



Globalizzazione e diritti umani: un dibattito italiano

Globalization and Human Rights: an Italian Debate

Katia CASTALDO

Universidad de los Estudios de Nápoles Federico II, Italia.

RESUMEN

La autora analiza las complejas e íntimas relaciones entre los derechos humanos y la globalización y las consecuencias de ésta en la reconfiguración del espacio público y en la composición del espacio virtual. La globalización es expuesta mediante una lectura crítica como fenómeno político de privatización del mundo, que nulifica los fines sociales y desnaturaliza la dimensión de la socialidad humana, conduciendo inexorablemente al fenómeno de la *deculturización* manifestada con la neutralidad de la política y la homogeneización del individuo. En el espacio global se erosionan los límites, se extinguen los confines y con ello la posibilidad de la relación auténtica y del contacto con el otro para la constitución de la comunidad, siendo este espacio propicio para la imposición de un orden de fuerza. Por el proyecto que implica, la globalización conlleva al individuo separado y egoísta, a la incultura como indisponibilidad de escuchar al otro.

Palabras clave: Espacio público, globalización, deculturización, homogeneización, confines.

ABSTRACT

The author analyzes the complex intimate relations between human rights and globalization, and the consequences of this debate in the re-configuration of public space and in the composition of virtual space. Globalization is explained through a critical reading of the political phenomenon of the privatization of the world, which nulifies social ends and denaturalizes the human social dimension, inexorably leading to the phenomenon of de-culturalization, manifested in political neutrality and the homogenization of the individual. In this global space, limits erode, confines are extinguished, and with them the possibility of an authentic relation and contact with the other for the constitution of community, since this is the space most favorable for the imposition of order by force. Based on the implied project, globalization leads the individual to be separate and egotistical, and to an in-culture manifested in the non-interest of listening to the other.

Key words: Public space, globalization, de-culturalization, homogenization, limits.

1. Una delle affermazioni più diffuse tra i fautori del mercato globale è che l'economia di mercato è un fenomeno naturale e che, dunque, la globalizzazione è un fatto naturale, interpretabile come una fase dell'inarrestabile processo dell'evoluzione della specie umana. Eppure la globalizzazione non è affatto un fatto naturale, ed in questo senso neutro, ma un evento altamente politico di portata mondiale¹. La globalizzazione è, infatti, essenzialmente progetto politico, che si sostanzia, precipuamente, da un lato, nella separazione tra crescita economica e formazioni sociali e dunque nella separazione tra impresa e territorio e tra produzione e bisogni e, dall'altro, nella separazione tra individuo e gruppo.

Nell'attuale mercato "totale", sciolto da vincoli territoriali, assistiamo, difatti, alla spersonalizzazione assoluta dei rapporti: in esso si attua la "scissione totale" della elaborazione dei bisogni dai luoghi della loro produzione e i bisogni sono, conseguentemente, lasciati in balia di manipolazioni estreme, per la frattura provocata, in essi, rispetto alle 'forme di vita'². Ad uscirne deformata è, dunque, con la globalizzazione, anche la rappresentazione di sé, ridotta a autorappresentazione dell'individuo come puro soggetto di bisogni economici e quindi riducibile a quantità di denaro e a desideri insoddisfatti ai quali solo il mercato può rispondere. A tanto si è addivenuto dal momento che la crescita economica è potuta diventare, oggi, fatto a sé, privo di alcuna connessione organica con i gruppi umani, per essere oramai la produzione finalizzata al solo profitto per il mercato e non ai bisogni liberamente elaborati da una comunità³.

Si acuisce, in tal modo, dolorosamente, la frattura tra formazioni sociali e sviluppo economico: alla sincronizzazione tra elaborazione dei bisogni e mezzi a disposizione della società per soddisfarli si sostituisce la rappresentazione dei bisogni come completamente separati dalle forme assunte dalla produzione. E la società attuale finisce con l'essere caratterizzata non solo dalla fine dei fini⁴ e dal mito dei mezzi, vale a dire dal modo di pensare scientifico e tecnico che ha invaso tutti i campi della vita sociale, ma anche dall'abbondanza dei mezzi e dalla povertà dei fini. Non senza, come ovvio, conseguenze di rilievo. Se, infatti, una volta la scarsità dei mezzi era combattuta con la certezza dei fini o almeno di un fine: la distribuzione del benessere e dello sviluppo attraverso l'estensione del mercato e l'appartenenza era "la forma attraverso cui la scarsità dei mezzi si faceva voce, rappresentanza sociale, movimento collettivo, identità di popolo, d'istituzioni e di Stato nazionale"⁵,

1 Cfr., sul punto, BARCELLONA, P (2003): "Ipotesi interpretativa del processo di globalizzazione", in *Democrazia e diritto*, 4, p. 18 ss. E si legga, Ibid, p. 20: "Il mercato non è affatto un'istituzione naturale, ma l'istituzione più politica e più artificiale che le società umane abbiano prodotto nella loro storia e la globalizzazione è un progetto politico che mira a semplificare la complessità del mondo".

2 Cfr. BARCELLONA, P (2000): *Quale politica per il terzo millennio?*, Bari, p. 69 ss.

3 Cfr., per una lettura possibile in tal senso del rapporto uomo-animale, AGAMBEN, G (2002): *L'aperto. L'uomo e l'animale*, TORINO, p. 12 ss., ma anche, sulla tecnica come scienza dei bisogni, BARCELLONA, P (2005): *Il suicidio dell'Europa. Dalla coscienza infelice all'edonismo cognitivo*, Bari, pp. 168 e 169.

4 La fine dei fini traduce, in vero, l'impossibilità di qualsiasi discorso fondazionista, impossibilità che costituisce l'inevitabile portato dell'idea di individuo come autoposizione assoluta, come *prius* di ogni cosa, e della conseguente eliminazione degli spazi simbolici collettivi. Se, infatti, nulla vi è al di fuori dell'individuo, "tutto ciò che gli uomini possono fare è mettersi d'accordo sui processi di legittimazione, sulle procedure, sui mezzi, piuttosto che sui fini da raggiungere". Cfr., sul punto e in genere sul problema del metodo come strumento pensato per liberarsi dalla tradizione e garantirsi la possibilità di formulare proposizioni oggettivamente vincolanti, libere da ogni condizionamento, BARCELLONA, P (2005): *Il suicidio dell'Europa*, ed. cit., p. 93 ss., spec. p. 95.

5 BONOMI, A (1996): *Il trionfo della moltitudine. Forme e conflitti della società che viene*, Torino, p. 20.

l'abbondanza dei mezzi ha condotto ad una abbondanza di *chances* per il soggetto, che, tuttavia, non ha significato e non significa il superamento dell'antinomia scarsità/uguaglianza, ma il porsi di un'ulteriore antinomia, "l'antinomia abbondanza/selezione di fronte alla quale si pongono soggetti privi di esperienza, cioè di riferimenti normativi in grado di regolare i comportamenti e le forme di convivenza"⁶, finendo per sostituirsi all'agire plurale e collettivo per la distribuzione di ciò che era scarso è unico l'agire singolare per ottenere ciò che si presenta come plurimo e molteplice. L'"egologia", come forma di vivere le opportunità del presente, ha così finito con il prendere il posto dell'ideologia, presentandosi come agire singolare nel quale si perde la comprensibilità e, dunque, la sensatezza degli eventi per l'impossibilità di essere riferiti, essi, ad un fine verso cui tende il processo storico o in cui si attua la vocazione dell'uomo⁷.

La società globale si costituisce, dunque, come società "fantasmagorica", vale a dire caratterizzata da un "vuoto di senso", per il quale individui privi di peso sociale sembrano essere più vicini alla possibilità di accedere alla comunicazione globale, ma finiscono, tuttavia, per cadere preda di una "crisi di senso" da intendersi, innanzitutto, come crisi di senso per ciò che non è più: famiglia, comunità, Stato nazionale, fondamenti del vivere, vale a dire nell'incapacità di proporre un "sistema di riferimenti che diano un senso stabile all'esistenza, alla costruzione dell'identità attraverso la comunicazione, la partecipazione alla produzione", che finisce inevitabilmente per tradursi nel rovesciamento della "società trasparente" nel suo opposto, la "società buia, la società fluida nella società densa"⁸. Ma la società fantasmagorica è anche caratterizzata dalla proliferazione dei sensi presentandosi, in tal modo, come una società sovraccarica, dove tutto è attingibile e pure privo di filtri significativi, presentandosi con i tratti di una sorta di non-memoria⁹. In una tale società l'individuo deterritorializzato "viaggia nomade nello sviluppo dell'economia globale" potendo far suoi le immagini, i simboli che più gli risultano graditi.

Inevitabile, allora, lo sconvolgimento del campo sociale, sconvolgimento che si sostanzia essenzialmente nella perdita della dimensione della socialità, con tutti i suoi effetti devastanti sulla cultura, giacché "questa scompare come forma della mediazione tra individuo e collettività"¹⁰. La deculturazione, come modo di atteggiarsi della globalizzazione, è, allora, il "processo di estraniamento del rapporto con le cose, di desocializzazione dell'individuo, di neutralizzazione della politica". La distruzione delle radici, che della deculturazione è il portato, produce, allora, l'omogeneizzazione degli individui, che sembrano ormai precipitare in un universo indifferenziato, in una indistinta umanità, dove gli uomini si incontrano, ma non si riconoscono. A cadere è, conseguentemente, non solo la differenza stessa tra natura e cultura, tra vivente umano e vivente non umano, che si pone solo per il

6 Ibidem.

7 Cfr. KOLAKOWSKI, L (1992): *Presenza del mito*, Bologna, p. 62 ss.

8 BONOMI, A (1996): *Il trionfo della moltitudine*, ed. cit., p. 27.

9 FERRARESE, M.R.: "Globalizzazione e nuovi percorsi delle istituzioni", in SCARPONI, S (2001): *Globalizzazione e diritto del lavoro*, Milano, p. 30 ss.

10 La cultura intesa come tutte l'insieme delle pratiche che realizzano la socializzazione e quindi l'umanizzazione dell'uomo, è, dunque, quel *medium* tra individualizzazione e società attraverso cui viene veicolato il rapporto tra l'individuo e il mondo. Compito della cultura è pertanto socializzare gli individui, integrarli nella loro 'forma' di vita. BARCELLONA, P (2000): *Quale politica per il terzo millennio?*, ed. cit., p. 129 ss.

medio dello spazio sociale collettivo e deliberativo, nel quale l'uomo può riflettere su se stesso e "rappresentarsi come un centro di riferimento di molteplici esperienze e di molteplici vissuti", ma anche la possibilità stessa di distinguere l'immaginario dal reale, il desiderio dalla sua realizzazione, dal momento che la nostra vita mentale si struttura "da un lato, a partire dalla differenza tra la dimensione dell'io e la sua apertura verso il mondo delle possibilità, e, dall'altro, a partire dall'automatismo dinamico della relazione tra organismo vivente e il suo ambiente"¹¹. Ed è proprio sulla 'differenza', sulla possibilità stessa di distinguere tra interno ed esterno, reale ed immaginario, io e mondo, che interviene la globalizzazione con una pretesa di ricondurre ad unità ogni manifestazione del vivente, neutralizzando così la specificità della consapevolezza come attitudine propriamente umana. L'individuo come soggetto, vale a dire come portatore di volontà e desideri, intenzioni e libertà autonome finisce, pertanto, per non avere più nel mercato globale il suo posto.

Fermiamo, allora, qui per un attimo ancora, e seppure brevemente, la nostra attenzione sui bisogni, proponendoci, questa volta, di riflettere su quanto vi era all'origine della loro 'invenzione' e su quanto vi è oggi nel tentativo da parte della tecnica di porsi essa stessa come anticipatrice o meglio ancora creatrice di bisogni. L'uomo è "magma desiderante", essere che non conosce a priori ciò che può appagare il suo "desiderio informe ed indefinito", che tuttavia va socializzato. L'invenzione culturale dei bisogni, dunque, si è posta teleologicamente a servizio di un tale scopo di socializzazione, di contro all'attuale tentativo da parte della tecnica, per il mezzo, come abbiamo visto, della separazione dei mezzi dai fini, di addomesticamento del desiderio che inevitabilmente si traduce nella sua morte ponendosi essa stessa come scienza dei bisogni. Del resto, proprio in questa morte del desiderio si può osservare una delle manifestazioni di quella che si può definire animalizzazione dell'uomo come portato dell'odierna globalizzazione. Se, infatti, la distinzione tra essere *felice* ed essere *contento* fa, tra gli altri, dell'uomo essere vivente distinto dall'animale, e se solo l'appagamento del desiderio può regalare la felicità, l'abbondanza dei bisogni in quanto 'prodotti' della tecnica e la sicurezza della loro attingibilità, non può rendere gli uomini felici, ma al più contenti, nel senso che di quei bisogni si contenteranno. La tecnica come scienza dei bisogni, allora, restituisce l'uomo ad una dimensione animale¹². È come se per l'uomo oggi potesse essere in questione solo della sua pura sopravvivenza e non più dell'"eccedenza del desiderio rispetto alla sopravvivenza e all'autoconservazione"¹³. Eppure all'uomo e qui si vuole aprire il campo solo ad una breve riflessione anticipatrice riservandoci più oltre di dedicarci con una certa assiduità a questo tema, a differenza degli altri viventi, non è consentito di rapportarsi in maniera immediata con il mondo, per l'essere esso privo di un "codice automatico" o, potremmo dire heideggerianamente, per non essere chiuso nello stordimento del proprio disinibitore¹⁴. Il rapporto dell'uomo con il mondo è

11 BARCELLONA, P (2005): *Il suicidio dell'Europa*, ed. cit., p. 37.

12 Cfr., per una lettura possibile in tal senso del rapporto uomo-animale, AGAMBEN, G (2002): *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, p. 12 ss.; per la tecnica come scienza dei bisogni, cfr., BARCELLONA, P (2005): *Il suicidio dell'Europa*, ed. cit., p. 168 e 169.

13 BARCELLONA, P (2005): *Il suicidio dell'Europa*, ed. cit., p. 133.

14 Ed è, del resto, l'uomo proprio l'animale "che si è destato *dal* proprio stordimento e *al* proprio stordimento". Solo attraverso questa sospensione del rapporto con il suo disinibitore l'uomo si può aprire al non-aperto del mondo e in esso può esercitare la sua possibilità d'azione in quanto possibilità di entrare in rapporto con l'ente, a differenza, dunque, dell'animale che non è mai davvero in relazione con il mondo e per questo può solo 'comportarsi' sospinto dall'istintualità dello stordimento. In questo senso, allora, il vivente umano è non

sempre, infatti, un rapporto *mediato* dalla sfera pubblico-sociale e dall'appartenenza, dunque, ad una tradizione ed a una comunità di linguaggio. Spogliato da un tale legame appropriativo ogni individuo "potrebbe pronunciare «parole e suoni», ma nessuno sarebbe sicuro di essere inteso con gli altri"¹⁵; finisce, cioè, inevitabilmente per non potersi più identificare come uomo.

2. Se, dunque, la globalizzazione va coerentemente interpretata, come per brevi cenni si è cercato di mostrare, come evento politico, tuttavia di essa non potrà non doversi parlare anche, ed innanzitutto, nei termini di "evento filosofico", per la sua intrinseca capacità destrutturante dei tradizionali concetti di spazio e di tempo, che hanno costituito, fino a qui, i presupposti di ogni rappresentazione filosofica¹⁶. La globalizzazione può, pertanto, coerentemente leggersi come un processo di mutazione sociale ed esistenziale, il cui "genoma" è rappresentato da una "concentrazione, rapida e vorticosa fino alla virtualità, della dimensione spaziale e di quella temporale, per effetto di uno sviluppo tecnologico inconsueto per incremento ed imprevedibilità di potenziale nella storia dell'umanità"¹⁷. Grazie ad un tale inconsueto sviluppo tecnologico non solo i mezzi di comunicazione si sono fatti sempre più veloci e facilmente disponibili, ma lo spazio virtuale ha finito con il sovrapporsi allo spazio reale, realizzando, per tal via, l'annullamento insieme della dimensione spaziale e di quella temporale, con pesanti ricadute sulla sfera privata, quotidiana, degli individui¹⁸ oltre che su quella pubblica.

Della società globale può, pertanto, dirsi essere costituita sia spazialmente che temporalmente come società orizzontale: "orizzontale spazialmente, perché orizzontale è la linea che connette potenzialmente tutti con tutti; orizzontale temporalmente perché la società globale tende a schiacciarsi sul presente, togliendo peso sia alla tradizione, sia al futuro"¹⁹. Rispetto ai tradizionali concetti di spazio e di tempo la globalizzazione, allora, rap-

solo l'"*animal existant au-dedans* la cui vita (...) non è che la ripetizione di un serie di funzioni per così dire cieche e prive di coscienza", ma è anche l'"*animal vivant au-dehors*, la cui vita è definita attraverso la relazione con il mondo esterno". Tuttavia questo significherà anche che quella tra animale ed uomo può essere una frontiera mobile e sempre aperta ad una sua definizione: l'uomo è tale allora solo se può trascendere la sua mera vita biologica, se è insieme anima e corpo. Ed è proprio qui, come vedremo anche *infra* nel testo, una delle questioni fondamentali poste dalla globalizzazione e che va letta non tanto nel senso, come pure abbiamo cercato di evidenziare, di un rischio di animalizzazione dell'uomo, quanto nei termini della costituzione di una soglia di indifferenza e di indistinguibilità tra il vivente uomo e il vivente animale. Cfr., per tutto quanto qui non nota, AGAMBEN, G (2002): *L'aperto*, ed. cit., p. 23 e p. 52 ss., spec. pp. 66-74.

15 Ibid., p. 134.

16 Quella indotta dalla globalizzazione è, dunque, una trasformazione di ordine qualitativo e non quantitativo, che vale immediatamente a distinguerla con nettezza da altri 'vecchi fenomeni' della storia caratterizzati da una più o meno salda integrazione o interdipendenza economica. Quel che oggi, con la globalizzazione, è successo è *qualitativamente* diverso, perché coinvolge la comunicazione sociale, in quanto forma della relazione sociale, e rivoluziona le categorie dello "spazio delle rappresentazioni spaziali implicite", sulle quali si regge il pensiero politico. Cfr., sul punto, GALLI, C (2001): *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, p. 10 ss. ed *infra* nel testo.

17 FLICK, G.M (2003): "Globalizzazione delle regole e fondazione dei valori: l'esperienza europea", in *Politica del diritto*, 2, Il Mulino, Bologna, p. 198.

18 Dal punto di vista degli individui essa si tradurrebbe, anche, in una modificazione della psicologia giuridica: la possibilità "costante e facilmente attingibile" di incontri con altri paesi e culture non più considerate estranee e diverse si tradurrebbe in una sempre più frequente esposizione dei soggetti a orizzonti normativi diversi dai propri inducendo ad una "de-assolutizzazione e una de-sacralizzazione dei riferimenti normativi consueti al proprio luogo di origine". Cfr., sul punto, FERRARESE, M. R (2000): *Le istituzioni della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna, p. 45 ss.

19 FERRARESE, M. G (2002): *Il diritto al presente. Globalizzazione e tempo delle istituzioni*, Bologna, p. 20.

presenta uno iato, una vera e propria incomponibile frattura, tra un 'prima' e un 'dopo'. Il 'prima' era costituito da un'idea di spazio come ambito naturale e fisico delimitato da limiti o da confini a cui si accompagnava, dunque, non solo l'idea del limite, ma anche quella di ciò che è oltre il limite, che può e deve essere definito sulla base di parametri quantitativi quali la distanza tra due punti e il tempo necessario a coprire tale distanza, e da un'idea di tempo come percezione storica. Su tali concezioni dello spazio e del tempo si sono modellate le categorie fondamentali della vita sociale attraverso le quali l'uomo moderno ha orientato le sue azioni in ogni campo della vita di relazione: il mercato, il potere, lo Stato. Rispetto ad esse il 'dopo' della globalizzazione si pone innanzitutto come "*sconfinamento*", sfondamento di confini che nella globalizzazione può essere inteso precipuamente, ma non esclusivamente come sconfinamento dell'economia²⁰, per uno spazio tutto aperto, che, tuttavia, come vedremo, "può essere non meno soffocante dello spazio tutto chiuso degli Stati"²¹ e come presentificazione quale nuovo modo d'essere del tempo. La modalità dominante del tempo che struttura le nostre pratiche odierne è, infatti, quella del tempo omogeneo ed irrelato assoluto in quanto irrelato²², che pretende di assorbire in sé ogni tempo, per essere, quindi, senza tempo, in quanto tutto del tempo. Conseguenze ne sono la frantumazione del *continuum* storico e il venir meno dell'idea del tempo come durata la "percezione del tempo in quanto Storia" e dell'idea del mondo "come luogo comune di una progettualità in cui passato, presente e futuro appartenevano, in modo più o meno lineare ad una medesima scena"²³, in cui il fare dei singoli è qualificato come agire cumulativo e narrativo. Il tempo storico è, infatti, superato e destituito di senso dal 'qui' ed 'ora' e, al contempo, assorbito dall'immagine di un presente bastante a se stesso, perfettamente auto-referenziale, estraneo a quella differenzialità senza la quale non è immaginabile nessuna apertura in direzione di un altrove²⁴. Quella che ci viene restituita, allora, è una nuova idea del tempo per una nuova idea del mondo: l'idea del 'tempo reale' come unica risorsa temporale disponibile²⁵. Ci troviamo così a vivere in un eterno presente, come il '*non luogo*' di azione della memoria e di formazione dell'attesa per il futuro: un presente come "unica ci-

20 Con la globalizzazione, infatti, l'economia travalica lo spazio dei confini e delle forme vitali, dando vita a quella che oramai viene definita geo-economia, che ha finito per sostituire la politica nel conferire senso allo spazio. Ibid., p. 130.

21 Cfr., sul punto, GALLI, C (2001): *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, ed. cit., p. 131 ss.

22 Con la globalizzazione si assiste, insomma, ad un cambiamento temporale da intendersi nei termini di un mutato rapporto tra passato, presente e futuro e che può essere sinteticamente rappresentato come presenza ipertrofica del presente, "che passa, sempre più, dall'essere una breve e deperibile parentesi racchiusa tra il passato ed il futuro, a porsi come una dimensione temporale che diventa sempre più protagonista, divorando passato e presente". Cfr., su questa idea del presente come presente ipertrofico e sulla sua ricaduta sulla società e le istituzioni, oltre sull'economia e la politica, FERRARESE, M. R (2002): *Il diritto al presente*, ed. cit., p. 7 ss. e spec. p. 9.

23 MERLINI, F (2004): *La comunicazione interrotta. Etica e politica nel tempo della rete*, Bari, p. 20.

24 Come vedremo *infra* nel testo, all'appiattimento del tempo sul presente puntuale, a questa nuova percezione del tempo non può non corrispondere una nuova percezione dell'identità ed una sua nuova modalità costitutiva segnata dal dissolversi di una relazione continuativa con il mondo a favore di una relazione qualificata dall'istantaneità, la discontinuità, l'episodicità e la precarietà. Un'identità, potremo, dire che si costituisce in uno "spazio senza Storia".

25 MERLINI, F (2004): *La comunicazione interrotta*, ed. cit., p. 9.

fra per leggere passato e futuro”, come “tempo unico caratterizzato dal *déjà vu*”²⁶. Il passato, infatti, si manifesta in esso come un già visto lontano da noi, così che “tutto accade per la prima volta, anche se niente sembra presentare alcunché di nuovo, in un dominio dell’«apparenza»”²⁷. La “perdita di passato” che ne viene si traduce nella impossibilità, per il passato, di “concorrere (...) a forgiare caratteri, a sedimentare coesione e riconoscimento entro comuni riferimenti, a formare il presente storico di una nazione, di un popolo. Se non, appunto, nella forma del *déjà vu*, cioè una forma puramente mentale del passato”. Ed il futuro? Esso sopravvive come “futuro del presente”, “come ripetizione della sua eternità, intensificazione delle sue logiche, assolutizzazione dei suoi principi”, vale a dire come radicalizzazione del presente²⁸. L’impossibilità di immaginare un futuro si traduce nell’insicurezza di qualsiasi prospettiva, in un’incertezza radicale, vale a dire nell’impossibilità di conferire senso alle azioni umane in quanto non più riferibili a valori oggettivi. I valori, infatti, orientano l’azione umana solo se certi e solo in quanto elementi culturali “permanenti” ed “invarianti” di formazione dell’identità collettiva di una comunità, in quanto, cioè, vivono nella spazio della storia. Lo spazio del tempo puntuale è, invece, spazio senza storia, dal momento che la storia non può identificarsi solo nella sincronia, ma è il risultato della correlazione e della differenziazione delle due categorie significanti della diacronia e della sincronia ed ogni evento storico rappresenta, in questo senso, uno scarto differenziale, istituyente una relazione significante, tra sincronia e diacronia. Laddove questo scarto cade, allora, è la storia stessa ad essere abolita. Ma non è questo forse quanto accade oggi nella ‘società’ globale, dove l’intervallo diacronico fra passato e presente è totalmente colmato, e dove gli uomini, vagabondi senza meta, finiscono con il viver in un sorta di eterno presente?²⁹ In questo eterno presente, che toglie profondità all’esistenza per la intrinseca incapacità di farsi storia in quanto storicità senza storia, l’individuo si fa ‘macchina del produrre’ ove è la “nuda vita” ad essere messa al lavoro e l’azione umana, privata di qualsiasi riferimento stabile, si trova pervasa dal rischio e dall’incertezza e si fa “avventura”³⁰. Ma, se il modo d’essere del soggetto passa sempre attraverso il rapporto di co-determinazione tra individuo e mondo e su questo si modella, ad una tale rappresentazione dell’individuo si è giunti per mezzo non solo dell’agire del tempo puntuale, ma anche dello spazio senza confini della globalizzazione, che insieme al tempo dell’eterno presente costituisce dell’attuale mondo la sua direttrice formativa.

26 BONOMI, A (1996): *Il trionfo della moltitudine*, ed. cit., p. 22 ss.

27 Ibidem.

28 MERLINI, F (2004): *La comunicazione interrotta*, ed. cit., pp. 9 e 50. Ma si legga ancora, sempre ibid., p. 9: “Su questo terreno ha potuto fiorire, in particolare, la grande ideologia (prevalentemente di stampo economicistico) della fine delle ideologie (...) tutta tesa a consacrare la vittoria del presente sul futuro: ideologia capovolta rispetto all’ideologia dei grandi racconti, sempre e comunque ideologia dove il presente si compiace di essere arrivato là dove non è, invece, riuscito ad arrivare il futuro”. Ma Cfr. sul punto anche PAPI, F (2004): “La comunicazione è interrotta II. Una risposta”, in MERLINI, F (2004): *La comunicazione interrotta*, ed. cit., pp. 31-32.

29 Sulla relazione tra diacronia e sincronia come costituente della storia cfr. le belle pagine di AGAMBEN, G (1978-2001): *Infanzia e storia. Distruzione dell’esperienza e origine della storia*, Torino, spec. p. 68 ss.

30 A buon ragione Baldassare parla della società globale come società del gioco, dal momento che il gioco “evoca nel medesimo tempo la competizione (*agôn*), la rappresentazione, lo spettacolo e la teatralità (*mimesis*), il rischio e la scommessa (*àlea*), il senso di vertigine, di «panico voluttuoso», di stordimento, come quello che si prova di fronte alle più elevate altezze o gli abissi più profondi (*ilinx*)”. BALDASSARRE, A (2002): *Globalizzazione contro democrazia*, Bari, p. 214.

3. Il ‘nuovo’ spazio della globalizzazione, accennavamo poco innanzi, va inteso principalmente nei termini di uno sconfinamento, vale a dire come deterritorializzazione, separazione dello spazio dal luogo³¹, e dunque, in sintesi, dissolvenza dei confini. Se, dunque, lo spazio della globalizzazione è essenzialmente spazio senza confini³², sarà, allora, proprio sul significato del ‘confine’ e del suo annullamento che dovrà qui, seppur per brevi cenni, appuntarsi la nostra attenzione³³.

Cum-finis: la linea lungo la quale due domini si toccano, una distinzione che determina una *ad-finitas*. Ecco in cosa consiste il confine. Esso è insieme *limen* e *limes*, la soglia attraverso cui si penetra in un dominio o se ne esce e il cammino che circonda un territorio racchiudendone la forma e bilanciando il pericolo rappresentato dal *limen*. Il confine non è, allora, mai *frontiera* rigida: non esiste confine che non sia rotto dai *limina* e non esiste confine che non sia “contatto”, che non stabilisca anche una *ad-finitas*. Ma se il contatto si può stabilire solo tra due corpi, inevitabilmente l’idea di confine finisce con il richiamare l’idea di luogo, definendo sempre il confine un luogo. Per definire cosa sia il *topos* bisognerà, allora, prendere le mosse da un’evidenza: ogni ente ‘risiede’ in un luogo. Il rapporto tra ente e luogo non si configura, tuttavia, come rapporto tra contenente e contenuto ed in esso, dunque, non può esso essere risolto. A differenza di contenente e contenuto, confine e luogo condividono la stessa natura: il *topos* è infatti il limite del contenente, “ma in quanto questo tocca immediatamente il contenuto. Il luogo, cioè, *sono* le estremità stesse in immediato contatto”. Posto questo, dunque, nemmeno il *topos* sarà allora definibile se non in riferimento al confine: luogo è altro nome di confine, la linea dove esso entra in relazione con l’altro da sé e dove la cosa diviene contatto e relazione³⁴. “Luogo è «dove» il luogo finisce, e il luogo ha la sua fine dove gli enti che contiene sono pervenuti al loro limite, si presentano secondo la loro figura estrema”. Il confine produce relazioni, ma implica anche *po-lemos* tra distinti ed è perciò pure *ciò* attraverso cui il luogo è messo costantemente in pericolo. Tuttavia per evitare il pericolo del conflitto non si può chiudere il *limes*, vale a dire chiudere il luogo. Rinchiudere il luogo significa, infatti, annullarlo violentandone “la natura e l’etimo”. “Un luogo che si definisce per esclusione dell’altro, che non vuole che l’altro lo tocchi (...) si trasforma inevitabilmente in prigione per chi vi risiede”. Ma anche pensando semplicemente di eliminare il confine saremmo condotti allo stesso esito. Annullare il confine significa, pertanto, non soltanto *reificare* il luogo, impedendo ogni autentica fondazione della possibilità della relazione, dal momento che vi è relazione solo se vi è confine diversamente vi è solo una “confusione di corpi indifferenti in uno spazio omogeneo”, ma anche annullare l’idea stessa di “*corpo proprio*”, precludendoci, in tal modo, non solo la comprensione del luogo come limite estremo del nostro corpo vivente, ma compromet-

31 La separazione dello spazio dal luogo si traduce innanzitutto in una non presenza, in un “«enuclearsi» dei rapporti sociali dai contesti locali d’interazione e il loro ristrutturarsi su traiettorie spazio-temporali indefinite”. Cfr., sul punto, BONOMI, A (1996): *Il trionfo della moltitudine*, ed. cit., p. 24.

32 Cfr., in tal senso, FERRARESE, M. R (2001): “Globalizzazione e nuovi percorsi delle istituzioni”, in SCARPONI, S (2001): *Globalizzazione e diritto del lavoro*, ed. cit., p. 25 ss.

33 E nel farlo ci rifaremo al saggio di CACCIARI, N (2000): “Nomi di luogo: confine”, in *Aut aut*, La Nuova Italia, Firenze, 299-300, p. 73 ss.

34 Sottolinea, ad esempio, Cacciari, N: *op. cit.*, p. 75, a sostegno di questa interpretazione del luogo, come lo stesso termine tedesco di *topos*, *Ort*, designasse all’origine la punta, l’estremità, lo spigolo di un oggetto, o quel paese che sta al confine di un territorio.

tendo la possibilità stessa d'essere del corpo³⁵. E tuttavia non è proprio questa la situazione a cui sembra condurci la globalizzazione? Non è l'idea di spazio che essa ci offre quella di uno spazio indifferente, uno spazio senza polarità? "La logica immanente della globalizzazione elimina i confini e moltiplica le barriere: se manca il confine, infatti, cessa la relazione, che può aver luogo soltanto tra *individualità*". E quali le conseguenze sugli individui? Non è anche nell'eliminazione dei confini l'origine di quel terrore che oggi più che mai attanaglia gli uomini? La perdita di confini apre, del resto, sempre la porta al ritorno della violenza brutale: "l'ordine della forza, di fatti, subentra sempre quando cade o si dissolve l'ordine della differenza" – di cui solo il confine ne è la possibilità³⁶ e il principio del legame sociale che ne definisce le modalità di rapporto³⁶. Ma la paura che avvolge oggi gli individualmente va preliminarmente declinata come paura verso l'altrove.

Abbiamo già accennato come la 'nuova epoca' della globalizzazione si vada costruendo attraverso la produzione di modelli socio-politici altri da quelli che hanno fatto la storia del Novecento, nei quali l'andare oltre, lo sporgersi verso l'altrove, era possibile in quanto plurale e non singolare, di massa e non di soggetti individuali. L'altrove oggi, nell'epoca della "singolarizzazione", produce angoscia e paura perché il nostro percorso verso di esso si atteggia a cammino solitario, "senza più l'involucro protettivo dell'altro da sé che fa società"³⁷. Ma il senso di queste affermazioni potrà risultare nella sua pienezza laddove la paura e l'angoscia verso l'altrove sarà letto proprio alla luce di quell'annullamento dei confini di cui andavamo scorrendo poco innanzi. Ritorniamo, allora, nuovamente al confine. Esso costituisce l'estremo limite di un ente, ma "è anche il *comune*, ciò che esso ha di essenzialmente comune con l'altro da sé"³⁸. L'eliminazione del confine, inteso come *lyra*, linea dove l'uomo entra in contatto con l'altro da sé, si traduce, allora, inevitabilmente nell'eliminazione del comune e della comunità che da esso e per esso ha origine. Ma su cosa è da intendersi per comune è bene qui, seppur per brevi cenni soffermarci.

Per comune va inteso ciò che non è proprio di nessuno, vale a dire come l'esatto contrario di proprio. "È comune non ciò che è privato o particolare, ma ciò che è pubblico e generale, anzi tendenzialmente universale – e che dunque non ha a che fare con l'identità, ma al contrario, con l'alterità"³⁹. Se poi si riflette sul termine latino di *communitas* quanto detto risulterà in tutta la sua evidenza. *Communitas* deriva da *munus*, vale a dire dono, obbligo, ufficio che si deve compiere in favore di un altro. Dunque l'idea di comunità nasce come espropriazione, come un dare, non un avere, un'alterazione, non un'identità. La comunità non può pertanto essere intesa come "un grande corpo in cui gli individui si fondono in un individuo più grande e potente" non potendo tuttavia essere interpretata, al contrario, come "reciproco riconoscimento da parte di soggetti affini che si specchiano gli uni negli altri alla ricerca di una comune identità o appartenenza". La comunità è tale solo "se implica la possibilità e, certo, il rischio della differenza, dell'alterazione, del contatto con chi non è

35 CACCIARI, M (2000): "Nomi di luogo: confine", ed. cit. pp. 76-77.

36 BARCELONA, P (2000): *Quale politica per il terzo millennio?*, ed. cit., p. 24.

37 BONOMI, A (1996): *Il trionfo della moltitudine*, ed. cit., p. 84 ss.

38 CACCIARI, M (2000): "Nomi di luogo: confine", ed. cit., p. 75.

39 ESPOSITO, R (2003): "Dall'impolitico: libertà comunità immunità", in *Democrazia e diritto*, Napoli, Italia, 2, p. 92.

dei nostri, non ci rassomiglia, non fa già parte di noi”⁴⁰. Se il confine, in cui allora risiede il comune, non può non essere inteso che come *eschaton*, estremità in “im-mediato contatto con un altro estremo, con la *punta* di altri corpi, necessariamente arrischiato alla relazione con essi”⁴¹, e per questo sempre esposto alla *polemos* tra i distinti, tuttavia di tale *polemos* il confine come comune costituisce l’unica possibile soluzione. Allora solo una filosofia dell’“immunità comune”⁴² potrà proteggerci contro questo rischio insito nel contatto con il diverso, con l’altro da sé. Una teoria dell’“immunità comune” fa dell’identità del soggetto “il prodotto, sempre mutevole, di una interazione dinamica e competitiva con l’ambiente”, possibile, dunque, solo all’interno di una “comunità sociale”⁴³. L’altro-da-sé, allora, non rappresenta l’assolutamente negativo, da rifiutare e contro cui combattere, né può essere semplicemente ridotto al *phàrmakon*, vale a dire a rimedio dal male in cui consiste l’altro-da-sé come possibilità del conflitto⁴⁴, attraverso la sua assunzione in forme e dosi tali da immunizzare definitivamente da esso⁴⁴, ma va incluso nel sé e del sé diviene il motore e l’effetto. È in questo senso che l’io può essere definito costitutivamente “alterato”: esso “coincide con la propria alterazione”. I confini del corpo, pertanto, “costituiscono (...) il margine, certo delicato e problematico, ma sempre permeabile del suo rapporto con ciò, che pur situandosi al suo esterno, fin dall’inizio lo attraversa e lo altera”⁴⁵. “Nulla resta da questa prospettiva della incompatibilità tra il sé e l’altro. L’altro è la forma stessa che assume il confine laddove l’interno si incrocia con l’esterno, il proprio con l’estraneo, l’immune con il comune”⁴⁶. In questo senso possiamo definire l’identità individuale come relazionale e non autoreferenziale⁴⁷ ed essenzialmente o quanto meno preliminarmente pubbli-

40 Ibid., pp. 92 e 93.

41 CACCIARI, M: *Nomi di luogo: confine*, ed. cit., p. 76.

42 Cfr., sul punto, ESPOSITO, R (2002): *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, p. 198 ss.

43 Ibid., p. 200.

44 Il *phàrmakon* deve essere, quindi, qui inteso come ciò che si oppone al suo altro attraverso un’inclusione. “Il *phàrmakon* è insieme il male e ciò che gli si oppone piegandosi alla sua logica. Se stesso in quanto altro ed altro in quanto se stesso il punto in cui l’uno oltrepassa nel due pur restando l’uno; l’uno-due che non è né uno né due, eppure entrambi, sovrapposti nella linea del loro contrasto (Ibid., p. 152).

45 Ibid., p. 204. Di tale dinamica, di cui il sistema immunitario, secondo la ricostruzione offerta da R. Esposito, costituisce il motore, la gravidanza ne costituisce l’esempio “forse più straordinario”. “La conservazione del figlio da parte della madre è consentita non dalla loro ‘somiglianza’, ma dalla loro diversità trasmessa ereditariamente dal padre. È solo in quanto estraneo che il figlio può diventare proprio. (...) Contro la metaforica della battaglia a morte nel ventre della madre si combatte ‘a vita’ a dimostrazione del fatto che la differenza, e anche il contrasto, non sono necessariamente distruttivi” (Ibid., p. 206).

46 Ibid., p. 207.

47 Identità relazionale, dunque, in quanto è la presenza dell’altro, è il riconoscersi e l’essere riconosciuto dall’altro a rendere possibile, a costruire l’identità umana. L’identità autoreferenziale si atteggia sulla logica dell’autoreferenzia, che, come sottolineato da Barcellona, sarebbe la logica del sistema immunitario, “che non è comunicativo ma difensivo: si difende dalla penetrazione della malattia producendo anticorpi ed utilizza solo ciò che serve a conservarsi” (BARCELLONA, P (2005): *Il suicidio dell’Europa*, ed. cit., p. 131, ma cfr., sul tema, sempre (Ibid) anche pp. 166-168). Tuttavia vale la pena di osservare che anche in una tale idea ‘negativa’ della logica immunitaria non si può celare come invece tende a fare la ‘filosofia della globalizzazione’ il bisogno dell’altro per la sopravvivenza stessa dell’individuo. Perché pur se si pensasse dell’altro nei termini di ‘rischio’, vale a dire come della malattia che minaccia la salute, tuttavia, a tale rappresentazione non può non far seguito la constatazione, già chiara a partire dagli studi di Paracelso, che proprio la malattia costituisce il presupposto e la condizione per una salute possibile. Se dell’altro, dunque, si volesse pensare ostinatamente in termini di ‘male’, pur tuttavia, allora, da questo male, per poterci garantire la nostra stessa

ca. Ogni individuo si 'istituisce', infatti, attraverso la socializzazione interpersonale, attraverso il rapporto del sé con l'altro, che si regge per mezzo della distinzione tra interno ed esterno⁴⁸.

Di contro a questo essere costitutivamente pubblico dell'individuo, la globalizzazione, si pone sotto questo aspetto, come una "estrema privatizzazione del mondo", come "rovesciamento" del farsi storico-sociale dell'individuo e dello spazio pubblico. La globalizzazione, in effetti, per mezzo dello spazio virtuale si costituisce essenzialmente come fine della "civiltà dello spazio pubblico in cui gli uomini si ritrovavano all'interno di un confine fisico (...) e dove l'essere pubblico non significava avere un ruolo, ma partecipare pubblicamente del proprio essere"⁴⁹. Se lo spazio pubblico, infatti, è lo spazio del corpo e della parola insieme, del confine fisico e della "presenza affettiva dei corpi", lo spazio virtuale è lo spazio della velocizzazione dell'informazione, che ha distrutto il concetto di distanza ed, insieme con questo, i concetti tradizionali su cui si fondava l'informazione legata al corpo, che "vive e trascrive, vede e ricorda, elabora emozioni e le trascrive nella memoria". Lo spazio virtuale distrugge la memoria, dal momento che la nostra memoria è legata all'esperienza, producendo così omologazione⁵⁰. Nell'età della globalizzazione l'identità finisce per aprirsi, infatti, su modelli che hanno nella totalità del presente la loro dimensione temporale e le nostre esistenze si collocano all'interno di logiche incompatibili con le costruzioni della memoria⁵¹, finendo per non riconoscersi più nel "principio della narrazione lineare" e per ritrovarsi travolte dall'accelerazione del divenire, che trasforma la successione temporale in una serie di punti irrelati che si affermano indipendentemente l'uno dall'altro secondo quella logica dell'istante e dell'immediatezza che abbiamo definito 'tempo

esistenza in vita, non potremo fuggire, rinchiudendoci nella nostra stessa singolarità, in una sorta di tentativo di isolamento da esso, perché il rimedio al male dovrà consistere proprio nella sua assunzione in forme e dosi tali da immunizzare definitivamente da esso ed il 'luogo' in cui tale assunzione curativa si rende possibile è quello dell'istituzione sociale, costituita proprio lungo l'asse semiotico del confine tra io e l'altro. Cfr. ESPOSITO, R (2002): *Immunitas*, ed. cit., p. 95 ss.

- 48 A ben riflettere, infatti, l'io non si pone all'atto della separazione dal corpo della madre, semplicemente con la nascita, come dovremmo essere indotti a pensare, se aderissimo all'idea di individuo come autoreferenzialità, ma attraverso la sua socializzazione, innanzitutto con il suo rapporto con la madre, esponente del mondo storico-sociale e depositaria, come tale, dell'intera tradizione di un gruppo umano. Cfr., sul punto, BARCELLONA, P (2003): "Ipotesi interpretativa del processo di globalizzazione", Art. cit., p. 20 ss.
- 49 BARCELLONA, P (1999): "L'individuo dentro la globalizzazione, in *Democrazia e diritto*, Napoli, Italia, 1, p. 137.
- 50 Questo sembra essere il portato inevitabile dell'attuale perdita di esperienza dell'uomo contemporaneo. Quest'uomo, infatti, si presenta al mondo spogliato della propria esperienza: nello spazio virtuale è la significanza del quotidiano, degli eventi, seppur comuni e insignificanti, di cui esso è costituito, il suo potersi e sapersi fare esperienza per il mezzo dell'autorità della parola e del racconto a soccombere. Lo spazio virtuale è lo spazio dello straordinario dove a nessuno è dato di disporre di autorità sufficiente a garantire esperienza e in cui, comunque, nessuno fonderebbe la propria autorità nell'esperienza. Non è un caso, in effetti, la scomparsa della massima e del proverbio, come le forme attraverso le quali l'esperienza si poneva come autorità, sostituiti oramai dallo slogan, che "è il proverbio di un'umanità che ha perduto l'esperienza". Sul punto e sulla conseguente insopportabilità del vivere quotidiano, cfr. AGAMBEN, G (1978-2001): *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino, p. 7.
- 51 Merlini parla, a tal proposito, di figure temporali che richiedono stili di vita smemorati, focalizzati sulla puntualità di compiti, informazioni, relazioni e consumi per i quali "non è assolutamente necessario istituire alcuna linea continuativa". MERLINI, F (2004): *La comunicazione interrotta*, ed. cit., p. 17.

reale⁵². E così accade che nell'era globale l'uomo ogni uomo può entrare costantemente in relazione comunicativa con l'altro senza, tuttavia, nemmeno concepire una relazione sociale con il proprio interlocutore, senza sapere, né voler sapere chi veramente è l'altro e con chi ha a che fare; senza, dunque, entrare in contatto sociale con l'altro⁵³. Questa comunicazione permanente trova in Internet la sua immagine: "un luogo privo di un centro e di una periferia, privo di un inizio e di una fine, somigliante, da questo punto di vista, a una totalità i cui punti sono sempre tutti equidistanti"⁵⁴. Tuttavia l'illusione di essere sempre in connessione interrompe la comunicazione e l'ascolto. La connessione in rete è, in effetti, "una continua sconnessione" e la comunicazione telematica una "comunicazione discontinua", che distrugge la dimensione diacronica ed indebolisce l'io riducendolo a "*performance*" per aver di fatto eliminato per egli ogni possibilità di autodistanziamento. Così 'ridotto' o l'io "riesce a dare il massimo possibile nell'istante della sua presenza o non è".

4. L'informatica, come strumento di realizzazione del tempo della comunicazione permanente in cui si concretizza oggi, epoca della globalizzazione, l'inversione del rapporto tra dimensione reale e virtuale e dove il virtuale appare come l'essenza stessa del reale⁵⁵ e della reperibilità istantanea ha finito, dunque, con il modificare profondamente le forme della comunicazione: possiamo entrare in rapporto con gli altri "in modo assolutamente astratto, senza alcun *pathos*, il *pathos* della comunicazione in presenza degli altri, dal momento che il *pathos* può esprimersi solo in rapporto ad un contenitore comune, dove, assieme alle parole che ci scambiamo, si condivide lo spazio e il tempo della presenza"⁵⁶. Ed in questo si traduce la nostra 'esperienza' di "abitanti del mercato"⁵⁷. Abitare il mercato significa, infatti, abitare un tipo di comunicazione non più legato al *continuum* delle esperienze e del racconto (una comunicazione storica), ma dominata dall'istante, dalla rottura del confine tra rappresentazione fantastica e mondo reale e, conseguentemente, dalla autorappresentazione degli individui come singoli che non hanno né vincoli né luoghi sociali. Al centro della 'società' globale vi è, infatti, l'individuo "separato" diventato oramai "il polo di attrazione di diritti che si riferiscono al singolo «egoista», che entra in rapporto con gli altri solamente attraverso calcoli razionali per combinare l'utile reciproco"⁵⁸ e 'sempre presente'. Sempre presente perché la disponibilità alla comunicazione, abolendo lo spazio della presenza (del qui) e inaugurando quello immateriale della presenzialità (dell'ovunque), delegittima l'assenza ridotta ad indisponibilità ed elimina la vicinanza e la distanziamento come esperienze attraverso le quale si costituisce il rapporto tra l'io e il

52 Cfr. *ibid.*, p. 18 ss. E, Sempre *ibid.*, si legga: "Se i diversi percorsi individuali non sembrano più «condurre a» ciò accade perché il tempo dell'istante rivendica un'assolutezza che tende, per così dire, ad azzerare la necessità di istituire una continuità tra punto e punto".

53 "Ognuno, di fronte al proprio computer, comunica con gli altri restando estraneo al mondo degli altri". BALDASSARRE, A (2002): *Globalizzazione contro democrazia*, Bari, p. 213.

54 *Ibidem*

55 Cfr., sul punto, FLICK, G. M (2002): *Globalizzazione delle regole e fondazione dei valori*, Giuffrè Editore, Milano, p. 198.

56 BARCELLONA, P (2000): *Quale politica per il terzo millennio?*, ed. cit., p. 80.

57 BARCELLONA, P (2005): *Il suicidio dell'Europa*, ed. cit., p. 40.

58 BARCELLONA, P (2003): "Ipotesi interpretativa del processo di globalizzazione", *Art. cit.*, p. 18.

mondo⁵⁹. Il mondo virtuale si presenta, dunque, come il “mondo del caos, della perdita di ogni confine, dove non è più possibile tracciare confini che consentono di istituire l’identità e la differenza, la distinzione tra interno ed esterno, fra soggetto e oggetto, dove scompare del tutto la sfera della relazione tragica e produttiva ed insieme del rapporto fra il sé e l’altro”⁶⁰. Il mondo virtuale, come spazio dell’immaginario, non è, allora, in grado di metterci davvero in relazione con l’altro, per essere esso stesso privo di alterità se non nella forma di “puri riflessi oggettivati del desiderio solitario dell’io”. La rappresentazione della vita come finzione assoluta, a cui induce il virtuale, ha, dunque, il significato di rimuovere ogni rapporto con l’altro, ogni tensione relazionale sia sotto l’aspetto della ripulsa sia sotto l’aspetto dell’attrazione e persino dell’odio. Ma bisogno e paura dell’altro sono, appunto, l’esperienza attraverso cui si costituisce l’identità personale e il legame sociale ed attraverso cui si stabilisce l’ordine dell’unità e l’ordine delle differenze. L’indifferenziato, la perdita del confine e della distinzione genera, allora, un terrore ben più profondo e radicale del confronto-scontro con l’altro: “la paura mortale di perdere la propria identità, di non essere più in grado di autorappresentarci”. E a tale paura la globalizzazione giunge attraverso la rinuncia ad una visione mitologica del mondo, conducendo ad un punto estremo la fantasia della perfetta autoposizione dell’uomo⁶¹, da intendersi ora come “situazione vitale di permanente discontinuità”⁶². Quest’uomo che vuole se stesso libero cade, tuttavia, nella trappola della più dolorosa illibertà: l’uomo svincolato da ogni fondamento, da alcun ‘sentimento’ del dovere, in cui si esplica il legame con la tradizione⁶³, infatti, è un uomo privo di senso, incapace di qualsiasi atto di autentica creazione, perduto nella dipendenza causale dal suo corpo ricaduto nella sua natura preculturale, nel suo essere animale⁶⁴. Un uomo frustrato, dunque, dalla sua perdita di senso per l’impossibilità di lasciare dietro di sé alcuna traccia valoriale, in quanto negatrice, diversamente, della propria natura creatrice.

5. L’epoca della globalizzazione, del trionfo della tecnologia informatica, può essere definito come il ‘luogo’ di una nuova forma dell’abitare la terra: quella degli “abitatori del tempo”, sciolti da ogni vincolo di dipendenza, dalla tradizione, dalla memoria⁶⁵. Non senza

59 Cfr. MERLINI, F (2004): *La comunicazione interrotta*, ed. cit., p. 25.

60 BARCELLONA, P (2000): *Quale politica per il terzo millennio?*, ed. cit., p. 23.

61 In tal senso si può dire della globalizzazione come frutto di una “fantasia onnipotente”, quella dell’individuo chiuso in un soggettivismo assoluto, che nega *in nuce* il problema del rapporto io-mondo e si interroga solo su come l’io può costruire il mondo e di come si può rendere disponibile la cosa attraverso la sua manipolazione tecnologica. Cfr. BARCELLONA, P (2005): *Il suicidio dell’Europa*, ed. cit., p. 137 ss.

62 KOLAKOWSKI, L (1992): *Presenza del mito*, ed. cit., p. 52.

63 Del resto, come si chiede Barcellona, “a che serve una tradizione se stiamo sempre al punto zero e sempre a un inizio che si alimenta in modo discontinuo, segmentandosi in istanti che non sono concepibili mai né come segmenti di una linea né come parti di un racconto?”. BARCELLONA, P (2005): *Il suicidio dell’Europa*, ed. cit., p. 91.

64 “La libertà del collocarmi nel punto zero del mondo dei valori, sgorgante da una presunta discontinuità, è il libertà di fronte alla determinatezza causale del mio corpo. La perfezione del mio essere uomo si trasforma per una trappola dialettica in una perfetta preumanità, in un ritorno all’essere animale”. KOLAKOWSKI, L (1992): *Presenza del mito*, ed. cit., p. 53, ma sul tema, *ibid*, p. 54 ss. ed anche BARCELLONA, P (2005): *Il suicidio dell’Europa*, ed. cit., p. 87 ss.

65 Cfr., su gli *abitatori del tempo* come quelli che vivono nel “qui ed ora”, sciolti da ogni vincolo e da ogni peso, di contro agli *abitatori dello spazio* legati ai “luoghi” e ai territori e mossi dalla passione per il “legame” e la

una doppia pretesa: cancellare il valore delle differenze inteso come “capacità di autorappresentare la propria specificità e diversità”; semplificare la complessità del reale attraverso la *reductio ad unum* delle visioni del mondo⁶⁶. Il legame sociale ne esce, così, spezzato o, quantomeno, svuotato di significato, ridotto a rapporto di cooperazione economica finalizzata alla produzione e al consumo delle merci, in cui il rapporto fra il sé e l’altro è governato dalla necessità e utilità, finendo per assumere il senso di una “mera connessione di ruoli funzionali”. In questo spazio senza legami vive l’individuo autoreferenziale, ripiegato su se stesso in un atteggiamento di “mero compiacimento narcisistico”, che apre ad una nuova antropologia in cui la “deriva della *cura di sé*” produce e diventa incultura, vale a dire indisponibilità all’ascolto dell’alterità⁶⁷, e finisce per alimentare l’emersione di una cultura dell’esclusione, che rivive politicamente nella figura del “barbaro”, vale a dire di “colui con cui non si comunica”⁶⁸. Ma l’individuo ‘figlio della globalizzazione’ è anche l’individuo spogliato delle sue passioni; le relazioni affettive sono state, infatti, rimosse dallo “spazio della «visibilità» comunicativa”⁶⁹ nel senso che per esse non vi è più uno spazio pubblico di rappresentazione. Ma l’assenza di un tale spazio finisce inevitabilmente per tradursi nella morte della coscienza, in quanto possibilità di comprensione dell’uomo come unità di anima e corpo e, quindi, della sua rappresentazione come trascendimento della vita naturale, del livello puramente biologico dell’esistenza umana, del poter andare oltre la pura sopravvivenza. Se, infatti, la coscienza è l’evento per il quale l’uomo, inaugurando la riflessione su di sé, prende coscienza di “essere io ma, allo stesso tempo, sa di non potersi mai afferrare” e, dunque, prende consapevolezza della distanza tra io e sé, tra la mente ed il corpo, e dell’impossibilità di poter immediatamente afferrare l’oggetto, compreso il proprio corpo; se è vero questo, è vero anche che il costituirsi del rapporto io-mondo e della persona come unità di anima e corpo può passare solo attraverso il medio dello spazio pubblico, come “luogo in cui si contiene la scissione tra coscienza e mondo, che è all’origine della nostra civiltà occidentale ma, anche della specifica modalità di rappresentare il «dolore» dell’essere mortali”⁷⁰. In questo spazio in cui, dunque, si può ricomporre la scissione tra io e mondo, tra l’io e il sé, tra l’io e l’altro, l’angoscia può essere stemperata ed il dolore ‘amministrato’: solo in esso, infatti, è possibile la rappresentazione di eventi tragici su cui oggi spesso, inevitabilmente, si tace. Primo fra questi la rappresentazione della morte come coscienza di essere mortale.

“generazione, Cfr. BARCELLONA, P (2001): *Quale politica per il terzo millennio?*, ed. cit., p. 6 ss.e Ibid (2005): *Il suicidio dell’Europa*, ed. cit., p. 20 ss.

66 “L’assunzione di un unico occhio planetario ha in un sol colpo cancellato l’ordine delle differenze in cui trovavano ragion d’essere e capacità legittimanti le diverse tradizioni culturali, i vincoli di appartenenza, le radici storiche, in una parola i «fatti» fondativi delle diverse comunità”. BARCELLONA, P (2001): *Quale politica per il terzo millennio?*, ed. cit., p. 19.

67 MERLINI, F (2004): *La comunicazione interrotta*, ed. cit., p. 73 ss., spec. p. 76.

68 La parola greca barbaro significa, del resto, “colui che balbetta” e per questo nel passato designava lo straniero, in quanto, per la diversità della lingua, era difficile stabilire una comunicazione. Oggi, nella società globale, quella del “barbaro” è una figura interna alla società a causa della mondializzazione della comunicazione e alla particolare natura della comunicazione globale, affidata a forme mediatico-informatiche. Cfr., sul punto, BALDASSARRE, A (2002): *Globalizzazione contro democrazia*, ed. cit., p. 220 ss.

69 BARCELLONA, P (2005): *Il suicidio dell’Europa*, ed. cit., p. 134. E sempre ibid, si legga come in tal senso lo stesso autore parla della globalizzazione come l’epoca delle passioni negate, che trova la sua origine nell’affermazione cartesiana del pensiero astratto, puro *logos*, come garante dell’esistenza.

70 Ibid., p. 136.

Rappresentarsi la morte significa avere la capacità di fare i conti con una realtà dura, ma ineluttabile: l'uomo *può* pensare oltre la morte, proprio per l'insaziabile desiderio da cui è animato desiderio, tuttavia, come ci è venuto già di accennare, che la globalizzazione tende a distruggere, relegando l'uomo nella paura e nell'angoscia, che gli consente di trascendere i confini delle cose date, ma, tuttavia, resta mortale. L'anticipazione della morte è, allora, sicuramente la più dolorosa ed insopportabile delle esperienze che accompagnano il vivere dell'uomo. In essa, infatti, l'uomo sperimenta in maniera intollerabile l'indifferenza del mondo, il suo aver "cessato di prendere organicamente atto della nostra presenza in esso"⁷¹. E ne sperimenta in maniera intollerabile in quanto con essa, con la morte, l'indifferenza si rivela come *quidditas* del mondo, di cui le manifestazioni parziali dell'indifferenza nelle singole realtà non possono essere comprese se non "come vedute parziali di una totalità omogenea"⁷². Tuttavia questa indifferenza può essere superata solo attraverso "ciò che ho in comune con gli altri": solo, dunque, per il mezzo di quello spazio pubblico, come luogo d'incontro degli uomini in cui sono ancora esperibili esperienze di non indifferenza la solidarietà, l'amore, la fiducia e l'amicizia e dove è ancora possibile rappresentarsi come trascendenza e ci si può sforzare di pensare alla morte come 'patrimonio comune'. La distruzione dello spazio pubblico pone nel nulla tale possibilità e rende insopportabile il vivere stesso, consegnando l'uomo alla paura, restituendogli come unica alternativa la fantasia dell'onnipotenza autoreferenziale e dell'appropriazione tecnologica del mondo. Ma se l'appropriazione tecnologica del mondo può a buon ragione essere letta come un tentativo di sfuggire, superandola, l'indifferenza del mondo, e la sofferenza che da essa ha origine⁷³, tuttavia essa getta l'uomo in una angoscia ancor più profonda di quella dalla quale doveva guarire: l'angoscia dell'insoddisfazione. Impadronendosi tecnologicamente del mondo l'uomo può sperimentare soltanto la sua sottomissione, ma non vincerne l'indifferenza⁷⁴.

Ecco, allora, cosa ci consegna la globalizzazione: una "società schizofrenica" in cui gli individui appaiono chiusi in se stessi, privi di un contatto effettivo con gli altri. Ma cos'è quest'individuo desocializzato, chiuso all'interno di sé se non una vita, una nuda vita in abbandono, una soglia di indifferenza tra escrescenza e singolarità, "una paradossale inclusione dell'appartenenza stessa". L'individuo stesso si fa eccezione, potendo per egli dirsi che "è quel che non può essere incluso nel tutto a cui appartiene e non può appartenere all-

71 KOLAKOWSKI, L (1992): *Presenza del mito*, ed. cit, p. 115 ss. Ma si legga ancora *Ibid.*, "Nell'anticipazione della propria morte il mondo diventa una casa paterna che di colpo non riconosce più il bambino, e questa rappresentazione del non venir riconosciuti da parte del mondo conferisce un senso alla nostra paura della morte".

72 *Ibid.*, p. 116.

73 Sofferenza da intendersi in particolar modo come dolore fisico, che costituisce il punto in cui l'indifferenza del mondo si mostra con tragica immediatezza, per il venire essa a toccare quel "frammento di mondo rispetto al quale sono solito esperire la confidenza più immediata". Nella sofferenza fisica è il proprio corpo a porsi come realtà estranea, ad abbandonarci mostrandosi "capace di schiacciarmi con la sua insensibilità nei miei confronti, con la sua incapacità di dimostrare amicizia". Sull'esperienza dell'indifferenza del mondo e sulle sue manifestazioni, Cfr. KOLAKOWSKI, L (1992): *Presenza del mito*, ed. cit, p. 112 ss. (per le citazioni in nota sempre *ibid.*, p. 113).

74 Cfr. *ibid.*, ed. cit., p. 118: "La cultura tecnologica ci consente di impadronirci del mondo come di una preda, ma non elimina davvero la sua indifferenza: la sottomissione delle cose è solo apparente, il sentimento di incontrare la natura in uno scambio reciproco è illusorio come l'amore di un necrofilo".

‘insieme in cui è già sempre incluso’; una figura-limite in cui è oramai impossibile distinguere un dentro e un fuori, l’appartenenza e l’inclusione, la *bios* dalla *zoè*⁷⁵.

Il tempo della globalizzazione, allora, è il tempo dell’uomo ridiventato animale, dell’uomo senza essenza e senza identità, consegnato alla sua inessenzialità ed inoperosità, deposto da compiti storici assumibili o semplicemente assegnabili, in nome del trionfo dell’economia, trovano nella stessa vita naturale e nel suo benessere “l’ultimo compito storico dell’umanità”. Di fronte all’eclissi delle potenze storiche tradizionali poesia, religione, filosofia che mantenevano il destino storico-politico dei popoli, la globalizzazione si pone, allora, come la faccia di quello processo in cui l’umanità ha assunto la sua stessa fisiologia, la gestione integrale della sua animalità, come ultimo e impolitico mandato, “perdendo così del suo essere umano della sua *humanitas*, per un benessere di una vita che non si sa più riconoscere come umana o come animale”⁷⁶.

6. In questo ‘tempo’ di profonda crisi degli spazi pubblici, di ogni forma di identità collettiva, di appartenenza e di radicamenti è legittimo interrogarsi intorno alla proponibilità ed ai termini di un discorso sui diritti umani. In particolare è opportuno chiedersi se davvero attraverso i diritti umani si possa dar vita ad “una globalizzazione a misura d’uomo, da contrapporre alla involuzione di un uomo a misura di globalizzazione”⁷⁷. E tuttavia una prima risposta si delinea sulla base di una prima osservazione: l’attore del mercato globale e il riferimento dell’universalismo dei diritti umani è sempre l’individuo nella sua “singolarità senza legami”. Diritti umani e globalizzazione mostrano allora qui il loro “nesso strutturale”: essi costituiscono i poli del progetto moderno dell’individuo radicale, contribuendo entrambi alla “neutralizzazione della politica come spazio pubblico” e alla consegna dell’individualità all’“indifferenza del vuoto sociale”⁷⁸. I diritti umani tendono, allora, anch’essi ad essere strumenti di depoliticizzazione della società e, di conseguenza, di neutralizzazione del momento collettivo dell’agire politico⁷⁹. La “filosofia dei diritti dell’uomo”, riproponendo in qualche misura il modello liberale, per il quale individui liberi, indipendenti e razionali, esistono come tali prima della società, finisce col fondarsi sull’assunto che ci siano delle caratteristiche, connaturate alla condizione umana, che possono essere

75 Cfr. AGAMBEN, G (1995): *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, p. 28 ss. Il superamento della *physis* animale in direzione della storia umana (l’antropogenesi, il diventare umano del vivente) è, del resto, un accadimento sempre in corso, che decide ogni volta e in ogni individuo dell’umano e dell’animale, della natura e della storia, della vita e della morte. L’essere, il mondo, l’aperto non sono qualcosa d’altro rispetto all’ambiente e alla vita animale: essi non sono altro che la cattura del rapporto del vivente col suo disinibitore. E l’uomo del resto è il vivente che sospende la sua animalità e, in questo modo, apre una zona «libera e vuota» in cui la vita è catturata e abbandonata in una zona di eccezione. La citazione nel testo è presa *Ibid.*, p. 30 ed è la definizione data da Agamben all’eccezione sovrana.

76 Cfr. AGAMBEN, G (2002): *L’aperto*, ed. cit., pp. 78-80.

77 FLICK, G. M (2003): “II diritti umani nell’esperienza europea”, in *Politica del diritto*, Il Mulino, Bologna, 2, pp. 143-144.

78 Cfr., sul punto, BARCELLONA, P (2003): “Ipotesi interpretativa del processo di globalizzazione”, in *Democrazia e diritto*, 4, p. 15 ss. E *ibid.*, p. 17, si legga: “L’universalismo giuridico e l’economia monetaria (...) rappresentano l’unica forma in cui si può attuare una cooperazione fra gli uomini senza che questi abbiano bisogno di comunicare reciprocamente e di manifestare sentimenti. Tutto ciò (...) dissolve ogni forma di socialità e alla fine la stessa possibilità di produrre liberamente una qualche «forma di vita» che rappresenti la conferma reciproca della propria individualità e la possibilità di darsi scopi comuni”.

79 BARCELLONA, P (2001): *Le passioni negate. Globalismo e diritti umani*, Troina, p. 135.

trasformate in aspettative giuridiche senza la mediazione di una società. L'elusione così operata del "rapporto bipolare" e della "tensione" che unisce individuo e società⁸⁰ non dà allora conto dei diritti umani come grande progetto politico per la convivenza, le cui condizioni sono dettate dall'interno delle singole comunità nella forma istituita dalle stesse. I diritti, allora, non possono essere estrapolati dai contesti: i diritti funzionano solo se c'è il potere corrispondente per realizzarli, solo se si possono esercitare"⁸¹. Questo significa, allora, che tali diritti funzionano nell'ambito territoriale, culturale, sociale e politico che delimita il consenso di quanti aderiscono a tale progetto e istituiscono poteri che detengono l'uso legittimo della coercizione. Oltre questa corrispondenza tra validità del progetto e effettività del consenso, i diritti umani, in quanto assunti "nella loro pura «forma» dell'astratto universalismo giuridico"⁸², o finiscono, di contro alle loro solenni proclamazioni, per essere sempre più violati o possono essere imposti, fuori da ogni controllo e da ogni regola, solo con la forza illegale e illegittima di chi ha la potenza militare per attuarli contro i meno forti e i meno potenti⁸³. Di contro alle loro dichiarate virtualità universalistiche, allora, nell'attuale epoca della globalizzazione i diritti umani mostrano sempre più prepotentemente "allarmanti valenze imperiali", ponendosi come fondamento di legittimazione dell'uso della forza e, dunque, con l'essere soltanto uno strumento di prevaricazione da parte di chi si arroga il diritto di decidere che cosa è umano e che cosa non è umano⁸⁴. Quest'uso della forza finisce spesso con il configurarsi non come violenza giuridica, vale a dire come mezzo indirizzato ad un fine come violenza necessaria alla salvaguardia e al rispetto dei diritti umani, ma come violenza pura, come violenza che non si trova in relazione rispetto ad un fine, ma si tiene in rapporto con la sua stessa medialità⁸⁵. Per mezzo di questa violenza pura si apre uno spazio in cui da un lato atti che non hanno valore di legge ne acquistano la forza e dall'altro i diritti umani vigono senza essere applicati. Ma è proprio nell'apertura di un tale spazio, in cui "una pura violenza senza *logos* pretende di attuare un enunciato senz'alcun riferimento"⁸⁶, che consiste lo stato di eccezione; uno stato di eccezione, tuttavia, che ha infranto i suoi confini spazio-temporali e tende a coincidere con l'ordinamento 'normale' della globalizzazione. Ed allora il vero problema oggi non è tanto di chi oggi sia il 'sovrano', come colui che decide sullo stato di eccezione, ma riflettere sulla circostanza che in questo stato di eccezione permanente sovrano può essere chiunque abbia semplicemente la forza di esserlo.

80 Riferendosi in particolare alle istituzioni Barcellona osserva come esse "sono similari al linguaggio, sono un «modo» attraverso cui gli uomini si mettono in rapporto l'uno con l'altro e perciò svolgono una funzione comunicativa". BARCELONA, P (2000): *Quale politica per il terzo millennio?*, ed. cit., p. 132.

81 Ibid., p. 134.

82 Ibid., p. 131.

83 Sulle conseguenze ed il significato dei diritti umani separati da un ordinamento positivo e da uno stato che li "riconosce", da una organizzazione che li garantisce e da un consenso che li legittima, Cfr. BARCELONA, P (1999): *L'individuo dentro la globalizzazione*, ed. cit., p. 143 ss.

84 Cfr. AZZARITI, G (2003): "Il futuro dei diritti fondamentali nell'era della globalizzazione", in *Politica del diritto*, 3, p. 331.

85 Cfr. per questa distinzione AGAMBEN, G (2003): *Stato di eccezione*, Torino, p. 77 ss.

86 Ibid., p. 54.