

DISTANZA, CONTROLLO, SORVEGLIANZA. NUOVE CATEGORIE DEL POLITICO?

DOI: 10.7413/18281567190

di Fabrizio Sciacca

Università degli Studi di Catania

Distancing, Control, Surveillance. New Political Categories?

Abstract

There is more and more talk about distance, surveillance and control as tools of political power over individuals in a given society. In this paper I analyse these concepts in order to try to understand whether we can speak of new political categories.

Keywords: Distance, Surveillance, Control, Political Power, Political Philosophy.

βουλέσθω δὲ πᾶς πέτρον ἐπιχειρῆσαι κινεῖν τὸν μέγιστον ἄλλον πλὴν ὄρον μᾶλλον ἢ σμικρὸν λίθον ὀρίζοντα φιλίαν τε καὶ ἐχθραν ἔνορκον παρὰ θεῶν.

Voglia ciascuno tentare di spostare il più grande masso che non sia un confine piuttosto che una piccola pietra che delimita l'amicizia e l'ostilità, sacra agli dèi per giuramento.

Platone

1. Le categorie

La filosofia politica oggi è chiamata a una verifica, se non a una presa d'atto, di una trasformazione. Questa trasformazione, in corso o già avvenuta, riguarda i concetti di distanza sociale, controllo e sorveglianza.

Occorre chiedersi pertanto se questi concetti possano essere intesi quali nuove categorie del politico. Analizzo in questo lavoro questi tre concetti. La domanda che ci poniamo ovviamente è fatta alla luce di questo problema. Il problema è evidentemente connesso a quanto le recenti circostanze di emergenza da pandemia possano influire nella trasformazione di categorie del politico. Ciò a maggior ragione giustifica, a mio parere, il punto interrogativo di cui al titolo del presente lavoro.

Innanzitutto, la distanza sociale. Dei tre in esame, tale concetto mi sembra il più difficile da spiegare, perché presenta il nodo più duro da sciogliere. Esistono almeno due tipi di distanza sociale. Una distanza certamente percepibile è quella fisica: del corpo che si mette a distanza di un altro corpo. È una distanza tra corpi. Si tratta di una concezione certamente non nuova. Non è da oggi che pensiamo infatti a distanze fisiche di questo genere. Rispetto al passato, tuttavia, ci viene più facile pensare che la distanza fisica venisse praticata con forme coercitive.

Si pensi all'isolamento, alla segregazione o al coprifuoco. Storicamente, si tratta di forme praticate in condizioni particolari oppure attuate nei confronti di persone specifiche. In genere, l'isolamento è rivolto nei confronti di individui che, ad esempio, scontano una punizione perché hanno una determinata malattia o patologia, o perché necessitano di tale trattamento per altri motivi. Si pensi all'isolamento politico.

La segregazione è una forma ancora più brutale, e in genere si dirige nei confronti di *target groups* (segregazioni etniche, religiose, familiari, sessuali). Presso i primitivi, due esempi documentati da Robert Lowie sono la segregazione degli adolescenti non (ancora) sposati e la segregazione sessuale¹.

¹ R. Lowie, *Primitive Society*, Horace Liveright, New York 1920, pp. 76-77: «Tra le usanze che spesso danno alla vita familiare primitiva un aspetto molto particolare rispetto alla nostra, c'è la segregazione dei giovani uomini e donne non sposati dal resto della comunità, spesso nell'adolescenza, a volte anche nel periodo precedente [...]. Queste usanze ci introducono al principio di dividere una comunità sulla base dell'età, con o senza un ulteriore riconoscimento di una segregazione sessuale. Basti per il momento richiamare l'attenzione sull'inevitabile rottura o almeno il grave indebolimento dei legami familiari quando i figli adolescenti sono separati dai loro genitori da queste istituzioni fisse». Questo per il primo tipo di segregazione. Sulla segregazione sessuale, *ivi*, p. 77: «Ancora più drastica in questi effetti sulla famiglia come unità sociale è la separazione di marito e moglie sia con la segregazione degli uomini in una *club*

Il coprifuoco è la forma più generalizzata di distanza fisica. Di origine probabilmente normanna (attribuita tradizionalmente a una legge del 1068 di Guglielmo il Conquistatore²), nel medioevo era una norma sociale in genere attuata a una certa ora per ragioni di sicurezza. Si ordinava, spesso con la campana della chiesa principale, all'intera popolazione di un villaggio o di un insediamento urbano di spegnere il fuoco nelle ore notturne (e quindi di sospendere ogni forma di attività) per evitare incendi.

Oggi si parla di distanza sociale in relazione a circostanze di carattere emergenziale, anche se si tratta di un'emergenza che presenta sempre più il carattere di una standardizzazione. In buona sostanza, sta diventando qualcosa alla quale ci stiamo abituando. Il problema dell'abitudine all'emergenza mi sembra anche il segno di una chiave di apertura che potrebbe portare, se non a risolvere problemi, a porre delle domande concrete. Vi è certamente nella distanza sociale questo aspetto della lontananza dei corpi, che tuttavia non è un aspetto nuovo. Non è quindi possibile considerare la distanza sociale fisica una nuova categoria del politico. Vi è poi però un altro tipo di distanza sociale. Non è quella del corpo, ma della mente. Nella distanza mentale non sono i corpi ad essere distanti. Essi potrebbero addirittura toccarsi, o compiere determinati atti fisici, persino sessuali, ed essere completamente distanti l'uno dall'altro. La distanza mentale è quella più difficile da risolvere. Anche in questo caso non possiamo dire che sia un'invenzione del post-moderno o una trovata degli ultimi mesi. Direi che si tratti di qualcosa che viene praticato da sempre. È un problema che ha a che fare con un concetto spesso dato per scontato: il *confine*. Siamo abituati a pensare che i confini siano naturali, come quelli orografici o idrografici che marcano il territorio degli stati o delle regioni attraverso i letti dei fiumi o le catene montuose. Nell'antichità, i confini erano cose prestabilite dagli dèi, o dalla natura. Nelle *Leggi*, Platone ricorda «Zeus protettore di confini [Διὸς ὀρίου]»³. Erodoto descrive i confini dei continenti idrograficamente: il Nilo in Egitto, l'Istro (il Danubio) in Europa che, come poi dirà Aristotele, trae origine «dal paese dei Celti» presso Pirene⁴. A volte i confini sono anche artificiali.

house propria o con l'esclusione delle donne da quelle forme di attività pubblica che impegnano particolarmente l'attenzione degli uomini» (traduzione mia).

² W. Andrews, *Old Church Lore*, The Hull Press, Hull and London 1891, p. 227.

³ Platone, *Leggi*, VIII, 842e, a cura di F. Ferrari e S. Poli, con testo a fronte, Rizzoli, Milano 2005, pp. 722-723.

⁴ Erodoto, *Storie*, a cura di A. Colonna e F. Bevilacqua, con testo a fronte, in due voll., Utet, Torino 2006, parla della «città di Pirene», I, 26, 2, p. 309; II, 33, 3, p. 317. Aristotele, *Meteorologia*, 350b, a cura di L. Pepe, con testo a fronte,

Pensiamo al classico esempio degli Stati Uniti d'America, i cui stati federali sono spesso delimitati da linee disegnate a tavolino. La questione della distanza mentale ci fa invece riflettere sull'idea del confine mobile e su cosa, o *chi* sia il confine. Sono questi i confini istituzionali – tra *masse chiuse*, come le chiama Elias Canetti, non *aperte* in quanto non naturali. La loro dimensione è data dal confine, misura della durata e dell'insediamento. Il confine è rituale, mira alla ripetizione e a differenza della massa aperta, alla non dispersione⁵. E la ripetizione, come osserva Luigi Alfieri, è anche una reiterazione della memoria: chi varca la soglia conserva la memoria del ritorno, sia come diritto che come promessa⁶. In Canetti, a differenza di Schmitt, è la differenza di senso (capace di produrre senso e identità) che fa funzionare il sistema, non la guerra⁷.

Sono le terre, le pietre, i mondi, le linee tracciate per definire cosa sta da una parte e dall'altra, o siamo *noi* i confini? Non siamo forse noi i confini mobili, i marcatori che esercitano il lasso di distanza tra l'uno e l'altro? E questo è il tipo più insidioso di confine: quello mentale. Un analogo richiamo a questo concetto è presente in Frank Furedi, che parla di *confini incarnati* come confini personali, «linee di separazione tra esseri umani»⁸. D'altra parte, lo stesso Canetti aveva notato che ogni singolo individuo vuole «oltrepassare nella massa i confini della propria persona»⁹.

Non è il confine fisico quello più pericoloso della distanza sociale. Non è più pericolosa la distanza tra due soggetti che fisicamente si percepiscono distanti nelle rispettive abitazioni. Sono piuttosto i confini mentali che rendono le persone effettivamente e affettivamente isolate. I confini mentali esercitano una tecnica dell'evitazione molto simile, sebbene più profonda, all'*avoidance* in uso presso le popolazioni primitive. Non è quindi una tecnica nuova. La distanza mentale è una tecnica antichissima che le società primitive praticano da sempre. Come una forma normale di ordine sociale nelle società primitive, l'evitazione viene studiata dagli etnologi. Lowie ne parla in maniera molto

Bompiani, Milano 2003, p. 51, parla dei «monti Pirenei», «la catena di montagne che si trova all'occidente equinoziale, nella Celtica», dove «scorrono l'Istro e il Tartesso».

⁵ E. Canetti, *Massa e potere* [1960], trad. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981, p. 20.

⁶ L. Alfieri, *L'ombra della sovranità. Da Hobbes a Canetti e ritorno*, Treccani, Roma 2021, p. 91.

⁷ *Ivi*, p. 93.

⁸ F. Furedi, *I confini contano. Perché l'umanità deve riscoprire l'arte di tracciare frontiere* [2021], trad. di P. Ortelli, Meltemi, Roma 2021, p. 263.

⁹ Canetti, *Massa e potere*, cit., p. 23.

chiara. Gli studi di antropologia sociale sono paradigmatici in tal senso, ma con una differenza rispetto alla società moderna. La tecnica dell'evitazione, specie tra le comunità di stirpe, implica il rispetto, non l'indifferenza: «Contrariamente a quanto si potrebbe supporre, ogni volta che troviamo dati sull'aspetto negativo di quest'evitazione, non esiste alcun sentimento di ostilità tra i parenti coinvolti in siffatti tabù, poiché l'accento cade interamente sul rispetto reciproco»¹⁰. Presso i primitivi, infatti, la regola serve per rendere uniti classi di individui legati da vincoli di parentela¹¹. Lowie¹² avalla l'opinione di sir James Frazer: «Tutte le regole rilevanti debbono essere raccolte entro un'unica classe, e spiegate come "precauzioni volte a rimuovere la tentazione all'atto sessuale tra persone la cui unione matrimoniale risulterebbe per molte ragioni ripugnante secondo il senso morale della comunità"»¹³.

Nella società contemporanea, l'evitazione ha rimosso l'antico significato del rispetto e della tutela della dignità della comunità di stirpe. Tale pratica riveste oggi solo un significato formale di diffidenza e di esclusione. Non è più tutelata l'identità o la libertà delle persone. La distanza sociale oggi rientra nelle forme di ingiustizia identitaria, quelle che vengono praticate con un trattamento di forzata separazione sociale. È difficile che due persone accettino reciprocamente di subire l'uno dall'altro. Manuel Castells ha scritto in proposito che gli «affetti positivi e negativi sono connessi ai due sistemi motivazionali di base che derivano dall'evoluzione umana: approccio ed evitazione [*avoidance*]. Il sistema di approccio è legato al comportamento di ricerca dell'obiettivo che produce emozioni positive, dirigendo un individuo verso esperienze e situazioni che producono piacere e

¹⁰ Lowie, *Primitive Society*, cit., p. 88.

¹¹ Ivi, p. 86: «Ma questa particolare maniera di evitarsi si estende ai quattro angoli del globo. Nelle Isole Banks, in Melanesia, il genero non deve pronunciare il nome di alcuno dei due suoceri, né la nuora quello del padre del marito. Quindi, ogni parola che potrebbe contenere i loro nomi, è eliminata dal vocabolario, ed è sostituita da altre espressioni. Inoltre, un uomo non scherzerà con il suocero, né parlerà con lui in termini familiari, né prenderà niente da lui. Per quanto riguarda la suocera, egli non dovrà neanche permettersi di entrare in una casa, se lei si trova davanti alla porta; e, se la incontra nella foresta, dovrà allontanarsi dal suo percorso e fare una deviazione per evitarla. Lei, d'altra parte, non dovrà passare da un albero sul quale lui è salito, né bere dell'acqua da una canna di bambù che lui ha portato; e, se lei richiede la sua assistenza, dovrà farlo attraverso la figlia. Trasgredire queste regole comporta sanzioni pecuniarie. Simili regolamenti si riferiscono anche al rapporto tra una donna e il suocero» (traduzione mia).

¹² Ivi, p. 91.

¹³ J.G. Frazer, *Psyche's Task. A Discourse Concerning the influence of Superstition on the Growth of Institutions*, MacMillan, London 1913², p. 95.

ricompensa. L'affetto negativo è associato all'evitazione, che mira proteggere un individuo da circostanze negative»¹⁴.

Se in gioco c'è uno che impone e l'altro che subisce, questo tipo di distanze, si tratta di un gioco persecutorio. Una forma di persecuzione sociale piuttosto scioccante, che naturalmente non è nuova alle società umane. Il problema della distanza sociale (fisica e mentale) trova una spiegazione nel fatto del multiculturalismo. Si pensi alla *grievance culture* dei discendenti di immigrati extra europei di seconda o terza generazione in Europa, che pur essendo integrati a tutti gli effetti o addirittura in posizioni socialmente rilevanti, maturano una cultura del risentimento nei confronti dei loro antichi persecutori. Questa è una cosa naturalmente che viene studiata soprattutto dagli antropologi, ma è certamente un fatto attestato negli studi anche di filosofia politica. Pertanto, sulla distanza sociale come nuova categoria del politico certamente ho qualche dubbio e sarei propenso a non considerarla tale.

Sorveglianza e controllo sono probabilmente due punti meno controversi. Mi sembra che in questi concetti riaffiorino più facilmente vecchie e ben collaudate strategie del potere politico. La sorveglianza rimanda nell'oggetto a una eccezione, nel senso che il sorvegliato è, in un sistema *normale*, destinatario di una pratica eccezionale. I detenuti sono sorvegliati. Gli incapaci sono sorvegliati. A volte gli anziani purtroppo sono sorvegliati. Gli animali, specie se pericolosi, sono sorvegliati. I destinatari di indagini di tipo giudiziario e altri soggetti in situazioni particolari sono sorvegliati. Sorvegliare non è normale. Non è normale, perché il fatto che chi è libero e responsabile non abbia bisogno di essere sorvegliato, riposa in un principio generalmente riconosciuto dalle (e nelle) democrazie liberali. Se qualcuno libero e responsabile viene sorvegliato, vuol dire che qualcosa non va nella società. Vuol dire che c'è un momento in cui la società sospende il diritto individuale a essere lasciati liberi e responsabili. Questo potrebbe essere uno stato di emergenza, ma non uno stato normale, perché riguarda il momento della sospensione.

Altro aspetto concerne il fatto che la sospensione della libertà non comporta anche quella della responsabilità. Sorvegliare non è normale, s'è detto. Quando siamo soggetti a sorveglianza, stiamo scontando un periodo di non normalità. Non ci sono particolari riserve sul punto. Direi che è

¹⁴ M. Castells, *Comunicazione e potere* [2009], trad. di B. Amato, Egea, Milano 2017, p. 147. Mi sono discostato dalla traduzione di Amato in alcuni punti, in particolare rendendo *avoidance* con 'evitazione' anziché 'evitamento'.

assolutamente pacifico che sia così. Tuttavia non è pacifico perché debba essere così oggi, perché non è chiaro cosa oggi stiamo esattamente vivendo. Il controllo ha probabilmente a che fare con delle categorie molto più ristrette di persone. Il controllo forse abbraccia una dimensione generale quando tutto si riferisce alle attività politiche: ad esempio, al governo dell'intera società. Il controllo sociale può aver luogo per ragioni di ordine pubblico, quindi di sicurezza. Quando ciò accade, non si dovrebbe mai trascurare l'esigenza opposta, quella di non ledere i diritti individuali di libertà.

2. L'etica

Se c'è una cosa che non dovrebbe essere mai scordata, è proprio la domanda filosofica sull'etica. Ovvero: *che cosa resta?* Ricercare questa cosa è il compito dell'etica. Dire dove risieda l'etica oggi, è un problema non secondario. Interrogarsi sull'etica significa domandarci dove stiamo andando. C'è un'età della storia e c'è un'etica che rende possibile una trasformazione. La trasformazione non è però possibile senza la percezione. La storia è certamente anche la narrazione di quello che è passato. Bisogna imparare dal passato ma anche dall'esperienza. E l'esperienza è una condizione che rende sveglia la coscienza. Oggi siamo immessi e immersi in un processo pervasivo che da un po' di tempo viene chiamato globalizzazione. Qual è il ruolo dell'etica in tale processo? La globalizzazione è sostanzialmente un tipo di pressione economica volta a espandersi massicciamente in aree del mondo fisicamente lontane, che la tecnologia ha reso virtualmente prossime. È la negoziazione giuridica fra chi queste pressioni tenta di cavalcare e chi di esse teme le conseguenze. La risultante di queste forze per ora è andata nella direzione di assecondare l'espansione, per così dire, ma senz'altro ha prodotto anche tensioni di altro tipo che sollecitano reazioni (nazionalismo, protezionismo da un lato, tentativo di armonizzare le 'regole del gioco' dall'altro). Probabilmente la globalizzazione non ha un'etica globale, ma è l'esito di un processo di infittimento di relazioni e informazioni che, rispetto al passato, presenta la novità di un sostegno tecnologico molto potente. Siamo oggi in una fase antitetica alla tesi westfaliana. Le produzioni, i consumi, i capitali non seguono i confini. Il lavoro, probabilmente (almeno quello tradizionale) è più territorialmente delimitato. I bambini ingenuamente si chiedono come mai il mondo sia *così* diviso in stati. Ognuno con un governo, moneta, capitale, religione, lingua, bandiera, inno nazionale. Tutto così preciso per essere spontaneo.

Qual è l'aspetto interessante e attuale? Il fatto che la globalizzazione stia mettendo in luce quanto sia artificiale, e inoltre quanto sia fuorviante, pensare in termini di Cina, Germania, Corea, Italia etc.

Facciamo un esempio, e poniamo l'ipotesi che a cavallo del confine fra Austria e Italia si sviluppi un commercio fra aziende del settore dello sci. Scarponi, attacchi, abbigliamento, attrezzature e così via. Un commercio fra aziende produttrici ma anche di beni di consumo. E diciamo che si tratti prevalentemente di un fenomeno locale, limitato a valli alpine dell'Alto Adige, Carinzia e così via. Che senso avrebbe parlare di import-export fra Italia e Austria? L'impatto sull'economia sarda, tanto per citare una zona non interessata, sarebbe zero. Però poi tutti questi dati vengono aggregati e presentati avendo in mente la suddivisione del mondo in stati-nazione. Non dico che ciò sia completamente errato. Dico che così facendo si perde completamente la visione di quello che il fenomeno socio-economico in questione è: un'attività sviluppatasi in una zona alpina, che coinvolge operatori amministrativamente ricadenti in Italia e Austria ma che sono molto più affini e interconnessi fra loro che con il resto dei rispettivi paesi.

In altre parole, l'unico significato accettabile della globalizzazione è da un lato riconoscerne la natura economica sciverata dal fatto politico e depurata da pretese etiche, dall'altro accettarne il fatto puro, dotato di elementi umani ma non eticamente riducibili. Peraltro, la relazione tra globalizzazione e gli stessi concetti di etica, giustizia, legalità è difficile da trattare. Si tratta di concetti mistificabili che rischiano di diventare ambigui e fumosi. E si prestano a essere affrontati ideologicamente.

In un'epoca di forte globalizzazione, il controllo sociale è collegato al problema della non lesione dei diritti individuali. Questo problema è stato ovviamente tirato fuori anche per ragioni legate alla pandemia. Ovviamente io non mi riferisco solo alla pandemia. Credo sia importante però capire che l'esempio della pandemia, nelle circostanze di emergenza che stiamo vivendo e rivivendo in questi in questi mesi, interrotte e poi riprese ma ovunque con una linea decisamente percepita, ci permette di interrogarci sul punto centrale della questione: se la dimensione dell'emergenza e dell'eccezionalità stia davvero facendo trasformare le categorie del politico. Bisogna infatti evitare che si cada in una sgradevole alternativa: tra una condizione di oppressione legalmente normalizzata e uno stato di polizia illegale.

Vi sono di sicuro circostanze che dal punto dal punto di vista giuridico implicano risposte di carattere eccezionale. I provvedimenti amministrativi del potere esecutivo sono in tal senso fonti che di per sé rivestono il carattere di emergenza, in quanto emanate dal governo. Bisognerebbe pertanto riflettere su *cosa* qualifichi la formalizzazione di condizioni di emergenza, se non una legge (in quanto la legge è permanente sino a una sua riforma), e su *quali* presupposti si decida la cessazione di uno stato di

emergenza, dato che i responsabili istituzionali devono rendere conto del loro operato una volta che l'emergenza è cessata.

Bruce Ackerman ha sostenuto che limitare la portata dei poteri di emergenza è imprudente durante il verificarsi di occasioni che lo richiedano, come previsto dalla Costituzione francese¹⁵. Durante un'emergenza si è in presenza di una minaccia esistenziale, simile a un'invasione nemica o a una insidiosa cospirazione domestica mirante a rimpiazzare il regime esistente. Le minacce terroristiche, ad esempio, non fanno forse scattare la motivazione esistenziale ma ci impongono di articolare un quadro diverso per i poteri di emergenza¹⁶. Il *Grundgesetz* tedesco, invece, prevede anche in periodo emergenziale la protezione dei diritti fondamentali¹⁷. Ackerman scrive che «i costituzionalisti liberali dovrebbero concepire lo stato di emergenza come un fondamentale strumento che consente che il pubblico venga assicurato nel breve periodo senza apportare danni nel lungo periodo ai valori costitutivi della libertà e dello stato di diritto»¹⁸.

Dal punto di vista filosofico, è dato osservare che un'emergenza generatrice di sentimenti di abitudine o rassegnazione non può non destare preoccupazione. Semplicemente non dovrebbe durare perché per sua natura è transitoria. E se dura e ci si abitua? L'emergenza dovrebbe salutare sé stessa e consentire appunto a tutti il rientro nella dimensione della normalità. La normalità non è la normalizzazione. Che cos'è e cosa diventa l'emergenza, se non una forma di stratificazione di

¹⁵ Ad esempio l'art. 16: «Quando le istituzioni della Repubblica, l'indipendenza della nazione, l'integrità del territorio o l'esecuzione degli impegni internazionali sono minacciati in maniera grave ed immediata e il regolare funzionamento dei poteri pubblici costituzionali è interrotto, il Presidente della Repubblica adotta le misure richieste dalle circostanze dopo aver ufficialmente consultato il Primo ministro, i Presidenti delle assemblee ed il Presidente della Corte costituzionale.

Egli ne informa la nazione con un messaggio.

Tali misure devono essere ispirate dalla volontà di assicurare ai poteri pubblici costituzionali, nel minor tempo possibile, i mezzi necessari per provvedere ai loro compiti.

La Corte costituzionale è consultata al riguardo. Il Parlamento si riunisce di pieno diritto. L'Assemblea nazionale non può essere sciolta durante l'esercizio dei poteri eccezionali.

Passati trenta giorni di esercizio dei poteri eccezionali, la Corte costituzionale può essere incaricata dal Presidente dell'Assemblea nazionale, dal Presidente del Senato, da sessanta deputati o da sessanta senatori, di verificare se le condizioni di cui al primo comma sussistono ancora. La Corte si pronuncia nel più breve tempo possibile tramite un parere pubblico. Procede di pieno diritto a tale esame e si pronuncia alle stesse condizioni allo scadere dei sessanta giorni di esercizio dei poteri eccezionali e in ogni altro momento oltre tale durata».

¹⁶ B. Ackerman, *La costituzione di emergenza*, a cura di A. Ferrara, Meltemi, Roma 2005, p. 27.

¹⁷ GG §115c (2), 1-2.

¹⁸ Ackerman, *La costituzione di emergenza*, cit., p. 35.

carattere normativo? L'essere umano si abitua quasi a tutto, tranne che alla morte. Finché c'è vita c'è speranza, ma l'abitudine non conosce forme particolari. L'umano si adatta per definizione. E questa è certamente una cosa terribile. Occorrerebbe sempre evitare che nello stato di emergenza si compiano abusi. Perché se dovesse essere davvero così, la nostra sarebbe una ben difficile libertà, rievocando le note parole di Emmanuel Lévinas, che si riferiva soprattutto a tempi difficili passati, sebbene tempi non facili siano anche i nostri. Il pericolo è che un'abitudine potrebbe essere compatibile con una deformazione di una legge: trasformare la legge in modo permanente con misure restrittive adeguate a nuove situazioni.

Per rispondere alle tre domande che ho posto su distanza sociale, sorveglianza e controllo, non ritengo perciò che si tratti di nuove categorie del politico. Sono certamente delle categorie del politico, che però probabilmente andranno incontro a delle modifiche anche di carattere semantico. Non oggi. Forse domani.

3. I diritti spiati e la necessità dello stato

Lo stato è il luogo legittimato a generare sicurezza, più che mai in situazioni di emergenza. Tuttavia, l'oscillazione tra libertà e sicurezza vede affacciarsi l'ormai classico rischio della compromissione dei diritti. La propensione, pur legittima, delle istituzioni verso la sicurezza pubblica in situazioni di emergenza pare infatti accendere immediatamente una spia nel sistema delle libertà negative. Non vi è dubbio che una crescente domanda di sicurezza possa procedere verso una delimitazione del confine dello spazio di azione degli individui. Si pensi, ad esempio, al controllo esercitato sulla libertà di movimento degli individui attraverso dispositivi di osservazione, videosorveglianza e archivio; sulla libertà di manifestazione del pensiero, attraverso dispositivi di censura, ascolto e controllo della comunicazione. E così via. Tutto questo potrebbe far supporre che a fronte dei *diritti spiati* vi siano dei *doveri negati*. È infatti intuitivo porre la questione se, in taluni casi di massivo abuso delle libertà, sia ipotizzabile un dovere di opposizione, se non di resistenza, come fa capire anche David Lyon¹⁹. Probabilmente in siffatte situazioni è pure a rischio il dovere civico, perché l'irrigidimento delle barriere sociali favorisce l'evitazione, più che la solidarietà tra estranei. In tale clima di paura, la

¹⁹ D. Lyon, *Massima sicurezza. Sorveglianza e "guerra al terrorismo"* [2003], trad. di E. Greblo, Raffaello Cortina, Milano 2005, pp. 159-187.

sicurezza vorrebbe giocare un ruolo di riduzione del panico e dell'ansia. Si tratterebbe di arginare gli elementi terrifici attraverso strumenti istituzionali, con una *funzione assicurativa* dell'esecutivo che sembra però mancare di un «fondamento giuridico-costituzionale in tutti gli stati democratici»²⁰. Lo scenario che sembra profilarsi, purtroppo, non sembra andare verso questa direzione. Una politica della sicurezza spesso è vissuta come una politica della paura, e anche dell'insicurezza sociale. Castells ha scritto molto su quanto un aumento diffuso dell'ansia sia un indice di insicurezza sociale²¹. E Robert Castel osserva che «uno stato puramente securitario si condanna [...] ad approfondire la contraddizione tra l'atteggiamento lassista di fronte alle conseguenze di un liberalismo economico che alimenta l'insicurezza sociale e l'esercizio di un'autorità priva di incrinature che restaura la figura di uno stato gendarme, garante della sicurezza civile»²².

Ian Loader e Neil Walker hanno criticato l'idea di una generazione spontanea e reciproca del *sentimento* empatico e reciproco della sicurezza sociale: «l'adempimento ottimale del nostro senso di libertà dall'ansia per la sicurezza dipende dall'uguale adempimento del senso di libertà dall'ansia per la sicurezza di tutti gli altri a cui siamo socialmente 'connessi' nella misura in cui essi possono influenzare le condizioni oggettive della nostra sicurezza»²³. La sicurezza non possiede, secondo Loader e Walker, le proprietà di beni comuni come fraternità e solidarietà. Dunque, tale proposizione farebbe acqua per tre motivi. In primo luogo, «la sicurezza non è un sentimento costitutivamente altro nel senso di questi altri beni. Non ha senso parlare di godimento di un senso di fraternità o di convivialità se non con qualche altra persona o persone. La sicurezza non ha questo carattere. Il suo

²⁰ In tal senso il bel lavoro di P. Bonetti, *Terrorismo, emergenza e costituzioni democratiche*, il Mulino, Bologna 2006, p. 23.

²¹ M. Castells, *Comunicazione e potere*, cit., p. 146. Inoltre, Castells scrive che «il comportamento politico è condizionato da due sistemi emozionali: (a) il *sistema di disposizione* induce entusiasmo e organizza comportamenti per raggiungere gli scopi del soggetto entusiasta in un dato ambiente; (b) il *sistema di sorveglianza* quando si prova paura o ansia come risultato della presenza di un dato ECS, fa appello al meccanismo di ragionamento per valutare attentamente la risposta adeguata alla minaccia percepita. Così, l'agire sulle predisposizioni comportamentali dovrebbe attivare l'entusiasmo, mentre l'ansia dovrebbe aumentare la considerazione della complessità delle circostanze specifiche. I cittadini entusiasti seguono la linea di partito, mentre i cittadini ansiosi esaminano più minutamente le loro opzioni» (ivi, p. 147).

²² R. Castel, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?* [2003], trad. di M. Galzigna e M. Mapelli, Einaudi, Torino 2004, p. 58.

²³ I. Loader – N. Walker, *Necessary Virtues: The Legitimate Place of the State in the Production of Security*, in J. Wood – B. Dupont (Eds.), *Democracy, Society and the Governance of Security*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 165-195, sp. p. 186 (la traduzione dei passi riportati in appresso è la mia).

rapporto di dipendenza reciproca non è, a differenza di questi altri, un rapporto di costituzione reciproca»²⁴. In secondo luogo, «la proposizione sarebbe valida in condizioni di precisa uguaglianza di vulnerabilità e di dispiegamento strategico della capacità di nuocere tra tutti gli individui di una comunità. Se ciascuno fosse capace e disposto come ciascuno dei suoi altri significativi (piena simmetria di vulnerabilità), e se questo fosse reciprocamente riconosciuto (piena coscienza di questa simmetria), saremmo in grado di concepire la sicurezza reciproca in termini di un equilibrio sociale auto-rinforzante. Ma in assenza di uno scenario robinsoniano, questo non descrive le condizioni di nessuna società umana reale»²⁵. Infine, e in terzo luogo, «a corto di queste condizioni di uguaglianza di capacità di infliggere danni, se potessimo comunque immaginare condizioni di piena empatia e altruismo reciproci per quanto riguarda le preoccupazioni di sicurezza degli altri significativi (comunque ampiamente definiti), allora di nuovo potremmo essere in grado di sostenere la tesi della forte dipendenza reciproca»²⁶.

Pertanto, se si escludono le prospettive più scettiche di Robert Nozick e Friedrich von Hayek²⁷, in cui lo stato rimane un male necessario (sia pur non desiderato), l'idea profilata da Loader e Walker si traduce in una sorta di 'pluralismo ancorato' [*anchored pluralism*]. In questo modello, si ritiene che lo stato sia «l'ancora della fornitura di sicurezza collettiva, ma ci dovrebbe essere quanto più pluralismo possibile, sia all'interno, in termini di inclusività costituzionale, rappresentatività e meccanismi di protezione delle minoranze del processo democratico e amministrativo attraverso cui l'aspirazione alla sicurezza collettiva viene riflessa e perseguita, sia all'esterno, in termini di riconoscimento del posto adeguato di altri siti di produzione normativa e culturale»²⁸.

²⁴ Ivi, p. 186.

²⁵ Ivi, p. 187.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Loader e Walker (ivi, pp. 168 e 175) considerano infatti le prospettive libertarie dello stato come "impiccione" [*the state as a meddler*], ovvero la variante nozickiana dello scetticismo verso lo stato che ha al suo centro la capacità dello stato di violare o minare la libertà e la sicurezza degli individui (Nozick), e quella hayekiana dello stato come "idiota", ovvero quella che vede lo stato mancante «della conoscenza e della capacità di fornire sicurezza alle diverse comunità locali e, inoltre, i suoi tentativi di acquisire tale conoscenza e capacità mostrano una forte tendenza verso esiti autoritari. Lo stato, in questo e in altri settori della politica pubblica, è un idiota, un'entità la cui lontananza burocratica lo rende, nel migliore dei casi, incapace di mantenere le sue promesse ben intenzionate, nel peggiore, una forza goffa e omogeneizzante che calpesta le possibilità create da istituzioni di sicurezza più reattive a livello locale e "dal basso"».

²⁸ Ivi, p. 194.

4. Il futuro passato

Le considerazioni sin qui svolte potrebbero configurare la normalizzazione dell'emergenza come il *signum prognosticum* di una nuova era, con il rafforzamento di uno stato di sorveglianza. Un segno che Lyon²⁹ coglieva già a cavallo del nuovo millennio, con scenari di carne mutante alla David Cronenberg³⁰, *body data* che profetizzano l'idea di corpo da spazio a fonte. In effetti, la sorveglianza del corpo implica il passaggio da uno strumento di identificazione (un documento) a un *oggetto* di identificazione (il corpo umano): «modulazione della voce, immagini del volto e le tracce genetiche che possono essere ricavate dai liquidi corporei»³¹. Dall'idea di *habeas corpus* a quella *habeas data*³², il corpo diventa sempre più un confine, e l'idea di confine diventa sempre più mobile. Il futuro è già passato. Qualche anno fa si guardava con meraviglia e sospetto a strumenti oggi perfettamente normali di sorveglianza: uno di questi veniva simbolicamente chiamato guinzaglio elettronico. Si riferiva a tecnologie satellitari in grado di controllare il movimento delle persone.

Anche la biometria tratta il corpo umano come un qualsiasi oggetto in movimento³³. Utilizza macchine sofisticate che trattano i corpi umani, nella migliore delle ipotesi, come altre macchine, ma tecnologicamente inferiori, e nella peggiore come cose vaganti nello spazio. Una decina di anni fa si è assistito ai primi dibattiti sugli identificatori biometrici. I garanti UE dissero che occorreva armonizzare gli standard di sicurezza nazionali su scala europea. Si cominciò a ipotizzare l'inserimento di fotografie e impronte digitali su microchip, cosa che oggi è di uso normale su dispositivi di ogni genere, computer, smartphone, elettrodomestici. Il parlamento europeo si pose ovviamente il problema del bilanciamento tra diritti e sicurezza, chiedendo il rispetto dei diritti fondamentali e appellandosi a una proporzione tra principi di finalità e principi di pertinenza e

²⁹ D. Lyon, *L'occhio elettronico* [1994], trad. di G. Carlotti, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 124-127; Id., *La società sorvegliata* [2001], trad. di A. Zanini, Feltrinelli, Milano 2002, p. 96.

³⁰ Su questo aspetto, mi permetto di rinviare a F. Sciaccia, *Oltre il corpo. Filosofia della materia in David Cronenberg*, in F. Ricci (a cura di), *Oltre il corpo. Simboliche e politiche del sacro*, Nuova Cultura, Roma 2012, pp. 321-328.

³¹ Lyon, *La società sorvegliata*, cit., p. 95.

³² S. Rodotà, *Trasformazioni del corpo*, in «Politica del diritto», 36:1 (2006), pp. 10-11: «Non a caso si parla da anni di un *habeas data*, riprendendo la formula dell'*habeas corpus* che storicamente ha rappresentato appunto il primo riconoscimento della libertà personale. È la persona nella sua concretezza a dover essere tutelata, visto che, in particolare quando si tratta dei suoi dati biometrici, rivela una debolezza nuova – la possibilità di essere smontata pezzo per pezzo. Pur divenendo “multiplo”, il corpo deve continuare ad essere pensato come “uno”».

³³ Ivi, p. 8.

proporzionalità. I garanti nel frattempo chiedevano la non conservazione e la non memorizzazione dei dati contenuti nei passaporti, in archivi digitali nazionali (ciò apparendo, per il parlamento, eccessivo ai fini dell'autenticazione dell'identità personale), inserendo i dati biometrici solo localmente (nel passaporto). Questa richiesta non venne accolta dal Consiglio dell'Unione Europea. I garanti prevedibilmente lamentarono scarsa trasparenza dei processi decisionali dell'Unione e auspicarono un maggiore coinvolgimento dell'opinione pubblica sui problemi che riguardano tutti i cittadini europei.

Anche oggi occorre tenere presente la prospettiva dell'unicità, sia biologico-fenomenica che noumenica, della persona umana. Occorre pertanto chiedersi se catturare biometricamente elementi biologici e trattarli come un prodotto da laboratorio non equivalga a trasformare la dignità umana in un oggetto disumanizzato, da inserire in archivi digitali, manipolabile e controllabile: elementi corporei come impronte, immagini dell'iride, DNA, voce, odori ridotti a referenti indessicali dell'identità personale. Stefano Rodotà qualche anno fa si domandava quale fosse la tutela dei diritti fondamentali in siffatte modificazioni del corpo. La sua risposta era chiara: «L'unità della persona può essere ricostituita solo estendendo al corpo elettronico il sistema di garanzie costruito per il corpo fisico. Intanto, però, di nuovo passato e futuro s'intrecciano, e ci obbligano a posare lo sguardo su un intollerabile presente, con una rivincita della fisicità alla quale non avremmo voluto assistere»³⁴. Una rivincita del corpo, ma in un aspetto trasformato. «Il corpo in sé sta diventando una password: la fisicità prende il posto delle astratte parole chiave»³⁵. Ed è un nuovo corpo, una nuova forma mutante: «un altro corpo è davanti a noi – scomponibile, disseminabile, manipolabile, falsificabile – ed è questo nuovo corpo che rende possibili nuove forme di controllo, ed esige quindi nuove e più forti garanzie»³⁶.

Torna l'immagine di una democrazia incompiuta: «i corpi hanno preso la parola, e il mondo ha dovuto specchiarsi nella visione del corpo torturato. Non eravamo ingenui, sapevamo che la tortura non era scomparsa, ma volevamo credere che l'Occidente avesse allontanato da sé questa pratica, che la fondazione della moderna civiltà fosse stata definitivamente accompagnata dalla rinuncia ad uno

³⁴ Ivi, p. 22.

³⁵ Ivi, p. 6.

³⁶ Ivi, p. 22.

strumento di raccolta d'informazioni che negava l'umanità stessa. E invece, oggi che la tortura torna tra noi, ci accorgiamo con desolazione che quella norma è ancora necessaria, come se la democrazia avesse sempre bisogno d'un "richiamo" di vaccini che si pensava l'avessero definitivamente immunizzata contro vecchi mali»³⁷.

³⁷ *Ibid.*



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni
Senago (MI)
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.