

La globalizzazione: riflessi psicologici.

di Josef Berghold

[p. 104] Nel corso dell'ultimo decennio, «globalizzazione» è diventata una delle parole-chiave più diffuse e affermate nel linguaggio comune: come poche altre essa rispecchia e condiziona l'immaginario, le prospettive e l'atmosfera generale del mondo contemporaneo. Nemmeno allo sguardo più disattento e insensibile sfugge ormai come lo stato nazionale stia diventando via via più fragile e perda sempre più la capacità di governare la vita economica e sociale. Questo processo risulta da dinamiche secolari fondamentalmente ineluttabili, e ciò a prescindere dalla questione se venga accelerato da frenetiche misure di deregolamentazione dei mercati o se venga invece moderato e vincolato mediante politiche sensibili alle necessità sociali ed ecologiche, oppure addirittura contrastato con fanatismo xenofobo.

La grande diffusione del termine ha però a che fare anche con una vasta campagna di indottrinamento lanciata, già a partire dagli anni settanta, da vari «think tank» ultraconservatori (in prima linea statunitensi), nell'intento di liquidare il modello keynesiano di stato sociale vigente nei decenni del dopoguerra e di imporre un'egemonia del principio del profitto che fosse il meno possibile pregiudicato da esigenze di responsabilità sociale. In questo contesto, il termine «globalizzazione» riveste un ruolo di primo piano nell'ambito di un vocabolario di lotta ideologica: esso viene soprattutto impiegato per affermare il principio socialdarwinista della sopravvivenza del più forte incarnato nell'eroica liberazione delle forze creative del mercato, mentre le garanzie sociali per i più deboli costituirebbero, in quest'ottica, altrettanti ostacoli alle sacrosante libertà imprenditoriali [Bourdieu 1998: 39]. Di conseguenza, i discorsi correnti sulla globalizzazione si riferiscono per lo più a [p. 105] sviluppi che in misura crescente stanno scalzando, a livello globale, regole e istituzioni che finora erano state in grado di temperare l'agire economico e i movimenti dei capitali con un minimo di responsabilità sociale, democratica, ambientale e culturale.

Finora i fautori di questa ideologia estremista del «libero» mercato – che in genere viene chiamata, con un pesante eufemismo, «neoliberista» – sono riusciti a imporre un monopolio pressoché assoluto sulle riflessioni e sui processi della globalizzazione (anche se il loro strapotere ha dovuto subire, con la nuova stagione politica inaugurata dallo spartiacque di Seattle, qualche notevole incrinatura). Questa egemonia ultraliberista sembra potersi spiegare in buona misura con il fatto che le grandi conquiste democratiche e sociali degli ultimi secoli sono avvenute soprattutto all'interno degli stati nazionali, e che quindi la loro pratica concreta a livello sovranazionale è ancora scarsa. Il fatto che la crescente fragilità della cornice dello stato nazionale si traduca in una crescente fragilità delle garanzie sociali e delle regole democratiche può dunque apparire una conseguenza quasi naturale di tutto ciò – almeno finché, accanto all'attuale sviluppo globale del capitalismo «da casinò», non nasca una «politica interna mondiale» [Menzel 1998: 242-262] le cui strutture vincolino gli attori economici con regole e impegni civili a livello anche internazionale (prospettiva sostenuta da quasi tutti i maggiori critici dell'attuale globalizzazione ultraliberista).

Fino a che punto l'indottrinamento ultraliberista sia comunque riuscito nel suo intento di ingannare l'opinione pubblica, facendo passare i suoi dogmi per le uniche premesse possibili della globalizzazione, si può rilevare dal fatto che tutte le proteste e proposte alternative avanzate contro le sue principali istituzioni (proteste e proposte che si sono moltiplicate in modo impressionante a partire dal vertice fallito del WTO a Seattle) sono quasi automaticamente presentate come attività di «oppositori della globalizzazione». In realtà, nella loro stragrande maggioranza, le iniziative e i movimenti di questa protesta non si oppongono affatto all'unificazione economica e sociale del pianeta, ma solo al regime socialdarwinista che la ispira e la guida nella congiuntura attuale. «Le rivendicazioni della maggior parte dei critici dei grandi consorzi transnazionali», scrivono per esempio Klaus Werner e Hans Weiss, autori di un bestseller sui misfatti criminosi dei grandi marchi aziendali, «mirano a un controllo democratico dell'economia internazionale, e non alla sua liquidazione, come invece viene loro spesso imputato» [Werner / Weiss 2001: 28].

Il fatto che i presunti «oppositori della globalizzazione» siano in realtà sostenitori di un'altra globalizzazione – di una globalizzazione cioè che vorrebbe basarsi sui valori della solidarietà e sul principio di una responsabilità condivisa per il nostro destino comune – si riflette, tra l'altro, in una statistica assai significativa. Parallelamente alla crescita vertiginosa dei consorzi transnazionali, il cui numero è passato da 7.000 nel 1970 a più di 53.000 nel 1998, anche le organizzazioni non governative (ONG) impegnate a livello internazionale, e in gran parte antesignane di una società civile mondiale, hanno visto aumentare il loro numero di ventitré volte nel [p. 106] corso di soli quattro decenni: da 985 nel 1956 a circa 23.000 nel 1998 [French 2000: 164]. Una novità saliente in questo quadro è la fondazione nel 1998, a partire dalla Francia, della rete ATTAC (*Associazione per la Tassazione delle Transazioni finanziarie e per l' Aiuto ai Cittadini*), impegnata in primo luogo nel tentativo di istituire un controllo democratico dei mercati finanziari globali. Nel 2001 essa aveva già esteso la propria azione a trentacinque Paesi.

Lo spazio di manovra delle ONG globali si estende anche grazie alle possibilità di comunicazione e di cooperazione offerte da uno degli strumenti per eccellenza di informazione globale, Internet. È probabile che senza l'ausilio di questa tecnologia una delle mobilitazioni di più grande successo contro l'ultraliberalismo non sarebbe stata possibile (per lo meno non in quella misura): nel 1998, un'alleanza che in brevissimo tempo ha conglobato più di 600 organizzazioni in una settantina di Paesi è riuscita a far cadere il progetto di un «*accordo multilaterale per gli investimenti*», che era stato portato avanti, all'insaputa dell'opinione pubblica mondiale, da potenti lobby di consorzi transnazionali per assicurarsi ingenti profitti in deroga a tutte le leggi nazionali che stabiliscono per esempio paghe minime o norme di tutela della salute o dell'ambiente. Questo accordo stabiliva in modo vincolante il primato degli interessi del profitto sulle leggi nazionali, consentendo a un consorzio transnazionale di sporgere querela contro un governo nazionale che, con le sue norme di tutela, ne pregiudicasse i profitti.

Come ha saputo esporre Viviane Forrester con una critica assai acuta, la propaganda assordante che vorrebbe monopolizzare le dinamiche della globalizzazione in vista di un'affermazione esclusiva dell'ideologia estremista di mercato ha di mira uno scopo fin troppo evidente. Tentando di mettersi sullo stesso piano delle grandi tendenze secolari verso la globalizzazione – che nei loro meccanismi fondamentali sono senza dubbio inarrestabili – l'ultraliberalismo cerca «*di farsi credere anch'esso irreversibile e inevitabile, in modo da fissare la storia (o di farla credere fissata) nell'epoca attuale del suo predominio, della sua onnipotenza*» [Forrester 2000: 16].

Nella misura in cui l'ultraliberalismo riesce in questo intento, l'orizzonte del futuro appare offuscato da minacce pesantissime. Mentre il divario tra il quinto più ricco e il quinto più povero dell'umanità si allarga ogni anno di più del tre per cento, e mentre i patrimoni delle 225 persone più ricche del mondo equivalgono ormai al reddito annuo complessivo del quaranta per cento meno abbiente del mondo (due miliardi e mezzo di persone!), anche per la maggioranza degli abitanti dei Paesi benestanti si sta delineando uno scenario oltremodo inquietante. Scrive a questo proposito il sociologo Zygmunt Bauman: «*Solo pochi tra di noi possono essere davvero sicuri che la loro casa, per quanto oggi possa sembrare ancora solida e fiorente, non venga colpita in un prossimo futuro dallo spettro del decadimento... Il reddito, la posizione sociale, il riconoscimento della propria utilità e il diritto all'autostima: oramai tutto questo può venir meno all'improvviso, da un giorno all'altro e senza complimenti*» [Bauman 2000: 37]. Già nel 1995, come ci raccontano i giornalisti Hans-Peter Martin e Harald Schumann, [p. 107] in un simposio delle élite politiche ed economiche globali organizzato a San Francisco dal State of the World Forum, si dava per scontato che, grazie al rapidissimo sviluppo tecnologico e scientifico, in un futuro non lontano sarebbe bastato il venti per cento della popolazione attiva per produrre tutto ciò che si ritiene necessario o comunque commercializzabile [Martin / Schumann 1997: 12].

Finché l'egemonia della logica ultraliberista non verrà superata, c'è il rischio che, in quest'arena di concorrenza sconfinata, gli attori siano coinvolti, in numero sempre maggiore, in una caduta economica e sociale nel vuoto. Alle preoccupazioni evidenti per la sopravvivenza economica, si accompagna negli individui la paura di perdere i presupposti dell'identità personale e sociale a causa di una situazione di soprannumero nell'attività professionale o in ruoli sociali analoghi (soprattutto nella misura in cui il lavoro permette a ciascuno di nutrire l'autostima e di trovare riconoscimento e rispecchiamento di senso da parte degli altri). Chi abbia la sensazione di non essere più richiesto, di non potersi più inserire, di non avere più importanza in quanto essere sociale rischia una perdita fatale del senso d'identità o addirittura la morte sociale. Oltre a ciò, a un livello più generale, non può non provocare ansie esistenziali anche il fatto che nel mondo odierno – che per sopravvivere ha un drammatico bisogno di una solidarietà capace di estendersi all'intero consorzio umano – prevalga invece in misura

crescente la legge del piú forte e si stia perciò sgretolando il minimo vitale di fiducia reciproca nella convivenza umana.

Il dilagare, nel corso degli ultimi decenni, di una sorta di «*panico d'identità*» – che a livello superficiale s'incarna nel fantasma della scomparsa progressiva di una presunta essenza etnico-nazionale a causa di un'«eccessiva» affluenza di extracomunitari – appare in larga misura dovuto a rimozioni psicologiche basate su meccanismi di spostamento. Concentrando lo sguardo su conflitti in realtà molto marginali e distogliendolo quindi da problemi incomparabilmente piú rilevanti e minacciosi, si possono rimuovere con una certa efficacia le paure assai piú intense da essi provocate, ma in questa maniera s'innescava una fatale dinamica di rafforzamento reciproco tra rimozione e panico. I vari nazionalismi, gli odi etnico-razziali, le xenofobie e la mentalità da fortezza assediata si prestano in modo particolare a rafforzare questa spirale di rimozione e panico, anche perché le contrapposizioni nazionalistiche, «meglio» di tutte le altre, hanno l'effetto di farci chiudere gli occhi sul fatto – oramai del tutto palese e innegabile – che tutti i membri della specie umana sono nella stessa barca, cioè devono per forza convivere su un piccolo pianeta. L'illusione che in una comunità etnicamente pura (o epurata) o in una sorta di fortezza-Europa si possa essere al riparo dai venti gelidi della «libera» concorrenza globale, o l'illusione che il proprio gruppo etnico sia per natura superiore a tutti gli altri possono certo servire alla rimozione. Ma le paure rimosse non possono poi non scaricarsi su altri oggetti (deviati), che vengono ingigantiti dalla fantasia fobica. Accade così che vari altri gruppi etnico-nazionali o «extracomunitari» vengano investiti di percezioni di minaccia del tutto sproporzionate. Queste percezioni dovrebbero invece trovare [p. 108] le loro cause reali in una dimensione sociale diversa, che ha ben poco a che fare con i conflitti, che possono anche sussistere, tra varie comunità definite in base alla loro lingua, origine geografica o etnica, religione o cultura.

In questa dialettica tra rimozione e panico si colloca anche uno dei principali messaggi subliminali che i demagoghi populistici e xenofobi offrono ai loro seguaci: l'illusione che si possa salvare la pelle sottomettendosi al capo piú aggressivo e spietato e sostenendolo nella sua caccia ai piú deboli (sull'onda della globalizzazione ultraliberista a questi demagoghi si schiudono carriere folgoranti). Tale messaggio è stato illustrato in modo sconvolgente, ma anche con intuito preciso, per esempio da **Umberto Bossi**, il quale, rispondendo ad una giornalista che gli aveva chiesto la sua opinione sul valore fondamentale della solidarietà, ha affermato: «*Non mi si parli di solidarietà. Questa parola ipocrita non vuol dire niente*». Il mostruoso «indovinello» che subito dopo gli veniva in mente rispecchia vividamente le paure esistenziali che ci coglierebbero se la parola «solidarietà» dovesse davvero perdere ogni significato: «*Se un lumbard è su una torre con un meridionale e un nero chi spingerà per primo nel vuoto? Il meridionale. Perché? Prima il dovere e poi il piacere*» [Corriere della Sera, 19/4/1992]. **Bossi illustra così il suo programma di rimozione**: In un mondo dominato dalla spietatezza socialdarwinista si possono placare le proprie ansie di caduta nel vuoto, e trovare qualche alleggerimento transitorio, se si infligge ad altri (piú deboli) ciò che si teme per se stessi. È come dire: «Se avete paura di restare emarginati e di essere cacciati, sappiate che potete invece essere cacciatori se vi unite a noi». [Il nome e le frasi in rosso sono omesse nell'articolo pubblicato]

Tuttavia, proprio alla luce di questa spirale fobica, che appunto per via della rimozione tende ad esaltarsi sempre piú, comincia a profilarsi la risposta a una domanda-chiave: Come si potrebbero incoraggiare la presa di coscienza, gli atteggiamenti e gli impegni necessari per essere all'altezza delle sfide sociali e psicologiche che ci stanno di fronte? Una componente essenziale della risposta dovrebbe riguardare la ricerca di soluzioni creative che ci consentissero di mantenere il nostro equilibrio senza ricorrere a un eccesso di difesa contro le nostre paure, in modo da poterle affrontare piú apertamente invece di lasciarle trascinarsi ciecamente. Piú si riesce a guardare in faccia le proprie ansie e le loro cause, meno esse ci possono indebolire e paralizzare e piú riusciamo a mobilitare e impiegare risolutamente le nostre energie per opporci alle minacce.

Come si è già accennato, lo scenario generale di minacce – ma anche di enormi opportunità – evocato dalle grandi tendenze contemporanee alla globalizzazione riguarda realtà che vanno anche molto al di là dell'attuale congiuntura ultraliberista e delle paure socio-economiche che essa provoca. Da ben piú di un secolo, e con maggiore intensità da qualche decennio, stiamo vivendo un'accelerazione vertiginosa dell'«era planetaria» [Morin / Kern 1993], i cui inizi si possono far risalire al 1492, quando per la prima volta si prese coscienza del pianeta-terra, ma che prese slancio solo a partire dal tardo Ottocento. Grazie agli sviluppi combinati del commercio mondiale, delle tecnologie avanzate, dei mezzi di trasporto e di comunicazione, delle idee e dei movimenti internazionalisti – ma anche a causa delle guerre mondiali e delle minacce che ci vengono dagli armamenti moderni e dall'ecocidio – siamo via

via arrivati a una situazione che, nel bene e nel male, vede il destino di ogni parte del mondo collegarsi in modo sempre più essenziale con il destino di tutte le altre.

Il grado via via più avanzato di [p. 109] «*socializzazione obiettiva*» comporta che il nostro agire abbia ripercussioni sempre più incisive e lontane sia nello spazio sia nel tempo. È inevitabile che l'aumento, a tutti i livelli, dell'interdipendenza globale faccia aumentare con velocità sempre più elevata e in forme sempre più efficaci ed estreme sia le possibilità di danneggiarsi e di annientarsi a vicenda (e quindi la fondamentale vulnerabilità di tutti) sia le possibilità di giovare e di favorirsi reciprocamente (e quindi la fondamentale opportunità di sviluppo per tutti). Diventa quindi sempre più urgente per la sopravvivenza della nostra specie – e allo stesso tempo sempre più necessario per il nostro comune benessere – stimolare la *volontà di non danneggiarsi* a vicenda, e anzi, al contrario, di promuovere il reciproco vantaggio. Sia nel «sistema generale delle regole» della convivenza sia a livello delle motivazioni soggettive dei singoli si dovrebbe al più presto superare il principio socialdarwinista, che consiste nel perseguire il proprio vantaggio a svantaggio o a dispregio degli altri, per sostituirlo durevolmente col principio del vantaggio comune. In fondo non è nemmeno questione di simpatia o di benevolenza verso gli altri (se questi sentimenti ci sono tanto meglio): basta un calcolo egoistico solo un minimo intelligente [Berghold 2002: 57, 64-69].

Ne segue che lo sviluppo di una robusta base di solidarietà globale e di una cultura del dialogo capace di superare tutte le barriere culturali e sociali non è più «solo» una questione di convenienza economica ed ecologica o di giustizia sociale, bensì sempre più anche una questione di sopravvivenza. «*In questa fase della nostra storia*», dichiara il critico dei media di massa Noam Chomsky in un film molto noto sulla sua vita e il suo impegno, «*possiamo imboccare solo due strade: o la popolazione generale prende in mano le redini del proprio destino, si cura degli interessi comuni e si lascia guidare dai valori della solidarietà, della compassione e della sollecitudine per gli altri, oppure non ci sarà più alcun destino che chicchessia possa guidare... I presupposti necessari per la sopravvivenza, per non parlare della giustizia, esigono una programmazione ragionevole nell'interesse di tutta la società, e ciò oggi significa: nell'interesse della comunità globale*» [«Manufacturing Consent: Noam Chomsky and the Media», di Mark Achbar e Peter Wintonick (Canada 1992)].

Quanto questa sfida essenziale della nostra epoca sia nell'aria già da tempo si può cogliere, per esempio, da un'acuta osservazione dello psicostorico David Lotto, che individua i prodromi della nascita di un nuovo senso d'identità che «*tutti noi condividiamo in quanto membri della specie umana abitanti lo stesso pianeta. Le nozioni di 'Terra-nave spaziale', di villaggio globale e di ecosistema planetario, così come lo scenario di un inverno atomico, provocato da una guerra nucleare che superi una soglia anche minima e capace di provocare facilmente l'estinzione della specie umana: tutte queste nozioni puntano nella stessa direzione*» [Lotto 1989: 172]. Da una parte, dunque, il pensiero globale sembra guadagnare terreno, dall'altra tuttavia è evidente che esso è ben lungi dall'essersi imposto in modo decisivo. Infatti la maggior parte delle esperienze storiche – e soprattutto le tendenze di maggior peso dell'odierna *realpolitik* – si muovono purtroppo in direzione contraria. Scrive Norbert Elias: «*Non si è ancora capita una lezione fondamentale, e cioè che nel quadro di [p. 110] un'umanità che sta crescendo insieme, il dominio di una parte sulle altre ha un immancabile effetto boomerang*» [Elias / Scotson 1993: 30]

Per riassumere quanto si è detto, rispetto alla possibilità di riconoscere l'esigenza di una solidarietà globale e alla speranza di metterla in pratica, si contrappongono due punti di vista:

- Da un lato, l'essenza della questione è talmente semplice, evidente e al tempo stesso d'importanza tanto vitale che si può ritenere che quasi tutti l'abbiano ben presente, per lo meno «in un angolo nascosto della loro anima». A tal fine è più che sufficiente una minima cognizione di causa e una minima riflessione. Non si richiede alcuna conoscenza specifica né uno sforzo mentale superiore a quello richiesto per eseguire con un minimo di scioltezza le operazioni aritmetiche elementari. Un'istruzione minima e un minimo utilizzo dei media forniscono già conoscenze ampiamente sufficienti a rendere inevitabili le relative conclusioni (per quanto queste possano anche essere di segno contrario rispetto alla linea politica di certi media).
- Dall'altro, a questa posizione si contrappone subito – in contrasto rispetto alla sua evidente semplicità e importanza – la forte impressione che realisticamente tutto ciò non possa essere considerato altro che un castello in aria, una costruzione idealistica, del tutto al di fuori del mondo reale. È significativo che, di fronte a considerazioni di questo genere, la maggior parte delle persone le ri-

fiuti già «da lontano» e in blocco, come se non valesse la pena soffermarvisi neppure un attimo e cercar di capire se tutto ciò non contenga qualcosa di sensato.

Peraltro, proprio questo netto rifiuto, che sembra condannare tali posizioni a un'irrevocabile inattendibilità bollandole come «utopiche», costituisce un chiaro segnale di poderose resistenze interne. In altre parole, chi oppone il rifiuto ha la vaga sensazione che in tutto ciò vi sia qualcosa di vero, che però preferisce ignorare. In tal senso, il rifiuto può essere persino interpretato come una conferma indiretta del primo punto di vista, in apparenza contrario: quasi tutti sono obbligati a prendere in considerazione questa utopia, magari solo a livello molto subliminale.

S'impone pertanto una domanda relativa ai possibili motivi di questo drastico rifiuto. Quali ragioni potrebbero spiegare la soppressione della consapevolezza, (più o meno) presente in tutti noi, che per sopravvivere è necessaria una solidarietà globale, la quale, per di più, ci promette uno sviluppo generoso? Questa consapevolezza non è rigettata dopo accurata ponderazione, ma spesso è respinta a priori perché è sentita del tutto insensata: si deve quindi trattare di una resistenza essenzialmente irrazionale, di un'avversione interiore oltremodo ostinata.

Queste caparbie resistenze rimandano in particolare a una terza categoria di ansie che – accanto a quelle già discusse di tipo socio-economico e di sopravvivenza – la globalizzazione può provocare in tutti noi e che ritengo quindi sia di importanza primaria analizzare e affrontare. Si tratta di ansie provocate dalle conseguenze psicologiche radicali imposte dalle [p. 111] interdipendenze planetarie sempre più fitte e numerose, che implicano sforzi di maturazione emotiva oltremodo difficili e gravosi. Per cogliere nel modo più perspicuo queste conseguenze psicologiche, è forse opportuno rifarsi alla necessità che si affermi, in modo decisivo, un pensiero ecologico – nel senso più ampio (e non solo ambientale) del termine. Prendendo lo spunto dallo storico appello di Albert Einstein – che nel 1946 aveva dichiarato irrinunciabile «*un nuovo modo di pensare affinché l'umanità possa sopravvivere e aspirare a più alti livelli di sviluppo*» – il ricercatore per la pace Robert Holt ha dato un fondamento «sistemico» a questa necessità [Holt 1984]. Il cardine di questo pensiero sistemico è costituito dalla consapevolezza che facciamo parte di una molteplicità di sistemi e di contesti estremamente ampi e ramificati – a livello sia sociale sia biosferico – e che è quindi nostro interesse essenziale vegliare sui loro equilibri. Dovremmo quindi superare gli atteggiamenti da sfruttatori e dominatori che finora hanno tanto profondamente segnato la storia umana. Non dovremmo più seguire il dettato biblico «*sottomettete la terra*», bensì, per usare le parole di Edgar Morin, diventare «*i copiloti della terra*»: dovremmo cioè sempre più rispettare e armonizzare con attenzione tutti gli elementi e tutte le variabili che fanno parte di tutti i sistemi.

Tra le conseguenze psicologiche più incisive di questo pensiero sistemico, possiamo annoverare: da una parte un deciso superamento degli atteggiamenti narcisistici che ostacolano la nostra capacità di empatia, cioè la nostra capacità di adottare il punto di vista degli altri, e perciò anche la possibilità di sviluppare una cultura del dialogo che sia all'altezza delle sfide globali; dall'altra un esplicito riconoscimento delle nostre molteplici «*dipendenze ecologiche*» (nel senso più ampio del termine), che ci obbliga a rinunciare in larga misura alle nostre abituali illusioni di onnipotenza, illusioni che finora ci hanno reso «*così abbagliati dal potere e dal prestigio da dimenticare la nostra fragilità essenziale*» [Levi 1991: 52].

Una conseguenza forse ancora più evidente, tuttavia, pare che sia la necessità di rinunciare a un forte bisogno (inconscio) di ostilità preconcetta che spiegherebbe le resistenze ostinatissime che proviamo contro la solidarietà globale. Dobbiamo cioè rinunciare al bisogno di credere che esistano persone e gruppi che possano essere demonizzati e disprezzati, e con i quali di conseguenza sia del tutto impossibile intrattenere relazioni solidali o raggiungere un livello di dialogo costruttivo. Tale bisogno viene illustrato in modo lampante da un'osservazione di Sigmund Freud, secondo la quale è «*sempre possibile riunire un numero anche rilevante di uomini che si amino l'un l'altro fin tanto che ne restino altri per le manifestazioni di aggressività*» [Freud 1929: 630]. Nella logica di questa esigenza compulsiva, la presenza immaginata di varie «*incarnazioni del male e dell'abiezione*» ha una funzione stabilizzante importantissima, anche se, in ultima analisi, precaria. Con questo meccanismo, infatti, le componenti rifiutate (e perciò rimosse) della propria vita interiore possono essere proiettate su una parte del mondo esterno, e ivi fissate, per così dire, come un «non-io» (o un «non-noi») lontano dal sé.

[p. 112] Già verso la fine dell'Ottocento, quando cominciava a imporsi con vigore una percezione diffusa delle tendenze verso la società globale, la grande scrittrice Marie von Ebner-Eschenbach mise in luce, con un acuto aforisma, le profonde difese psicologiche implicite in questa prospettiva: «*Abbiamo una paura mortale che l'amore per il prossimo si possa diffondere troppo e allora innalziamo barriere contro di esso: le nazionalità*». A prima vista può sembrare strano che di fronte alla diffusione dell'amore per il prossimo si possa provare una paura mortale. A un livello più subliminale, tuttavia, mi pare che l'aforisma renda con straordinario acume la sensazione della drammatica minaccia che, per un equilibrio psichico medio, costituisce un amore per il prossimo «che si diffonda troppo».

Si profila in modo sempre più evidente la necessità, anche ai fini della mera sopravvivenza, di organizzare la convivenza globale su una base di solidarietà che includa tutta l'umanità. Ciò impone a tutti noi (tra tante altre cose) uno sforzo difficilissimo e di enorme portata, che consiste nel rinunciare, per quanto possibile, al nostro bisogno di inimicizie preconcette. Di conseguenza dobbiamo, per quanto possibile, riconoscere i nostri aspetti interiori più o meno insopportabili, che abbiamo l'abitudine coattiva di proiettare su persone e gruppi demonizzati e disprezzati. Dobbiamo cioè, attraverso un assiduo lavoro del lutto, riappropriarci delle parti dissociate e abissali della nostra vita interiore (cioè della nostra biografia), invece di lasciare che esse ci sospingano verso ossessioni paranoide, di superbia e di onnipotenza.

BIBLIOGRAFIA

Bauman, Zygmunt (2000): *Vereint in Verschiedenheit*, in: J. Berghold / E. Menasse / K. Ottomeyer (a cura di), *Trennlinien*. Klagenfurt: Drava, 35-46.

Berghold, Josef (2002): *Feindbilder und Verständigung. Grundfragen der politischen Psychologie*. Opladen: Leske + Budrich.

Bourdieu, Pierre (1998): *Le mythe de la « mondialisation » et l'État social européen*, in: P. Bourdieu, *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*. Parigi: Raisons d'agir.

Elias, Norbert / Scotson, John L. (1993): *Etablierte und Außenseiter*. Francoforte: Suhrkamp.

Forrester, Viviane (2000): *Une étrange dictature*. Parigi: Fayard.

French, Hilary (2002): *Vanishing Borders*. New York - Londra: Norton.

Freud, Sigmund (1929): *Il disagio della civiltà*. Opere complete, vol. X. Torino: Boringhieri, 1978.

Holt, Robert R. (1984): *Can Psychology Meet Einstein's Challenge?* in: *Political Psychology*, 5 (2), 199-225.

Levi, Primo (1991): *I sommersi e i salvati*. Torino: Einaudi.

Lotto, David (1989): *Psychoanalytic Perspectives on War*, in: *The Journal of Psychohistory*, 17 (2), 155-178.

Martin, Hans-Peter / Schumann, Harald (1997): *La trappola della globalizzazione*. Bolzano: Raetia.

Menzel, Ulrich (1998): *Weltinnenpolitik. Perspektiven und Grenzen eines idealistischen Projekts in weltbürgerlicher Absicht*, in: U. Menzel, *Globalisierung versus Fragmentierung*. Francoforte: Suhrkamp.

Morin, Edgar / Kern, Anne Brigitte (1993): *Terre-Patrie*. Parigi: Seuil.

Werner, Klaus / Weiss, Hans (2001): *Schwarzbuch Markenfirmen*. Vienna - Francoforte: Deuticke.