



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II
Facoltà di Giurisprudenza

*Dottorato in Filosofia del Diritto, Diritti dell'Uomo e delle Libertà
Religiose XVIII ciclo*

TESI DI DOTTORATO

Europa e diritti umani nella *Globalzeit*

Coordinatore
ch.mo prof. Antonio PUNZI

Relatore:
ch.mo prof. Giovanni MARINO

Candidata:
Katia Castaldo

ANNO ACCADEMICO 2004-2005

Indice

Introduzione	pag. 4
CAPITOLO PRIMO	
Globalizzazione e politica: gli effetti sulle persone	
1. L'egologia e il mito dei mezzi	pag. 13
2. L'addomesticamento del desiderio	pag. 21
3. Lo sconfinamento	pag. 25
4. Il <i>limes</i> e la <i>communitas</i>	pag. 34
5. L'individuo e la fine del legame sociale	pag. 48
6. La morte della coscienza	pag. 53
CAPITOLO SECONDO	
Sovranità e diritti umani: per uno spazio europeo dei diritti	
1. Globalizzazione e stato d'eccezione: il ruolo dei diritti dell'uomo	pag. 63
2. La politica e i diritti	pag. 69
3. L'Europa spazio del pensiero	pag. 75
4. Globalizzazione e neutralizzazione della politica	pag. 82
5. L'Europa come spazio del <i>logos</i>	pag. 93

CAPITOLO TERZO

L'Unione europea e i suoi Stati: per un'Europa possibile

1. L'Europa e i suoi Stati	pag. 107
2. L'Europa e la sua identità	pag. 119
3. L'Europa e il pluralismo degli ordinamenti	pag. 127
4. L'Europa e la fine della sovranità	pag. 137
Conclusioni	pag. 149
Bibliografia	pag. 158

Introduzione

Europa globalizzazione diritti umani. Questi tre termini stanno tra loro in un rapporto di intrinsecità tale che discutere dell'uno richiama inevitabilmente l'accento agli altri, secondo un ordine di precedenza e di valori che può cambiare a seconda che si scelga di accedere ad una od un'altra chiave di lettura. Ed è bene allora, per questo, rendere esplicito da subito quale è il 'piano' che muove e guida il procedere di questa breve trattazione: l'Europa, come scenario possibile dell'affermazione dei diritti, non si lascia leggere se non a partire dalla ricostruzione del 'fenomeno' globalizzazione. Globalizzazione, poi, che si presenta con i tratti di una vera e propria ideologia, intesa come forma del pensiero edificata sulla dimenticanza, la rimozione o il misconoscimento della ragione materiale delle cose: un sistema che pensa di potersi ergere sul vuoto, senza alcun riguardo per la "base reale" della storia e della vita. Un'ideologia del *racconto unico*, dominato dalla

figura del mercato universale a cui è corrisposto il passaggio ad un regime in cui universale e individuale vanno distinte, essendo l'universale appalto delle forze dell'economia e della finanza internazionale e l'individuale di pratiche individuali ed individualizzanti.

La globalizzazione va, allora, correttamente letta nei termini, essenzialmente, di 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.

Particolare attenzione sarà pertanto data nel primo capitolo allo studio delle conseguenze della globalizzazione sugli individui. Tali conseguenze si traducono, essenzialmente e brevemente, in uno sconvolgimento del campo sociale, vale a dire nella perdita della dimensione della socialità, con tutti i suoi effetti devastanti sulla cultura, giacchè questa finisce con lo scomparire come forma della

mediazione tra individuo e collettività. La deculturazione, come modo di atteggiarsi della globalizzazione, è, infatti, 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, pertanto, 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 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 strutturata "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". 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.

L'eroe negativo della globalizzazione è, allora, *der Mann ohne Verwandtschaften*, l'uomo senza legami, che non siano legami "allentati", di modo che "si possano sciogliere non appena lo scenario venga a mutare". Un uomo, dunque, abbandonato a se stesso, che si sente un "oggetto a perdere" e che non sa porsi in rapporto di continuità con il mondo con lo circonda; apparentemente

sempre aperto al nuovo, solo, però, per la sua intrinseca incapacità di "rapportarsi al vecchio".

Tuttavia la riflessione intorno a cosa sia e significhi davvero globalizzazione ne importa la sua ricostruzione nei termini di uno *stato di eccezione* permanente, di cui i diritti umani rappresentano una possibile chiave di lettura.

In questo 'tempo' di profonda crisi degli spazi pubblici, di ogni forma di identità collettiva, di appartenenza e di radicamenti è, di fatti, legittimo e doveroso 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". E tuttavia una prima risposta si delinea sulla base di una prima osservazione: i diritti umani costituiscono un 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. 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. Non è un caso, allora, che, di contro alle loro dichiarate virtualità universalistiche, nell'attuale epoca della globalizzazione i diritti umani mostrino 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 umano. 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 medialità. 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", 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.

L'affermazione dei diritti umani non può, allora, prescindere dall'organizzazione dei poteri e della politica: i diritti non si danno che per mezzo della forza e della sovranità. Diritti che procedono da soli, secondo una logica intrinseca, assomigliano molto a quei "caciocavalli appesi" di cui parlava Antonio Labriola, in una suggestiva immagine napoletana. Ed allora uno spazio europeo dei diritti, che sia spazio di garanzia della loro effettività, può darsi solo se

l'Europa saprà configurarsi come luogo di *esistenza politica*, fondato sull'esistenza in forma nuova di una "sovranità salvata", in cui ciascun individuo possa riacquisire un'appartenenza culturale che sia compatibile con la sua appartenenza geografica.

Del resto da sempre la specificità dell'identità europea sta soprattutto nella tensione fra componenti diverse e tra loro, a volte, conflittuali. In particolare l'identità europea può essere letta come costruzione storico-sociale dinamica e multiforme, combinazione di tradizione e mutamento. L'Europa, del resto, è uno spazio che non ha frontiere, ma confini non definiti all'esterno, perché all'interno essa è continua metamorfosi, "*experimentum*", continuo divenire, meta da raggiungere: "l'Europa non è, sarà". Lo spazio europeo è a geometria variabile: non universo, ma multiverso. L'Europa è scambio, è rete di relazioni, essa stessa confine. L'Europa è *logos*: "un'idea che in sé *raccoglie* distinti racconti, diverse interrogazioni, le varie vie della ricerca intorno alla propria identità".

L'Europa è principio storico che raccoglie le differenze. È "spazio del pensiero", spazio che per secoli non ha coinciso con la tragica fatalità delle frontiere e che ha saputo delineare un mondo del pensiero e della cultura, del linguaggio e dei linguaggi, come sovrapposto a quello dei rapporti di forze e delle inimicizie. L'Europa ha, tuttavia, sempre come suo progetto l'unità, che non è, né potrebbe esserlo, quella del calcolo e della razionalità allo scopo. Il nesso tra molteplicità ed unità, come tratto caratterizzante dell'essere stesso dell'Europa, costituisce del resto, oggi, anche elemento strutturale dell'architettura istituzionale dell'Unione. La tensione tra unione e diversità è scritta nella genesi stessa dell'integrazione: l'*ethos* dell'Unione consiste proprio nel garantire una modalità di convivenza, una messa in relazione, tra identità diverse in uno spazio economico-politico unitario. A tal fine, pur nel riconoscimento delle differenze, deve sapersi fare appello ad un patrimonio comune, che costituisca il *prìus* per il

quale ogni identità possa essere relazione con l'altro,
rimanendo essa stessa relazione.

CAPITOLO PRIMO

Globalizzazione e politica: gli effetti sulle persone

1. L'egologia e il mito dei mezzi

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.¹ Eppure la globalizzazione non è affatto un fatto naturale, ed in questo senso neutro, ma un evento altamente politico di portata mondiale.² La globalizzazione è, infatti, essenzialmente

¹ La globalizzazione viene, insomma, presentata nei termini di un fenomeno storico ineluttabile, alla stregua dunque, di una vera e propria legge naturale. Eppure la "naturalizzazione di un fenomeno storico è sempre il risultato della combinazione tra una determinata congiuntura storica e il suo raddoppio narrativo". Il "racconto" della globalizzazione è, allora, da questo punto di vista, il racconto dell'identità tra mondo umano e mercato e del mercato come ordine spontaneo della società. Cfr. F. MERLINI, *Politica e tempo. L'impostura della fine delle ideologie*, in A. CARRINO (a curadi), *Diritto e politica nell'età dei diritti*, Napoli 2004, p.133 ss.

² Cfr., sul punto, P. BARCELLONA, *Ipotesi interpretativa del processo di globalizzazione*, in *Democrazia e diritto*, 4, 2003, p. 18 ss. E si legga, *ivi*, p.

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'.³ 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

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".

³ Cfr. P. BARCELLONA , *Quale politica per il terzo millennio?*, Bari 2000, p. 69 ss.

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 comunità.⁴

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 fini⁵ e dal mito dei mezzi,

⁴ Cfr., per una lettura possibile in tal senso del rapporto uomo-animale, G. AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002, p. 12 ss., ma anche, sulla tecnica come scienza dei bisogni, P. BARCELLONA, *Il suicidio dell'Europa. Dalla coscienza infelice all'edonismo cognitivo*, Bari 2005, p. 168 e 169.

⁵ La fine dei fini traduce, in vero, l'impossibilità di qualsiasi discorso fondazionista, impossibilità che costituisce l'inevitabile portato dell'idea

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"⁶, l'abbondanza dei mezzi ha condotto ad una abbondanza di *chances* per il soggetto, che, tuttavia, non

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, P. BARCELLONA, *Il suicidio dell'Europa*, cit., p. 93 ss., spec. p. 95.

⁶ A. BONOMI, *Il trionfo della moltitudine. Forme e conflitti della società che viene*, Torino 1996, p. 20.

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"⁷, 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'uomo.⁸

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

⁷ *Ibidem.*

⁸ Cfr. L. KOLAKOWSKI, *Presenza del mito*, Bologna 1992, p. 62 ss.

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”.⁹ 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-memoria.¹⁰ In una tale società l’individuo deterritorializzato “viaggia nomade nello sviluppo dell’economia globale”

⁹ A. BONOMI, *Il trionfo della moltitudine*, cit., p. 27.

¹⁰ M.R. FERRARESE, *Globalizzazione e nuovi percorsi delle istituzioni*, cit., p. 30 ss.

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, giacchè "questa scompare come forma della mediazione tra individuo e collettività".¹¹ 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

¹¹ 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. P. BARCELLONA, *Quale politica per il terzo millennio?*, cit., p. 129 ss.

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 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".¹² 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.

¹² P. BARCELLONA, *Il suicidio dell'Europa*, cit., p. 37.

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.

2. L'addomesticamento del desiderio

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 animale.¹³ 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".¹⁴ 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

¹³ Cfr., per una lettura possibile in tal senso del rapporto uomo-animale, G. AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002, p. 12 ss.; per la tecnica come scienza dei bisogni, cfr., P. BARCELLONA, *Il suicidio dell'Europa*, cit., p. 168 e 169.

¹⁴ P. BARCELLONA, *Il suicidio dell'Europa*, cit., p. 133.

con il mondo, per l'essere esso privo di un "codice automatico" o, potremmo dire heideggerianamente, per non essere chiuso nello stordimento del proprio disinibitore.¹⁵ Il rapporto dell'uomo con il mondo è sempre, infatti, un rapporto *mediato* dalla sfera pubblico-sociale e

¹⁵ 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 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 questione 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 n nota, G. AGAMBEN, *L'aperto*, p. 23 e p. 52 ss., spec. pp. 66-74.

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"¹⁶; finisce, cioè, inevitabilmente per non potersi più identificare come uomo.

¹⁶ *Ivi*, p. 134.

3. Lo sconfinamento

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 filosofica.¹⁷ La globalizzazione può, pertanto, coerentemente leggersi come un processo di mutazione sociale ed esistenziale, il cui "genoma" è rappresentato da una "concentrazione, rapida e vorticoso fino alla virtualità, della

¹⁷ 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, C. GALLI, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna 2001, p. 10 ss. ed *infra* nel testo.

dimensione spaziale e di quella temporale, per effetto di uno sviluppo tecnologico inconsueto – per incremento ed imprevedibilità di potenziale – nella storia dell’umanità”.¹⁸ 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 individui¹⁹ 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

¹⁸ G.M. FLICK, *Globalizzazione delle regole e fondazione dei valori: l’esperienza europea*, in *Politica del diritto*, 2, 2002, p. 198.

¹⁹ 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, M.R. FERRARESE, *Le istituzioni della globalizzazione*, cit., p. 45 ss.

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".²⁰

Rispetto ai tradizionali concetti di spazio e di tempo la globalizzazione, allora, rappresenta 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

²⁰ ID., *Il diritto al presente. Globalizzazione e tempo delle istituzioni*, Bologna 2002, p. 20.

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'economia²¹, per uno spazio tutto aperto, che, tuttavia, come vedremo, "può essere non meno soffocante dello spazio tutto chiuso degli Stati"²² – 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 irrelato²³ –, che pretende di assorbire in sé ogni

²¹ 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. *Ivi*, p. 130.

²² Cfr., sul punto, C. GALLI, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, cit., p. 131 ss.

²³ 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

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”²⁴, 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 bastamente a se stesso, perfettamente autoreferenziale, estraneo a

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, M FERRARESE, *Il diritto al presente*, cit., p. 7 ss. e spec. p. 9.

²⁴ F. MERLINI, *La comunicazione interrotta. Etica e politica nel tempo della rete*, Bari 2004, p. 20.

quella differenzialità senza la quale non è immaginabile nessuna apertura in direzione di un altrove.²⁵

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 disponibile.²⁶ 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 cifra per leggere passato e futuro", come "tempo unico caratterizzato dal *déjà vu*".²⁷ 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

²⁵ 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".

²⁶ F. MERLINI, *La comunicazione interrotta*, cit., p. 9.

²⁷ A. BONOMI, *Il trionfo della moltitudine*, cit., p. 22 ss.

nuovo, in un dominio dell'«apparenza»".²⁸ 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 presente.²⁹ L'impossibilità di immaginare un futuro si traduce nell'insicurezza di qualsiasi prospettiva, in

²⁸ *Ibidem*

²⁹ F. MERLINI, *La comunicazione interrotta*, cit., pp. 9 e 50. Ma si legga ancora, sempre *ivi*, 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 F. PAPI, *La comunicazione è interrotta II. Una risposta*, in F. MERLINI, *La comunicazione interrotta*, cit., pp. 31-32.

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?³⁰ 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".³¹ 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

³⁰ Sulla relazione tra diacronia e sincronia come costituente della storia cfr. le belle pagine di G. AGAMBEN, *Infanzia e storia*, cit., spec. p. 68 ss.

³¹ A buon ragione Baldassarre parla della società globale come società del gioco, dal momento che il gioco "evoca nel medesimo tempo la competizione (*agòn*), 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*)". A. BALDASSARRE, , *Globalizzazione contro democrazia*, Bari 2002, p. 214.

al tempo dell'eterno presente costituisce dell'attuale mondo
la sua direttrice formativa.

4. Il *limes* e la *communitas*

Il 'nuovo' spazio della globalizzazione, accennavamo poco innanzi, va inteso precipuamente nei termini di uno sconfinamento, vale a dire come deterritorializzazione, separazione dello spazio dal luogo³², e dunque, in sintesi, dissolvenza dei confini. Se, dunque, lo spazio della globalizzazione è essenzialmente spazio senza confini³³, sarà, allora, proprio sul significato del 'confine' e del suo annullamento che dovrà qui, seppur per brevi cenni, appuntarsi la nostra attenzione.³⁴

Cum-finis: la linea lungo la quale due domini si toccano, una distinzione che determina una *ad-finitas*. Ecco

³² 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, A. BONOMI, *Il trionfo della moltitudine*, cit., p. 24.

³³ Cfr., in tal senso, M.R. FERRARESE, *Globalizzazione e nuovi percorsi delle istituzioni*, in S. SCARPONI, *Globalizzazione e diritto del lavoro*, Milano 2001, p. 25 ss.

³⁴ E nel farlo ci rifaremo al saggio di M. CACCIARI, *Nomi di luogo: confine*, in *Aut aut*, 299-300, p. 73 ss.

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 relazione³⁵. "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 *polemos* 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

³⁵ Sottolinea, ad esempio, Cacciari, *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.

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 compromettendo la possibilità stessa d’essere del corpo.³⁶ 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,

³⁶ M. CACCIARI, *Nomi di luogo: confine*, cit, pp. 76-77.

del resto, sempre la porta la ritorno della violenza brutta: "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 possibilità" e il principio del legame sociale che ne definisce le modalità di rapporto".³⁷ 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".³⁸ Ma il senso di queste affermazioni potrà risultare nella sua pienezza laddove la paura e

³⁷ P. BARCELLONA , *Quale politica per il terzo millennio?*, cit., p. 24.

³⁸ A. BONOMI, *Il trionfo della moltitudine*, cit., p. 84 ss.

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".³⁹ 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".⁴⁰ Se poi si riflette sul termine latino di *communitas*

³⁹ M. CACCIARI, *Nomi di luogo: confine*, cit., p. 75.

⁴⁰ R. ESPOSITO, *Dall'impolitico: libertà comunità immunità*, in *Democrazia e diritto*, 2003, 2, p. 92.

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 dei nostri, non ci rassomiglia, non fa già parte di noi".⁴¹ 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

⁴¹ *Ivi*, p. 92 e 93.

arrischiato alla relazione con essi"⁴², 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"⁴³ 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".⁴⁴ 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 conflitto –, attraverso la sua assunzione in forme e dosi tali da immunizzare

⁴² M. CACCIARI, *Nomi di luogo: confine*, cit., p. 76.

⁴³ Cfr., sul punto, R. ESPOSITO, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino 2002, p. 198 ss.

⁴⁴ *Ivi*, p. 200.

definitivamente da esso⁴⁵, 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".⁴⁶ "Nulla resta – da questa prospettiva – della incompatibilità tra il sé e l'altro. L'altro è la forma stessa che

⁴⁵ 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 (*ivi*, p. 152).

⁴⁶ *Ivi*, 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" (*ivi*, p. 206).

assume il confine laddove l'interno si incrocia con l'esterno, il proprio con l'estraneo, l'immune con il comune".⁴⁷ In questo senso possiamo definire l'identità individuale come relazionale e non autoreferenziale⁴⁸ ed essenzialmente o

⁴⁷ *Ivi*, p. 207.

⁴⁸ 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'autoreferenza, 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" (P. BARCELLONA, // *suicidio dell'Europa*, cit., p.131, ma cfr., sul tema, sempre *ivi* 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 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

quanto meno preliminarmente pubblica. 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 esterno.⁴⁹

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

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. R. ESPOSITO, *Immunitas*, cit., p. 95 ss.

⁴⁹ 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, P. BARCELONA, *Ipotesi interpretativa del processo di globalizzazione*, cit., p. 20 ss.

l'essere pubblico non significava avere un ruolo, ma partecipare pubblicamente del proprio essere".⁵⁰ 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 omologazione.⁵¹ La *Globalzeit*, come tempo generalizzato,

⁵⁰ P. BARCELLONA, *L'individuo dentro la globalizzazione*, in *Democrazia e diritto*, 1, 1999, p. 137.

⁵¹ 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,

tecnica e mercato mondiale, funziona, infatti, essenzialmente basandosi sull'amnesia, sulla perdita di memoria, rende impossibile il mito, qualsiasi mitologia, qualsiasi discorso sul mito. Eppure essenziale nella mitologia, nella rielaborazione del mito è la funzione dell'oblio. Quando, infatti, si immagina creativamente non si può non dimenticare: la memoria per essere tale deve, infatti, saper dimenticare, altrimenti "sarebbe un armadio, un cassetto nel quale accumulerei una serie di souvenir".⁵²

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

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. G. AGAMBEN, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino 1978 e 2001, p. 7.

⁵² M. CACCIARI, *L'arcipelago Europa*, in *Micromega*, 2/99, p. 22.

costruzioni della memoria⁵³, 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 reale’.⁵⁴ 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

⁵³ 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”. F. MERLINI, *La comunicazione interrotta*, cit., p. 17.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 18 ss. E , sempre *ivi*, 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”.

con l'altro.⁵⁵ 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".⁵⁶ 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".

⁵⁵ "Ognuno, di fronte al proprio computer, comunica con gli altri restando estraneo al mondo degli altri". A. BALDASSARRE, *Globalizzazione contro democrazia*, Bari 2002, p. 213.

⁵⁶ *Ibidem*

5. L'individuo e la fine del legame sociale

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 reale⁵⁷ – 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".⁵⁸ Ed in questo si traduce la nostra 'esperienza' di "abitanti del mercato"⁵⁹. Abitare il mercato

⁵⁷ Cfr., sul punto, G.M. FLICK, *Globalizzazione delle regole e fondazione dei valori*, p. 198.

⁵⁸ P. BARCELLONA, *Quale politica per il terzo millennio?*, cit., p. 80.

⁵⁹ P. BARCELLONA, *Il suicidio dell'Europa*, cit., p.40.

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"⁶⁰ – 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

⁶⁰ P. BARCELLONA, *Ipotesi interpretativa del processo di globalizzazione*, cit., p. 18.

tra l'io e il mondo.⁶¹ . 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".⁶² 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

⁶¹ Cfr. F. MERLINI, *La comunicazione interrotta*, cit., p. 25.

⁶² P. BARCELLONA, *Quale politica per il terzo millennio?*, cit., p. 23.

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'uomo⁶³, da intendersi ora come "situazione vitale di permanente discontinuità".⁶⁴ 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 tradizione⁶⁵, infatti, è un uomo privo

⁶³ 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. P. BARCELLONA, *Il suicidio dell'Europa*, cit., p. 137 ss.

⁶⁴ L. KOLAKOWSKI, *Presenza del mito*, cit., p. 52.

⁶⁵ 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

di senso, incapace di qualsiasi atto di autentica creazione, perduto nella dipendenza causale dal suo corpo ricaduto nella sua natura preculturale, nel suo essere animale.⁶⁶ 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.

modo discontinuo, segmentandosi in istanti che non sono concepibili mai né come segmenti di una linea né come parti di un racconto?". P. BARCELLONA, *Il suicidio dell'Europa*, cit., p. 91

⁶⁶ "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". L. KOLAKOWSKI, *Presenza del mito*, cit, p. 53, ma sul tema, *ivi*, p. 54 ss. ed anche P. BARCELLONA, *Il suicidio dell'Europa*, cit., p. 87 ss.

6. La morte della coscienza

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 memoria.⁶⁷ Non senza 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 mondo.⁶⁸ Il legame sociale ne esce,

⁶⁷ 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 "generazione, cfr. P. BARCELLONA, *Quale politica per il terzo millennio?*, cit., p. 6 ss. e ID., *Il suicidio dell'Europa*, cit., p. 20 ss.

⁶⁸ "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". P. BARCELLONA, *Quale politica per il terzo millennio?*, cit., p. 19.

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'alterità⁶⁹, 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".⁷⁰ Ma l'individuo 'figlio della globalizzazione' è

⁶⁹ F. MERLINI, *La comunicazione interrotta*, cit., p. 73 ss., spec. p. 76.

⁷⁰ 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.

anche l'individuo spogliato delle sue passioni; le relazioni affettive sono state, infatti, rimosse dallo "spazio della «visibilità» comunicativa"⁷¹ 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

Cfr., sul punto, A. BALDASSARRE, *Globalizzazione contro democrazia*, cit., p. 220 ss.

⁷¹ P. BARCELLONA, *Il suicidio dell'Europa*, cit., p. 134. E sempre *ivi* 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.

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".⁷² 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.

Rappresentarsi la morte significa avere la capacità di fare i conti con una realtà dura, ma ineluttabile: l'uomo *può*

⁷² *Ivi.*, p. 136.

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".⁷³ 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

⁷³ L. KOLAKOWSKI, *Presenza del mito*, cit, p. 115 ss. Ma si legga ancora *ivi*: "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".

parziali di una totalità omogenea".⁷⁴ 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 origine⁷⁵, tuttavia essa getta l'uomo in una

⁷⁴ *Ivi*, p. 116.

⁷⁵ Sofferenza da intendersi in particolar modo come dolore fisico, che costituisce il punto in cui l'indifferenza del mondo si mostra con tragica

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'indifferenza.⁷⁶

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 a-bandono, una soglia di indifferenza tra escrescenza e singolarità, "una paradossale

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. L. KOLAKOWSKI, *Presenza del mito*, cit, p. 112 ss. (per le citazioni in nota sempre *ivi*, p. 113).

⁷⁶ Cfr. *ivi*, 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".

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'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*.⁷⁷

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

⁷⁷ Cfr. G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995, p. 28 ss. Il superamento della *phýsis* 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 *ivi*, p. 30 ed è la definizione data da Agamben all'eccezione sovrana.

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".⁷⁸

⁷⁸ Cfr. G. AGAMBEN, *L'aperto*, cit., pp. 78-80.

CAPITOLO SECONDO

Sovranità e diritti umani: per uno spazio europeo dei diritti

1. Globalizzazione e stato d'eccezione: il ruolo dei diritti dell'uomo

In questo 'tempo' di profonda crisi degli spazi pubblici, di ogni forma di identità collettiva, di appartenenza e di radicamenti è, allora, 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".⁷⁹ 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

⁷⁹ G.M. FLICK, *I diritti umani nell'esperienza europea*, in *Politica del diritto*, 2, 2003, pp. 143-144.

consegna dell'individualità all'"indifferenza del vuoto sociale".⁸⁰

I diritti umani possono tendere, allora, anch'essi ad essere strumenti di depoliticizzazione della società e, di conseguenza, di neutralizzazione del momento collettivo dell'agire politico.⁸¹ 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 trasformate in aspettative giuridiche senza la mediazione di una società. L'elusione così

⁸⁰ Cfr., sul punto, P. BARCELLONA, *Ipotesi interpretativa del processo di globalizzazione*, in *Democrazia e diritto*, 4, 2003, p. 15 ss. E *ivi*, 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".

⁸¹ P. BARCELLONA, *Le passioni negate. Globalismo e diritti umani*, Troina 2001, p. 135.

operata del "rapporto bipolare" e della "tensione" che unisce individuo e società⁸² 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, infatti, non possono essere estrapolati dai contesti: "i diritti funzionano solo se c'è il potere corrispondente per realizzarli, solo se si possono esercitare".⁸³ 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

⁸² Riferendosi in particolare alle istituzioni Barcellona osserva come esse "sono simili al linguaggio, sono un «modo» attraverso cui gli uomini si mettono in rapporto l'uno con l'altro e perciò svolgono una funzione comunicativa". P. BARCELLONA, *Quale politica per il terzo millennio?*, cit., p. 132.

⁸³ *Ivi*, p. 134.

«forma» dell'astratto universalismo giuridico"⁸⁴, 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 potenti.⁸⁵

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

⁸⁴ P. BARCELLONA , *Quale politica per il terzo millennio?*, cit., p. 131; ma cfr. anche., sul tema, ID., *Il declino dello Stato. Riflessioni di fine secolo sulla crisi del progetto moderno*, Bari 1998, p. 33 ss. e ID., *Diritto senza società. Dal disincanto all'indifferenza.*, Bari 2003, pp. 42-47.

⁸⁵ 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. P. BARCELLONA, *L'individuo dentro la globalizzazione*, cit., p. 143 ss.

decidere che cosa è umano e che cosa non è umano.⁸⁶ 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 medialità.⁸⁷

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"⁸⁸, 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. La

⁸⁶ Cfr. G. AZZARITI, *Il futuro dei diritti fondamentali nell'era della globalizzazione*, in *Politica del diritto*, 3, 2003, p. 331

⁸⁷ Cfr., per questa distinzione G. AGAMBEN, *Stato di eccezione*, Torino 2003, p. 77 ss.

⁸⁸ *Ivi*, p. 54.

globalizzazione si pone, pertanto, come uno spazio anomico, "in cui la posta in gioco è una forza-di-legge senza legge".⁸⁹ Ed allora il vero problema oggi non è tanto di chi oggi sia // 'sovrano', come colui che decide sullo stato di eccezione, ma riflettere sulla circostanza che in questo stato di eccezione permanente la sovranità finisce pericolosamente per scadere e 'sovrano'⁹⁰ può essere chiunque abbia semplicemente la forza di esserlo.

⁸⁹ G. AGAMBEN, *Stato d'eccezione*, cit., p. 52.

⁹⁰ 'Sovrano' sta qui per buone ragioni tra apici ad indicare che

2. La politica e i diritti

I diritti umani, la possibilità della loro effettività, è data sempre dalla decisione, che non è decisione deducibile né dalla natura né dalla ragione, ma è sempre decisione politica. È sempre la politica a far da sfondo a tali diritti, alla possibilità della loro effettività.⁹¹ I diritti umani sono sempre attuazione di un progetto politico e, per questo, la loro garanzia non è ipotizzabile a prescindere dal rapporto da un potere che si traduce in Istituzioni.

È per questo che va paventata ogni "euforia eccessiva sui diritti, come se la loro tensione cosmopolita e universalistica si potesse allargare a macchia d'olio seguendo il semplice allargamento di spazi di umanità uguale".⁹² L'affermazione dei diritti non può prescindere dall'organizzazione dei poteri e

⁹¹ Del resto la politicità di tali diritti emerge con forza nel caso di diritti configgenti, come possono essere il diritto alla sopravvivenza e il diritto alla libertà. In tal caso si mostra con evidenza la necessità della decisione e di chi decide. Cfr., sul punto, P. BARCELONA, *La costruzione dell'Europa e i diritti umani*, in A. CARRINO (a cura di), *Diritto e politica nell'età dei diritti*, Napoli 2004.

⁹² B. DE GIOVANNI, *L'ambigua potenza dell'Europa*, Napoli 2002, p. 284.

della politica: i diritti, cioè, non si danno che per mezzo della forza e della sovranità. Diritti che procedono da soli, secondo una logica intrinseca, assomigliano molto a quei “caciocavalli appesi” di cui parlava Antonio Labriola, in una suggestiva immagine tutta napoletana.⁹³ O, ancora peggio, perché diritti separati dalla politica, considerati alla stregua di diritti impolitici, “diventano uno strumento nelle mani di un potere arbitrario o vengono affidati a tecno-strutture senza legittimazione”.⁹⁴ Quando si afferma che gli individui hanno dei diritti si vuole e si deve, infatti, sostenere la necessità dell’esistenza di una “forza pubblica, la cui finalità è il vantaggio di tutti e non di coloro a cui ne è affidato l’esercizio”.⁹⁵

⁹³ La colorita ed efficace metafora labriolana adattata ad una riflessione sul valore dei diritti è ripresa qui dal testo di B. DE GIOVANNI, *L’ambigua potenza dell’Europa*, cit., p. 284.

⁹⁴ P. BARCELLONA, *Prefazione* a A. CANTARO, *Europa sovrana. La Costituzione dell’Unione tra guerra e diritti*, Bari 2003, p. 12.

⁹⁵ G. DUSO, *Crisi della sovranità: crisi dei diritti?*, in A. CARRINO (a cura di), *Diritto e politica nell’età dei diritti*, cit., p. 98 ss.

Il problema del rapporto diritti-sovrani  non  , tuttavia, solo riducibile alla prestazione che il potere pu  o deve avere in relazione all'affermazione del diritto – vale a dire di una garanzia che pu  esserci o meno. Del resto, poi, la sovranit , il suo concetto, si pone come il “prodotto di un modo di pensare la politica che ha la sua base nella funzione fondante del concetto di individuo e dei suoi diritti”. Del resto la sovranit , il suo concetto, si pone come il “prodotto di un modo di pensare la politica che ha la sua base nella funzione fondante del concetto di individuo e dei suoi diritti”.⁹⁶ Non a caso, infatti, storicamente l'affermazione dei diritti umani ha costituito “uno dei veicoli principali di rafforzamento e di legittimazione della sovranit , dell'«universale particolare» dello Stato”, mostrandosi, tra l'altro, lo Stato, “lo strumento pi  adatto, e storicamente il pi  efficace, al fine di implementare

⁹⁶ G. Duso, *L'Europa e la fine della sovranit *, in *Quaderni fiorentini*, XXXI 2002, p. 110, anche se in quel contesto tale affermazione assume toni e sfumature diametralmente opposte a quanto qui si andr  sostenendo.

quei diritti".⁹⁷ All'interno dello Stato, grazie all'organizzazione, e dunque al poter statale, i diritti trovano "tutto ciò di cui hanno bisogno: da un riconoscimento in forma di pretesa definita e concreta, a una promozione pratica affidata alla predisposizione di apparati operativi e di risorse ad essi dedicate, fino agli organi – i giudici, in ultima analisi – in grado di tutelarli contro le lesioni".⁹⁸ I diritti umani, pertanto, in quanto "universali moderni", finiscono con il "rovesciarsi in particolari", mostrando qui il loro stretto legame con la sovranità, nella cui logica finiscono inevitabilmente con il ricadere. Solo, infatti, "particolarizzandosi in un contesto politico, sociale, economico e giuridico definito (essi) possono passare

⁹⁷ C. GALLI, *Spazi politici*, cit., p. 80. Ma cfr. anche, sul punto, U. ALLEGRETTI, *Diritti fondamentali tra tradizione statale e nuovi livelli di potere*, in A. CARRINO (a cura di), *Diritto e politica nell'età dei diritti*, cit., p. 11 ss., ove si può leggere: "Vi è comune accordo (...) che, nell'esperienza della modernità, i diritti, i diritti fondamentali, sono, per il loro riconoscimento e protezione, strettamente associati allo stato. Lo dimostra la loro genealogia, nel tempo del giusnaturalismo seicettecentesco, il loro divenire teorico, nel flusso del costituzionalismo dal Settecento al Novecento, la loro storia pratica, svoltasi lungo gli stessi secoli, nell'affermazione e nell'affinamento del loro esercizio e della loro tutela".

⁹⁸ U. ALLEGRETTI, *op. ult. cit.*, p. 16.

dall'astratto alla vita concreta"⁹⁹; solo, infatti, in un tal tipo di 'spazio' è possibile la "coesistenza fra la necessità di difendere le nostre libertà e quella di assicurare la protezione dell'ordine politico e sociale, nonché delle nostre vite stesse dalla paura".¹⁰⁰ I diritti nascono, di fatti, solo quando il potere incontra il diritto, quando il conflitto è mediato nell'ordine della norma.¹⁰¹

L'Europa, allora, non può eludere questo legame forte che tiene insieme sovranità e diritti¹⁰² né deve ridursi "alla

⁹⁹ *Ivi*, p. 17; ma sull'origine particolare di tutti gli universali moderni ed il loro legame con la sovranità, cfr., C. GALLI, *Spazi politici*, cit., p. 76 ss.

¹⁰⁰ L. D'AVACK, *Riconoscimento dei diritti umani e sistema organizzativo del Potere*, in L. D'AVACK, (a cura di), *Sviluppo e protezione dei diritti dell'uomo e protezione giuridica*, Napoli 2003, p. 10. In verità, in questa coesistenza di due diverse esigenze, quelle della ragion di Stato e dello Stato liberale, vede l'estrinsecarsi del modo d'essere stesso della società democratica.

¹⁰¹ Diritti senza potere, del resto, come ribadisce Weiler, sono "un inganno, una truffa". Cfr. J. WEILER, *I rischi dell'integrazione: deficit politico e fine della sovranità*, in A. LORETONI, *Interviste sull'Europa. Integrazione e identità nella globalizzazione*, Roma 2001, p. 66.

¹⁰² Storicamente, del resto, i diritti umani hanno sempre funzionano da limite, "soglia indisponibile", e giustificazione del potere sovrano e ne costituiscono il meccanismo interno. L'Europa non può essere, pertanto,

difesa dei diritti umani intesi astrattamente, alla difesa di una globalizzazione soft come promessa di un progresso tecnologico”, ma candidarsi ad essere «spazio pubblico». Uno spazio simbolico che sia spazio di condivisione di valori e nel quale, pertanto, la negazione di universali astratti come *a priori* non si traduce in alcuna forma di “solipsismo” o “autismo”.¹⁰³ Un’Europa, dunque, che non solo riconosciamo in noi, “memoria di mille brusii, di libri di eroi, di utopie, di rimorsi”¹⁰⁴, ma nel quale noi possiamo riconoscerci, che sappia acquisire una capacità di rappresentazione simbolica collettiva. Un’Europa che non pretenda di sostituire al potere il diritto, ma un’Europa autenticamente politica, che possa

pensata a partire dall’ideologia dei diritti, ma è essa a dover ‘pensare. Cfr., sul punto, E. RESTA, *Demos, ethnos. Sull’identità dell’Europa*, in G. BONACCHI (a cura di), *Una Costituzione senza Stato*, cit., 174 nonché A. CANTARO, *Europa sovrana. L’Unione europea tra guerra e diritto*, p. 92 e P. SERRA, *Ontologia di Europa. Considerazioni sul paradigma della Europa-Nazione*, in *Democrazia e diritto*, 2, 2003, p. 49.

¹⁰³ P. BARCELLONA, *Prefazione*, cit., p. 13.

¹⁰⁴ C. OSSOLA, *Europa, Europa...*, in C. OSSOLA, *Europa: miti di identità*, Venezia 2001, p.IX.

trovare le ragioni della sua costruzione all'interno della sua tradizione istituzionale e culturale.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Cfr. G. PALOMBELLA, *Tradizioni, politica e innovazione nel nuovo ordine europeo*, in E. SCODITTI, *La costituzione senza popolo. Unione europea e nazioni*, Bari 2001, p. 5 ss., il quale osserva come "l'unità della storia istituzionale europea può essere in effetti rappresentata meglio, o più fedelmente, con la centralità del «politico» che con la priorità dei diritti".

3. L'Europa spazio del pensiero

La globalizzazione, abbiamo avuto modo di vedere nel corso del primo capitolo, è una formazione del pensiero che si costruisce “sulla dimenticanza, sulla rimozione o il misconoscimento della ragione materiale delle cose”. In questo senso essa si può definire nei termini di ‘ideologia’, come sistema, cioè, che crede “di potersi ergere sul vuoto, senza alcun riguardo per la «base reale» della storia”.¹⁰⁶ Un’ideologia dalla quale ci è lasciato credere di essere soggetti e della quale, tuttavia, non siamo soggetti. Un’ideologia, allora, che viene ‘raccontata’ nei termini di un’ineluttabile legge naturale¹⁰⁷, ma che di questa non condivide, certo, il carattere della necessarietà. Un luogo

¹⁰⁶ F. MERLINI, *Politica e tempo. L'impostura della fine delle ideologie*, in A. CARRINO (a cura di), *Diritto e politica nell'età dei diritti*, cit., p. 131. La definizione di ideologia offertaci dall'autore ci sembra potersi bene adattare a definire la *quidditas* della globalizzazione.

¹⁰⁷ In questo senso l'ideologia globale si mostra sotto le vesti “addomesticamento *narrativo* della realtà in cui siamo immersi”. Cfr., sul punto, F. MERLINI, *op. cit.*, p. 134.

comune, nient'altro, che per potersi affermare si è affidato alla narrazione, a quel "racconto unico", che ha pensato e pensa di potersi imporre alle coscienze nei termini della realtà.¹⁰⁸ Un'ideologia, poi, che si costruisce intorno ad un radicale individualismo, che vede ogni legame sociale come una prigione arcaica e liberticida"¹⁰⁹, ed è "ideologia della corsa e della competizione, (che) propone come unico rimedio la conversione, ovviamente non quella religiosa, ma la

¹⁰⁸ Del resto questo modo di porsi della globalizzazione può rischiare di sortire i suoi effetti nelle coscienze dei più, dal momento che, come bene osserva Merlini, "anche il fatto di dirle (le cose) in un *certo modo*. Contribuisce alla possibilità del loro presentarsi in quel modo, cioè, nel nostro caso, come una realtà inevitabile". F. MERLINI, *Politica e tempo. L'impostura della fine delle ideologie*, cit., p. 135, ma dello stesso autore si veda anche ID., *La comunicazione interrotta. Etica e politica nel tempo della rete*, Bari 2004.

¹⁰⁹ F. CASSANO, *Un altro Occidente. Riflessioni sull'Europa*, in A. CARRINO (a cura di), *Diritto e politica nell'età dei diritti*, Napoli 2004, p. 61. Sempre *ivi* si legga: "In questo mondo in cui ognuno fa per sé e deve solo pensare a correre, la disuguaglianza tra le classi e tra i paesi non sono più un problema da affrontare, ma la dimostrazione più o meno diretta della diversa qualità degli individui, delle culture e dei popoli, l'indizio d una sorta di predilezione divina".

sua traduzione secolarizzata, l'occidentalizzazione del mondo".¹¹⁰

Attraverso, poi, le categorie di tempo e di spazio, così come ridefinite dal suo interno, la globalizzazione può, inoltre, rischiare di farsi interprete negativa dell'Europa. L'Europa, allora, per sfuggire un tale rischio, deve "riconquistare la sua figura anche nello spazio" non facendosi porre a confine, ma essendo essa stessa 'confine'.¹¹¹ Non deve, inoltre, essere "puro presente", ma tenere un "rapporto forte con il proprio passato", pena, diversamente, la perdita della propria identità.¹¹² L'Europa, allora, deve farsi "luogo di costruzione di un incontro alla pari, fondato sul reciproco rispetto, sulla curiosità e sulla speranza di trovare al di là delle differenze, anche ciò che accomuna".

L'Europa deve, dunque, sapersi porre come "spazio politico dotato di senso", che sappia uscire dai presunti

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Confine, ovviamente, da intendere con i tratti e i modi che abbiamo tracciato nel primo capitolo. Cdf., pertanto, *supra*, Cap. I, § .

¹¹² F. CASSANO, *Un altro Occidente*, cit., p. 65.

automatismi del mercato riattualizzando la politica. Un'Europa, quindi, che non allarga lo spazio della politica, ma ne amplifica l'intensità, "la progettualità «visionaria»", affinché la politica possa farsi ancora spazio. "In quest'ottica, la differenza-Europa consisterebbe nel suo essere uno spazio che non è soltanto una funzione casuale, «glocale», degli automatismi del dominio"¹¹³.

L'Europa deve costruirsi, allora, come uno spazio non chiuso nelle «radici», nelle «piccole patrie», uno spazio non regressivo nè agorafobico e tuttavia alternativo all'orizzonte globale, pur essendo ad esso interno. "L'Europa deve darsi come lo spazio in cui le chiusure o le aperture (cosmopolitiche, impolitiche o rivoluzionarie) che la globalizzazione spinge a immaginare possono diventare effettuali. Perché è lo spazio – che non si chiude orgogliosamente e che non si apre passivamente – in cui le sfide e le opportunità della

¹¹³ C. GALLI, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna 2001, p. 110.

globalizzazione sono non rifiutate ma neppure accettate supinamente, si anzi raccolte e messe a valore".¹¹⁴

L'Europa, allora, può esistere solo se saprà darsi nuovi 'con-fini' che siano di nuovo in grado di "stabilire che c'è uno spazio in cui non tutto è possibile", uno spazio, cioè, che possa essere interpretato come spazio sovrano dei diritti umani.

Compito impari?

Forse, ma non impossibile laddove l'Europa saprà attingere alla sua memoria e far leva sulla propria ed originaria "logica profonda".

L'Europa che non vuole essere un'appendice del mondo globale, "un elemento tra gli altri nel sistema planetario globale"¹¹⁵ o entrarne a far parte con una certa passività e divisione, non può, infatti, trascurare il suo essere sempre stata molteplice e al contempo unica, il suo essere e

¹¹⁴ C. GALLI, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, cit., p. 111. Cfr. anche, sul punto, C. GALLI, *L'Europa come spazio politico*, in H. FRIESE, A. NEGRI, P. WAGNER (a cura di), *Europa politica. Ragioni di una necessità*, cit., p. 48.

¹¹⁵ M. CACCIARI, *L'arcipelago Europa*, cit., p. 26 e 27.

darsi come "arcipelago": non può dimenticare la tragicità del suo essere; e, del resto "staccata dal mare", un'Europa non più "arcipelago", ma terraferma, non sarebbe più Europa. L'Europa per essere arcipelago, tuttavia, non può restare fissa e radicata in ciò che è, ma deve poter declinare sé stessa, aprirsi, donarsi, spendersi. L'Europa, che ha in sé "più Europe", non deve, allora, conoscere limiti esteriori, geografici, che la delimitino.¹¹⁶ I suoi confini devono essere fluidi, mai frontiera rigida.

L'Europa, dunque, come spazio che non ha frontiere, ma confini non definiti all'esterno, perché all'interno essa è continua metamorfosi, "*experimentum*", continuo divenire, meta da raggiungere: "l'Europa non è, *sarà*". "Lo spazio europeo (...) è a geometria variabile, non universo, ma multiverso".

L'Europa è scambio, è rete di relazioni. L'Europa è *logos*: "un'idea che in sé *raccoglie*" distinti racconti, diverse

¹¹⁶ L'Europa è, allora, in questo senso, " a geometria variabile" e, soprattutto, non può esaurirsi in una nozione puramente geografica. Cfr., sul punto, B. DE GIOVANNI, *L'ambigua potenza dell'Europa*, cit., p. 4 ss.

interrogazioni, le varie vie della ricerca intorno alla propria identità".¹¹⁷

L'Europa è "spazio del pensiero", spazio che per secoli non ha coinciso "con la tragica fatalità delle frontiere e delineava un mondo del pensiero e della cultura, del linguaggio e dei linguaggi, come sovrapposto a quello dei rapporti di forze e delle inimicizie, il quale si affermava unitario anche nei momenti in cui la storia d'Europa era rotta e spezzata da contrasti interni a ciascun paese e ha vari pensieri".¹¹⁸ L'Europa, allora, può essere quel "luogo-non luogo", spazio utopico dove le individualità possono emergere e declinarsi, definirsi e dissolversi – spazio "occupato e di nuovo liberato".¹¹⁹

¹¹⁷ M. CACCIARI, *Due discorsi tedeschi*, cit., p. 169. Ed *ivi* si legga ancora: "A noi abitanti dell'Europa, talamo d'Ade, ci è data, continua ad esserci data la possibilità di concepire la nostra città come *communitas, foedus* tra ospiti, amicizia tra stranieri. Al di fuori di quest'orizzonte non vi è la «politica oltre lo Stato», ma la fine della politica".

¹¹⁸ B. DE GIOVANNI, *L'ambigua potenza dell'Europa*, cit., p. 20 e 21.

¹¹⁹ *Ivi.*, p. 28.

L'Europa, allora, – ed è qui il suo compito – deve solo decidersi ad “essere Europa” e per tal via contribuire a dar forma ad una globalità omologante.

4. Globalizzazione e neutralizzazione della politica

La globalizzazione come “epoca felice della Tecnica al comando”¹²⁰ è l’epoca dell’antipolitica. L’antipolitica non è anarchia, ma subordinazione alla dimensione tecnico-economica, al suo dominio; rispetto dei suoi imperativi e dei suoi vincoli. “L’antipolitica procede suscitando ovunque idee di «uguaglianza»: unico spazio, unico tempo, unico metro di valore”.¹²¹ Tuttavia questa idea di uguaglianza – a cui si intreccia profondamente una certa idea di libertà: libertà come uguaglianza – non significa altro che omologazione e finisce con il produrre divisione, differenze, che non sono che nuove forme di subordinazione.¹²²

La prevalenza dell’economico sul politico rende, inoltre, obsoleto quel lessico politico che ha accompagnato le

¹²⁰ M. CACCIARI, *‘Sinisteritas’ e fatalità*, in *Micromega*, , p. 13.

¹²¹ M. CACCIARI, *‘Sinisteritas’ e fatalità*, cit., p. 14.

¹²² L’uomo nuovo, l’*homo technologicus*, stringe con la tecnica, o meglio crede di poterlo stringere,: “che essa sia perfettamente libera, affinché il suo sviluppo possa garantirgli perfetta uguaglianza”. M. CACCIARI, *‘Sinisteritas’ e fatalità*, cit., p. 14.

vicende dello Stato territoriale. Democrazia, uguaglianza, libertà, diritti sono tutte categorie presupponenti di necessità una dimensione territoriale. Rispetto ad un tale lessico, difatti e non per caso, globale costituisce un neologismo. Dal punto di vista, infatti, di una sovranità fondata su confini, lo spazio senza confini è inimmaginabile.¹²³ Lo Stato moderno è “spazio perimetrato di una sovranità politica e giuridica”¹²⁴: è, cioè Stato territoriale, fondato su confini, che delimitano un dentro ed un fuori, che vede nella distanza un elemento fondamentale nel porsi rispetto agli altri Stati. Nell’orizzonte globale, invece, come spesso si sente ripetere, tutto è vicino e simultaneo, senza distanze, limiti o confini. E del resto “globale deriva ovviamente da globo, ossia dalla rotondità del pianeta

¹²³ Lo Stato nazionale, in effetti, può arrivare fino ad una comparazione tra sopranazionale ed internazionale, ma non più oltre. Si immagina, infatti, sempre un confine e al di là del confine un altro Stato. Cfr., in tal senso, A. CAVARERO, *Il locale assoluto*, in *Micromega*, 5/2001, p. 66.

¹²⁴ A. CAVARERO, *Il locale assoluto*, in *Micromega*, 5/2001, p. 64. Di contro allo spazio delimitato da confini, il mondo globale si pone come sconfinamento, assenza di un fuori, se non nella forma di “altri pianeti ancora da inglobare e però già simbolicamente preinglobati dai satelliti che illuminano le nostre notti con astri metallici”.

Terra". L'oggetto ad esso corrispondente è, ovviamente ed intuitivamente, il mappamondo. Quando il mappamondo è immobile, oppure quando lo facciamo ruotare lentamente, esso presenta un arcobaleno di Stati: tante nazioni, di colore diverso, delimitate nei loro confini. "I bambini, segnandole col dito, ne imparano i nomi collegandoli col colore. A volte, la Spagna è gialla e la Francia azzurrina, ma non è obbligatorio che sia così: l'importante è che i due colori siano in contrasto, ossia si distinguano nettamente incontrandosi sulla riga nera, in confine, che li separa. Quando, invece, con un colpo leggero della mano, facciamo girare vorticosamente il mappamondo sui suoi poli, allora i colori si confondono e diventano di un indefinibile melange, un non-colore. Spariscono gli Stati-nazione e i loro confini. Il globo assume un'unica tonalità. È il globale indistinto".¹²⁵

Con una precisazione tuttavia: nella globalizzazione i confini non vengono eliminati, spianati dall'annessione in un unico territorio. "Essi semplicemente non hanno più effetto". È

¹²⁵ A. CAVARERO, *Il locale assoluto*, in *Micromega*, 5/2001, p. 64.

per questo che possiamo continuare a parlare di Stati, ma lo possiamo fare con la consapevolezza che “il potere che è in gioco nella globalizzazione non passa più per la sovranità né in alcun altro carattere inscritto nel territorio”.

Il potere globalizzante, contrariamente a quanto vanno sostenendo alcune teorie imperialistiche, non ha, infatti, bisogno nemmeno dell' *hegemon*, del capo.

Il capo è colui che «marcia avanti», apre la via e spinge gli altri, i suoi, a percorrere la direzione, ad andare lungo la via da lui stesso tracciata. E, del resto “non vi è *imperator* – corrispondente latino di *hegemon* – se non per la capacità di *in-parare* un futuro e di costringere quasi il suo «seguito» a realizzarlo”.¹²⁶ Sia nella parola greca *hegemon* che in quella latina di *imperator* è, tuttavia, imprescindibile il riferimento ad un luogo, ad una capitale dell'egemonia, come anche il riferimento ad un capo politico, formato di persone. *Imperator*,

¹²⁶ M. CACCIARI, *Digressioni su impero e tre Rome*, in *Micromega*, 5/2001, p. 45. Secondo l'etimologia semitica proposta da Sembrano *imperator* deriverebbe da *in-duper-ator*, dove *duper* si accosterebbe a *dabar* = parola che esorta, comanda. Cfr. G. SEMERARO, *Le origini della cultura europea*, vol. II, parte II, p. 433.

poi, è colui che decide "sull'insieme", è «*potestas constituyente*»: "non agisce secondo le norme date, ma *prepara* quelle nuove".¹²⁷ Egli non può realizzare la sua volontà direttamente ed immediatamente, ma ha bisogno di *legati* (i parlamentari, sono, ad esempio, i nostri delegati), che si debbono attenere a ciò che è stato deciso. Quello dell'imperator e del luogotenente sono "due ambiti inscindibili e tuttavia distinti". Quest'idea dell'*imperium* contrasta con "l'astratto dominio di Norme assolutamente razionali, di un Logos onnipervadente, escludente per principio l'irrompere dell'Eccezione e della Decisione politica".¹²⁸ Ed a limite, pertanto, si può sostenere che nella *Globalzeit* "tutti reciterebbero da legati nei confronti di un imperator, che non funge più da «parte», ma da naturale e presupposta totalità".

La globalizzazione si esprime, pertanto, attraverso l'"universale de-politicizzazione di ogni rapporto, ovvero nella sua riduzione a scambio tecnicamente calcolabile", in uno spazio non più governabile "sulla base della prospettiva dello

¹²⁷ M. CACCIARI, *Digressioni su impero e tre Rome*, cit., p. 46.

¹²⁸ M. CACCIARI, *Digressioni su impero e tre Rome*, cit., p. 46.

Stato territorialmente determinato, della sua sovranità radicata in un'identità territoriale". Del resto "non solo la globalizzazione *presuppone* la sistematica riduzione della persona a individuo «naturalmente» non politico (e cioè il totale abbandono della prospettiva classica dello *Zoon politikon*, dell'animale che in quanto tale è relazione politica) e della Politica, perciò, ad artificio, ma porta questa riduzione alle sue conseguenze più radicali proprio determinando la crisi della vecchia forma-Stato e sradicando da essa l'individuo".¹²⁹

I processi di globalizzazione, per i quali il mondo ha pensato di potersi liberare dalla concentrazione di potenza, hanno allora – così si sente ripetere da più parti – condotto ad uno scollamento tra politica e Stato, che tiene in sé il rischio di una carenza di legittimazione, che alimenta i vuoti e 'dona' insicurezza all'esistenza.

La rottura dello "schema consolidato della rappresentanza politica", come conseguenza della

¹²⁹ M. CACCIARI, *Due discorsi tedeschi*, in *Micromega*, 1, 2001 p. 166.

“fuoriuscita della politica dai confini dello Stato” porta con sé la crisi dell’oggettivazione dell’esistenza politica, “la quale resta dimezzata, interamente arroccata nella propria immediatezza impolitica o affidata al tumultuoso magma vitale che il disordine mentale della società post-moderna trascina con sé”.¹³⁰ L’orizzonte anonimo e anomico della globalizzazione, caratterizzato dalla fine del *nomos*, e la rottura del legame politica-Stato rende, pertanto, problematico discorrere dei diritti.

Illusorio e mendace è, di fatti, sostenere che la vita liberata dalla politica fa dell’individuo “sovrano”, “che la sua libertà ha vinto sui vincoli dell’essenza”. Dove cade il valore della volontà e della decisione non vi è l’individuo libero e sovrano, ma l’individuo isolato e indifeso della globalizzazione. Del resto, come ben sottolinea la Arendt, che ben ha visto l’intrinsicità tra tramonto dello Stato-nazione e fine dei diritti umani, non vi possono essere diritti senza decisione, senza volontà. Se la norma sopravanza la volontà e il diritto prende il

¹³⁰ B. DE GIOVANNI, *L’ambigua potenza dell’Europa*, cit., p. 186 e 187.

posto della politica, allora "il legalismo si impossessa della vita".¹³¹ In tal senso, allora, "i diritti umani presuppongono la politica", "dipendono" dalla politica, "da una buona e saggia politica, capace di *decidere* con responsabilità e sapienza sulle cose concrete e non in base alle astratte dichiarazioni e alle semplici buone intenzioni di qualche anima bella".¹³² Certo innanzi al mondo globale il mondo statale mostra la sua insufficienza per l'incapacità sovrana della sua sovranità, per la debolezza della decisione politica entro i suoi confini, che amplia i vuoti di legittimazione e rende visibili lo scarto tra prerogative statali e interdipendenze globali.¹³³

Ed allora che ne è della politica oltre lo Stato?

¹³¹ B. DE GIOVANNI, *L'ambigua potenza dell'Europa*, cit., p. 190.

¹³² A. CARRINO, *Introduzione* a A. CARRINO (a cura di), *Diritto e politica nell'età dei diritti*, Napoli 2004, p. 9.

¹³³ Come ricorda de Giovanni, questo scarto tra "le prerogative dello Stato e le interdipendenze crescenti nella società mondiale" ne comprende in vero molti altri: scarto fra politica e possibilità della sua realizzazione; scarto fra sovranità e territorio; scarto tra particolarità del comando statale e universalismo dei cicli ecologici; scarto fra globalizzazione e solidarietà civica. B. DE GIOVANNI, *L'ambigua potenza dell'Europa*, cit., p. 191 e 192.

Se lo Stato oggi vive la consapevolezza dell'insufficienza di sé quale contenitore della politica, giacché i suoi confini si mostrano "dimora incerta e ambigua" della politica, allora la rassegnazione della morte deve regolare i nostri destini?

Eppure la storia d'Europa ci porta lontano da un tale destino di morte e ad esso la costruzione europea costituisce una risposta ed un riscatto.

E qui solo una breve anticipazione: Se la globalizzazione può senz'altro definirsi come l'illusione della fine della politica, allora l'Europa deve, di contro, sapersi definire come lo spazio del ritorno della politica, ed ancor meglio e con più precisione, di una politica che sappia confrontarsi "con le grandi idee, con i contrasti di civiltà, con il riconoscimento e il conflitto".¹³⁴ La conflittualità della vita umana, di cui

¹³⁴ B. DE GIOVANNI, *L'Europa e i classici del pensiero politico*, reperibile all'indirizzo internet www.studipolitici.it. E sempre *ivi* si legga, a proposito del ritorno del bisogno di politica,: "Non basta più un governo delle società né basta l'automatismo dei processi di mercato, né basta avere un'immagine un po' irenica di un mondo che andandosi ad unificare trova in questa unificazione le ragioni del suo universale riconoscersi, del suo diventare un tutto, della sua dimensione cosmopolita".

inevitabilmente è carico il mondo, deve così potersi far riconoscere all'interno dell'ordinamento giuridico, e questo può solo per mezzo della politica, come possibilità di pensare il conflitto e come possibilità di decisione.

Lo spazio pubblico della politica è, difatti, lo spazio di formazione della "dialettica tra conflitto e riconoscimento" ed è forma della coscienza europea. Di contro alla globalizzazione, quale "possibilità di cadere nel nulla", nell'oscurità del *caos*, la coscienza europea, in quanto costitutivamente politica, è continua resistenza al *caos*: "non è data ma diviene", e "per farsi ha bisogno della forza, della potenza, delle istituzioni, degli ordini, degli ordinamenti, della religione civile, della storicità".¹³⁵ L'Europa, allora, deve di fronte alla storica dissoluzione del mondo bipolare e all'affermarsi della "disseminazione globale degli spazi" deve saper "ricercare continuamente gli spazi e le possibilità di

¹³⁵ Per le citazioni cfr. sempre *ivi*, lungo il breve, ma intenso testo.

quella politica oltre gli Stati che solo gli Stati possono costruire e sostanzialmente garantire".¹³⁶

Certo l'Europa "al giorno d'oggi" non può più porsi come "punto di vista capace di dare senso alla sfericità del mondo"¹³⁷, dovendo scontare la perdita del suo essere centro e al centro del mondo, ponendosi alla ricerca delle sue "specificità culturali", senza pretendere alla superiorità". Ed, allora, il suo luogo deve essere quello dell'ironia, ironia verso se stessa e le sue passate pretese egemoniche, come capacità di "oscillare, spostarsi, modificarsi", fuggendo da irrigidimenti ed esclusioni¹³⁸ e il suo *telos* porsi come regione ordinata del mondo.¹³⁹

¹³⁶ B. DE GIOVANNI, *La sovranità politica*, articolo reperibile sul sito www.italianieuropei.it all'indirizzo www.italianieuropei.it/rivista/documenti/dettaglio.asp?id_doc=86.

¹³⁷ B. DE GIOVANNI, *L'Europa e la filosofia moderna*, Bologna 2004, p. 341.

¹³⁸ Cfr. L. PASSERINI, *Introduzione. Dalle ironie dell'identità all'identità dell'ironia*, cit., p. 25.

¹³⁹ In questo ultimo senso si muovono i lavori di Telò, che di fronte all'affermarsi della globalizzazione prospetta ed ipotizza l'affermarsi di nuove forme di regionalismo, cioè di forme di integrazione regionale tra Stati. Cfr., per un'analisi approfondita che sfugge alle necessità del presente lavoro, M. TELÒ, *L'Europa potenza civile*, Roma-Bari 2004, in

L'Europa, dunque, che si oppone alla globalizzazione e si fa spazio dei diritti deve essere innanzitutto pensiero che dà forma ed imprime significato ad una parte dello spazio mondiale, "oltre eurocentrismo e antieurocentrismo"¹⁴⁰.

E, del resto, l'Europa non è stata se stessa proprio "perché ha pensato la *polis*, perché ha *pensato* la città e l'ha pensata come uno e molteplice insieme"?

particolare p. 87 ss. nonché ID., *L'identità internazionale dell'Unione europea e il contributo del neoregionalismo alla global governance*, in S. GUERRIERI, A. MANZELLA, F. SDOGATI (a cura di), *Dall'Europa a quindici alla Grande Europa. La sfida istituzionale*, Bologna 2001, p. 453 ss e ID., *Neoregionalismo e globalizzazione: l'Unione europea come attore internazionale*, in A. LORETONI (a cura di), *Interviste sull'Europa. Integrazione e identità nella globalizzazione*, Roma 2001, p. 171 ss.

¹⁴⁰ B. DE GIOVANNI, *L'Europa e i classici del pensiero politico*, reperibile all'indirizzo internet www.studipolitici.it. E sempre *ivi* si legga: "Ecco perché un'Europa che vuole parlare al mondo non può che farlo attraverso la politica, o lo fa così o non lo fa, o lo fa così e torna a diventare Europa o non lo fa e magari non lo può fare, può darsi che non lo possa più fare, può darsi che le componenti geopolitiche del mondo si vadano disegnando in un'altra direzione". Eppure, e ne è questa l'inevitabile conseguenza, "se muore la politica muore anche l'Europa".¹⁴⁷

5. L'Europa come spazio del *logos*

Nello spazio della globalizzazione, "in uno spazio che non è spazio, in una città che è una cosmopoli"¹⁴¹ non vi è più lo spazio pubblico, non vi è più l'*agorà*, come luogo dove attraverso il conflitto delle parole si giungeva ad una decisione. Se, infatti, l'*agorà*, la *polis*, come spazio definito, dai confini determinati, è il luogo dove la parola conta, dove attraverso la discussione, il conflitto tra le parole per l'appunto, si giunge, si può giungere ad una decisione, lo spazio, che non è spazio, della globalizzazione è quello dell'attesa, dello spostamento, della parola senza termine, senza radici che si sposta errante nella cosmopoli.

La globalizzazione vive così la drammaticità senza fine e conclusione di un dramma che non è più tale, perché non ha più protagonisti, né un luogo in cui svolgersi ed in cui le parole

¹⁴¹ M. CACCIARI, *L'arcipelago Europa*, in *Micromega*, 2/99, p. 22.

possono avere un termine, dove il dramma può concludersi.¹⁴².

Lo spazio pubblico è, allora, lo spazio del rapporto necessario con l'altro, in cui si può riconoscere se stessi identificando il proprio altro, poiché l'altro è inseparabile dal proprio essere, in quanto necessario per conoscersi. Il rapporto con l'altro è, tuttavia, *polemos*, come l'altro è *xenos*. Ma *polemos* se è sicuramente conflitto, a volte difficile e doloroso, ma indispensabile per riconoscere se stessi, non è, tuttavia, semplicemente guerra, che vuole annullare l'altro fino a distruggerne persino il ricordo, né inimicizia né inospitalità.

Polemos è confronto anche doloroso con l'altro, ma è anche sempre armonia, posizione di una relazione necessaria

¹⁴² È per questo che nella Globalzeit non vi può essere posto per il teatro tragico, dal momento che il teatro è tragico "là dove la parola è un'arma, là dove la parola può pervenire a *imporre il silenzio*", dove "vi è, sì, la grande discussione, ma poi accade la parola che tronca, che *decide*". Il teatro esiste solo attraverso l'*agorà*, la costituzione dello spazio pubblico, come luogo della decisione. Cfr. M. CACCIARI, *L'arcipelago Europa*, cit., p. 22 e 23.

con l'altro.¹⁴³ Lo *xenos*, allora, è l'altro da me ed è la possibilità stessa dell'io, del me. Egli, dunque, non è "qualcuno di cui si potrebbe dire che *sarebbe preferibile che non fosse mai esistito*". Se non esiste l'altro non esiste l'io. Nel confronto, *polemos*, l'altro è l'*hostis*, che non può essere semplicemente pensato come nemico. Nel suo significato originario, infatti, *hostis* è l'ospite, "colui che si presenta a casa mia e al quale io, in quanto *hospes*, devo concedere ospitalità, colui che ho il dovere di accogliere".¹⁴⁴ In questo atto di accoglienza, attraverso il dialogo con l'*hostis*, rispecchiandomi in esso, io posso conoscermi. L'altro, allora, deve essere il diverso da me, non il mio eguale. "L'altro, lo straniero, nella sua presunta collettività si costituisce attraverso l'inversione della costruzione immaginaria di ciò che appartiene al «noi». In tal modo, l'altro deve fornire la fondazione e l'affermazione del «noi». Queste costruzioni immaginarie – proprio mentre costruiscono l'alterità

¹⁴³ M. CACCIARI, *L'arcipelago Europa*, cit., p. 32 e ID., *L'arcipelago*, Milano 1997, p. 30 ss.

¹⁴⁴ M. CACCIARI, *L'arcipelago Europa*, cit, p. 25. E sempre lì si legga anche quanto al corretto significato da attribuire, secondo la loro coerente origine greca, ai termini *polemos* e *xenos*.

a partire dal «noi», collocano l'altro a una distanza infinita e stabiliscono confini definiti, spaziali e temporali".¹⁴⁵

Eppure nell'attuale età della globalizzazione non è proprio a questo che si tende?

L'altro o è il nemico che bisogna annichilire o colui che deve essere uguale a me, "un altro fittizio, che mi sono costruito «a mia immagine e somiglianza»", "un altro che è il mio eguale"¹⁴⁶. La globalizzazione costituisce, dunque, sotto questa luce un tentativo di ritorno all'Uno, al Medesimo. Anzi e di più: il sogno di un'unificazione planetaria, culturale elemento funzionale essenziale al suo stesso funzionamento, non semplice sovrastruttura.

La globalizzazione, quindi, si alimenta dell'ideologia del ritorno all'Uno. L'Uno è la terraferma, il molteplice è

¹⁴⁵ H. FRIESE, *L'Europa a venire*, in H. FRIESE, A. NEGRI, P. WAGNER (a cura di), *Europa politica. Ragioni di una necessità*, cit., p. 60.

¹⁴⁶ La globalizzazione, del resto, "è la soggettività – tanto i soggetti non garantiti, la cui vita concreta è l'essere spogliati di tutto, quanto i soggetti garantiti, incapaci in realtà di vivere attivamente i propri diritti – esposta al mondo senza il filtro della statualità. Cfr. A. DAL LAGO, S. MEZZADRA, *I confini impensati dell'Europa*, in H. FRIESE, A. NEGRI, P. WAGNER (a cura di), *Europa politica. Ragioni di una necessità*, cit., p. 147.

l'arcipelago, il luogo dove i distinti entrano in relazione per mezzo del *logos*.

L'annullamento delle dimensioni spaziali e temporali quali "condizioni trascendentali dell'esperienza umana" ha, dunque, precipuamente come conseguenza la riduzione della persona a singolo e la neutralizzazione "della «naturale» vocazione alla socializzazione".¹⁴⁷ L'eliminazione di ogni distanza e con essa di ogni prossimità significa impossibilità di ogni dialogo e con essa la scomparsa dell'individuo come individuo sociale.

La "passione per l'uguaglianza" produce così omologazione, riducendo ogni differenza ad articolazione dell'Uno. Il rischio della globalizzazione è, allora, la distruzione della dimensione dell'*agere*, come azione che "de-cide il corso automatico, impersonale della vita quotidiana"¹⁴⁸ e quindi del prevalere della dimensione tecnico-poietica, di un fare che non rivela più il carattere dell'agente, di un "fare che è tanto più efficace, tanto più produttivo, quanto più

¹⁴⁷ P. BARCELLONA, *Prefazione*, cit., p. 9.

¹⁴⁸ M. CACCIARI, *Due discorsi tedeschi*, cit., p. 167.

radicalmente esclude ogni arrischio comunicativo".¹⁴⁹ Eppure ogni conoscere, ogni pensiero non può essere disgiunto dal linguaggio: *cogito ergo loquimur et loquti sumus. Cogito ergo sumuus* "Il mio parlare-pensare presuppone il linguaggio, che altri parlano con me".¹⁵⁰ "Ogni linguaggio è in sé rete di relazioni, pluralità di lingue" e per questo non può essere definito da solo, così come l'individuo non può essere definito da solo, "in una sua «solitaria» esistenza", dal momento che quell'individuo parla e dunque pensa.

Ogni identità non solo è in relazione con il diverso da sé, ma essa stessa è relazione, pluralità in sé.¹⁵¹ Del resto il pensiero è sempre *nach-denken*, "meditazione intorno a *prò-blemata*, a realtà indeducibili che di affrontano e ci colpiscono", allora in sé ha nella distanza la sua unica possibilità; se esso è "*logos*

¹⁴⁹*Ibidem*.

¹⁵⁰ Cfr., M. CACCIARI, *L'arcipelago*, cit., p. 60 ss e ID., *Due discorsi tedeschi*, cit., p. 168.

¹⁵¹ E così Cacciari a tal proposito: "Nessuna identità è «immune» dal Cum della *communitas* – solo, l'identità immatura, l'identità inconsapevole ne avrà paura e cercherà di difendersene all'ombra delle ideologie totalitarie". *Op. ult. Cit.*, p. 168.

della pluralità", capacità di collegare il molteplice, non potrà "annullare la distanza tra sé e il pensato".

Rispetto al mondo globale, allora, l'Europa deve porsi come spazio del pensiero, spazio organizzato, ordinato, dove si confrontano gli Stati, si costruiscono istituzioni, si articolano diritti, si pongono diritti. Tuttavia il presente e il futuro dell'Europa, il suo destino, non può essere interpretato nei termini di un nuovo inizio. Non può essere letto a prescindere dalla storia della sovranità degli Stati-nazione, "ponendosi in semplice opposizione sovranità e libertà", e così facendo dell'Europa una questione puramente istituzionale, poiché in quella storia l'idea di Europa ha una potenzialità capace di farsi forma e sostanza politica.

Ma andiamo per passi.

Si continua a ripetere che la globalizzazione "porrebbe fine a «quella grande costruzione dello spirito europeo» che è lo Stato". Questo Stato, lo Stato nazionale, è stato distrutto dall'operare di due potenti fattori: da un lato il fattore economico, mercantile, della globalizzazione, "che ha fatto sì

che la scena decisiva non possa essere più quella dello Stato nazionale, ma quella della cosmopoli"¹⁵²; dall'altro la domanda sempre più forte di localizzazione. Globalizzazione, del resto, sta in rapporto di proporzionalità diretta con la localizzazione¹⁵³: più cresce, si espande la globalizzazione, più "cresce anche il bisogno di difendersi dalla globalizzazione, di mantenere la propria identità all'interno della globalizzazione"¹⁵⁴; cresce, cioè, urgente per l'individuo il bisogno di trovare soddisfazione nella propria identità. Globalizzazione e localizzazione costituiscono, in realtà, le due facce di un'eguale destinazione: la destinazione all'Uno. Per evitare un tale rischio occorre, allora, porre in relazione le *diverse* individualità, "riconoscerne le esigenze di distinzione e di *federarle*".¹⁵⁵

¹⁵² M. CACCIARI, *L'arcipelago Europa*, cit., p. 29.

¹⁵³ Cfr., fra tutti i vari studi che approfondiscono il fenomeno della localizzazione quale diretta conseguenza della globalizzazione, E. PULCINI, *L'lo globale: crisi del legame sociale e nuove forme di solidarietà*, in D. D'ANDREA, E. PULCINI, *Filosofie della globalizzazione*, Pisa 2001, p. 29 ss.

¹⁵⁴ M. CACCIARI, *L'arcipelago Europa*, cit., p. 30.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

Per parlare di Europa dobbiamo, allora, misurarci con la sua sostanza politica ed il nostro discorso dovrà incontrare, intrecciandola, tale dimensione, fuggendo la tentazione di abbandonarci anche noi al "cosmopolitismo umanitario" ed arruolarci "«nel grande partito» delle buone intenzioni e delle buone maniere".¹⁵⁶

Per parlare d'Europa dobbiamo pensare allo spazio europeo come uno spazio nuovo, ulteriore rispetto alle territorialità statali, ma che di quelle territorialità sappia reinterpretare il valore della politica, quale strumento di compartecipazione, entro l'esercizio della sovranità, alla determinazione del proprio destino e della propria vita.

E qui di seguito una lunga citazione: "Un'Europa senza la spina dorsale di una cultura europea che esprima una

¹⁵⁶ Cfr. P. BARCELLONA, *Prefazione a A. CANTARO, Europa sovrana. La Costituzione dell'Unione tra guerra e diritti*, Bari 2003, p. 7. Annota, sempre *ivi*, p.7 e 8, Barcellona come il rischio di un tale atteggiamento sia il fornire un'inconsapevole legittimazione ideologica al mantenimento dello *status quo*: "un'Europa inconsistente, un'America lanciata all'assalto di ogni possibile avversario politico, una «guerra infinita» che nessuno osa criticare perché ormai chi esce dal coro è bollato come anti-americano, anti occidentale e anti liberale".

«Sovranità» autonoma va bene ai cantori di un nuovo ordine mondiale ove singoli e moltitudini, senza identità e appartenenza, si alleano alle illuminate aristocrazie di ispirazione clintoniana per aprire lo spazio alla palingenesi della vecchia sanguinosa politica del Novecento verso una ritrovata armonia planetaria dei diritti umani liberati per sempre dalla ipoteca della violenza statale”.¹⁵⁷

Se, pertanto, di contro a questi facili “cantori”, l’Europa vuole davvero essere “resistenza alla globalizzazione” dovrà saper riflettere su quelle categorie tradizionali di spazio e di tempo, quali *a priori* dello Stato, e la cui distruzione, fagocitazione da parte della globalizzazione assume come significato non solo la fine dello Stato, ma la fine stessa della politica. L’Europa deve, allora, saper parlare il linguaggio della politica, o, più precisamente, il linguaggio della speranza di una politica che sappia far dialogare la tradizione ed il futuro. Perché solo facendo leva sulla sua lunga tradizione di civiltà, che è insieme tradizione ed apertura, l’Europa potrà darsi

¹⁵⁷ P. BARCELLONA, *Prefazione*, cit., p. 8.

come spazio politico nuovo. Spazio di una politica, dunque, che non sia "amministrazione o gestione dei conti bancari", ma che sappia atteggiarsi come "progettazione degli spazi futuri, restituzione agli uomini della capacità di pensare e creare attraverso i simboli; di pensare oltre lo spazio definito della frontiera".¹⁵⁸

Se l'Europa nasce essenzialmente, e non si mancherà di sottolinearlo poco più innanzi, come modo d'essere, "coscienza di sé", non potrà, dunque, essere riducibile semplicemente a fatto fisico e geografico. Essa vive e si rappresenta come modo di vivere. L'Europa "si inventa", "si comprende e interpreta nella saggezza laica della storiografia, filologia e filosofia che nascono insieme". L'essere, poi, la storia costitutiva d'Europa "la propria verità", fa dell'Europa un divenire: il destino d'Europa non si svolge lungo un percorso ineluttabilmente già dato, non è destino prefissato, ma è destino che si dà, si costruisce nel suo divenire.

¹⁵⁸ P. BARCELLONA, *Prefazione*, cit., p. 11.

“L’Europa diviene, non è”.¹⁵⁹ La storicità d’Europa ha, di fatti, hegelianamente, inizio nel momento in cui il tempo si incardina nel concetto: alla sua nascita vi è l’atto di Zeus, il dio politico, che vince il tempo – l’Europa vince il tempo, la globalizzazione lo annulla –, e la “caducità del finito”, attraverso la creazione della *polis*.

L’ Europa è, allora, per questo, anche principio di libertà. Il divenire come “coscienza che si costituisce attraverso la storia” richiama in sé il principio di libertà e lo contrappone al dispotismo.¹⁶⁰ E come principio dell’identità europea esso accompagna un altro tratto di quell’identità e del suo porsi

¹⁵⁹ B. DE GIOVANNI, *L’identità dell’Europa*, in S. GUERRIERI, A. MANZELLA, F. SDOGATI (a cura di), *Dall’Europa a Quindici alla Grande Europa. La sfida istituzionale*, Bologna 2001, p. 21.

¹⁶⁰ È il dispotismo e non la tirannide il ‘contraltare’ della libertà europea in quanto diversamente dalla tirannide, che “degenerazione di una forma politica”, il dispotismo si pone in contrapposizione nei confronti della libertà per essere “staticità priva di dialettica”. Cfr., a tal proposito e nel richiamo alle posizioni di Chabod, B. DE GIOVANNI, *op. cit.*, p. 22 ss., dove si pone in guardia anche su un’interpretazione euforica del principio di libertà, proprio in considerazione, attraverso una lettura della storia d’Europa, che ha visto insieme la lotta per i diritti umani e i campi di sterminio.

per e nella storia: l'Europa, la sua identità, come spazio aperto, più mentale che fisico, spazio non prefissato da frontiere, ma dalla mobilità dei confini. "È uno spazio aperto. Il luogo Europa è anche un'area – un'insieme di luoghi – dai limiti sfuggenti".¹⁶¹

Questo spazio europeo, che è "spazio del pensiero", come spazio del *polemos*, del confronto, della lotta come ricerca di un rapporto tra identità e differenza, uno e molteplice, può "caricarsi di un significato specifico", "darsi effettivamente una forma", "diventare – per dirla con espressione abbreviata – un'effettiva risposta al globalismo imperante".¹⁶² E non a caso il Trattato di Amsterdam, "non trova parola diversa e migliore di *spazio* per designare quell'abbozzo di società civile europea che si va delineando intorno alla libera circolazione, in procinto di estendersi verso Est."¹⁶³ È questo spazio che dà ragione delle istituzioni, è

¹⁶¹ J. LÉVY, *Geografia dell'Europa*, Milano 1998, p. 59.

¹⁶² B. DE GIOVANNI, *L'identità dell'Europa*, cit., p. 27.

¹⁶³ *Ivi*, p. 32 e 33.

quest' "embrione di uno spazio pubblico europeo" a fare dell'Europa un'esistenza.

Del resto L'Europa che è storia conosce, rispetto alla globalizzazione che è senza storia, quanto doloroso e foriero di morte può essere l'erezione di frontiere rigide: le frontiere dello Stato-potenza, che hanno dissolto il diritto pubblico europeo e con esso lo "spazio europeo che aveva la sua matrice nell'universalismo dello *jus gentium*". Per esso scomparvero i diritti dell'umanità e "il diritto si fece diritto della nazione". La distruzione dello spazio sappiamo già, noi europei, essere rottura di equilibrio e apertura al totalitarismo. Ed allora la ricostruzione dell'Europa non poteva che aver inizio da lì, dall'individuazione di spazi comuni, primo fra tutti, e non per caso, come vedremo, lo spazio del mercato.

CAPITOLO TERZO

L'Unione europea e i suoi Stati: per un'Europa possibile

1. L'Europa e i suoi Stati

L'Unione europea, si è discusso nel primo capitolo, deve esistere come "vera e propria *unità politica*"¹⁶⁴, come forma politica a sé autonoma e distinta e, affinché questo possa essere, occorre porsi al di fuori di quella alternativa dicotomica, ormai 'tradizionale' nel dibattito sull'Europa, per la quale o l'Europa assume, o meglio dovrà assumere l'identità di uno Stato federale, in cui "gli Stati membri saranno ridotti, con le loro costituzioni, alla dimensione subordinata del cosiddetto «organo»"¹⁶⁵ o semplicemente non è, o perlomeno non si dà come " *autentica forma politica europea*".

E così parlando d'Europa l'attenzione scivola inavvertitamente ed inevitabilmente sul destino dello Stato: o esso declina e declinando scompare, aprendo lo spazio di una possibile Europa politica, o sopravvive e sopravvivendo

¹⁶⁴ M. FIORAVANTI, S. BONACCHI, *Il modello costituzionale europeo: tradizioni e prospettive*, in G. BONACCHI (a cura di) , *Una costituzione senza Stato*, Bologna 2001, p. 24.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 25.

per questo solo decreta la fine di ogni discorso politico sull'Europa.

Eppure il declino sta a vita non in un rapporto di esclusione e di negazione; talvolta solo declinando si può donare nuova vita. Del resto, poi, "ogni epoca, ogni civiltà (...) ha i suoi «autunni» e i suoi «tramonti». Essi scandiscono le vicende del mondo senza che gli uni siano mai l'assoluta negazione degli altri".¹⁶⁶

Poche righe queste, ma che ci pongono già di fronte al secondo *prins* di ogni possibile discorso sui diritti e l'Europa: lo Stato. L'Europa si dà – questo si vuole sostenere – solo per mezzo e a partire da essi. Ma in che senso?

Già l'art. 6 del Trattato sull'Unione europea, al secondo comma, fa riferimento alle tradizioni costituzionali comuni degli Stati membri¹⁶⁷ "in quanto principi generali del diritto

¹⁶⁶ M. MANZIN, *La memoria e l'oblio. Modelli d'identità europea*, in AA.VV., *Europa dei popoli Europa dei mercanti. Modelli di integrazione europea*, Rimini 1998, p. 25.

¹⁶⁷ Sulle tradizioni costituzionali comuni, che non trovano spazio nell'economia del presente per un'attenta analisi, si rinvia all'opera di Antonio Ruggeri, tra cui A. RUGGERI, "Itinerari" di una ricerca sul sistema delle fonti, VI, 1 studi dell'anno 2002,

comunitario”, mentre, al terzo comma, vincola l’Unione al rispetto della “identità nazionale dei suoi Stati membri”.

Tali previsioni normative¹⁶⁸ devono essere lette come un chiaro riferimento allo Stato inteso qui, come ovvio, con riferimento agli Stati membri quali “figura fondamentale, non solo nel diritto comunitario, ma anche per la stessa Unione”¹⁶⁹. L’Unione europea, questa può essere una possibile interpretazione, non è cioè pensabile se non a partire da questi in quanto “*soggetti storici*” portatori di tradizioni che si ritrovano ad essere comuni, od in parte comuni, per essersi sviluppate ed affermate nell’ambito di un comune spazio giuridico, lo spazio europeo, che vive di “*una storia comune*,

Torino, 2003 e A. RUGGERI, «Nuovi» diritti fondamentali e tecniche di positivizzazione, in *Studi in onore di Manlio Mazzotti Di Celso*, Volume II, Padova 1995. Ma cfr., anche, A. PIZZORUSSO, *Il patrimonio costituzionale europeo*, Bologna 2002.

¹⁶⁸ Cfr., per un’analisi approfondita, dell’articolo S. BARTOLE, *La cittadinanza e l’identità europea*, in *Quaderni costituzionali*, I, 2000 nonché i numerosi contributi contenuti in *Annuario 1999. La Costituzione europea*, Atti del XIV Convegno annuale dei costituzionalisti, Padova 2000 ed in particolare G. TESAURO,

¹⁶⁹ M. FIORAVANTI, S. BONACCHI, *Il « modello costituzionale europeo »: tradizioni e prospettive*, cit., p. 24.

che muove dalle storie dei singoli Stati nazionali, ma che trascende ciascuna di esse".¹⁷⁰

E tuttavia ricostruire il ruolo svolto dalla figura statutale nella costruzione dell'ordinamento giuridico europeo solo nei termini di una soggettività storica, eludendo per tal via la questione della soggettività politica, non solo ne potrebbe mortificare il reale contributo, che è *fondativo* rispetto a tale costruzione e che per questo va interpretato nei termini di un *a priori*¹⁷¹ e non, dunque, solo come un *a posteriori* rispetto ad un 'qualcosa' che è già a dispetto d'essi, come potrebbe accadere laddove gli Stati dell'Unione vengano confinati letti semplicemente come a contenitori di " *un complesso ordinato di norme di principio*", certamente espressione di quella cultura giuridica comune, "elemento essenziale dell'identità e dell'universalità dell'Europa"¹⁷², ma che tuttavia rischia troppo d'essere un tentativo di riempire un vuoto che è

¹⁷⁰ M. FIORAVANTI, S. BONACCHI, *Il « modello costituzionale europeo »: tradizioni e prospettive*, cit., p. 26.

¹⁷¹ Cfr. *infra* nel testo § .

¹⁷² P. HÄBERLE, *La cultura giuridica europea*, in P. RIDOLA (a cura di), *La costituzione europea tra cultura e mercato*, Roma 1997, p. 16.

essenzialmente politico, quel vuoto di cui la globalizzazione è manifestazione e rispetto al quale, invece, l'Europa dovrebbe essere una auspicabile alternativa, e che non può essere seriamente colmato facendo esclusivo ricorso al giuridico.

Quest'entità che è l'Europa perde se stessa e fallisce il suo scopo, dunque, se si lascia leggere esclusivamente nei termini di una comunità giuridica e culturale.¹⁷³ L'Europa che si autocomprende come comunità giuridica di valori¹⁷⁴ mostra la sua impotenza innanzi ai rischi della globalizzazione e la sua insufficienza nel far fronte alla crisi dello Stato, perché per l'una e l'altra il rimedio non può che risiedere nella politica. Ed in effetti ciò che è "centralmente in gioco nella così detta

¹⁷³ Diversamente sembra pensarla chi come Häberle che vede realizzarsi l'Europa attraverso una "parziale relativizzazione dello Stato nazionale" e il contemporaneo attivarsi di "processi di ricezione e di produzione costantemente legati al diritto". Un'Europa come "campo di forze" che finisce con l'identificarsi esclusivamente come spazio economico e culturale. Cfr. P. HÄBERLE, *La cultura giuridica europea*, cit., p. 20 ss. e sempre *ivi*, per una breve ricostruzione degli elementi caratterizzanti la cultura giuridica europea; cfr., sempre su quest'ultimo punto, E.G. MAHREHHOLZ, *Gli elementi culturali del diritto degli Stati europei*, in P. RIDOLA (a cura di), *La costituzione europea tra cultura e mercato*, cit., p. 39 ss.

¹⁷⁴ Cfr., in tal senso, P. RIDOLA, *L'Europa dopo Maastricht: tra unione economica e unione monetaria. Dov'è l'Europa delle culture?*, in P. RIDOLA (a cura di), *La costituzione europea tra cultura e mercato*, cit., pp. 11-13.

globalizzazione è proprio la possibilità di successo della politica – come deliberazione su ciò che deve essere fatto in comune”.¹⁷⁵ Pertanto un approccio critico alla globalizzazione non può non includere “un’apertura verso la creazione – o ricreazione – di uno spazio politico e di una forma politica”.¹⁷⁶

Nel suo discorso innanzi al Parlamento europeo del 14 novembre 2000 Vojislav Kustunica affermava tra l’altro: “Così come l’alba della nostra epoca ha coinciso con l’invenzione da parte dell’Europa di un nuovo foro politico, lo Stato nazione, con il quale ha superato la crisi del particolarismo medievale, in questo nostro tempo postmoderno l’Europa ha inventato una forma superiore di organizzazione politica, una comunità transnazionale che l’ha aiutata ad affrontare le sfide della globalizzazione”.¹⁷⁷ Al pari dello Stato, ma in nuovi modi ed in nuovi tempi, dunque, l’Europa che ci serve e ci piace

¹⁷⁵ H. FRIESE, A. NEGRI, P. WAGNER, *Introduzione*, in H. FRIESE, A. NEGRI, P. WAGNER (a cura di), *Europa politica. Ragioni di una necessità*, Roma 2002, p. 11.

¹⁷⁶ *Ibidem*

¹⁷⁷ Il testo del discorso è ripreso qui da E. PACIOTTI, *La Carta dei diritti fondamentali: una novità istituzionale*, in *Una Costituzione senza Stato* a cura di Gabriella Bonacchi, Bologna 2001, p. 415.

contro la globalizzazione egemone è l'Europa spazio e forma politica o meglio spazio della politica. Se poi questo spazio politico sia da leggersi quale "comunità transnazionale"¹⁷⁸, o meglio cosa debba essere il nuovo sistema politico 'Europa' e se il progetto europeo possa considerarsi, come nelle parole di Vojislav Kustunica, già compiuto oppure debba ancora discorrersi di un' "Europa a venire" è questione che meriterà ancor più oltre la nostra attenzione.

Del resto sostenere, poi, in qualche modo l'indispensabilità di un "progetto Europa" non significa poterne sostenere la realtà. "L' "Europa necessaria" non è, quindi, la deduzione trascendentale di qualcosa che possa costruire la soluzione dell'enigma della storia nell'età globale, né è un destino che sia la verità di quello, presunto, del passato".¹⁷⁹

L'Europa, come una fenice, può rinascere dalle proprie ceneri,

¹⁷⁸ Per una sintesi dei differenti approcci filosofico-politici al dibattito sulla forma e la 'natura' di questa 'nuova' Europa, cfr., H. FRIESE, P. WAGNER, *La repubblica europea. Verso una filosofia politica dell'integrazione europea*, in H. FRIESE, A. NEGRI, P. WAGNER (a cura di), *Europa politica. Ragioni di una necessità*, cit., p. 77 ss.

¹⁷⁹ C. GALLI, *L'Europa come spazio politico*, in H. FRIESE, A. NEGRI, P. WAGNER (a cura di), *Europa politica. Ragioni di una necessità*, cit., p. 47-48.

ma per assumere forme e modi ulteriori che non si pongano in una situazione di forzata stasi rispetto al passato, ma che sappiano “recuperare e attualizzare una certa eredità – sociale, politica e culturale – e il lascito di certe forme politiche, che devono essere identificate e messe in risalto tra molte altre”.¹⁸⁰ Quando ci chiediamo, dunque, che cosa possa essere l’Europa “al giorno d’oggi”, non possiamo trascurare questo patrimonio, dal quale essa deve ri-partire. Ricominciare allora sì, per congedarsi, forse, da una “vecchia Europa” verso una nuova Europa, ma il congedo non è mai un atto nichilistico. A volte ci si congeda, perché solo congedandosi si potrà ritornare, vivificati e rinnovati. Nel

¹⁸⁰ H. FREISE, *L’Europa a venire*, in H. FRIESE, A. NEGRI, P. WAGNER (a cura di), *Europa politica. Ragioni di una necessità*, cit., p. 70. In verità qui Freise, ponendosi a proposito dell’Europa la questione della *temporalità* porta all’estreme conseguenze un’affermazione condivisibile a proposito d’Europa: che l’Europa è in sé sempre differenza. Tuttavia in Freise tale “prassi della differenza” si traduce in una sorta di “inconclusività” che apre allo spazio europeo come esclusivamente spazio del futuro. Questo proiettarsi sempre innanzi configura dell’Europa uno dei suoi migliori pregi,. Eppure l’Europa che ci piace, quella che si può opporre al globalismo spazio effettivo dei diritti è un’Europa al presente che sappia mediare tra il suo passato ed il proprio futuro e che solo per tal modo possa dar attuazione alle sue “possibilità non realizzate”.

congedo, allora, c'è la volontà di andare, ma anche la consapevolezza di dover tornare.¹⁸¹

Ed allora il congedo: la rinascita del significato politico dell'Europa si viene costruendo sulle debolezze politiche dello Stato, sulla volontà di superarle.

Ma anche il ritorno: "la storia d'Europa non è pronta a sotterrare gli Stati"¹⁸²; non è pronta perché quegli stessi Stati pulsano ancora al suo interno come "spazi di identità, di decisione, di garanzia". Oggi, però, quegli stessi Stati debbono sapersi comprendere al di là di sé e farsi consapevoli che solo "il contributo a costruire una politica oltre gli Stati è l'unico modo per salvare (...) la loro identità e la loro capacità di partecipare a un rinnovato processo di legittimazione".

¹⁸¹ Ovviamente quando parliamo dell'Europa "al giorno d'oggi" facciamo omaggio al lavoro di Derrida e del resto anche queste brevi righe che precedono quest'ultima nota giocano un po' con il testo derridiano; il riferimento è, di certo, a

¹⁸² B. DE GIOVANNI, *La sovranità politica*, articolo reperibile sul sito www.italianieuropei.it all'indirizzo www.italianieuropei.it/rivista/documenti/dettaglio.asp?id_doc=86. e che nasce come una breve riflessione sul ruolo degli Stati europei nella formazione europea, dopo la cosiddetta *impasse* di Nizza.

*"L'Europa è gli Stati, gli Stati sono l'Europa"*¹⁸³.

Convorrà, allora, che la nostra breve riflessione prenda da qui le sue mosse. L'Europa moderna nasce come Europa degli Stati, nella forma dello Stato moderno prima e dello Stato nazione poi. "È lo Stato che ha dato un nuovo ordinamento spaziale all'Europa, nello stesso momento in cui l'Europa degli spazi ha rivendicato una propria permanente dialettica con l'Europa degli Stati".¹⁸⁴ È per questo che un'Unione che si vuole sempre più politica non può non interrogarsi intorno alla possibilità di una politica oltre lo Stato, dal momento che nell'unità di politica e statualità si è svolta la storia d'Europa degli ultimi trecento anni e di essa ha significato il tratto costitutivo.¹⁸⁵

¹⁸³ B. DE GIOVANNI, *L'ambigua potenza dell'Europa*, cit., p. 30.

¹⁸⁴ *Ivi*, cit., p. 39.

¹⁸⁵ Cfr. B. DE GIOVANNI, *La sovranità politica*, articolo reperibile sul sito www.italianieuropei.it all'indirizzo www.italianieuropei.it/rivista/documenti/dettaglio.asp?id_doc=86. Ovviamente, come ben sottolinea de Giovanni, non si tratta per l'Europa di rimanere "prigioniera della propria storia", ma di riflettere intorno alle proprie origini, le quali suggeriscono l'impossibilità di "compiere quell'acrobatico ed inconsistente salto oltre la storia".

Non si tratta qui, come è ovvio, di “trincerarsi nella propria esistente e relativamente stabile forma politica, lo stato nazione, e difenderla finché è possibile, qualsiasi sia l’evoluzione storica che si profili”.¹⁸⁶ Non si vuole cioè condividere l’atteggiamento conservatore di chi pensa seriamente che dinanzi alla “turbolenza globale” ci si possa contentare di tener ben stretto quanto già si ha, contando e non ponendo ovviamente in dubbio che l’*“acquis national”* ci sia ancora nella forma e nei modi che si presumono. Tuttavia non si può all’opposto negare una qualche peculiare e rivisitata forma di rilevanza della forma politica nazionale. Se così fosse e se si aderisse a l’una o all’altra di queste posizioni estreme all’Europa non potrebbe e non dovrebbe riconoscersi alcun ruolo significativo: schiacciata tra lo stato-nazione e l’economia mondiale l’Europa sarebbe una “non-entità”.

Ed allora quale dovrà essere la forma di Europa?

«Quale Europa» dunque?

¹⁸⁶ H. FRIESE, A. NEGRI, P. WAGNER, *Introduzione*, in H. FRIESE, A. NEGRI, P. WAGNER (a cura di), *Europa politica. Ragioni di una necessità*, Roma 2002, p. 7.

Di certo un'Europa "per cui valga la pena impegnarsi, contro un'Europa che non è altro che succube di un globalismo egemone"¹⁸⁷, che sappia ritrovare in sé, nel suo patrimonio politico ed intellettuale, "quegli elementi che si prestano a creare un mondo basato sulla libertà personale e politica e sul riconoscimento dei diritti degli altri"¹⁸⁸.

E qui si apre preliminarmente una questione che per brevi righe dovrà guidare la nostra ricerca e che ci tragherà, poi, nella definizione della 'forma' dell'Europa: il problema dell'identità europea.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 13.

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 14. Ed inoltre sempre lì si legga: "Se abbiamo la tendenza a sostenere che alcuni di questi fondamenti sono più disponibili in Europa che altrove, principalmente negli Stati Uniti, allora può esserci in ciò un qualche residuo di eurocentrismo". Un "eurocentrismo residuale" che "non rivendica nessuna superiorità, ma piuttosto chiede di utilizzare i fondamenti disponibili per un progetto politico".

2. L'Europa e la sua identità

L'Europa – è facile da osservare – è pluralità di storie, rigenerazione e rifondazione continua.¹⁸⁹ “È soggetta alla pluralità della ventura” e di essa anche si può dire: “Madonna, a me pare voi riconoscere, ma per niuna cosa mi posso ricordare dove; per che io vi prego, se grave non v'è, che a memoria mi riduciate chi voi siete”.¹⁹⁰

L'Europa è, anche, pluralità di geografie. Essa si dà nella varietà degli orizzonti, delle sue montagne, pianure e valli, nella variegata geografia, che ha saputo sempre muoversi “al soffio della storia” ed al pari della “superficie mobile del mare” “non è solo stata attraversata da *événrments*”, ma ha prodotto cultura, “Storia, inquieta, viva, un'Europa continuamente *en marche*”.

Quest'Europa ha saputo abbattere le frontiere dei localismi regionali, delle piccole patrie e dei nazionalismi ottusi,

¹⁸⁹ C. OSSOLA, *Europa, Europa...*, cit., p. XXX.

¹⁹⁰ Cfr., per questa citazione ripresa con riferimento ad Europa, ma fatta pronunciare da Eusebio ad Antigono a proposito di Alatiel, C. OSSOLA, *Europa, Europa...* in C. ORSOLA (a cura di), *Europa: miti di identità*, Venezia 2001, p. XII.

unificandosi sempre intorno alle "grandi idee", alle "grandi utopie" e ai "grandi martiri", ponendosi come "laboratorio (...) intellettuale al servizio dell'umanità". "È in questa partecipazione continentale, ad un livello che sta sopra lo strato fondo, immutabile, che si trova la matrice dell'Europa che conta, della sua fragile ma pur preziosa unità".¹⁹¹ Lo spazio europeo, allora, si costruisce su "questo livello di partecipazione", come insieme delle "relazioni che legano fra loro le società delle varie parti del continente, pur nella diversità degli interessi e dei coinvolgimenti nel tempo".¹⁹² Un'Europa costruita da "uomini di spirito aperto", capaci di comunicare, di intendersi, dai cui avi è disceso un certo europeo d'oggi, disponibile alla visione unitaria. L'italiano o l'inglese, il tedesco o il francese che si incontrano ad un certo livello di cultura sono lieti di scambiarsi le loro idee, molto simili,

¹⁹¹ E. TURRI, *Lo spazio europeo: alla ricerca di una geografia mitica*, in C. ORSOLA (a cura di), *Europa: miti di identità*, Venezia 2001, p. 24.

¹⁹² E. TURRI, *Lo spazio europeo: alla ricerca di una geografia mitica*, cit., p. 24. La costruzione dello spazio europeo ha, del resto, come sottolinea lo stesso autore, radici lontane. Ha origine nella *Romanitas* e proseguita attraverso la *Christianitas* fino ai giorni nostri.

perché nutrite da una matrice culturale comune. Essi sentono il piacere di trovarsi, di parlare (soprattutto se si incontrano in un paese lontano), sentendosi vicini, “come di certo non accade tra europei che sentono ancora il peso del loro radicamento nazionale”.¹⁹³

L’Europa, allora, tutta l’Europa “partecipa dello stesso senso della Storia, aperta all’incontro e alla comunicazione, ha gettato ponti di contatto e intessuto forti relazioni fra le diverse parti della sua frammentata geografia, costruendo una rete unitaria che ingloba in sé anche le parti antiche, profonde, radicali, coniugando il locale con il continentale, dando un senso culturale preciso allo spazio naturale, sottratto così alla sua indeterminatezza”.¹⁹⁴

Non si può, allora parlare di Europa, in termini di geografia euclidea, come “spazi fissati una volta per tutti a cui si adeguerebbe la Storia, quanto piuttosto di spazi costruiti dagli uomini, dai loro interessi, dal mutevole flusso delle loro

¹⁹³ E. TURRI, *Lo spazio europeo: alla ricerca di una geografia mitica*, cit., p. 24 e 25

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 25

relazioni".¹⁹⁵ Non è, dunque, la geografia ad imporsi sull'uomo europeo, ma è l'*homo europaeus* a contribuire alla sua definizione, ad assorbirla nella sua percezione e nei suoi sentimenti, a contribuire alla sua definizione. È qui che sta iscritto il passaggio dal *Nomos* al *Nous*, da ciò che sta iscritto sul suolo a ciò che sta nell'animo dell'uomo.¹⁹⁶ Quest'uomo europeo, che "è passato attraverso esperienze culturali molteplici, si è ispirato al locale, come ogni uomo, per poi immettersi nel globale (continentale), e che dal globale è stato rimandato al locale", si pone egli stesso come "l'attore-interprete" della rappresentazione dello spazio. In Europa il "*Genius loci*" ha saputo farsi "*Genius Europae*", cioè la lettura del locale è ispirata e si ispira a valori non strettamente locali; la cultura europea annette il particolare al generale, ed è 'capace' "di fare dei miti locali dei miti globali", mantenendo comunque sempre vivo il legame con le sue radici profonde

¹⁹⁵ E. TURRI, *Lo spazio europeo: alla ricerca di una geografia mitica*, cit., p. 25 e cfr. anche, sul significato di una geografia rispetto ad una "geografia normale", G. DEMATTEIS, *Le metafore della Terra*, Milano 1985 e Id., *Progetto implicito. Il contributo della geografia umana alle scienze del territorio*, Milano 1995.

¹⁹⁶ C. SCHMITT, *Il nomos della terra*,

“pur nel mutare continuo degli stili, dei modi di rappresentazione”.

L'identità europea, che si costruisce per mezzo di una tale varietà di orizzonti, si definisce, tuttavia, per contrapposizione, per riferimento e distinzione, attraverso, cioè la dialettica del comune e del diverso.¹⁹⁷

L'identità europea è, allora, anche logos della scissione, interrogazione sul differire, che è sempre interrogazione sull'identità.¹⁹⁸ Tale interrogazione ha caratterizzato la coscienza europea non solo e non tanto nei confronti di ciò che non è europeo, ma anche all'interno stesso dell'essere europeo, che è unità insieme con la varietà. Per tal verso l'identità europea si presenta come identità radicalmente problematica, in quanto disposta a mettere in questione con le altrui la propria opinione, e consapevole “che ogni

¹⁹⁷ Cfr. F. CHABOD, *Storia dell'idea d'Europa*, Bari 1997, p. 23 e F. GENTILE, *Il problema Europa tra ideologia e politica*, in D. CASTELLANO, *Il contributo della cultura all'unità europea*, Napoli 1990, p. 92.

¹⁹⁸ Cfr. M. CACCIARI, *Geo-filosofia dell'Europa*, Milano 1994 ed in particolare si legga a p. 16: “È l'apparire incancellabile dell'Altro che costringe a far ritorno in sé. Senza sapere la propria identità, risulterà impossibile affrontare l'altro”.

costruzione sistematica poggia su di una base problematica, nasce cioè da un problema, di cui porta con sé i segni e i condizionamenti, ed esplica la sua virtualità misurandosi con l'esperienza".¹⁹⁹ Europa, allora, è armonia: "connessione riuscita delle parti", "connessione dei differenti"²⁰⁰, "dialettica congiunzione degli uomini"²⁰¹ e, dunque, politica.

L'identità europea, dunque, ha i caratteri di una "costruzione storico-sociale dinamica e multiforme", in cui coesistono "tradizione e mutamento, radici identificabili e potenzialità indefinite: il suo paradigma è individuabile nel continuo superamento di limiti interni ed esterni".²⁰² L'individuo europeo, se europeo ed in quanto europeo, contiene in sé la molteplicità: la sua identità è un'identità comprensiva, non escludente.²⁰³ Ma l'Europa è anche cultura e, dunque,

¹⁹⁹ F. GENTILE, *op. cit.*, p. 97.

²⁰⁰ M. CACCIARI, *Geo-filosofia dell'Europa*, cit., pp. 132-133.

²⁰¹ F. GENTILE, *Il problema Europa tra ideologia e politica*, cit., p. 97.

²⁰² M. ZANICHELLI, *L'Europa come scelta*, in *Quaderni fiorentini*, II, 2002, p. 924.

²⁰³ In questo senso l'identità europea differisce sostanzialmente dall'identità nazionale; si può essere, infatti, al contempo europei ed italiani. Dal punto di vista dell'identità europea, infatti, come scrive Weiler, "l'io non è un cittadino francese che vive in Europa, ma è un io francese ed europeo, allo stesso modo in cui una

l'identità europea è identità culturale, dal momento che, se "*proprio di una cultura è di non essere identica a se stessa*" e se ogni cultura è "*cultura dell'altro*", allora l'Europa ha sempre formato la propria identità nella "*non-identità a sé*", nella "*differenza con sé*".²⁰⁴ La identità europea, in quanto identità culturale, "*trova l'Altro dentro il soggetto stesso e coniuga l'identità con l'alterità*".²⁰⁵

L'identità europea è, in questo senso, un'identità "*meticcias*", "*unitas multiplex*, ridefinizione cognitiva del sé attraverso l'altro, lungo il crinale di un costante processo di rinegoziazione delle differenze fra identità".²⁰⁶

persona è contemporaneamente di sesso maschile, buddista e fan dei Sex Pistols". J. WEILER, *La Costituzione dell'Europa*, Bologna 2003, p. 199, ma cfr., sul punto, anche G. DELANTY, *L'identità europea come costruzione sociale*, in L. PASSERINI (a cura di), *Identità culturale europea. Idee, sentimenti, relazioni*, cit., p. 47.

²⁰⁴ J. DERRIDA, *Oggi l'Europa*, cit., p. 14-15, ma si legga anche, per una conferma di come una tale idea di cultura possa ben definire l'identità europea l'opera di Cacciari ed in particolare M. CACCIARI, *Geo-filosofia dell'Europa*, Milano 1994.

²⁰⁵ L. PASSERINI, *Introduzione. Dalle ironie dell'identità all'identità dell'ironia*, in L. PASSERINI, *Identità culturale europea. Idee, sentimenti, relazioni*, Scandicci (Firenze) 1998, p.13.

²⁰⁶ Cfr. E. SCODITTI, *La costituzione senza popolo. Unione europea e nazioni*, Bari 2001, p. 55; e sempre *ivi* si legga: "Il meticcias è tanto più forte ed evidente

Se, dunque, l'identità europea può rappresentarsi come identità plurale, può, allora, venire di chiedersi se ad essa, al suo sviluppo, possa accompagnarsi una dinamica istituzionale europea anch'essa plurale. Se cioè ad un'identità europea che si condivide con identità nazionali corrisponderebbe una pluralità di ordinamenti normativi.

quanto più stabili e marcate sono le identità che attraverso di esso si intersecano". In questo senso, allora, l'identità europea è un'identità meticcia in quanto "la voglia di diventare europei si bilancia perfettamente con quella di restare francesi o italiani".

3. L'Europa e il pluralismo degli ordinamenti

L'Europa, abbiamo visto, è unità che non esaurisce le parti che la compongono, ma che non si esaurisce in esse. Essa è forma, unità politica autonoma, "che muove dalle storie dei singoli Stati nazionali, ma anche trascende ciascuna di esse".

L'idea di Europa rinvia, infatti, sempre ad un "patrimonio riconoscibile di conquiste culturali, politiche e scientifiche, di atteggiamenti filosofici e spirituali"²⁰⁷; la sua storia è segnata dalla presenza costante della molteplicità ed il suo essere è essere unità nella diversità. Questo stesso nesso di unità e molteplicità sembra essere oggi alla base della costruzione europea: un'"unione", per l'appunto, nella costanza di una pluralità di fonti, di luoghi di decisione, di popoli. Ed è all'interno dei Trattati, non a caso, che questa volontà di unità nella diversità ha luogo di espressione.²⁰⁸ Un particolare rilievo

²⁰⁷ M. ZANICHELLI, *L'Europa come scelta*, cit., p. 926.

²⁰⁸ Non a caso, ad esempio, già i Trattati istitutivi delle Comunità europee enunciavano l'obiettivo di "unione sempre più stretta tra i popoli dell'Europa" e

assume, infatti, in essi il costante riferimento alla pluralità dei popoli quale "vera ricchezza dell'identità europea", che deve essere garantita all'interno di uno spazio comune di libertà che ne garantisca e rispetti le diverse identità. In questa volontà di lasciare intatte le specificità dei popoli d'Europa si può leggere, il "felice rifiuto"²⁰⁹ della costruzione europea come Stato federale.

Se, dunque, l'unità politica europea dovrà certamente dar conto della pluralità delle tradizioni, delle lingue e delle culture di cui è composto il "nostro inespugnabile continente, senza, tuttavia, cedere alla retorica e alla "logica «patrimoniale»"²¹⁰, difficile resta definire quale forma debba rivestire l'ordinamento europeo che voglia dar conto della sua molteplicità.

di "una comunità più ampia e più profonda tra i popoli a lungo contrapposti da divisioni sanguinose".

²⁰⁹ Così viene definito da Weiler in J. WEILER, *La democrazia europea e il principio della tolleranza costituzionale: l'anima dell'Europa*, in F. CERUTTI, E. RUDOLPH, *Un'anima per l'Europa. Lessico di un'identità politica*, Pisa 2002, p. 57.

²¹⁰ Cfr. G. MARRAMAO, *L'Europa dopo il Leviatano. Tecnica,, politica, costituzione*, in G. BONACCHI (a cura di), *Una Costituzione senza Stato*, cit., p. 119 ss.

Giuliano Amato ha definito l'Europa un "UFO, un *unidentified flying object*, la cui natura non è accertabile, e che tuttavia vola". L'Unione europea si presenterebbe, dunque, con i tratti di un modello istituzionale assolutamente originale, che ha come sua ragione una dispersione dei poteri, per la quale gli Stati europei hanno perso parte della loro sovranità senza che questa sia stata altrove trasferita.²¹¹ Il nuovo 'inedito'²¹² ordine europeo sarebbe autonomo, ma eteroreferenziale : presuppone, cioè, gli ordinamenti statali, senza i quali sarebbe "privo di sostanza".²¹³ Unione europea e

²¹¹ *Ivi*, p. 11132.

²¹² L'inedito qui risiederebbe nella dimensione teorica e storica in cui si va disegnando l'Europa e soprattutto inedito sarebbe soprattutto il "pensare una sfera politica, «pubblica», che parta costitutivamente dalla dimensione di valore delle diversità «etniche» - nazionali - e le consideri come risorsa invece che come ostacolo alla sua affermazione". E. RESTA, *Demos, ethnos. Sull'identità dell'Europa*, in G. BONACCHI (a cura di), *Una Costituzione senza Stato*, cit., p. 172, ma cfr. anche S. RODOTÀ, *Tra diritti e mercato: una cittadinanza europea possibile*, *ivi*, p. 451 ss.

²¹³ E. SCODITTI, *Articolare le Costituzioni. L'Europa come ordinamento giuridico integrato*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 1, 2004, p. 189. Il nuovo ordine giuridico europeo, allora, non sarebbe concepibile senza il riferimento agli ordini costituzionali nazionali e questo pur essendo la produzione normativa "non riferibile alla volontà degli Stati che hanno istituito il Trattato, ma alle istituzioni dell'Unione", tuttavia "termine di efficacia dell'ordinamento

Stati membri si troverebbero così in un rapporto di "osmosi", tale da creare un nuovo modello giuridico dotato di una sovranità che non annulla quella degli Stati. L'entità europea si presenterebbe, allora, con i tratti di un'"autonomia senza esclusività", la quale sola contribuirebbe a rivitalizzare rifondandola la sovranità statale, divenendo di questa una "condizione essenziale di esercizio".²¹⁴ Una sorta di "sovranità condivisa" o meglio di "*sovranità integrata*"²¹⁵ – per meglio rendere il senso del carattere composito della sovranità in Europa – per la quale ordinamenti statali e ordinamento comunitario si presenterebbero con i tratti di "ordinamenti ad efficacia costante".²¹⁶ In questo consisterebbe il cosiddetto

comunitario sono però gli ordinamenti nazionali, nel senso che i suoi effetti di producono in modo diretto ed immediato in altri ordinamenti".

²¹⁴ Cfr. I. PERNICE, F. MAYER, *La Costituzione integrata dell'Europa*, in G. ZAGREBELSKY, *Diritti e Costituzione nell'Unione Europea*, Roma-Bari 2003, pp. 58 e 59.

²¹⁵ Questa la nomenclatura proposta da Pernice e Mayer, che avrebbe il pregio di porsi al di fuori della "questione annosa della presunta essenza monolitica della sovranità, da cui deriverebbe l'impossibilità della sua condivisione". *Ivi*, p. 59.

²¹⁶ Ci troveremmo, dunque, dinanzi ad un'Unione dai molti livelli, "senza la pretesa di un unico vertice, di un unico arrogante sovrano". Cfr. G. PALOMBELLA, *Tradizioni, politica e innovazione nel nuovo ordine europeo*, cit., pp. 31-35.

*multilevel constitutionalism*²¹⁷ , per il quale si assiste alla sovrapposizione di due livelli, quello nazionale e quello comunitario, che stanno in un rapporto di integrazione reciproca, che si concretizza attraverso la condivisione della funzione di normazione, senza che l'uno o l'altro si elevi a ordine giuridico qualificante esclusivo". Un paradosso parrebbe, che si sostanzia nella perdita del carattere di esclusività che tradizionalmente ha accompagnato la definizione e l'essere stesso dell'ordinamento giuridico e si

²¹⁷ Nonostante la condivisione dell'aggettivo, il *multilevel constitutionalism*, nei termini in cui viene qui ricostruito, ha poco a che vedere con il *multilevel governance*, il quale si fonda su una precisa idea di sovranità, la sovranità come "complessi di poteri, che possono essere variamente articolati, ed in parte addirittura ceduti, in determinati contesti ed a certe condizioni". In questa ricostruzione del 'fenomeno' europeo opera un meccanismo di autolimitazione, per il quali gli Stati europei, in quanto stati costituzionali, pur non essendo disposti a "disciogliere per intero i loro poteri sovrani" lungo quel percorso che porta all'Unione, sono tuttavia pronti a dislocare parte di quei poteri, in cui consiste la propria sovranità, su più livelli e, dunque, anche a livello dell'Unione. Il paradigma qui sarebbe, pertanto, quello della intensificazione dello scambio transnazionale, per il quali gli Stati si trovano ad operare in un regime di cooperazione e di concorrenza con le istituzioni comunitarie. Cfr., sul punto, M. FIORAVANTI, S. BONACCHI, *Il modello costituzionale europeo: tradizioni e prospettive*, in G. BONACCHI (a cura di) , *Una costituzione senza Stato*, Bologna 2001, p. 32 ss e p. 55 ss. e E. SCODITTI, *La costituzione senza popolo. Unione europea e nazioni*, Bari 2001, pp. 221-225.

traduce nella condivisione della "funzione ordinante" e del contemporaneo operare di due criteri di validità. Una sorta di "sfida teorica", oltre che ovviamente, dai risvolti pratici di indiscutibile rilevanza, che viene risolta attraverso il ricorso alla categoria dell'"ordinamento giuridico integrato" e che trova il suo 'nocciolo duro' nella volontà di rappresentare il rapporto tra ordinamento comunitario e ordinamenti statali nei termini di unicità, per il quale, dunque, unico sarebbe l'ordinamento e più i livelli costituzionali, senza che questi, tuttavia, dileguino in una "indistinta unità, ma conservano la loro autonomia".²¹⁸ Una sorta di "condominio", secondo la famosa definizione di Schmitter.²¹⁹

Eppure, tuttavia, "a cosa affidare allora l'unità dell'ordinamento?"

Da un tal tipo di ricostruzione l'ordinamento comunitario, infatti, sarebbe configurabile "come una combinazione di nodi, sulla base del paradigma della struttura giuridica a «rete»

²¹⁸ E. SCODITTI, *Articolare le Costituzioni. L'Europa come ordinamento giuridico integrato*, cit., p. 194.

²¹⁹ Cfr. P. SCHMITTER, *Il futuro dell'Europa. Una singolare pluralità di alternative*, in AA. VV., *Sfera pubblica e Costituzione europea*, Bologna 2001, p. 121 ss.

ormai largamente diffuso nella teoria del diritto e della politica".²²⁰ La sua struttura non sarebbe gerarchica, ma poliarchia e reticolare: un'articolazione pluralistica di autorità e ordinamenti molteplici, nella quale metodo negoziale e diritto di veto occupano un posto di primo piano".²²¹ A venir meno in questo modello reticolare è l'identificabilità di un centro e di una periferia e, dunque, della configurabilità del paradigma della sovranità, dal momento che "quest'ultimo

²²⁰ E. SCODITTI, *Articolare le Costituzioni. L'Europa come ordinamento giuridico integrato*, p. 196. Cfr., sulla ricostruzione in termini di 'ete' dell'ordinamento giuridico europeo, anche N. BOBBIO, M. MORISI, *Reti infrastrutturali, reti decisionali e rappresentanza nell'Unione europea*, in *Teoria politica*, XVII, 2001, p. 65 ss. nonché A. LIPPI, *La «rete» come metafora e come unità d'analisi del policy making*, *ivi*, p. 87 ss. È discutibile, poi, se un tale sistema a rete possa essere assimilato all'ordine medievale, il quale, tuttavia, è un "ordine essenzialmente giuridico, dettato dalla natura delle cose e dalla volontà divina" e, dunque, impermeabile alla scelta e all'intervento politico. Aderire, dunque, ad una ricostruzione dell'Europa nei termini di un *new medievalism* significherebbe l'impossibilità di declinarla in termini politici. Sottolinea Palombella, come nell'ordine giuridico medievale ogni *constitutio* fosse in realtà *consuetudo* e pertanto estranea al potere, mentre "l'intervento politico è qualcosa di contingente, di estrinseco e di esterno". G. PALOMBELLA, *Governance, "diritti e parlamenti. Riflessioni per la Convenzione*, Relazione tenuta il 9 settembre 2003 al Convegno sulla Costituzione europea tenutosi a Roma presso la sala del cenacolo. Cfr. anche sul punto P. GROSSI, *Unità giuridica europea: un Medioevo prossimo futuro?*, in *Quaderni Fiorentini*, 31, 2002, p. 39 ss.

²²¹ E. SCODITTI, *La costituzione senza popolo. Unione europea e nazioni*, cit., p. 60.

consiste in una serie di regole concettuali che ci impongono sempre di identificare, all'interno di ogni processo decisionale, un *centro* e un impulso *originario*, i cui effetti si fanno sentire in maniera decrescente man mano che ci si allontana da esso, per cui è necessario creare delle strutture di rinforzo che rendano efficace l'impulso a tutti i livelli".²²²

Certo potrebbe ben essere considerato ragionevole sostenere, come ha fatto Joschka Fischer nel suo ormai celebre discorso tenuto alla Humbolt Universität di Berlino nel maggio del 2000, che "sarebbe un errore irreparabile di costruzione se si tentasse di completare l'integrazione politica andando contro le istituzioni e le tradizioni nazionali esistenti, invece di sforzarsi di integrarle nel processo".²²³ Pertanto il

²²² S. ANDÒ, *Crisi della sovranità o ordine internazionale statocentrico? Tertium datur*, in *Politica del diritto*, 1, 2003, p. 33. Quella della sovranità sarebbe, allora, un "frattale", dal momento che tenderebbe a "svilupparsi secondo la regola dell'«invarianza» di scala, nel senso che la medesima struttura è riscontrabile a tutti i livelli di rapporto indipendentemente dalla grandezza dell'area considerata".

²²³ J. FISCHER, *Vom Staatenverbund zur Föderation – Gedanken über die Finalität der europäischen Integration*, reperibile all'indirizzo internet www.WHI-berlin.de/fischer.htm; trad. It *Dalla confederazione alla federazione: riflessioni sulla finalit  dell'integrazione europea*, in *L'unit  europea*, XXVI, 2000, n. 315, pp. 4-9.

completamento dell'integrazione europea non sarebbe concepibile "se non nel caso che tale processo si effettui sulla base della condivisione della sovranità tra l'Europa e gli Stati nazionali".²²⁴

Tuttavia se si resta nell'ambito della prospettiva del *multilevel constitutionalism* – che pure ha il merito di voler dar conto della pluralità europea – si rischia di trovarsi innanzi a poteri che viaggiano da soli e ad uno svuotamento forte del senso della politica, che si può tradurre in una perdita della forza d'Europa.

Il punto di crisi di questa ricostruzione teorica è dato dalla ricerca del luogo e del modo dell'unità. Tale unità viene ritrovata per mezzo del criterio orizzontale del reciproco riconoscimento, facendo, cioè, uso della dialettica hegeliana del riconoscimento, che rischia, tuttavia, di cadere in una acritica accettazione dello stato di cose esistenti, e questo perché nel mondo, e dentro la globalizzazione, vi sono soggetti che, per dirla con Hegel, fanno esperienza solo di se

²²⁴ *Ibidem*.

stessi, e chi vuole acquistare un senso proprio deve, preliminarmente riconoscere la realtà per quella che è e chiamarla per nome, se vuole davvero mettere in moto quella dialettica del riconoscimento che tutti auspichiamo".²²⁵

Quello che entra in crisi è la riferibilità l'imputabilità dello stesso alle volontà statali

Dove risiede, allora qui il punto d'unione? Come si dà quest'unica sostanza nella pluralità delle forme (esternazioni)²²⁶.

²²⁵ P. SERRA, *Ontologia d'Europa*, cit., p. 47, nota 39.

²²⁶ Afferma a tal proposito J. Weiler, affinché risulti con più immediatezza la peculiarità del 'caso' Europa si rifà al dogma della Trinità: "Se non si riesce a cogliere questo aspetto pluralistico – così argomenta Weiler riferendosi all'Europa come entità autonoma eppure comprensiva degli Stati membri e dei loro cittadini –, si pensi ai duemila anni di intensa riflessione teologica che il cristianesimo ha fatto sulla Santa Trinità". Eppure da un'intuizione brillante, ben adatta a definire la sostanza europea, laddove, ovviamente, non definita blasfema, Weiler, forse, non riesce a trarne fino in fondo le conseguenti conclusioni. J. WEILER, *La Costituzione europea*, cit., p. 197.

4. L'Europa e la fine della sovranità

Per anni il dibattito europeo è stato pervaso da una sorta di "strana combinazione" di Kelsen e Schmitt, da quella che si può definire una affannosa ricerca di una kelseniana *Grundnorm* europea, percepita, però, nei termini di Schmitt: "la ricerca della fonte ultima di autorità, quella che conta nel caso estremo, quello del contrasto".

Ora la risoluzione della questione europea sta proprio qui: andare oltre Kelsen e Schmitt²²⁷, oltre la logica formale e la logica dell'"*inimicizia*"²²⁸. Si tratta di capire, insomma, se davvero Kelsen e Schmitt offrono la rappresentazione più congrua della sovranità, che è chiedersi, insomma, se la sovranità coincide davvero con l'arbitrio, come se davvero

²²⁷ Intorno a questo nucleo si svolge, mi sembra, tutta la riflessione di de Giovanni, quale superamento di un certo modo di intendere la sovranità, come sovranità della norma, o che si concentra tutta in un punto, la decisione sullo Stato di eccezione. Ogni discorso su d un'Europa possibile deve, allora, coerentemente partire da una riflessione critica sul concetto di sovranità. Cfr. B.DE GIOVANNI, *L'ambigua potenza dell'Europa*, cit., in particolare p. 145 ss e *L'Europa e la filosofia moderna*, Bologna 2004, in particolare p. 300 ss.

²²⁸ E. RESTA, *Demos, Ethnos. Sull'identità dell'Europa*, cit., p. 173.

oltre Kelsen e Schmitt ci sia il "puro nulla" o, invece un "rapporto molto determinato tra decisione e diritto, tra diritto e politica".²²⁹

Con l'opposizione escludente di decisione e diritto, Kelsen e Schmitt conducono la questione della sovranità in un "vicolo cieco", dal momento che sia se si sposta la sovranità dalla politica al diritto, scegliendo, così, il diritto senza decisione, sia se si pensa di far coincidere sovranità e politica, scegliendo, invece, la decisione senza diritto, l'esito è comunque sempre la spoliticizzazione e, quindi, la dissoluzione del principio di sovranità, che si configura, invece, sempre come "un rapporto molto stretto tra sovranità e limite, tra sovranità e politica, piuttosto che come arbitrio illimitato del potere".²³⁰

Si tratta, qui, di una questione di non poco conto dal momento che coinvolge direttamente l'Europa, perché è

²²⁹ P. SERRA, *Ontologia di Europa. Considerazioni sul paradigma Europa-Nazione*, cit., p. 52. Su questi temi cfr. H. HELLER, *La sovranità ed altri scritti sulla dottrina del diritto e dello Stato*, Milano 1987, il quale si colloca al centro tra Kelsen e Schmitt, fondando una nuova scienza dello Stato.

²³⁰ P. SERRA, *op. cit.*, p. 52.

intorno alla sovranità che ruota ogni discorso possibile su un'Europa politica.²³¹

Ed allora può esso seriamente fare a meno di quella sovranità che insieme alla politica ha costituito "un nesso pressoché indissolubile in tutto il pensiero moderno"? Può cioè davvero argomentarsi di un'Europa politica post-sovrana? Forse sì, ma il rischio sarebbe che la presunta e desiderata dimensione politica europea si scioglierebbe perdendosi in una "disseminazione dei poteri, delle funzioni, delle loro rappresentazioni istituzionali e delle loro legittimazioni".²³² La sovranità può allora costituire il punto di convergenza, ciò che dà unità al sistema, conferendogli senso, ciò che può dar conto del sistema europeo, quale, coerentemente con la sua storia, "sistema delle «differenze»", "unità della molteplicità".

²³¹ Cfr. M. LUCIANI, *Legalità e legittimità nel processo di integrazione europea*, in G. BONACCHI (a cura di), *Una costituzione senza Stato*, Bologna 2001, p. 73 e, sempre *ivi*, si legga: "Ora, è chiaro che il vincolo «politico» è di per sé artificiale. Nondimeno (...) il vincolo può funzionare solo a condizione che l'artificialità si innesti su un tessuto sociale già predisposto per ragioni storiche, linguistiche, culturali, ecc."

²³² B. DE GIOVANNI, *La sovranità politica*, cit.

La sovranità, che oggi sembra vivere la stagione della decadenza, può, invece, proprio all'interno del sistema europeo affermarsi con nuovo vigore.²³³ E tuttavia questo può accadere solo se non si legge l'atto di nascita della sovranità come "celebrazione di un potere illimitato" né si fa coincidere deperimento della sovranità e fine della politica. Nasce, infatti, da un fraintendimento il voler vedere nella sovranità un potere arbitrario illimitato.²³⁴ Da Bodin ad Hobbes, infatti, "il soggetto preso in conto dalla teoria della sovranità" è il "*princeps sive populus*".²³⁵²³⁶

²³³ Scrive de Giovanni a proposito di questo possibile ritorno della sovranità: "Sembra quasi che più essa si allontana dal punto originario della sua costituzione, dalla effettività originaria del suo potere costituente – più essa è costretta a comprendere i propri limiti e più essa rivendica la propria esistenza, il proprio peso nella formazione dell'Europa". B. DE GIOVANNI, *L'ambigua potenza dell'Europa*, cit., p. 30.

²³⁴ Scrive, infatti de Giovanni, che solo se "isolata nel cristallo purissimo della sua assolutezza, la sovranità lascia guardare la politica come conclusa nel rapporto esistenza-decisione, onde, allentatisi questo insieme di nessi, il loro indebolimento sembra accompagnare il tonfo della politica in un mondo frammentato, dove si cerca perfino di recuperare un nesso esclusivo e impolitico fra società e individuo". B. DE GIOVANNI, *L'ambigua potenza dell'Europa*, cit., p. 37. Cfr., anche, ID., *La sovranità politica*, cit.

²³⁵ Cfr. H. HELLER, *La sovranità ed altri scritti sulla dottrina del diritto e dello Stato*, Milano 1987, p. 72

Ed allora cos'è la sovranità?

La sovranità è mediazione, "è categoria di frontiera, e giace, per così dire, in quello spazio dove si intrecciano filosofia, diritto e politica, teoria del potere e teoria dello Stato". Il dissolversi della sovranità, allora, non può non trascinare quello spazio con la perdita "di tutte quelle connessioni vitali". E, dunque, la sovranità come immediatezza, che esclude i mondi della vita altrimenti negherebbe se stessa.

Rompendo la connessione eurocentrica di Stato-sovrano, la politica pensata in una dimensione post-statale finisce, allora, per farsi «tecnica», una politica spoliticizzata, modo altro e pur tuttavia uguale per dire della morte della

²³⁶ B. DE GIOVANNI, *L'ambigua potenza dell'Europa*, cit., p. 38. In questo senso si può anche dire, come avverte de Giovanni, che la sovranità di Hobbes crea vita, dà forma alla vita immediata rendendo possibile la nascita delle nozioni di giusto e ingiusto. "Il *Leviatano* di Hobbes staglia il potere sovrano in una sua unità e indivisibilità, ma la potenza del sovrano che richiede obbedienza è la costruzione effettiva del mondo della vita, altrimenti dissolta nei desideri e nelle passioni senza forma, e che invece nella forma del potere diventa calcolo, sapere, organizzazione, vita pubblica, conservazione di sé, potenziale cittadinanza"

politica e della sovranità che con questa sta in rapporto di simbiosi.

Ed è qui il punto: bisogna davvero doversi accontentare di una lettura in termini di ineluttabilità di un tale passaggio, ricostruito come sviluppo lineare-diacronico della secolarizzazione?²³⁷

Ed ancora: è davvero sensato discorre di un nesso originario e forte tra politica e sovranità?

Eppure è proprio intorno alla sovranità che si è sviluppata la storia della *polis* europea da intendersi, dunque, "come il primo luogo della mediazione realizzata, dell'unità fra uno e il molteplice", fra politica e diritto. La sovranità è, dunque, il tentativo di mediare potere e diritto, ma soprattutto non può prescindere dalla politica, come la politica non può non stare che in essa.²³⁸ Il principio di sovranità non corrisponde, pertanto, al mito di un'unità neutralizzante e, insieme, capace di decisione assoluta e separata, un "atto, insomma tutto

²³⁷ B. DE GIOVANNI, *Discutere la sovranità*, in L. BAZZICALUPO, R. ESPOSITO, *Politica della vita*, Bari 2003, p. 8.

²³⁸ B. DE GIOVANNI, *Discutere la sovranità*, cit., p. 9.

concentrato su se stesso e destinato a deperire progressivamente man mano che il «posto del re» rimane vuoto". Sovranità e politica, sovranità e vita non sono categorie escludentesi, poiché la sovranità sta dentro solo lo spazio pubblico ed in esso e per esso si dà. La sovranità sperimenta, così, un legame forte ed indissolubile con la vita, alla cui conservazione e salvezza attende²³⁹. Non a caso, allora, la dissoluzione del "grande modello della mediazione" (Molteplice-Uno) condusse la crisi dello Stato nazione e il suo nuovo darsi in Stato-potenza, il quale ridusse la potenza a pura potenza, impossibilità costitutiva della mediazione, caduta insieme di metafisica e Stato²⁴⁰, che sembrò coincidere con l'impossibilità di pensare l'Europa:

Il compito dell'Europa in costruzione è, allora, di porsi in linea di continuità rispetto alla sua storia che è politica e non normativa, dovendo, tuttavia, far propria la questione della

²³⁹ "Se la sovranità è fin dalla sua origine moderna mescolata alla vita, il conflitto è all'origine dentro di essa ed è sia conflitto sulla sua legittimazione (fin dall'origine, si badi) sia conflitto sulla sua capacità di governo della vita". B. DE GIOVANNI, *Discutere la sovranità*, cit., p. 11.

²⁴⁰ Cfr. Le lucide analisi di B. de Giovanni in *Id.*, *L'Europa e la filosofia moderna*.

legittimità. L'ordine europeo, allora, non può trovare in sé solo il proprio fondamento se non a rischio di una frammentazione.²⁴¹ E, quindi, "bisogna ritrovare i luoghi originari di partenza, le esistenze originarie e decisive da cui la dimensione dell'Europa ha preso forma politica".²⁴² Ed all'origine vi è la "*decisione sovrana*" degli Stati europei, che, così, hanno saputo sottrarsi al loro destino di morte. Quella decisione, nata dall'incontro di volontà politiche, ha ridato "forma e sostanza agli Stati, ai loro ordini vitali, alla loro identità di soggetti politici".²⁴³ Ed è appunto dagli Stati, allora, che ha inizio e "prende forma" la "catena della legittimazione", quell'esistenza politica oltre lo Stato, che, tuttavia, non è esistenza politica statale e pertanto di essa non può

²⁴¹ Cfr. B. DE GIOVANNI, *L'ambigua potenza dell'Europa*, cit., p. 194 ed *ivi* si legga; Ad un'Europa legittimata unitariamente da organismi alti e lontani, potrebbe corrispondere in basso una frantumazione delle appartenenze, un'esplosione di culture particolari, di istituzioni entropicamente chiuse in se stesse, e legittimate da questa chiusura". A tanto, secondo il nostro autore, si giunge se si accede a quelle due forme di "giacobinismo" politico-intellettuale rappresentate dal federalismo europeo e dal "patriottismo costituzionale" di matrice habermasiana.

²⁴² B. DE GIOVANNI, *L'ambigua potenza dell'Europa*, cit., p. 195.

²⁴³ *Ivi*, p. 196. Cfr. anche B. DE GIOVANNI, *Verso una società civile europea oltre gli Stati*, reperibile al sito www.italiani_europei.it

condividere i tratti di unitarietà e coerenza, ma che tuttavia dello Stato può costituire la sua salvezza. È, infatti, proprio in questo “saper andare oltre di sé, in un luogo dove può ritrovare la dimensione della grande politica” la possibilità per lo Stato di un nuovo equilibrio²⁴⁴.

Allo Stato, di fatti, l’esercizio della sovranità è dato solo attraverso il suo trasferimento in un posto che è altro da sé, ma che contiene anche il sé; in un’Europa che sappia essere contesto in cui lo Stato possa ancora identificarsi e riconoscersi come Stato particolare.

In questo passaggio che l’Europa contemporanea sta consapevolmente tentando, in un orizzonte nel quale la crisi dello Stato-nazione e sua permanenza tornano a intrecciarsi in un nodo complicato, la problematica dello Stato e della mediazione rinviene con prepotente attualità e la ripresa di un principio europeo (questa è la sfida!) non può che collocarsi entro la storia profonda della mediazione, non per una

²⁴⁴ Cfr. *Ivi*, p. 198: “L’Unione appare oggi come verità dell’esistenza statale, che non mira più a semplicemente conservare se stessa ma a liberare la politica di quel confine rigido, statico, dalle frontiere fatali della geopolitica, dove “dire” la politica diventa impossibile”.

astratta ragione di dialettica della continuità, ma perché è la forma politica dell'Europa moderna che offre le coordinate della sua nuova identità"²⁴⁵ . L'unità di uno spazio politico-istituzionale ultra-statale può passare solo attraverso la ricomposizione ad un nuovo livello dell'unità di metafisica e politica che nella forma Stato aveva trovato la sua realizzazione, poiché lo Stato di quella mediazione si è posto come inventore, facendo "vivere rigogliosamente i diritti" o uccidendoli.

Unità e molteplicità: del resto questo è sempre stato il *logos* di Europa, la forma attorno alla quale si è modellato il suo pensiero.²⁴⁶ Metafisica e politica si trovano, allora, in Europa in un rapporto di reciproca appartenenza, che dona a quella, l'Europa, la sua specificità: "il principio della politica nasce in Europa nel quadro della metafisica platonica, di quel

²⁴⁵ B. DE GIOVANNI, *L'ambigua potenza dell'Europa*, Napoli 2002, p. 272 e 273.

²⁴⁶ Come afferma de Giovanni, in *L'ambigua potenza dell'Europa*, cit., p. 258, "se non si coglie questo dato, non si entra in Europa, non si coglie, si potrebbe dire, la ragione del suo nascimento, non si penetrano gli argomenti profondi che donano l'unità al suo pensiero di sé".

modello che mise in relazione l'uno e il molteplice"²⁴⁷. È in questa messa in relazione che consiste, del resto, il punto di contatto di metafisica e politica, la raffigurazione dell'Europa come fluidità del divenire.

Se questo è il "nascimento" dell'Europa, è per esso che si possono leggere "i grandi passaggi dell'umanità europea" nei quali si può ben vedere la consapevolezza della necessità di una tale tensione, che è tensione tra identico e diverso, come principio fondativo della *polis*, come possibilità stessa dello stare insieme nella distinzione. Questo è tanto più vero laddove si riflette che quando i due termini della relazione sembrano allentarsi fino a sciogliersi, rompersi nel senso di un'identità assoluta, di un'individualità come locale assoluto, allora si ritorna a parlare di *finis*, fine dell'Europa, ma anche, preliminarmente, fine di quell'esistenza politica, che nella mediazione trova la forma del suo dispiegarsi.²⁴⁸ Quest'esistenza politica è la forma Stato, che ha rappresentato storicamente la concretizzazione in istituzione

²⁴⁷ *Ivi*, p. 258.

²⁴⁸ Cfr. B. DE GIOVANNI, *L'ambigua potenza dell'Europa*, cit., p. 259 ss.

reale dell'unità del molteplice, e che nell'Europa può cogliere un'incredibile opportunità di 'nuova vita'.

Conclusioni

L'Europa che ha sempre pensato per linee globali, ha costantemente cercato di comprendere sé nella storia del mondo, e la storia del mondo in relazione a sé deve oggi far sua la categoria dell'ironia. La nuova Europa, allora, posto in un canto il suo essere potenza che domina a partire da un centro, deve sapersi costruirsi come un punto di vista sul mondo, non dimenticando, ma a partire dal proprio patrimonio politico istituzionale. Se farà questo, tuttavia l'Europa non potrà discutere di sé se non a partire dall'esperienza dalla sua più grande invenzione: lo Stato-nazione, il "più grande artificio capace di universalità".²⁴⁹

Rispetto a questo, o meglio rispetto agli Stati nazionali europei certo, il processo di unificazione europea costituisce il primo tentativo di dar vita ad una nuova dimensione della politica. Una dimensione politica che vada oltre il confine di quegli Stati, con i quali essa in epoca moderna ha coinciso e che dia l'avvio ad una sua nuova ed ulteriore fase.

²⁴⁹ B. DE GIOVANNI, *L'ambigua potenza dell'Europa*, cit., p. 18.

Oggi il destino della nuova realtà europea si gioca, tuttavia, in "un contesto di difficile lettura, attraversato, per altro, da paradossi e contraddizioni"²⁵⁰. Certo l'Europa è una vecchia signora astuta, che può raccontare di sé, della sua storia nei termini di una continua tensione tra due anime: la presenza forte degli stati nazionali e lo sforzo di una costruzione sopranazionale. Tuttavia la vecchia signora non ha solo tanto da poter raccontare, ma ancora molto le resta da fare. A guardare bene essa è una Dea, vocata all'immortalità, ma condannata a dover sempre ricostituire il suo essere di fronte a nuove sfide ed avventure. Se la sua storia, allora, è e sarà sempre quella del disequilibrio e della discrasia, o meglio del suo tentativo di imporsi ad essi, il suo presente oggi è attraversato da una particolare tensione: l'unificazione del continente con l'allargamento a

²⁵⁰ B. DE GIOVANNI, *Perché Europa e perché costituzione*, in *Democrazia e diritto*, 2003, p. 13. Tra questi paradossi rientra di certo, come avverte de Giovanni, il contemporaneo porsi di due avvenimenti, leggibili in termine di inconciliabilità ed opposizione: da un lato il contrasto sulla guerra in Iraq e dall'altro la scrittura di una costituzione per l'Europa. "Un massimo di divisione" insieme, dunque, ad "un massimo tentativo di unità".

venticinque la costringe a confrontarsi con mondi diversi, che la fanno confrontare con nuovi interrogativi, che assumono, per altro, dopo il 1989, connotati e carica sempre più politica.

L'Europa, di fronte al mondo globale, come mondo del caos, si trova, allora, oggi più che mai ad affrontare un nuovo tipo di responsabilità politica. Ed è, infondo, questo stesso mondo globale del disordine che inconsapevolmente finisce per invocare ordine, per "chiede(re) innanzitutto che tutto questo disordine faccia crescere la dimensione politica, dispersa e introversa entro le coordinate globali e le logiche di forze immediate poco disponibili ad esercitare mediazione".²⁵¹

Se, dunque, oggi ci troviamo oggi di fronte ad un nuovo stato di natura²⁵², ad un mondo in cui si assiste anche

²⁵¹ B. DE GIOVANNI, *Perché Europa e perché costituzione*, cit., p. 14.

²⁵² Il bisogno di sicurezza, di fatti, è stato storicamente soddisfatto con l'edificazione dello Stato moderno per mezzo della sovranità. Senza la sovranità c'è la "pari e reciproca uccidibilità"²⁵²: uno stato di natura, nella forma dello stato di eccezione, di cui l'*homo sacer*, la vita uccidibile ed insacrificabile costituisce il paradigma. La mancanza di uno spazio pubblico, luogo politico

al ritorno della guerra nella sua forma globale – e che vive con drammaticità la scarsità di sicurezza –, allora, di contro a questo nuovo stato di natura, l'Europa si deve stagliare fiera con la sua pluralità di storie, la sua idea di civiltà, quale costante risposta di *cultura* ad un "fondamento di *natura*", il suo costitutivo essere "trasformazione attraverso l'opera", "vocazione *civilizzatrice*".²⁵³ Ed allora in questo nuovo scenario a diventare "necessaria" è l'Europa politica, vale a dire un'Europa che "riesca a contribuire a un nuovo ordine, in grado di ridurre il disordinamento degli spazi immanente alla realtà di oggi: quella che sappia rappresentarsi con una

della sovranità, allora, consegna gli uomini alla solitudine del non-senso, alla coscienza di un destino che ineluttabile ci consegna alla "morte come mero *nulla*, come fine di ogni linguaggio". Cfr., L. ALFIERI, *Sovranità, morte e politica*, in L. BAZZICALUPO, R. ESPOSITO, *Politica della vita*, Bari 2003, p. 20

²⁵³ C. OSSOLA, *Europa, Europa...*, cit., p. XIII. La globalizzazione può del resto essere letta come pretesa di prevarsa della natura, codificazione di "ogni funzione tipica della civiltà, dalla percezione alla memoria", "processo di naturalizzazione della cultura", "di concatenazione dei processi", che si pone come alternativo rispetto alla tradizione europea quale capacità di "interpretare, modificare, aggiustare, approssimando, incessantemente "facendo segni e contratto, legiferando sul possibile".

sua unità nel contesto di un mondo che, anche spinto da essa, possa ritrovare le ragioni per un'organizzazione più umana della storia". Probabilmente sarà proprio questo nuovo mondo "aspro e contrastato", che finirà per "«obbligare» l'Europa a guardarsi nella sua unità, a saper decidere della sua unità".

In tal senso la scelta di darsi una costituzione vaintesa come manifestazione, da parte dell'Europa, della volontà, in vero fallita, di "mettersi alle spalle la provvisorietà di un'architettura, e si avvia a smontare i vecchi ponteggi per far subentrare ad essi almeno l'abbozzo di una casa comune".²⁵⁴ Un atto, dunque, di "consapevolezza politica", legato all'acquisita consapevolezza di dare "«unità» a un corpo che non riusciva più a rappresentare il proprio cammino nella forma di trattati in continuo incremento".²⁵⁵ Un "salto di qualità istituzionale e politico" dinanzi all'insufficienza dei vecchi strumenti, che pur hanno giocato

²⁵⁴ B. DE GIOVANNI, *Perché Europa e perché costituzione*, cit., p. 15.

²⁵⁵ *Idem*.

un ruolo importante nello sviluppo attuale dell'Europa, ma anche un tentativo di superare lo squilibrio tra una capacità di avanzamento normativo-istituzionale e i meccanismi propriamente politici²⁵⁶.

Eppure si diceva essersi mostrato, quella della Costituzione europea, un fallimento. La scottante bocciatura trova forse la sua ragione nel fatto, che nonostante questo timido sforzo, l'Unione europea non ha mai davvero tentato di alimentare una cultura politica. Il suo compito, allora, oggi è di andare oltre quella strategia politica che ha voluto mantenere il processo di integrazione, nei suoi stadi sempre più avanzati, in rigorosi limiti economico-finanziari.

Certo la creazione di uno spazio unico di politica monetaria è, è stato, uno straordinario successo politico, che ha trovato le sue condizioni d'essere nella "straordinaria debolezza degli Stati" al termine della seconda guerra mondiale.

²⁵⁶ Uno squilibrio sulla cui analisi si

Grazie ad essa, grazie cioè al declino della potenza degli Stati europei, e “non malgrado essa”, si sono poste le condizioni per una tale integrazione.²⁵⁷ È stata proprio questa storia d’Europa precedente all’integrazione, le angosce della «guerra civile» ad l’affermarsi di quella che Cacciari definisce una vera e propria “filosofia dell’integrazione”, che ha avuto nel principio di stabilità il suo cardine e che così può essere sintetizzata: “*impedire decisioni politiche che possano spezzare quella rete di reciproci interessi e vantaggi economici che hanno retto il processo di integrazione*”.²⁵⁸ In questo processo ogni fase, ogni successiva fase, deve potersi porsi una crescita naturale, per certi versi scontata, della stabilità raggiunta. L’*irreversibilità* del processo di integrazione

²⁵⁷ M. CACCIARI, *Pensare l’Europa*, in *Micromega*, 4/99, p. 200 ss. E sempre *ivi* si legga: “Se non si tiene sempre presente questo punto” – vale a dire la stretta interdipendenza tra debolezza politica delle potenze statali e successo dell’integrazione economico-finanziaria – “nulla si comprende degli accadimenti attuali e del nostro «futuro presente». Sulla base della potenza degli Stati europei solo la continuazione *ad indefinitum* della «guerra civile» sarebbe stata concepibile, poiché la sua soluzione in forza della vittoria di uno di questi Stati era e sarebbe rimasta .

²⁵⁸ M. CACCIARI, *Pensare l’Europa*, p. 201.

costituisce, dunque, corollario del principio di stabilità: stabilità vi può essere solo se l'integrazione può raggiungere livelli sempre più alti di sviluppo. Il processo di integrazione, così inteso, ne risulterebbe, quindi, assolutamente depoliticizzato, semplice calcolo-automatismo amministrativo. Ma la depoliticizzazione non può presentare forse essa stessa tratti altamente politici? Non può essere essa stessa letta come "arma politica essenziale per garantirne (all'integrazione) lo sviluppo e il successo"? O meglio: non rappresenta, essa, una "vecchia utopia"? Non è, infatti, l'utopia " se non una condizione di sviluppo delle conoscenze, delle tecnologie, del benessere in assenza di conflitto e decisione politica"? Del resto "nessun Stato europeo potrebbe oggi immaginare di ridisegnare l'Europa secondo i propri poteri nazionali". Sono, all'opposto, effettivamente, i principi dell'integrazione a ridisegnare i poteri degli Stati.

In questa Europa "l'«uomo europeo» vive oggi lo spazio europeo come uno spazio di sicurezza e tutela, un «luogo

protetto», la garanzia di una sempre più efficace difesa dei propri interessi eminentemente economici". Per quest'uomo, l'"*homo democraticus europeo*", l'Europa non può essere economicamente forte e politicamente debole il processo di integrazione non può costituire il tramonto della necessità di decisione politica. Serpeggia, insomma, una sorta di sfiducia nella capacità della politica di amministrare la stabilità.²⁵⁹ Tuttavia se i principi di stabilità e di omologazione dello spazio europeo ai meccanismi di concorrenza e mercato dovessero prevalere l'Europa non sarebbe più Europa, ma oblio d'Europa. Un'Europa che negherebbe se stessa ponendosi come uno "*spazio duramente terranno*, privo di «fluidità», spazio di protezione e di tutela, inospitale, timoroso soltanto del pericolo e del proprio stesso venir meno".²⁶⁰

Il problema dell'esistenza politica si pone, pertanto, come un "*prius strategico*", indispensabile a dare contenuto

²⁵⁹ Cfr. M. CACCIARI, *Pensare l'Europa*, cit., p. 203: "l'«uomo europeo» è disposto a «riconoscersi» oggi nella Comunità, *contro* il conflitto politico, così come si «riconosceva» nello Stato, «*deus artificialis*», *contro* le «guerre di religione»".

²⁶⁰ M. CACCIARI, *Pensare l'Europa*, cit., p. 206.

ad istituzioni, altrimenti attraversate all'interno, da un vuoto, il vuoto politico. L'Europa deve, allora, sapersi pensare come potenza partendo dalla consapevolezza forte che è stato il pensiero europeo a porre le condizioni del pensiero "extraeuropeo", "come mostra tutto l'andamento e la problematicità del pensiero europeo dall'illuminismo in poi".

Bibliografia

Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995.

Agamben G., *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino 1978 e 2001.

Agamben G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002.

Agamben G., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino 1996.

Agamben G., *Stato di eccezione*, Torino 2003.

Alfieri L., *Sovranità, morte e politica*, in L. Bazzicalupo, R. Esposito, *Politica della vita*, Bari 2003.

Allegretti U., *Diritti fondamentali tra tradizione statale e nuovi livelli di potere*, in A. Carrino (a cura di), *Diritto e politica nell'età dei diritti*, Napoli 2004.

Andò S., *Crisi della sovranità o ordine internazionale statocentrico? Tertium datur*, in *Politica del diritto*, 1, 2003.

Azzariti G., *Il futuro dei diritti fondamentali nell'era della globalizzazione*, in *Politica del diritto*, 3, 2003.

Baldassarre A., *Globalizzazione contro democrazia*, Bari 2002.

Barcellona P., *Diritto senza società. Dal disincanto all'indifferenza*, Bari 2003.

Barcellona P., *Il declino dello Stato. Riflessioni di fine secolo sulla crisi del progetto moderno*, Bari 1998.

Barcellona P., *Il suicidio dell'Europa. Dalla coscienza infelice all'edonismo cognitivo*, Bari 2005.

Barcellona P., *Ipotesi interpretativa del processo di globalizzazione*, in *Democrazia e diritto*, 4, 2003.

Barcellona P., *L'individuo dentro la globalizzazione*, in *Democrazia e diritto*, 1, 1999.

Barcellona P., *La costruzione dell'Europa e i diritti umani*, in A. Carrino (a cura di), *Diritto e politica nell'età dei diritti*, Napoli 2004.

Barcellona P., *Le passioni negate. Globalismo e diritti umani*, Troina 2001.

Barcellona P., *Prefazione a A. Cantaro, Europa sovrana. La Costituzione dell'Unione tra guerra e diritti*, Bari 2003.

Barcellona P., *Quale politica per il terzo millennio?*, Bari 2000.

Bartole S., in *Annuario 1999. La Costituzione europea*, Atti del XIV Convegno annuale dei costituzionalisti, Padova 2000.

Bartole S., *La cittadinanza e l'identità europea*, in *Quaderni costituzionali*, I, 2000.

Bobbio N., Morisi M., *Reti infrastrutturali, reti decisionali e rappresentanza nell'Unione europea*, in *Teoria politica*, XVII, 2001.

Bonacchi G., *Introduzione a Una Costituzione senza Stato*, Bologna 2001.

Bonomi A., *Il trionfo della moltitudine. Forme e conflitti della società che viene*, Torino 1996.

Cacciari M., *'Sinisteritas' e fatalità*, in *Micromega*, X.

Cacciari M., *Digressioni su impero e tre Rome*, in *Micromega*, 5/2001.

Cacciari M., *Due discorsi tedeschi*, in *Micromega*, 1/ 2001.

Cacciari M., *Geo-filosofia dell'Europa*, Milano 1994.

Cacciari M., *L'arcipelago Europa*, in *Micromega*, 2/1999.

Cacciari M., *Nomi di luogo: confine*, in *Aut aut*, n. 299-300.

Cacciari M., *Pensare l'Europa*, in *Micromega*, 4/1999.

Cantaro A., *Europa sovrana. La Costituzione dell'Unione tra guerra e diritti*, Bari 2003.

Carrino A., *Introduzione a A. Carrino (a cura di), Diritto e politica nell'età dei diritti*, Napoli 2004.

Cassano F., *Un altro Occidente. Riflessioni sull'Europa*, in A. Carrino (a cura di), *Diritto e politica nell'età dei diritti*, Napoli 2004.

Cavarero A., *Il locale assoluto*, in *Micromega*, 5/2001.

Chabod F., *Storia dell'idea d'Europa*, Bari 1997.

Copertino L., *Gnosi, liberismo, federalismo*, in AA.VV., *Europa dei popoli Europa dei mercanti. Modelli di integrazione europea*, Rimini 1998.

D'Avack L., *Riconoscimento dei diritti umani e sistema* (a cura di)

D'Avack L., *Sviluppo e protezione dei diritti dell'uomo e protezione giuridica*, Napoli 2003.

Dal Lago A., Mezzadra S., *I confini impensati dell'Europa*, in H. Friese, A. Negri, P. Wagner (a cura di), *Europa politica. Ragioni di una necessità*, cit., p. 147.

de Giovanni B., *Discutere la sovranità*, in L. Bazzicalupo, R. Esposito, *Politica della vita*, Bari 2003.

de Giovanni B., *L'ambigua potenza dell'Europa*, Napoli 2002.

de Giovanni B., *L'Europa e i classici del pensiero politico*, reperibile all'indirizzo internet www.studipolitici.it.

de Giovanni B., *L'Europa e la filosofia moderna*, Bologna 2004.

de Giovanni B., *L'identità dell'Europa*, in S. Guerrieri, A. Manzella, F. Sdogati (a cura di), *Dall'Europa a Quindici alla Grande Europa. La sfida istituzionale*, Bologna 2001.

de Giovanni B., *La sovranità politica*, articolo reperibile sul sito www.italianieuropei.it all'indirizzo www.italianieuropei.it/rivista/documenti/dettaglio.asp?id_doc=86 .

de Giovanni B., *Perché Europa e perché costituzione*, in *Democrazia e diritto*, 2003.

Delanty G., *L'identità europea come costruzione sociale*, in L. Passerini (a cura di), *Identità culturale europea. Idee, sentimenti, relazioni*, cit., p. 47.

Dematteis G., *Le metafore della Terra*, Milano 1985.

Dematteis G., *Progetto implicito. Il contributo della geografia umana alle scienze del territorio*, Milano 1995.

Derrida J., *Oggi l'Europa*, 1991.

Derrida J., *Forza di legge*, Torino 2001.

Duso G., *Crisi della sovranità: crisi dei diritti?*, in A. Carrino (a cura di), *Diritto e politica nell'età dei diritti*, Napoli 2004.

Duso G., *L'Europa e la fine della sovranità*, in *Quaderni fiorentini*, XXXI, 2002.

Esposito R., *Dall'impolitico: libertà comunità immunità*, in *Democrazia e diritto*, 2, 2003.

Esposito R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino 2002.

Esposito R., *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino 2004

Esposito R., *Il dono della vita tra «communitas» e «immunitas»*, in M. Ffimiani, Vv.Gg. Kurotschka, E. Pulcini, *Umano post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Roma 2004.

Ferrajoli L., *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato nazionale*, Roma-Bari 1997.

Ferrarese M. R., *Globalizzazione e nuovi percorsi delle istituzioni*, in Scarponi S., *Globalizzazione e diritto del lavoro*, Milano 2001.

Ferrarese M. R., *Il diritto al presente. Globalizzazione e tempo delle istituzioni*, Bologna 2002.

Ferrarese M. R., *Le istituzioni della globalizzazione*, cit., p. 45 ss.

Fioravanti M., Bonacchi S., *Il « modello costituzionale europeo»: tradizioni e prospettive*, in G. Bonacchi (a cura di) , *Una costituzione senza Stato*, Bologna 2001.

Fischer J., *Vom Staatenverbund zur Föderation – Gedanken über die Finalität der europäischen Integration*, reperibile all'indirizzo internet www.WHI-berlin.de/fischer.htm; trad. It *Dalla confederazione alla federazione: riflessioni sulla finalità dell'integrazione europea*, in *L'unità europea*, XXVI, 2000, n. 315.

Flick G. M., *Globalizzazione delle regole e fondazione dei valori: l'esperienza europea*, in *Politica del diritto*, 2, 2002.

Flick G. M., *I diritti umani nell'esperienza europea*, in *Politica del diritto*, 2, 2003.

Freise H., *L'Europa a venire*, in H. Friese, A. Negri, P. Wagner (a cura di), *Europa politica. Ragioni di una necessità*, Roma 2002.

Freise H., P. Wagner, *La repubblica europea. Verso una filosofia politica dell'integrazione europea*, in H. Friese, A. Negri, P. Wagner (a cura di), *Europa politica. Ragioni di una necessità*, Roma 2002.

Friese H., A. Negri, P. Wagner, *Introduzione*, in H. Friese, A. Negri, P. Wagner (a cura di), *Europa politica. Ragioni di una necessità*, Roma 2002.

Galli C., *L'Europa come spazio politico*, in H. Friese, A. Negri, P. Wagner (a cura di), *Europa politica. Ragioni di una necessità X*.

Galli C., *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna 2001.

Gentile F., *Il problema dell'integrazione*, in AA.VV., *Europa dei popoli Europa dei mercanti. Modelli di integrazione europea*, Rimini 1998.

Gentile F., *Il problema Europa tra ideologia e politica*, in D. Castellano, *Il contributo della cultura all'unità europea*, Napoli 1990.

Häberle P., *La cultura giuridica europea*, in P. Ridola (a cura di), *La costituzione europea tra cultura e mercato*, Roma 1997.

Heller H., *La sovranità ed altri scritti sulla dottrina del diritto e dello Stato*, Milano 1987.

Kolakowski L., *Presenza del mito*, Bologna 1992.

Lévy J., *Geografia dell'Europa*, Milano 1998.

Lippi A., *La «rete» come metafora e come unità d'analisi del policy making*, in *Teoria politica*, XVII, 2001.

Luciani M., *Legalità e legittimità nel processo di integrazione europea*, in G. Bonacchi (a cura di) , *Una costituzione senza Stato*, Bologna 2001.

Mahrenholz E. G., *Gli elementi culturali del diritto degli Stati europei*, in P. Ridola (a cura di), *La costituzione europea tra cultura e mercato*, Roma 1997.

Manzin M., *La memoria e l'oblio. Modelli d'identità europea*, in AA.VV., *Europa dei popoli Europa dei mercanti. Modelli di integrazione europea*, Rimini 1998.

Marramao G., *L'Europa dopo il Leviatano. Tecnica,, politica, costituzione*, in G. Bonacchi (a cura di), *Una Costituzione senza Stato*, Bologna 2001.

Merlini F., *La comunicazione interrotta. Etica e politica nel tempo della rete*, Bari 2004.

Merlini F., *La comunicazione interrotta. Etica e politica nel tempo della rete*, Bari 2004.

Merlini F., *Politica e tempo. L'impostura della fine delle ideologie*, in A. Carrino (a cura di), *Diritto e politica nell'età dei diritti*, Napoli 2004.

Ossola C., *Europa, Europa...* in C. Orsola (a cura di), *Europa: miti di identità*, Venezia 2001.

Palombella G., *Governance, "diritti e parlamenti. Riflessioni per la Convenzione*, Relazione tenuta il 9 settembre 2003 al Convegno sulla Costituzione europea tenutosi a Roma presso la sala del cenacolo.

Palombella G., *Tradizioni, politica e innovazione nel nuovo ordine europeo*, in E. Scoditti, *La costituzione senza popolo. Unione europea e nazioni*, Bari 2001.

Papi F., *La comunicazione è interrotta II*, in *La comunicazione interrotta. Etica e politica nel tempo della rete*, Bari 2004.

Passerini L., *Introduzione. Dalle ironie dell'identità all'identità dell'ironia*, in L. Passerini, *Identità culturale europea. Idee, sentimenti, relazioni*, Scandicci(Firenze) 1998.

Pernice I., Mayer F., *La Costituzione integrata dell'Europa*, in G. Zagrebelsky, *Diritti e Costituzione nell'Unione Europea*, Roma-Bari 2003.

J-C. Paye, *La fine dello Stato di diritto*, Roma 2005

Riccobono F., *Legittimazioni attraverso diritti umani?*, in L. D'Avack, (a cura di), *Sviluppo e protezione dei diritti dell'uomo e protezione giuridica*, Napoli 2003.

Ridola P., *L'Europa dopo Maastricht: tra unione economica e unione monetaria. Dov'è l'Europa delle culture?*, in P. Ridola (a cura di), *La costituzione europea tra cultura e mercato*, Roma 1997.

Schmitt C., *Il nomos della terra*, X.

Scoditti E., *La costituzione senza popolo. Unione europea e nazioni*, Bari 2001.

Scoditti E., *Articolare le Costituzioni. L'Europa come ordinamento giuridico integrato*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 1, 2004.

Semeraro G., *Le origini della cultura europea*, vol. II, parte II, X.

Serra P., *Ontologia di Europa. Considerazioni sul paradigma della Europa-Nazione*, in *Democrazia e diritto*, 2, 2003.

Telò M., *L'Europa potenza civile*, Roma-Bari 2004.

Telò M., *L'identità internazionale dell'Unione europea e il contributo del neoregionalismo alla global governance*, in S. Guerrieri, A. Manzella, F. Sdogati (a cura di), *Dall'Europa a quindici alla Grande Europa. La sfida istituzionale*, Bologna 2001.

Tesauro G., *Il ruolo della Corte di giustizia nell'elaborazione dei principi generali dell'ordinamento europeo e dei diritti fondamentali*, Padova 2000.

Turri E., *Lo spazio europeo: alla ricerca di una geografia mitica*, in Orsola C., (a cura di), *Europa: miti di identità*, Venezia 2001.

Weiler J., *La Costituzione dell'Europa*, Bologna 2003.

Weiler J., *La democrazia europea e il principio della tolleranza costituzionale: l'anima dell'Europa*, in F. Cerutti, E. Rudolph, *Un'anima per l'Europa. Lessico di un'identità politica*, Pisa 2002.

Zanichelli M., *L'Europa come scelta*, in *Quaderni fiorentini*, II, 2002, p. 924.