamente un numero ben maggiore di vittime? Perché temere di più il virus di Ebola che quello della polmonite, infinitamente più diffuso e complessivamente assai più letale? Il libro di Barry Glassner, in particolare, è una vera enciclopedia di paure *sbagliate*. Così c'è fra l'altro da chiedersi, insiste l'autore, per quale ragione alla fine degli anni '90 negli Stati Uniti siano state spese cifre enormi per eliminare gli elementi di amianto dalle scuole pubbliche, quando una grandissima parte di esse, in condizioni fatiscenti, avrebbe avuto piuttosto bisogno di interventi di consolidamento statico per evitare il rischio visibile di crolli. La risposta è che «hazards posed by seeping asbestos are morally repugnant. A product that was supposed to protect children from fires might be giving them cancer. By directing our worries and dollars at asbestos we express outrage at technology and industry run afoul» (1999, p. XXXIV).

La risposta singolarmente riduttiva di Glassner (1999)<sup>10</sup> è che si tratti semplicemente di una questione di potere e di denaro, niente altro che l'opera di astuti e cinici *fearmongers*, «who tap into our moral insecurities and supply us with symbolic substitutes». Si tratterebbe dunque, per risolvere ogni cosa, di identificare e smascherare «the actual vendors of our fears, their marketing methods, and incentives the rest of us must buy into».

Naturalmente, la questione della paura “sbagliate”, è tutt'altro che una novità dal punto di vista storico. Basterebbe a questo proposito riandare ai miti medievali delle streghe, degli Ebrei avvelenatori dei pozzi o degli untori della peste di manzoniana memoria. In realtà, è probabile che la questione delle paure “sbagliate” non abbia tutto il rilievo che le si attribuisce e che l'applicazione razionale del calcolo delle probabilità non sia uno strumento

---

non-esposizione è deleteria dal punto di vista della robustezza delle ossa.

<sup>10</sup> Peraltro ribadita ed ulteriormente enfatizzata nell'edizione 2018 del libro, in cui si individua in Trump il *fearmonger in chief*.

particolarmente utile nello studio della valutazione sociale delle paure. Il punto decisivo, si potrebbe dire, è la paura stessa, il suo *esserci*, più che la plausibilità statistica dell'oggetto specifico cui si applica. Dopotutto, obbiettivare la paura, cioè indirizzarla su qualcosa di specifico e identificabile – che sia vicino o lontano, probabilisticamente prossimo o remoto – risponde esattamente al medesimo bisogno di dare senso e contenuto preciso a quell'indefinito e pervasivo senso di inquietudine di cui parlano i teorici della cultura della paura.

Senza contare, come è stato notato, la parte che nella questione delle paure “sbagliate” gioca il lato curioso e fascinoso della paura stessa, quell'aspetto seduttivo e ammaliante che da sempre suggerisce suggestioni romanzesche alla letteratura e merce alla *fiction* ed all'intrattenimento. È precisamente questa componente che libera la fantasia della paura lungo i territori più aperti, senza troppi riguardi per il computo ragionieristico dei valori di probabilità.

In connessione al tema delle paure “sbagliate”, peraltro, un discorso a parte merita il fatto che precisamente il progresso della scienza e della tecnologia riveste un ruolo determinante in questa accelerazione della paura. Se il senso della creatività illuminista era concentrato nell'esortazione kantiana del *sapere aude*, del non aver paura di conoscere, oggi il sapere – in alcuni settori, beninteso – va probabilmente troppo veloce per non rendere decisamente ansiogeno il proposito di tenere il passo. Basti pensare alla genetica o alle applicazioni inquietanti dell'intelligenza umana, con i fantasmi della prossima *sostituzione tecnica* che essi sembrano suggerire. La scienza, da questo punto di vista, crea continuamente nuovi rischi in virtù del suo stesso procedere (Beck, Giddens e Lash, 1994). Ma in realtà il contributo maggiore è forse dato, nello stesso tempo, dall'incrinarsi di quel rapporto fiduciario, e in certo senso *docile*, che legava le persone comuni ai detentori del sapere scientifico ed agli esperti. Non si tratta di quel tipo di disagio di cui parla Ennio Flaiano quando avverte, in uno dei suoi pungenti aforismi, che «quando la scienza avrà messo tutto in ordine, toccherà ai poeti mischiare daccapo le carte» (2003, p. 14). Qui, in realtà, la fiducia nella scienza non sembra intaccata: piuttosto si avverte la necessità di affiancarle una sensibilità diversa, meno rigorosa, forse, e più umana. Nella società della paura si tratta invece di qualcosa di molto più concreto

e immediato. Si tratta della percezione diffusa che la scienza abbia sostanzialmente mancato alle sue promesse di sicurezza, alla sua capacità progressiva e potenzialmente infinita di risolvere i problemi. Non solo perché con il suo movimento tumultuoso sembra a molti che stia obiettivamente creando rischi *nuovi*. Ma perché se ne percepisce diffusamente una sua imprevista *debolezza*, che la rende un supporto meno affidabile di quanto si vorrebbe nel movimento verso percorsi futuri. Un *sospetto*, questo, certamente non nuovo, ma che ha subito negli ultimi tempi una accelerazione importante. La recente pandemia, si potrebbe aggiungere, ha suggerito nuovi argomenti a questo timore. Se da un lato la natura stessa ha mostrato l'esistenza di imprevisti e rovinosi spazi di *nemicità*, che può può riservarsi di scaricare sugli uomini in qualunque momento, la scienza è sembrata reagire all'emergenza in modo disordinato. Smarrimento, confusione, interpretazioni di segno definitivamente opposto sulle cause e sui rimedi, sviluppati in un numero sterminato di contributi spesso inconcludenti, ostilità personali e protagonismi inopportuni di alcuni scienziati, sono parsi elementi del tutto incompatibili con l'immagine confortante di una razionalità sicura e affidabile<sup>11</sup>. E non importa poi molto il fatto che un'immagine di questo tipo avesse prosperato in realtà su un equivoco, quello cioè che la scienza sia dispensatrice di certezze assolute, anziché di teorie più o meno ben argomentate. Più significativo è che a questo quadro sconfortante si sia poi aggiunto un ancor più logorante argomento di sfiducia, l'idea cioè che dietro i discorsi ed i rimedi degli esperti vi siano – *in realtà* – gli interessi tutt'altro che universalitici delle onnipotenti multinazionali. La scienza, dunque, si è mostrata inaspettatamente, una faccenda *di parte* e di interessi, piuttosto che strumento universale di sicura e razionale controllabilità. Leggende complottiste di ogni genere perfezionano questo bilancio.

Nella cultura della paura la scienza ha dunque perso smalto, sebbene continuamente tirata in causa. Se gli esperti istituzionalmente accreditati – quelli interni al sistema scientifico – appaiono meno credibili, l'insicurezza ed il bisogno di assicurazione hanno preso altre strade. Si spiega così – almeno in buona misura – il prosperare di ogni forma possibile di *counseling* e di *expertise*, come pure la fortuna di *influencer* più o meno autoproclamati, ciascuno

---

<sup>11</sup> Per una lucida analisi della paura nel corso della pandemia, e per il ruolo ricoperto in quell'occasione da scienziati e intellettuali, cfr. Prospero (2021). Sul tema dell'impatto che la stessa pandemia ha avuto sul lavoro di alcuni settori della scienza cfr. anche Campelli (2020a).

dispensatore di sicurezze *su misura*, e sintomo comunque della minor fiducia delle persone nella propria capacità di risolvere i problemi.

Un ultimo tratto della società della paura, così come la tratteggiano i suoi teorici, è quello, tutt'altro che secondario, della sua strumentalizzazione e dell'uso sociale e politico che della paura viene fatto. Si tratta ovviamente di un tema che ha sempre accompagnato la riflessione sulla paura e che non ha certo perso consistenza o interesse nelle vicissitudini recenti di essa. Al livello più alto – scrive ad esempio Carlo Bordoni (Bordoni, 2016, p. 137) – i regimi autoritari creano la paura sociale e la mantengono viva attraverso una molteplicità di strumenti repressivi che mantengono gli individui soffocati sotto una cappa di terrore continuo. Gli stati liberali, invece, utilizzano le paure già esistenti, le amplificano e le utilizzano a proprio beneficio per ottenere ugualmente il controllo sociale, sotto l'egida però della democrazia. Ma non mancano poi, come si è visto imprenditori di taglia inferiore, che lavorano sottilmente per interessi più minuti. Fra questi, ancora una volta, esperti e rappresentanti della scienza, che terrorizzano il pubblico con l'uso distorto di dati statistici e percentuali e gli altri espedienti di cui è ricco il *fearmongers' bag of tricks*, ampliando in particolare il territorio delle paure sbagliate. Senza negare il ruolo degli imprenditori della paura, altri osservatori ne sottolineano comunque la marginalità: il processo di interiorizzazione della paura è ormai andato tanto avanti – è l'argomento – da poter marciare da solo, senza particolare necessità di ulteriori sollecitazioni.

Tre, dunque, in sintesi, le principali caratteristiche di queste rappresentazioni della società della paura. Da una parte la considerazione insistita dell'onnipresenza della paura e dei modi in cui essa penetra e agisce nelle infinite sfere della vita quotidiana ossessionata dal desiderio di sicurezza, erodendo la fiducia e livellando in basso le aspettative per il futuro. Dall'altra una tendenza ad una sdrammatizzazione della paura stessa, ormai dato di routine piuttosto che evento destabilizzante. La paura, in altri termini, non è più il correlativo di minacce reali, quanto piuttosto un atteggiamento diffuso con cui si guarda comunemente il mondo: emozione onnipresente certo, ma non poi così paurosa. La denuncia documentata e attenta dei rischi globali, che sollecitava in Beck o in Giddens una riflessione profonda sui processi di trasformazione della società industriale, cede il passo in questa prospettiva all'illustrazione di

un tratto corrente della “cultura popolare”, quello che predilige l’allarmismo, i titoli ad effetto e le *fiction* più terrificanti pur sapendo di non turbare troppo, così facendo, il normale scorrere della vita quotidiana. Del resto, neanche gli intellettuali e gli esperti mostrano di sottrarsi a questa tendenza: enfatizzare la paura è semplicemente una cosa che *va fatta*, per non sembrare inconsapevoli o insensibili. Così, ad esempio, alcuni *oggetti paurosi*, come il buco dell’ozono, sono ormai continuamente evocati nelle conversazioni quotidiane delle persone comuni come nelle dichiarazioni degli esperti. In un caso e nell’altro, però, un po’ distrattamente, come in un rituale in fondo rassicurante, consacrato dall’abitudine. Senza dimenticare, naturalmente, il fatto che la paura resta comunque un grande *business*, in cui si aggirano anche spregiudicati *peddlers of fear*, quei cinici piazzisti della paura che per interessi pubblici o privati si adoperano per collocare, di porta in porta, pericoli che sanno non essere veri.

Un importante tratto comune di queste analisi, infine, è quello di non intravedere la possibile capacità mobilitante della paura, o quanto meno di non prestare a questa potenziale forza collettiva una attenzione adeguata. Importanti processi sociali agevolano del resto questa interpretazione privatizzata della paura. L’azione prepotente del *mercato* globale si impone sempre più sulla politica, e sono divenute progressivamente meno efficaci, in conseguenza, non solo le tradizionali forme pubbliche di sostegno di fronte ai pericoli possibili, come le politiche di welfare, ma anche il supporto sindacale o di partito, e in generale le reti di solidarietà derivanti dalla partecipazione civile e dalle strutture di aggregazione<sup>12</sup>. L’erosione della fiducia spinge all’isolamento ed al distacco dai legami di comunanza. Per quanto dunque pervasiva, condizionante e condivisa, la paura nel suo significato più profondo rimane una vicenda sostanzialmente individuale. Reciprocamente non-comunicabile nella sua specificità, nei modi particolari con cui lavora nel mondo della vita di ciascuno, la paura è vista esplicitare i suoi effetti più significativi, in ultima istanza, a livello personale, nel perimetro chiuso e insicuro delle biografie.

---

<sup>12</sup> Nella sua analisi circa la paura indotta dal terrorismo, Bauman scrive che l’assicurazione dell’incolumità personale starebbe diventando il principale criterio di legittimazione del potere statale. Lo stato sociale, che aveva fatto «della possibilità di un futuro migliore il bene comune di tutti i cittadini», va riconfigurando se stesso nei termini dello “stato dell’incolumità personale”, assegnandosi quest’ultima come obiettivo prioritario, e facendo dunque leva sulla paura e l’insicurezza: così «indirettamente, esso mina le fondamenta della democrazia». Lo stato dell’incolumità personale sarebbe «la variante liquido-moderna» degli stati di sicurezza (2009, p. 193).

### 3. La paura cattiva

Nonostante l'abbondanza degli argomenti e la condivisibilità di molti di essi, qualcosa sembra tuttavia sfuggire a queste analisi sulla società della paura, e si tratta di un elemento che costituisce forse la caratteristica decisiva del momento presente. Si tratta del fatto che negli ultimi tempi qualcosa è cambiato. La paura è passata al contrattacco: stanca di subire, ha deciso di dire la sua.

Come si è ripetutamente osservato, la paura del tempo presente è stata a lungo interpretata insistentemente come una abitudine adattativa, carica certo di implicazioni negative, ma sostanzialmente compatibile con un equilibrio accettabile, una sorta di rassegnata resa alle richieste della modernità, che si preferisca definire quest'ultima come modernità seconda, liquida o riflessiva. L'ipotesi che si vuole sostenere in queste pagine è precisamente il contrario di questa immagine, negativa ma rassegnata. La paura del momento presente non rinvia alla frammentazione degli stati d'animo individuali, non equivale semplicemente a un *sentire* comune né a una dimensione del mondo della vita di ciascuno. Piuttosto ha acquisito la capacità di una forza sociale autonoma, in grado di determinare effetti propri. Quella esplosa dopo decenni di incubazione – dopo l'esaurimento di una fase di sviluppo impetuoso<sup>13</sup>, del successivo ridimensionamento e dopo le crisi profonde come quella del 2008 – è una paura che impone se stessa come protagonista nella gestione dello spazio pubblico. È una paura passata all'azione, una paura *cattiva* e vendicativa, una formazione reattiva in cerca di colpevoli e di rivalse. Lungi dal configurarsi come forma di adattamento sia pure in negativo, la paura del momento presente *chiede il conto* ed esige riparazioni, promuovendo ovunque movimenti e comportamenti collettivi.

Il mondo globalizzato sta attraversando in questo momento una tempesta di inquietudini laceranti, che sembrano segnare un punto di svolta decisivo, di radicale inversione di tendenza, come altre volte è successo nella storia, verso assetti profondamente diversi. Il rumore di guerre, solo apparentemente "locali", si è fatto assordante, e così vicino da

---

<sup>13</sup> Qualche economista ha parlato a proposito dei trent'anni successivi alla fine della guerra mondiale, come di trentennio «glorioso»: cfr. Fourastié (1979).

sollecitare in Europa programmi di riarmo. Guerre convenzionali e ibride, economiche e militari, in corso da anni, o per il momento solo annunciate, prospettano conflitti anche laddove erano impensabili solo pochissimo tempo fa. I fronti possibili si moltiplicano perché alleanze di vecchia data – in particolare quelle che avevano al centro gli Stati Uniti – sembrano tramontate, con una scia di interrogativi inaspettati e destabilizzanti. La geopolitica del mondo si è complicata: unita dalle interdipendenze economiche ma frammentata dai conflitti, come un *puzzle* in cui molte tessere rifiutino testardamente di trovare collocazione. Nuove e imprevedibili rivendicazioni di annessioni territoriali, come quelle che riguardano la Groenlandia<sup>14</sup>, minacciano di far saltare un “sistema” consolidato da lungo tempo. Le diseguaglianze economiche e sociali si stanno dilatando ovunque, dentro e fuori gli stati, allargando i confini del *global south* – che pure aveva conosciuto effimere speranze di cambiamento – e riducendo ai margini non solo i poveri “tradizionali”, ma interi strati sociali sempre meno “medi” e sempre più in difficoltà.

Una delle preoccupazioni collettive profonde – forse la più efficace – è legata allo *star meglio*. Allo star meglio, appunto, non allo star bene, che è cosa completamente diversa. Lo star bene rinvia a una situazione limitata e presente, ad un bilancio soddisfacente dell’oggi. Lo star meglio, nelle sue dimensioni individuali e collettive, fa riferimento invece alla promessa di una processualità in ascesa, continua e sicura. Lo star-meglio evoca l’idea del progresso, individuale e collettivo come progetto concretamente possibile in ordine al futuro. La convinzione che i figli sarebbero stati meglio dei padri è stata una leva decisiva, implicita e data-per-scontata per il mondo occidentale, almeno a partire dalla fine della Seconda guerra mondiale. Presupponeva un futuro di pace, o quanto meno di *vittoria* se la pace non fosse stata possibile e qualche guerra risultasse inevitabile. Viveva di fiducia nel futuro e promessa di sempre maggior sicurezza, personale e collettiva. Oggi, come tante ricerche documentano, quella spinta è ovunque esaurita, ha perso ogni credibilità ed ogni capacità propulsiva. Se lo “star bene” a livello individuale è ancora in qualche misura possibile e praticabile, lo star-

---

<sup>14</sup> La Groenlandia pretesa dagli Stati Uniti, l’Ucraina pretesa dalla Russia, Taiwan pretesa dalla Cina, sono esempi significativi di una pratica annessionistica che in questo momento comprende molti altri casi, fra i quali, ad esempio, la Turchia con il Kurdistan. Vale la pena di ricordare però che Russia e Cina possono almeno avanzare, a “giustificazione” delle proprie mire, precedenti storici di organica unità territoriale, nel senso che l’Ucraina è stata parte dell’URSS, mentre Taiwan era territorio della Repubblica Cinese fondata nel 1912.

meglio collettivo è oggi un'idea senza speranza. In molti paesi del mondo occidentale è consapevolezza comune che il futuro prossimo non potrà garantire i livelli di benessere e di protezione sociale raggiunti in passato, e che in molti casi si prospetta al contrario un arretramento sensibile. La cifra dominante del momento presente – nella politica, nell'economia, nell'ansia per i cambiamenti climatici, nell'attesa per la prossima pandemia – è quella di una paura profonda e ineliminabile, e di un futuro minaccioso.

In questo contesto di allarme la paura non si limita a vivere stessa: piuttosto, va cercando attivamente i *responsabili*. Se le aspettative di sicurezza crescente, coltivate a lungo, sono ora trasmutate nel contrario, ebbene è per colpa di *qualcuno*. Questa paura *in rivolta*, non più propensa all'adattamento, richiede innanzitutto bersagli e nemici da identificare. Non si attarda in analisi complicate, ma ha bisogno di ricette facili e immediate, di parole d'ordine univoche, senza sfumature e senza incertezze. Una paura manichea, che non ha tempo per le distinzioni sottili e preferisce le dicotomie, quelle capaci di ridurre tutto all'alternativa indiscutibile della dialettica amico/nemico, intesa non come “categoria del politico” nel senso indicato da Schmitt (1972), ma come basica condizione di sopravvivenza. Questa paura che nasce dalla disillusione, è una paura *rabbiosa*, carica di risentimento e di antagonismo per ciò che sembra aver cancellato le vecchie promesse, e che per questa ragione vuole innanzitutto individuare e colpire i *colpevoli*. La caccia ansiosa ai colpevoli è l'aspetto caratterizzante della paura del momento presente, che rimette in circolo i ben rodati meccanismi della ricerca del capro espiatorio, sacrifici persecutori in cui la *folla* (Girard, 1987; 2011) e la paura (Douglas, 1995) esercitano un ruolo specifico e decisivo.

I colpevoli d'altra parte sono numerosi, o piuttosto sono numerose le versioni rappresentate del *medesimo* nemico, sollecitate e agitate, di volta in volta, dagli imprenditori culturali e politici adatti. I responsabili sono intesi innanzitutto in termini di *massa*, non tanto quindi di singole individualità, quanto piuttosto nel senso della colpevolizzazione collettiva di interi gruppi sociali e culturali, talvolta di interi popoli. Gli “immigrati” sono in questo senso un riferimento immediato, totalizzante e simbolico. Letteralmente *ovunque* – dagli Stati Uniti all'Ungheria, dall'Olanda alla Francia – gli immigrati costituiscono la rappresentazione più ovvia e palpabile di questa intrusione rovinosa, che ha infranto l'omogeneità positiva delle

vecchie comunità, e che ha costretto il “noi” – i mille “noi” sicuri che costituivano il mondo – all’angolo, in posizioni di precaria autodifesa. Sono *loro*, infatti, che vengono qui e la fanno da padroni, sottraggono lavoro e risorse, approfittano senza averne diritto di quello che “noi” abbiamo costruito negli anni. Sono *loro* la causa più immediata e distruttiva dell’insicurezza, in scenari di invasione continuamente rappresentati dai mille compartecipi di questa collettiva *messa in scena*<sup>15</sup>. Gli immigrati sono la causa dell’aumento della criminalità, soprattutto di quella minuta – scippi, furti, violenze – tanto più allarmante perché quotidiana<sup>16</sup>, come pure dello spaccio di stupefacenti e, naturalmente, del terrorismo. Sono loro a porre ogni giorno, con la loro presenza, l’incubo della sostituzione etnica e del futuro meticcio, in cui ogni tradizione *nostra* andrà irrimediabilmente perduta. Non è un caso che Trump sia tornato alla presidenza, con una vittoria assai più netta e partecipata della prima volta, (anche) sulla base della promessa che avrebbe operato – parole sue – la «più grande deportazione della storia». La sola parola, *deportazione*, con i suoi tragici precedenti nella scena mondiale, sarebbe stata sufficiente, in altri tempi ed in altri codici, a evocare violenza ed orrori, ma il risentimento della paura l’ha trasformata in un sinonimo stravolto non solo di “pulizia” (etnica), ma soprattutto – e ancor più tragicamente – di *riscatto*, rispetto alla *colpa* di aver smarrito la propria identità originaria (Hunter, 1991). L’espulsione definitiva di questo corpo estraneo, è il prezzo che la paura chiede per poter di nuovo accordare fiducia ad una America *great again*. Questa parola d’ordine va colta infatti in tutta la profondità della sua carica simbolica. Quel “di nuovo” evoca un passato non solo di prosperità e sicurezza, ma anche il ritorno alla *comunità di prima*, unita, omogenea e solidale, libera dalle contaminazioni degli intrusi. Non è solo la maggioranza dei cittadini degli Stati Uniti, quella che ha votato per la deportazione<sup>17</sup>, a vivere questa rappresentazione, in un paese peraltro diviso su qualunque argomento (Diletti, 2024). Maggioranze *non più silenziose* in ogni parte del mondo occidentale – compresi alcuni

---

<sup>15</sup> Una rete Mediaset propone pressoché quotidianamente, nei suoi programmi di cronaca, un rubrica specificamente volta a informare delle malefatte degli immigrati e invariabilmente a segnalare che questa o quella città italiana, a rotazione, si trova «nelle mani di immigrati violenti». Così, ad esempio, la sera del 26 marzo 2025, gli italiani sono stati informati, testualmente, del fatto che «gli immigrati violenti si sono presi Mestre». Questo, naturalmente, senza minimamente voler ridurre tutto il problema a un semplice *media effect*, pratica che costituisce a sua volta un riduttivo e abusato luogo comune.

<sup>16</sup> La iper-percezione dei tassi di criminalità rispetto ai dati “obiettivamente” registrati è un elemento ricorrente negli scenari di crisi. Cfr., fra gli altri, Graziano (2021).

<sup>17</sup> Secondo i dati Pew (2025) di fine marzo 2025 il 51% degli americani approva la “deportazione”.

paesi “poveri” dell’America Latina, come il Venezuela o il Nicaragua – la ripropongono con poche varianti, e non solo attraverso le voci più estreme dello schieramento politico. Beninteso, le migrazioni costituiscono ovunque un problema assolutamente reale, dalle implicazioni assai complesse in termini politici, sociali e culturali. Ma la paura rabbiosa conosce solo la risposta del rigetto e dell’esclusione vendicativa, e nel confronto con questo protagonista doppiamente emblematico – perché reale e simbolico – non sa che proiettargli «addosso i fantasmi del nostro terrore [...] rendendone lui responsabile» (Escobar, 2023, p. 210)<sup>18</sup>, anche in quei paesi, come la Polonia o la Romania, in cui gli *immigrati* costituiscono un luogo solo virtuale, perché nella realtà, pressoché assenti.

Ma non si tratta per la verità solo degli immigrati, che sono il più ovvio e scontato dei bersagli. Un altro genere di nemico, meno visibile ma altrettanto insidioso, è rappresentato da quel ristretto nucleo di potenti che controllano occultamente il mondo e tramano ai suoi danni: quella *upperclass* mondializzata e globale che decide *in realtà* ogni cosa e condiziona la vita dei *popoli* per il proprio profitto. Le leggende complottistiche offrono materiale inesauribile alla rappresentazione mitizzata di questa supercasta extraterritoriale che manovra sotterranamente le persone comuni, nell’indifferenza per ogni confine geografico e politico. I *popoli* si vedono così traditi nei propri genuini interessi a beneficio di altri, e di un altrove non definito ma opprimente. La sindrome del *my-country-first* – il *prima l’Italia* di Salvini – rivendica, rispetto a solidarietà sbagliate e da liquidare, una urgenza assoluta. E in questa rivendicazione, per di più, la *country* in cui si vive – che in tempi di globalizzazione sembra assumere un ritrovato significato, carico di valore<sup>19</sup> – è spesso intesa in termini sub-regionali e o dichiaratamente localistici, secondo il modello seduttivo delle *patrie piccole*, fantasticate quanto rivendicate. Un ritorno regressivo all’idea dello stato-nazione, motore politico in gran parte del XX secolo, sta guadagnando spazio, re-interpretata nei termini ulteriormente ristretti difensivi/aggressivi del populismo<sup>20</sup> – talora non privo di auto-justificazioni religiose, come

<sup>18</sup> Cfr. le critiche – in gran parte condivisibili – che Escobar rivolge alla “politica dell’esclusione” così come interpretata da Nussbaum (2018).

<sup>19</sup> Cfr., sul tema, Featherstone e Lash (1999); sul *potere del luogo*, cioè sui vincoli che derivano a ciascun individuo dalle norme culturali politiche e religiose, dalle abitudini e dagli usi – alimentari, comportamentali e relazionali – propri del luogo in cui si vive, cfr. de Blij (2009).

<sup>20</sup> Sul punto Capelli (2018), che lega direttamente il fenomeno multiforme del populismo alla paura sociale. La bibliografia sul populismo è peraltro assai ampia: fra i contributi più recenti e significativi, cfr. Taguieff (2003);

in alcuni paesi islamici o in India – e del sovranismo. Rispetto al sistema soffocante delle interdipendenze economiche e legislative – in Europa i mille minuti regolamenti stabiliti *da qualche parte laggiù a Bruxelles* – la paura favorisce il ripiegamento e desideri di isolazionismo. Dopo quella riuscita del 2020, le brexit auspicate, proposte e reclamate sono parecchie – in Polonia e in Ungheria – alimentate anche da conflitti inquietanti, per l'acqua o per quelle *terre rare* di cui la tecnologia ha assoluto bisogno.

Una paura profonda per gli altri – tutti gli altri che *non siamo noi*, diventati se non proprio nemici, certamente stranieri e sospetti – alimenta questi processi e ne sostiene gli sviluppi. Ma come per la fortezza assediata di cui parla Canetti in *Massa e potere* (1981), oltre ai nemici esterni che premono *ante portas* per entrare, ci sono anche i nemici interni, quelli nascosti nelle cantine. I nemici che si annidano nelle cantine, in questa immagine stravolta, sono tutti coloro che in qualche modo, con le loro posizioni culturali, politiche e o religiose producono insicurezza *interna*, minando l'unità e l'omogeneità delle comunità di appartenenza. Anche nei confronti di costoro diventa necessario praticare la differenziazione, e marcare un distanziamento aggressivo. Se le rappresentazioni identitarie vanno sempre più spesso coincidendo con forme aggressive di ostilità reciproca (Campelli, 2024), la paura, liberata da ogni complesso di inferiorità, ha sancito definitivamente la *dicibilità* aperta e pubblica dell'odio, al di là di ogni remora o imbarazzo, che in passato poteva averla trattenuta. È ripresa ovunque, con una intensità che sembrava dimenticata, la forza del pregiudizio, del razzismo, dell'intolleranza<sup>21</sup>, che trova espressione organizzata e programmatica nella forma della massiccia adesione elettorale a movimenti dichiaratamente neo-nazisti, come l'AfD in Germania e il FPÖ in Austria.

In realtà è la *diversità* culturale nelle sue forme più svariate che viene avvertita come pericolo. Innanzitutto, naturalmente, quella religiosa, in un momento in cui le appartenenze religiose mostrano una rinnovata capacità di ridefinire i profili identitari (Micklethwait e Wooldridge, 2009)<sup>22</sup>. Con riferimento poi al mondo islamico, l'idea dello “scontro di civiltà”

---

Portinaro (2013); Zanatta (2013), Biorcio (2015); Müller (2017); Lombardo (2022).

<sup>21</sup> Così anche l'antisemitismo è riuscito a liberarsi – d'un colpo solo – di quella censura etica, intellettuale e politica che bene o male lo aveva tenuto a freno per decenni, afferrando al volo – come una ghiotta occasione da non perdere – la guerra successiva al 7 ottobre, così da guadagnarsi la scena e masse di nuovi interpreti.

<sup>22</sup> La stessa alta frequenza del *religious “switching”* – cioè del passaggio ad altra appartenenza religiosa rispetto a quella

ha guadagnato parecchie lunghezze dai tempi di Huntington (1997), così che le generalizzazioni anti-islamiche costituiscono parte integrante, e “normale” del discorso pubblico, un vero luogo comune largamente condiviso<sup>23</sup>. Né, in questo quadro, vanno dimenticate le preoccupazioni relative alle diversità di genere, che ha velocemente guadagnato in visibilità sociale fino a livelli assolutamente impensabili fino a poco tempo fa, così da suscitare anch'esse reazioni di allarme pauroso. Non manca infatti chi non smette di mettere in guardia di fronte al pericolo che una minoranza arrogante pretenda di imporre alle persone *normali* i suoi standard *deviati*<sup>24</sup>. Anche in questo caso è comunque Trump a mostrarsi il più deciso, come quando, nel dicembre 2017 ha dichiarato testualmente che «con un tratto di penna, il primo giorno [della presidenza], porrò fine alla follia transgender»<sup>25</sup>.

Sintomi, questi, di quella penosa *malattia dei confini*, per cui stiamo «serrati e per così dire imprigionati nel luogo della sicurezza [...] soffrendo non la sua perdita, ma già la minaccia della sua perdita» (Portinaro, 2023, p. 91). I fenomeni e i processi appena richiamati, che certo non esauriscono il campo dei riferimenti possibili, si riferiscono a settori diversi – dall'economia alla politica, dalla psicologia alla cultura – senza peraltro costituire un sistema coerente. Al contrario, disegnano un quadro composito, molteplice e sovra-determinato. Ciò che in qualche modo li integra e li porta a convergere verso obiettivi e atteggiamenti comuni è precisamente il fondamento della paura risentita che li sostiene. È attraverso il loro linguaggio che la paura mostra di aver preso prepotentemente la parola. È questo riferimento comune che riesce a legare espressioni ed esigenze altrimenti difficilmente conciliabili, che vanno dal ripiegamento autoriferito che si esprime nelle identità chiuse, nel nazionalismo e nel ritiro di

---

“ereditata” dalla famiglia di origine – di cui parlano fra l'altro le indagini del Pew Research Center (2025), costituisce un indicatore significativo della rinnovata importanza della dimensione religiosa nella definizione delle identità individuali.

<sup>23</sup> Secondo i dati del Rapporto UE, *Being Muslim in EU* (ottobre 2024), circa la metà (47%) dei musulmani coinvolti nella ricerca lamenta atti di razzismo, discriminazione e intolleranza, soprattutto per quanto riguarda il lavoro e la ricerca dell'abitazione. Si tratta di un dato in netta crescita rispetto a quello rilevato nel precedente rapporto del 2016 (39%). La bibliografia sul tema è molto ampia: fra i contributi più recenti cfr. Morey, Yaqin e Forte (2019); Hajjat e Mohammed (2022).

<sup>24</sup> Questa preoccupazione ha trovato i suoi portavoce ufficiali, nello spazio pubblico italiano, attraverso le parole di un generale passato alla politica leghista, coadiuvato da un improbabile compagno di strada, già leader di una formazione di estrema sinistra e ora interprete del “sovranismo popolare”. Anche l'Ungheria di Orban ha provveduto successivamente a misure restrittive circa la considerazione pubblica dell'identità di genere.

<sup>25</sup> L'Amministrazione ha così disposto la cancellazione dai documenti federali dei Centers for Disease Control and Prevention (CDC) dei riferimenti ai termini chiave dell'identità di genere, come appunto “transgender” o “LGBT”, con possibili gravi ripercussioni circa la circolazione di contributi scientifici e medici.

solidarietà, alla ricerca nostalgica di qualche forma di comunanza, sia pure soltanto immaginata. La paura parla di ostilità, separazione e diffidenza nel momento stesso in cui soffre le nostalgie della comunità infranta, la comunità semplificante che elimina le differenze (Bauman, 2001; Campelli, 2020b). Si tratta di un fenomeno che richiama quella «solidarietà della paura» di cui parlava Beck, salvo non mostrarsi affatto «una base troppo incerta per i movimenti politici», come il sociologo tedesco sembrava ritenere. Paura rabbiosa che cerca colpevoli da punire e isolamento che cerca una qualche forma possibile di comunanza, costituiscono una confusa ma potente miscela di mobilitazione, cifra specifica del momento presente. Caccia ansiosa ai colpevoli e nostalgia di qualche forma perduta di «ricompattazione» interna – sociale, culturale, valoriale – si pongono come bisogno primario, esigenza assoluta che supera ogni altra considerazione.

A questi processi è possibile associare un riscontro strettamente politico. È un fatto incontrovertibile che i partiti ed i movimenti della destra stiano affermandosi ovunque nel mondo, dalla Germania alla Groenlandia: talora in forme moderate, in altri casi – come in Ungheria – teorizzando “democrazie illiberali”, oppure attraverso regimi apertamente dittatoriali come in Turchia, e in qualche caso con modi e obiettivi in rivendicata continuità con il nazismo ed il fascismo. Il successo innegabile della destra politica dipende naturalmente dal fatto che maggioranze più o meno ampie di cittadini dei paesi occidentali mostrano di preferirla, accordandole voti e consenso, a fronte peraltro di un generale calo della partecipazione politica ed elettorale. Questo andamento generale sembra autorizzare almeno due ordini di considerazioni. Da una parte, il rilievo crescente di una dimensione privata, distaccata e diversa da quella pubblica, come unico luogo in cui può assumere rilevanza la ricerca di punti di vista valorizzati non più legati alla sfera politica. Da un lato, quindi un fenomeno massiccio di distanziamento dalla sfera pubblica, del resto da tempo ampiamente segnalato. D'altra parte, c'è da interrogarsi sulle ragioni e la consistenza di questo processo di adesione massiccia a proclamate politiche di destra. Nella forma più ultimativa ciò significa chiedersi se il voto alle destre politiche di tutte le sfumature dipenda dal fatto che masse crescenti di cittadini considerino desiderabili, e concretamente *vogliono*, le misure che tipicamente contraddistinguono le politiche conservatrici, condividendone le visioni del

mondo. Pratiche che includono invariabilmente la contrazione dei diritti individuali, un maggior controllo politico e ideologico, una restrizione delle libertà civili e così via. Il problema consiste quindi nel chiedersi se effettivamente sia in atto un ri-orientamento globale verso ideologie di questo genere. In realtà questa non è l'unica soluzione possibile. È plausibile invece ritenere che precisamente la paura ed il bisogno assoluto di rassicurazione a fronte del futuro minaccioso costituiscano l'elemento decisivo, quello che fornisce al processo il contributo esplicativo più rilevante (Graziano, 2021). L'esigenza fondamentale è probabilmente quella di recuperare qualche forma di rassicurazione basica rispetto alla pressione della paura, *prima* di mettere in conto e considerare le altre esigenze della vita pubblica civile. È così che una serie di implicazioni "secondarie", relative alla qualità della convivenza civile possono rimanere in ombra, accantonate o rimosse piuttosto che accettate. Esiste un nucleo di preoccupazioni profonde, di inquietudini radicali in cerca di risposta immediata, così pressanti da far passare tutto il resto in seconda linea. E non c'è dubbio che le strategie "risolute" e le maniere "spicce" della destra funzionino da questo punto di vista, con efficacia del tutto particolare, rispetto alla pensosità lenta, all'analisi paziente ed alla ricerca di mediazioni. Prima i muri, si potrebbe dire, e poi – eventualmente – qualche ponte. Come pure funziona indubbiamente meglio la retorica facile circa la patria, la nazione ed il "noi" come luogo identitario cruciale, piuttosto che i tentativi incerti di nuove elaborazioni, la ricerca di nuove solidarietà, la costruzione di cittadinanze "europee" ed altri simili forme di ripensamento dei confini. Senza contraddizione peraltro, questa stessa retorica suggerisce che, nell'intensificarsi delle emergenze globali, l'unica speranza sia quella di "salvarsi da soli", cioè precisamente grazie alla sconfitta degli "altri" – *nemici* – delle loro pretese e dei loro ideali. Il mondo globalizzato dall'economia e dalla scienze ribadisce i *confini*. Non vi è ombra di amicizia, in questo affiancarsi di "patrie" in competizione rabbiosa. Un consenso, quello attribuito a regimi e movimenti di destra, che d'altra parte può non significare la fiducia positiva nei loro confronti, nel quadro di una ritrovata *appartenenza* comunitaria, di una sicura *insiderness*, ma una specie di ultima carta, giocata nell'isolamento da una moltitudine di paure globali. Se alcuni studiosi di scienza politica parlano di un divorzio crescente fra democrazia e liberalismo (Mounk, 2021), cioè fra i due termini del binomio che è stato a fondamento

dell'evoluzione politica della modernità, le ragioni di preoccupazione sono forse anche più gravi. In un mondo dominato dalla paura, è a rischio la democrazia stessa che, al contrario, non può vivere senza la fiducia.

## **Bibliografia**

- Barthes R. (1975). *Il piacere del testo*. Torino: Einaudi.
- Bauman Z. (2001). *Voglia di Comunità*. Roma-Bari: Laterza.
- Bauman Z. (2009). *Paura Liquida*. Roma-Bari: Laterza.
- Bauman Z. (2011). *Modernità liquida*. Bari: Laterza.
- Beck U. (2000). *La società del rischio. Verso una seconda modernità*. Roma: Carocci.
- Beck U. (2023). *Conditio humana. Il rischio nell'età globale*. Milano: Mondadori.
- Beck U., Giddens A., Lash S. (1994). *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford: Stanford University Press.
- Biorcio P. (2015). *Il populismo nella storia d'Italia. Da Bossi a Berlusconi, da Grillo a Renzi*. Milano: Mimesis.
- Bloch E. (1959). *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bordoni C. (2016). *Stato di paura*. Roma: Castelvecchi.
- Bourke J. (2005). *Fear. A Cultural History*. London: Virago.
- Campelli E. (2020a). La scienza del Covid: seri indizi di crisi. *Sociologie*, I, 1: 21. DOI: 10.53119/SE.2020.1.03.
- Campelli E. (2020b). La dialettica del confine: comunità e identità ai tempi delle migrazioni. *Sociologia e ricerca sociale*, 123, 3: 19. DOI: 10.3280/SR2020-123002.
- Campelli E. (2024). *Questioni di legno storto. Le forme ambigue dell'identità*. Milano: Meltemi.
- Canetti E. (1981). *Massa e potere*. Milano: Adelphi.
- Capelli F. (2018). *Il futuro addosso. L'incertezza, la paura e il farmaco populista*. Milano: Guerini e Associati.

- Castel R. (2004). *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?* Torino: Einaudi.
- Ciceri M.R. (2001). *La paura*. Bologna: il Mulino.
- De Blij H. (2009). *The Power of Place: Geography, Destiny, and Globalization's Rough Landscape*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Delumeau J. (2018). *La paura in Occidente. Storia della paura nell'età moderna*. Milano: il Saggiatore.
- Diletti M. (2024). *Divisi. Politica, società e conflitti nell'America del XXI secolo*. Roma: Treccani.
- Donati P.P. (2011). *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*. Bologna: il Mulino.
- Donolo C. (2009). Fiducia: un bene comune. *Parolechiave*, 42: 1. DOI: 10.7377/70459.
- Douglas M. (1991). *Come percepiamo il pericolo. Antropologia del rischio*. Milano: Feltrinelli.
- Douglas M. (1996). *Rischio e colpa*. Bologna: il Mulino.
- Douglas T. (1995). *Scapegoats. Transferring Blame*. London: Routledge.
- Elias N. (1990). *La società degli individui*. Bologna: il Mulino.
- Escobar R. (2023). *I volti della paura*. Bologna: il Mulino.
- Featherstone M., Lash S., a cura di (1999). *Spaces of Culture: City Nation, World*. London: Sage.
- Flaiano E. (2003). *Autobiografia del Blu di Prussia*. Milano: Adelphi.
- Fourastié J. (1979). *Les Trentes Glorieuses, ou la révolution invisible de 1946 à 1975*. Paris: Fayard.
- Freud S. (1920). Twenty-Fifth Lecture. General Theory of the Neuroses: Fear and Anxiety. In Freud S., *A general introduction to psychoanalysis*. New York : Horace Liveright.
- Fukuyama F. (1995). *Trust: the Social Virtues and the Creation of Prosperity*. London: Penguin Books.
- Furedi F. (1997). *Culture of fear*. London: Cassell.
- Furedi F. (2018). *How Fear Works. Culture of Fear in the twenty-first Century*. London: Bloomsbury Continuum.

- Gambetta D., a cura di (1989). *Le strategie della fiducia*. Torino: Einaudi.
- Gazzaniga M.S. (1999). *La mente inventata. Le basi biologiche dell'identità e della coscienza*. Milano: Guerini.
- Gazzaniga M.S. (2006). *La mente etica*. Torino: Codice.
- Giddens A. (1994). *Le conseguenze della modernità*. Bologna: il Mulino.
- Giddens A. (1999). *Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives*. London: Profile Books.
- Girard R. (1987). *Il capro espiatorio*. Milano: Adelphi.
- Girard R. (2011). *Violenza e religione. Causa o effetto?* Milano: RaffaelloCortina.
- Glassner B. (1999). *The Culture of Fear: Why Americans are Afraid of the Wrong Things*. New York: Basic Books.
- Graziano M. (2021). *Geopolitica della paura. Come l'ansia sociale orienta le scelte politiche*. Milano: Università Bocconi.
- Hajjat A., Mohammed M. (2022). *Islamophobia: Comment les élites françaises fabriquent le «problème musulman»*. Paris: La Découverte.
- Hunter J.D. (1991). *Culture Wars. The Struggle to Define America*. New York: Basic Books.
- Huntington S.P. (1997). *Lo scontro di civiltà e il nuovo ordine mondiale*. Milano: Garzanti.
- Jonas H. (1990). *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*. Torino: Einaudi.
- Kierkegaard S. (1972). Il concetto dell'angoscia. In Fabro C., a cura di, *Opere*. Firenze: Sansoni Editore.
- LeDoux J.E. (2014). *Il cervello emotivo. Alle origini delle emozioni*. Milano: Baldini & Castoldi.
- Lombardo C. (2022). Strutture cognitive e processi sociali. Il caso del populismo. In Bonolis M., Lombardo C., a cura di, *Sociologia degli stati mentali. Teoria e ricerca*. Milano: Franco Angeli.
- Luhmann N. (1996). *Sociologia del rischio*. Milano: Bruno Mondadori.
- Micklethwait J., Wooldridge A. (2009). *God is Back. How the Global Rise of Faith is Changing the World*. London: Penguin Books.

- Morey P., Yaqin A., Forte A., a cura di (2019). *Contesting Islamophobia. Anti-Muslim Prejudice in Media, Culture and Politics*. London-New York: Bloomsbury Academic.
- Mounk Y. (2021). *Popolo vs democrazia. Dalla cittadinanza alla dittatura elettorale*. Milano: Feltrinelli.
- Müller J.W. (2017). *Cos'è il populismo*. Milano: Università Bocconi Editore.
- Nichols T. (2017). *La conoscenza e i suoi nemici. L'era dell'incompetenza e i rischi per la democrazia*. Roma: Luiss University Press.
- Nussbaum M.C. (2020). *La monarchia della paura. Considerazioni sulla crisi politica attuale*. Bologna: il Mulino.
- Pew Research Center (2025). *Around the World, Many People Are Leaving Their Childhood Religions. Surveys in 36 countries find that Christianity and Buddhism have the biggest losses from 'religious switching'*. Testo disponibile all'indirizzo web: <https://www.pewresearch.org/religion/2025/03/26/around-the-world-many-people-are-leaving-their-childhood-religions/> (08/07/2025).
- Popper K.R. (1969). *Congetture e confutazioni*. Bologna: il Mulino.
- Portinaro P.P. (2013). "Ethnos" e "Demos". Per una genealogia del populismo. *Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali*, 77, 2: 47. DOI: 10.1400/210863.
- Prosperi A. (2021). *Tremare è umano. Una breve storia della paura*. Milano: Solferino.
- Runciman W.G. (1966). *Relative Deprivation and Social Justice. A Study of Attitudes to Social Inequality in Twentieth-Century England*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Schmitt C. (1972). *Le categorie del 'politico'*. Bologna: il Mulino.
- Svendsen L.F.H. (2010). *Filosofia della paura. Come, quando e perché la sicurezza è diventata nemica della libertà*. Roma: Castelvecchi.
- Taguieff P.A. (2003). *L'illusione populista*. Milano: Bruno Mondadori.
- Zanatta L. (2013). *Il populismo*. Roma: Carocci.
- Zolo D. (2011). *Sulla paura. Fragilità, aggressività, potere*. Milano: Feltrinelli.