



Globalizzazione e infondatezza dell'alterità

PAGINA 24

di Massimo Dona'

Nel riflettere intorno al fenomeno della globalizzazione, non ci si può esimere dal sottolineare innanzitutto l'ambiguità e l'equivocità caratterizzanti la maggior parte delle analisi intente di volta in volta a tesserne l'elogio o – cosa a dire il vero assai più frequente – a metterci in guardia dai pericoli che ad esso sarebbero ineludibilmente connessi. Del resto, solo una riflessione radicale e disincantata può aiutarci a fare un po' di luce sulle intrinseche contraddizioni sottese dallo stesso movimento di protesta internazionale che sempre più solidamente sta crescendo attorno al cosiddetto "popolo di Seattle". Perciò, può essere di un qualche aiuto – riteniamo – analizzare in questa sede almeno alcune delle declinazioni fondamentali che il concetto di 'globalizzazione' presenta nei discorsi di chi, magari beneficiando dello stesso apparato mediatico da essa prodotto, si impegna in una critica alla sua attuale declinazione, in quanto minaccia reale per il futuro sviluppo del nostro pianeta. Certo, non tutte le anime del cosiddetto 'popolo di Seattle' si propongono come forme dell'anti-globalizzazione in senso stretto. Settori non certo minoritari di tale variegato movimento propongono infatti la costruzione di una



sorta di vera e propria 'globalizzazione dal basso', quale antidoto ai pericoli insiti nell'attuale determinazione del processo di globalizzazione (definita da tale componente critica appunto "globalizzazione dall'alto"). Fermo restando che, in ogni caso, le voci della attuale protesta (configurantesi peraltro come unico significativo elemento di novità nello scenario politico internazionale) non formano affatto un 'unisono' – ma piuttosto una polifonia. Potremmo anche dire: una cacofonia, tanto diverse sono le anime da esse di volta in volta espresse. Eppure, anche nella varietà delle sue componenti ci sembra possibile individuare alcune istanze comuni – ricorrenti con maggiore insistenza nelle diverse occasioni di confronto –, che qualificherebbero in modo particolarmente significativo quasi tutte le 'critiche' rivolte all'attuale declinazione del processo di globalizzazione.

In questa sede ci sembra sufficiente elencarne quattro.

La prima, dunque: ovvero quella che tende a fare del movimento di protesta generalizzato un modo per mettere radicalmente in discussione la tendenza omologante propria dell'attuale processo di globalizzazione. Insomma, la prima istanza critica è quella che si propone come messa in questione della globalizzazione in quanto processo di progressiva omologazione relativo ormai al globo intero – da ciò una critica che è innanzitutto smascheramento della progressiva ed inarrestabile riduzione delle differenze, mirante infine al loro definitivo annientamento. Da questo punto di vista, è evidente, la protesta non potrebbe non aver a che fare *anche* con un vero e proprio ritorno di istanze che sembravano ormai defunte (proprio in forza dello stesso avanzare del processo di globalizzazione): istanze di identificazione particolaristica, localistica, razziale o culturale, religiosa, ma anche economica...; si torna insomma a parlare di patria, di identità territoriale, di identità razziale, di autonomia nelle scelte economico-produttive. Ecco perciò ripresentarsi, accanto a pacifiche richieste di autonomia strategico-organizzativa dell'agricoltura (si pensi al fenomeno francese di Bové), anche vecchie xenofobie. Ecco riprofilarsi all'orizzonte spettri tutt'altro che assopiti. Nuovi nazionalismi, fondamentalismi religiosi sempre più aggressivi, etc. etc.. Insomma, di contro ad un processo che sembra destinato a realizzare un'identità sempre più radicalmente in-differente, spesso nel nome di una sorta di 'razionalità *valida per tutti*, risorgono con sempre maggior frequenza le istanze di un '*particolare*' che non vuole morire, a difesa di una *identità* che dice sempre e solamente 'identità del *differente*'. Identità del *differente* con se stesso, contrapposto in questo senso all'identità che tali differenze vorrebbe invece progressivamente anestetizzare.

La seconda istanza della protesta nei confronti dell'attuale modello di 'globalizzazione' allude invece alla rivendicazione di un ruolo ancora centrale del "politico"; un *politico* che si vuole contrapposto al crescente potere dell'economico astrattamente inteso, quale sembra ormai imperare nel nostro tempo. Insomma, la globalizzazione assume qui le sembianze dell'estrema *hybris* di un 'economico' ormai autolegiferantesi, sempre più smaccatamente indipendente dalle diverse forme di 'governo', ormai tutte perfettamente soggiogate alle vorticoso dinamiche del profitto. Quello trionfante è dunque un "economico" capace di svilupparsi lungo percorsi tranquillamente trasversali, transnazionali, e disposto per ciò stesso ad adattarsi alle più diverse modalità di governo, da quelle democratiche a quelle dichiaratamente autoritario-dittatoriali e quindi di fatto indipendente (ab-stracto) da queste ultime. Il "popolo di Seattle", insomma, assume qui la connotazione di una sorta di 'provvidenziale' (?) riemersione della necessità della *forma politica*; e lo

fa proprio nel tempo in cui il gioco della politica sembrava ormai essersi totalmente risolto in quelle farse partitocratiche che sempre meno riescono ad appassionare e coinvolgere gli abitanti dei Paesi occidentali.

La terza istanza da prendere in considerazione è invece quella che fa della protesta in atto una generalizzata rivendicazione dei diritti degli oppressi – insomma, il fenomeno della globalizzazione finisce per diventare qui l'emblema di una nuova forma di sfruttamento, connessa alla natura globalizzante del capitalismo avanzato. Un capitalismo che non deve più fare i conti con il pericolo che un tempo sarebbe stato costituito per esso da un'unica classe subalterna (la classe proletaria), ma piuttosto con una molteplicità di tipologie di 'oppressi', spesso tra loro stesse in conflitto, di cui il Capitale ha comunque bisogno per il mantenimento del proprio dominio e per poter continuare a perseguire il fine costituito dal proprio costante potenziamento. Insomma, in questa prospettiva, sembra configurarsi una sorta di perfetta continuità con quella storia passata e recente già interpretata da Marx come storia di lotte di classe – con un'unica differenza fondamentale (e per nulla secondaria), costituita appunto dalla crescente ed inedita difficoltà nell'individuazione della *forma* degli sfruttati (difficoltà peraltro simmetricamente speculare a quella relativa alla determinazione del volto, del luogo e della forma dello sfruttatore – che, certo, è pur sempre riconducibile alla dimensione del Capitale – finanziario, commerciale.... -, ma nello stesso tempo non è più 'spazialmente' determinabile e quindi riconducibile ad una soggettività dai contorni ben definiti). Insomma, chi è lo sfruttato nel tempo della globalizzazione? Di certo non si può più parlare in senso generico di 'classe operaia' - ché, se non altro, ben diversa è la condizione della classe operaia nei Paesi del terzo mondo (dove le multinazionali e i vari soggetti economico-produttivi hanno ormai spostato buona parte della produzione delle merci) rispetto a quella dei Paesi ricchi (dove vengono invece difese condizioni di privilegio acquisite nel corso di anni di lotta sindacale - e dove determinati tipi di lavoro vengono sempre più spesso assegnati agli extracomunitari), e ben diverse sono anche le modalità con cui ci si rapporta allo 'sfruttamento' subito; diversità dovute a fattori molteplici e spesso di difficile soluzione - come le diverse visioni del mondo e della vita, quasi sempre dovute a retaggi culturali e prospettive religiose totalmente inconciliabili.

4) L'ultima istanza di questo breve elenco è invece riconducibile ai cosiddetti valori della natura, dell'ambiente, e da ultimo, della vita in quanto tale. Sì, perché nella globalizzazione il movimento di protesta vede con animo particolarmente inquieto innanzitutto un segno della crescita smisurata ed illimitata della potenza della 'tecnica' - ossia di quell'artificio che, prodotto con lo scopo di migliorare indefinitamente le capacità di controllo e dominio sul 'male' (costituito innanzitutto da quell'imprevedibilità costitutivamente connessa alla vita e ai limiti dell'umano), sembra pericolosamente destinato a mettere invece sempre più in pericolo la vita *tout court*... la stessa che avrebbe dovuto rendere appunto più 'sicura'. La *globalizzazione* allude dunque anche e soprattutto all'inconfutabile emersione del paradosso della tecnica – prodotto dall'avanzamento smisurato delle sue potenzialità, causa peraltro di una vera e propria, nonché paradossale, eterogenesi dei fini. Insomma, il miglioramento della vita, quello stesso appunto 'tecnicamente' promesso, finisce per rovesciarsi nella più drammatica messa in questione della sua stessa originaria condizione di possibilità. Disastri ecologici, violenza sull'ambiente, violazione cinica e indifferente dei più elementari diritti umani... tutto questo, quale conseguenza di uno sviluppo dalle dimensioni inusitate della potenza della tec-





nica. Il potenziamento della sicurezza finisce per produrre la massima insicurezza. Ecco, proprio contro tale perverso paradosso si alza potente la voce dell'anima cattolica o più in generale cristiana del popolo di Seattle. Ma, tali istanze devono innanzitutto prendere coscienza delle contraddizioni e dei paradossi da esse stesse custoditi - ché, di là da tale esercizio di autoanalisi, nessuna 'critica' riuscirebbe ad evitare il 'patetico' risultato di costituirsi essa stessa come primo ostacolo al raggiungimento dei propri scopi. 1a)

Cominciamo dunque dai paradossi connessi alla prima istanza. Qui, innanzitutto, si deve considerare un fatto: ossia che, nella rivendicazione delle identità locali ci si contrappone ad una identità universalistica che, dicendo 'negazione' delle differenze, dice la *vera* natura dell'identico in quanto *dialetticamente* concepito. E quindi si deve tener presente che, nel volersi differenziare secondo la *propria* particolare identità, non ci si può che appellare ad un diritto della differenza che apparirebbe assolutamente autocontraddittorio non appena ci si rendesse conto che, per potersi distinguere (trovando così la propria cosiddetta identità), il differente stesso deve necessariamente rapportarsi (appunto, nella distinzione) al proprio 'altro', instaurando quella imprescindibile *identità* relazionale che - come già intuito a suo tempo da Leibniz - rende assolutamente vano lo stesso atto differenziante suo proprio. Insomma, chi rivendica il proprio esser quel differente che è, dovrebbe rendersi conto che, proprio per potersi così distinguere, è costretto a presupporre una qualche identità (la stessa che ogni *distinzione* implica nel suo stesso porsi come tale - secondo una "logica" che da Aristotele conduce direttamente sino ad Hegel -, se non altro come *l'identico esser diversi l'uno dall'altro* da parte dei diversi... quello senza di cui, cioè, non si aprirebbe neppure lo spazio relazionale, *unico ed indivisibile*, costituito appunto da questo stesso differenziarsi). Tale identità, dunque, non può che negare l'esser diversi dei diversi da essa medesima istituito; e quindi ritenersi perfettamente legittimata ad estendere il proprio raggio d'azione sino a contaminare con la propria valenza 'negativa' tutte le altre determinazioni specifiche dei *diversi* da essa comunque costituiti. Ma allora, se è lo stesso *atto differenziante* ad istituire *l'identità*, ossia a renderla effettuale, in forza di cosa ci si può sentire autorizzati a porre un qualche limite a tale dinamica identificatoria? Questa, la domanda cui è tenuto a rispondere chiunque pensi l'identità e la differenza come due opposti dialetticamente relazionantisi - tali per cui l'identità, nel suo esser *altra* dalla differenza (secondo quella alterità che sembrerebbe legittimare qualsivoglia forma della sua negazione), si configurerà per ciò stesso sempre anche come 'determinata', e dunque capace di 'sostituirsi' alle differenze, rendendo totalmente impotente l'indistinto brusio prodotto dal loro lamento. 2a) Per quanto riguarda invece i paradossi connessi alla seconda istanza, si tratta di riconoscere innanzitutto questo: ossia che la rivendicazione del rinnovato primato del 'politico' non può più far riferimento ad una dimensione caratterizzata da connotati che avevano già definitivamente destinato il 'politico' all'attuale ed assoluto dominio dell'economico. E quindi, resta da chiedersi: di quale 'politico' ci si vuole far promotori? Ché, se il 'politico' allude all'orizzonte ideologico le cui vicissitudini abbiamo potuto seguire sino alla fine dei anni '80, ossia se 'politico' significa quell'insieme di finalità 'umane, troppo umane' che hanno subito una radicale confutazione proprio dalla storia più recente, allora ci si deve arrendere - *questo* "politico" mai potrà liberarsi dal destino cui per sua propria natura s'è ormai definitivamente consegnato. E' infatti proprio la natura teleologica del politico 'classico' ad aver reso necessaria e destinale la sua risoluzione in quell'*economico* che sarebbe riuscito a realizzare in forma assai più radicale la sua autentica



vocazione - se non altro perché (come già aveva preconizzato Marx) le sue 'questioni', tutte di natura infine squisitamente *quantitativa* (riconducibili cioè alla supposta necessità di una più equa distribuzione della ricchezza, e quindi di una diminuzione del dislivello tra le diverse condizioni di vita sul pianeta terra), si sarebbero dovute prima o poi spogliare di ogni orpello inutilmente ideologico. Esse si sarebbero dimostrate cioè risolvibili all'interno di un orizzonte puramente ed assolutamente "quantitativo" quale è appunto quello dell'*economico* - le cui sole 'virtù' avrebbero potuto garantire la possibilità di un eventuale superamento delle diffuse forme di iniquità distributiva presenti nelle diverse zone del mondo. A cosa, del resto, si era finora votato l'impegno di rinnovamento politico? A cosa, se non alla soluzione di tali questioni? Insomma, il conseguimento dell'equità economico-sociale avrebbe reso necessario il totale risolvimento del "politico", in quanto forma solo *apparentemente* qualitativa, in quella prospettiva tutta esclusivamente economica che della prima avrebbe svelato una volta per tutte la natura già irrisolubilmente ed essenzialmente "quantitativa". Come negarlo, dunque? L'invito a riaffermare un primato del 'politico' (o comunque un radicale rafforzamento del suo ruolo) avrebbe senso solo a condizione che si riuscisse innanzitutto a ri-definire la natura stessa di tale concetto. 3a) Passando ora alla terza istanza, non ci si potrà non chiedere: chi sono i soggetti in lotta? E soprattutto: ha senso lottare nel nome dei diritti degli oppressi, là dove - come nel contesto attuale (ossia, quello della globalizzazione) - il 'capitalista' potrebbe rinunciare almeno in parte alla propria illimitata volontà di profitto, solo là dove ciò implicasse comunque la possibilità, per lui, di continuare ad essere capitalista? E poi: cosa si vuole ottenere in tal modo? Forse, la fine del 'capitalismo'? E comunque: in vista di cosa? Forse, di una società senza oppressi e senza oppressori? Il fatto è che la logica della lotta in atto si mantiene tutta inscritta in quella attitudine "critica" che, *negando* il nemico, vuole *sic et simpliciter* sostituirvisi. O, al limite, sostituire al 'negato' un *altro* positivo - che potrebbe anche essere costituito dal regno di quell'*identità dialettica* che dice 'negazione dei distinti', e quindi anche della mia stessa individualità di soggetto in lotta. In realtà, tale lotta è tutta rivolta all'acquisizione, da parte degli 'sfruttati', di un quota della ricchezza già posseduta dal capitalista - ossia a quell'incremento della propria quantità di ricchezza (in molte zone della terra 'pressoché inesistente') in cui consiste il fine di fatto già realizzato dal capitalista. E quindi è volta allo stesso fine cui deve essersi già indirizzato il fare del capitalista; ossia è dominata dalla medesima logica sottesa alla 'negatività' del nemico sottoposto a 'critica'. V'è poi un altro nodo critico in relazione a questa terza istanza; ossia quello che ci costringe a formulare la seguente domanda: è davvero realizzabile una migliore distribuzione della ricchezza? E se anche lo fosse, ciò non implicherebbe forse, da parte di un non indifferente settore privilegiato di oppressi (i lavoratori occidentali... le classi medie, che anch'esse si sentono ormai sempre più pesantemente sfruttate), una qualche rinuncia a favore del soddisfacimento di esigenze assai più urgenti, quali sono appunto quelle degli abitanti del terzo o del quarto mondo? Ma, siamo davvero sicuri che gli oppressi delle nazioni più ricche siano disposti a lottare per i propri fratelli sudamericani od africani? Il fatto è che la trasversalità della classe degli oppressori è simmetricamente corrispondente alla assoluta transnazionalità degli oppressi - e che quest'ultima trasversalità comporta non pochi problemi in relazione alla necessità di andare a costituire una nuova 'classe' - globale - di oppressi. Come individuare, del resto, un'unica classe di oppressi, uniti dalle medesime esigenze, che sia disposta a rivendicare diritti che non siano solo quelli specifici di questa o quella fascia dei cittadini



del mondo ? Ed inoltre: come muovere in un unico atto di protesta fasce di oppressi divisi spesso anche da ben precisi sfondi ed orizzonti culturali di appartenenza (religioni, concezioni dell'uomo, etc.etc.) per lo più assolutamente inconciliabili ? D'altro canto, come si potrebbe negare che, proprio la condizione dei presupposti ideologico-filosofici, ha costituito nel passato uno dei maggiori elementi di forza delle varie rivoluzioni di volta in volta determinatesi ? Ad esempio, come muovere alla ribellione quei milioni di persone che per tradizione religiosa e culturale non concepiscono affatto la necessità di migliorare le proprie condizioni economiche ?4a) Venendo infine alla quarta ed ultima istanza, si può facilmente osservare che il riferimento ai valori della natura e della vita non dovrebbe essere in alcun modo svincolato da una chiara consapevolezza della vera 'natura' di tali determinazioni. Perciò, ci si dovrà chiedere: cosa si intende per 'natura' e per 'vita' ? D'altra parte, non si può far finta di non sapere che nessun artificio sarebbe stato in qualche modo possibile se la sua reale condizione di possibilità non fosse stata già inscritta proprio nella "natura". Non si può non riconoscere che qualsivoglia manipolazione della natura va a buon fine se e solo se *la natura* innanzitutto lo consente – ad esempio non è possibile condurre a buon fine l'eventuale proposito di trasformare l'acqua in fuoco. Il fatto è che, proprio e solamente *la natura*, è all'origine di ogni sorta di artificio. E che in nessun altro luogo se non nella *natura* dell'uomo è inscritta la vocazione alla continua e sempre più sapiente produzione di artificialità. Certo, mai come oggi gli artifici prodotti dall'uomo minano la sopravvivenza, non tanto della natura in quanto tale (che, comunque, sia pur trasformandosi in tutt'altro – magari nella forma più imprevedibile – continuerebbe ad essere tale), quanto della specie umana. E' evidente, dunque: la preoccupazione dell'uomo contemporaneo (ed *in primis* del 'popolo di Seattle') è rivolta non tanto alle sorti della natura *tout court* – che, come sapeva bene Leopardi, non vede affatto il proprio destino legato alle sorti di quell'essere naturale e specifico che chiamiamo 'essere umano' -, quanto a quelle degli umani. E dunque, a quali fondamenti può far mai riferimento chi ritiene che lo strapotere della tecnica *potrebbe* o *dovrebbe* essere limitato, quantomeno per ricondurla ad minor grado di pericolosità ? Sicuramente, tale convinzione implica perlomeno questo: che la tecnica venga presupposizionalmente concepita come semplice 'strumento' nelle mani dell'uomo, e non (come invece da più parti si è ormai finito per riconoscere) quale vero soggetto da cui si è tutti, volenti o nolenti, in qualche modo utilizzati. Questioni, queste, che non possono essere facilmente eluse; ma che devono al contrario essere tenute ben presenti soprattutto da parte di quelle forze cattolico-cristiane che esprimono uno dei fondamentali centri propulsori dell'istanza qui chiamata in causa – quelle stesse che, peraltro, possono imporre o pretendere di imporre un 'limite' alla ricerca scientifico-tecnologica solo nel nome di una 'fede' che nulla ha a che vedere con la "natura", e quindi con la strutturale *naturalità* della stessa tecnica. Dopo questa breve disamina dei paradossi implicati dalle diverse anime dell'imponente movimento anti-globalizzazione, è ora il caso di provare a vedere se esista qualche fattore realmente comune alle quattro istanze appena indicate: ché, solo quest'ultimo, là dove fosse davvero rinvenibile, riuscirebbe a connotare in modo sicuramente *uni-tario* il movimento di protesta e di critica alla globalizzazione in atto. Si tratta di individuare tali possibili fattori unificanti per capire se essi stessi siano poi a loro volta riconducibili a qualcosa come 'un' unico paradosso fondamentale. E se per caso in tale paradosso non emerga qualcosa che sia in grado di connotare specificamente l'assoluta novità di cui tutti noi, cittadini del 'presente', saremmo in qualche modo testimoni. Ché, se così fosse,

davvero, si rivelerebbe quanto mai urgente una radicale ridefinizione, elaborata *ex novo*, dell'apparato categoriale con cui bene o male ancora continuiamo ad interpretare i grandi fenomeni della storia.

Innanzitutto, val la pena precisare che tutte le istanze sopraelencate sono espressioni di un processo ormai di fatto *indiscutibilmente globale*; qualcosa che riguarda ormai pressoché tutta la superficie terrestre – anche quelle zone che apparentemente vengono lasciate ai margini dell'impero, e che quindi non prendono parte attiva alle decisioni strategiche di fondo. Perché anche queste ultime, emarginate ed escluse dai flussi mondiali del capitale finanziario ed economico, sono rese tali proprio dal processo in atto, e quindi vi fanno essenzialmente parte – insomma, solo la potenza di tale processo avrebbe infatti potuto relegarle oltre i confini dei canali di circolazione e sviluppo della ricchezza. Il dominio dell'economico, la *hybris* identificatoria, la potenza del nuovo capitalismo e la difficilissima controllabilità della potenza della tecnica dicono tutti insieme l'avvento di una dimensione almeno tendenzialmente omnicomprensiva, cui nulla sembra ormai poter sfuggire. Una dimensione in linea di massima totalizzante, che, anche là dove dovesse rivelarsi non ancora perfettamente compiuta, apparirebbe comunque destinata a non consentire alcuna reale eccezione – o meglio, a fare di ogni possibile eccezione né più né meno che un'ennesima conferma della regola.

2) Ma, se ciò è vero – e tutti i commentatori ormai convergono intorno a tale interpretazione del presente –, allora va anche riconosciuto che le istanze sopra elencate vanno a configurare quattro forme oppositive tutte radicalmente improprie; perlomeno, dal punto di vista 'dialettico'. Infatti, se è vero che dei poli così opponentisi si deve dire che al rafforzamento dell'uno corrisponde il reciproco indebolimento dell'altro, va anche detto che, proprio per la particolarissima natura dei poli connessi all'istanza esprime l'attuale forma del processo di globalizzazione (identità, economia, sfruttamento e artificialità), l'atto dell'opporli messo in atto dal settore categoriale antitetico, (costituito appunto dalle tipologie della 'differenza', del 'politico' e dello 'sfruttato') non riesce a determinarsi, come invece riuscirebbe a fare chiunque, là dove si trovasse di fronte ad un 'altro' *semplicemente determinato*. Insomma, "identità-differenza", "economia-politica", "sfruttati-sfruttatori", "artificio-natura", costituiscono delle opposizioni in verità impossibili; la cui impossibilità è dovuta al fatto che in ognuna di esse uno dei due poli si propone ormai come forma della 'totalità' – in ciò la natura della sua 'paradosale' determinatezza. Perciò, il movimento che, nel nome della differenza, del politico, degli sfruttati e del naturale, intende porsi come 'critica' al processo di globalizzazione in atto, si contrappone ad ognuna delle sue specifiche forme facendosi esso stesso 'globale'. Insomma, se il nemico non è 'parziale', o comunque tende a non lasciarsi interpretare quale semplice espressione di questa o quella parte del globo – se esso dunque non si lascia spazializzare, o determinare localmente, ossia se non si lascia in alcun modo determinare –, a rivelarsi impossibile è proprio ed innanzitutto quella forma *polemica* che un tempo si configurava come forma universale della guerra: ossia lo 'scontro frontale'. Lo scontro, ormai, non può che essere 'reticolare' – come sembra aver ormai capito anche la mafia (che, non a caso, sembra essersi lasciata alla spalle la propensione allo scontro violento, in favore di una sempre più raffinata capacità di penetrazione nelle pieghe dello Stato, ossia di mimetismo sempre più perfetto). Come mostra di aver da sempre capito la natura stessa, e quindi ogni organismo vivente; soprattutto quelli aggressivi e predatori, quelli che, dichiarando guerra al corpo sano, lo minano preferibilmente mi-





mettizzandosi, individuando cioè forme sempre più sofisticate di camuffamento, al fine di non essere riconosciuti dagli apparati immunologico-difensivi. D'altro canto, anche la risposta dell'organismo sano si determina preferibilmente nella forma di una progressiva assimilazione delle cellule nemiche, magari a piccole dosi (come nei vaccini), al fine di realizzare una immunizzazione davvero affidabile. Il virus si combatte assimilandolo (tematiche su cui si è felicemente espresso di recente in un bel volume Jean-Luc Nancy – *L'intruso*, Cronopio, Napoli 2000). Insomma, è finita l'epoca degli scontri frontali, delle grandi sfide sul campo di battaglia, caratteristiche delle grandi guerre del passato, quando ci si combatteva faccia a faccia l'un contro l'altro armati. La lotta ormai non può che essere reticolare. Perché il nemico non sta più disposto su uno dei due fronti – il nemico è ormai l'orizzonte della totalità. Il nemico ci abbraccia, per dir così; noi siamo già nel suo territorio. Perciò, la dove ci ribelliamo al suo ordine ci comportiamo come una cellula impazzita il cui territorio di espansione è già tutto occupato dal nemico. Al nemico non si va più incontro; al nemico ci si può rivolgere solo tagliando il suo corpo – quello che già abitiamo –, ferendolo, ossia producendo scarti, salti, fratture nel *continuum* del suo “discorrere”. Non ci si può più proporre di occupare il suo territorio; ché il suo territorio è già anche il nostro. Perciò di fronte ad in tale nemico non ci si può davvero più proporre una ‘negazione’ che preluda ad una qualche forma di sostituzione, ossia alla messa in campo di un *altro positivo*. Esso non può essere sostituito con un altro ‘positivo’. Perciò nessuna guerra nel senso tradizionale può produrre un qualche risultato. Insomma, gli opposti in lotta non sono più come la notte e il giorno, o il giovane e il vecchio di Eraclito – tali per cui la vittoria dell'uno poteva ancora comportare l'annientamento dell'altro, e la sua sostituzione con il vincitore. La fine della ‘dialettica’ s'è in questo senso ormai compiutamente realizzata. Sono finite tutte le dialettiche; anche quelle hegel-marxiste – in base alle quali avevamo imparato che il servo è destinato a diventare padrone, e quindi a sostituire il vecchio padrone, messo al bando appunto dalla ‘negazione’ operata dal servo. Ormai, il ribelle non ha più un ‘suo spazio’; altro da quello del padrone – perciò non può più proporsi di sostituirsi al padrone. Solo un tempo ci si poteva rapportare come la notte si rapporta al giorno – in modo tale che quando c'è l'uno, lì dove esso esiste, l'altro non possa essere, e che l'altro possa essere solo lì dove non c'è l'uno, e occupare il posto dell'uno solo quando quest'ultimo non è più lì dove era. Gli spazi ormai sono gli stessi; identici sono lo spazio della notte e quello del giorno – là dove la notte non è più ‘un altro’, ma l'orizzonte della totalità. Perciò la politica non può più utilizzare le vecchie categorie – come quelle dell'amico-nemico. E non si esercita più nella forma di un continuo progetto di occupazione degli spazi. Tutti gli scontri si giocano ormai solamente a livello “relazionale”. Al di là di ogni smania di conquista (che sarebbe del tutto anacronistica), o di volontà di occupare nuovi spazi. Ormai qualsivoglia critica può essere esercitata solo a livello “relazionale”. Ad esempio, come radicale rideterminazione dello stesso Capitalismo e dei suoi reali interessi. In questo senso – come già si comincia a dire con sempre maggior insistenza, e da più parti –, se il Capitalismo deciderà di addivenire a patti con i variegati movimenti di protesta, ciò sarà determinato non tanto dallo svelarsi di una improvvisa ed inedita bontà nel cuore del Capitalismo, quanto dalla presa di coscienza, da parte del capitalista, del fatto che la stessa salvaguardia dell'ambiente e quindi dei suoi prodotti primari stanno diventando condizioni imprescindibili per o stesso indefinito potenziamento del Capitalismo. Insomma, se il Capitalismo dovesse iniziare a cambiare rotta, lo farebbe solo per garantire un alto margine di sicurezza al proprio potenzia-



mento tendenzialmente 'infinito'. E i grandi operatori economici, le grandi multinazionali lo stanno un po' alla volta comprendendo; ossia stando cominciando a capire che molte delle 'ragioni' del *popolo di Seattle* sono in verità anche le 'loro' ragioni più profonde. Ma, cosa significa tutto ciò? Significa innanzitutto il dischiudersi di un nuovo orizzonte di senso. Certo, già nell'orizzonte del pensiero dialettico, la determinatezza dell'identità come semplice 'altro' implicava una radicale contraddittorietà della protesta proclamata nel nome di questo o quel 'particolare'; ché, costretta, per il semplice fatto di relazionarsi-distinguendosi al proprio altro (all'identità globalizzante), a 'produrre' una identità 'determinata' (sia pur 'negativamente' – dove, però, la 'negazione' dice sempre ancora "possibilità" di un '*altro-positivo*') che essa avrebbe voluto 'negare' e 'sostituire'. Ma, la situazione diventa ancora più radicalmente paradossale là dove ci si renda conto che non è più quello dialettico l'orizzonte in cui si iscrive la nuova forma di protesta, quella che deve ormai riconoscersi come essa stessa globalizzante. Perché in questa nuova situazione l'atto della negazione 'critica' non può aprire ad altre positività. Ché tutti, ormai, occupiamo la totalità dello spazio disponibile – e nessuna alternanza sarebbe più ipotizzabile, se non per ripristinare, secondo un modello di dialettica ormai rivelatosi infruttuoso, la medesima relazione 'sfruttatori-sfruttati' da cui ci si sarebbe voluti liberare, con l'unica differenza che quello che era lo sfruttato, nel prendere il posto del vecchio sfruttatore, finirebbe per produrre a sua volta una nuova classe di sfruttati. Si tratta dunque di cominciare a fare i conti con questa evidenza: che il polo contro cui si protesta (rappresentato di volta in volta come "l'economico", "il globale", "lo sfruttatore" o "la tecnica") non è più una identità determinata – ossia che nessuna delle forme di volta in volta assegnate all'identità, dice quest'ultima in modo realmente inadeguato. Si tratta di capire, cioè, che l'*economico*, lo *sfruttatore* non sono più individualità in qualche modo riconoscibili e distinte, come vorrebbero essere quelle espresse invece dalle voci della protesta, quelle che non a caso rivendicano spesso la particolarità della propria identità. Ma che, in quanto così sempre più chiaramente configurantesi, il cosiddetto 'nemico' esprime ormai più propriamente 'la verità' dell'*identità*. Ma l'identità che sfugge ad ogni tentativo di determinazione – anche a quello che lo vuole appunto come *determinatamente* "nemico" – dice *sic et simpliciter* la verità dell'identità, proprio in quanto si presenta esplicitamente come "non-determinabile". Proprio in tale indeterminabilità riposa infatti la verità dell'identità, dell'identità in quanto *veramente* "altra" da ogni differente. E quindi in quanto irriducibile alla 'differenza' *tout court*. In quanto costituentesi come tanto radicalmente 'altra' dalla differenza da non essere neppure individuabile come "un altro" – un 'altro' da combattere, da destituire, da sostituire. Nessun volto la può identificare secondo questa o quella forma determinata; e proprio per questo essa finisce per rivelarsi totalmente indistinguibile dalla differenza. Insomma, essa è realmente ed assolutamente altra dalla differenza proprio in quanto perfettamente indistinguibile – ossia identica ad essa – da quest'ultima. Del resto, come negarlo?, il totalmente altro non può configurarsi come "un altro" (ciò presupporrebbe infatti una qualche identità tra i *determinatamente* 'altri'). Ecco perché la *vera negazione* dell'alterità non rinvia al costituirsi di 'un altro positivo', da collocarsi al posto dell'*altro negato*. Perché la *vera negazione* non dice né questa né quella alternativa rispetto al "negato", ma sempre e solamente la *vera identità* – ossia il costituirsi del semplice '*non*' *esser ciò che è da parte del 'negato'*, ossia il suo *non* *esser un differente* (quello cui la sua determinatezza alluderebbe per il suo stesso semplice *esser* in qualche modo comunque "de-fini-



bile”, ossia individuabile secondo la sua forma propria). E non solo il suo non esser *quel certo differente*, ma ‘un altro’. Ché, se così fosse, *la negazione* in questione si costituirebbe appunto come ‘affermazione’. Come affermazione di una diversa ‘determinatezza’ – in relazione alla quale, però, rimarrebbe sostanzialmente problematica la stessa possibilità del suo costituirsi come ‘un altro’. Infatti, il porsi come altro (positivo) rispetto ad un altro (ancora positivo) – l’abbiamo già rilevato all’inizio di queste nostre riflessioni – comporta l’istituzione di quella identità-relazionale che autorizza a sancire la radicale *krisis* della ‘differenza’ da essa stessa (ossia, da tale identità-relazionale) per altro verso resa possibile. Là dove si dovesse riconoscere che una qualche identità determinata deve esser posta e garantita nell’esser diversi dei diversi, ci si troverebbe a dover per ciò stesso riconoscere anche che, se qualcosa di identico potesse esservi tra essi, la loro stessa differenza finirebbe per essere messa in questione – rivelandosi non solamente parziale, ma assai più radicalmente, ‘impossibile’. Da un lato, insomma, si dovrà dire, anche delle parti supposte “diverse”, iscritte nelle determinatezze in questione, che *non sono quei diversi* che potrebbero essere se non fossero ‘in relazione’ con l’identico in ognuna di esse comunque riconoscibile. Il loro essere in relazione con tale identità, infatti, de-termina il loro stesso esser diverse; e lo *contamina* strutturalmente. Ossia lo fa essere anche ‘modo’ della loro identità. E dall’altro si dovrà riconoscere, anche dell’identico in questione, che esso stesso, in quanto momento di uno dei due opposti, *non è perfettamente identico* a ciò che esso stesso è in quanto momento dell’altro opposto. Il diverso contesto di appartenenza non può infatti lasciare immutata la determinazione dell’identità. Insomma, nel doversi rapportare ad un ‘negato’ che, in quanto tale, *non è determinato (non è il determinato che è)*, ogni determinazione (e quindi anche l’attuale movimento di protesta) dovrebbe fare seriamente i conti con quella stessa impossibilità dell’*esser altro* che in ogni relazione è invero custodita, per il semplice fatto del suo costituirsi come relazione d’alterità, dove, l’esser “altro da” è sempre e comunque un *negare* ciò rispetto a cui appunto ci si dice ‘altri’. Non lo si può dunque non ammettere: nella configurazione attuale della globalizzazione capitalistica emerge in forma prepotente e massimamente evidente l’aporia inscritta in ogni forma relazionale in quanto tale – in quanto costituentesi sempre e comunque come forma della ‘negazione’. In essa appare cioè chiaramente che l’*altro* non riesce a costituirsi come “*un altro*”; ma questa impossibilità è la stessa che va riconosciuta in ogni forma di *alterità*, nella misura in cui in ognuna di esse il ‘negare’ implica il rinvio ad un’altra positività determinata, ossia al costituirsi di quel rapporto di ‘alterità’ in cui identità e differenza si rendono reciprocamente impossibili, almeno in quanto iscritti in quella logica ‘dialettica’ in cui l’Occidente ancora continua a pensarli. Ma è possibile un altro ‘senso’ della *negazione* ? Un senso tale per cui l’esser-altro non si costituisca più come l’impossibile esser altro rispetto ad un determinato da parte di un determinato ? In cui cioè l’esser altro sia l’esser altro da sé di un identico che non sia per ciò stesso costretto a non essere più l’identico che è ? In cui cioè l’identità non sia più identità tra ‘altri’, ma il vero ed unico soggetto di ogni aporetica relazione d’alterità ?