

N. 649

Collana diretta da Salvo Vaccaro e Pierre Dalla Vigna

COMITATO SCIENTIFICO

Pierandrea Amato (*Università degli Studi di Messina*), Stefano G. Azzarà (*Università di Urbino*), José Luis Villacañas Berlanga (*Universidad Complutense de Madrid*), Oriana Binik (*Università degli Studi Milano Bicocca*), Pierre Dalla Vigna (*Università degli Studi "Insubria", Varese*), Giuseppe Di Giacomo (*Sapienza Università di Roma*), Raffaele Federici (*Università degli Studi di Perugia*), Maurizio Guerri (*Accademia di Belle Arti di Brera*), Micaela Latini (*Università degli Studi "Insubria", Varese*), Luca Marchetti (*Sapienza Università di Roma*), Valentina Tirloni (*Université Nice Sophia Antipolis*), Salvo Vaccaro (*Università degli Studi di Palermo*), Jean-Jacques Wunenburger (*Université Jean-Moulin Lyon 3*)

I testi pubblicati sono sottoposti a un processo di *peer-review*



ERNESTO C. SFERRAZZA PAPA

LE PIETRE E IL POTERE

Una critica filosofica dei muri

 MIMESIS

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Eterotopie*, n. 649
Isbn: 9788857570273

© 2020 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

RINGRAZIAMENTI	9
INTRODUZIONE	
UN MONDO SBARRATO	11
CAPITOLO PRIMO	
ONTOLOGIA DEL MURO	21
Metafisica del confine	21
Artefatti e oggetti sociali	30
La materia e il potere	39
CAPITOLO SECONDO	
STORIA FILOSOFICA DEI MURI	45
Tucidide e Kafka	45
Platone e Aristotele: la preistoria filosofica dei muri	51
Il solco sovrano	59
La protezione della vita e l'appropriazione della terra	68
CAPITOLO TERZO	
IL SIPARIO DEL POTERE	85
L'indiscrezione della materia	85
Lascaux e Campanella	94
Lo spettacolo del confine	98
Trasparenze	106
CAPITOLO QUARTO	
DIALETTICA, TECNOPOLITICA E PSICOPOLITICA DEI MURI	117
L'oggetto immobile	117
Il dispotismo delle pietre	124

Teoria politica del paradiso	141
Teologia politica e paranoia	150
Il soggetto pauroso	157
Dialettica della frontiera	170
La massa e il singolo	179
Cronopolitica del muro: la logica del checkpoint	189
CAPITOLO QUINTO	
ETICA DEI MURI	197
Esser-fermo	197
La naturalizzazione dell'artificio e il privilegio della nascita	203
Violenza ambientale	214
CONCLUSIONE	221
APPENDICE	
L'ARTE DEL CONTRABBANDO. PER UNA POLITICA DELL'ATTRAVERSAMENTO	225
INDICE DEI NOMI	231
BIBLIOGRAFIA	237



A Maria





RINGRAZIAMENTI

Questo saggio è frutto di diversi anni di intensa ricerca, resi possibili dal sostegno di università e fondazioni che li hanno finanziati. Ringrazio per queste possibilità il Center for Advanced Studies South-Eastern Europe dell'Università di Rijeka, il Collège d'études mondiales della Fondation Maison des Sciences de l'Homme, la Gerda Henkel Stiftung, il Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino, l'Istituto de Filosofia della Pontificia Universidad Católica de Chile.

I temi trattati sono stati discussi in diverse occasioni, ognuna delle quali ricca di suggerimenti, suggestioni e critiche che spero di essere riuscito a cogliere e far fruttare al meglio. I primi risultati della ricerca sono stati pubblicati in due numeri della *Rivista di estetica* (il 65 del 2017 e il 67 del 2018); un saggio dedicato alle implicazioni politiche della normatività degli artefatti, tema che costituisce uno dei centri nevralgici del primo capitolo del libro, è apparso nel numero 44 (I) della *Revista de Filosofía*; alcune riflessioni a proposito della psicopolitica dei muri sono al centro di un saggio attualmente in pubblicazione su *Tópicos. Revista de Filosofía* (58). Ringrazio i revisori anonimi di questi articoli, che hanno costituito la base del presente lavoro.

Mi preme ringraziare per le idee e i commenti ricevuti in questi anni: Tiziana Andina, Petar Bojanić, Sanja Bojanić, Maria Boscaino (che ha anche riletto ed emendato le bozze), Olivier Bouin, Elena Casetta, Angela Condello, Antonio Dall'Igna, Alessandro De Cesaris, Maurizio Ferraris, Edoardo Fregonese, Sara Guindani, Giovanni Leghissa, Francesco Mancuso, Anton Markoc, Thomas Nail, Alexis Nuselovici, Stefano Pilotto, Alexander Stingl, Vera Tripodi, Sergey Troitskiy, Antonio Tucci, Luca Valera, Gabriele Vissio.

Un ringraziamento a parte, dovuto, a Gianluca Cuozzo, i cui insegnamenti sono presenti in queste pagine più di quanto io sia riuscito a esplicitare.



INTRODUZIONE UN MONDO SBARRATO

L'immagine di un mondo senza frontiere, liscio, privo di confini di ogni sorta, e quindi integro, risolto, non contraddittorio, è una delle più ricorrenti nell'immaginario collettivo, in special modo europeo, formatosi in seguito alla caduta del Muro di Berlino. La caduta del Muro rappresenta in questo senso la cristallizzazione di un'intera epoca, e il 9 novembre 1989 un evento che interrompe la storia, ne frattura il *continuum* e la apre all'imprevedibile, al contingente. È una data che rievoca non solo un momento epocale della storia politica del Novecento, ma anche l'aprirsi della possibilità di un mondo nuovo, migliore di quello che l'umanità si lasciava alle spalle. Le martellate sul calcestruzzo non erano semplicemente il gesto che poneva fine alla separazione spaziale fra le due Berlino; esse rappresentavano, simbolicamente, l'abbattimento del vecchio mondo, il tentativo di mettere da parte un'epoca buia, percorsa da passioni tristi, nella quale si stagliavano orizzonti incerti e rischiosi. Se il muro di Berlino, metonimia di tutte le separazioni, rappresentava il mondo della divisione fra i popoli, dell'incomunicabilità fra le genti, del conflitto fra visioni del mondo, il suo crollo si configurava simbolicamente come l'aprirsi di una nuova epoca armonica ed emancipata. Il crollo del muro era un tutt'uno con il formarsi di una speranza globale, se non per il migliore dei mondi possibili, quantomeno per l'abbandono del peggiore. Far crollare il muro rappresentava, per gli occhi e i cuori degli europei, l'emergere di un nuovo mondo, finalmente pacificato, nel quale mai più le frontiere avrebbero rappresentato esclusione e segregazione. Un mondo, potremmo meglio dire, dove le frontiere sarebbero scomparse, travolte dall'ondata sconfinante della potenza emancipatrice dei mezzi di informazione, dell'economia di mercato, di tutti quei complessi processi che, con un poco di ingenuità, siamo soliti etichettare sotto la categoria di "globalizzazione", rifiutando di accettare la complessità del mon-

do che ci circonda per rincorrere un ideale di semplificazione che, quando sottoposto all'impetuoso esame di quel "banco da macello" che è la storia, non trova alcuna legittimazione di sorta.

In effetti, se con la vaga e abusata nozione di globalizzazione siamo soliti intendere un incremento progressivo dell'intensità dei flussi, un prevalere del movimento sulla stasi, dobbiamo riconoscere allo stesso tempo che questo aumento di circolazione ha interessato e continua a interessare perlopiù merci e capitali. A muoversi incessantemente sono le cose. I flussi dei corpi umani seguono tutta un'altra logica, tutta un'altra razionalità, irriducibile al principio della circolazione continua, che mostra anzi come oggigiorno la mobilità sia una delle discriminanti fondamentali della gerarchia sociale globale, e quindi una delle poste in gioco fondamentali delle strutture di potere del nostro tempo.

La speranza, incoraggiata e suggerita dalla caduta del Muro, in un mondo diverso e migliore, è stata ampiamente percepita e fatta propria dai teorici degli ultimi 50 anni, affannati a mettere sotto forma di concetto la realtà di questo "nuovo mondo". Lo spazio-mondo doveva configurarsi e articolarsi diversamente da quello da cui inesorabilmente ci si allontanava. Una nuova epoca presupponeva un nuovo spazio, una vera e propria rivoluzione spaziale¹. Le vecchie categorie moderne (Stato, territorio, sovranità, nazione) andavano riposte nella soffitta dei concetti. Poiché interne alle logiche di un mondo ormai al tramonto, si presentavano incapaci di afferrare le trasformazioni che la postmodernità andava producendo ed esibendo. Si entrava in un'epoca post-statale, post-sovrana, post-territoriale, e la caduta del Muro rappresentava semplicemente l'epifenomeno di questo lungo e articolato processo di decomposizione dell'impianto moderno del mondo. Come direbbe Walter Benjamin, una sorta di "risolversi dell'accadere in un gesto". La caduta del Muro dunque rappresentava solamente il culmine di un processo sotterraneo, capillare, silenzioso, che da tempo minava le basi della modernità, e che aveva solo bisogno di un evento detonatore per

1 Il concetto di rivoluzione spaziale (*Raumrevolution*) è centrale nell'opera di Carl Schmitt. Si vedano i classici C. Schmitt, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo* (1942), trad. it. G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, e Id., *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"* (1950), trad. it. E. Castrucci, Adelphi, Milano 2001.

rendersi finalmente visibile. Si spalancava un mondo senza frontiere, senza confini, senza Stati, tutti oramai vecchi reperti da relegare negli archivi della storia. Materiale da collezione per straccivendoli della storia e della politica. Il crollo del Muro interveniva a realizzare questa profezia postmoderna in virtù del significato simbolico di cui era investito: il muro, dopotutto, è un oggetto che materializza il confine statale; abbatterlo significa sancire la condanna a morte di tutto ciò che esso significa, materialmente e simbolicamente.

L'immagine spaziale del mondo che la caduta del Muro invitava a contemplare ha prodotto dunque le condizioni di possibilità per una sua traduzione nel campo della teoria. Fra le diverse visioni del mondo che sono state proposte, ricorrenti sono quelle che hanno messo nero su bianco la reciproca esclusione fra il sezionamento fisico del mondo, la sua articolazione materiale, e l'impianto post-moderno che andava imponendosi. Se la cifra della modernità è il confine come strumento di articolazione dello spazio che ne rende possibile la frammentazione in Stati, il venire meno della modernità implica la rinuncia al confine in quanto strumento politico o, quantomeno, il riconoscimento della sua esistenza effimera. Questa rarefazione dell'articolazione della superficie terrestre porta con sé un vortice di conseguenze: confini e frontiere fra Stati paiono farsi labili e fluidi; la creazione di centri politico-economici di amministrazione delle istanze comunitarie svuota le sovranità nazionali delle loro prerogative politiche; l'industria bellica, con il ricorso sempre più frequente alle tecnologia militare aerea, sposta il conflitto dal piano tellurico, pienamente moderno, a quello aereo, producendo una serie di stravolgimenti nei rapporti tra spazio e potere che investono direttamente il diritto classico e moderno di guerra²; la finanziarizzazione dei mercati, che sembra non aver più nulla a che fare con il vecchio capitalismo delle merci, produce un'economia *just in time* liberata dal pesante fardello della materia. Tutti questi aspetti possono essere ricondotti alle logiche immanenti al processo di mondializzazione del globo, ossia al venire meno dell'importanza strutturale del confine. Zygmunt Bauman ha così riassunto questo nuovo assetto spaziale del mondo: "uno degli effetti forse più importanti di tale nuova situazione è l'endemica porosità e fragilità di tutti i confini e l'intrinseca futilità, o quantomeno la natura

2 Sul punto cfr. C. Galli, *La guerra globale*, Laterza, Roma-Bari 2002.

irrimediabilmente provvisoria e l'insanabile revocabilità, di qualsiasi definizione di confine. Tutti i confini sono labili, fragili e porosi³.

Sul piano della coerenza interna alla teoria, questa concettualizzazione del mondo postmoderno rasenta la perfezione. Le immagini del mondo come spazio di flussi, della liquidità moderna, della fine dello Stato-nazione, presuppongono infatti tutte una costante: l'assenza di confini in grado di limitare questo via vai di merci, capitali e corpi, finalmente emancipati da tutte quelle barriere spaziali di cui il Muro rappresentava il simbolo per eccellenza. Ma, appunto, si trattava di un sogno ad occhi aperti, di una *rêverie*, e la realtà del mondo esterno doveva prima o poi giungere a reclamare un riconoscimento. D'altronde, l'ordine delle cose non è sempre coerente con l'ordine del discorso: il dato extralinguistico eccede il campo della teoria, è autonomo e resistente a ogni tentativo di produrre il reale a partire dal linguaggio. La realtà che ci circonda, con la quale abbiamo quotidianamente a che fare, si sottrae infatti a tutte queste istanze, raffigurazioni, visioni del mondo postmoderne. Se il Moderno è tramontato, si tratta di un tramonto che non passa. È difatti ormai evidente la caratura ideologica e scarsamente sorvegliata di questa immagine di un *borderless world*; ed è altresì chiaro che le speranze, i sogni e le promesse di una società priva di confini fossero destinate a rimanere inesaudite: un'utopia irrealizzata, un gioco di specchi che occultava la realtà materiale delle cose, un velo a coprire il corpo che detta l'ombra.

Il punto è che mai come oggi i confini rappresentano la posta in gioco della vita politica degli esseri umani; mai come oggi i confini rappresentano il discrimine fra una buona vita e una morte quasi certa; mai come nella nostra epoca "postmoderna" la modernità, con il suo apparato statale, sovrano, territoriale, si impone in maniera violenta e reattiva, disegnando uno spazio globale che è il negativo perfetto di quel mondo che l'urlo *Die Mauer ist weg*, il Muro è caduto, aveva annunciato; mai come oggi il mondo è stato ripartito e sezionato mediante confini e frontiere che ne disegnano una mappa che confligge punto per punto con l'illusione postmoderna. Insomma, oggi ci accorgiamo che i frammenti del Muro erano, simbolicamente, la profezia del suo futuro moltiplicarsi. Viviamo in un

3 Z. Bauman, *La società sotto assedio* (2002), trad. it. S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2008, p. XX.

mondo letteralmente sbarrato, ed è urgente, per gli effetti politici, etici e ambientali che ciò comporta, che la filosofia s'impegni ad allestire il prima possibile una critica serrata di questa razionalità.

La tesi di questo libro è che l'elemento che definisce la configurazione spaziale del mondo contemporaneo sia il muro. Con tale termine va intesa ogni forma di barriera fisica che, in virtù della propria materialità, amplifica gli effetti di una separazione politica. Con sempre maggior frequenza i confini statali si trasformano in oggetti fisici che producono separazioni spaziali, fratture materiali nel *continuum* della superficie terrestre. In quanto oggetto politico, il muro non è certo una novità; sin da quando abitava i gradini più bassi del genio tecnologico, il muro ha rappresentato la componente materiale di determinate logiche volte a inscrivere e replicare nello spazio rapporti di potere. Strumento antico di messa in sicurezza dello spazio, protagonista di tutti i miti di fondazione, il muro ha un glorioso passato, conosce un presente roseo e sembra incamminato verso un futuro aureo. Basta dare una rapida occhiata ad alcune decisioni fondamentali per gli equilibri internazionali per accorgersi che il muro oggi rappresenta l'elemento eccellente utilizzato dal potere sovrano per stabilizzare direttamente sulla nuda terra i rapporti fra dominanti e dominati.

Il 15 dicembre 2005 il Congresso degli Stati Uniti d'America approva una legge, la n. 6061, per autorizzare il rinforzo del "muro della vergogna", la barriera di separazione fra il territorio statunitense e il Messico. È un muro che dovrebbe impedire l'immigrazione clandestina e il traffico di droga, ma il suo funzionamento reale si rivelerà ben più caotico e frammentario. Altro esempio: per proteggersi dal terrorismo palestinese, nel 2002 il governo israeliano guidato da Sharon inaugura la costruzione di una barriera a protezione dei territori occupati. La tutela delle attività dei coloni passa dalla messa in sicurezza del loro spazio vitale. Anche in questo caso, il muro sarà motivo di conflitto e terreno di scontro con i movimenti per i diritti dei palestinesi e più in generale con le organizzazioni per la tutela dei diritti umani.

Altri esempi di tal fatta verranno analizzati nel libro. Per il momento, è appena il caso di rilevare l'impossibilità di limitare lo sguardo allo spazio extraeuropeo. Anche e soprattutto il territorio europeo è con sempre maggior insistenza l'oggetto di una razionalità politica che mira alla materializzazione del confine. Sul ter-

itorio europeo, in quelle cuciture dello spazio che sono i confini statali, si assiste quotidianamente a una costruzione ossessiva di muri a protezione degli Stati contro flussi migratori più o meno copiosi, ondate di corpi per mare e per terra che disegnano le traiettorie di quella “schiuma della terra”⁴ che rappresenta uno dei problemi più urgenti delle politiche europee. In questo senso, non è affatto un caso che la geografia materiale dello spazio europeo veda oggi giorno saldate insieme le traiettorie dei migranti e la loro organizzazione concreta. Si pensi, a semplice titolo di esempio, a come la rotta balcanica sia costantemente oggetto di intervento mediante fili spinati e barriere di protezione, strumenti chiamati a interrompere il viaggio di disperati in fuga dai territori nati per motivi legati a persecuzioni religiose, a guerre, o semplicemente per il tentativo di trovare condizioni di vita più dignitose e favorevoli. Come scrive Carlo Greppi, “le immagini delle linee difensive fortificate, del filo spinato delle trincee e dei suoi ‘rovi artificiali’ e del cemento armato dei bunker, anche se in pochi se ne rendono conto, sono le solide radici di una nuova era”⁵. Questa diagnosi, riferita all’Europa della prima metà del XX secolo, è ancora oggi perfettamente valida. Il Novecento è finito, ma le sue logiche perdurano: un tramonto che non smette di tramontare.

Da questa breve introduzione tematica emerge uno dei principali motivi teorici di un’analisi critica dei muri. La prerogativa del muro in quanto oggetto materiale è la sua capacità di interrompere un movimento: pensato essenzialmente come strategia di gestione securitaria dello spazio, il muro arresta un flusso sospendendone materialmente le condizioni di possibilità. Analizzare i muri contemporanei significa dunque porli in relazione diretta con i fini per cui vengono costruiti, ossia con l’organizzazione attiva da parte del potere statale di una massa in movimento.

Il muro blocca. Questa è la sua funzione primaria. Tuttavia, un’analisi critica di questo oggetto del potere non può limitarsi alla sua funzione di sospensione del movimento. I muri contemporanei agiscono soprattutto come filtri: separano chi può e chi

4 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1951), trad. it. A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano 1996, p. 372.

5 C. Greppi, *L’età dei muri. Breve storia del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano 2019, p. 21.

non può passare, determinano i modi e i tempi dell'attraversamento, dominano le vite amministrandone la mobilità. Per questo motivo essi hanno il compito di scomporre questa massa mobile, producendo una doppia gerarchia: endogena, ossia interna alla massa che si accalca sui confini, fra chi può oltrepassare un muro, in che modo, a quali condizioni etc.; esogena, ossia fra la massa migrante – ciò che è *al di là* del muro – e la cittadinanza – ciò che è *al di qua* del muro. Intesi come filtri, i muri appaiono come un potente e complesso dispositivo biopolitico, l'elemento materiale che articolando insieme la sovranità statale e la necessità di governare i flussi, mostra la complessità dei rapporti di potere a livello globale. Il muro, da questo punto di vista, è un autentico laboratorio biopolitico, un punto di vista privilegiato dal quale analizzare i rapporti di potere e la loro traduzione spaziale.

Strumento di un potere sovrano che non può reggersi interamente su una dialettica binaria di inclusione ed esclusione, il muro è il simbolo della complessità del mondo in cui viviamo, sospeso fra le spinte deterritorializzanti dei processi di globalizzazione e le resistenze territoriali di rinnovate sovranità nazionali. Il muro, faccia di Giano del potere materiale, rappresenta da un lato il simbolo di questa complessità, dall'altro lo strumento al quale ci si rivolge per risolverla. Esso è “l'icona materiale della contraddizione tra l'annuncio di un mondo in cui il potere sembra virtuale e soft e la sua realtà hard”⁶.

Scopo di questo libro è sottoporre il muro a una critica filosofica, nella convinzione che la qualità filosofica della critica consiste nel suo essere un momento di schiarimento dell'esistente in vista di una sua rettifica. La critica è un esercizio sul reale che mira a destabilizzarlo, a introdurre degli elementi di conflitto all'interno di uno scenario ideologicamente presentato come naturale, astorico, assicurato una volta per tutte, e che per questo permette la produzione e il consolidamento dei rapporti fra dominanti e dominati. La critica non ribalta dialetticamente tale rapporto, come nella formula hegeliana servo-padrone, ma porta alla luce gli elementi che ne rendono possibile il perpetrarsi. Ribaltare un

6 E. Greblo, *Democrazie fortificate. Dai confini alle frontiere ai muri*, in “Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale”, 13 (II), 2016, p. 28.

rapporto di potere significa, infatti, mantenerne inalterata la struttura invertendo all'infinito la gerarchia fra le parti, in un gioco a somma zero privo di qualunque portata emancipatrice. Non bisogna sforzarsi di invertire le parti di questo gioco del potere, ma eliminare ciò che lo rende possibile. L'esercizio critico non mira a ridistribuire le carte, ma a ribaltare il tavolo.

A differenza della teoria critica classica, che sottopone a esercizio critico i fenomeni sociali e la loro organizzazione razionale, quella che viene proposta in questo saggio è una critica dello strumento materiale che rende possibile tale organizzazione. La prospettiva adottata sarà un'ontologia politica della materia, la cui struttura teorica verrà analizzata nel primo capitolo del libro: come Marx fondava l'analisi dei rapporti economici a partire dall'analisi dei mezzi di produzione, allo stesso modo qui l'analisi dei rapporti di potere e della loro traduzione spaziale si basa su un'ermeneutica politica della materia. La linea guida teorica del saggio sarà dunque l'analisi critica del muro in quanto artefatto dotato di determinate funzioni politiche.

Sottoporre a critica filosofica il muro significa indagare in che modo esso saldi insieme le relazioni di potere e lo spazio nel quale esse vengono esercitate. Per fare ciò, è necessario verificare non solo quale sia il funzionamento reale dei muri contemporanei, ma anche quali siano le condizioni sociali che producono la legittimità di una politica della fortificazione. Non è dunque un determinismo ontologico assoluto quello tracciato, poiché il muro, essendo parte integrante della storia politica dell'umanità, conserva una stratificazione simbolica di interpretazioni che andranno individuate e analizzate. In questo modo sarà possibile individuare le ragioni per le quali il muro, nell'interpretazione filosofica e politica che ne proponiamo, trovi terreno fertile di legittimazione nei tratti patologici del nostro tempo. Sosterremo la tesi, impegnativa ma non provocatoria, per cui l'odierna ossessione per i muri è il frutto maturo di una psicopolitica, un atteggiamento sintomatico della degenerazione paranoica che attraversa la nostra società e che definisce questi tempi. Si procederà dunque a valutare gli effetti etici delle politiche dei muri, sia a livello strettamente antropocentrico (conseguenze sui corpi e sulle anime degli umani), sia a livello ecosistemico (conseguenze sulla vita animale e sull'ambiente *tout court*).

Il muro è l'elemento materiale di un determinato paradigma politico e di una specifica razionalità che inquadriamo con la nozione introdotta da Florine Ballif e Stéphane Rosière di "teicopolitica"⁷, che è urgente ricostruire per poter sottoporre a critica. La questione generale che le teicopolitiche sollevano, e alla quale questo libro tenta di rispondere, è quali siano gli ordini di discorso, le retoriche, le narrazioni che rendono ancora oggi i muri, simbolo sin dalle origini della storia dell'umanità di una politica difensiva e xenofoba, di una vita in comune pensata nella forma della separazione e dell'esclusione, un oggetto socialmente e politicamente accettabile, quando non razionalmente preferibile.

7 *Teichos* è, in greco, il muro principale di cinta della *polis*. Con la nozione di teicopolitica va intesa qualsiasi politica che ricorre a barriere materiali per organizzare lo spazio. Cfr. F. Ballif, S. Rosière, *Le défi des "teichopolitiques"*. *Analyser la fermeture contemporaine des territoires*, in "L'espace géographique", 38 (III), 2009, pp. 193-206.



CAPITOLO PRIMO ONTOLOGIA DEL MURO

Metafisica del confine

Se il mondo in cui viviamo è costituito da una molteplicità di enti, è perché esistono i confini. I confini sono ciò che, attraverso la divisione dell'Uno, lo negano e, di conseguenza, permettono il darsi della molteplicità. Se nella maggior parte dei casi non cogliamo l'importanza della loro funzione metafisica di organizzazione primaria della realtà, è perché sono in realtà ogni cosa e in ogni cosa. Anzi, sarebbe meglio dire che se ogni cosa è, è perché essi la rendono possibile. Sono ciò che definisce un ente materiale, la condizione di possibilità del suo apparire singolare, lo strumento necessario a qualunque *principium individuationis* per separare un corpo da un altro. Sono l'intelaiatura del mondo, la trama sottilissima che permette a qualcosa di finire e a qualcos'altro di cominciare; o, detto diversamente, sono ciò che mette in comunicazione l'inizio e la fine di qualcosa. Sono il trascendentale epistemologico per eccellenza, la condizione di possibilità dell'esistenza di un mondo materiale che siamo in grado di percepire nei suoi singoli assemblaggi. Se stanno alla base della nostra vita sensibile, ossia del rapporto che abbiamo con il mondo attraverso i sensi, è perché sono ciò che, separandoci dal resto dell'esistente, ci permette di esperirlo in tutta la sua pienezza: toccarlo, annusarlo, assaporarlo. La separazione fra soggetto e oggetto, pietra d'inciampo di tutta la tradizione filosofica occidentale, se è possibile, lo è solo in ragione della loro esistenza. Non vi è infatti cosa materiale, oggetto fisico, che non abbia una collocazione spaziale, che non sia *res extensa*, e non vi è porzione di spazio che non si distingua dalle altre per mezzo di confini.

I viventi abitano questo spazio percorso incessantemente da confini. Se l'essere nel mondo del vivente si dà all'interno di un susseguirsi di confini, e se il mondo materiale delle cose non è che una

specifica articolazione di forme nello spazio, un ulteriore ispessimento della materia, non stupirà dunque che l'attività politica fondamentale e originaria dell'essere umano sia tracciare linee, ossia inscrivere confini nello spazio. L'essere umano performa il mondo, organizza lo spazio, lo seziona e lo ripartisce. Lo riconfigura e, in quest'operazione, gli conferisce un nuovo senso. Gli esseri umani sono "esseri geografici per i quali la creazione di luoghi, e di conseguenza il processo di produzione di confini, sembra naturale"¹. L'essere umano dunque non solo vive in un mondo composto da confini, ma anzitutto li produce. Ogni rapporto "pratico", non puramente contemplativo, che l'essere umano intrattiene con lo spazio è in primo luogo un rapporto che disegna sulla superficie terrestre linee, segni, tracce che prima non c'erano. Ogni confine inventato crea una diversa organizzazione del mondo e produce in tutto e per tutto una nuova spazialità, diversa dalla verginità della superficie terrestre. Della decisiva importanza di questa pratica era perfettamente consapevole la sapienza antica: il mondo è inizialmente un indistinto, un tutto, e distinguere le cose, separare il cielo dalla terra, ossia introdurre un confine che consenta di distinguere ciò che prima non è distinto, è l'atto originario del Divino².

Il confine non è però soltanto il punto di partenza di ogni possibile metafisica, ma è anche il costruito sociale per eccellenza. Grazie ai confini infatti l'essere umano non solo modifica lo spazio, ma crea al tempo stesso le condizioni di possibilità della vita sociale, ossia del rapporto con l'altro. Che cos'è dopotutto l'*altro* se non ciò che si pone al di là del confine disegnato nel mondo dalla nostra pelle, l'involucro epidermico del nostro corpo e del nostro io? Che cos'è l'*altro* se non ciò che ci circonda, tutto ciò che percepiamo come separato da noi? Che cos'è l'*altro* se non l'insieme di tutte le cose che non siamo, la totalità degli *altri*?

1 A.C. Diener, J. Hagen, *Borders. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2012, p. 1.

2 L'intera antropologia giudaico-cristiana è innervata sin dalle origini dal tema del confine come *instrumentum mundi*. La creazione del mondo descritta nella Genesi è una continua separazione: fra cielo e terra, fra luce e tenebre, fino alla creazione del firmamento: "sia il firmamento in mezzo alle acque per separare le acque dalle acque" (*Gen.*, I, 6). La separazione, ossia l'iscrizione del confine nell'ordine del mondo, è dunque la condizione di possibilità della creazione di tutte le cose che popoleranno il reale, ossia della vita.

Così tratteggiata, la relazione fra identità e alterità, tra il Medesimo e il Differente, è anzitutto un problema di confini. Su una scala più ampia dei rapporti fra i corpi fisici singolari, questa separazione può essere fatta valere anche per i corpi sociali e i corpi politici. Una comunità è separata da un'altra per mezzo di un confine, così come i corpi umani si separano gli uni dagli altri per mezzo dell'epidermide, il confine biologico per eccellenza. Certo, questa analogia sociobiologica può essere declinata in forme differenti, curvata per gli scopi più vari: c'è la metafora del corpo politico come concordia tra le parti, ma c'è anche quella del rigetto. Sui possibili rischi dell'equiparazione fra confine del corpo e confine della comunità sarà dunque opportuno ritornare con maggiore precisione nel corso del saggio³.

Se il confine rappresenta il mezzo attraverso cui il mondo è articolato, allora l'essere-nel-mondo, il modo attraverso cui il vivente abita il mondo, si dà nella forma dell'attraversamento del confine; l'essere-nel-mondo è sempre un essere-tra-confini. Attraversare un confine, ossia oltrepassarlo passando da uno spazio qualificato politicamente, socialmente e culturalmente, a un altro, è da questo punto di vista il paradigma spaziale per eccellenza della mobilità umana. Attraversiamo ogni giorno, senza rendercene conto, una molteplicità indeterminata e indeterminabile di confini. Questi attraversamenti non sono meri spostamenti nello spazio, ma implicano tutto un lavoro sul Sé che attraversa confini, e che da questi confini è attraversato: questo travaglio del Sé è a tal punto pervasivo che faticiamo non solo a rendercene conto, ma financo a concettualizzarlo. Muoversi nello spazio non è un'operazione neutra: ci si muove sempre in uno spazio politico, sociale, giuridico. Questo è il motivo per cui, pur senza rendercene conto, spostandoci da un luogo a un altro trasformiamo noi stessi in virtù dei confini che ol-

3 Sui rischi dell'uso di metafore biologiche in politica si veda H. Arendt, *Sulla violenza* (1969), trad. it. A. Chiaruttini, Mondadori, Milano 1971, pp. 73-77, laddove Arendt critica di questo approccio la tendenza a trasformare la metafora in analogia zoologica, pretendendo così di scovare il teriomorfo nell'antropomorfo. Il motivo di questa zoopolitica è, molto banalmente, che "è più facile fare esperimenti con gli animali" (p. 75). Il primo ad aver preteso di far coincidere il corpo biologico e il corpo sociale attraverso uno schema di funzionamento reciproco delle parti è, com'è noto, Menenio Agrippa nel suo celebre discorso ai plebei.

trepassiamo. Entriamo in un'aula universitaria, in un ufficio, in un ospedale, varchiamo i cancelli di una fabbrica, attraversiamo una dogana, e subito siamo investiti dei nostri ruoli sociali: diventiamo o ridiventiamo studenti, professori, impiegati, cittadini. Il nostro statuto sociale dipende in tutto e per tutto dallo spazio nel quale ci troviamo, dai confini che attraversiamo. I confini attraverso cui ci muoviamo colorano la nostra mera esistenza biologica, la nostra prima natura, la tingono di sfumature sociali e culturali. Senza confini sarebbe impossibile l'esistenza stessa del mondo sociale.

Ovviamente, non tutti i confini sono identici. Non solo non tutti i confini richiedono lo stesso *impegno* sociale e politico per essere mantenuti, ma nemmeno condividono il medesimo *peso* ontologico, come sanno perfettamente tutti i teorici della vaghezza metafisica⁴. Non è questo un problema meramente accademico da addetti ai lavori, ma investe e ha investito la vita di migliaia e migliaia di individui. La tradizione filosofica discute da millenni su quale sia il confine di un innocuo mucchietto di grano. Una disputa filosofica che tutto fa immaginare estranea alle preoccupazioni quotidiane; se non fosse che, con argomenti non troppo dissimili da quelli utilizzati per dirimere in sede metafisica la questione, sulla definizione dei confini geografici, sulla decisione intorno a dove cominciasse e dove finisse la sovranità di una comunità umana, sono stati versati più litri di sangue che d'inchiostro. Se è vero che la vita politica dell'essere umano è segnata dai confini, allora non c'è da stupirsi che i confini ne rappresentino la più alta posta in gioco.

Si è detto che non tutti i confini sono socialmente identici. I confini possono essere più o meno semplici da oltrepassare. Tale semplicità variabile si riferisce al loro grado di investimento sociale, di impegno politico e culturale; a quanto cioè essi "contino", simbolicamente e strategicamente, per una determinata comunità. Alcuni confini stabiliscono spazi interdetti, accessibili solamente a

4 Il problema della vaghezza è esemplificato dal classico paradosso del sorite, la cui formulazione è attribuita al filosofo megarico Ebulide di Mileto (IV sec. a.C.): data un'entità indeterminata come un mucchio di grano, come stabilirne la precisa estensione? È il mucchio in sé a essere un'entità vaga (vaghezza metafisica) o è la nostra approssimazione linguistica e concettuale (vaghezza semantica) a impedirci di precisarne l'estensione? Una ottima ricognizione del problema e della letteratura è il volume di S. Moruzzi, *Vaghezza. Confini, cumuli e paradossi*, Laterza, Roma-Bari 2012.

pochi individui. Altri articolano spazi che normalmente consideriamo unitari, come ad esempio gli spazi domestici. La casa, da questo punto di vista, è un grande laboratorio di sperimentazione del confine; la sua organizzazione interna, vale a dire sia il modo in cui le sue parti si articolano a vicenda, sia i modi del loro attraversamento, varia da popolo a popolo, da epoca a epoca. La casa è un prodotto dell'ingegno umano, che cammina passo passo con l'essere umano lungo tutto il suo cammino storico. “Gli edifici – ha scritto Walter Benjamin – accompagnano l'umanità fin dalla sua preistoria” perché “il bisogno dell'uomo di una dimora è ininterrotto”⁵. E se la casa ha un tale valore per gli esseri umani, che in essa trovano protezione, rifugio, conforto, è perché essa stabilisce innanzitutto un potente confine con il mondo esterno. I muri delle nostre case separano lo spazio privato da quello pubblico, il nostro Io domestico da quello pubblico. Il gesto più insignificante e innocuo che compiamo, come uscire dalla porta di casa, implica il passaggio da uno spazio privato, intimo, a uno pubblico che esiste solo in virtù di un confine che il proprietario può attraversare liberamente, laddove gli altri membri della comunità umana necessitano del suo permesso per poterlo valicare. Per questo motivo, sin da quando nel Neolitico l'essere umano è uscito dalle caverne e dalle grotte per entrare nelle capanne (6000 a.C.), la porta di casa ha assunto il ruolo di confine per eccellenza, una specie di linea magica che una volta varcata mette al sicuro, ripara, protegge. Forse è per questa ragione che le religioni antiche popolavano la casa di divinità sempre solerti nel proteggerne i confini. E ciò è a tal punto rilevante da spingere alcuni studiosi a definire la politica contemporanea una domopolitica, una forma di vita politica che interseca o fa coincidere la dimensione politica e quella domestica, che pensa quindi “il governo dello Stato [...] come fosse una casa”⁶.

5 W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1936), in Id., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*, trad. it. E. Filippini, Einaudi, Torino 2000, p. 45.

6 Fare della politica un ambito separato dalla dimensione domestica è il tratto che caratterizza la filosofia politica aristotelica. Questa classica distinzione sembra tuttavia essere entrata in una crisi profonda. Il termine “economia” – utilizzato da Aristotele nella *Politica* per indicare i rapporti interni all'*oikos* fra padre-figlio, padrone-schiavo, marito-moglie –, e che rappresenta la dimensione e l'orizzonte che governa oggi giorno le nostre esistenze, deriva

Come accennato in precedenza, la differenza fra i confini non è unicamente sociale, culturale o antropologica. Essa ha due luoghi privilegiati nell'ontologia e nell'epistemologia, nel discorso su ciò che c'è e in quello su ciò che si sa. Si è detto che, da un punto di vista ontologico, gli enti esistono singolarmente nella forma di aggregati di materia separati da altri aggregati, ossia esistono in virtù di confini che ne permettono una determinazione individuale. Dal punto di vista epistemologico, i confini sono ciò che, separando le cose, ci permettono di farne esperienza. Se non vi fossero confini, esperiremmo un tutto omogeneo e indifferenziato. Se non vi fossero confini ad articolare il reale, la nostra vita senziente sarebbe paragonabile a quella dei coreuti ebbri del seguito di Dioniso, che Nietzsche così descriveva:

ora s'infrangono tutte le rigide, ostili delimitazioni che la necessità, l'arbitrio o la 'moda sfacciata' hanno stabilito fra gli uomini. Ora, nel vangelo dell'armonia universale, ognuno si sente non solo riunito, riconciliato, fuso col suo prossimo, ma addirittura uno con esso, come se il velo di Maya fosse stato strappato e sventolasse ormai in brandelli davanti alla misteriosa unità originaria.⁷

L'Uno, l'unità originaria, è ciò che non ha confini, il brodo primordiale in cui ogni cosa si confonde con ogni cosa. Un reale privo di confini è un'eterna confusione, senza inizio né fine, senza soluzione di continuità.

Il confine è un problema mereologico, una questione di *parti*. I confini sono ciò che metafisicamente rende possibile il darsi degli

dal greco *oikonomia*, letteralmente “le leggi della casa”. Rivendicare il dominio dell'economico su tutti gli aspetti dell'esistenza – come fa il pensiero neoliberale – significa dunque far coincidere lo spazio politico con quello domestico, organizzandolo di conseguenza. Sull'economia come organizzazione politica si veda G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009; sulla nozione di “domopolitica” si veda W. Walters, *Secure borders, safe haven, domopolitics*, in “Citizenship Studies”, 8 (III), 2004, pp. 237-260, dal quale si trae anche la citazione (p. 241); sull'attuale tendenza al dominio della logica economica sulla vita si veda L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2006 e G. Leghissa, *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

7 F. Nietzsche, *La nascita della tragedia* (1872), in Id., *Opere*, vol. III, t. I, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972, p. 26.

oggetti nella forma di assemblaggi composibili di materia, ossia sono ciò che permette le relazioni formali che intercorrono fra le varie parti di un oggetto⁸. Una parte è tale solo nel momento in cui si separa, per mezzo di un confine, da un'altra parte. Metafisicamente e logicamente, non può esistere una parte assoluta: la parte è sempre data in virtù di una certa *partizione*, ossia di una relazione fra parti. Il problema della ri-partizione, ossia della relazione fra le parti di qualcosa, che coinvolga i singoli oggetti o il mondo delle cose nella sua totalità, ha dunque a che fare sia con lo statuto ontologico del confine, sia con le relazioni fra oggetti di cui i confini sono condizione di possibilità.

Secondo una tradizione ontologica, esistono principalmente due classi alle quali qualsiasi confine può essere fatto risalire. Un confine può essere *bona fide* o *fiat*, e gli oggetti materiali che popolano il mondo ricalcheranno a loro volta questa distinzione fondamentale.

Nel primo caso, il confine esiste nel mondo prima di ogni possibile azione del vivente su di esso, prima di ogni investimento sociale e politico sullo spazio; da questo punto di vista, il confine *bona fide* è il precatogoriale per eccellenza, ciò che costituisce lo scheletro metafisico della realtà.

Il confine *fiat*, viceversa, è il prodotto di un'azione umana. Il confine *fiat* è l'investimento sociale, culturale, politico, economico che l'essere umano fa sul mondo, l'esito di una sua decisione, un momento fondamentale della sua prassi.

8 Il problema filosofico della relazione fra le parti di un oggetto trova nel *Fedro* di Platone la sua ora topica. Il buon macellaio, lo scalco, è colui in grado di smembrare un vitello senza rovinarlo, ossia seguendone le nervature naturali. È, cioè, colui che conosce la composizione naturale delle parti del vitello. La scomposizione in parti si risolve qui in una sorta di diairesi della carne. Il buon macellaio e il filosofo detengono l'arte della partizione delle cose: il primo la applica agli animali da macellare, il secondo alle idee. Il problema metafisico che Platone pone, dunque, è quello dell'esistenza o meno di confini naturali, di partizioni date in natura, di scomposizioni ideali. Come hanno mostrato alcuni commentatori contemporanei, è possibile elaborare una soluzione di compromesso fra posizione naturalista (i tagli ideali pre-esistono all'azione umana) e convenzionalista (i tagli dipendono unicamente dall'azione umana) mediante la composibilità fra tagli obbligati e interdetti. Il problema dunque sarebbe piuttosto da ricercarsi nella composibilità fra le relazioni delle varie parti. Il macellaio può tagliare a suo piacimento il corpo dell'animale, ma esistono tagli che non possono essere portati a buon fine, poiché l'oggetto offre una resistenza all'azione del soggetto: *est modus in rebus*.

I confini *fiat* – scrive Barry Smith – sono confini che esistono soltanto grazie ai differenti tipi di demarcazione che gli esseri umani realizzano attraverso la cognizione. [...] I confini *fiat* sono confini che devono la loro esistenza ad atti di decisione umana, a leggi o decreti politici, o ad analoghi fenomeni cognitivi umani: sono cioè ontologicamente dipendenti dall'arbitrio umano.⁹

I confini *fiat*, concretizzazioni spaziali del nostro spirito, inscrizioni della nostra volontà, sono ciò che continuamente sovrapponiamo alle “articolazioni fisiche della realtà”¹⁰.

Così come vengono creati, i confini *fiat* possono essere sospesi e revocati. Essi infatti esistono solo in virtù di una nostra decisione, a produrli come a mantenerli. Sono il frutto della nostra volontà di agire *sul* mondo, dipendono interamente dall'azione umana. La struttura del mondo che attraverso i confini *fiat* viene prodotta è dunque sempre negoziabile, sempre revocabile, sempre possibile oggetto di dialogo, critica e confronto (*ça va sans dire*, anche di conflitto). In quanto prodotto umano, i confini *fiat* non possono mai essere considerati enti naturali estranei all'orizzonte della critica. Per parafrasare il titolo di un celebre saggio di Judith Butler: l'essere umano è colui che fa e disfa i confini, e che in continuazione può farne oggetto di critica.

La capacità di creare confini, come abbiamo visto, fa tutt'uno con la capacità politica dell'umano di distribuirsi su differenti porzioni di mondo, di organizzarlo a partire da una pluralità di individui. I confini sono la base di ogni sistema politico e di ogni sistema giuridico, ossia di ogni forma possibile di cultura e di vita comune. In questo senso, il confine è un punto di vista privilegiato per comprendere il modo attraverso cui i viventi entrano in rapporti reciproci nello spazio. Il confine, separando, allo stesso tempo permette il rapporto fra gli individui. Il significato originario e più profondo del confine, come suggerisce l'etimologia, è infatti sempre il *cum*, lo stare *con*. Una cosa, finendo, permette a un'altra di cominciare. Il confine, mentre separa, tiene insieme, unisce, salda. Da questo punto di vista, disegnare la mappa di tutti i confini del mondo significherebbe ricostruire tutte le cuciture della realtà, l'insieme dei

9 B. Smith, *Oggetti fiat*, in “Rivista di estetica”, 20 (II), 2002, p. 62.

10 Ivi, p. 63.

modi attraverso cui le cose stanno fra loro nella forma paradossale di una continuità discontinua. Il confine è ciò che assicura la differenza fra gli individui mantenendone inalterata la possibilità di contatto, di ibridazione, persino di penetrazione, come nel caso della fusione per eccellenza fra corpi, il rapporto sessuale, ossia l'essere accolti nel confine più intimo dell'altro. Il mondo, insomma, non è nient'altro che un continuo susseguirsi di confini.

Così considerati, i confini sono allo stesso tempo la cornice metafisica del nostro mondo e il sostanzinarsi dei rapporti intersoggettivi che ne costituiscono la fittissima trama sociale. Essi sono sia la possibilità della nostra stessa esistenza come enti singolari, sia l'oggettivazione della nostra volontà, la realizzazione concreta delle nostre aspirazioni sul mondo. Sono il modo attraverso cui decidiamo le modalità del vivere insieme sulla superficie terrestre, e sono altresì il residuo spaziale della nostra azione sul mondo: "ogni confine – scrivono Diener e Hagen – ha una storia. Ogni linea su una mappa, ogni segno nel paesaggio, è il derivato di una complessa negoziazione di potere e cultura"¹¹.

Ogni volta che tracciamo un confine, *decidiamo* un certo modo di essere nel mondo e di coesistere con altri individui. Dopotutto il "decidere", che Carl Schmitt ha interpretato come l'azione politica genuina e originaria per eccellenza¹², etimologicamente rimanda all'attività di segnare lo spazio, di de-cidere, di tracciare una differenza fra prima e dopo, fra lì e qui¹³. Anzi: solo per mezzo di questa de-cisione è possibile rendere materiale, concreto, performativo il nostro agire nel mondo e sul mondo. Ogni segno sulla terra, ogni marchio sullo spazio, è una decisione, e ogni decisione si accompagna a una presa di posizione politica nel senso più ampio che si possa intendere.

I confini separano, uniscono, mettono in comunicazione, permettono il riconoscimento, assicurano la diversità. Sono l'oggetto per eccellenza della filosofia, dell'antropologia, della psicologia, della politica, di tutto ciò insomma che assume l'esistenza umana come oggetto d'interesse. Non deve dunque in alcun modo stupire

11 A.C. Diener, J. Hagen, *op. cit.*, p. 55.

12 Il riferimento è, ovviamente, a C. Schmitt, *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972.

13 Letteralmente, decidere deve essere riferito al verbo latino *ceduo*, tagliare. La decisione è sempre un taglio, una cesura, una divisione. Anche spaziale e materiale.

il fatto che il controllo dei confini sia da sempre la posta in gioco del potere. Abbiamo detto che la nostra vita è un continuo attraversamento di confini: se ciò è vero, allora chi controlla i confini governa le vite degli altri, perché amministra e regola le modalità di questo attraversamento. Il fatto che i confini siano necessari per l'esistenza umana non significa dunque che essi possano essere naturalizzati e accettati una volta per tutte, anzi tutto il contrario: proprio la loro ineludibile importanza per la vita pretende e reclama una continua sorveglianza critica.

Sui confini e per i confini si sono combattute le battaglie più atroci, più sanguinarie, più cruento della storia dell'umanità. Oggi più che mai, nell'epoca della mondializzazione e della globalizzazione, in quel mondo che si presume debba porre fine al confine come modalità di articolazione del mondo, sui confini si gioca una partita cruciale e decisiva. Riconoscere non solo l'attualità del tema del confine, ma il suo ruolo performativo nella costituzione della realtà, il suo valore metafisico e politico allo stesso tempo, è forse il primo passo per impedire che i confini, da strumento indispensabile per la coesistenza umana, si trasformino in *Schlachtbänke*, nuovi "banchi da macello" sui quali, proseguendo la formula hegeliana, "la storia sacrifica i popoli"¹⁴.

Artefatti e oggetti sociali

I confini *fiat*, firme che apponiamo sul mondo, materializzazioni spaziali della nostra volontà, sono sempre suscettibili di modifica, negoziazione, revoca. Per questa ragione, non possono mai essere espulsi dall'orizzonte della critica. Con maggiore o minore difficoltà, a seconda dell'investimento sociale e politico che impegna un confine, possiamo in ogni momento decidere che non sia così, cambiare lo stato di cose, ridistribuire le carte del gioco. L'articolazione del mondo che produciamo mediante la produzione di confini *fiat* è transitoria, aleatoria, contingente come lo sono i confini che intervengono a comporla. Essa, per quanto sedimentata storicamente al punto da sembrare naturale, è solamente una *fase* della storia spaziale del mondo.

14 G.F.W. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* (1837), trad. it. G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1961, p. 57.

Questo libro prende in considerazione un confine assai particolare: il muro. Il muro è un confine di secondo grado: è la reificazione di un confine, il suo ispessimento materiale. In quanto oggetto materiale che organizza lo spazio, il muro appartiene senza dubbio al processo di articolazione arbitraria della superficie terrestre di cui abbiamo parlato. Ma il muro comporta un sovrappiù di investimento politico e simbolico rispetto al confine che materializza. Nel momento in cui viene costruito, immediatamente prendono forma spazialità differenti e radicalmente distinte. Si sta al di qua o al di là del muro, e questa localizzazione non è solamente spaziale, ma come vedremo è allo stesso tempo giuridica, politica, economica, culturale e morale. La differenza spaziale assume altre maschere. In questo senso il muro ha una funzione disgiuntiva politica in senso ampio: non separa solamente due spazi, ma al tempo stesso gerarchizza le vite a seconda della loro collocazione a esso relativa.

Il muro, insomma, non è un confine tra i confini, ma è l'esplicitazione materiale di una differenza radicale. Olivier Razac, ricostruendo la genealogia politica del filo spinato, ha sostenuto che la separazione materiale tra le parti è a tal punto impegnativa e rilevante per chi ne ricorre da ricalcare quella tra esseri umani e bestie. Il muro è un

dispositivo di separazione tra ciò che deve vivere e ciò che deve morire. [...] Esso produce una distinzione tra coloro che permangono uomini e coloro che non sono altro che corpi. Da un lato vi sono i soggetti produttivi, preservati e ricoperti dalla tunica dei diritti democratici, che formano un gregge, ma dal volto umano. Dall'altro lato vi sono i corpi abbandonati e senza diritti, che assomigliano più a bestie che a uomini. Non sono l'equivalente di un gregge qualunque, perché un gregge, in quanto valore economico, deve stare all'interno. No, poiché stanno all'esterno, confinati nell'ignoto, nel minaccioso, nel negativo, sono per quelli di dentro bestie selvatiche.¹⁵

Il muro, insomma, agirebbe a un certo livello come una potente macchina antropologica: esso produce, in base alla distinzione fra dentro e fuori, la separazione dell'umano dall'animale e dell'animale dall'umano. Oggetto che trasforma un gruppo di migranti in

15 O. Razac, *Storia politica del filo spinato. La prateria, la trincea, il campo di concentramento* (2000), trad. it. G. Morosato e I. Bussoni, ombre corte, Verona 2005, pp. 68-69.

un branco di lupi¹⁶, si rivela lo strumento di dominio per eccellenza, perché abbassa l'umano al suo grado zero e tende a convertirlo in bestiale nuda vita; la qualità della vita degradata, questo ci dice Razac, dipende dalla sua collocazione spaziale relativa al muro. Questa analisi zoopolitica del muro, nella quale le relazioni di potere prodotte a partire dalla materializzazione dei confini intersecano il vocabolario dello scadimento animalesco, è tuttavia solo uno dei molteplici funzionamenti e delle differenti logiche di potere cui assistiamo quando ci immergiamo nelle attuali "teicopolitiche". È un esempio che serve a dar conto della posta in gioco del tema.

Il termine teicopolitica è stato coniato dall'urbanista Florine Balif e dal geografo Stéphane Rosière per indicare tutte quelle logiche politiche che hanno come elemento principale l'organizzazione dello spazio mediante muri, barriere, fili spinati, fortificazioni di ogni genere. Con teicopolitica, neologismo che ricalca il termine greco *teichos*¹⁷ – "il muro del principale centro urbano della *polis*"¹⁸ –, indicheremo d'ora innanzi qualunque forma di compartimentazione dello spazio e di frammentazione della superficie terrestre ottenute mediante la verticalizzazione di confini. La teicopolitica, di cui il presente testo offre una curvatura smaccatamente filosofica, indaga il muro in quanto dispositivo d'imputazione di tutte le logiche di articolazione materiale dello spazio.

La precisazione, a un tempo ontologica e metodologica, è necessaria quando si affronta un oggetto apparentemente semplice eppure complessissimo quale il muro. Diagnosi come quella di Razac, per quanto colgano in maniera puntuale una delle conseguenze possibili dei muri di Stato, non possono infatti essere estese a ogni ra-

16 Nell'analisi delle forme di ostilità zoopolitica tracciata da Baudrillard, la trasformazione del nemico in lupo è la prima fase della sua animalizzazione. A questa fase si risponde con una difesa materiale del territorio. Nello stadio del lupo si ha a che fare con "un nemico esterno, che attacca e contro il quale ci si difende costruendo fortificazioni ed erigendo muri" (citato in B.C. Han, *La società della stanchezza* (2010), trad. it. F. Buongiorno, Nottetempo, Roma 2012, p. 17). Le altre fasi dell'animalizzazione (ratto; scarafaggio; virus) seguono altre logiche: logica dell'igienizzazione, del disgusto, della difesa contro il nemico sistemico.

17 Per un'accurata analisi del termine *teichos* e delle sue occorrenze nella letteratura greca cfr. R. Frederiksen, *Greek city walls of the Archaic period (900-480 bc)*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 20-26.

18 Ivi, p. 26.

zionalità teicopolitica. Ogni muro, dal momento che prende forma all'interno di determinati contesti politici e storici, ha una specifica genealogia. Ogni muro, infatti, viene costruito per assolvere una funzione specifica richiesta da un determinato contesto, il quale è segnato da relazioni di potere che la materialità del muro intensifica. Ha ragione Razac nel sostenere, a proposito del filo spinato, che esso "realizza in maniera specifica una funzione generale preesistente, ovvero la delimitazione dello spazio"¹⁹; ma la delimitazione dello spazio, come vedremo estesamente nel corso del saggio, non porta con sé unicamente risvolti mortiferi e necropolitici. Interpretare i muri unicamente come dispositivi di inclusione ed esclusione significa precludersi la possibilità di cogliere la rilevanza globale delle attuali logiche teicopolitiche, la loro complessità che è specchio della complessità del mondo sociale nel quale prendono forma.

Questa *ouverture* non è una divagazione, dal momento che proprio a quest'altezza si situa un rilevante problema metodologico che impone una precisazione e una cautela. Un'analisi filosofica deve andare oltre la mera constatazione della singolare irripetibilità del suo oggetto d'analisi. Il rischio concreto di una filosofia genitiva, di una "filosofia *di*", è sempre quello di ingolfarsi in una moltiplicazione potenzialmente infinita del campo d'applicazione. Anche un'analisi filosofica dei muri incappa in questo problema, poiché rischia di risolversi in un'intrattenibile serie genitiva: filosofia del muro messicano, del muro israeliano, del muro di Berlino e così via, fino a includere ogni palizzata eretta nella storia dell'umanità. È innegabile, come detto poc'anzi, che ogni muro abbia una specifica genealogia che lo rende irripetibile e dunque, da un certo punto di vista, incomparabile con altri esemplari. Tuttavia, la tendenza a costruire muri, che paradossalmente ha trovato un rinnovato fulgore proprio all'interno del mondo globalizzato e virtuale dell'universo postmoderno, ma che segna la storia dell'umanità sin dai suoi esordi, può essere a tutti gli effetti l'oggetto di una teoria. Non sono dunque i singoli muri che saranno sottoposti ad analisi critica, quanto piuttosto la logica teicopolitica, la strategia politica di frammentare materialmente lo spazio.

Questa tecnica di politicizzazione fisica dello spazio, che sembrerebbe estemporanea e aleatoria, anacronistica e inco-

19 O. Razac, *op. cit.*, p. 59.

stante, segna in realtà il cuore stesso dei nostri rapporti intersoggettivi. Emanuele Coccia ha rilevato a buon titolo che il muro rappresenta “la forma elementare di ogni spazio politico”²⁰; il muro, separando una comunità dalle altre, permette di produrre identità fra i suoi membri, che si riconoscono in quanto tali a partire dalla loro disgiunzione rispetto agli appartenenti a un’altra comunità. Ogni muro, dunque, porta con sé significati e valori originari, direi archetipici. Da questo punto di vista, fare una critica della razionalità teicopolitica significa anche fare una critica di un certo modo di pensare l’esistenza politica nella forma della separazione identitaria.

Metodologicamente, un’analisi ontologica precede la critica del muro in quanto oggetto politico e simbolico. Prima di chiedersi come un dispositivo materialmente funzioni e quale sia il suo valore simbolico per la società che se ne serve, bisogna domandarsi cosa sia. Che cos’è un muro?

Il muro, si è detto, è la verticalizzazione di un confine. Quest’affermazione non è ontologicamente neutra, ma indica l’esistenza di un certo rapporto tra questi due oggetti, rapporto intorno al quale ha riflettuto una parte del dibattito ontologico contemporaneo. Per quanto non siano evidentemente la stessa cosa, muri e confini sembrano tuttavia essere equiparabili. Questa equiparazione ovviamente non è meramente intuitiva, ma si basa su una precisa classificazione delle cose del mondo che ripone nello stesso scaffale ontologico gli oggetti sociali, come i confini politici, e gli oggetti materiali, gli artefatti, come i muri.

John Searle nel classico saggio *La costruzione della realtà sociale* ha sostenuto che vi sia una continuità fra la fila di pietre che separa la comunità dal resto del mondo e il confine ottenuto attraverso la smaterializzazione di questa barriera originaria. L’ipotesi è quella della continuità ontologica fondata a partire dalla *continuità funzionale*: muro e confine hanno la stessa funzione. L’intenzionalità collettiva, quella facoltà mediante cui i soggetti impongono alle cose un determinato significato e valore, interviene ad attribuire una funzione di stato a ciò che prima agiva nel mondo unicamente in virtù delle sue proprietà fisiche:

20 E. Coccia, *Il bene nelle cose. La pubblicità come discorso morale*, il Mulino, Bologna 2014, p. 18.

si consideri una tribù primitiva che inizialmente costruisce un muro intorno al suo territorio. Il muro è un esempio di una funzione imposta in virtù della pura fisica: il muro, supporremo, è alto abbastanza per tenere fuori gli intrusi e tenere dentro i membri della tribù. Ma supponiamo che il muro gradualmente si evolva dall'essere una barriera fisica per diventare una barriera simbolica. Si immagini che il muro gradualmente si sgretoli in modo che la sola cosa rimasta sia una fila di pietre. Ma si immagini che gli abitanti e i loro vicini continuino a riconoscere la fila di pietre come ciò che demarca i confini del territorio in modo tale da influenzare il loro comportamento. Per esempio, gli abitanti attraversano il confine solo seguendo speciali condizioni, e gli estranei possono entrare nel territorio solo se ciò è accettabile per gli abitanti. La fila di pietre ora ha una funzione che non viene svolta in virtù della pura fisica, ma in virtù dell'intenzionalità collettiva. [...] La fila di pietre svolge la medesima funzione di una barriera fisica, ma non fa ciò in virtù della sua costruzione fisica, ma perché le è stato assegnato collettivamente un nuovo status, lo status di un demarcatore di confini.²¹

Muro e confine funzionano allo stesso modo nel senso che sono investiti dai soggetti dello stesso significato, ma questa continuità funzionale non è un criterio sufficiente per assegnare il medesimo statuto ontologico a oggetti sociali e artefatti: il fatto che due oggetti abbiano la stessa funzione non implica infatti che essi siano la stessa cosa. Decisivo è in virtù di cosa, nell'esempio di Searle, il muro svolga una determinata funzione (separare due territori, impedire il passaggio di individui e cose etc.): la sua materialità. Searle sottolinea con chiarezza che le ragioni di funzionamento degli oggetti sociali e degli artefatti sono differenti: assegnazione di status i primi, costituzione fisica i secondi. La distinzione intorno a cui ruota la separazione artefatto/oggetto sociale è dunque quella decisiva fra differenti "ragioni di funzionamento". Per essere più chiari: non è tanto l'assegnazione di una determinata funzione a richiedere un impegno ontologico quanto piuttosto le ragioni che permettono a una determinata funzione di essere assegnata. Nel caso del confine, l'assegnazione di status; nel caso del muro, la costituzione fisica. Nel primo caso è l'intenzionalità collettiva ad assegnare a una cosa piuttosto che a un'altra una determinata funzione; nel secondo caso, è l'oggetto materiale a determinare,

21 J. Searle, *La costruzione della realtà sociale* (1995), trad. it. A. Bosco, Einaudi, Torino 2006, pp. 48-49.

a suggerire, una certa assegnazione di status. Se nel primo caso si va dal soggetto all'oggetto, nel secondo si va dall'oggetto al soggetto. La filosofia contemporanea non ha riflettuto abbastanza sul fatto che il primo caso disegni un'ontologia sociale mentre il secondo un'*ontologia politica degli artefatti* o, più generalmente, un'*ontologia politica della materialità*. Bisognerà tirare le implicazioni politiche di tale distinzione ontologica.

Ciò che però va rilevato è che un confine politico ha delle implicazioni reali solo a patto di essere riconosciuto in quanto tale da una collettività. Un artefatto, da parte sua, agisce nello spazio – ovvero nella dimensione abitata dal vivente – soprattutto in forza della sua fisicità e solo secondariamente in virtù delle rappresentazioni che i soggetti ne danno. Per riassumere la necessità della separazione fra oggetti sociali e artefatti, citiamo il filosofo italiano Diego Marconi: “i poteri causali degli oggetti sociali dipendono per la loro persistenza dalla persistenza (implicita o esplicita) delle intenzioni dei loro creatori, mentre i poteri causali degli artefatti, come quelli degli oggetti naturali, non ne dipendono”²².

Riconoscere un primato alla materialità delle cose nell'organizzazione attiva dello spazio fa vacillare la tesi per cui artefatti e oggetti sociali appartengono alla medesima categoria ontologica, ponendo piuttosto i primi in continuità con gli oggetti naturali: il muro, ontologicamente, ha più elementi in comune con una montagna che con un confine disegnato su una mappa geografica²³.

Altri autori hanno provato a giustificare altrimenti l'equiparazione di artefatti e oggetti sociali. Secondo Maurizio Ferraris, per altri versi estremamente critico nei confronti della tesi searlina sull'intenzionalità come condizione di possibilità del mondo sociale, gli artefatti appartengono a un sottogruppo degli oggetti sociali perché entrambi dipendono dalla mano umana per essere

22 D. Marconi, *Artefatti e oggetti sociali*, in T. Andina, C. Barbero (a cura di), *Ermeneutica, estetica, ontologia. A partire da Maurizio Ferraris*, il Mulino, Bologna 2016, p. 217.

23 L'analogia “naturalistica” fra muro e montagna è stata utilizzata, ovviamente in tutt'altro contesto, dal presidente degli USA Donald Trump durante un comizio in Alabama: “‘are you going to build that wall on the mountain?’ I said, ‘You don’t need the wall on the mountain. *You have a mountain which is a wall*’” (edition.cnn.com/2017/09/22/politics/five-things-donald-trump-wall/index.html).

prodotti: “gli artefatti sono tutti gli oggetti fisici fatti o modificati da un uomo”²⁴. Non è dunque vero che un muro è più simile a una montagna che a un confine, e solo a un occhio distratto “una sedia sembra avere molte più proprietà in comune con un albero che non con un assegni”²⁵. Questo perché gli oggetti naturali esistono indipendentemente dall’azione del soggetto, mentre sia gli artefatti sia gli oggetti sociali necessitano dell’azione del soggetto per venire al mondo. Mentre Searle mette l’accento sulla continuità funzionale, l’equivalenza ontologica di Ferraris sembra dipendere dal problema dell’autorialità.

Tuttavia, che senza esseri umani non esisterebbero né gli oggetti sociali né gli artefatti non sembra ancora essere una ragione sufficiente per sostenere una equiparazione ontologica. Numerose differenze continuano a sancire la separazione fra i due tipi di oggetti: gli oggetti sociali esistono finché esistono gruppi umani che li riconoscono in quanto tali, mentre gli artefatti sopravvivono ai loro creatori e ai popoli che li hanno prodotti (l’archeologia come scienza dell’umano a partire dai suoi resti materiali si basa interamente su questo scarto temporale fra esistenza umana ed esistenza artefattuale). Il fatto che in linea di principio sia possibile ricostruire la “genesi”²⁶ di entrambi – dove, come, chi e perché li ha costruiti²⁷ – non è una ragione sufficiente per dire che siano lo stesso tipo di oggetto, che abbiano i medesimi effetti sul mondo e, soprattutto, che le ragioni ontologiche di tali effetti vadano messe in secondo piano.

Questo quadro ontologico fornisce le coordinate analitiche della ricerca. Mentre i confini costituiscono l’intelaiatura metafisica del nostro mondo, ciò senza cui saremmo un indistinto e indifferenziato Uno, i confini politici sono una produzione squisitamente umana. Servono ad articolare il nostro spazio e a definire i limiti

24 M. Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciare tracce*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 51.

25 Ivi, p. 36.

26 Sul problema della genesi degli artefatti cfr. M. Frassen, P. Kroes, *Artifact Kinds, Ontological Criteria and Forms of Mind-Dependence*, in M. Frassen, P. Kroes, Th. Reydon, P.E. Vermaas (eds.), *Artifact Kinds. Ontology and the Human-Made World*, Springer, New York-London 2014, p. 78.

27 È da notare tuttavia che Maurizio Ferraris ha altrove messo in discussione proprio questo assunto, mostrando come la realtà sociale non sia “costruita” quanto piuttosto “emergente”, ossia sia dipendente dai soggetti ma non interamente soggettiva. Cfr. M. Ferraris, *Emergenza*, Einaudi, Torino 2016.

della nostra identità. Possiamo farli e disfarli a nostro piacimento – per quanto determinati confini possano essere particolarmente resistenti a cambiamenti – perché possiamo imputarci interamente la responsabilità del loro funzionamento. Se tuttavia un muro è da considerarsi come ontologicamente differente rispetto a un confine, allora l'analisi incrocia necessariamente una prospettiva materialista. I muri non sono interamente riconducibili alla loro qualificazione sociale: sono qualcos'altro, qualcosa di diverso, proprio perché non possiamo essere continuamente responsabili delle proprietà causali di oggetti materiali. I muri in quanto artefatti, in quanto oggetti materiali, hanno effetti che non dipendono interamente dalla volontà dei loro costruttori o di chi deve attraversarli. Allo stesso tempo, i muri non sorgono dal nulla, non sono alcunché di naturale, ma sono il prodotto materiale di un determinato ordine politico immateriale composto da narrazioni, molteplici ordini di discorso, differenti visioni del mondo. Il piano politico e quello materiale corrono insieme e si incrociano in continuazione. Si tratta dunque di verificare in che modo un artefatto, a partire dalle implicazioni della sua materialità, sia coerente con una determinata logica politica, ovvero di porsi in quel punto dove l'elemento materiale asseconda quello immateriale e, a sua volta, quello immateriale necessita per intensificarsi di quello materiale.

In ogni caso, adottare come criterio ermeneutico un'ontologia politica degli artefatti non significa in alcun modo delegare alla materia in quanto tale la responsabilità dell'agire politico²⁸. Si tratta piuttosto di riconoscere che, poiché gli oggetti materiali suggeriscono, intensificano e talvolta impongono determinati comportamenti ai viventi, vi è un surplus di responsabilità politica nel ricorrere ad essi. Proprio perché una volta costruito produrrà effetti che non dipendono più dalle nostre volontà, il ricorso al muro come strumento di gestione dello spazio comporta una piena assunzione di responsabilità da parte del soggetto che se ne serve, ossia un'analisi delle sue conseguenze etiche e politiche.

Una simile analisi è precisamente ciò che è venuto a mancare in questi anni in cui nuovi muri sono fioriti in ogni parte del mon-

28 Sul punto si rimanda a E.C. Sferazza Papa *Materialismo e artefattualità. Una filosofia politica della materia*, in "Revista de Filosofia", 44 (1), 2019, pp. 113-129.

do. Uno splendore della materia che ha sistematicamente rimosso il discorso sulle conseguenze dei muri sulle vite di milioni di esseri umani. Conseguenze che, talvolta, sono risultate sconosciute agli stessi costruttori prima che si verificassero. Assumere una determinata prospettiva ontologica implica, insomma, dover riconoscere che l'organizzazione dello spazio attraverso la costruzione di oggetti porta con sé determinate conseguenze che superano le intenzioni degli agenti sociali. Significa decentrare il ruolo dell'essere umano, tentando piuttosto di decodificare le sue interazioni con gli oggetti materiali che compongono lo spazio che abita.

La materia e il potere

I sistemi artefattuali con i quali abbiamo quotidianamente a che fare sono assemblaggi di oggetti materiali particolarmente complessi, e la loro analisi risulta impervia. Da un lato, essi sono esternalizzazioni della nostra volontà, manifestazioni concrete dell'essere umano. In questo senso, sono l'attualizzazione del principio delfico "conosci te stesso". Infatti, conosciamo noi stessi, le nostre volontà, i nostri desideri, le nostre aspirazioni, attraverso ciò che compiamo e ciò che pensiamo. Gli artefatti, saldando insieme entrambe le dimensioni, ci rivelano ciò che siamo. Essi sono dunque il luogo privilegiato per un'analisi antropologica dell'essere umano. Prendere in mano un martello significa, in un certo qual modo, "maneggiare" l'intelletto di chi lo ha creato.

Per comprendere l'essere umano e i rapporti di potere che costituiscono la trama politica del mondo sociale è necessario allora immergersi in un'ermeneutica della cultura materiale prima ancora che in una storia dello spirito, soprattutto in considerazione del fatto che la seconda è incistata sulla prima. La ricerca filosofica che si interroga sull'essere umano è, in questo modo, sempre una specie di archeologia, la ricerca di ciò che si cela dietro l'apparente mutismo delle cose. Fare una filosofia dell'oggettuale, da questo punto di vista, significa anche riflettere su quale significato esso rivesta per i soggetti che lo hanno pensato e realizzato. Da questo punto di vista, il metodo ermeneutico applicato alla materialità degli oggetti risulta speculare a quello archeologico: anche l'archeologia infatti indaga società scomparse a partire dai loro

testamenti materiali, dal residuo artefattuale del loro passaggio nel mondo, presupponendo che tali oggetti, inermi e silenziosi, siano in realtà depositari dell'immagine del mondo propria di chi li ha fabbricati. Se una filosofia degli oggetti è sempre in un certo senso un'antropologia filosofica, se il creato dice sempre qualcosa sul creatore, allora un'analisi della razionalità teicopolitica convocherà anche le visioni del mondo di coloro che ne hanno fatto ricorso. L'insistenza sul versante materiale è accompagnata dall'idea che la dimensione artefattuale incarni tutto un universo simbolico e sociale, restituito in forma di oggetti.

Abbiamo sottolineato nel paragrafo precedente che la distinzione fra oggetti sociali e artefatti che poniamo alla base della nostra indagine filosofica delle teicopolitiche si basa sulle proprietà causali degli elementi materiali che le compongono. Nel caso degli artefatti, tali proprietà dipendono dalla loro fisicità. Definire quali siano i poteri causali di un artefatto non è tuttavia affatto semplice e corre il rischio di un insostenibile determinismo tecnologico. Stabilire la funzione di un oggetto implicita nella sua costituzione materiale, ossia valutare i fini implicitamente contenuti nei mezzi, può rivelarsi un terreno analitico scivoloso. Mediante una sorta di proporzione lineare, potremmo dire che maggiore è il grado di complessità di un oggetto, più problematico risulterà stabilirne le proprietà causali. Forse è per questa ragione che i teorici dell'artefattualità trattano nei loro esempi oggetti molto semplici come caffettiere, penne e sedie, il cui fine sembra immediatamente riconducibile al mezzo. Come trattare tuttavia oggetti più complessi come, ad esempio, una barriera di filo spinato intervallata da torrette di sicurezza videosorvegliate? Come maneggiare assemblaggi estremamente complessi di materia?

Per provare a sbrogliare questa matassa bisogna guardare a un dibattito interno alla filosofia della tecnologia, ma che interseca l'ontologia e la filosofia politica, sul rapporto fra potere e artefatti. Nel 1980 un filosofo della tecnologia, Langdon Winner, pubblicò un articolo destinato a diventare uno dei più citati contributi scientifici di sempre. Nel saggio, dal significativo titolo *Do Artifacts Have Politics?*, Winner assegnava senza remore alle cose, e non unicamente agli esseri umani, proprietà politiche. Per Winner alcuni oggetti, come ad esempio la bomba atomica o un reattore nucleare, sono intrinsecamente politici, perché richiedono "deter-

minati tipi di relazioni politiche”²⁹. Indipendentemente dalla volontà dei vari agenti sociali, questa la tesi rivoluzionaria dell’articolo, determinati oggetti risultano portatori di proprietà politiche che dipendono in primo luogo dalla loro costituzione materiale. Gli oggetti dunque non si limiterebbero a replicare determinati rapporti di potere che definiscono la sfera sociale e politica, ma li produrrebbero in virtù della loro mera esistenza. La tesi di Winner, tacciata di determinismo tecnologico, si iscrive nella scia della tradizione marxista di analisi degli artefatti tecnologici³⁰. Il metodo materialista, com’è noto, presuppone una predominanza della “struttura” sulla “sovrastuttura”. Tutto sta nel comprendere cosa si intenda qui per struttura.

Per Marx la struttura è costituita primariamente dai rapporti di produzione economica. “Nella produzione sociale della loro esistenza – leggiamo nella Prefazione a *Per la critica dell’economia politica* –, gli esseri umani entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali”³¹. La “base reale” della società è dunque costituita dalla sua struttura economica. “Il modo di produzione della vita materiale condiziona – prosegue Marx – il processo sociale, politico e spirituale della vita”³². Da queste definizioni sembra che la vita materiale di cui parla Marx non contempli in primo luogo e anzitutto la materialità del mondo delle cose, che ne risulta paradossalmente esclusa. Essa verrà recuperata da Marx solamente in un secondo momento, nel *Frammento sulle macchine*. Per questo motivo, la *boutade* di Étienne Balibar secondo cui in Marx è possibile trovare “uno strano materialismo senza materia”³³, è da prendere con estrema serietà. Christopher Tilley ha rilevato che, paradossalmente, in una prospettiva marxista ortodossa “la cultura materiale, come ciò che si oppone al

29 L. Winner, *Do Artifacts Have Politics?*, in “Daedalus”, 109 (I), 1980, p. 123.

30 Cfr. D. MacKenzie, *Marx and the Machine*, in “Technology and Culture”, 25 (III), 1984, pp. 473-502.

31 K. Marx, *Per la critica dell’economia politica* (1859), trad. it. E. Cantimori Mezzomonti, Editori Riuniti, Roma, 1969 p. 4.

32 *Ibidem*.

33 É. Balibar, *La filosofia di Marx* (1993), trad. it. A. Catone, manifestolibri, Roma 1994, p. 35.

soggetto attivo e pensante, non è realmente importante”³⁴. Cosa accade quando il metodo materialista viene applicato direttamente agli oggetti, ossia quando il materialismo prende come oggetto la nuda materia? Che cos’è un oggetto quando lo concepiamo come l’elemento materiale dei rapporti di potere? Il gesto rivoluzionario di Winner consiste nel tentativo di rispondere a queste domande, considerando gli artefatti che articolano lo spazio come elementi strutturali della vita politica dell’essere umano.

Winner teorizza l’esistenza di artefatti politici, ossia di oggetti materiali che implicano in quanto tali determinate strutture di potere. La tesi di Winner comporta tuttavia ancora una prospettiva eccessivamente determinista sulla tecnologia, che non tiene in considerazione l’investimento sociale che i soggetti fanno sugli oggetti. Se applicato al nostro oggetto di analisi, il materialismo radicale di Winner ci impedisce di verificare quale ruolo sociale ricopra il muro nella costituzione non solo dello spazio fisico globale, ma anche e soprattutto dell’immaginario collettivo di coloro che ne hanno sostenuto la legittimità come strumento di organizzazione dei rapporti intersoggettivi. Il muro in quanto artefatto implica una funzione primaria, ossia l’articolazione materiale dello spazio. Tuttavia, l’analisi di ciò che questa articolazione comporta dal punto di vista politico e sociale deve intersecare una riflessione sulle rappresentazioni che del muro hanno i vari agenti sociali. Vi è, come direbbe Steve Woolgar, anche un certo “testualismo degli artefatti”³⁵ che non deve essere sottovalutato, un lavoro ermeneutico che gli esseri umani compiono sugli oggetti e che ne modificano non la loro struttura materiale, ma la loro rappresentazione sociale. Se il muro è un artefatto politico, è perché è un oggetto materiale che da sempre ha un significato preciso per gli esseri umani: disgiunzione radicale, separazione, gerarchizzazione dei popoli, asimmetria delle relazioni di potere. Per comprendere in che modo i muri hanno strutturato l’immaginario collettivo è dunque necessario verificare il loro funzionamento storico, vale a dire in che modo essi hanno operato come strumenti per la produzione dei rapporti di potere e di dominio.

34 C. Tilley, *The Materiality of Stone. Explorations in Landscape Phenomenology*, Bloomsbury, London-Oxford 2004, p. 218.

35 Cfr. S. Woolgar, *The Turn to Technology to Social Studies of Science*, in “Science, Technology, & Human Values”, 16 (I), 1991, pp. 20-50.

Questa analisi condurrà in primo luogo, come vedremo a breve, a separare il paradigma teicopolitico antico da quello contemporaneo. I muri che striano lo spazio globale, in quanto oggetti differenti dai muri antichi, implicano anche funzioni differenti e risultano coerenti con ordini di discorso di tutt'altro genere. L'ordine sociale dal quale emergono e che intensificano è di natura differente. Fare un'analisi critica della razionalità teicopolitica significa allora prendere in considerazione non solo le funzioni elementari dell'oggetto, le sue proprietà causali implicite, ma anche tutto l'impianto discorsivo che viene prodotto intorno ad esso al fine di giustificarne l'utilizzo. Si tratta in questo senso di verificare in che modo l'artefatto produca un determinato "contesto" materiale che organizza i rapporti sociali, ossia di pensare il sinolo tra gli elementi materiali e quelli immateriali che una certa razionalità propone.

Gli esseri umani sono produttori di cose, e tramite le cose esternano la loro volontà e la incarnano nel mondo; ma le cose non sono semplici testimoni passivi delle aspirazioni degli esseri umani: esse organizzano il mondo in cui si muove il vivente in maniera indipendente dalla sua volontà. Si tratta dunque di verificare in che modo queste due dimensioni del mondo, persone e cose, che apparentemente tutto separa, interagiscano a vicenda producendo la struttura sociale e materiale nella quale vivono gli esseri umani. Il riconoscimento ontologico dell'artefatto politico come compresenza di elementi materiali e immateriali, di materia e discorso, informa anche la metodologia d'analisi che utilizzeremo nel libro, laddove lo sforzo sarà quello di pensare contemporaneamente il lato tecnico della razionalità teicopolitica e quello discorsivo, scoprendone i punti in cui, esplicitamente o meno, questi due versanti s'intersecano.

Nel prossimo capitolo tratteremo una breve genealogia dei muri, analizzando cosa abbiano rappresentato per le società che vi hanno fatto ricorso, quali ordini di discorso ne abbiano promosso o scoraggiato l'accettabilità, e in che modo siano divenuti oggetto d'analisi filosofica, ossia lo snodo per una riflessione critica sul sapere, sulle razionalità e sulle pratiche del proprio tempo.



CAPITOLO SECONDO STORIA FILOSOFICA DEI MURI

Tucidide e Kafka

Evidenze archeologiche attestano l'esistenza di mura sin dagli albori della civiltà umana. Le grandi dinastie del mondo antico si sono dotate di ogni sorta di fortificazione al fine di tutelare i propri possedimenti e tenere al sicuro i propri sudditi. Le ricerche archeologiche hanno dimostrato che già le prime dinastie egiziane delle quali possiamo tracciare con ragion veduta il profilo, e che indicativamente risalgono al 3500-3200 a.C., costruivano le proprie città murandole. Il giudizio degli studiosi è pressoché unanime su un punto: lo scopo di questi muri di cinta non era solo delimitare spazialmente e simbolicamente una comunità, bensì “proteggere i loro abitanti e i loro beni”¹. Uno dei muri più importanti, il cosiddetto Muro del regnante (*Inb.w hq3*), “era stato costruito per fermare gli asiatici”², ossia le popolazioni che con le loro incursioni aggredivano e mettevano in pericolo le popolazioni egiziane.

Fin dai suoi esordi, la teicopolitica si definisce come l'arte di costruire materialmente lo spazio per scopi difensivi. Il muro è dalla sua preistoria uno strumento di protezione, di messa al sicuro dello spazio. Come ricorda Thomas Nail, nell'antichità il muro è “prima di tutto collegato, mediante palizzate che dividono i popoli, a un regime militare di governo e a regole ben consolidate”³. Si tratta insomma di un grado elementare di ar-

1 C. Vogel, *Keeping the Enemy Out. Egyptian Fortifications on the Third and Second Millennium BC*, in F. Jesse, C. Vogel (eds.), *The Power of Walls – Fortifications in Ancient Northeastern Africa. Proceedings of the International Workshop held at the University of Cologne 4th – 7th August 2011*, Heinrich-Barth-Institut, Köln, 2013, p. 75.

2 Ivi, p. 86.

3 T. Nail, *Theory of the Border*, Oxford University Press, Oxford 2016, p. 65.

chitettura politica, irriflessa e intuitiva; solo con la civiltà greca i muri non saranno considerati unicamente da un punto di vista pragmatico come gli elementi di una pratica disgiuntiva costante, ma riceveranno una dignità letteraria (fino a diventare un vero e proprio *topos* letterario) e, fatto ancor più decisivo, diventeranno l'oggetto di una vera e propria riflessione teorica.

La storia greca, forse perché culla della nostra civiltà, è particolarmente istruttiva per comprendere le dinamiche che attraversano il contemporaneo. Questo generale postulato ermeneutico, che deve essere verificato di volta in volta, vale senza ombra di dubbio quando riflettiamo sul ruolo dei muri nella formazione dello spazio sociale e politico.

Nonostante l'imponente letteratura a disposizione sul tema, non si è ancora riflettuto a sufficienza su tutta una serie di indizi che provengono dal sapere antico e che mostrano sia l'importanza sia l'ambivalenza dei muri nell'organizzazione dello spazio della *polis*. A leggere le opere fondamentali della cultura greca, ci si rende presto conto di come i muri siano stati fondamentali non solo come strategia politica difensiva, ma più in generale per la costruzione dell'identità delle *poleis* greche. La città greca, questo il senso della teicopolitica greca, non è la somma dei suoi abitanti, ma è piuttosto l'insieme degli abitanti e delle strutture materiali che definiscono lo spazio urbano. Non vi è *polis* senza mura: esse la definiscono, la limitano, producono un'identità collettiva e allo stesso tempo funzionano come barriera difensiva nei confronti degli attacchi dall'esterno⁴. I muri, insomma, marciano nello spazio una dialettica fra la comunità e ciò che la comunità non è, fra ciò che è amico e ciò che è ostile.

La doppia funzione dei muri è dunque ben presente ai Greci: le barriere materiali che cingono lo spazio fisico della *polis* non contribuiscono unicamente alla sua difesa, ma forgianno l'immaginario collettivo dei popoli che ospitano. Vediamo in che modo questi due ordini di discorso s'intersecano.

Ciò intorno a cui anticamente orbitava la rappresentazione del muro era la sua funzione difensiva. "Solo raramente – scrive il gre-

4 Nail giunge alla medesima conclusione per via etimologica: "'politica' deriva dalla parola greca *polis*, città, che a sua volta deriva dalla radice proto-indoeuropea **pelə-*, ossia una cittadella o un luogo sopraelevato fortificato. La politica richiede la città, e la città richiede il muro" (*Ibidem*).

cista Rune Frederiksen – i muri erano utilizzati strategicamente per scopi di offesa militare”⁵. I muri antichi, da un punto di vista strategico, hanno una funzione essenzialmente protettiva. Sono la pelle impermeabile che protegge il corpo della *polis*. Ci si difende solo attraverso mura: la sopravvivenza della città passa attraverso la verticalizzazione e l’inspessimento dei suoi confini, che ne rappresentano a questo punto la condizione materiale di esistenza.

Questa diade mura-*polis* è esplicitata in diversi luoghi della letteratura greca, ma forse solo nei resoconti dedicati alla guerra del Peloponneso assume un profilo chiaro e distinto. Atene si identifica a tal punto con le sue mura che, come narra Tucidide, “la fine all’impero degli Ateniesi”⁶ per mano dei Lacedemoni è possibile solo grazie all’occupazione delle grandi mura. Se mura e città si identificano simbolicamente, se esse sono un sinolo indistricabile, far proprie le mura implica occupare la città.

Il medesimo registro tucidideo lo si ritrova in un’opera come le *Elleniche* di Senofonte. La narrazione di Senofonte mostra come al momento di contrattare la pace con Sparta, la questione relativa le Mura sembrasse essere spinosa al punto da spingere la *boulé* a emanare un decreto che vietasse di deliberare sul tema, e a fare imprigionare Arcestrato, colpevole di aver cercato di convincere gli Ateniesi ad accettare la condizione spartana della distruzione delle Mura. Tuttavia, stremati dalla carestia, gli Ateniesi dovettero alla fine cedere alle richieste spartane. Gli Spartani sapevano perfettamente quale fosse il valore simbolico delle Mura per gli Ateniesi, come si evince da questo passaggio in cui Senofonte narra della resa definitiva di Atene:

[g]li ambasciatori riferirono a quali condizioni Sparta accettava la pace; per primo parlò Teramene, per sostenere la necessità di aderire alle proposte spartane e di distruggere le Mura. Vi fu qualche opposizione, ma la maggioranza fu d’accordo e si votò di accettare la pace. Lisandro entrò al Pireo, gli esuli tornarono e le Mura furono demolite al suono delle flautiste, in mezzo ad un grande entusiasmo, perché erano in molti a pensare che quel giorno segnava l’inizio della libertà per la Grecia.⁷

5 R. Frederiksen, *op. cit.*, p. 13.

6 Tucidide, *Le Storie*, a cura di G. Donini, 2 voll., Utet, Torino 1982, V, 26. 1, vol. II, p. 811.

7 Senofonte, *Elleniche*, a cura di G. Daverio Rocchi, Rusconi, Milano 1978, II 2, 22-23, p. 108.

Il valore simbolico assegnato dai Greci alle Mura, che va oltre la funzione puramente difensiva, non deve stupire. Esse, delimitando spazialmente un'entità politica, ne assicurano l'identità. Le mura introducono una differenza spaziale che produce e riproduce differenze politiche, culturali, sociali. Non sono dunque semplicemente uno strumento difensivo, bensì un elemento performativo che, introducendo una differenza materiale nel *continuum* spaziale, produce, insieme ai *polites* che separa dagli stranieri, la *polis*.

Oltre al riconoscimento di queste funzioni difensive e identitarie dei muri, è tuttavia possibile seguire, a partire dalle narrazioni dei Greci, una seconda traccia delle logiche teicopolitiche. Una traccia nascosta e sotterranea, ma che affiora dai testi classici come una sorta di seconda verità sui muri, come ciò che ne svela l'inevitabile rovescio. I muri di cui ci parla la cultura greca sono infatti portatori di un'ineliminabile ambiguità, sono armi a doppio taglio. Essi sono sì difensivi e produttori di identità, ma tale proprietà può rovesciarsi in qualunque momento nel suo corrispettivo dialettico: in una torsione dell'imperativo protettivo, la forza contenitiva delle mura può dirigersi contro la popolazione murata e metterla in pericolo.

Nel VII libro delle *Storie*, Tucidide narra di come la guerra fra Ateniesi e Siracusani divenne ben presto una vera e propria guerra di mura. Entrambi gli schieramenti costruiscono muri su muri, articolando in porzioni sempre più soffocanti lo spazio a disposizione:

[g]li Ateniesi piazzarono una guarnigione nel Labdalo e avanzarono verso il Sice, dove si sistemarono e costruirono rapidamente il muro circolare. [...] Il giorno dopo alcuni Ateniesi iniziarono a costruire il muro a nord di quello circolare, e altri portavano pietre e tronchi e li gettarono, uno vicino all'altro, senza interruzione [...]. I Siracusani [...] pensavano che fosse meglio costruire muri trasversali dove quelli intendevano condurre il loro muro, e che se avessero effettuato il lavoro in tempo, sarebbero stati creati sbarramenti al muro d'assalto [...]. Uscirono dunque, e partendo dalla loro città cominciarono a costruire, sotto il muro circolare degli Ateniesi, un muro trasversale rispetto a quello di assedio. [...] Il giorno dopo gli Ateniesi, partendo dal muro circolare, iniziarono a fortificare lo scoscendimento che è sopra la palude [...] dove il muro d'assedio avrebbe seguito il percorso più breve per scendere attraverso la pianura e la palude fino al porto. Intanto i Siracusani uscirono dalla città e, da parte loro, si misero di nuovo a costruire una palizzata, partendo dalla città, attraverso la palude, e accanto

ad essa scavavano anche un fosso, perché agli Ateniesi non fosse possibile costruire fino al mare il muro d'assedio.⁸

Il dettagliato resoconto di Tucidide mostra come una geografia materiale della disgiunzione radicale prenda forma pietra su pietra, mattone su mattone. Ma l'ossessiva costruzione di mura rivela quasi immediatamente il risvolto tragico che qualsiasi potere protettore silenziosamente porta con sé. Gli Ateniesi, che delle mura avevano fatto lo strumento per eccellenza di controllo dello spazio, si ritrovano murati al loro interno. Mentre si affannavano per impedire in tutti i modi che il nemico li colpisse, allo stesso tempo – e proprio per questa ragione – costruivano la loro prigione. La lettera di Nicia non lascia dubbi sulla sensazione di auto-confinamento prodotta dall'ossessiva costruzione di muri:

[n]oi abbiamo cessato i lavori dei muri d'assedio, a causa del numero dei nemici, e siamo inattivi [...]: i nemici hanno costruito un muro semplice, che viene di traverso rispetto al nostro, e così non è più possibile circondarli, a meno che non si attacchi questo muro trasversale con un grosso esercito e non lo si conquisti. *Ed è successo che, sebbene sembrasse che assediassimo altri, siamo piuttosto noi stessi, almeno sulla terra, a subir questa sorte.*⁹

Questi passaggi ci consegnano un paradosso politico sul quale bisognerà riflettere a fondo: ciò che contribuisce alla difesa di un corpo attraverso l'isolamento, ne produce al tempo stesso una debolezza mortale. I resoconti dell'epoca raccontano di come la carestia prodotta dall'assedio e le malattie indotte dalla debilitazione dei corpi colpirono con rapidità e virulenza il territorio ateniese, proprio in virtù dell'isolamento spaziale prodotto dai muri che gli stessi Ateniesi avevano costruito. “Le mura – scrive l'antichista Carol Dougherty – proteggevano gli Ateniesi dagli attacchi spartani, ma allo stesso tempo condannavano la popolazione urbana troppo numerosa a morire di malattia”¹⁰.

8 Tucidide, *op. cit.*, VI 98-101, pp. 1053-1057.

9 Ivi, VII, 11, 2, p. 1079 (corsivo nostro).

10 C. Dougherty, *Ships, Walls, Men*, in K. Gilhuly, N. Worman (eds.), *Space, Place, and Landscape in Ancient Greek Literature and Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, p. 164.

Sin dall'antichità i muri sono l'oggetto di una dialettica spaziale le cui implicazioni vanno svolte per comprenderne meglio le logiche: essi *tengono fuori* ma, allo stesso tempo, *costringono dentro*, e non è affatto semplice capire in quale momento una fortezza si trasformi in prigione, come ha rilevato Massimo Cacciari: "tutti i tentativi volti a 'fortificare' il luogo, lungi dal rassicurarlo, colpiranno a morte ogni abitare, poiché un luogo che si definisce per esclusione dell'altro, che non vuole che l'altro lo *tocchi*, che pretende il suo confine *immune* dall'altro, si trasforma inevitabilmente in *prigione* per chi vi risiede"¹¹.

Curiosamente, in un racconto di Franz Kafka, *Kleine Fabel*, ritroviamo la stessa logica del racconto di Tucidide. Il protagonista di questo brevissimo racconto è un topo che, spaventato dalla sconfinatezza del mondo esterno, si rintana dietro mura sempre più opprimenti, fino a confinarsi in un asfissiante angoletto. Lo scopo di questa *fuga saeculi*, che verrà mancato, è di farla franca al gatto che lo minaccia, ossia a colui che lo caccia invadendone il territorio, al nemico. Trovatosi senza più vie d'uscita, imprigionato dagli stessi strumenti che avrebbero dovuto salvarlo, non può che confidare al suo felino carnefice, che immediatamente dopo lo divorerà in un sol boccone, tutto il suo pentimento:

Ahi – disse il topo – il mondo diventa ogni giorno più stretto. Prima era così largo che mi faceva paura, correvo ed ero felice di vedere finalmente muri a destra e a sinistra in lontananza, ma questi lunghi muri si avvicinano tra loro così in fretta che sono già nell'ultima stanza e lì nell'angolo c'è la trappola nella quale cadrò.¹²

Non è illegittimo provare a trarre da queste narrazioni così distanti nel tempo e nei contenuti, se non una morale o un'indicazione politica, quanto meno un principio analitico. Il muro, da strumento difensivo volto a produrre l'invulnerabilità del corpo della *polis* – e, per estensione, dei corpi dei suoi abitanti, i *politēs* – ha finito con l'esporsi alla massima vulnerabilità possibile. Il principio immunologico di difesa dello spazio vitale attraverso la limitazione del contatto con l'esterno si è rivelato in entrambi i

11 M. Cacciari, *Nomi di luogo: confine*, in "Aut-aut", 299-300, 2000, p. 76.

12 F. Kafka, *Favoletta* (1920), in Id., *Racconti*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano 1970, p. 452.

casi una scelta mortale: il sogno di una sicurezza assoluta si è trasformato in un incubo, perché tale sicurezza, non potendo essere in alcun modo garantita, è illusoria e fantasmatica.

Siegfried Kracauer recensiva così l'uscita di una raccolta postuma di scritti di Kafka:

certamente tenebrosa è la costruzione che viene edificata una generazione dopo l'altra. Tenebrosa proprio perché deve garantire una sicurezza che all'uomo non è dato raggiungere. Quanto più sistematicamente è stata costruita, tanto meno egli vi può respirare; quanto più perfettamente si tenta di realizzarla, tanto più si trasforma inevitabilmente in una prigione.¹³

Nella sua breve recensione Kracauer, autore dotato di una straordinaria abilità nell'illuminare zone nascoste di senso, coglie così il punto decisivo, ossia l'esposizione della retorica dei muri a una tragica eterogenesi dei fini: la chiusura dello spazio si pretende salvifica e messianica, ma si rileva tossica e letale.

Hölderlin, in un celeberrimo passaggio su cui tanto si è esercitata la filosofia contemporanea, affermava che dove cresce il pericolo cresce anche ciò che salva. Il dramma a cui hanno assistito le prime mura della storia europea, per come ci è stato tramandato, mostra allora che l'aforisma di Hölderlin può essere ribaltato e funzionare come avvertimento metodologico: scorgere il pericolo proprio in ciò che apparentemente salva.

Platone e Aristotele: la preistoria filosofica dei muri

Le mura della *polis* divennero molto presto un affare filosofico. Uscirono dal recinto della letteratura e della storiografia per entrare in quello della filosofia politica. Questo slittamento non deve affatto stupire. Se la filosofia politica antica si è strutturata come una riflessione su quali siano i principi del miglior governo e su quale sia la forma politica preferibile per la buona vita dei *polites*, l'utilità o l'inutilità delle mura, ossia in che modo esse organizzino il rapporto

13 S. Kracauer, *Franz Kafka* (1931), in Id., *La massa come ornamento*, trad. it. M.G. Amirante Pappalardo e F. Maione, Prismi, Napoli 1982, p. 176.

spaziale che la *polis* tesse con ciò che *polis* non è, non può che costituire un elemento decisivo di una buona, esaustiva teoria politica.

Un brocardo filosofico attribuito ad Alfred Whitehead afferma che l'intera filosofia occidentale non è nient'altro che una serie di note a piè di pagina al pensiero di Platone. Il canone filosofico occidentale si è difatti formato a partire da Platone e, ovviamente, dal suo avversario per eccellenza, Aristotele. Non è affatto esagerato affermare che la maggior parte dei temi fondamentali del pensiero filosofico abbia trovato nelle loro opere il suo momento inaugurale. Non bisogna dunque stupirsi se la prima presa in carico del problema del rapporto fra mura e *polis* da parte del pensiero filosofico sia da attribuire a Platone e, nel movimento polemico che contraddistingue questi due pensatori cruciali per il mondo occidentale, in seconda battuta ad Aristotele. Platone e Aristotele teorizzano due paradigmi differenti per quanto riguarda i muri chiamati a proteggere e cingere la *polis*. Se Platone si mostra severamente critico nei confronti delle mura di protezione, Aristotele le accoglie come strumenti necessari per il benessere e la felicità dei *polites*. Vediamo i loro argomenti.

Nelle *Leggi* Platone illustra tutti i principi e le indicazioni da seguire per fondare la *polis* ideale. A differenza della *Repubblica*, dove l'argomentazione platonica si pone su un livello maggiormente astratto e ai limiti dell'utopico, nelle *Leggi* troviamo delle vere e proprie strategie da mettere concretamente in pratica per progettare e costruire la migliore città possibile. In particolare, ed è ciò che maggiormente ci interessa per la nostra ricerca, nelle *Leggi* troviamo una lunga discussione su come debba essere organizzata spazialmente la *polis*. Il punto di partenza retorico, che permette a Platone di introdurre il dibattito sull'utilità o meno delle mura, è la necessità di allontanare dalla *polis* quei malfattori che, proprio come dei cavalli malati, rischiano di contagiare anche il resto dell'armento, i buoni *polites*. La metafora zoopolitica platonica conduce così al problema della fondazione della colonia, ossia di uno spazio costruito dal nulla – e dunque sul quale è più semplice e immediato verificare la bontà dell'architettura spazio-politica discussa nel dialogo – nel quale confinare i cattivi *polites*. In primo luogo, Platone solleva la questione dell'estensione spaziale del territorio della colonia/*polis*. Esso “dovrà essere esteso giusto quel tanto che basta per alimentare una popolazione di morigerati costumi e niente

più” (*Leggi*, V, 778d-779a). A questo punto, dopo aver passato in rassegna il problema della comunanza delle mogli, dei figli e dei beni, il nesso fra felicità e virtù, le norme per l’elezione delle cariche, Platone dedica ampio spazio al tema dell’articolazione spaziale e fisica della *polis*. Questa deve essere “edificata proprio al centro del suo territorio, scegliendo per essa quel luogo che, rispetto agli altri, offre i maggior vantaggi per lo Stato” (*Leggi*, V, 745b). Tali vantaggi derivano dalla migliore collocazione spaziale possibile: presenza di fiumi, di acque non stagnanti, di difese naturali. Nella fondazione di una *polis* bisogna insomma assecondare la materialità dello spazio geografico, piegare le proprie volontà alla realtà geografica. Esistono infatti, scrive Platone, “posti che sono favorevoli o avversi, a seconda della varietà dei venti, dell’esposizione al sole, o per le acque o per la qualità degli elementi che produce la terra” (*Leggi*, V, 747d). Questo sapere pratico della terra, la conoscenza delle zolle, è affidato ad esperti agronomi. In pochi hanno riflettuto sul ruolo dell’agronomia non solo nella formazione della *polis*, ma più in generale nella teorizzazione filosofica della città ideale. Gli agronomi secondo Platone devono “badare che il territorio sia quanto meglio munito dagli attacchi dei nemici, a tal fine scavando fossati quando occorrono, oppure trincee e scoraggiando con opere di fortificazione, per quanto è possibile, chiunque progetti di recar danno a quella regione e alle sue ricchezze” (*Leggi*, VI, 760e).

Il monito per cui la bontà di una difesa spaziale dipende da quanto siano tutelati i punti più vulnerabili di accesso è il principio strategico seguito da Enea Tattico (IV sec. a.C.) nel suo trattato *Poliorketika*: “bisogna organizzare le truppe in funzione dei luoghi strategici della città e del pericolo da affrontare in quel momento”¹⁴. Non sappiamo con esattezza quando Enea Tattico licenziò il suo trattato. In ogni caso, Platone era stato senza dubbio un testimone diretto dell’evoluzione dell’arte militare greca e, in particolare, dello sviluppo di un sapere pratico dedito alla difesa preventiva delle città. Tuttavia, lo scarto di Platone dalla tradizione poliorketica ellenica risulta evidente. Infatti, nel trattato di Enea Tattico una città della fortificata ha lo stesso effetto di volenterosi individui in difesa della propria *polis*, ossia è di per sé “un forte deterrente contro i

14 Enea Tattico, *Poliorketika. La difesa di una città assediata*, a cura di M. Bettalli, ETS, Pisa 1990, p. 65.

complotti degli avversari”¹⁵. Il grande teorico greco dell’arte militare, in linea con tutta una tradizione di strategia bellica, assegnava un valore centrale sia alle milizie cittadine, sia alle mura di cinta della città, riproducendo in un certo senso quella diade *polis-polites* che abbiamo visto simbolicamente incarnata nella muraglia tucididea. Da un punto di vista strategico, le mura non svolgevano solamente una funzione difensiva, ma *a priori*, in quanto elemento visibile e maestoso, dissuadevano il nemico dal tentare attacchi. Per dirla con il vocabolario politico odierno: le mura funzionavano come uno strumento di prevenzione del rischio.

Anche Platone concorda con la necessità di controllare e sorvegliare le zone più vulnerabili della *polis*, ma la difesa dello spazio non può secondo lui passare dalla costruzione di mura. Egli riconosce il ruolo difensivo e militare delle milizie cittadine, ma nega recisamente quello delle fortificazioni materiali. Poco più avanti infatti, discutendo del piano urbanistico della città e delle sue cinte murarie, Platone risolutamente si dichiara “dell’opinione degli Spartani: lasciarle stare giù a terra e non elevarle affatto” (*Leggi*, VI, 778d).

Vi è in Platone un doppio ordine di ragione che spiega l’inaccettabilità delle mura. Il primo è di carattere geografico-strategico: poiché la *polis* secondo Platone non coincide con il suo territorio (l’acropoli, ad esempio, è esterna rispetto alla *polis*), non ha senso fortificare con fossati e barriere sia il territorio sia la *polis*. Il secondo, più rilevante, è di ordine morale: le mura infiacchiscono gli abitanti della *polis*, li rendono pigri e “femminei”. La presenza di alte mura convincerebbe gli abitanti di essere al sicuro da ogni pericolo, producendo pigrizia nel corpo e nello spirito. Confidare unicamente nelle mura in quanto strumento di difesa abbassa pericolosamente le difese immunitarie del corpo politico, e murare la città “non gioverebbe per nulla alla salvezza dei cittadini e inoltre, a lungo andare, finirebbe con l’infiacchire le anime degli abitanti, inducendoli a trovare rifugio dietro a questi bastioni anziché respingere i nemici” (*Leggi*, VI, 778d-779a). Un’autentica difesa della comunità passa dall’uso che gli abitanti sono in grado di fare dei loro corpi, e non dall’imponenza del loro surrogato materiale. Essi devono essere abili, desti, vigili, pronti a non farsi mai trovare impreparati in caso di attacco nemico, perché le mura non possono vicariare caratteristiche proprie degli esseri umani.

15 *Ibidem*.

Denunciando un movimento che sarà destinato a imporsi nell'epoca dell'incremento tecnologico degli apparati di potere, Platone critica aspramente la delega di responsabilità che attraverso la fortificazione della *polis* verrebbe concessa alla materia bruta. Non sarebbero più gli esseri umani i titolari della responsabilità di difendere le proprie terre e i propri concittadini, perché questo dovere verrebbe interamente demandato alla materia inerte. Il muro

li spingerebbe poi a non cercare la sicurezza nella continua sorveglianza – notte e giorno, senza sosta – di alcuni, ma, fidando nella difesa costituita dalle mura e dalle porte, a illudersi di avere mezzi di protezione efficaci anche nel sonno, quasi non sapessero che l'uomo è nato per la fatica e c'è vero benessere a partire da essa. (*Leggi*, VI, 779a)

La critica platonica della teicopolitica non ha dunque nulla a che fare con ragioni di ordine etico (ad esempio, la garanzia di una qualche sorta di diritto di visita per lo straniero), ma è tesa a combattere la tendenza a infiacchire i corpi delegando le funzioni difensive agli oggetti. Conseguo con estrema coerenza da tutto ciò che, da un punto di vista filosofico-urbanistico, il modello politico di Platone sia Sparta, ovvero una città priva mura¹⁶.

Il muro, in quanto elemento fondamentale per la sicurezza della *polis* e dei suoi membri, si garantirà un patrocinio filosofico nel libro VII della *Politica* di Aristotele. Qui troviamo una critica serrata e radicale della posizione platonica, così presentata: “quelli che sostengono che possono fare a meno di mura le città forti del loro valore, pensano in modo un po' troppo antiquato che non tiene conto del fatto che le città che si vantavano di questa bravura sono state confutate dai fatti” (*Politica*, VII, 11, 1130b).

Il ragionamento aristotelico, influenzato da un atteggiamento moderatamente realista, è facilmente ricostruibile. Il fine della *polis* è assicurare una vita felice ai suoi abitanti: la città migliore è dunque quella in grado di garantire e realizzare il massimo grado possibile di felicità. La definizione aristotelica di città è infatti “una comunità di simili che si propone come scopo il raggiungimento della miglior vita

16 Che Sparta fosse una città sprovvista di mura è attestato dalle *Elleniche* di Senofonte: “gli spartiaci che si trovavano nella situazione di difendere una città sprovvista di mura, si erano dislocati in più punti e, benché pochi, erano riusciti ad assicurare il servizio di presidio” (*op. cit.*, VI, 5, 28, p. 334).

possibile” (*Politica*, VII, 8, 1329a). Solo in presenza di condizioni favorevoli è possibile una vita pienamente etica, e tali condizioni sono in primo luogo strutturali: clima mite, salubrità dell’aria, assenza di acque stagnanti¹⁷. Anche Aristotele si confronta dunque con il problema geofisico della materialità dello spazio della *polis*. Al fine di permettere ai *polites* di condurre in piena autosufficienza la propria esistenza politica, la *polis* deve essere costruita in modo da soddisfare le condizioni materiali di possibilità. Il territorio prescelto “deve essere tale da assicurare nel più alto grado possibile l’indipendenza” (*Politica*, VII, 5, 1326b). La *chóra*, il territorio che circonda la polis, deve inoltre essere strutturalmente inaccessibile ai nemici. Anche in Aristotele dunque, così come in Platone, il tema della difesa dello spazio è preminente. Lo Stagirita dedica inoltre diversi passaggi dell’opera a discutere la compatibilità di questa difesa con l’apertura della *polis* al mondo esterno. La posizione della città infatti deve essere tale sia da garantire gli scambi commerciali, in particolare affacciandosi sul mare, sia da assicurare protezione ai suoi membri.

Il problema affrontato da Aristotele è dunque geografico, etico e strategico allo stesso tempo. Una delle condizioni fondamentali per il raggiungimento dell’autentica felicità è, infatti, essere liberi e vivere in una condizione di pace. Ma Aristotele, come abbiamo accennato, sa che “il vivere bene ha bisogno di circostanze favorevoli” (*Politica*, VII, 13, 1332a). Là dove non si trovino *naturaliter*, queste circostanze devono essere prodotte. La città, allora, dovrà essere costruita in modo tale da scongiurare il più possibile il rischio di guerra, o comunque in modo da rendere problematico al nemico menare un attacco. In caso di sconfitta, infatti, gli abitanti cadrebbero in schiavitù – una schiavitù ovviamente non naturale –, e certo non sarebbero felici. Se il primo obiettivo nella costruzione della *polis* è scoraggiare il nemico dall’attaccarla, allora il primo strumento di difesa sono le mura. L’imponenza delle mura, la loro maestosità, distoglie il nemico e preserva l’incolumità della *polis*. L’altra strada percorribile, l’isolamento spaziale, non solo non è consigliabile, ma anche “innaturale”. In base alla definizione aristotelica dell’essere umano come *zoon politikon*, come animale sociale, ne consegue ch’egli deve necessaria-

17 Sul punto cfr. G.A. Lucchetta, *Aristotele politicamente scorretto: se non le mura, cosa fa di una polis una polis?*, in “Dianoia”, 16, 2011, pp. 7-45 (per l’analisi del rapporto tra architettura della *polis* e territorio: pp. 13-19).

mente entrare in contatto con altri esseri umani. Il rapporto con i suoi conspecifici è implicito nella sua essenza. Murare la *polis* rappresenta dunque un compromesso indispensabile per evitare allo stesso tempo l'esposizione volontaria al pericolo e l'isolamento geografico: "il non voler cingere di mura la città è lo stesso che il cercare una regione ben chiusa all'invasione del nemico e poi eliminare da essa tutti i luoghi montuosi" (*Politica*, VII, 11, 1331a). Una *polis* priva di mura, chiosa Aristotele, è destinata a essere invasa.

Portando alle sue estreme conseguenze l'argomento aristotelico, la teicopolitica parrebbe corrispondere alla logica dello spazio ridotto a bunker¹⁸. Il bunker è una fortificazione militare interna agli spazi urbani, se non addirittura a quelli domestici. Essi infatti non sono spazi separati dalla *polis*, ma ne rappresentano le alcove maggiormente protette. Non si inscrivono in una logica della massima distanza, ma in quella dell'intimità inaccessibile. I bunker, ovviamente, sono costruiti al fine di poter mettere al sicuro la popolazione *in qualunque momento*, ed è per questa ragione che spesso rientrano nella dimensione della casa: devono poter esercitare una funzione difensiva *continua*.

Una difesa continua presuppone, almeno potenzialmente, la continuità della minaccia. La razionalità strategica del bunker, la ragione per cui viene costruito, è fondata sul principio del potenziale attacco permanente, di uno stato d'assedio continuo. Se il nemico è costantemente in agguato, allora una società potrà difendersi solamente impedendo, o rendendo estremamente complesso e filtrato, il rapporto con l'esterno. Se la strategia più funzionale per raggiungere questo scopo è la difesa dello spazio, allora l'unità teorico-pratica di questo discorso immunologico¹⁹, che preserva le vite ponendole

18 Sul bunker come strumento di militarizzazione architettonica dello spazio si veda P. Virilio, *Bunker archéologie. Études sur l'espace militaire européen de la Seconde Guerre mondiale*, CCI, Paris 2008, in particolare pp. 17-23.

19 Sull'immunizzazione come categoria politica si veda R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, e Id., *Termini della politica: comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano-Udine 2009. Tuttavia, il punto fondamentale del discorso immunologico era già stato colto da Elias Canetti nelle prime righe di *Masse und Macht*, e consiste nel terrore del contatto con il corpo dell'altro, e nel conseguente tentativo di inibirlo: "tutte le distanze che gli uomini hanno creato intorno a sé sono dettate dal timore di essere toccati" (E. Canetti, *Massa e potere* (1960), trad. it. F. Jesi, Adelphi, Milano 1981, p. 17). La teicopolitica, da questo punto di vista, è l'arte di impedire materialmente a una società di essere toccata.

al riparo da attacchi esterni, è il muro inteso come barriera protettiva. In questo quadro, il muro è un'intensificazione materiale dei bordi della comunità, volta a produrre un regime di sicurezza interna. Abbiamo tuttavia già visto come questa strategia immunologica – come d'altronde qualsiasi strategia immunologica – possa rivalersi sullo stesso corpo politico che la persegue.

Platone il grande critico dei muri, Aristotele il grande sostenitore: questi i due paradigmi che vengono elaborati dal pensiero antico a proposito della fortificazione delle città. Tuttavia, è impossibile non percepire la grande assenza in questa polemica di una riflessione su quale sia il valore etico dei muri, riflessione che oggi ha un'importanza cruciale. Il sapere filosofico antico assume le mura quasi esclusivamente come strumento difensivo dello spazio, dimodoché l'unica discriminante da verificare in sede teorica sembra essere quella della loro utilità dal punto di vista strategico. Questa prospettiva appare oggi lacunosa. In un'epoca segnata da forti flussi migratori risulta evidente come i muri possano precludere lo spazio di una buona vita, più sicura, più protetta non solo per chi sta dentro, ma soprattutto per chi sta fuori e fugge da condizioni di vita precarie. Il dibattito tra Platone e Aristotele è, insomma, la preistoria filosofica e politica dei muri.

Come vedremo estesamente, ciò che differenzia le antiche discussioni sui muri e il paradigma teicopolitico contemporaneo è proprio la specifica funzione ricoperta da questi dispositivi di materializzazione dei confini di una comunità. I muri contemporanei possono essere, così come i loro antenati, produttori di identità, ed è fin troppo semplice verificare, nelle dichiarazioni dei governi che vi fanno ricorso, quanto sulle retoriche della difesa prosperi l'attuale razionalità teicopolitica. Ma i muri contemporanei, ed è questo lo scarto fondamentale rispetto all'antichità, sono inseriti all'interno di una tecnologia della circolazione che risulta completamente estranea al mondo antico. I muri contemporanei non si limitano a bloccare ciò che viene da fuori, ma servono allo stesso tempo a respingere gli indesiderabili, coloro che “mettono in pericolo la globalizzazione felice del capitalismo”²⁰, e cioè ad agire come un filtro che separa le vite e le gerarchizza. Operano una scrematura. Vedremo dunque che ciò che distingue i muri contemporanei dai loro

20 M. Foessel, *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire* (2010), Éditions du Seuil, Paris 2016, p. 27.

antenati è l'incrocio fra l'obbligo di ribadire la funzione protettiva dello Stato – secondo il brocardo filosofico-politico *protego ergo oblige* –, la necessità di far circolare liberamente i vincitori dell'epoca pienamente capitalista e neoliberale e l'opportunità di mettere a valore quegli stessi flussi migratori.

Detto in altri termini: i muri contemporanei sono *simbolicamente* elementi di protezione e *materialmente* elementi di organizzazione e governo delle masse umane in movimento. Poiché non agiscono unicamente come presidio e tutela del territorio (come i muri antichi), ma direttamente sui corpi umani, sulle loro capacità, sulla loro possibilità di circolare e di muoversi attraverso differenti entità statali, i muri odierni implicano tutta una serie di conseguenze etiche e politiche che eccede la loro teorizzazione antica.

Il solco sovrano

Secondo Rousseau, la società civile ha inizio con la recinzione di un campo. Separando il Mio dal Tuo, differenziando fisicamente gli spazi, rendendo materialmente possibile la privatizzazione della terra, il recinto assume per il filosofo ginevrino la funzione di principio costitutivo dello spazio sociale. L'analitica è qui però un'assiologia, la presa d'atto diventa una sentenza di colpevolezza: per Rousseau la recinzione non è solo l'inizio della società civile, ma è anche una sciagura materiale che fa uscire l'essere umano da quella condizione primigenia di perfezione nella quale si trovava nello stato di natura. La recinzione infatti, separando gli spazi, rende possibile la proprietà privata e dunque l'alienazione dei *communia*, ossia la creazione di una "disuguaglianza morale o politica"²¹. Nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* Rousseau stringe in un nesso indistricabile la segmentazione della superficie terrestre arbitrariamente prodotta mediante palizzate e l'origine dell'ineguaglianza fra gli esseri umani: "il primo che, cintato un

21 J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini* (1755), in Id., *Scritti politici*, 2 voll., a cura di M. Garin, vol. I, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 138. Alla disuguaglianza politica, prodotta storicamente e basata su una convenzione, Rousseau affianca una disuguaglianza naturale "che consiste nella differenza d'età, di salute, di forze del corpo e di qualità dello spirito o dell'anima" (p. 138).

terreno, pensò di affermare *questo è mio*, e trovò persone abbastanza ingenua da credergli fu il vero fondatore della società civile”²².

La tesi per cui nella differenziazione spaziale prodotta da una recinzione si debba scorgere l’atto di nascita della società civile attraversa tutta la filosofia moderna. Per Kant, ad esempio, il primo atto giuridico – un tema che verrà ripreso e sviluppato da Carl Schmitt in *Der Nomos der Erde*²³ – è la *Landnahme*, l’occupazione di terra²⁴, e ogni occupazione implica come sua condizione materiale la delimitazione, ossia la recinzione, di ciò che viene occupato: il possesso del suolo immobile precede e fonda il possesso di “tutte le cose mobili che vi si trovano”²⁵. E anche per Marx la genealogia del capitalismo ha come atto fondamentale quell’“usurpazione violenta della proprietà comune”²⁶ che è stata storicamente la pratica dell’*enclosure*, ossia la recinzione di spazi comuni che diverranno l’oggetto, da quel momento in avanti, del processo di accumulazione originaria. Ciò che gli autori del canone filosofico occidentale esprimono in questi passaggi è il nesso ineliminabile fra recinzione e spazio politico. Il recinto, in quanto confine reificato, è un oggetto che sancisce un *ordine* economico-politico²⁷, una differenziazione dello spazio, nel momento stesso in cui compare.

Tracciare le tappe fondamentali di una genealogia della recinzione significa andare di molto a ritroso nel tempo. Se infatti solchi nel terreno, mura, barricate, palizzate, sono tutti segni che producono e che indicano lo spazio politico, allora giocoforza li ritroveremo lungo l’intera storia dell’umanità. Non è in questo senso peregrina l’indicazione di Rousseau poc’anzi richiamata sulla recinzione come fondamento della società civile. All’origine di ogni consor-

22 Ivi, p. 173.

23 Sull’interpretazione schmittiana di questo tema kantiano ci si consenta il rimando a E.C. Sferrazza Papa, *L’occupazione dello spazio e la presa di possesso: Carl Schmitt e Immanuel Kant*, in “Filosofia politica”, 2, 2017, pp. 235-252.

24 “Il primo acquisto di una cosa non può essere altro che quello del suolo” (I. Kant, *Principi metafisici della dottrina del diritto* (1797), in Id., *Scritti politici e filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 2010, p. 443).

25 *Ibidem*.

26 K. Marx, *Il Capitale* (1867-1910), a cura di D. Cantimori, R. Panzieri e M.L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma 1970, p. 788.

27 Nell’italiano “confine” non troviamo l’idea di un ordine immanente all’atto stesso di segmentare lo spazio, idea che si mantiene nell’inglese *border*, dove risuona l’idea dell’“ordo”, della linea che definisce un ordinamento.

zio civile, questo il senso del testo di Rousseau e in generale di questa messe di argomenti, troviamo sempre una separazione e una disgiunzione radicali. All'origine della società vi è una differenza spaziale. Le implicazioni filosofiche e politiche di questa tesi sono cruciali; per misurarle, volgiamo lo sguardo all'antichità romana.

I Romani assegnavano una tale importanza ai confini e alle recinzioni chiamate a segnalarne l'esistenza da consacrare un giorno dell'anno, il 23 febbraio, alla loro celebrazione. In questa occasione il dio del confine, *Terminus*, veniva invocato come nume tutelare di questi luoghi di passaggio. Ne abbiamo testimonianza esplicita in un passaggio dei *Fasti* di Ovidio: “si celebri nel modo dovuto il dio che con la sua presenza segna i confini dei campi. Sia tu un sasso, Termine, o un tronco piantato nel terreno, fin dai tempi antichi anche tu sei considerato una divinità”²⁸.

Un aspetto particolarmente interessante della declinazione teologica assunta dai confini nell'antica Roma è che interseca sistematicamente il problema dell'organizzazione del terreno e quello della teoria militare. Uno dei problemi fondamentali dell'avanzatissima scienza bellica romana era come organizzare gli accampamenti militari, i *castra*, nella maniera più funzionale ed efficace possibile. Per comprendere il ruolo dei confini e delle mura per il sapere latino, bisogna dunque confrontarsi in prima battuta con le opere che lo hanno codificato e ne hanno fatto un oggetto di riflessione teorica. In questo senso un trattato di gromatica militare datato presumibilmente I secolo d.C. a opera di Igino Gromatico (o Pseudo Igino), il *De Munitionibus Castrorum*, risulta particolarmente istruttivo nel mostrare l'incrocio fra il sapere tecnico, la riflessione teorica e la concretezza delle pratiche politiche.

Igino Gromatico doveva risolvere un problema di razionalizzazione degli accampamenti, rendendo il più funzionale possibile l'occupazione dello spazio. Il problema, in termine tecnico, è quello della “castramentazione” (*compositionum*). Il *De Munitionibus Castrorum* è un elenco dei modi mediante cui disporre spazialmente l'accampamento sistemando le coorti pretorie, i primipilari, gli evocati, gli ospedali da campo. Il trattato affronta dettagli tecnici quali la costruzione delle strade interne dell'accampamento, la si-

28 Ovidio, *Fasti e frammenti*, a cura di F. Stok, Utet, Torino 1999, II, vv. 640-650, p. 190.

stemazione delle centurie, gli alloggi degli ambasciatori dei nemici. Ciò che in questa sede davvero rileva è che il *De Munitioibus Castrorum* è il primo esempio di una teoria sistematica della fortificazione. Secondo Igino Gromatico “cinque sono gli elementi fondamentali delle fortificazioni degli accampamenti estivi: fossa, bastione, tronchi ricchi di ramificazioni, file di sentinelle, terrapieno”²⁹. Il bastione, ossia la cinta muraria, “deve essere eretto nel luogo più esposto al pericolo”³⁰. Il luogo più esposto al pericolo viene in questo modo a coincidere punto per punto con il limite stesso dell’accampamento. Per quanto minuziosa, l’articolazione interna dell’accampamento è di secondaria importanza rispetto al suo luogo cruciale, cioè il suo limite. Il problema fondamentale di Igino Gromatico, mascherato dalla cura nell’organizzazione interna, è dunque quello del limite dell’accampamento, vale a dire del suo rapporto con lo spazio esterno.

A partire da questa necessità di organizzare il rapporto fra il dentro e il fuori, e nonostante la freddezza del sapere tecnico di cui è testimonianza, il *De Munitioibus Castrorum* si vena immediatamente di sfumature teologiche. Il rapporto fra interno ed esterno iscrive l’accampamento, e con esso il muro che lo definisce e lo protegge, in un ordine di discorso che è dichiaratamente quello della santità. L’evidenza testuale comprova questa interpretazione. Nella traduzione italiana leggiamo che “il vallo è definito inviolabile”³¹, ma nel testo originale troviamo esplicitamente scritto che il vallo *sanctum est cognominatum*. Se il vallo è inviolabile, è perché è santo. I muri di fortificazione non servono solamente, da un punto di vista strategico e militare, a difendere l’accampamento, ma a definire innanzitutto una zona santa, ammantata di sacro, nella quale cioè non si può entrare senza mettere a repentaglio la propria vita. Il muro dunque non separa solamente l’accampamento dal resto dell’Urbe o dei campi, cioè la vita militare da quella civile, ma stabilisce anche una zona nella quale gli abitanti, i membri di quella comunità, posseggono il diritto di punire a morte chi venga sorpreso a valicare il confine segnalato dalla cinta muraria.

29 Pseudo Igino, *Gromatico militare*, a cura di A. Grillone, Éditions Latomus, Bruxelles 2012, p. 163.

30 Ivi, p. 165.

31 *Ibidem*.

Il trattato di Igino Gromatico individua nel muro un elemento performativo, uno strumento che non si limita a produrre segmentazioni del *continuum* spaziale, ma ammantata di sacralità quegli stessi luoghi che la sua costruzione pone in essere. “Il recinto – scrive Wendy Brown – pone in essere il sacro segregandolo dal comune o dall’ordinario. [...] Le mura della città producevano un’entità legale e politica cui veniva conferita anche una qualità sacra”³². Lo spazio delimitato dal muro, circolarmente in virtù del muro che lo delimita, mostra dunque un’eccedenza di senso rispetto a ciò da cui è separato.

Questa eccedenza di senso definisce il carattere sacrale del muro, intensificando così l’interdizione relativa allo spazio ch’esso perimetra. Da dove deriva la genesi di questa sacralizzazione del muro? Per rispondere dobbiamo uscire dal sapere gromatico-militare e risalire fino alle origini di Roma, o quantomeno ai resoconti che di essa ci sono giunti dagli storici latini.

Il luogo storico-mitologico in cui il primigenio solco sul terreno, sul quale verrà eretto un muro, riceve la sua prima teorizzazione in quanto elemento sacro, fondamentale nell’organizzazione dello spazio politico e, allo stesso tempo, latore di un significato simbolico che eccede la mondanità del politico e lo ammantata di un’aura religiosa, è la fondazione di Roma. Nell’episodio della fondazione di Roma, la fortificazione dello spazio e il suo violento rovescio sono legati come mai nella storia dell’umanità. È questo il *topos* letterario dove il muro mostra non solo il suo valore performativo di produzione di uno spazio politico, ma anche il suo essere lo strumento sovrano per eccellenza, ossia ciò che separa la sicurezza della vita dalla possibilità della morte.

Livio racconta della decisione di Romolo e Remo, una volta liberata Alba, di fondare una città. L’iniziale collaborazione fraterna si trasforma ben presto in un’inimicizia radicale, che conduce i due fratelli a muoversi guerra. In una versione della leggenda, durante una rissa scaturita da una contesa sulla diversa interpretazione degli auspici, Remo viene colpito a morte dal fratello. Livio tuttavia riporta anche un’altra versione della leggenda, per la quale Remo sarebbe stato ucciso da Romolo in quanto colpevole di aver attraversato le mura che separavano i due spazi su cui regnavano le rispettive sovranità. Leggiamo nel

32 W. Brown, *Stati murati, sovranità in declino* (2010), a cura di F. Giardini, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 39.

I Libro delle *Storie*: “è versione più diffusa che in segno di scherno verso il fratello Remo abbia varcato d’un salto le recenti mura (*novos transiluisse muros*), e sia poi stato ucciso da Romolo irato”³³. In seguito al fratricidio, Romolo pronuncia un celebre monito: “questa sorte avrà chiunque altro oltrepasserà le mie mura (*sic deinde, quicumque alius transiliet moenia mea*)”³⁴, consegnando di fatto al dispositivo del muro il potere di separare una zona di salvezza da una di pericolo, sospendendo la possibilità che i membri della prima possano occupare la seconda senza pagare tributi di sangue. Il nucleo di questo racconto è l’impossibilità a muoversi liberamente nello spazio senza che un confine decida della vulnerabilità del migrante, ossia di colui che transita da un territorio a un altro, di fronte al potere. Romolo diventa realmente sovrano solo nel momento in cui tira la linea che lo separa dal territorio di Remo, e istituisce così il suo diritto a uccidere in nome di quella linea. L’etimologia assiste questa interpretazione: nel *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Émile Benveniste sottolinea che il *rex* è precisamente colui che è deputato a tirare le linee, a *regere fines*: il sovrano, il *rex*, è colui che compie “l’atto preliminare della costruzione”³⁵. Ciò che definisce la sovranità regale, che contempla il diritto di vita e di morte, è dunque precisamente la capacità di tracciare solchi nel terreno; il muro, materializzandoli, intensifica il potere di cui è espressione.

Anche Plutarco, in una delle sue vite parallele dedicata al confronto fra Teseo e Romolo, concorda con la versione di Livio. La morte di Remo avvenne a seguito e a cagione dell’oltrepassamento di un confine. La fondazione di Roma ha origine dunque da un fratricidio punitivo, da una punizione che il potere sovrano di vita e di morte commina al trasgressore dello spazio sovrano. Il testo di Plutarco tuttavia ci dice qualcosa in più sul legame che Romolo istituisce fra il braccio materiale del potere sovrano e lo spazio della neonata Urbe. La costruzione dello schema urbanistico originario di Roma è così descritta:

scavò una fossa di forma circolare nella zona dove ora è il comizio, per deporvi le primizie di tutto quanto era utile secondo consuetudine o necessario secondo natura. Ed infine ciascuno, portando un po’ di terra dal paese da cui proveniva, la gettò dentro e la mescolò insieme.

33 Livio, *Storie*, a cura di L. Perelli, Utet, Torino 1979, I, 7, 2, p. 131.

34 *Ibidem*.

35 É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Potere, diritto, religione* (1969), 2 voll., a cura di M. Liborio, vol. 2, Einaudi, Torino 1976, p. 295.

Chiamano questa fossa con lo stesso nome che danno al cielo, *mundus*. Poi, considerando questo punto come centro, tracciarono il perimetro della città. Il fondatore attaccò al suo aratro un vomere di bronzo, vi aggiogò un bue e una mucca, ed egli stesso li conduceva, tracciando un solco profondo lungo la linea di confine. Era compito di quanti lo seguivano rivoltare all'interno del solco le zolle che l'aratro sollevava e stare attenti che nessuna restasse fuori. Con questo tracciato dunque fissano il percorso delle mura, e con una forma sincopata lo chiamano *pomerium*, che vuole dire "dopo, o dietro, il muro".³⁶

Il *pomerium* è qui presentato da Plutarco come qualcosa di diverso dal mero muro di cinta della città. Esso è "una striscia di terreno intorno alla città, che ne stabiliva i limiti e ne formava il confine rituale"³⁷. La zona del *pomerium* è allora ciò che indica l'altro rispetto all'Urbe, ciò che sta oltre il muro. *Beyond the line, beyond the wall*: lo spazio che viene definito dalla zona sacra dove viene costruito il muro diviene uno spazio di pacificazione interna, permettendo così di spostare il conflitto nello spazio esterno. Secondo una logica che la modernità riscoprirà, il fine di questa separazione è quello di neutralizzare lo scontro interno rendendo violento il rapporto con l'esterno. Questa dialettica conflittuale fra interno ed esterno è qui resa possibile unicamente dal muro come elemento che sancisce materialmente e visibilmente il dentro e il fuori, il pericolo e la salvezza, la civiltà e la barbarie. Da questa necessità di stabilire gromaticamente il limite della civiltà deriva, secondo Dionigi d'Alicarnasso, "l'usanza dei Romani di tracciare un solco intorno ai luoghi dove fondano le città"³⁸. Il confine murato produce l'identità dei latini come separati dal resto delle

36 Plutarco, *Le vite di Teseo e di Romolo*, a cura di C. Ampolo e M. Manfredini, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1988, p. 111. Difende questa collocazione spaziale del *pomerium*, contro la lezione di Livio che lo vorrebbe a designare, in maniera condivisa, ambo i lati del muro, Theodor Mommsen: *Der Begriff des Pomerium*, in "Hermes", 10 (I), 1876, pp. 40-50. Preziosa difesa quella del grande storico del diritto romano, poiché, nonostante si concentri esclusivamente sulla *rechtliche Bedeutung*, indica che l'erezione del muro è affare e interesse di una e una sola parte.

37 S. Elden, *The Birth of Territory*, The University of Chicago Press, Chicago 2013, p. 73. Si veda sul punto anche G. De Sanctis, *Solco, muro, pomerio*, in "MEFRA", 119 (II), 2007, pp. 503-526.

38 Dionigi d'Alicarnasso, *Le antichità romane*, a cura di F. Donadi e G. Pedullà, Einaudi, Torino 2010, p. 77.

genti e assicura la fondazione della città; così facendo, istituisce una conflittualità con l'altro, ossia con il fuori dal quale ci si è violentemente separati per potersi costituire.

Il *pomerium*, la zona chiamata a delimitare lo spazio dell'Urbe, svolge però anche un'altra funzione: separare Roma da ciò che deve ancora diventare Roma, costituendosi come una linea immaginaria che distingue ciò che è già stato inglobato da tutto ciò che deve ancora essere conquistato. Il *pomerium* iscrive nello spazio una logica temporale nella quale le dimensioni del passato, del presente e del futuro, coesistono secondo una ben precisa trama retorica: non esiste qualcos'altro da Roma, ma solo qualcosa che, pur non essendolo ancora, è destinato a diventarlo. Come scrive giustamente Stuart Elden, "qualsiasi cosa oltre questa linea non era realmente Roma, ma ciò che apparteneva a Roma"³⁹. La contrazione temporale è evidente: se le apparteneva pur non essendo ancora romana, è perché le sarebbe prima o poi appartenuta.

La teicopolitica latina, dunque, rientra in una logica che non è unicamente difensiva, bensì espansiva. Lo segnala con chiarezza Ovidio nei già citati *Fasti*: "confini precisi delimitano il territorio degli altri popoli; per i Romani l'estensione dell'Urbe coincide con quella dell'orbe terrestre"⁴⁰. Roma non è una realtà statica e fissa, ma mobile e mutevole; talmente mobile da dover coincidere, secondo una sorta di ideale politico regolativo, con l'intero mondo. *Urbi et orbi*: gli unici confini fissi sono quelli delle altre genti, mentre i confini di Roma esistono solo nella misura in cui possono essere dilatati fino a includere e inglobare, annichilendoli, tutti gli altri confini: "dai luoghi più diversi, dall'Europa, dall'Africa e dall'Asia, si converge concordi per permettere a Roma di espandere i suoi confini: che l'Impero Romano non abbia né confini spaziali né confini temporali"⁴¹.

Se nella filosofia politica greca la costruzione della *polis* era in primo luogo definizione dei suoi limiti, statuizione di confini assoluti e invalicabili, nella filosofia romana tutto il contrario. Il muro non serve unicamente a proteggere il territorio dell'Urbe, e non è unicamente un gioco di prestigio per consacrare la città alle divinità, ma è la linea che segnala la capacità offensiva di

39 S. Elden, *op. cit.*, p. 73.

40 Ovidio, *Fasti*, cit., II, v. 680, p. 203.

41 M. Cacciari, *La città*, Pazzini, Villa Verucchio 2008, p. 14.

Roma e che testimonia della fase espansionistica dell'Impero. Il *pomerium* che viene definito dal muro, insomma, ha sempre a che fare con l'*Imperium*, con il potere imperiale. La strategia militare di espansione di Roma trova la propria giustificazione in questo nesso concettuale fra mura e potere.

Nell'Impero Romano la fortificazione del confine supera dunque quella struttura puramente difensiva – sia dell'identità della *polis*, sia della sicurezza del territorio – che il mondo greco le aveva assegnato. La teicopolitica romana assegna alle fortificazioni molteplici funzioni, come sottolinea Isabel Pinder: “molto più dell'espressione concreta della richiesta di protezione da parte della comunità urbana, i muri della città incorporavano e proiettavano lo status della città e la percezione di sé. [...] Rappresentavano e proiettavano l'identità e l'unità della città”⁴². Poiché dovevano assolvere molteplici funzioni, e tra queste essere il vettore materiale dell'espansione dell'Impero, i confini della *civitas* erano sì fortificati e presidati, ma allo stesso tempo mobili e flessibili. Dario Gentili sottolinea acutamente che alla *fine* dell'Impero si contrapponeva il suo *limite*. Anche in questo caso l'etimologia soccorre la teoria: limite deriva da *limes*, a sua volta derivato dalla radice *lei*, che indica l'atto del piegare. L'Impero ha un limite ma non ha una fine, proprio perché la sua fine coincide idealmente con il mondo intero, dunque con il suo limite. Il limite, che qui è paradossalmente il perfetto contrario della fine, definisce allora quell'esterno che può essere piegato sino a diventare a sua volta interno. La muraglia più imponente dell'Impero Romano, il Vallo di Adriano, era in continuazione spostata e attraversata. La sua architettura, lungi dall'essere stabilita e determinata una volta per tutte, era in continuazione oggetto di ogni genere di modifiche. Il Vallo non era dunque costruito “al fine di interrompere il movimento o di essere un confine assoluto tra i Romani e i barbari”⁴³. Il *limes* romano, per quanto simbolicamente doveva attestare la differenza fra romani e *bárbaroi*, fra chi ha piena padronanza del *logos* e chi, letteralmente, balbetta la lingua, mate-

42 I. Pinder, *Constructing and Deconstructing Roman City Walls: The Role of Urban Enceintes as Physical and Symbolic Borders*, in D. Mullin (ed.), *Places in Between. The Archaeology of Social, Cultural and Geographical Borders and Borderlands*, Oxbow Books, Oxford 2011, p. 67.

43 T. Nail, *Theory of the Border*, cit., p. 80.

rialmente era una soglia mobile, una zona di contatto finalizzata all'assimilazione piuttosto che il luogo della separazione totale. Ciò che è definitivamente separato, infatti, non può mai essere integrato: per permettere l'assimilazione, violenta o meno, delle altre genti, era necessario sabotare la rigidità del muro. La linea definita dal Vallo era quel limite dell'Impero che "avanza nel *barbaricum* e si arresta solo a fini strategici e di organizzazione interna"⁴⁴. L'ideale del *limes* romano è il movimento infinito, l'avanzamento incessante in un'ottica di annessione dell'intero globo. È per questo motivo che un'indagine tecnopolitica del *limes*, ossia del suo funzionamento reale, distinto dall'ideologia di una frontiera rigida fra civiltà e barbarie, non può che constatare che "il suo tracciato non era né continuo né pianificato, ma circostanziale e pragmatico"⁴⁵.

La teicopolitica romana è dunque il luogo della complicazione delle funzioni del muro, che dismette le sue vesti puramente difensive, che non è più solamente il segno visibile della produzione di un'identità chiusa, ma che diventa uno strumento di assimilazione da parte dell'Impero Romano dell'intero globo. Il muro diventa il limite della società romana, in perenne mutamento come ciò che è chiamato a delimitare. Sempre in procinto di aprirsi come la società che lo ha prodotto, la muraglia romana è la testimonianza materiale di tutta l'ideologia dell'Impero Romano, che qui trova la sua incarnazione spaziale. Ed è questo "continuo *augmentum* che il *nomos* greco, chiuso nelle mura cittadine con cui coincideva, non poteva assicurare"⁴⁶, a tracciare la differenza specifica tra Roma e il mondo greco. Per comprendere una società, bisogna analizzarne i bordi.

La protezione della vita e l'appropriazione della terra

Si è riflettuto a lungo, e tuttora ci si interroga, su quali siano stati i passaggi storici che hanno portato a quella che consideriamo la città moderna.

44 D. Gentili, *Confini, frontiere, muri*, in "Lettera internazionale", 98, 2008, p. 16.

45 C. Quézel, *Muri. Un'altra storia fatta dagli uomini* (2012), trad. it. M. Botto, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 39.

46 R. Esposito, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 1996, p. 49.

Secondo la tesi di Lewis Mumford, il nesso fra la città classica e quella medievale è da cercarsi in quel luogo speciale che è il monastero, una comunità separata dal mondo, chiusa in se stessa e aperta al mondo solo per motivazioni contingenti quali l'approvvigionamento o la questua. Il monastero diventa immagine terrena della beatitudine: un luogo radicalmente altro, un'eterotopia dove piccole comunità potevano condividere una determinata forma di vita che si separava ontologicamente, moralmente e spazialmente dal resto del mondo. L'eco è quella dell'ideale antico, di matrice aureliana, della cittadella interiore: l'anima come luogo fortificato al riparo dagli scombussolamenti del mondo esterno. Solo grazie a questa capacità di ripararsi nell'intimo, nell'inaccessibilità del privato, l'essere umano può essere realmente felice e in perfetta comunione con il divino. Analizzeremo in seguito il rapporto fra questa logica della separazione e l'immagine del Paradiso in terra, ricettacolo di ogni delizia. Per il momento, basti sottolineare che Bernardo di Chiaravalle nell'XI secolo definiva lo spazio che inquadrava il monastero, il chiostro, come un "avamposto del paradiso"⁴⁷, coniando per l'occasione l'espressione *paradisus caustralis*. Il monastero come cellula del nesso fra l'antico e il medioevo, fra il classico e il feudale, è dunque per la mentalità medievale lo specchio terrestre del paradiso celeste. Esso rappresenta l'aspirazione che la città di Dio si incarni nella città degli uomini, che l'eterna salvezza promessa dalla sapienza biblica sia già anticipata nel qui e ora del regno mondano, ch'essa possa passare per le strade, le case, le botteghe, i negozi. E, soprattutto, per le mura.

In età medievale le mura sono da intendersi come simboli e strumenti materiali di un paradigma protettivo, bastioni che rispondono alle paure dell'uomo medievale per il quale l'ideale della vita perfetta, l'avvicinamento progressivo alla vita di Cristo, poteva essere perseguito unicamente in uno spazio chiuso, lontano da scudi improvvisati alla bell'e meglio, senza dover in ogni momento schivare gli assalti della morte. Il paradigma spaziale e morale che qui emerge vede intersecarsi il desiderio di sicurezza e la sua materializzazione nello spazio urbano. Nonostante la forma urbana della civiltà medievale giunga a stabilizzarsi unicamente dopo l'anno

47 L. Mumford, *La città nella storia* (1961), trad. it. E. Capriolo, Edizioni di Comunità, Milano 1967, p. 319.

Mille, la genealogia monasteriale che abbiamo indicato percorrerà per intero il suo sviluppo, in particolare per quanto riguarda il rapporto fra il bisogno di protezione degli abitanti della cittadella e la forma materiale assunta dalla cittadella stessa. È nella *forma mentis* dell'umanità medievale che bisogna scavare per far emergere le radici della forma urbana medievale, poiché lì esse sono radicate. Come afferma ancora Mumford, "le architetture superstiti esprimono le esigenze di quest'epoca inquieta ponendo l'accento sulla chiusura, sulla protezione, sulla sicurezza, sulla durabilità e sulla continuità"⁴⁸. Spazio urbano e immaginario collettivo si intrecciano, e perciò studiare il primo permette di comprendere il secondo; allo stesso tempo, guardare al secondo significa ritrovare la matrice dell'articolazione materiale del primo. L'ideologia dell'uomo medievale attraversa da parte a parte lo spazio urbano, che per questo ne è la trasfigurazione visibile.

Di quali elementi si compone tale ideologia? Gli storici sono concordi nel rappresentare l'uomo medievale come un individuo che si auto-percepisce continuamente esposto al pericolo, affannato in una spasmodica e incessante ricerca di sicurezza:

dall'VIII all'XI secolo l'oscurità si infittì, e il precedente periodo di violenze, di paralisi e di terrore si ripeté in peggio con le invasioni dei saraceni e dei vichinghi. Ognuno cercava sicurezza. In un momento in cui qualsiasi avventura poteva dimostrarsi una sventura, in cui ogni attimo poteva essere l'ultimo, il bisogno di protezione dominava qualsiasi altro interesse.⁴⁹

Come replicare a tale situazione di spaesamento esistenziale? Come organizzare lo spazio contro il diffuso sentimento di paura che impregnava l'esistenza quotidiana dell'uomo medievale? Non è difficile rispondere, così come non è difficile riconoscere che in questo clima di spaesamento e di paura diffusa, "liquida", con briganti saraceni pronti a penetrare nottetempo la cittadella assaltandola, le mura vengano riscoperte come l'elemento fondamentale dello spazio urbano. Mura di protezione coerenti con una filosofia della prevenzione del danno. Logica spaziale rigorosamente anti-

48 Ivi, p. 321.

49 *Ibidem*. Sulla psicologia dell'uomo medievale si veda *L'uomo medievale*, a cura di J. Le Goff, Laterza, Roma-Bari 1988, segnatamente pp. 1-38.

platonica, perché al maschile vigore della popolazione in armi preferisce sostituire un rifugio preventivo fatto di alte mura e bastioni insormontabili: “contro le scorrerie improvvise un muro di città, con qualcuno di guardia a tutte le ore, era più utile di qualsiasi prova di valore militare”⁵⁰. Paura e muraglie sono ormai saldate, sono un sinolo. Alla prima corrispondono le seconde.

A questa paura endemica e metafisica, letta come una costante antropologica dell’esistenza umana, in età moderna tenterà di offrire una risposta la filosofia politica di Thomas Hobbes. Le condizioni travagliate della modernità, in preda a guerre civili e di religione, sono lo sfondo della sua riflessione. Così le descrive nel *Behemoth*, un’opera dedicata alla guerra civile inglese:

se per il tempo come per lo spazio si potesse parlare di alto e basso, credo davvero che la parte più alta del tempo sarebbe quella compresa tra il 1640 ed il 1660. Chi, infatti, da quegli anni, come dalla montagna del diavolo, avesse guardato il mondo, ed osservato le azioni degli uomini, specialmente in Inghilterra, avrebbe potuto avere un panorama d’ogni specie d’ingiustizia e d’ogni specie di follia che il mondo era capace di offrire, e constatare com’esse erano prodotte dalle loro madri, ipocrisia e presunzione, delle quali l’una è doppia iniquità, l’altra doppia follia.⁵¹

La condizione storica, e cioè reale, dell’Inghilterra dell’epoca, replica quella condizione primordiale e brutale già teorizzata nel *Leviatano*. Qui si descrive lo stato di natura, il *bellum omnium contra omnes*, l’*homo homini lupus*, ovvero la condizione precedente l’istituzione della società civile e del monopolio del potere sovrano, nei seguenti termini: “v’è il continuo timore e pericolo di una morte violenta; e la vita dell’uomo è solitaria, misera, ostile, animalesca e breve”⁵². Hobbes incrocia una teoria antropologicamente pessimista e una considerazione quasi “giornalistica” delle vicende inglesi, cercando nella prima la spiegazione delle seconde, nelle seconde l’inveramento della prima. Non che l’Inghilterra dell’epoca fosse ripiombata in una condizione naturale, sì che essa mostrasse

50 L. Mumford, *op. cit.*, p. 323.

51 T. Hobbes, *Behemoth* (1679), a cura di O. Nicastro, Laterza, Roma-Bari 1978, p. 5.

52 Id., *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile* (1651), a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 102.

la tragedia di un conflitto non ordinabile attraverso le logiche della sovranità che il *Leviatano* teorizzava. La dissoluzione dello Stato, difatti, comporta la perdita di tutela di ogni individuo, che a quel punto “diviene libero di proteggere sé stesso assumendo tutte le iniziative che a sua discrezione riterrà opportune”⁵³. Come se la guerra civile, di cui l’Inghilterra dava spettacolo, non fosse altro che la versione fantasmatica dello stato di natura: “lo stato di natura – rileva Giorgio Agamben – è una proiezione mitologica nel passato della guerra civile; la guerra civile è, inversamente, una proiezione dello stato di natura nella città, è ciò che appare quando si considera la città dal punto di vista dello stato di natura”⁵⁴.

Ciò che permette a Hobbes di accomunare, in una sorta di aria di famiglia, il prima e il dopo dello Stato, lo stato di natura e la condizione posteriore la guerra civile, è la prospettiva antropologicamente pessimista adottata: in assenza di un potere centrale, la vulnerabilità dell’essere umano, dotato di una capacità infima di salvaguardare la propria esistenza fisica, diventa ciò intorno cui ruota ogni agire. Il punto, tuttavia, è che tale vulnerabilità, essendo un dato antropologico, accompagna l’essere umano anche mentre è sottomesso al potere sovrano. È vero che quest’ultimo è chiamato a tutelarne la sopravvivenza, poiché questo è il motivo per cui il soggetto aliena i suoi diritti cedendo al *pactum*; tuttavia, l’esistenza dell’umano non è mai realmente garantita in via definitiva. Il massimo a cui possa sperare un individuo mentre viene accoltellato è che il suo assassino non la faccia franca. A ciò si aggiunge il fattore della consapevolezza: non solo l’assenza di rischio non può essere mai assicurata per un essere mortale – sarebbe un evidente cortocircuito logico-metafisico togliere al mortale la mortalità –, ma l’essere umano è altresì consapevole della sua mortalità (questa la sua specificità rispetto alla mortalità di tutti i viventi), e agisce tenendola sempre bene a mente. L’essere-nel-mondo, come sosterrà Heidegger, è davvero in questo senso un essere-per-la-morte. E poiché la morte violenta è sempre in agguato, l’essere umano si comporterà di conseguenza.

Nel *De Cive*, di qualche anno precedente al *Leviatano*, questo essere-per-la-morte si cristallizzava in un timore reciproco che, per non

53 Ivi, p. 271.

54 Cfr. G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 61.

trasformarsi in un terrore paralizzante, aveva bisogno di essere mitigato da condizioni ambientali favorevoli. Ciò comportava la necessità esistenziale e politica di organizzare lo spazio urbano in una forma securitaria, articolarlo aderendo a una logica preventiva. Per non trasformarsi in terrore, la paura reciproca che accompagna gli esseri umani anche in seguito all'uscita dallo stato di natura deve dunque configurarsi come una prevenzione del male possibile, e non come una sua soluzione definitiva. Così Hobbes: “ritengo che sia proprio di chi ha paura non solo il fuggire, ma anche il sospettare, il diffidare, lo stare in guardia, il far sì di non avere nulla da temere. *Chi va a dormire, chiude la porta, chi viaggia, si arma: perché temono i ladri*”⁵⁵.

Questa prevenzione del male non è solo affare individuale che passa da persona a persona, conformandone l'agire; è anche affare collettivo, è una questione statale: “gli Stati sono soliti difendere i loro confini con presidi, e le città con mura, per timore degli Stati vicini”⁵⁶. Se le città devono necessariamente avere mura è perché, una volta assunta una prospettiva antropologica pessimista, dalla logica della vita timorosa non si è mai davvero in grado di uscire. Lo stato di natura permane come un fantasma nel cuore della società civile, e difficilmente si comprenderà la funzione storica, politica e simbolica dei muri senza considerare seriamente il paradigma securitario dettato dal rumore bianco della paura.

L'argomento hobbesiano inquadra dunque allo stesso tempo una presunta verità antropologica, una realtà storica e una modalità materiale attraverso cui gli esseri umani hanno dato una forma strutturale alla loro coesistenza. La cittadella, preludio alla nascita della città moderna, rappresenta una sorta di ideal-tipo di tale paradigma securitario che, come abbiamo visto, possiamo ricondurre a una matrice aristotelica. Se le mille sfaccettature e sfumature della realtà storica si lasciano sussumere nell'immagine della cittadella fortificata, è solo in virtù del paradigma dell'essere umano come vulnerabile e timoroso.

Non è questione del passato. Il valore psicologico, sociale e politico di questo paradigma antropologico è talmente radicato nelle forme della vita consociata da innervare ancora oggi, in un'epoca

55 T. Hobbes, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino* (1642), a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2014, p. 82 (corsivo nostro).

56 Ivi, pp. 82-83.

in cui la città non sembra avere alcunché da spartire con la sua antenata medievale, la struttura degli agglomerati urbani. Possiamo vedere questo paradigma continuamente riattivato nell'ormai consueto fenomeno delle *gated communities*, vale a dire quartieri che ricorrono a mura e recinzioni per mantenere il proprio privilegio attraverso una radicale separazione dall'esterno. La continuità con la cittadella murata è chiara: quest'ultima si definisce infatti come uno spazio sempre in procinto di essere assediato, conquistato e invaso. Uno spazio i cui privilegi sono senza posa aggrediti. Essa è la patria di individui la cui esperienza quotidiana era fatta di morti e pestilenze, carestie e saccheggi, e la cui mentalità "trovava conforto in un universo di definizioni nette, di muri solidi e di panorami limitati"⁵⁷. Le cose che organizzano lo spazio non sono affatto mute, ma si mostrano come i significanti di un immaginario collettivo che ha contribuito a imporre una determinata forma al rapporto della comunità con l'esterno, con tutte le conseguenze politiche che ciò può avere comportato. Difatti, chiosa Mumford,

nella comunità medievale le mura finiscono per creare fatalmente un senso di insularità [...]. Come era accaduto tante volte nella precedente storia urbana, l'unità difensiva e la sicurezza capovolsero la loro polarità e si trasformarono in ansia, paura, ostilità e aggressione, soprattutto quando sembrava che una città vicina potesse prosperare a danno di una rivale.⁵⁸

Lo spazio urbano medievale, che si cristallizza nell'immagine della cittadella fortificata, è dunque ricettacolo di quella mentalità che andrà sviluppandosi nei secoli successivi e che troverà patrocinio filosofico in un pensatore cruciale della modernità filosofica come Thomas Hobbes. Non è tuttavia possibile risolvere la teicopolitica moderna nella sua versione hobbesiana. Come dimostra un'incursione in un classico della filosofia politica precedente la teorizzazione proposta da Hobbes, il suo discorso non è affatto egemone.

In alcuni passaggi dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, e segnatamente nel capitolo XXIV, Niccolò Machiavelli sottopone

57 L. Mumford, *op. cit.*, p. 384.

58 Ivi, p. 385. Questo punto, davvero cruciale, andrà esaminato dettagliatamente nel corso del testo: i muri rispondono a un sentimento di ansia ch'essi stessi contribuiscono a produrre e fomentare.

a critica radicale il *leitmotiv* medievale che salda mura e sicurezza. Non è questo il primo luogo di confronto di Machiavelli con il problema delle fortificazioni⁵⁹, e anzi è opportuno sottolineare una contraddizione interna all'opera del Fiorentino. In un breve scritto del 1526, Machiavelli commentava il progetto di un rinnovamento delle barriere di protezione che cingevano il territorio di Firenze, insistendo sulla grande prudenza politica e strategica di cui esso era testimonianza. Tra le motivazioni per nominare cinque ispettori di quelle che sarebbero state le nuove mura fiorentine, Machiavelli richiama un repertorio di ragioni davvero classico:

[c]onsiderato e nostri magnifici et excelsi Signori quanto sia utile alli stati et alle repubbliche che i loro cittadini et qualunque altro habitante dentro alle mura della loro città viva sicuro senza haver alcuno suspecto di alcuno exercito che possa facilmente assalirla et expugnarla; et veggendo le condizioni de' presenti tempi essere tali che tucti quelli che sono principi prudenti le città loro et il loro imperio fortificano; et piglato exemplo de la prudentia di costoro et de la infelicità di quelli che, per non essere affortificati, hanno le loro città et stati veduto ruinare et sacheggiare; et parendo loro infino ad questo presente giorno che questa loro città sia vivuta a discrezione di quelli che la havessino potuta assalire; per fuggire per lo advenire questo suspecto et pericolo, et per imitare quelli che prudentemente et virtuosamente lo hanno fuggito [...].⁶⁰

In questa professione di cautela sembra di rileggere la polemica che Aristotele muoveva alla tesi platonica della necessità, per mantenere vigoroso il corpo sociale, di non far passare la difesa della *polis* dalla sua fortificazione preventiva. Nei *Discorsi* troviamo però una serie di argomenti in palese tensione rispetto al lungo monito sopracitato, e ciò invita quantomeno a porre in dubbio la fiducia del Fiorentino nelle mura come strumento di protezione.

59 A conoscenza di chi scrive, il primo confronto puntuale di Machiavelli con il tema è la *Relazione di una visita fatta per fortificare Firenze* (1526), in N. Machiavelli, *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Sansoni, Firenze 1917, pp. 31-34. Il problema della fortificazione di Firenze non è certo irrilevante per Machiavelli, che ne dà informazione in 4 lettere del '26 (4 aprile, 17 maggio, e due lettere datate entrambe 2 giugno) a Francesco Guicciardini: N. Machiavelli, *Lettere*, a cura di F. Gaeta, Feltrinelli, Milano 1981, pp. 462-470.

60 Id., *Provvisione per la istituzione dell'ufficio de' Cinque Provveditori delle mura della città di Firenze* (1526), in Id., *Tutte le opere*, cit., pp. 34-35.

Nel quadro realista che definisce la sua opera, Machiavelli ragiona sull'efficacia o meno delle mura. L'analisi di Machiavelli si iscrive in una logica economica del potere, che ne fonda cioè la legittimità non nel giusto ma nell'utile. L'agire politico è un affare che non tocca le corde della morale né dell'etica, sì quelle ben più sottili del rapporto tra tattica e strategia: per Machiavelli non è il *mezzo* in quanto tale a dover essere considerato, ma il suo funzionamento in rapporto al *fine* per cui viene utilizzato.

L'analisi che Machiavelli appronta nei *Discorsi* si snoda intorno alla questione se “è bene edificare fortezze, o se le fanno danno o utile a quello che l'edifica”⁶¹. La risposta, in controtendenza rispetto all'indicazione relativa al territorio fiorentino, sarà che le fortezze sono ben più dannose che utili, ma seguiamo il ragionamento del Fiorentino. Le fortezze, argomenta Machiavelli, proteggono da due tipologie di nemico: i sudditi in rivolta e gli attacchi esterni. Nel primo caso risultano dannose, nel secondo inutili. In caso di rivolta interna, sono dannose perché esprimono il sentimento di arroganza del potere e fomentano, piuttosto che mitigare, il sentimento di ostilità dei sudditi. Le fortezze, infatti, “ti fanno essere più audace e più violento ne' sudditi”⁶², e questo produce un clima tumultuoso dannoso alla conservazione del potere da parte del principe. Se il sentimento dei sudditi nei confronti dei governanti deriva da una scarsa considerazione dei potenti, essa diminuisce ancora di più una volta che la mollezza dei principi si materializza nelle mura di cinta e nei bastioni. Qui lo scopo di Machiavelli è evidentemente sottolineare il contraltare del sentimento di sicurezza prodotto dalle mura, ossia l'arroganza dei potenti, convinti di essere divenuti intoccabili in virtù di una protezione materiale effimera e transitoria. Per questo motivo la sicurezza prodotta dalle mura sembra essere più illusoria che reale: “non vi è quella sicurtà dentro, che tu ti persuadi”⁶³, avverte il Fiorentino.

La seconda tipologia di nemico è l'invasore, il nemico esterno. È vero, ammetterà Machiavelli nel *Principe*, che “è suta [sta-

61 Id., *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* (1531), Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 330.

62 Ivi, p. 331.

63 *Ibidem*.

ta] consuetudine de' principi, per potere tenere più sicuramente lo stato loro, edificare fortezze che sieno la briglia e il freno di quelli che disegnassino fare contro loro, e avere uno refugio sicuro da uno súbito impeto"⁶⁴. Storicamente, si sono costruite muraglie per difendere la città dalle potenziali offese, e la storia è notoriamente un repertorio di saperi al quale è necessario attingere se si vuole mantenere il potere. Orbene, a questo argomento di ordine storico si può rispondere in due modi.

Innanzitutto, si potrebbe ricordare – anche curvando in direzione antimachiavellica l'argomento di Machiavelli – la lezione humiana per cui l'essere né coincide con il dover-essere, né questo deriva da quello: ciò che si è storicamente realizzato potrebbe semplicemente essere il frutto di una cattiva strategia di conservazione del potere, e non un incontestabile dato di fatto, e certamente non l'elemento di una logica naturale; la migliore fortezza, se pur simbolicamente, rimane infatti l'approvazione dei sudditi, perché una fortezza nulla può contro un popolo che ha in odio il suo principe e che lo può attaccare dall'interno.

La seconda obiezione, più sottile, viene proposta nei *Discorsi*. Si è detto prima che per Machiavelli il mezzo va valutato in rapporto al fine, ma ora bisogna aggiungere che questo nesso è storicamente determinato. Certo, in determinati momenti storici le mura effettivamente sono state strumenti adeguati a difendere la città, ma lo sviluppo della tecnologia bellica le ha ormai rese del tutto inefficaci. Una qualsiasi catapulte può superarle, e non ci vuole molto impegno per sfondarle con un ariete. Le muraglie sono dunque inutili non solo perché, seguendo l'argomento platonico, distolgono le forze politiche dalla creazione di un esercito in armi che è l'unica possibile salvezza in caso di assalto, ma soprattutto perché il sentimento di piena sicurezza che suggeriscono è illusorio, giacché le muraglie nulla avrebbero potuto contro lo sviluppo della tecnologia poliorcetica dell'epoca. Lungi dal garantire l'invulnerabilità totale, le mura presentano dal punto di vista tecnologico, strutturale, un punto debole che ne mina irrimediabilmente non solo l'efficacia, ma più radicalmente la ragionevolezza strategica: “se mai furono disutili, sono ne' tempi nostri rispetto alle artiglierie, per il furore delle quali i luoghi piccoli e dove altri

64 Id., *Il principe* (1532), a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino 2013, p. 155.

non si possa ritirare con gli ripari, è impossibile difendere”⁶⁵. Le mura, strumenti al più basso grado del genio ingegneristico, appaiono deboli rispetto alle tecniche dell’assedio sviluppato nel XVI secolo, che all’epoca facevano ormai un ricorso sistematico alla polvere da sparo. Ecco il commento di Mumford:

mentre una palla, di pietra o di ferro, non esplosiva, sparata da un cannone dei difensori, poteva arrecare ben poco danno cadendo in mezzo a una schiera di uomini, il danno era invece gravissimo se la stessa palla veniva usata per aprire una breccia in un muro o fatta cadere da un tetto. La nuova artiglieria del tardo Quattrocento rendeva le città vulnerabili, e le antiche forme di difesa, colline o rocce inaccessibili, servivano soltanto a trasformare in bersagli più evidenti.⁶⁶

Insomma, per Machiavelli l’irragionevolezza delle mura passa dalla loro incapacità nel realizzare il fine per cui si pretende debbano essere utilizzate come soluzione ottimale.

Vi è una terza posizione rilevante nell’indagine moderna sul rapporto tra muri e potere, ed è quella che John Locke affida al *Secondo Trattato sul Governo*. La specificità dell’argomentazione lockiana consiste nel legittimare la costruzione di muri e recinzioni a partire da un ordine di discorso economico e liberale.

Così come per Machiavelli e Hobbes, anche per quanto riguarda Locke la sua riflessione sulla teicopolitica va filtrata a partire da una teoria del potere politico e, nella fattispecie, statale. Se per Hobbes il sovrano deve garantire, pena la rescissione del patto, la sopravvivenza fisica dei suoi sudditi, per Locke la sovranità statale deve allargare la propria sfera di competenze alla garanzia di diritti naturali e inviolabili della persona, tra i quali spicca la proprietà privata. Per la filosofia politica lockiana, la proprietà privata è un diritto inalienabile perché deriva direttamente dalla proprietà sulla propria persona. Come anello di congiunzione tra la proprietà sulle cose e quella sul corpo, Locke pone il lavoro. Attraverso il lavoro sulle cose agito mediante l’uso del corpo, il soggetto le modifica e le fa uscire dalla condizione naturale, popolata di *res communes* e *res nullius*: cose di tutti e cose di nessuno. Il soggetto è *naturalmente* proprietario del suo corpo, e poiché il corpo è il mezzo attraverso

65 Ivi, p. 317.

66 L. Mumford, *op. cit.*, p. 450.

cui il soggetto, lavorandole, aliena le cose dalla loro condizione originaria, esse diventano sue di diritto. Così Locke:

sebbene la terra e tutte le creature inferiori siano comuni a tutti gli uomini, pure ognuno ha la proprietà della propria persona, alla quale ha diritto nessuno altro che lui. Il lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani possiamo dire che sono propriamente suoi. A tutte quelle cose dunque che egli trae dallo stato in cui la natura le ha prodotte e lasciate, egli ha congiunto il proprio lavoro, e cioè unito qualcosa che gli è proprio, e con ciò le rende proprietà sua. Poiché sono rimosse da lui dallo stato comune in cui la natura le ha poste, esse, mediante il suo lavoro, hanno, connesso con sé, qualcosa che esclude il diritto comune di altri. Infatti, poiché questo lavoro è proprietà incontestabile del lavoratore, nessun altro che lui può avere diritto a ciò ch'è stato aggiunto mediante esso, almeno quando siano lasciate in comune per gli altri cose sufficienti e altrettanto buone.⁶⁷

Tutelare la proprietà privata è dunque compito fondamentale del potere statale perché, così facendo, esso tutela anche la proprietà originaria del corpo. Il diritto al Mio e al Tuo si iscrive così nel più elementare dei diritti, quello dell'inviolabilità della persona. Il potere statale non fonda la proprietà privata – che è legittimata già nella condizione naturale –, ma ne garantisce la sicurezza. Solo a questa condizione, infatti, il soggetto può essere disposto a rinunciare alla libertà propria della condizione naturale e a sottomettersi al potere statale. La legge naturale è dopotutto inutile in assenza di un potere in grado di “proteggere gli innocenti e reprimere gli offensori”⁶⁸. Sebbene anche nello stato di natura l'individuo sia titolare di diritti, il loro godimento è “molto incerto e continuamente esposto alla violazione da parte di altri, perché, essendo tutti re al pari di lui, ed ognuno eguale a lui, e non essendo, i più, stretti osservanti dell'equità e della giustizia, il godimento della proprietà ch'egli ha è in questa condizione molto incerto e malsicuro”⁶⁹. Il basso continuo dell'incertezza rende il soggetto “desideroso di abbandonare una condizione che, per quanto libera, è piena di timori e di continui pericoli, e non è senza ragione ch'egli cerca e desidera unirsi in

67 J. Locke, *Il secondo trattato sul governo* (1690), in Id., *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, a cura di L. Pareyson, Utet, Torino 1982, p. 249.

68 Ivi, p. 232.

69 Ivi, p. 318.

società con altri che già sono riuniti, o hanno intenzione di riunirsi, per la mutua conservazione delle loro vite, libertà e averi”⁷⁰.

Locke descrive questo insieme di cose con il termine generale di proprietà, ma ha in mente qualcosa di molto specifico. Per lui vi è un “principale oggetto della proprietà”⁷¹, ed esso consiste non nei frutti della terra, bensì nella terra stessa. La terra è la dimensione originaria sulla quale si esercita la libertà personale del singolo; per questa ragione, la prima forma di lavoro non può che consistere nella delimitazione dello spazio sul quale esercitare il diritto proprietario, ossia nella sua recinzione. È il recingere uno spazio, separarlo dall’uso comune per mezzo di barriere e steccati, a fondare materialmente l’esercizio della proprietà: “quanta terra un uomo lavoro, semini, bonifichi e coltivi, usandone il prodotto, tanto è proprietà sua. Egli, col suo lavoro, la recinge, per così dire, sostituendosi alla proprietà comune”⁷². La legittimità delle recinzioni dipende unicamente dalla capacità del buon agricoltore di fare fruttare la terra così delimitata, poiché diversamente si correrebbe il rischio, come accade nei territori abitati dai pigri indigeni americani, di sprecarla. Una terra ben coltivata rende onore al comando divino, che la concesse sì all’essere umano, ma a patto ch’egli la lavorasse. E il potere statale deve garantire che tutto ciò avvenga. Come sottolinea Wendy Brown, “Locke, che tanto si concentra sulla proprietà, rende massimamente esplicito il nesso tra presa di possesso di un terreno, *enclosure*, proprietà e i fondamenti del potere sovrano e del diritto”⁷³.

L’indubbia cogenza dell’argomento lockiano nasconde una zona d’ombra. Sarà Marx a illuminarla ne *Il Capitale* analizzando il processo di accumulazione originaria. Perché ciò che sta facendo Locke è in realtà offrire una legittimazione filosofica allo spossesamento di terre comuni messo in atto in Inghilterra nel XVII secolo; la sua riflessione teorica permette di fondare un uso del mondo a partire dalla logica dell’esclusione radicale.

Secondo Marx, il fenomeno dell’accumulazione originaria spiega su cosa si fondi, temporalmente e logicamente, l’accumulazione

70 *Ibidem*.

71 *Ivi*, p. 252.

72 *Ibidem*.

73 W. Brown, *op. cit.*, p. 37.

di capitale. Questa fondazione, per quanto si pretenda ammantata dalle caute armi dell'argomentazione filosofica, è in realtà violenta, dal momento che storicamente “i metodi dell'accumulazione originaria sono tutto quel che si vuole, fuorché metodi idilliaci”⁷⁴. L'arte di recingere i campi comuni coincide sì con la fondazione materiale della proprietà privata, ma non in un orizzonte di garanzia del diritto come riteneva Locke, bensì in una preistoria del processo di accumulazione del capitale che svela come la storia dell'espropriazione dei *communia* sia “scritta negli annali dell'umanità a caratteri di sangue e di fuoco”⁷⁵. L'accumulazione originaria che permette di innescare il ciclo del capitale si fonda su questa espropriazione delle terre comuni. Essa non si persegue per via individuale, mediante singoli atti di violenza, ma in forma sistematica attraverso quella che Marx definisce causticamente una “forma parlamentare di rapina”⁷⁶: i *Bills for Inclosures of Commons*, ossia “decreti in virtù dei quali i proprietari terrieri fanno dono a sé stessi, in proprietà privata, di suolo pubblico; decreti di espropriazione del popolo”⁷⁷.

Per trasformare gli arativi comuni in grandi pascoli, quindi per permettere ai padroni l'accumulo di capitale e la messa a lavoro della massa di proletari, bisogna anzitutto recintarli. Fuori da ogni idealismo del concetto, la materialità della recinzione permette l'esproprio reale, non metaforico, delle terre comuni. Ciò genera due fenomeni connessi: da un lato, si accumulano ricchezze nelle mani di pochi; dall'altro lato, cresce esponenzialmente la massa di poveri. Marx rileva come questa nuova massa proletaria, ridotta a possedere e a poter vendere unicamente il proprio corpo – dunque trasformata in mera forza lavoro –, verrà progressivamente marginalizzata, fino a venire espulsa dai campi precedentemente comuni. Dopotutto, una terra trasformata in pascolo o in riserva di caccia non può essere abitata: la presenza umana disturberebbe il quieto pascolare degli animali, e rovinerebbe il parco dei divertimenti che i padroni si sono costruiti.

Emerge tuttavia il problema logistico di dove sistemare questa nuova massa di poveri. Infatti, come commenta Marx, “che gli

74 K. Marx, *Il capitale*, cit., vol. I, p. 897.

75 Ivi, p. 898.

76 Ivi, p. 909.

77 *Ibidem*.

uomini cacciati dal suolo con lo scioglimento dei seguiti feudali e un'espropriazione violenta attuata a sbalzi, questo proletariato senza terra o dimora, fossero assorbiti dalla nascente manifattura con la stessa rapidità con la quale venivano al mondo, era impossibile⁷⁸. La pratica dell'*enclosure* introduce una sfasatura temporale tra la produzione di proletariato e la capacità delle forze produttive di creare forme di lavoro che necessitino di manodopera, in modo da assorbire la massa di esodati che la recinzione delle terre comuni fisiologicamente produce. La legge della domanda e quella dell'offerta divergono. Cacciati dalle terre che fino a poco prima li sostentavano, questi uomini di troppo cominciano a gironzolare per le campagne, vagabondano da una città all'altra in cerca di modi per sopravvivere. Vivono di espedienti, di piccoli furti, di elemosine. Abitano costantemente i margini dello spazio e della legge, e Tommaso Moro si domandava cos'altro restasse loro dopo la recinzione dei campi e l'esproprio di ogni bene "se non rubare, per essere di santa ragione, si capisce, impiccati, o andar in giro pitoccano"⁷⁹. Con lo sviluppo delle tecnologie teicopolitiche nasce la figura moderna del vagabondo, e la sua pressoché immediata criminalizzazione. Ma il vagabondo prodotto dai processi di accumulazione originaria, che si intrufola nei campi e trafuga i frutti dei padroni, non fa altro che appropriarsi delle risorse da cui, grazie a paletti e recinzioni, è stato violentemente scacciato: quando non si ha il pane per mangiare, non rimane altra soluzione che prenderselo.

Questo excursus nella filosofia moderna ha una triste appendice. Nella sua *Storia della follia*, Michel Foucault ha mostrato come in età moderna la logica di espulsione propria delle *enclosures* incrociasse quella del grande internamento, del *grand renfermement*. Una volta cresciuta a dismisura la massa di poveri, essa doveva venire separata una volta per tutte dal resto della popolazione e rinchiusa in *workhouses*, *Zuchthäuser* e *hôpitaux généraux*. In queste strutture di reclusione sarebbero stati utilizzati come pura forza lavoro e avrebbero goduto della compagnia di criminali e folli. Questo internamento di migliaia di individui poveri verrà realizzato mediante

78 Ivi, p. 920.

79 T. Moro, *L'Utopia o la migliore forma di repubblica* (1516), a cura di T. Fiore, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 25.

vere e proprie pratiche di violenta caccia all'uomo⁸⁰. Il capitalismo si alimenterà attraverso il ratto dei miserabili. All'articolazione in forma proprietaria dello spazio comune corrisponderà storicamente la messa al bando dal consorzio civile delle sacche più povere di popolazione, la produzione cioè di una gerarchia ontologica interna all'umanità. Ciò che Locke vedeva come il trionfo della tutela di diritti inviolabili della persona, la storia ha dimostrato essersi immancabilmente rovesciato in sistematiche e violente pratiche di esclusione. Con l'età moderna nasce insomma "una sensibilità che ha tracciato una linea, formato un limitare; e che sceglie, per bandire"⁸¹. Questa linea è un recinto.

La modernità filosofica ha avuto il merito di mostrare tutta la complessità di un oggetto politico come il muro. Strumento inutile per la logica machiavellica di conservazione del potere; conseguenza della concezione antropologicamente pessimista di Hobbes; strumento di protezione dei diritti naturali del singolo nella filosofia politica liberale lockiana. Più in generale, la filosofia moderna mette a tema muri e recinzioni come ciò che, delimitando materialmente lo spazio, permettono l'esercizio della sovranità nelle sue differenti forme; in ultima istanza, la fondano perché ne sono la condizione materiale di possibilità. Ma ciò su cui la modernità non si interroga (poiché non ne può avere un adeguato distacco temporale, e dunque si autorappresenta in maniera falsata, parallattica) sono le implicazioni politiche storicamente emergenti della separazione spaziale. Il pensiero moderno, insomma, non può porsi la questione cruciale su cosa i muri abbiano realmente prodotto. Nelle rispettive e impietose disamine, Marx e Foucault vedranno lucidamente che l'espropriazione dei *communia* e le pratiche di repressione appartengono allo stesso tratto della lunga storia di violenza dei dominanti sui dominati, alla cui origine va posta la separazione materiale dello spazio per mezzo di mura, barriere e recinzioni.

80 Cfr. G. Chamayou, *Le cacce all'uomo. Storia e filosofia del potere cinegetico* (2010), trad. it. M. Bascetta, manifestolibri, Roma 2010.

81 M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica* (1961), trad. it. F. Ferrucci, Rizzoli, Milano 1997, p. 82.



CAPITOLO TERZO IL SIPARIO DEL POTERE

L'indiscrezione della materia

A uno sguardo attento, l'attuale scenario globale sembrerebbe invalidare la tesi, proposta da alcuni studiosi, relativa alla progressiva scomparsa dei muri fisici, sostituiti da tecnologie di controllo più fluide e discrete, da muri invisibili. Il principio da seguire per dar conto di questa tesi sarebbe quello della *virtualizzazione discreta dei mezzi del potere*, così esplicitato, sulla scia della lezione foucaultiana, da Olivier Razac: “i migliori dispositivi di potere sono quelli che consumano la minor quantità di energia possibile, materiale e simbolica, per produrre determinati effetti di controllo o di dominio”¹. Il potere più efficace è quello che si esercita in punta di piedi. Seguendo questa logica, l'attuale tendenza teicopolitica dovrebbe dirigersi verso un investimento maggiormente discreto sullo spazio, in direzione di “un ridimensionamento del potere rispetto alla consistenza materiale della pietra e alle separazioni massicce”². All'alba del nuovo millennio, Razac dava per assodata questa tendenza del potere sullo spazio a farsi discreto fino a scomparire, rendendo allo stesso tempo massimi i suoi effetti. Le attuali strategie di fortificazione delle frontiere statali, alacremente perseguite dalla maggior parte degli Stati, sembrano però dimostrare la totale infondatezza di questa tesi³.

Si consideri il muro che separa Usa e Messico. In numerosi punti si presenta nella forma di una barriera “virtuale”, presidiata da droni, videocamere, rilevatori di calore. Sembrerebbe a tutti gli effetti

1 O. Razac, *op. cit.*, p. 10.

2 *Ibidem.*

3 Per due ragioni distinte, la tesi di Razac è poco plausibile anche concettualmente: 1) l'intensità degli effetti di un mezzo del potere non dipende dalla sua virtualizzazione; 2) la componente simbolica del potere eccede la funzionalità dei suoi mezzi.

uno strumento politico che tende a smaterializzarsi, a farsi discreto: la prova della fluida postmodernità del potere. Tuttavia, investimenti altamente tecnologici volti a superare la pesantezza della materia sono, perlomeno fino ad ora, solamente annunci. Nei fatti la *frontiera* rimane una barriera assai semplice e primitiva, composta per 654 miglia da “lastroni in cemento armato e acciaio alti circa 18 metri”⁴. Il muro che divide materialmente Usa e Messico, nonostante gli sponsor statunitensi lo presentino come uno degli apici tecnologici a disposizione, è a conti fatti una struttura decisamente imponente, massiccia, per certi versi grossolana, dichiaratamente costruita per bloccare l’immigrazione clandestina e il traffico di droga. Il paradigma della virtualizzazione dei mezzi di potere non gli si applica.

Si considerino ora gli elementi che compongono la famigerata barriera che, attraversando la Cisgiordania, separa i territori israeliani da quelli palestinesi. Questo muro, che ha polarizzato sin dalla sua comparsa l’opinione pubblica, è da alcuni considerato lo strumento per eccellenza dell’oppressione del popolo palestinese, che iscrive il dominio direttamente sulla terra; per altri (a dire il vero, per Israele e per l’amministrazione Trump, che condividono questo feticismo per il mattone...), è un rimedio necessario per impedire ai “terroristi palestinesi” di trasportare bombe e portare a termine attentati suicidi. Ma com’è costruito questo muro? Ecco la puntuale descrizione che ne fornisce Eyal Weizman: “pannelli di cemento alti otto metri, recinzioni elettroniche, filo spinato, radar, telecamere, fossati, posti d’osservazione e strade di pattugliamento”⁵. Anche in questo caso, la materia non sembra certo un elemento irrilevante del dispositivo del muro.

Spostiamoci ai bordi della democratica Unione Europa, e costegiamo la barriera antimigrazione che separa a Melilla Spagna e Marocco. Essa, come scrive Reece Jones, “non è certo un recinto umanitario; consiste in rotoli di concertina avvolti dal filo spinato, con postazioni per le vedette a ogni cento metri”⁶. E se ci spingiamo fino al cuore dell’Europa, il sunto di Marta Ottaviani ci consegna questa immagine impietosa:

4 W. Brown, *op. cit.*, p. 25.

5 E. Weizman, *Architettura dell’occupazione. Spazio politico e controllo territoriale in Palestina e Israele* (2007), trad. it. G. Oropallo, Bruno Mondadori, Milano 2009, p. 163.

6 R. Jones, *Violent Borders. Refugees and the Right to Move*, Verso, London-New York 2016, p. 15.

i Balcani e parte dell'Europa Centrale sono costellati da recinzioni che stanno trasformando i singoli Stati in fortini. A iniziare è stata la Grecia, che nel 2013 costruì un muro al confine con la Turchia per impedire l'afflusso di rifugiati provenienti dall'orrore della guerra civile in Siria. L'Ungheria di Viktor Orbán è diventata la rappresentazione dello Stato sovranista e dell'identità nazionale più deleteria. Budapest da sola ha costruito oltre 450 chilometri di recinzione: un doppio muro anti migranti al confine con la Serbia e uno lungo la frontiera con la Croazia per evitare che i rifugiati passino da lì. Persino la Slovenia ha voluto il suo muro per difendere "la sovranità nazionale e la sicurezza pubblica e tutelarsi "dall'invasione dell'Islam". Vienna ha risposto a questa mossa erigendo una barriera di 330 chilometri al confine con l'ex Stato iugoslavo.⁷

Insomma, la moltiplicazione globale dei muri è, contro le visioni postmoderne del potere, un'intensificazione delle frontiere che corrisponde a una intensificazione della loro dimensione fisica. Tuttavia, tale irrigidimento materiale dei confini non è da interpretare *tout court* come se i muri fossero un oggetto di potere del tutto anacronistico, ma piuttosto come se in essi si esperisse la connessione tra il loro passato e il loro presente. Ciò che più sottilmente bisogna sottolineare è che il capitale tecnologico che separa i rudimentali muri dell'antichità dalle barriere contemporanee non è una sostituzione ma un'aggiunta, cosicché logiche antiche e curvature contemporanee interagiscono e s'integrano a vicenda, come se il percorso e la struttura architettonica dei muri seguissero passo passo l'evoluzione del genio tecnologico: tecnologie politiche immateriali si saldano a meno sofisticate forme materiali di esercizio del potere basate sulla nudità della materia. Una combinazione potenzialmente letale.

Se non possono essere interpretati come gli strumenti di un potere discreto, fluido e invisibile, ciò significa che le categorie ermeneutiche finora utilizzate dai teorici postmoderni per descrivere le forme attuali di articolazione politica dello spazio devono essere quantomeno complicate. La logica cui rispondono i muri contemporanei è più complessa e stratificata di quanto si possa pensare a primo acchito, e passa innanzitutto dall'esibizione spregiudicata della loro fisicità.

7 M. Ottaviani, *Muri nella storia e nel presente*, in "enue. Il magazine del Polo del '900", 1, 2019, pp. 5-6.

Come diversi critici hanno sottolineato, la maestosità dei muri contemporanei, apparentemente retaggio della loro preistoria, è utile perché opera come un *dissuasore*, scoraggiando gli individui dall'attraversarlo. In questo senso, il muro esercita un'azione preventiva sui flussi indesiderati a un livello materiale e semiotico: da un lato produce l'impossibilità di un attraversamento sicuro; dall'altro lato, ne segnala visivamente la pericolosità, e quindi la suggerisce. Il muro è un cartello che indica un pericolo.

Da questo punto di vista, la posta in gioco delle attuali teicopolitiche sembra essere la possibilità modernissima di rendere visibile il potere statale e le sue prerogative, di cui i muri sono la testimonianza fisica: lo Stato, per mezzo di pietre e cemento armato, si mostra in tutto il suo fulgore proprio laddove la sua esistenza s'incrina, ossia al margine, al limite, al bordo. Il dominio dello spazio e dei corpi che transitano da un lato all'altro del muro non passa allora solamente dalle pratiche concrete che le barriere materiali permettono di realizzare, ma in primo luogo dalla loro visibilità. Lontani da ogni postmoderno nascondimento, iscritti nella logica della visibilità del potere e non in quella della sua discrezione economica, i muri appartengono a pieno titolo alla storia del potere agito attraverso determinati regimi di sguardi. Sguardi che non vanno da persona a persona, ma da persona a cosa. Un muro viene costruito affinché tutti possano e debbano vederlo. Questa visibilità implica delle conseguenze che è bene considerare.

In quanto visibile, in quanto "apparente", il muro è anzitutto un oggetto d'interesse fenomenologico. La nostra esperienza ci insegna che esso appartiene a una "fenomenologia della vita quotidiana"⁸. Non è raro fare esperienza di un muro, anzi: ne incontriamo continuamente. La nostra vita privata, la nostra intimità domestica, è per il linguaggio ordinario uno "stare fra quattro mura". E basta andare a zonzo per accorgerci che le nostre città non sono nient'altro che una serie più o meno ordinata di articolazioni materiali, una serie di muri che organizzano lo spazio urbano e che lo rendono possibile in quanto tale.

Questo per quanto concerne una fenomenologia della vita quotidiana. Tuttavia, i muri interstatali, i muri di frontiera, le fortifi-

8 Cfr. S.H. Peter, *The things themselves: phenomenology and the return to the everyday*, State University of New York Press, Albany 2006.

cazioni che separano gli Stati e intensificano le disgiunzioni fra i popoli, sono oggetti extra-ordinari. Non rientrano nell'esperienza fenomenologica quotidiana di tutti gli esseri umani, ma sono piuttosto gli oggetti di esperienza della vita migrante e dell'esistenza di frontiera. L'impatto fenomenologico di un muro squassa il paesaggio, trasformandolo irrimediabilmente; la sua comparsa squarcia l'ordinarietà del panorama, muta lo scenario pre-esistente in maniera radicale. Si frappone al soggetto migrante e ai suoi sensi, imponendogli una determinata esperienza che è, *prima facie*, quella dell'esclusione e di un desiderio irrealizzabile.

Descrivere la struttura fenomenologica dell'esperienza prodotta dai muri è necessario per meglio valutare il loro significato politico. Impedendo il movimento, rallentando il cammino, il muro è in primo luogo un oggetto che costringe i soggetti a guardarlo. Non guardarlo imporrebbe fare marcia indietro, tornare sui propri passi, desistere laddove si desidera e riconsegnarsi a quella dimensione di sofferenza dalla quale si sta fuggendo. Se si vuole proseguire, si è obbligati a percepire costantemente la sua presenza. Il primo senso che il muro sollecita non è il tatto, bensì la vista: prima di essere un oggetto di potere che si scontra con la fisicità dei corpi, è per il soggetto uno stimolo visivo, un oggetto per gli occhi. Come scriveva Merleau-Ponty, lo sguardo è portatore di una peculiare specificità; esso è "una certa maniera di accedere all'oggetto"⁹, una determinata forma sensibile di conoscenza che implica la distanza tra soggetto e oggetto. Studiare fenomenologicamente il muro implica l'analisi del rapporto di visibilità che intercorre fra la cosa e il soggetto o, per meglio dire, fra il soggetto e la cosa per come essa gli appare.

Il muro appare immenso e maestoso agli occhi di chi lo osserva. Proprietà che ne fanno anzitutto oggetto di *apprezzamento estetico*. L'estetica, nella definizione datane originariamente da Baumgarten, non è qui da considerarsi filosofia dell'arte, bensì scienza dell'*aesthesis*, della sensibilità. Il muro è esteticamente maestoso solo in rapporto all'apparato sensoriale di chi ne apprezza l'esistenza, e questa apparente banalità non è affatto irrilevante dal momento che la funzione dissuasiva che per tutta la loro lunghissima storia i muri hanno avuto si basa in primo luogo sull'effetto provo-

9 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* (1945), trad. it. A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003, p. 113.

cato sullo spettatore – effetto, dunque, che tenderà a venir sempre più intensificato a ogni “aggiustamento” della barriera. Il suo potere, che distoglie gli invasori dal proposito di invadere lo spazio che esso è chiamato a proteggere, si basa sul regime di visibilità nel quale cattura i soggetti che gli si parano dinnanzi. Anche la sua funzione di difesa preventiva, sul quale si basava la teicopolitica antica, non può essere separata dal suo impatto fenomenologico, dall’essere un oggetto che appare, che può essere scorto sin da lontano, che si relaziona necessariamente con l’apparato visivo dei soggetti che intende bloccare e allontanare.

La tradizione fenomenologica ha riflettuto sul legame che connette visibilmente e sensibilmente il soggetto con l’ambiente in cui vive. La fenomenologia, per dirla ancora con le parole di Merleau-Ponty, ha come scopo lo stabilire quale sia il “contatto ingenuo con il mondo”¹⁰ da parte del soggetto, quella forma immediata di conoscenza dell’ambiente circostante che passa attraverso i sensi. Il senso di un approccio fenomenologico al muro è ben spiegato da Christopher Tilley, un archeologo che ha fatto dell’indagine fenomenologica sugli oggetti materiali la cifra della sua prestazione scientifica:

la fenomenologia comporta il tentativo di descrivere gli oggetti della conoscenza nella maniera in cui essi si presentano alla coscienza. Essa si sforza di rivelare il mondo per come il soggetto ne fa realmente esperienza in opposizione a come potremmo teoricamente assumere che debba essere. Il fine non è spiegare il mondo (in termini diciamo di casualità fisica o di eventi storici o di disposizione psicologiche), ma di descrivere quel mondo nel modo più preciso possibile per come gli esseri umani ne fanno esperienza.¹¹

In che modo i soggetti fanno esperienza del muro? Qual è l’impatto fenomenologico delle cinte murarie, dei bastioni, delle fortificazioni, sugli esseri umani che si trovano dinnanzi a queste interruzioni dello spazio visivo? Quali effetti hanno i muri sui sensi di chi li incontra?

La maestosità del muro ne accompagna la violenza simbolica, e la corrobora. La configurazione sensibile del muro non è muta ma è di per sé significativa, dal momento che la indiscreta fisicità di queste barriere suggerisce a chi intenda oltrepassarlo che non è

10 Ivi, p. 15.

11 C. Tilley, *op. cit.*, p. 1.

ben accetto. Egli sa che dovrà sottoporsi a una serie di protocolli di controllo più o meno invasivi per essere ammesso oltre il muro, strumento materiale costruito in modo da riflettere la sua funzione: intensificare una separazione, produrre un'asimmetria e allo stesso tempo offrire un'esperienza visibile di tale asimmetria¹².

Il rapporto fenomenologico del soggetto con l'oggetto materiale e con l'articolazione dello spazio che esso produce è stato analizzato da Georg Simmel in un breve ma denso saggio del 1909, *Brücke und Tür*. Secondo Simmel l'uomo è l'unico essere che, manipolando la configurazione sensibile e materiale del mondo naturale, è in grado di separare e collegare cose irrelate. Un ponte, dice Simmel, è un oggetto che collega le due rive di un fiume, ma affinché questo collegamento si realizzi è necessario che il soggetto abbia prima immaginato e constatato la loro separazione: la disgiunzione precede la congiunzione. Attraverso questa connessione dei luoghi, l'essere umano imprime la propria volontà sul mondo:

gli uomini che per primi tracciarono una strada tra due luoghi, portarono a termine una delle più grandi imprese. Essi potevano essere andati e venuti tra entrambi da averli per così dire soggettivamente uniti, ma soltanto allorché essi impressero sulla superficie della terra la Strada, quei luoghi furono uniti obiettivamente; la volontà di connessione era divenuta Forma delle cose, Forma che si offriva alla volontà per ogni ripetizione, senza che questa più dipendesse dalla sua frequenza o scarsità.¹³

Un secondo oggetto che organizza sensibilmente lo spazio, la porta, si differenzia dal ponte dal momento che non si limita a congiungere due luoghi. La porta, permettendo il passaggio dal dentro al fuori, “supera la separazione tra interno ed esterno”¹⁴. Così, “la porta rappresenta in modo decisivo come il separare e il collegare siano soltanto due facce dello stesso e medesimo atto”¹⁵. Essa è il significante materiale della limitazione imposta dal mondo naturale all'essere umano e, allo stesso tempo, della libertà umana di oltre-

12 Cfr. É. Ritaine, *La barrière et le checkpoint : mise en politique de l'asymétrie*, in “Culture & Conflits”, 73, 2009, pp. 15-33.

13 G. Simmel, *Ponte e porta* (1909), in Id., *Saggi di estetica*, trad. it. M. Cacciari e L. Perucchi, Liviana, Padova 1970, pp. 3-4.

14 Ivi, p. 5.

15 *Ibidem*.

passarla, revocarla e abolirla. La porta separa e collega allo stesso tempo, facendo transitare il soggetto da un interno a un esterno, mettendo dunque questa stessa distinzione in crisi.

Curiosamente, il muro non rientra in questa breve fenomenologia degli oggetti materiali stilata da Simmel. Il muro condivide con il ponte l'essere "un'apparizione unica, non mediata da alcuna riflessione astratta, che assume in sé il significato dello scopo pratico e lo porta a forma visibile"¹⁶. Vale a dire: esso è un oggetto che, stabilendo una determinata configurazione sensibile fra cose, allacciando determinati rapporti fra di esse, testimonia di una precisa volontà umana e comunica tale volontà al soggetto che ne fa esperienza. Ma l'analogia qui s'interrompe, dal momento che il muro appare come il negativo materiale e fenomenologico sia del ponte sia della porta.

Simmel accenna alla contrapposizione fra "la possibilità di uno scambio continuo e reciproco"¹⁷, permessa dalla porta, e la "morta forma geometrica di una mera parete"¹⁸, ma stranamente assegna un significato fenomenologico solamente alla prima. La parete divisoria, secondo Simmel, "è muta"¹⁹: un oggetto inerte, un nulla di significato. Eppure, proprio in questa radicale assenza di apertura, in quell'interdire il passaggio che è la proprietà essenziale del muro, è possibile scorgerne il significato fenomenologico.

Ciò che Simmel nel suo breve saggio sembra non considerare debitamente è che la configurazione delle cose nella sua oggettività, ossia nella sua materialità, può derivare anche da una ben precisa *volontà di disconnessione*. Il muro indica un'intenzione esplicita, dichiarata, ossia separare "un frammento di spazio"²⁰ privandolo contemporaneamente della possibilità di essere aperto. Simmel, insomma, trascura che l'essere umano non si limita a immaginare una separazione per poi ricomporla: talvolta la immagina per mantenerla tale. Dobbiamo allora assumere la lezione simmeliana sulla "plasticità immediatamente persuasiva" delle cose, ma completarla. Se "il ponte mostra come l'uomo unisca la divisione dell'essere naturale" e se la porta mostra "come da questo essere

16 Ivi, pp. 4-5 (legg. mod.).

17 Ivi, p. 6.

18 *Ibidem*.

19 Ivi, p. 5.

20 *Ibidem*.

naturale l'uomo divida la continuità e l'uniformità", il muro è la testimonianza sensibile della volontà umana di disconnettere le cose e gli spazi, di separarli al fine di rendere impossibile la loro congiunzione. La materialità del muro, la sua imponentza, la sua fisicità, suggeriscono a chi si appresta ad attraversarlo questa filosofia della disgiunzione radicale. Se c'è un muro, è perché lo Straniero, colui che viene da fuori e che vuole oltrepassarlo, è sgradito: che nulla unisca ciò che è stato diviso!

I muri rappresentano una esplicita dichiarazione di fastidio nei confronti di ogni essere che provenga da fuori. Lungi dall'essere pareti mute, come sembra voler sostenere Simmel, i muri sono l'incarnazione della voce dell'individuo che esige la frattura totale dal resto dell'umanità attraverso una determinata configurazione sensibile dello spazio. Da questo punto di vista, il muro è la fabbrica di un'alterità spaziale negativamente connotata: distinguendo radicalmente il "dentro" dal "fuori", il muro produce sui soggetti che transitano nel "fuori" l'impressione costante di essere sgraditi e indesiderati proprio perché la possibilità di un'inclusione nel "dentro" è materialmente sabotata. Secondo Claude Quétel è proprio questo significato fenomenologico a dover essere analizzato anche laddove un muro assume un valore puramente simbolico, come nel caso del muro che segnala il confine fra Usa e Messico nel deserto dell'Arizona: "questo sbarramento composito e squallido ha soprattutto una funzione di materializzazione, di 'proclama', dove un tempo non c'era niente"²¹.

È opportuno sottolineare un corollario di questa idea che abbiamo accennato e che approfondiremo nel corso del saggio sul muro come fabbrica di alterità: il muro produce *allo stesso tempo* un dentro e un fuori introducendo nella continuità dello spazio una discontinuità radicale. Le due dimensioni sono infatti relative: vi è un fuori rispetto a un dentro, un dentro rispetto a un fuori. Per questa ragione, il muro intensifica non solamente la sensazione di rifiuto di chi è fuori, ma anche il sentimento difensivo di chi sta dentro. Invertendo il principio di causalità, chi è dentro percepisce chi è fuori come pericoloso in virtù del muro che produce e intensifica questa disgiunzione. Chi è dentro si percepisce come un corpo vulnerabile, esposto alle ferite che in qualunque momento possono giungere da

21 C. Quétel, *op. cit.*, pp. 200-201.

fuori, ed è apparentemente ben lieto di barattare l'apertura nei confronti dell'altro con la tutela costante esercitata dal potere protettore statale, senza però considerare debitamente le conseguenze sociali, etiche e psicologiche di questo regime protettivo. Se la vulnerabilità presuppone una protezione, allora la protezione implica una minaccia, secondo l'equivalenza drasticamente formulata da Robert Castel: "essere protetti significa anche essere minacciati"²². Questa dialettica fra protezione e minaccia, come vedremo, è centrale per l'ordine di discorso nel quale s'inscrivono i muri contemporanei.

Lascaux e Campanella

Agli albori della storia dell'umanità, prima di assumere un significato interamente politico, il muro ha probabilmente ricoperto un ruolo diverso da quello di protezione domestica e messa in sicurezza dello spazio. Esso è stato anzitutto una superficie per scrivere, per incidere un segno da interpretare, per lasciare una traccia destinata a durare nel tempo. "È nelle pietre – scrive Emanuele Coccia – che l'intelligenza umana è uscita dallo spazio dell'interiorità e della coscienza e si è incarnata nel mondo delle cose"²³. I muri, prime tavolette a disposizione degli antenati degli scribi, hanno tramandato insegnamenti; su di essi si è iscritto un sapere tutt'altro che elementare, tutt'altro che primitivo.

Nel gesto apparentemente innocuo di scrivere sui muri, questi individui vestiti unicamente di pelli d'animale hanno dichiarato il loro implicito antiplatonismo. Sarà infatti Platone a condannare senza mezzi termini la scrittura, pratica che genera l'oblio nell'anima di chi la impara. A Theuth, inventore e difensore della scrittura, così nel *Fedro* risponde il re Thamus, chiamato a giudicare la bontà delle varie invenzioni sottoposte al suo giudizio: "la scoperta della scrittura avrà per effetto di produrre la dimenticanza nelle anime di coloro che la impareranno, perché, fidandosi della scrittura, si abitueranno a ricordare dal di fuori mediante segni estranei, e non dal di dentro e da se medesimi" (*Fedro*, 275a).

22 R. Castel, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?* (2003), trad. it. M. Galzigna e M. Mapelli, Einaudi, Torino 2011, p. IX.

23 E. Coccia, *op. cit.*, p. 17.

La sentenza platonica è rifiutata, e con davvero ottime ragioni, dai primitivi scrivani. Per loro l'antiplatonismo è questione di vita o di morte: sanno che preservare la memoria di ciò che è avvenuto è vitale per la tribù, e si ingegnano con gessetti artigianali e colori naturali per imprimerla indelebilmente sulla fredda pietra, rinunciando senza remore all'"afflato che anima e trasporta la parola viva"²⁴. La possibilità della scrittura è per loro di vitale importanza. Sui muri, infatti, è stata celebrata nientedimeno che la precaria arte del sopravvivere. Il segno che li ha scalfiti insegna un'arte dello stare al mondo e obbliga a un'attività di ermeneutica sulle immagini. Il muro ha infatti un valore pedagogico: veicola informazioni, tramanda il ricordo di ciò che è avvenuto, insegna qualcosa. La prima opera d'arte della storia, un bisonte disegnato su una parete di una grotta a Lascaux, è allo stesso tempo la prima prova di un insegnamento per figure, e forse addirittura la prima prova di un insegnamento *tout court*, se è vero ciò che affermava Schelling: "i simboli furono i primi strumenti di trasmissione delle idee, delle azioni, dei modi di vita e delle più importanti abitudini"²⁵.

In quelle poche e stilizzate immagini, un intero mondo sociale fatto di bisonti in fuga e di individui armati unicamente di lance e sassi trova il suo compendio estetico. La storia che questo piccolo schizzo racconta è stata senza dubbio estremamente istruttiva per le tribù primitive, e non abbiamo modo di sapere se la storia dell'umanità avrebbe camminato su altri binari se un nostro antenato o una nostra antenata non avesse un giorno pensato di condividere il suo sapere tecnico in forma scritta, in immagine. Il bozzetto di Lascaux racconta l'evento della caccia al bisonte, che i membri della tribù hanno ucciso per potersene cibare. Sul muro di Lascaux la prima opera d'arte della storia del mondo ha testimoniato i metodi e i fini di questa caccia, facendo del muro un'antica lavagna per tramandare ai membri della tribù e ai posteri la sottile e vitale arte della sopravvivenza attraverso la cinegetica²⁶.

24 J. Rancière, *La partizione del sensibile. Estetica e politica* (2000), trad. it. F. Caliri, DeriveApprodi, Roma 2016, p. 19.

25 F. Schelling, *Lezioni sul metodo dello studio accademico* (1802), a cura di F. Palchetti, Arnaud, Firenze 1989, p. 16.

26 Cfr. G. Bataille, *Lascaux: la nascita dell'arte* (1955), trad. it. E. Busetto, Mimesis, Milano-Udine 2007.

A Lascaux apprendiamo anche una profonda lezione politica. L'idea della caverna come di una proto-scuola rappresenta nient'altro che l'utopia di un sapere diffuso e comune. Prima di diventare affare di sciamani, guaritori e scribi, coloro che per un lungo periodo di tempo saranno gli unici depositari del sapere scritto, esso è patrimonio tribale. Non essendone alcuno padrone, deve essere potenzialmente accessibile a tutti. I muri sono lo strumento attraverso cui nel Paleolitico superiore i nostri antenati e le nostre antenate hanno tentato di realizzare questa vitale utopia dell'universalismo pedagogico.

Se ci spostiamo di un paio di millenni, in pieno Rinascimento italiano, nell'epoca della grande letteratura utopica, ci accorgiamo che qualcosa dell'esperienza primitiva – ossia del legame tra insegnamento e immagine – di Lascaux è ancora presente. Tommaso Campanella – che non aveva la minima idea di cosa contenesse la grotta di Lascaux, né tantomeno aveva contezza della sua esistenza –, nell'immaginare la sua utopia urbana, assegna ai muri la medesima funzione pedagogica che essi ricoprivano fra i primitivi. Sapienza, principe della città del Sole, deputato allo studio e all'insegnamento delle scienze, è in possesso di un libro “dove stan tutte le scienze”²⁷. Tutto il sapere del libro – ovvero: tutto il sapere possibile – è stato per suo volere dipinto “in tutte le muraglia, su li rivellini, dentro e di fuori”²⁸. Per la cultura barocca il muro è il simbolo di una conoscenza che si incarna nelle cose e nella loro ordinata disposizione: l'architettura della città del Sole replica questo *topos*. L'utopia campanelliana rappresenta dunque il sogno di un sapere totale organizzato in modo da essere in ogni momento accessibile a chiunque. Prodrómo del web, nel quale ogni informazione – anche la più errata, *ça va sans dire* – è fruibile *just in time* e da chicchessia, il sapere è così materialmente distribuito sulla nuda pietra. Le muraglie circolari che organizzano spazialmente la città del Sole sono infatti dipinte in modo che “li figliuoli, senza fastidio, giocando, si trovano saper tutte le scienze istoricamente”: osservare i muri è come sfogliare le pagine del grande libro della scienza.

27 T. Campanella, *La Città del Sole* (1602), a cura di L. Firpo, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 7.

28 *Ibidem*.

A partire da queste due esperienze storico-letterarie, non possiamo non constatare il curioso destino dei muri: da strumenti di conoscenza universale, e dunque di potenziale liberazione dell'individuo dalle maglie del potere in perfetto accordo con il motto illuminista "*sapere aude*", a dispositivi di esclusione radicale. Questo slittamento di funzione, tuttavia, non esclude che il muro ancora oggi mantenga, in un certo senso, una funzione "pedagogica", se con questo termine intendiamo generalmente l'atto di "insegnare" qualcosa. Con una differenza evidente e decisiva. Se la parete di Lascaux e le mura di Campanella erano il supporto di un sapere, oggi il muro coincide con il sapere che è chiamato a trasmettere. Il muro non mostra altro che non sia sé stesso. Il problema è di natura innanzitutto semiotica, laddove le teicopolitiche contemporanee compromettono irrimediabilmente la separazione fra simbolico e materiale, fra significato e significante. Il muro diventa motivo pedagogico *in quanto* muro, e non in quanto superficie scrivente come avveniva a Lascaux o nella Città del Sole. Esso, semplicemente stagliandosi sul brullo panorama della terra di frontiera, insegna qualcosa. Ciò che insegna è niente di meno che l'esistenza reale del potere statale, che se ne serve per manifestarsi in tutto il suo splendore. Anche oggi, guardando un muro, tutti imparano qualcosa: la presenza dello Stato, l'esistenza di una sovranità che instancabilmente lavora per tenere al sicuro i propri cittadini, e che per farlo opera sulla materia in modo da piegarla agli imperativi di difesa e protezione che sempre più prendono corpo nelle agende politiche. Il muro, insomma, è lo strumento pedagogico di cui si serve la sovranità statale per esibire la propria potenza terrena, il limite secolare della sovranità che viene insegnato sia ai suoi membri, che protegge, sia a coloro che vi si avvicinano, che scaccia. I muri odierni insegnano, con la loro fisica esistenza, che lo Stato, dato per spacciato e rantolante dalla vulgata postmoderna, non ha in realtà mai smesso di funzionare: "rinforzare i confini di fronte alle minacce è un modo per lo Stato di adempiere a quel genere di aspettative rispetto a cosa uno Stato sia, cosa dovrebbe fare quando è in pericolo e come il suo potere e controllo siano concentrati anzitutto all'interno dei suoi confini territoriali"²⁹.

29 J. Williams, *The Ethics of Territorial Borders. Drawing Lines in the Shifting Sand*, Palgrave Macmillan, New York 2006, p. 25.

Lo spettacolo del confine

Come abbiamo visto, la teicopolitica non si fonda sulla logica del *soft power* – non prospera su un potere nascosto, invisibile e discreto –, sì su quella di un potere indiscreto, sfrontato, maestoso e perfettamente visibile. Tanto più un muro è imponente, tanto più è visibile, tanto più la sua “prominenza fisica e visuale nel panorama produce un impatto cosciente nel suo ambiente”³⁰, tanto più mette in mostra la potenza della sovranità che lo ha costruito. Tutti gli elementi che compongono il dispositivo muro possono essere ricompresi in questa *resa sensibile* del potere; non è solo questione di razionalizzare le varie funzioni di ogni elemento e coordinarle in un dispositivo coerente con i suoi fini, ma di inscrivere la maestosità delle fortificazioni in una dinamica di estetica del potere: “il Muro si scrive al superlativo: tecnologie sempre più performanti, muraglie sempre più alte, controlli sempre più sofisticati, sempre più guardie e finanziamenti... Sempre più: questa monumentalità, questa teatralità sono i segni della sua qualità performativa”³¹. La teicopolitica aggiunge e accumula.

Da questo punto di vista, il muro non è semplicemente una materializzazione del confine, ma ne rappresenta allo stesso tempo una forma “spettacolarizzata”, ossia debordantemente una mediazione del potere statale attraverso le sue immagini. Il muro così inteso costituisce, nelle parole di Wendy Brown, “la messa in scena di una sovranità integra, ordinata e forte”³². Lo Stato mostra sé stesso e tutta la sua potenza nel suo punto più sensibile, il confine che ne determina l’inizio e la fine, il limite, il bordo, il margine. Ma è, per l’appunto, di una messa in scena spettacolare che stiamo parlando: siamo nell’ordine di discorso della rappresentazione teatrale, della farsa, e cioè di un elemento del potere che ne svela il carattere essenzialmente drammaturgico.

La letteratura sul tema è pressoché unanime nel sottolineare che la questione della spettacolarità dei muri sia in realtà da collegare all’incapacità da parte delle sovranità contemporanee di far fronte alle sfide lanciate dalla circolazione globale dei migranti. Il muro

30 I. Pinder, *op. cit.*, p. 73.

31 É. Ritaine, *op. cit.*, p. 27.

32 W. Brown, *op. cit.*, p. 95.

è una risposta a flussi migratori che sfidano la staticità dei confini statali e, per questa ragione, mettono alla prova la tenuta stessa della forma statale. Può essa, basata sulla separazione tra interno ed esterno, reggere l'urto di un fuori che si riversa copiosamente e senza sosta nel dentro? In quest'ottica, i muri devono essere interpretati come il tentativo estremo di tenere in vita, quantomeno in una forma immaginifica, illusoria e compensatrice di una debolezza strutturale e funzionale, lo Stato – entità statica, fissa, segnata da confini rigidi –, in un mondo che tende sempre più a diventare globale, attraversato cioè da logiche sovrastatali e transtatali. Michel Foucher sottolinea che lo Stato, “in un mondo fluido, deve mostrarsi attivo e visibile sulla scena frontaliera, divenuta spettacolare”³³. I muri svolgono una funzione compensatrice.

È opportuno delineare meglio alcune questioni sollevate dal rapporto tra il potere e la sua resa estetica, quantomeno per sgombrare il campo da alcuni fraintendimenti, siano essi consapevoli o meno. Se il muro porta con sé un valore estetico, un primo rischio è trasferire in un discorso pretenziosamente artistico quello che è un problema di ordine morale e politico.

Gideon Harlap, all'epoca presidente dell'Associazione israeliana degli architetti, nel 2004 sostenne che il motivo per cui il Muro di separazione tra Israele e Palestina sollevava da sempre controversie era sostanzialmente la sua ineleganza, il suo aspetto “sgradevole e approssimativo”³⁴. A suo parere, motivo di scandalo non sarebbe stata la separazione in sé e le conseguenze sulle vite dei Palestinesi ch'essa comportava, ma la sua bruttezza architettonica; e James Corner, un architetto paesaggista statunitense, in occasione di una discussione ospitata dal New York Times a proposito del muro tra Usa e Messico, ebbe a insistere sull'afflato “rinascimentale” che il suo muro trasparente avrebbe portato con sé, sottolineandone il carattere “benevolo e l'aspetto positivo”³⁵. Con buona pace di Benjamin, il dilemma tra politicizzazione dell'estetico ed estetizzazione del politico, ch'egli metteva a tema chiudendo il saggio *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, è qui

33 M. Foucher, *L'obsession des frontières*, Perrin, Paris 2007, p. 9.

34 Citato in E. Weizman, *op. cit.*, p. 163.

35 Cfr. T. Oles, *Walls: enclosure and ethics in the modern landscape*, The University of Chicago Press, Chicago 2015, p. 155.

surrettiziamente superato in virtù di una totale cancellazione del politico; come se i rapporti conflittuali tra gli individui si risolvesero mediante le categorie della grazia, dell'ordine, dell'armonia e della bellezza. L'essere umano, secondo questo ragionamento, non sarebbe né un animale sociale né un animale politico: chi vuole nascondere sotto il tappeto tutte le problematiche che i muri sollevano, può arrivare a sostenere ch'egli sia un animale estetico.

Un'analisi più sorvegliata mostra che la posta in gioco della teicopolitica contemporanea è precisamente l'incrocio tra politica ed estetica, tra il potere e le sue immagini, e non l'eliminazione della prima dimensione in favore della seconda. Il muro è da interpretare in questo senso come una prova di forza simbolica che mira a esibire l'esistenza del potere statale e la sua capacità di resistere agli impulsi che tentano di scardinarlo. Una simile diagnosi è tracciata da Nicholas De Genova, ed è senza dubbio una delle traiettorie ermeneutiche maggiormente fertili per comprendere la complessità delle odierne teicopolitiche: "lo spettacolo del confine è anche lo spettacolo della più o meno energica coscienza e diligenza di uno Stato, una tormentata 'risposta' all'immagine feticizzata di una 'crisi' dovuta all'invasione o allo sfondamento del confine"³⁶.

In quanto spettacolarizzazione del confine statale, i muri rappresentano l'elemento drammaturgico del potere statale stesso, di quella sovranità esclusiva ed escludente che definisce classicamente la forma statale. Essi sono il tentativo di riabilitare attraverso un'immagine l'autorità statale, con le sue prerogative moderne di rigidità geografica e materiale, alla luce di uno scenario globale che tende a sfondarne i confini.

La dinamica che lega estetica e politica non attraversa però solamente le teicopolitiche contemporanee, ma è piuttosto inscritta nell'essenza stessa della sovranità, e in special modo della sovranità moderna. Una silenziosa alleanza pone in relazione le forme moderne di esercizio del potere e la loro esibizione. Secondo Michel Foucault il sovrano moderno, colui che detiene un potere esclusivo su un determinato territorio, opera mostrando senza sosta il suo ruolo di comando, in modo da ribadire la dialettica di dominio rispetto ai sudditi ed eliminare in punta di principio la possibilità di ribellioni.

36 N. De Genova, *Border, Scene and Obscene*, in *A Companion to Border Studies*, T. Wilson, H. Donnan (eds.), Blackwell, Hoboken 2012, p. 499.

Per questa ragione, in età moderna la necessità del potere di esibirsi si cristallizza soprattutto nei modi della repressione e punizione del crimine. E come sottolinea con straordinario acume Foucault, è ancora per questa ragione che dal punto di vista del diritto penale, il braccio giuridico del potere sovrano, la pena non deve necessariamente essere proporzionata al crimine commesso – non si riesce a immaginare un crimine tale da “meritare” le torture inflitte al patricida Damiens, descritte da Foucault all’inizio di *Sorvegliare e punire* –, bensì al potere detenuto da chi possiede il monopolio della punizione. Il potere punitivo del sovrano è violento perché in ogni minima infrazione si cela il tentativo di metterne in crisi l’assolutezza. Ogni ladruncolo, confliggendo con il sistema legislativo, è in questo senso un embrionale Damiens. Lo “splendore dei supplizi”, nei quali il corpo martoriato in pubblica piazza diventa l’esempio per eccellenza della spettacolarizzazione del potere, è la mossa pubblicitaria attraverso cui il sovrano moderno recupera l’antica lezione di punire facendo soffrire, e mostrando tale sofferenza affinché sia da monito.

Duplici corollario della figura del potente come mallevadore di torture: in primo luogo, nulla più della vista del corpo punito può distogliere dal commettere un reato; in secondo luogo, il sovrano ha un diritto di proprietà sui corpi dei sudditi, e può dunque farne ciò che vuole. Egli detiene un potere sovrano, che Hobbes condensava nel diritto alla vita e alla morte, e già giusnaturalisti come Grozio prima, Pufendorf poi, avrebbero sostenuto la tesi (ripresa direttamente dal diritto romano) del sovrano come potente assoluto, ovvero come colui che detiene un potere *ab-solutum*, indipendente da qualunque legge che non fosse quella divina e naturale. Il punto è che tale potere rimane lettera morta se non viene costantemente ribadito ai sudditi, se non viene esibito e teatralizzato; se si vuole uscire dall’idealismo del concetto, bisogna riconoscere che in età moderna l’assolutezza del potere sovrano aveva bisogno di realizzarsi concretamente affinché tutti potessero riconoscerla. Non è dai classici della filosofia moderna che si è appresa la dottrina del potere sovrano, ma dalle pratiche concrete che la realizzavano, da Damiens squartato che muore impazzendo dal dolore.

Quanto finora detto si può così riformulare: lo splendore dei supplizi, ossia la spettacolarizzazione del potere, opera mediante una triangolazione fra il corpo del condannato, il sovrano e il pubblico. La sovranità si manifesta mediante un regime di visibilità totale:

tutto deve essere mostrato affinché abbia un valore performativo sulla vita pubblica, per penetrare nelle anime di chi guarda e orientarne le pratiche. “Il corpo del suppliziato – scrive Foucault – si iscrive prima di tutto nel cerimoniale giudiziario che deve produrre, *in piena luce*, la verità del crimine”³⁷.

Tuttavia, questo spettacolo totale cela un fondo oscuro che si mostra solo nel suo immanente capovolgimento. È significativo che Foucault per indicare questo “splendore” del supplizio utilizzi il termine *éclat*, che letteralmente significa bagliore. Lo splendore è un bagliore, uno scoppio di luce intensissima. In questo senso, senza dubbio lo spettacolo rende chiaro ed evidente qualcosa; esso non è nient’altro che il modo attraverso cui qualcosa diviene pienamente visibile. Allo stesso tempo però, questo regime di visibilità totale si presenta come un’arma a doppio taglio. Una luce particolarmente intensa è sempre qualcosa di accecante, ossia è qualcosa che, mentre mostra se stessa, impedisce di vedere altro. Guardare direttamente la luce solare ha come contropartita la cecità: come una sorta di *coincidentia oppositorum*, visibilità e opacità si accompagnano e rimandano vicendevolmente. Lo splendore della luce è la ragione per la quale solo essa può essere vista, e null’altro: la sua massimizzazione coincide con il nascondimento di ciò che vi si trova al di là. Nel caso dell’uso della violenza estrema nella prima modernità francese, i supplizi mostrano il corpo dilaniato e martoriato del torturato, ma allo stesso tempo velano ciò che si nasconde dietro a questo parossismo di violenza, ovvero la necessità da parte del sovrano di mantenere l’assolutezza del potere, che non è mai garantita in eterno, ma deve essere ribadita e ristabilita mediante l’uso estremo della forza. Mostrano insomma che la legittimità del potere sovrano, per quanto surrettiziamente fondata su una filiazione divina, nella realtà necessita di esercitarsi in continuazione sui corpi per potersi affermare.

I muri mettono in gioco una simile dinamica di visibilità del potere. Essi, lo ripetiamo, sono una spettacolarizzazione della sovranità statale: la loro materialità dimostra la concretezza del potere statale, che consolida i propri confini ribadendo pietra su pietra, mattone su mattone, lo spazio entro cui esercita il monopolio della forza. Una

37 M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), trad. it. A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2015, p. 38 (corsivo nostro).

volta costruiti tutti possono vederli, e tutti possono così verificare l'effettiva esistenza di un potere statale che segna, fortifica e inspisce i propri limiti. Foucault aveva parlato di splendore dei supplizi per indicare l'alba del diritto penale francese; per quanto riguarda le teicopolitiche odierne, è possibile parlare dei muri come dello splendore del confine: i muri sono l'abbagliante proiezione sempre visibile del potere statale, che si incarna in un artefatto, s'inscrive fisicamente nello spazio, lo modifica, lo articola, lo segna.

Nel suo studio fondamentale sul rapporto fra muri e sovranità, Wendy Brown dedica ampio spazio all'analisi della questione della visibilità del potere in rapporto alla dimensione artefattuale dei suoi oggetti. Brown insiste in particolare sulla dimensione teatrale e teologica che i muri assumono nell'epoca contemporanea. Il ragionamento di Brown è fondato integralmente sulla inefficacia dei muri rispetto alla questione migratoria. I muri statali che disegnano la mappa reale del globo "spesso non sono niente più che gesti politici spettacolari e costosi"³⁸. Se, come costantemente dichiarato, lo scopo dei muri è bloccare l'immigrazione clandestina, essi risultano assolutamente inefficaci. A dispetto del muro, il confine fra Stati Uniti e Messico è uno dei più attraversati. Il ricorso al muro come dispositivo di gestione dei flussi migratori deve dunque trovare la propria ragion d'essere altrove.

Fuori dalle retoriche continuamente ribadite per legittimarli dinanzi all'opinione pubblica, i muri hanno la funzione di restituire visivamente l'immagine di uno Stato pienamente funzionante, che costituisce tuttora l'unità politica di riferimento dello spazio globale, in reazione a quelle spinte deterritorializzanti che il pensiero postmoderno aveva individuato come la ragione della consumazione storica della modernità. Ed è proprio tale dimensione teatrale e materiale dei muri a cortocircuitare l'idea postmoderna di *soft powers* invisibili, sottili, dolci, che governerebbero con discrezione le vite.

L'analisi di Brown è particolarmente efficace nel mostrare per quale motivo i muri statali si moltiplichino proprio nel mo-

38 W. Brown, *op. cit.*, p. 91. Il problema del costo dei muri nasce con essi: la Grande Muraglia, ad esempio, gravava nel XIV sec. all'incirca per tre quarti sul bilancio imperiale annuale. Senza contare, beninteso, le migliaia di morti durante la costruzione (cfr. P.S. Graglia, *Il Muro. Berlino e gli altri*, People, Gallarate 2019, p. 11).

mento in cui la crisi della sovranità statale appare così profonda e insanabile. I muri contemporanei sono una messa in scena, il tentativo di mostrare qualcosa nascondendo altro. Essi sono strumenti politici che, mentre tentano di rendere evidente la potenza dello Stato, allo stesso tempo testimoniano di una sua crisi profonda. Crisi delle istituzioni, della forma-Stato nel suo rapporto con le spinte liquide proprie dei fenomeni di globalizzazione e mondializzazione, ma anche delle entità sovranazionali chiamate a governare la transizione da un impianto moderno a uno scenario che ha contorni tuttora opachi e difficilmente riconoscibili. La crisi della sovranità, questo il paradosso che i muri rendono evidente nel momento stesso in cui sono convocati per nascondere, si accompagna alla imponente spettacolarizzazione dei suoi limiti territoriali.

Questo movimento di rivelazione e nascondimento cristallizza ora in un'immagine, ora in un oggetto, era stato già teorizzato da Walter Benjamin nel suo studio sul Barocco. Secondo Benjamin, il sovrano barocco deriverebbe il suo potere dai gesti che lo spettacolarizzano. Al centro del potere moderno starebbe, dunque, la sua glorificazione. Il cuore pulsante del potere non sarebbe il suo esercizio effettivo – i muri, come sottolineato in precedenza, non impediscono realmente l'immigrazione clandestina, ovvero: risultano inefficaci rispetto allo scopo per il quale sono predisposti –, quanto piuttosto nella sua esibizione continua. La teoria barocca della sovranità mira a produrre una sorta di glorificazione pagana del sovrano mediante la spettacolarizzazione dei suoi gesti; i muri, applicando l'analisi benjaminiana alla razionalità teicopolitica contemporanea, rappresentano una mera glorificazione del potere statale, la sua pura e semplice esibizione.

Vi è però un'altra conseguenza immediatamente deducibile dalla teoria di Benjamin. Se il potere è essenzialmente una questione teatrale, allora la sua esposizione gloriosa è farsesca: mette in scena qualcosa che non esiste o, detto altrimenti, *mette in scena la messa in scena in sé*, in una specie di narcisismo politico portato all'estremo, una patologica autoreferenzialità del potere. Dietro il sipario allestito dal potere, dietro i protocolli dei cortigiani, dietro lo scintillio delle dimore barocche, alle spalle di tutto questo moltiplicarsi di forme sensibili si nasconde la vera essenza della sovranità, che l'estetica del potere punta a mascherare e obliare:

l'antitesi tra l'assolutezza del potere sovrano e la sua effettiva capacità di governare crea nel dramma una caratteristica peculiare, che solo in apparenza è di maniera, e che è possibile mettere in chiaro solo a partire dalla teoria della sovranità. Si tratta dell'incapacità decisionale del tiranno. Il principe, che ha la facoltà di decidere sullo stato d'eccezione, mostra alla prima occasione che decidere gli è quasi impossibile.³⁹

Benjamin mette in luce la disarticolazione, la sconnessione fra la sovranità assoluta e il suo esercizio effettivo; sconnessione che è ben compendiata dalla formula per cui *le roi regne, mais il ne gouverne pas*. La reggenza del sovrano, afferma Benjamin, è puramente nominale. Dietro il sovrano barocco non c'è assolutamente nulla, ed egli è solo la splendente maschera chiamata a mascherare l'assenza che la indossa.

Portando all'estremo l'analogia qui proposta, possiamo sostenere che, così come dietro la mascherata del sovrano barocco si nasconde la sua assoluta inefficienza, il suo non contare nulla, e quindi in un certo senso la sua morte politica, allo stesso modo dietro il sipario delle grandi muraglie contemporanee, dietro tutte quelle pietre, mattoni, fili spinati, prospera, nascondendosi, la crisi della sovranità statale contemporanea, incapace di organizzare e risolvere la sfida che i flussi migratori contemporanei lanciano allo spazio globale, alle sue logiche politiche e alle sue dinamiche economiche. In questo interregno tra la fine della modernità e l'affermarsi di nuove forme di ordinamento delle dinamiche globali, il dispositivo del muro ha come funzione precisamente quella di nascondere la condizione in cui versano gli Stati oggi, condizione che è sintomo della loro inattualità e inefficienza. I muri testimoniano allo stesso tempo l'esistenza dello Stato e la sua debolezza.

Nell'incapacità di pensare nuove forme politiche in grado di reggere le sfide dell'epoca contemporanea e di reagire alle implicite contraddizioni dei processi di globalizzazione, la tendenza del nostro tempo è di rivolgere lo sguardo, in un mondo completamente mutato, alla lezione degli antichi, replicandone così le paure. Inconsapevolmente aristotelici, si preferisce pensare che tutti i mali della modernità verranno risolti fortificando

39 W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco* (1928), trad. it. F. Cuniberto, Einaudi, Torino 1999, p. 45.

un confine, intensificando gli argini, illudendosi che i muri rappresentino realmente sostanza del potere statale, laddove rappresentano l'immagine spettacolarizzata di una crisi dissimulata. Dietro i muri si nasconde il nulla della politica internazionale contemporanea, la sua incapacità nella gestione del disordine che attraversa lo spazio globale.

Trasparenze

Abbiamo individuato due funzioni fondamentali dei muri temporanei, che li riassociano alle ragioni teorizzate dalla riflessione antica e moderna per legittimarli. Da una prospettiva fenomenologica, i muri instillano in chi li incontra la sensazione di essere indesiderato. Appaiono al soggetto come strumenti che replicano la volontà di chi li ha costruiti, materializzandola direttamente sulla superficie terrestre: volontà di rifiuto, di allontanamento, di interdizione. Volontà che deriva da una sensazione di paura e pericolo, che però il muro amplifica e intensifica: quanto più il rimedio è potente, tanto più il male deve essere minaccioso.

Da un punto di vista simbolico, le barriere che inspessiscono i confini rappresentano la messa in scena, via materia, della sovranità statale, essa stessa classicamente fondata sulla prerogativa di escludere dal suo braccio protettore i non membri, i non cittadini.

L'autonomia delle due funzioni non implica la loro sconnesione di principio, e anzi è possibile sottolineare come esse si articolino a vicenda: l'esclusione dei non cittadini dagli apparati protettivi dello Stato interseca perfettamente la retorica per cui i cittadini vanno protetti. I due argomenti si toccano in un punto ben preciso, e cioè laddove si sostiene che ciò da cui lo Stato deve proteggere i suoi cittadini sono quegli stessi non cittadini che domandano protezione. Presupponendo un'assiologia ben precisa tra gli individui da una parte o dall'altra, il muro intensifica la logica sovrana dell'esclusione. Il sogno della politica ridotta a immagine è di restituire tutte le sue logiche semplicemente mostrandole. Il muro, in quanto immagine della sovranità al suo limite, deve poter visivamente assolvere questo compito.

E tuttavia, non tutto torna. Di questo registro fenomenologico-politico di visibilità che il muro istituisce, un aspetto rimane

ancora non indagato. Il regime di visibilità che i muri impiantano sulla nuda terra porta con sé un'impasse, un impiccio, una stortura, una contraddizione immanente l'oggetto stesso. Questa contraddizione è data dall'incompatibilità delle proprietà fisiche dei muri rispetto ai loro fini. Certo, abbiamo analizzato come la compatta fisicità del muro serva a dissuadere i migranti dal tentare di attraversarlo, o a instillare in essi un senso di pericolo. Ma tutto ciò ha come contropartita l'impossibilità per chi sta all'interno dello spazio delimitato dal muro di vigilare sull'esterno. Il muro impedisce che si possa vedere dall'interno verso l'esterno. Detto in altri termini: la visibilità dell'oggetto produce l'opacità dell'agire dei corpi contro i quali è stato costruito.

Per rimediare a questo disturbo ottico, lungo il muro il potere dissemina le sue unità di sorveglianza, i suoi controllori armati e i suoi cani da guardia. Questo sovrappiù di sorveglianza non è tuttavia sufficiente. Se l'imperativo ontologico-politico della teicopolitica è di far passare il potere attraverso le proprietà fisiche degli oggetti, dovrebbe essere la struttura stessa del muro a permettere l'apertura verso l'esterno in termini di visibilità mentre ne garantisce contemporaneamente la chiusura materiale. L'imperativo della sicurezza esige che si possa vedere al di là del muro: il muro deve poter essere anche una finestra sul mondo, un oggetto che non solo protegge, ma che allo stesso tempo permette una visuale totale su ciò che avviene dall'altra parte, in quella frazione di mondo che, come ogni finestra, si ritaglia per poter guardare meglio.

Questo imperativo securitario che passa attraverso la vista implica l'idea che, se tutto deve essere visto, è perché la cornice della sicurezza configura la visione come una previsione. Se si guarda è perché bisogna guardare sempre, e se bisogna guardare sempre è perché sempre potrebbe accadere qualcosa; e se questa visione continua è dettata dall'imperativo alla sicurezza, è perché quel qualcosa che sempre potrebbe accadere è pericoloso non in un futuro più o meno lontano, ma qui e ora. Questa protezione totale, esperita sia nello spazio sia nel tempo, non può risultare dalla soluzione dell'evento pericoloso nel momento in cui si verifica (ad esempio mediante la punizione di un reato), bensì dall'incremento di un sistema immunitario esteso all'intero corpo sociale che mira a produrre le condizioni di impossibilità dell'evento stesso. Una specie di assicurazione di nullità del rischio che mira a proteggere tutti i membri

della società: la protezione totale viene demandata alle potenzialità non di una mano che cura, ma di uno sguardo che previene.

Ciò che questa tendenza, che attraversa tutte le dinamiche contemporanee, sembra generalmente produrre è però una tensione interna all'essenza stessa dello Stato democratico, una torsione della legittimità democratica. Come ha sottolineato Robert Castel, lo Stato protettore per eccellenza è infatti lo Stato assoluto. Stando così le cose, è allora compito di uno Stato democratico maturo non assaggiare la mela avvelenata che la strega della protezione assoluta gli offre: "se uno Stato vuole essere di diritto, non può che deludere questa ricerca di protezione totale, giacché la sicurezza totale non è compatibile con il rispetto assoluto delle forme legali"⁴⁰: per proteggere tutto e sempre, uno Stato è costretto ad annullare la libertà dei suoi cittadini, trasformandosi in uno Stato liberticida. La mela è davvero avvelenata se ha conseguenze politicamente tutt'altro che accettabili.

Consapevoli della trappola che il richiamo alle politiche di protezione totale fa scattare, torniamo alla questione dello sguardo totale, facendo però molta attenzione a non distinguere i due temi. Non si tratta infatti solamente di proiettare un determinato immaginario retorico estendendolo alle pratiche politiche, ma di vedere come esso promani dalla fisicità degli oggetti che gli permettono di prosperare. L'imperativo alla sicurezza non è posticcio rispetto agli strumenti che lo realizzano, ma s'incarna nella loro struttura. Costruire un oggetto in modo che soddisfi pienamente le logiche politiche che se ne servono, saldare *design* e potere, far passare il dominio dalla materia: come si ottiene materialmente uno sguardo totale? Come ci si assicura architettonicamente la protezione di uno spazio senza ottundere la visibilità di ciò che ne è escluso? Per rispondere bisogna schizzare una breve genealogia del concetto di "muro trasparente".

Come spesso accade, una questione politica trova il suo luogo inaugurale in tutt'altro dominio. Il problema del rapporto tra muro e visibilità era stato preso in carico dal pacifico campo della teoria estetica del giardino. Verso la fine del XIX secolo, i teorici inglesi di giardini si ponevano un'innocua domanda: come costruire intorno alle case giardini che fossero perfettamente integrati con il

40 R. Castel, *op. cit.*, p. 15.

paesaggio circostante? Come organizzare un giardino in continuità con l'ambiente? In un trattato del 1870, *Art of Beautifying Suburban Home Grounds*, Frank J. Scott raccomandava ai proprietari di ville immerse nel verde della campagna britannica di non rovinare il paesaggio con orribili muri e inestetiche palizzate: “le nostre barriere dovrebbero essere, metaforicamente parlando, trasparenti”⁴¹. Il principio della visibilità perseguito mediante la trasparenza è qui difeso in virtù della possibilità di offrire al soggetto, allo spettatore, di godere della bellezza che l'ambiente offre. Secondo Scott, tale possibilità estetica è a doppio senso: dall'interno verso l'esterno e dall'esterno verso l'interno. Non solo il proprietario deve poter fruire di un bel panorama, ma anche chi passeggiando si troverà ad ammirare il buon gusto della borghesia britannica di fine Ottocento dovrà avere modo di godere della vista di quel piacere architettonico. Principio estetico della fruizione del paesaggio e teoria morale della bellezza condivisa si intersecano.

In questa preistoria del muro-finestra, la trasparenza è ancorata alla dimensione estetica del gusto tipica del pensiero romantico. Tuttavia, a cavallo fra il XIX e il XX secolo, si sviluppa tutto un pensiero politico che mira a fare della trasparenza il principio antiborghese per eccellenza. Se, da un punto di vista architettonico, il mondo della borghesia si identifica soprattutto con la dimensione domestica felpata dell'*intérieur*⁴², con la confortevole immagine della “casa da sogno” su cui Benjamin ha scritto pagine indimenticabili nei suoi *Passages*, l'anelito al superamento del paradigma dello Stato borghese si riflette nella materialità degli spazi che vengono teorizzati – e talvolta realizzati – come diafani e trasparenti. Essi, in virtù delle proprietà fisiche del materiale con cui sono costruiti, il vetro, aprono l'interno alla vista dell'esterno e, in questo modo, rendono la distinzione reversibile, sabotandola e sfondandola. Ciò che in Scott può essere ottenuto solo *figuratively*, a partire dalla fine dell'Ottocento è concretamente perseguito: si

41 F.J. Scott, *The Art of Beautifying Suburban Home Grounds of Small Extent*, New York, Appleton 1870, p. 17, citato in T. Olsen, *op. cit.*, p. 104.

42 “Come il cavaliere che, intuendo un assalto, si mette *a parte*, in guardia a destra e a sinistra, così, secoli dopo, l'innocuo borghese ordina i suoi oggetti d'arte in modo che ciascuno, sia pure solo separandosi dal tutto, abbia intorno a sé muri e fossati” (Adolf Behne, citato in W. Benjamin, *I “passages” di Parigi*, 2 voll., a cura di R. Tiedemann, Einaudi, Torino 2002, vol. I, p. 228).

cerca di realizzare il sogno di un interno che, essendo visibilmente inseparabile dall'esterno, si confonda con esso, e viceversa. Questo mito politico-architettonico della trasparenza⁴³, con la sua capacità di rompere con il dominio materiale e intellettuale borghese, è ben esemplificato da Benjamin in un passaggio del breve saggio *Esperienza e povertà*: “il vetro è un materiale così duro e liscio, a cui niente si attacca. Ma anche un materiale freddo e sobrio. Le cose di vetro non hanno ‘aura’. Il vetro è soprattutto il nemico del segreto. È anche il nemico del possesso”⁴⁴. Ai miti borghesi per eccellenza, il segreto come dimensione intima separata e il possesso come presa proprietaria sul mondo, Benjamin contrappone l'universo architettonico di una materia trasparente e diafana che, annullando la dialettica interno-esterno, materializza le possibilità di una società senza classi, relegando la dimensione intima della *privacy* a “caratteristica di piccoli borghesi arrivati”⁴⁵.

Tuttavia, il mito della trasparenza è, per l'appunto, un mito: un racconto mai realizzatosi che tuttavia ha la forza di proiettarsi nell'immaginario collettivo, impregnarlo e orientarne le pratiche. Se balziamo i decenni, lasciandoci alle spalle gli eleganti giardini inglesi e l'architettura politica rivoluzionaria indagata da Benjamin, arriviamo ai giorni nostri e possiamo verificare come l'idea di una barriera trasparente non

43 Sul punto si veda il brillante saggio di R. Donati, *Critica della trasparenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 2016.

44 W. Benjamin, *Esperienza e povertà* (1933), in Id., *Opere complete V. Scritti 1932-1933*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Einaudi, Torino 2003, p. 542. Tuttavia, altrove l'abolizione del privato attraverso l'organizzazione architettonico-urbana viene diversamente salutata da Benjamin. Martín Kohan, in un'analisi puntuale della “filosofia urbana” benjaminiana, rileva che “la continua esposizione in spazi aperti si presenta nel *Diario moscovita* sempre come insoddisfazione o sofferenza. [...] Sembra che Benjamin non desideri unicamente un poco di calore e protezione, ma anche uno spazio privato, e financo uno spazio per l'intimità” (*Zona urbana. Ensayo de lectura sobre Walter Benjamin*, Editorial Trotta, Madrid 2007, p. 85). Non è insomma possibile, quantomeno in Benjamin, riscontrare un'analisi filosofica della “città” intesa come spazio generico e universale, dal momento che ogni spazio urbano risponde a una sua logica interna. Ciò che vale per Parigi non vale per Mosca o Berlino, e certo non per Napoli. In una città come Mosca, dove i corpi sono continuamente l'oggetto delle intemperie climatiche, l'imperativo all'abolizione del segreto attraverso una liberazione dalla materia (o una sua rimodulazione in termini di “leggerezza”) cede il passo alla necessità materiale di ripararsi dal gelo.

45 W. Benjamin, *Il Surrealismo* (1929), in Id., *Ombre corte. Scritti 1928-1929*, a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino 1993, p. 204.

sia stata affatto abbandonata, ma sia scivolata definitivamente da una dimensione estetica a una politica, e che soprattutto sia ormai priva di quella spinta emancipatrice che le assegnava Benjamin.

Della necessità di un confine trasparente, di un muro-finestra che inquadra l'esterno per controllarlo meglio, ha parlato l'attuale Presidente degli Stati Uniti Donald Trump, accanito e ossessivo (ossessionato) sostenitore dell'importanza di un maestoso e spavaldo muro di frontiera per proteggere il territorio statunitense dall'immigrazione clandestina e dal traffico di droga provenienti dal Messico⁴⁶. Quelle del presidente Trump sono, al momento, solamente dichiarazioni che hanno come scopo prevalente la costruzione di una determinata retorica della sicurezza nazionale. In ogni caso, esse sono significative del regime di visibilità che il muro richiede per poter essere realmente efficace, nonché dell'ordine discorsivo nel quale si inscrivono i muri contemporanei.

In occasione di un'intervista sulle nuove logiche di sicurezza interna, Trump ha dichiarato che ciò di cui gli Stati Uniti hanno bisogno per garantire piena sicurezza ai cittadini è nientedimeno che un muro trasparente, validando una tesi diffusa che Riccardo Donati riassume con eleganza: "l'America è il luogo per eccellenza dove la società avviene, dove cioè utopie e distopie otto-novecentesche come il mito della trasparenza si fondono e insieme si cancellano dando vita al nostro presente"⁴⁷. La logica trumpiana è davvero lineare nell'assumere la trasparenza del muro come una necessità politica: "devi essere in grado di vederci attraverso. [...] Devi poter vedere cosa succede dall'altra parte del muro. [...] Per quanto folle possa sembrare, hai bisogno di trasparenza attraverso il muro"⁴⁸.

La necessità della trasparenza colloca di diritto il muro all'interno della storia del potere come gioco di sguardi. Al fine di garantire

46 È doveroso ricordare che Trump, nonostante presenti come una novità assoluta la sua passione per i muri, nei fatti eredita una logica di militarizzazione del confine portata avanti da tutti i presidenti americani, a partire dal democratico Jimmy Carter sino al democratico Obama (passando ovviamente per i repubblicani Bush senior e Bush junior; quando è in gioco la difesa dei confini nazionali attraverso la loro intensificazione, la strategia americana è bipartisan). Accumulando consenso e voti con la promessa dell'ennesima intensificazione del confine tra Stati Uniti e Messico, Trump, com'è stato scritto, "incassa una cambiale politica che non è mai scaduta" (P.S. Graglia, *op. cit.*, p. 104).

47 R. Donati, *op. cit.*, p. 122.

48 Cfr. edition.cnn.com/2017/07/14/politics/trump-transparent-border-wall/index.html.

il controllo ed evitare noiose sedizioni, i dominanti devono sempre poter vedere i dominati. L'imperativo è quello del controllo totale che passa innanzitutto attraverso gli *occhi* dei controllori. Ciò che materialmente si frappone fra lo spazio statale della sicurezza e lo spazio ostile al di là del muro deve rendere possibile questo controllo. Michael Føessel ha parlato a proposito di questa logica di uno stato di "vigilanza permanente", del quale

i muri sono un buon esempio, così come le telecamere di sorveglianza, il riconoscimento biometrico o la serie di proibizioni che oramai pesano sui comportamenti pubblici o privati. In tutti i casi, si tratta di progettare lo spazio di una vigilanza perfettamente trasparente che richiama l'esistenza dello Stato (o degli agenti di sicurezza che esso assolda) alla percezione di ognuno.⁴⁹

Non è possibile ripercorrere qui la storia del concetto di trasparenza, ma solamente prendere a prestito alcune suggestioni che da essa provengono. La trasparenza ha tratti quasi mistici, essendo qualcosa cui si mira senza poterla mai raggiungere. Per questa ragione, la trasparenza totale è stata spesso invocata senza poter mai essere realmente prodotta. Le ragioni di questa impossibilità non sono unicamente pratiche, ma si fondano sul rapporto visivo, letteralmente *teoretico*, che il soggetto intrattiene con l'oggetto. Filosoficamente, lo iato fra la dimensione ideale della trasparenza e la sua realizzazione è da ascrivere all'impossibilità di un rapporto immediato con la "cosa stessa"⁵⁰. Un simile rapporto, appunto, coinciderebbe con la negazione stessa dell'attività mediale, ossia con una sorta di esperienza mistica. Un'esperienza conoscitiva totale dell'oggetto mediante lo sguardo, una visione perfettamente trasparente nel senso che non lascia nulla di irrisolto e di nascosto, è estranea alle strutture epistemiche con le quali accediamo alla realtà oggettuale. Di un oggetto vediamo sempre solamente una determinata facciata, ossia solo ciò che il nostro particolare punto di vista ci permette di esperire: "si conosce solo il davanti delle cose"⁵¹. La trasparenza risulta dunque essere un ideale che i nostri stessi sensi ci impediscono

49 M. Foessel, *op. cit.*, p. 78.

50 Si veda F. Cimatti, *Cose. Per una filosofia del reale*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.

51 E. Bloch, *Tracce* (1930), trad. it. L. Boella, Garzanti, Milano 1994, p. 184.

no di raggiungere. La nostra vita quotidiana ci mostra come vi sia una certa resistenza rispetto alla purezza dell'impressione, una sorta di resistenza delle cose che si danno sempre in forma umbratile. Per parafrasare Hegel, non è possibile sorprendere l'oggetto da dietro.

L'impossibilità fenomenologica suggerisce la problematicità della sua declinazione politica: il mito della trasparenza rimane, come si è detto, un mito. Questo non significa tuttavia né che l'ideale della trasparenza non sia stato perseguito, né tantomeno che le sue applicazioni storiche, per quanto abbozzate e maldestre, non abbiano avuto effetti reali.

La trasparenza, come si è visto, è un regime dello sguardo che comporta una dimensione morale. La trasparenza è nemica del segreto, e se è rivoluzionaria è perché il segreto è amico dei borghesi, dei loro sotterfugi per la conquista e il mantenimento del potere. La trasparenza, di contro, espone il vero. A partire dal tema dell'autobiografia come scrittura di sé, la storia della filosofia ha messo in rapporto la trasparenza con la sincerità. Una buona autobiografia è anzitutto un racconto sincero. Il sincero è colui che non ha *nulla* da nascondere, ossia ha *tutto* da mostrare. Un'autobiografia, per essere veritiera, per corrispondere realmente alla vita che intende descrivere, deve essere sincera, ossia trasparente. Non deve lasciare nulla di nascosto e irrisolto. Da Agostino a Rousseau, la trasparenza è sempre stata intesa come una sorta di messa a nudo dell'autore dinanzi ai suoi lettori.

Questo medesimo paradigma di messa a nudo, di trasparenza totale delle anime e dei corpi, è stato ripreso dalla filosofia politica tardomoderna e trasposto in un altro dominio. Il primo a utilizzare il concetto di trasparenza nel suo significato genuinamente politico, ossia come dispositivo ottico per determinare e organizzare i rapporti di potere, è stato il filosofo inglese Jeremy Bentham. Nella sua prima formulazione, l'idea di trasparenza benthamiana incrociava il tema della responsabilizzazione dei governanti: tutte le loro azioni dovevano essere rese pubbliche, ossia visibili a chiunque lo volesse, in modo che i governati potessero chiederne conto. Tradendo la filosofia del suo maggior teorico, la trasparenza, da strumento di bilanciamento del potere dei governanti sui governati, si configura oggi come uno strumento di intensificazione del potere che, piuttosto che sfumare la separazione fra governati e governanti, la ribadisce e intensifica. Vediamo come.

La prestazione decisiva di Bentham per la storia del potere ottico, come ha notoriamente sottolineato Michel Foucault in *Sorvegliare e punire*, consiste nell'ideazione del *panopticon* (dal greco *pan-optikós*, vedere tutto). Il *panopticon* è una struttura architettonica composta da una torre posta al centro di un edificio circolare. Esso è costruito in modo tale da permettere al guardiano posto in cima alla torre di potere vedere tutti i detenuti (siano prigionieri, operai o studenti poco importa: ciò che conta è la loro esposizione totale), e a questi ultimi di non poter verificare se effettivamente qualcuno li stia controllando. Architettura e potere si intrecciano, laddove il principio guida del dispositivo panoptico è precisamente quello della trasparenza totale: tutto deve poter essere visto, nulla deve rimanere opaco. Ogni singolo gesto dei prigionieri deve in linea di principio poter essere vagliato dall'addetto alla sorveglianza. In Bentham la trasparenza, come sottolinea Paola Rudan, "dà espressione a un rapporto radicalmente asimmetrico, nel quale la capacità di vedere denota una specifica posizione di potere"⁵². In questo caso specifico la trasparenza agisce come in una macchina dai vetri oscurati, va in un solo verso: dal controllo ai controllati. La trasparenza totale dei dominati è complementare all'opacità assoluta dei dominanti.

Seguendo il filo rosso di questo paradigma di visibilità, la trasparenza del muro immaginato da Trump non può e non deve essere compresa solo come mera *boutade*. Essa è incistata in una logica asimmetrica fra dominati e dominanti che passa attraverso un preciso regime dello sguardo, e vuole realizzarlo concretamente. Così inteso, il muro non serve unicamente a impedire materialmente l'accesso, secondo una logica binaria inclusione/esclusione propria della sovranità classicamente intesa, ma fa parte di un più ampio e sfaccettato regime di controllo e di governo. Certo, rimane il fatto che la trasparenza totale è un'esperienza fenomenologicamente impossibile – perché il vedere è sempre in qualche modo mediato, a partire dalla struttura dell'occhio umano – e politicamente difficile da raggiungere. In questo senso è significativo che la tradizione filosofica moderna abbia fatto della trasparenza come possibilità di visione totale la caratteristica specifica non

52 P. Rudan, *Jeremy Bentham, la trasparenza e la disciplina sociale della costituzione*, in "Giornale di storia costituzionale", 31 (I), 2016, p. 49.

dell'umano, ma della divinità. Si consideri questo passaggio del *De Visione Dei* di Nicolò Cusano:

se voglio trascinarvi in modo umano verso cose divine, devo farlo con una similitudine. Ma, fra tutte le opere umane, non ho trovato nulla di più conveniente al nostro proposito, dell'immagine di *uno che tutto veda*, il cui viso è stato dipinto con così sottile arte pittorica che il suo sguardo guarda tutte le cose intorno.⁵³

L'occhio che tutto vede è propriamente l'occhio di Dio in quanto non necessita di mediazioni. In quanto dispositivo di governo, la trasparenza è stata talvolta letta come un ideale regolativo, un fine a cui tendere in modo da permettere il mantenimento dell'asimmetria fra i dominanti e i dominati, fra chi vede e chi è visto. Se infatti il fine del panoptismo divino descritto da Cusano era l'esercizio di un potere provvidenziale che permettesse alla divinità di avere cura sincronicamente di tutti gli esseri umani, la trasparenza del muro di frontiera progettato da Trump mira piuttosto a individuare i soggetti pericolosi e anticiparne le mosse.

Torniamo sempre e di nuovo al problema di fondo, ossia in che modo il linguaggio risulti politicamente performativo rispetto alla realtà che descrive (o che pretende di descrivere). Il fatto che un muro trasparente sia "necessario", come sottolinea il Presidente degli Stati Uniti, presuppone che il pericolo sia reale. L'impossibilità a realizzare tecnicamente la trasparenza del muro agisce come un amplificatore delle paure che lo legittimano, trasforma chi deve essere visto in un nemico che non si lascia prendere. Chi sta dall'altra parte è già di per sé un pericolo, e per questo motivo deve poter essere in ogni momento visto. All'interno di questa aggiornata mitologia della trasparenza non si controlla per prendersi cura – come nel provvidenzialismo cusano – e nemmeno per garantire l'efficacia del lavoro e dello studio – come nell'utilitarismo benthamiano –: si controlla per scoprire quale minaccia possa portare chi sta dall'altra parte del muro. Si controlla, insomma, presupponendo già la pericolosità di chi va controllato.

53 N. Cusano, *La visione di Dio* (1453), in Id., *Opere filosofiche*, a cura di G. Federici-Vescovini, Utet, Torino 1972, p. 544 (corsivo nostro).

Mentre si attende che l'ingegneria realizzi il sogno distopico di una barriera che mentre blocca i corpi li espone al più alto grado di visibilità, altre tecnologie sui confini sono chiamate a realizzare questo sogno della trasparenza totale al fine di predire i comportamenti futuri di chi domanda accesso, alimentando così un paradigma del sospetto di cui i muri si nutrono e che, per questa ragione, non cessano mai di intensificare.

CAPITOLO QUARTO DIALETTICA, TECNOPOLITICA E PSICOPOLITICA DEI MURI

L'oggetto immobile

Un muro organizza lo spazio in forza della sua immobilità. Ben piantato nel terreno, frattura il *continuum* spaziale, lo interrompe materialmente. La sua statica fisicità lo rende un oggetto inattuale, anacronistico, in controtendenza rispetto a un mondo attraversato da ogni genere di flussi. In uno spazio che sembra essere governato dalla gassosa virtualità del capitalismo finanziario, dalla velocità vertiginosa con cui si muovono le informazioni nel web, dalla promessa fatta dalle nuove tecnologie del movimento di ridurre sempre più il tempo necessario per spostarsi da un punto all'altro del pianeta, le pietre che formano i muri riportano le forme politiche alla loro primigenia dimensione tellurica. Contro la fluidità postmoderna si erge la stabilità della pietra, la sua eterna immobilità.

Se l'immobilità del muro ha un valore politico, è perché essa non solo seziona lo spazio, ma si oppone alla mobilità dei flussi umani. Il muro rappresenta la perfetta nemesi all'inesausta mobilità degli esseri umani, corpi in movimento che dall'alba dei tempi, da quando l'*Homo sapiens* si è mostrato essere un *Homo migrans*, si spostano nello spazio, attraversano frontiere e oltrepassano confini. Il muro rappresenta la negazione di questa proprietà fondamentale dell'umano in quanto corpo mobile: se agisce sulla sua libertà, è perché rallenta o sospende la possibilità dei corpi di muoversi. Nel *Leviatano* Hobbes, fedele al suo materialismo, descriveva la privazione di libertà in termini fisici come "la restrizione di movimento causata da un ostacolo esterno"¹. Se il muro è uno strumento di privazione di libertà è perché agisce in maniera indiretta sulla pos-

1 T. Hobbes, *Il Leviatano*, cit., p. 258.

sibilità degli esseri umani di muoversi da un punto all'altro dello spazio, sulla loro libertà di movimento.

Una privazione di libertà, tuttavia, può essere violenta o meno. Non ogni potere, dopotutto, implica l'uso della violenza, e non è autoevidente che le politiche dei muri lo implicino. Questo punto è assai delicato, poiché ne va della ricevibilità pubblica delle teicopolitiche. Per comprendere se e in che modo il muro "agisce" in maniera violenta, per decifrarne la logica di funzionamento, è necessario analizzare nel dettaglio questa dialettica fra mobilità e immobilità.

Hannah Arendt ha proposto di distinguere potere e violenza, e i loro rispettivi parossismi, nei seguenti termini: "la forma estrema di potere è Tutti su Uno, la forma estrema di Violenza è Uno su Tutti"². L'inversione radicale del rapporto che violenza e potere imbastiscono fra unità e molteplicità procede, per Arendt, dalla differente necessità di ricorrere a mezzi materiali per potersi esercitare. Mentre infatti il potere può risiedere in un rapporto immateriale tra le parti – classi, generi, generazioni –, la violenza si esercita sempre mediante strumenti. Il problema della violenza ha dunque essenzialmente a che fare con i suoi mezzi materiali: "la violenza, in quanto distinta dal potere e dalla forza, richiede sempre degli strumenti"³.

La sottile distinzione proposta da Arendt coglie tuttavia solo un aspetto del problema della violenza, quello legato alla sua realizzazione effettiva e istantanea. Concretamente, la violenza si dà nella forma di un certo rapporto fra soggetti mediato da mezzi. Tuttavia, il problema della violenza è innanzitutto metafisico, ossia ha a che fare con le modalità attraverso cui gli enti entrano in un rapporto reciproco. Dire che la violenza necessita di strumenti per essere esercitata implica infatti ch'essa debba sempre essere necessariamente considerata come intersoggettiva. La violenza procede sempre da corpo a corpo, da corpo a strumento. Essa è dunque sempre un certo rapporto fra parti. La condizione di possibilità del realizzarsi della violenza è l'esistenza di corpi allocati in porzioni differenti dello spazio che in un certo momento entrano in contatto. Fondamento

2 H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 53.

3 Ivi, p. 10. Si noti che la riflessione arendtiana è qui interna al principio materialista della prevalenza del mezzo sul fine. E infatti così ella prosegue: "i mezzi usati per raggiungere certi scopi politici hanno molto spesso un'incidenza maggiore sul mondo futuro che gli scopi intenzionali" (*ibidem*).

della violenza è dunque la possibilità che essi si incontrino, che le particelle che li compongono entrino in un rapporto reciproco. Da un punto di vista metafisico, la violenza non è nient'altro che un determinato rapporto materiale fra corpi separati, senza il quale essa non potrebbe realizzarsi. La violenza, per utilizzare un linguaggio stoico, è una certa *giustapposizione* di corpi. In questo senso si può parlare di violenza simbolica o di violenza psicologica solo in un senso metaforico: la violenza è sempre concreta, è sempre il realizzarsi di un rapporto materiale che coinvolge pelle, muscoli e nervi: la violenza è sempre portata a termine sulla nuda carne del vivente.

Il rapporto violento si iscrive dunque sempre in una traiettoria che va da ente a ente; anche nel caso della violenza autoinflitta, sono infatti sempre determinate parti del corpo a entrare in contatto con altre. Un rapporto violento si realizza sempre fra due enti che entrano in contatto, ossia che agiscono l'uno sull'altro⁴. Il contatto, a giocare con le parole, è un *con*-tatto, un toccare con, un toccare l'altro. Condizione di possibilità dell'esistenza del vivente – già Aristotele nel *De Anima* sottolineava che l'unico senso privi del quale non si possa sopravvivere è il tatto –, nel contatto risiede il cuore metafisico della violenza. Senza contatto non si realizza violenza giacché esso è la relazione materiale fra enti, relazione che è a sua volta condizione di possibilità della violenza.

Più precisamente, entrare in contatto significa far occupare nello stesso momento a due enti differenti la medesima porzione di spazio. L'azione del contatto si realizza infatti sempre nello spazio e nel tempo. Compiere un'azione significa realizzare un determinato mutamento delle condizioni del mondo all'interno di un preciso diagramma spazio-temporale, vale a dire: il darsi del movimento da un punto A a un punto B in un determinato lasso temporale. Tutto, dunque, sta nell'identificare chi o che cosa occupi queste coordinate spazio-temporali.

Così intesa, un'azione violenta sarà allora un movimento da A verso B, che nel momento in cui si realizza comporta un danno, ossia un disgregamento dei rapporti fisici fra gli elementi che

4 In questo senso la stessa nozione di forza, che dagli Stoici sino a Keplero è stata utilizzato per mostrare come anche a distanza gli enti possano muoversi reciprocamente senza entrare in contatto, dovrebbe a rigore essere pensata metafisicamente come un'azione sul medium che permette la relazione spaziale fra essi, ossia l'aria.

compongono i due poli del movimento. La violenza è un rapporto materiale, uno sconquassamento atomico. In base all'intensità del rapporto fra ciò che occupa il punto A e ciò che occupa il punto B si avrà dunque tutto un continuo di violenza possibile. Il contatto fra la mano e il viso può darsi nella forma della carezza come dello schiaffo, e in questo caso sarà il diverso tempo impiegato da A (la mano) a raggiungere B (il viso) a determinare il grado di violenza dell'azione, ossia l'intensità del moto degli atomi provocato dal contatto. Sarà la velocità con cui l'azione viene portata a termine, ossia il tempo impiegato da A per raggiungere B, a determinare il grado di subbuglio atomico. Se metafisicamente la violenza non è nient'altro che un determinato rapporto fra corpi in movimento, allora i rapporti fra corpi sono tutti inscrivibili all'interno di una scala che va dalla miniaturizzazione della violenza (sfiorare, accarezzare) alla sua massimizzazione (amputare, mutilare, uccidere).

Il muro, in quanto oggetto immobile, complica questa brevissima metafisica della violenza. Il muro è il grado zero del movimento, una solidità restia a ogni mutamento spaziale. Soggetto in quanto corpo fisico allo scorrere impietoso del tempo, si disgrega senza muoversi. Il problema è che, come abbiamo visto, il rapporto violento fra gli enti si dà sempre nella forma di contatto, e il contatto è il risolversi di un movimento: da questo punto di vista, non si dà violenza senza movimento⁵. Se la violenza è un determinato rapporto mobile fra corpi, e il muro è il non-movimento per eccellenza, non si capisce come possa il muro esercitare una qualsiasi forma di violenza sui corpi. La logica conseguenza, dunque, sarebbe considerare la privazione di libertà realizzata mediante i muri come non violenta. Paradossalmente, anzi, se ciò che determina la violenza è il movimento, è il muro a essere, certo metaforicamente, destinato a subire la violenza disgregatrice dell'azione umana, come ci raccontano le storie di quasi tutti i muri comparsi nella storia dell'umanità, inesorabilmente crollati o abbattuti. La biografia di un muro termina sempre con il resoconto della sua distruzione, con un disfacimento mereologico.

Per non offrire questo argomento ai sostenitori delle politiche dei muri, è opportuno tracciare un'ulteriore distinzione, questa volta fra violenza diretta e violenza indiretta. Nella tradizione filosofico-politica,

5 Come vedremo, il funzionamento paradossale del muro consiste proprio nello sfruttare la staticità inorganica in risposta al movimento dei corpi viventi.

tale distinzione è ricondotta generalmente alla differenza tra violenza in atto e violenza di situazione. Così il filosofo francese Julien Freund:

la violenza in atto è quella che si esercita nel corso di un'aggressione caratterizzata da colpi e minacce, con o senza armi. Una rissa o una guerra rappresentano due esempi su livelli differenti. La violenza di situazione è più insidiosa: non si manifesta quasi mai apertamente. Essa consiste, a ben vedere, in uno stato larvato di violenza diffusa nella società.⁶

La violenza di situazione condivide così un'aria di famiglia con la violenza strutturale di cui parla David Graeber a partire dalle analisi del filosofo pacifista Johan Galtung: una forma di violenza invisibile che attraversa capillarmente tutti gli strati della società. La disparità di condizioni di vita tra ricchi e poveri, ad esempio, può essere ricondotta a questa forma di violenza. Questa distinzione non soddisfa tuttavia i criteri metafisici precedentemente individuati per determinare il fenomeno violento, che porterebbero a connotare la violenza di situazione in maniera puramente simbolica.

Da un'altra prospettiva, la distinzione tra violenza diretta e violenza indiretta può però essere riformulata a partire dal rapporto temporale che mette in relazione un oggetto, la sua funzione e il suo uso. È questa la riformulazione che interessa un'analisi della violenza esercitata mediante il ricorso a strumenti immobili quali muri, recinti, fili spinati. Mentre nel caso della violenza diretta tale rapporto è temporalmente discreto, nella violenza indiretta esso risulta temporalmente continuo. Un esempio potrà chiarire meglio questa differenza. Oggetti come le armi da fuoco o gli oggetti contundenti esercitano una violenza diretta. Essi applicano per mano umana una forza immediata sul corpo. Il contatto diretto fra questi oggetti e la carne è causa di ingiuria. Detto con i termini della fisica aristotelica: il soggetto, per mezzo dello strumento, è la causa efficiente del danno provocato. Lo strumento media il contatto fra corpi e ne amplifica allo stesso tempo la potenza. L'oggetto però non realizza la sua funzione una volta per tutte, ma deve essere ogni volta attivato da un agente umano, ossia dalla causa efficiente. Uso dello strumento e attivazione della funzione sono temporalmente compresenti. Il coltello ha la funzione di

6 J. Freund, *Il conflitto: definizione e significati* (1983), in Id., *Il terzo, il nemico, il conflitto. Materiali per una teoria del Politico*, a cura di A. Campi, Giuffrè, Milano 1995, p. 187.

tagliare e incidere, ma tale funzione può essere attivata solo da una libera scelta dell'agente umano in un determinato momento. Grazie all'azione della causa efficiente, si produrranno determinate conseguenze sul corpo su cui la funzione dell'oggetto viene attivata. Avendo infatti fuori di sé la causa del suo movimento (il passaggio dalla potenza all'atto), l'oggetto necessita sempre dell'azione umana per poter essere usato. La classica distinzione aristotelica fra oggetti naturali e oggetti tecnici si basa proprio su questa discriminante d'uso. L'oggetto tecnico non solo viene a essere, ma è in grado di attualizzare la sua potenza solo per mezzo di cause a lui esterne: “degli enti, alcuni sono per natura, altri sono dovuti ad altre cause” (*Fisica*, II, 1, 192b) sentenziava in un luogo classico Aristotele; mentre un oggetto naturale ha “in sé stesso il principio del movimento e della quiete”, un oggetto della seconda classe non possiede “alcuna inclinazione innata al mutamento”, e per questo necessita di una causa esterna che ne attualizzi di volta in volta la funzione.

In questi casi l'azione violenta è descrivibile nella forma di un triangolo i cui vertici sono occupati rispettivamente dal corpo, dallo strumento e dal tempo. Lo strumento esercita una pressione sul soggetto, ferendolo, in un determinato istante. Non è concepibile l'azione di questi oggetti se non istantaneamente: il momento in cui la funzione dell'oggetto viene attivata coincide perfettamente con il momento in cui si verificano le conseguenze della sua attivazione. L'oggetto e l'attivazione delle sue funzioni stanno in un rapporto di co-estensione temporale.

Nel caso della violenza diretta, le conseguenze dell'uso dell'oggetto derivano evidentemente dal suo movimento. Se l'oggetto non viene mosso, non produce effetti. Senza movimento non si dà violenza alcuna. Tutto il contrario per quel che riguarda il muro, che implica effetti reali proprio in virtù della sua staticità, ed è dunque, in questa metafisica della violenza che andiamo proponendo, lo strumento di una violenza indiretta, ossia i cui effetti non sono coestensivi temporalmente con la sua attivazione. Dall'immobilità del muro derivano due conseguenze pressoché immediate.

Prima conseguenza: poiché non viene mosso, il muro è un oggetto che appartiene a un altro ordine temporale di esercizio della violenza. Disarticolando il rapporto fra movimento e oggetto, il muro è un oggetto che separa funzione e attivazione, che risultano a questo punto temporalmente e logicamente sfasate. Costruire un muro non implica infatti un effetto immediato sui corpi; e, tuttavia,

nel momento stesso in cui viene costruito, il muro non può che attualizzare continuamente la sua funzione fondamentale di separazione spaziale. In quanto artefatto politico, come abbiamo visto, il suo funzionamento dipende dalla sua materialità; le sue proprietà causali non dipendono da nient'altro che dalla sua costituzione materiale. A rigore dobbiamo affermare che per questo motivo il muro, diversamente da altri oggetti utilizzati per perseguire fini politici (ad esempio una bomba), non cessa mai realmente di funzionare.

Seconda conseguenza: sia nel caso della violenza diretta sia di quella indiretta, la categoria di movimento è fondamentale per l'esercizio del potere nella sua forma materiale e reale. In entrambi i casi il potere dello strumento si dà nella forma del movimento. Tuttavia, lo schema che tiene insieme i poli del rapporto muta radicalmente, fino a capovolgersi. Mentre nel caso della violenza diretta il movimento segue uno schema *soggetto1/strumento* → *soggetto2*, nel caso della violenza indiretta operata dai muri la sequenza del movimento è *soggetto2* → *strumento*. Se nel primo caso lo strumento, per esercitare violenza, deve dirigersi verso il soggetto, nel secondo il rapporto cinetico è ribaltato. Lo strumento-muro, immobile e inerte, attende l'arrivo della massa per poter attualizzare il suo potere. La sua forza consiste interamente nel negare il movimento in virtù della sua stessa immobilità. È l'inversione perfetta, e subdola, della violenza diretta.

La ragione di tale ribaltamento dei poli è da ricercarsi nella reale funzione esercitata dal muro, ossia l'articolazione materiale dello spazio come condizione di possibilità dell'esercizio del potere sui corpi. Il muro, in quanto oggetto immobile, non agisce direttamente, ma produce le condizioni di possibilità affinché determinate azioni non possano essere portate a termine in forza dell'impene-trabilità della materia. Il muro agisce *indirettamente* sui corpi ma *direttamente* sullo spazio. Se la funzione del muro, ossia impedire il passaggio, si realizza solo nel momento in cui chi la subisce la rende effettiva muovendosi verso di esso, è perché in realtà le implicazioni reali del muro – che agisce sulle condizioni di possibilità della vita dei soggetti – non dipendono da una precisa attivazione temporale. L'azione del muro non è temporalmente discreta, ma continua. Un muro, a differenza di altri oggetti, *funziona* sempre, non smette mai di inscrivere nello spazio rapporti di potere. Il muro è allora ciò che è “solamente in atto”, realizzazione materiale e politica del principio aristotelico del motore immobile.

Ovviamente, la distinzione fra violenza diretta e violenza indiretta non ha nulla a che fare con una scala gerarchica o valoriale. Non si tratta in alcun modo di separare assiologicamente forme differenti di potere e di violenza, e l'esercizio della violenza simbolica può essere brutale tanto quanto un pestaggio. La distinzione fra violenza diretta e violenza indiretta è piuttosto analitica e descrittiva. Essa mira a fornire uno schema generale per comprendere il funzionamento concreto di uno strumento che, invece di agire istantaneamente sui corpi, materializza direttamente nello spazio una precisa forma di potere, espressa nella forma della materializzazione dei confini e dell'inibizione al loro attraversamento.

Il dispotismo delle pietre

La metafisica della dialettica fra movimento e immobilità che abbiamo descritto si iscrive in una teoria politica degli oggetti, vale a dire dei rapporti di potere che derivano da una certa collocazione spaziale degli artefatti materiali. Un oggetto è infatti sempre nello spazio, è sempre individuato a partire da coordinate geografiche che ne definiscono l'essere nel mondo. Fare di un oggetto un elemento del potere significa, dunque, fare della sua collocazione nello spazio un *medium* fondamentale dei rapporti di potere che esso implica.

L'organizzazione materiale dello spazio non è neutrale, ma ha sempre come effetto una qualche disposizione politica⁷. Essa infatti produce l'ambiente, il *milieu*, entro il quale si dispiegheranno le pratiche dei viventi. Simone Weil, nella sua serrata critica del materialismo marxista, aveva mostrato che il segreto per realizzare un

7 L'algido acronimo CPTED (*Crime Prevention Through Environmental Design*) indica, nell'urbanistica contemporanea, quella tendenza preventiva a impedire determinati comportamenti giudicati criminali attraverso l'organizzazione dello spazio urbano. Il principio guida è sempre quello di anticipare le possibili minacce di gruppi sociali considerati pericolosi. Lo spazio verrà organizzato di conseguenza attraverso muri interni, *gated communities*, telecamere di sorveglianza in ogni dove, difficoltà di passare da una strada all'altra con facilità, etc. Si tratta dunque di un "urbanismo difensivo" che non mira solamente a impedire materialmente determinati comportamenti, ma a dissuadere il soggetto dal compierli, in una logica coerente con un apparato disciplinare.

rapporto di dominanza che agisca per mezzo della materia consiste precisamente nell'affidare "a oggetti collocati in luoghi opportuni tutti gli sforzi di resistenza finalizzati a impedire certi movimenti da parte di certe cose"⁸. Secondo una logica che dovremo vagliare, gli esseri umani delegano l'esercizio del potere agli oggetti, rendendo i rapporti politici de-individualizzati e letteralmente "irresponsabili". Si badi bene: a rigore, non è l'oggetto in sé a essere politico, quanto la sua specifica collocazione nello spazio, il contesto materiale che esso contribuisce a produrre e che non esisterebbe in sua assenza⁹. Osservato da questa prospettiva materiale e contestuale – laddove il contesto non è separabile dagli oggetti che lo definiscono –, il segreto del potere risiede nell'opportunità dei luoghi in cui si esprime e in quali oggetti si incarna. Il sistema degli oggetti, ossia la loro disposizione spaziale, produce un *milieu* che organizza in un certo modo la vita dei soggetti perché ne orienta i movimenti, ne condiziona le pratiche, ne orienta l'agire. L'uso dello spazio per fare o non fare qualcosa dipende, in questo senso, dalle possibilità materiali della spazialità in cui ci si trova ad agire.

Riconoscere alla configurazione materiale dello spazio questa capacità di *agency* dovrebbe condurre la filosofia politica a virare nella direzione di un'analisi non esclusivamente antropocentrica dei rapporti di potere. Se è vero che la libertà dell'agire dei viventi ha come condizione di possibilità la disposizione degli oggetti nello spazio, ossia il contesto materiale in cui si esplica l'azione stessa, allora non sarà più possibile continuare a pensare l'essere umano come unico portatore di senso, secondo lo schema classico del pensiero occidentale che ha fatto dell'intelletto e della ragione i luoghi del significato ultimo dell'essere-nel-mondo. Piuttosto, bisognerà riconoscere che il significato dell'essere-nel-mondo non si esaurisce né nel soggetto né nell'oggetto, ma si esprime nella loro interazione reciproca. Gli oggetti e i viventi che occupano lo spazio stanno in una mutua e silenziosa relazione; i primi sono costruiti dai secondi ma, allo stesso tem-

8 S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* (1934), a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 2015, p. 30.

9 Altrove ho definito questa posizione "contestualismo materiale" e ne ho fornito una più ampia descrizione. Mi permetto dunque di rimandare a E.C. Sferrazza Papa, *What is a Wall? Towards an Ontology of Political Artefacts*, in "Rivista di Estetica", 67 (1), 2018, pp. 80-96.

po, questi ultimi ne influenzano materialmente l'esistenza¹⁰. La condizione di possibilità dell'azione del soggetto risiede nella sua relazione con lo spazio, ossia nel suo posizionamento relativo a tutti gli altri oggetti che lo occupano. L'organizzazione politica dello spazio non fa altro che sfruttare questa interazione fondamentale fra organico e inorganico.

La disposizione politica degli oggetti nello spazio ha conosciuto incarnazioni urbane recepite e analizzate dalla filosofia più attenta. Walter Benjamin vi si era alacremente dedicato nei suoi studi su Parigi confluiti nel *Passagenwerk*, concentrandosi in particolare sulla disposizione architettonica urbana la quale, a suo dire, mirava a produrre effetti concreti e reali sulla forma di vita politica dei parigini. Vi è, scrive Benjamin, una "ragione strategica del rischiaramento prospettico della città"¹¹. Parigi, questa la tesi materialista di Benjamin, è costruita in modo da impedire che durante le insurrezioni si diano vie di fuga. "Lastricano Parigi con legno – scrive citando Karl Gutzkow – per sottrarre alla rivoluzione la materia prima"¹²; dove la materia prima della rivoluzione è, molto banalmente, la possibilità che i soggetti possano farla.

10 Quale sia la relazione metafisica che intercorre fra oggetto e individuo è un tema filosofico cruciale che non può essere purtroppo analizzato in questa sede. La riflessione contemporanea sull'oggettuale, giovandosi di un cambiamento paradigmatico avvenuto all'interno della filosofia della tecnica (in special modo di matrice francese), punta a mostrare come i due regni ontologici non siano punto per punto separabili, ma vivano piuttosto in una condizione di reciproca dipendenza. Ian Hodder ad esempio ha parlato di *entanglement* per descrivere questa particolare relazione fra il vivente e l'inorganico. Una possibile analisi genealogica della filosofia dell'oggettuale ci condurrebbe fino alla teoria dei composti elaborata dagli stoici, i quali per primi avevano opposto la mescolanza (*katà krâsin*) fra gli enti alla loro giustapposizione (*katà paráthesin*), mostrando così due paradigmi antitetici del rapporto fra soggetti e oggetti. La conseguenza logica di questo argomento è che se l'oggetto è ciò che si pone dinanzi al soggetto (*ob-jectum*), allora la reciproca mescolanza fra i due termini, il loro compenetrarsi, abolisce la distinzione stessa.

11 W. Benjamin, *I "passages" di Parigi*, cit., p. 131. Ma ancora più impressionante sul legame fra architettura urbana e politica è una citazione da Honegger che Benjamin riporta nella sezione E del *Passagenwerk*: "gli edifici di Haussmann sono la raffigurazione perfetta, che ha preso corpo fra mura massicce ed eterne, dei principi del regime imperiale assoluto: repressione di ogni struttura individuale e di ogni autosviluppo organico, 'odio profondo per l'individualità'".

12 *Ibidem*.

Colpevole di questa disposizione autoritaria dello spazio urbano parigino fu Georges Eugène Haussmann, urbanista francese al servizio di Napoleone III. In *La questione delle abitazioni*, citato da Benjamin nel capitolo dedicato alla haussmanizzazione di Parigi, Friedrich Engels descrive così l'opera urbanistica e architettonica di Haussmann: "tracciare strade lunghe, diritte e larghe nel bel mezzo dei fitti quartieri operai, erigendo ai lati delle strade stesse dei grandi edifici di lusso"¹³. Secondo Benjamin, lo scopo dell'impianto urbanistico di Haussmann, per come lo restituisce il testo di Engels, è chiaro: organizzare lo spazio in modo da "rendere difficili i combattimenti con barricate"¹⁴. Non si reprimono i moti rivoluzionari, ma si organizza lo spazio in modo da rendere impossibili le strategie usualmente utilizzate di combattimento su strada. Lo spazio si costituisce a tutti gli effetti come la matrice originaria della forma politica, la sua condizione di possibilità: lo spazio è il trascendentale materiale di qualunque associazione fra esseri umani, ossia della loro vita politica comune, e organizzarlo in un modo o nell'altro è la posta in gioco del potere urbanistico.

Non vi è solamente un intento razionalizzante nell'architettura urbana ideata da Haussmann. Non è semplicemente questione di organizzare sapientemente lo spazio in modo da inibire la possibilità di rivolta delle masse proletarie. La posta in gioco è più alta, ed è l'apparente sgravio di responsabilità politica. La materia diventa non solo l'oggettivazione della volontà umana ma, in maniera più subdola, l'incarnazione di un determinato rapporto di dominio che appare naturale e, per questa ragione, da espellere dallo spettro della critica. "Per governare con metodi puramente coercitivi – ricorderà più tardi Lewis Mumford –, non accompagnati cioè da un volontario consenso, occorre uno sfondo urbano appropriato"¹⁵. Il grado massimo di intrusione del potere nella vita necessita di spazi costruiti in modo tale da consentirgli di esercitarsi senza alcun ostacolo. In questa cornice di senso si chiarisce un suggestivo passaggio di Meyer citato da Benjamin, per il quale "ogni pietra porta con sé i segni del potere dispotico". Forse mai nella storia della filosofia si è lanciata una simile accusa all'uso del potere da parte di urbanisti

13 Citato in *ivi*, pp. 154-155.

14 Citato in *ivi*, p. 155.

15 L. Mumford, *op. cit.*, pp. 463-464.

e architetti nel momento in cui si esercitano nell'arte dell'organizzazione dello spazio. Ma quello realizzato da Haussmann e denunciato da Benjamin non è solo una forma particolarmente elegante di dispotismo materiale, ma è altresì una forma radicale di automatizzazione e de-individualizzazione dei rapporti di potere.

Lo scopo principale di questo trucco di prestigio architettonico, che mira alla deresponsabilizzazione sia di chi detiene il potere sia dei privilegiati dai rapporti di forza esistenti, è evidente: non è l'individuo, come nel caso del pugnale o del fucile, a esercitare la violenza su un altro individuo. A farlo è un oggetto, e la materia è incolpevole. Bauman ha parlato con molto acume di "tranquillizzazione etica", compagna di banco di quella suadente anestetizzazione morale che porta a dire "non sono stato io", e che quindi storna qualunque forma di responsabilità, facendola *fluttuare* (il termine è di Arendt) tra agente e agente senza che mai si depositi nelle mani di qualcuno:

la tecnologia emancipata dei nostri tempi liquido-moderni offre evidenti vie di fuga per gli impulsi morali e soluzioni di pronto intervento per i dilemmi etici, sollevando al tempo stesso i soggetti dalla responsabilità degli uni e degli altri, trasferendola ad artefatti tecnici e, a lungo andare, "dequalificando moralmente" i soggetti stessi e mettendo a tacere la loro coscienza morale.¹⁶

Qualcuno è morto, è vero, ma non l'ho ucciso io. Non ho premuto alcun grilletto. E se è morto attraversando un deserto, poco importa che ciò sia avvenuto perché quella era l'unica via possibile per provare a passare un confine; le colpe, in questo caso non certo staticamente irrilevante, si distribuiscono tra la sabbia e l'incoscienza. È la logica perversa che sgorga da un fenomeno indicato in letteratura come *funnel effect*: produrre corridoi di passaggio o altamente rischiosi, o nella forma di trappole. La subdola razionalità del *funnel effect* è evidente: permettere d'investire economicamente nella costruzione di barriere in zone maggiormente attraversabili, in modo da lasciare sgumate le altre. Idealmente, lo scopo è quello di bloccare le entrate illegali; ma il suo effetto reale è incoraggiare i migranti a tentare di passare solo e soltanto in quel punto, che è però ad alto tasso

16 Z. Bauman, *Paura liquida* (2006), trad. it. M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 112.

di pericolo, e le morti si moltiplicano: “nel deserto messicano non ci sono recinzioni e sono quasi assenti controlli, ma non c’è nemmeno l’acqua”¹⁷. Che le conseguenze di tali forme di attraversamento fossero mortali era stato messo nero su bianco, con un certo indifferente e glaciale candore, nel *Border Patrol Strategic Plan* del 1994:

l’ambiente del confine è differenziato. Montagne, deserti, laghi, fiumi e valli formano barriere naturali per il passaggio. Le variazioni della temperatura, che va dal sottozero del confine a Nord al calore torrido di quello a Sud, hanno un effetto sul traffico delle entrate illegali tanto quanto lo hanno gli sforzi per rafforzare i confini. Coloro che attraversano illegalmente il confine, passando per remote e isolate distese di terra e acqua, possono ritrovarsi in pericolo mortale.¹⁸

Al *funnel effect* statalmente organizzato va ad aggiungersi quello privato, che s’inscrive nella logica del primo e la fomenta. Spesso sono gli stessi operosi abitanti delle zone di frontiera ad architettare corridoi di passaggio altamente pericolosi, perimetrati dal filo spinato e talvolta elettrificati, per i quali far defluire i migranti. Thomas Nail cita il caso di un contadino texano, Michael Vickers, il quale parlava così del suo “corridoio” di 400 ettari, di cui andava molto orgoglioso: “non li ucciderà, ma certo se la faranno sotto”¹⁹.

Altra conseguenza del *funnel effect*, connessa alla massimizzazione del pericolo: rende possibile la deresponsabilizzazione delle teicopolitiche perché, ribaltando le colpe, individua nell’irresponsabilità dei migranti la causa della loro morte: solo uno sciocco s’incamminerebbe per il deserto, solo uno sprovveduto s’imbarcherebbe su un gommone. La desensibilizzazione morale nei confronti delle vite altrui è totale, e non è questa una novità: come abbiamo accennato, è da registrare una certa coerenza da ieri a oggi nel lasciar morire senza cruccio.

17 T. Nail, *Theory of the Border*, cit., p. 173; ciò che viene prodotto è una vera e propria politica geografica della deterrenza, che studia lo spazio fisico in modo da organizzarne l’attraversamento massimizzando il rischio: cfr. S.M. Chambers, G.A. Boyce, S. Launius & A. Dinsmore, *Mortality, Surveillance and the Tertiary “Funnel Effect” on the U.S.-Mexico Border: A Geospatial Modeling of the Geography of Deterrence*, in “Journal of Borderlands Studies”, 2019 (published online), pp. 1-26.

18 *Border Patrol Strategic Plan: 1994 and Beyond*, Washington, United States Department of Justice, 1994, p. 2.

19 Citato in T. Nail, *Theory of the Border*, cit., p. 175.

Sapientemente distribuita nello spazio, la materia, portatrice come abbiamo visto di una violenza indiretta, diventava per Benjamin la depositaria di tutto un ordinamento politico basato su rapporti di dominanza. Ciò significa, però, che nell'età dei muri diventa sempre più complesso assegnare le responsabilità e distribuire le colpe per quella che è una ben precisa scelta di articolazione dello spazio. Non sarà nemmeno più possibile dirigere le proprie sensate critiche nei confronti delle forze militari preposte al mantenimento dell'ordine, i bracci armati delle odierne teicopolitiche, giacché in punta di principio la funzione di messa in sicurezza dello spazio è interamente delegata alla materia. Un buon muro non necessita di ronde, basta a sé stesso. L'esperienza perfetta del potere, quella che impedisce repliche e disinnescia il dissenso, non contempla rapporti tra soggetti, ma tra soggetti e cose. Simone Weil molto lucidamente notava che in qualsiasi strategia di de-individualizzazione del potere "si tratta sempre di affidare alla materia quel che sembrava essere il ruolo dello sforzo umano"²⁰. Questo è ciò che fanno i muri: si assumono la responsabilità di coloro che li hanno progettati e costruiti.

Saranno dunque gli oggetti inanimati, privi di intelletto e dunque logicamente irresponsabili, a porre in essere, in quanto oggetti, una determinata condizione di possibilità dell'agire degli individui. Con un trucco delle tre carte, l'essere umano si sgrava di ogni responsabilità possibile, di ogni azione a lui imputabile, demandandola alla materia la quale, tuttavia, non può in linea di principio avere alcuna qualità morale. Non può dunque essere responsabile di alcunché. La conseguenza tremenda di questa logica politica è che rende tali oggetti la materializzazione di poteri anonimi senza volto e, dunque, incolpevoli. Non si può incolpare di alcunché la materia. *Nullum crimen sine criminale*.

L'ermeneutica materiale sulla quale stiamo basando la nostra critica delle teicopolitiche riconosce nel potere non solamente un fascio di relazioni che passa da corpo a corpo, ma una certa costruzione dello spazio realizzata al fine di costituire e predeterminare le relazioni sociali e politiche. Dopotutto, il legame fra architettura e potere è da sempre stato evidente, fino a risalire in maniera archetipica, come mostra una miniatura della *Bible moralisée* (XIII sec.), alla figura mitologica del Dio architetto, nella quale

20 S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., p. 29.

l'onnipotenza divina è espressa nelle forme del sapere e della pratica architettonica. Sembra insomma esservi una sorta di segreta alleanza fra architetti, urbanisti e le forme più svariate di esercizio del potere. Come abbiamo sostenuto, il principio strategico di tale connivenza è che l'assegnazione di un valore politico allo spazio e alla sua costruzione evita l'annoiante problema della responsabilità umana, di cui il potere è chiamato a un certo punto a rendere conto. Ma questo rischio è annullato se l'esercizio del potere e le sue responsabilità non sono più da assegnare all'agente umano, bensì all'organizzazione e alla disposizione delle cose nello spazio. Nell'analisi benjaminiana non sono le guardie a impedire le rivoluzioni, ma è lo spazio urbano *di per sé*, considerato nella sua fattualità materiale, a renderla impossibile, in una oggettivazione dei rapporti sociali che non può non risultare allarmante.

Lo spazio parigino realizzato da Haussmann si configura in questo senso come uno spazio rigorosamente disciplinare: segmentato, frammentato e analitico, annulla la pretesa di libera mobilità dei corpi perché deve mettere a tacere sul nascere ogni minimo sussulto di resistenza e ribellione. Michel Foucault in *Sorvegliare e punire* ha tematizzato questa relazione fra la costruzione di uno spazio architettonico e l'esercizio di un potere disciplinare. Nella sua analitica, il potere disciplinare si differenzia dal potere sovrano e dal biopotere in quanto non ha come punto di applicazione principale né il territorio né l'ambiente di circolazione, bensì lo spazio architettonico. Il postulato operativo del potere disciplinare è l'interrogativo su cosa sia possibile far fare a un corpo, ossia in che modo sia possibile mobilitare la potenza biologica del corpo umano nelle modalità più efficaci possibili, farla fiorire al fine di iscrivere al meglio nelle grandi strutture architettoniche dell'età pienamente moderna: la scuola, la fabbrica, l'ospedale e, ovviamente, la prigione. Da questa necessità deriva l'importanza dello spazio disciplinare: lo spazio, infatti, rappresenta la prima forma di presa sui corpi, in quanto ogni cosa è già da sempre occupante uno spazio, ogni essere nel mondo è già da sempre un essere nello spazio, un essere geografico. Il potere disciplinare dunque agirà sullo spazio e sulle sue strutture in modo da realizzare le condizioni architettoniche di possibilità affinché i corpi possano essere resi "docili", e affinché tale processo di produzione risulti perfettamente razionalizzato.

La modellizzazione del potere disciplinare, com'è noto, è costituita dalla figura architettonica del *panopticon*, che come abbiamo visto in precedenza Foucault recupera da Jeremy Bentham. Non è importante a quest'altezza analizzare il funzionamento del modello panoptico (un sistema di organizzazione dello spazio che sottopone i soggetti a un regime di sorveglianza potenzialmente ininterrotta). Ciò che preme sottolineare ora è che il *panopticon*, prima di costituire un determinato rapporto fra sorvegliante e sorvegliato, è una macchina, un oggetto immateriale, inerme e irresponsabile che "automatizza e de-individualizza il potere"²¹. Non più il boia, la ghigliottina, le chiassose esecuzioni in piazza, lo "splendore dei supplizi", ma la freddezza di un dispositivo di potere che opera in primo luogo in funzione delle sue proprietà fisiche e delle relazioni che intrattiene con lo spazio circostante.

Non si è ancora sufficientemente riflettuto su quanto la genealogia foucaultiana dei sistemi penitenziari si basi su un'esplicita teoria dell'artefatto politico, che collega la materialità dell'oggetto alle relazioni di potere che mette in essere. Peter-Paul Verbeek ha scritto che Foucault è stato il primo a "riconoscere la rilevanza morale degli artefatti materiali e il ruolo fondamentale degli oggetti nell'emergere della definizione del soggetto"²²; in effetti, in *Sorvegliare e punire* troviamo esplicitata questa curvatura della filosofia politica foucaultiana, per cui il potere "trova il suo principio meno in una persona che non in una certa distribuzione programmata dei corpi, delle superfici, delle luci, degli sguardi; *in un apparato i cui meccanismi interni producono il rapporto nel quale gli individui vengono presi*"²³. Questo oggetto magnifico che è il *panopticon* "assicura la dissimmetria, lo squilibrio, la differenza. Poco importa, di conseguenza, chi esercita il potere"²⁴.

Seguendo questa ermeneutica dell'artefatto politico, è possibile tracciare un'analogia tra il *panopticon* benthamiano e il muro. Le somiglianze strutturali saltano immediatamente all'occhio. Entrambi infatti, nella loro oggettualità, replicano una logica di de-individua-

21 M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 220.

22 P.-P. Verbeek, *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*, The University of Chicago Press, Chicago 2011, p. 67.

23 M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 220.

24 *Ibidem*.

lizzazione dei rapporti di potere. I soggetti umani non vengono più presi in una relazione, asimmetrica o financo unilaterale come nel rapporto fra padrone e schiavo, con altri soggetti, bensì con degli oggetti. La relazione di potere non è più fra individui, ma fra persone e cose: “la costrizione – scrive Foucault – è assicurata già dalla materialità delle cose”²⁵. Il centro delle relazioni di potere – muro o torre panoptica – non è invisibile, è anzi massimamente visibile, a elevato impatto fenomenico, ma a esso non è possibile imputare alcuna responsabilità: la materia, non essendo un agente morale, non ha colpe.

Non è solamente l’articolazione dello spazio ad agire in maniera disciplinare sul soggetto, a “imporre una condotta qualunque ad una molteplicità umana qualunque”²⁶: una determinata disposizione degli oggetti non obbliga, non costringe, ma sollecita, suggerisce, incoraggia, determina. Il soggetto tende però a introiettare i rapporti di potere che quella specifica costruzione dello spazio esibisce e veicola: “colui che è sottoposto ad un campo di visibilità, e che lo sa, prende a proprio conto le costrizioni del potere; le fa giocare spontaneamente su sé stesso; iscrive in sé stesso il rapporto di potere nel quale gioca simultaneamente i due ruoli, *diviene il principio del proprio assoggettamento*”²⁷. Questa tecnologia politica dell’oggettuale vale, insomma, nella misura in cui i soggetti la fanno valere come propria, la fanno rifiorire nella propria anima, la riconoscono, la introiettano psicologicamente restituendola nelle pratiche.

Il *panopticon* è una delle più alte vette mai raggiunte dagli esseri umani nell’arte del dominare gli altri, perché sostituisce alla ridda di punizioni corporali di ogni genere il silenzio soddisfatto dei sorveglianti e quello docile dei sorvegliati. Esso, nelle parole di Bentham, non è nient’altro che una “semplice idea architettonica” che estende i rapporti di potere a ogni dettaglio della vita umana. Grazie a esso, e senza inutili e dispendiosi processi, senza spargimenti di sangue che possono produrre moti di sdegno e incitare i dominati alla sedizione, sarà possibile “riformare la morale, preservare la salute, rinvigorire l’industria, diffondere l’istruzione, alleggerire le cariche pubbliche, stabilizzare l’economia come sulla roccia, sciogliere, invece di ta-

25 Ivi, p. 260.

26 G. Deleuze, *Foucault* (1986), trad. it. P.A. Rovatti e F. Sossi, Feltrinelli, Milano 1987, p. 52.

27 M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 221.

gliare, il nodo gordiano delle leggi sui poveri”. Sarebbe da stolti farsi sfuggire questa promessa di ordine a poco prezzo, e lo stesso discorso può essere applicato ai muri. Se è vero che il muro risolve, come viene detto, le crisi migratorie, regolarizza e stabilizza flussi, mette un argine al fenomeno dell’immigrazione clandestina perché lo disinnesca sul nascere, riassegna allo Stato le prerogative che i processi di globalizzazione hanno a poco a poco eroso, per quale motivo non consegnarsi anima e corpo alla razionalità teicopolitica?

La risposta sta nel fatto che, al netto di tutte le promesse del suo ideatore, il *panopticon* non è nient’altro che “il diagramma di un meccanismo di potere ricondotto alla sua forma ideale”²⁸. Vi è insomma uno scarto, uno iato, tra le aspettative del modello ideale e la sua applicazione concreta. Se nel mondo ideale di Bentham il *panopticon* doveva assicurare ogni sorta di bene²⁹, nel mondo reale le cose sono andate ben diversamente. La prigione, che comincia a intersecare l’apparato giudiziario a partire dalla diffusione delle strutture disciplinari panoptiche all’interno del corpo sociale, viene presentata come “la forma più immediata e civilizzata di tutte le pene”³⁰. Essa, infatti, sostituisce le esecuzioni pubbliche, elimina la gogna, sospende le punizioni corporali in pubblica piazza. Da questo punto di vista, non può che essere accolta come un passo in avanti della civiltà umana. Come non apprezzare un sistema che sostituisce al boia incappucciato il confessore, i lavori in opificio e l’ora d’aria? E tuttavia anche la prigione ha un prezzo. Essa, per poter funzionare, deve essere totalizzante rispetto alla vita dei detenuti. La necessità di ispezionare ogni dettaglio dell’esistenza dei prigionieri, ossia di sorvegliarli, mette il dispositivo di reclusione in continuità con il principio del panoptismo, lo iscrive tanto nella storia delle punizioni quanto in quella dei regimi di sguardo. “Se è vero che le procedure panoptiche, come forme concrete di esercizio del potere, hanno avuto, almeno allo stato disperso, una larghissima diffusione, è proprio solo nelle istituzioni penitenziarie che l’utopia di Bentham

28 Ivi, p. 224.

29 “Il *panopticon* [...] se organizza il potere, se vuole renderlo più economico e più efficace, non è per il potere stesso, né per la salvezza immediata di una società minacciata: si tratta di rendere più forti le forze sociali – aumentare la produzione, sviluppare l’economia, diffondere l’istruzione, elevare il livello della moralità pubblica: far crescere e moltiplicare” (ivi, p. 226).

30 Ivi, p. 253.

ha potuto, in blocco, prendere forma materiale”³¹. Per rieducare il criminale bisogna esercitare un controllo continuo sulla sua attività, monitorare i suoi pensieri e valutare l’evoluzione morale del suo soggiorno di detenzione: “l’operazione penitenziaria, se vuole essere una vera rieducazione, deve totalizzare l’esistenza del delinquente, fare della prigione una sorta di teatro artificiale e coercitivo dove quell’esistenza verrà riconsiderata dal principio alla fine”³². La detenzione infatti non priva unicamente un soggetto della sua libertà ma, in quanto meccanismo disciplinare, pretende di correggerlo per reinserirlo nel tessuto sociale. Si tratta di trasformare gli spiriti ribelli in corpi docili. La bontà della prigione come dispositivo di potere deve, allora, essere messa in relazione con i fini per cui è stata ideata. Essa è legittima solo se realizza il suo scopo, vale a dire “imporre una forma nuova all’individuo pervertito”³³, riconsegnandolo, una volta terminato il periodo di detenzione, al patto sociale che egli ha tradito.

Tuttavia, Foucault conclude la sua genealogia della prigione con una ferma condanna del dispositivo carcerario. Il problema è quello del rapporto tra mezzo e fine. Il sistema penitenziario dovrebbe produrre buona cittadinanza. Bene. Eccone le conseguenze più evidenti:

le prigioni non diminuiscono il tasso di criminalità; [...] la detenzione provoca la recidiva; [...] la prigione non può evitare di fabbricare delinquenti; [...] la prigione rende possibile, meglio, favorisce, l’organizzazione di un *milieu* di delinquenti, solidali gli uni con gli altri, gerarchizzati, pronti per tutte le future complicità; [...] le condizioni fatte ai detenuti liberati li condannano fatalmente alla recidiva; [...] la prigione fabbrica indirettamente dei delinquenti, facendo cadere in miseria la famiglia del detenuto.³⁴

La prigione, insomma, non solo non riduce i crimini ma, ancor peggio, “è riuscita assai bene a produrre la delinquenza [...]; a produrre il delinquente [...]; a produrre il delinquente come soggetto patologizzato”³⁵. La logica della tecnologia penitenziaria in sinergia con gli apparati disciplinari di cui è espressione ha

31 Ivi, p. 273.

32 Ivi, pp. 275-276.

33 Ivi, p. 257.

34 Ivi, pp. 291-295.

35 Ivi, p. 305.

prodotto *ipso facto* l'individuo delinquente, colui che non solo è colpevole ma che si discosta dalla normalità, individuo sul quale si esercita un potere di punire nelle forme più morbide, ma non per questo più nobili, del diritto penale moderno e dei sistemi di normalizzazione. La prigione, insomma, non cessa mai realmente di produrre gli individui per cui è stata inventata. Questa perversione del potere è la ragione del fallimento della prigione come apparato di restituzione delle vite delinquenti al tessuto sociale. La critica foucaultiana della prigione, della materialità dei rapporti di potere che essa mette in forma in uno spazio ordinato, mostra come essa circumnavighi il suo scopo, lo fallisca, producendo soggetti delinquenti al fine di potersi autoalimentare.

Il punto centrale della genealogia foucaultiana di questa tecnologia politica è insomma l'aver colto lo scarto fra l'ordine di discorso e la sua applicazione reale e concreta, fra le retoriche della prigione come luogo di redenzione e la sua materiale fattualità che ha dato luogo a tutto il contrario. Aver svelato il fio dialettico del sistema carcerario. Una possibile critica al muro come strumento di regolazione dei flussi migratori è isomorfa al discorso foucaultiano, nonostante il muro non sia un'invenzione recente né, tantomeno, possa fare sfoggia della sottile, per quanto perversa, logica che domina il discorso sulla prigione.

Wendy Brown ha rilevato che, al netto di tutti i discorsi che ne hanno legittimato la costruzione, i muri "sono scarsamente efficaci nel bloccare l'immigrazione illegale, il traffico di droga o il terrorismo, cioè i problemi che più frequentemente e apertamente ne sollecitano la costruzione"³⁶. La ragione di questa inefficacia è costitutiva. Essa dipende dal fatto che tutte le attività per le quali i muri sono chiamati a svolgere un'attività di contenimento o inibizione passano in realtà da tutt'altri canali. Il terrorismo, vale a dire il motivo retorico più diffuso e utilizzato dai sostenitori dei muri, funziona perfettamente in maniera transnazionale, non necessita di attraversamenti di frontiere murate. Le organizzazioni terroristiche possono adescare i loro adepti via internet, disarticolando il rapporto personale fra committente ed esecutore, dislocandolo a migliaia di chilometri di distanza e situandolo nello spazio immateriale del web. Una delle minacce per eccellenza dei nostri tempi, percepita

36 W. Brown, *op. cit.*, p. 113.

dall'immaginario collettivo come una delle maggiormente cruciali e decisive, è certo quella portata dal terrorismo in connessione al fenomeno migratorio, ossia del terrorista come migrante. Ma sia il terrorismo sia i flussi migratori sono, come scrive giustamente Zygmunt Bauman, “questioni extraterritoriali (e diffuse) che eludono soluzioni territoriali (e focalizzate)”³⁷. E questo senza contare che numerosi atti terroristici, come la sparatoria ideata e realizzata dal bianco pensionato di cittadinanza statunitense Stephen Paddock a Las Vegas e che è costata 59 vite, non possono in alcun modo essere previsti, né tantomeno evitati grazie alle fortificazioni dei confini. Le tecniche usate dai terroristi (reclutamento a distanza, *foreign fighters*, cellule dormienti) “si fanno beffe dei muri”³⁸. Dalla specola del loro obiettivo primario, insomma, i muri sono assolutamente inutili. Ma che una strategia politica ignori del tutto l'efficacia dei mezzi di cui dispone è quantomeno bizzarro, quando non controproducente. In un trattato di strategia militare del 1839, il luogotenente Alexandre de Girardin, criticando il numero eccessivo di fortificazioni presenti sul territorio francese, sottolineava che l'uso di un mezzo deve sempre essere valutato a partire dalla sua concreta utilità per la società che se ne serve:

se la sicurezza e la felicità dei popoli dipendono interamente dai loro mezzi di difesa, bisogna riconoscere che non c'è questione per loro più seria di quella della creazione, della conservazione o della riduzione dei loro luoghi fortificati, soprattutto dal momento che le conseguenze che ne derivano dovrebbero avere un'influenza più o meno grande sul valore e l'utilità di questi mezzi.³⁹

Il dibattito contemporaneo sulla legittimità o meno dei muri pare aver completamente rimosso questo banale principio di utilità.

Tuttavia, non è solo l'inutilità e l'inefficacia dei muri nel prevenire ciò per cui apparentemente vengono costruiti a dover essere sottolineata. Come abbiamo visto, per Foucault la prigione, pur non funzionando nella direzione prevista – diminuzione dei crimini, restituzione dei criminali al patto sociale –, produce co-

37 Z. Bauman, *La società sotto assedio*, cit., p. 84.

38 C. Quérel, *op. cit.*, p. 193.

39 A. De Girardin, *Des inconvénients de fortifier les villes capitales et d'avoir un trop grand nombre de places fortes*, J. Corréard, Paris 1839, p. 2.

munque determinati effetti. Il potere, questa una delle lezioni foucaultiane, ha sempre istanze produttive. Esso produce *qualcosa* (nel caso del potere penitenziario, il soggetto delinquente), ed è questo *qualcosa* che dobbiamo identificare se vogliamo cogliere il significato e il funzionamento autentici delle logiche teicopolitiche contemporanee.

In primo luogo, salta all'occhio una contraddizione evidente innescata dai muri. Essi rendono complicato il processo migratorio, sottopongono i migranti a infinite e spesso umilianti attese al confine, inibiscono in molti casi l'attraversamento delle frontiere statali. Ma le masse migranti non sono soggetti meramente passivi. Esse sono portatrici di soggettività politiche proprie, che "aggirano" il dettato negativo imposto dalle fortificazioni. Ogni potere produce, fra i suoi effetti, strategie di resistenza e pratiche di contropotere. Una *boutade* serissima di Janet Napolitano, all'epoca segretaria del dipartimento per la sicurezza interna degli USA, suona più o meno così: "datemi una recinzione alta dieci metri e vi mostrerò una scala di undici metri". I migranti studiano stragemmi, inventano nuovi percorsi, al fine di oltrepassare in ogni caso il confine che i muri rendono impenetrabile. Un'arte delle scappatoie, una pratica di soggettivazione resistente, viene messa in campo dai migranti a partire dall'abolizione concreta del loro "diritto di fuga"⁴⁰. La conseguenza di questa dialettica fra la mobilità dei corpi e l'immobilità dei muri è che, lungi dall'impedire i processi migratori, i muri li confinano nell'alveo dell'illegalità. Producono, insomma, quella stessa illegalità che sono chiamati a scacciare via. Fomentano quella stessa immigrazione clandestina che dovrebbero evitare e, in questo modo, alimentano in un circolo vizioso e perverso le ragioni della loro costruzione.

Rendendo pressoché impossibile, o comunque estremamente laborioso, l'attraversamento legale, i muri relegano i migranti nell'alveo della criminalità e della delinquenza. Il migrante diventa un soggetto pericoloso proprio perché l'atto stesso del migrare per quei confini diventa una pratica strutturalmente illegale, criminale. Stabilire il divieto produce la colpa: "i migranti non autorizzati legalmente – sottolinea Thomas Nail – non sono criminali,

40 Cfr. S. Mezzadra, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, ombre corte, Verona 2001.

ma lo diventano come un effetto delle strategie disciplinari”⁴¹. L’illegalità dei migranti non è infatti alcunché di naturale, ma l’effetto diretto del processo di giuridificazione delle loro vite, prese all’interno della macchina giuridica prima che di quella etica o politica. L’antropologo Nicholas De Genova ha parlato a tal proposito di una vera e propria “produzione legale dell’illegalità dei migranti”⁴², mostrando come il soggetto illegale sia sempre la risultante di una serie molteplice e variabile, dunque storica, di relazioni di potere, in primo luogo del potere giuridico. L’illegalità del soggetto migrante è dunque un effetto diretto di quella “macchina mitica”, per citare il Benjamin interprete di Kafka, che è il diritto, che sussume sotto le ali della Legge tutte queste “nude vite” e le dispone a proprio piacimento. La condizione materiale di possibilità di questa sussunzione è la molteplicità di muri che frammentano lo spazio globale. La conseguenza di questo cortocircuito teicopolitico è la produzione di esseri umani inferiori, di “corpi vili”, impossibilitati a rivendicare diritti minimi perché esclusi da un benessere giuridico che risulta in linea di principio disponibile unicamente al soggetto della cittadinanza (a sua volta prodotto socialmente). Ma che cosa rimane di un essere umano nel momento in cui gli viene negato l’accesso a un ordine giuridico, se non solamente un individuo che incorpora una forza lavoro a infimo prezzo, costantemente ricattabile? Le logiche dei muri producono incessantemente corpi criminali e ricattabili; la produzione del soggetto illegale coincide con quella di soggetti vulnerabili, vite che abitano lo spazio dello Stato-nazione ma che in ogni momento ne possono essere espulse perché non gli appartengono. I migranti illegali sono corpi estranei, potenziali untori che possono da un momento all’altro contagiare il tessuto sociale, la cui mera esistenza rischia di ledere i diritti conferiti al cittadino dalla macchina giuridica.

Certo, per le logiche del capitale questa vulnerabilità è una cambiale che non scade: diversi studiosi hanno notato come la produzione di queste vite vulnerabili, di questi corpi esposti alla “ferita”

41 T. Nail, *The Crossroads of Power: Michel Foucault and the US/Mexico Border Wall*, in “Foucault Studies”, 15, 2013, p. 119.

42 N. De Genova, *Migrant “Illegality” and Deportability in Everyday Life*, in “Annual Review of Anthropology”, 31, 2002, p. 429.

(*vulnus*), che abitano i gradini più infimi della scala sociale, nude vite che si spostano in maniera più o meno invisibile nello spazio urbano, abbia come effetto immediato la creazione di una forza lavoro a poco prezzo e in qualunque momento ricattabile, gruppi di individui di poco conto la cui esistenza è perfettamente funzionale alla perpetuazione di un sistema economico capitalista che, nonostante le meraviglie dell'industria 4.0, in molti settori (e in particolare nei settori occupati da manodopera a basso costo) ancora si regge su rapporti di potere padronali. La categoria di "illegale" non è un dispositivo giuridico neutro, ma è usata per riprodurre i rapporti di dominio esistenti, e la sua presunta neutralità giuridica è un modo per "mascherare giudizi classisti, razziali e di genere su chi può attraversare il confine e chi no"⁴³.

Questa fabbricazione di vite continuamente esposte al ricatto è strutturalmente isomorfa alla produzione di quei corpi docili che, secondo Foucault, rappresentavano l'effetto ultimo del potere disciplinare. Se i corpi docili che fuoriescono dalla fucina delle strategie disciplinari sono corpi sottomessi, obbedienti, utilizzabili, sembra difficile non cogliere la simmetria con le vite migranti segnate dallo stigma dell'illegalità. L'illegalità dei processi migratori produce vite esposte al ricatto continuo dei padroni:

criminalizzati, i migranti entrano in un sistema di lavoro dove le loro azioni e i loro movimenti quotidiani sono sorvegliati e orchestrati dai loro capi; oltre a ciò, patiscono anche una condizione disciplinare aggiuntiva di precarietà istituzionalizzata: la loro perpetua deportabilità. La costante minaccia di deportazione crea paura, docilità, e una instabilità psichica che aiuta nella effettiva organizzazione della forza lavoro. Ogni minima infrazione sul lavoro, ogni comportamento deviante potrebbero comportare la detenzione o la deportazione.⁴⁴

Questa soggettività illegale dovrebbe dunque essere concepita come un prodotto del potere disciplinare incarnato e agito dai muri, il punto finale di una lotta fra differenti istanze, e non come un

43 N.A. Wonders, *Global flows, semi-permeable borders and new channels of inequality. Border crossers and border performativity*, in L. Pickering, L. Weber (eds.), *Borders, Mobility and Technology of Control*, Springer, Dordrecht, 2006, p. 75.

44 T. Nail, *The Crossroads of Power*, cit., p. 120.

postulato che legittima determinate pratiche di articolazione dello spazio. Sono quelle stesse strategie spaziali, infatti, a concorrere nella produzione del soggetto giuridico-politico che sono chiamate a combattere. Solo una logica perversa potrebbe rivendicare di star fronteggiando l'immigrazione illegale mediante strumenti che strutturalmente ne organizzano la produzione.

Questo significa che il muro non è affatto un oggetto "inutile", ma l'elemento materiale di un articolato dispositivo che colloca il migrante nella stessa categoria del criminale e del delinquente, e che lo espone a condizioni di vulnerabilità e sfruttamento che sono il rovescio, e dunque la verità ribaltata, della "globalizzazione felice". Lungi dalla mera inefficacia assegnatagli da Brown, bisogna riconoscere che il muro è "una parte vitale della produzione di un modello di migrante"⁴⁵. Il migrante come nemico, invasore, stupratore, terrorista, delinquente e criminale; ma anche, ipocritamente, il migrante come risorsa economica da sfruttare, come lavoratore ad alto tasso concorrenziale, come pedone sempre sacrificabile nella scacchiera dei padroni: questo è l'ordine di discorso che i sostenitori dei muri fomentano, perché ne hanno bisogno o per fondarne la legittimità, o per trarre vantaggio dalla loro esistenza.

Da questo punto di vista, i muri contemporanei risultano perfettamente funzionanti, solo non per le ragioni per cui ne viene proclamata la necessità. Tuttavia, questo ancora non spiega esaurientemente la loro ricevibilità pubblica e sociale. Per comprendere fino in fondo le retoriche entro le quali prosperano e di cui si nutrono, bisogna continuare a scavare nella razionalità teicopolitica fino a comprenderne il significato originario e archetipico, che vedremo essere iscritto tanto nella dimensione politica quanto in quella teologica.

Teoria politica del paradiso

Se si percorre un sentiero poco battuto della storia del pensiero, ci si accorge di come sia possibile saldare l'immagine del muro come dispositivo di potere con quella del paradiso come luogo della pace e della salvezza eterne. In una delle pagine più belle del libro che ha sempre voluto scrivere e non ha mai terminato, Elias

45 Ivi, p. 119.

Canetti offre una spiegazione immunologica della credenza in un aldilà spaziale come luogo lieto dove le anime andranno dopo la morte. Qui, come insegnano le religioni, esse dimoreranno beate. Ovviamente, va da sé che qui non è in questione l'esistenza effettiva di questo aldilà, quanto la sua connotazione spaziale altra rispetto al mondo terreno. L'interesse non risiede tanto nel fatto che esista o meno una città di Dio, ma nella constatazione che l'antropologia giudaico-cristiana l'ha immaginata – con la significativa eccezione dell'Agostino del *De civitate Dei* – sin dal principio come un luogo separato rispetto alla città degli uomini. Il *dopo* la vita e il *prima* del peccato sono anche un *altrove* dal mondo.

La ragione di questa dislocazione spaziale, come si è detto, è immunologica: se sulla terra l'essere umano è costantemente esposto ai pericoli, se quaggiù in ogni momento la morte può coglierlo alla sprovvista, nel cielo questa ininterrotta esposizione al rischio mortale verrà disattivata, ed egli sarà finalmente al sicuro. Una vita buona è ricompensata con un'immunità eterna. Ma se il cielo, questa l'intuizione di Canetti, è quell'altrove privo di ogni rischio, lo è perché *lontano*, irraggiungibile⁴⁶. “Il cielo, dove andremo dopo la morte, è il luogo in cui saremo affrancati da ogni tormento. Lassù più nessuno cercherà di agguantarci, lassù non si agguanta più nessuno”⁴⁷.

Il fondamento di questa necessità immunologica di preservarsi dalla possibilità di essere afferrati va cercato nel postulato antropologico-politico con il quale Canetti apre il suo capolavoro *Massa e potere*. La tesi fondamentale dell'antropologia politica canettiana è che ciò che costituisce e definisce l'umano rispetto al resto del regno animale è la paura del contatto con gli altri:

46 Diversamente, per Massimo Cacciari l'elemento aereo non indica un luogo *altro* bensì l'annullamento del concetto stesso di luogo. Cacciari ricalca con tutta evidenza una tesi di Carl Schmitt, per il quale non si dà davvero politica se non nel suo radicamento tellurico (e nel suo equilibrio con l'elemento marittimo): “nessun luogo resiste, come nessun tempo vissuto; luoghi e tempi vengono sradicati, *tratti lassù* nell'unità dello sguardo che dall'alto tutti-insieme domina. ‘Lassù’ non sta ad indicare un altro, nuovo luogo, ma, all'opposto, il superamento di ogni determinazione terranea e temporale-terrena” (M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994, p. 69); cfr. anche C. Schmitt, *Terra e mare*, cit.

47 E. Canetti, *Il libro contro la morte*, a cura di A. Vigliani, Adelphi, Milano 2017, p. 61.

nulla l'uomo teme di più che essere toccato dall'ignoto. Vogliamo vedere ciò che si protende dietro di noi: vogliamo conoscerlo o almeno classificarlo. Dovunque, l'uomo evita d'essere toccato da ciò che gli è estraneo. Di notte o in qualsiasi tenebra il timore suscitato dall'essere toccati inaspettatamente può crescere fino al panico. Neppure i vestiti garantiscono sufficiente sicurezza; è talmente facile strapparli, e penetrare fino alla carne nuda, liscia, indifesa dell'agredito.⁴⁸

Questa paura ha come immediata conseguenza la produzione della *distanza*, l'allontanamento dell'altro in quanto potenzialmente pericoloso: "tutte le distanze che gli uomini hanno creato intorno a sé sono dettate dal timore di essere toccati"⁴⁹. Il corollario dell'argomento di Canetti è che la minor quantità di pericolo, il rischio zero, coinciderà necessariamente con la massima distanza possibile. Per questo motivo le anime dei beati dimorano nel Regno dei cieli, poiché la distanza massima che può essere immaginata è quella fra la terra e il cielo. Al di là del cielo c'è la salvezza, poiché lì i pericoli del mondo terreno non possono arrivare. Il paradiso è tale solo se letteralmente *inarrivabile*.

L'aria di famiglia tra paradisi e mura è attestata etimologicamente. Il *paradeisos*, traduzione greca dell'ebraico *gan-be-Eden*, è infatti letteralmente un giardino recintato. Il paradiso non è nient'altro che un luogo di delizie, un Eden, reso inaccessibile dagli steccati che ne definiscono l'estensione. "La parola originale in medio-persiano, *pairidaēza*, ha il significato di luogo recintato: *pairi* corrisponde al greco *περί* (che significa 'intorno') e *daeza* significa un muro fatto di un materiale denso e malleabile come l'argilla"⁵⁰.

Il concetto di paradiso rimanda dunque a quello di muraglia: esso è tale in quanto dimensione definita da una frattura spaziale materialmente prodotta che introduce una differenziazione radicale tra i luoghi che istituisce. È vero che una delle prestazioni fondamentali dei primi esegeti biblici era stata la separazione fra il paradiso terrestre, luogo natio dei primi uomini, e il paradiso celeste, destinazione delle anime beate, ma è altrettanto vero che in entrambi i casi i teorici del paradiso insistevano nell'immaginarli come luoghi separati dalle

48 Id., *Massa e potere*, cit., p. 17.

49 *Ibidem*.

50 A. Scafi, *Il paradiso in terra: mappe del giardino dell'Eden*, Bruno Mondadori, Milano 2007, p. 24.

comuni sorti del mondo. Il minimo comun denominatore del paradiso terrestre e di quello celeste è il loro sottrarsi a una localizzazione immediata. Essi, semplicemente, stanno altrove, inarrivabili. Che il paradiso celeste sia, come si legge nella *Glossa ordinaria*, talmente in alto da sfiorare la sfera della luna, o che il paradiso terrestre si trovi a Oriente come soleva ripetere la sapienza medievale, è in ogni caso primariamente in questione la loro distanza dal mondo, la loro dislocazione spaziale in un misterioso altrove, il loro essere imprendibili.

L'esegesi biblica medievale è il luogo ove si è maggiormente riflettuto sul paradiso come luogo della distanza dal mondo terreno. Il problema teorico della localizzazione del paradiso era stato stabilito da alcuni importanti interpreti tardo antichi della Bibbia come Giovanni Crisostomo ed Epifanio di Salamina. Scagliandosi contro l'interpretazione allegorica del libro della *Genesi* elaborata da Origene, essi propendevano per un'interpretazione letterale. La ragione di tale polemica non era meramente dottrinale, ma doveva servire a risolvere uno stallo teorico che molto imbarazzava gli allegoristi biblici. Se i primi uomini non fossero mai esistiti, questo il problema, come spiegare l'esistenza del genere umano? Il libro della *Genesi* non doveva dunque essere interpretato allegoricamente, ma letto come una descrizione fedele, ispirata dal divino, dei primi giorni del mondo. La *Genesi* è un resoconto, non un simbolo, né tantomeno un'allegoria. Di conseguenza, poiché per poter spiegare la genesi dell'umanità Adamo ed Eva dovevano essere stati esseri viventi in carne e ossa, il paradiso terrestre doveva necessariamente essere una dimora terrena. Doveva esistere per come era stato descritto. Il paradiso per questi pensatori non è un luogo mentale, ma uno spazio fisico e geografico entro cui dimoravano i primi uomini nello stato prelapsario.

Non vi è teoria del paradiso che non situi l'Eden in zone del mondo impervie e irraggiungibili. Quella che viene teorizzata negli scritti tardo antichi e medievali in riferimento al paradiso terrestre è una vera e propria geografia dell'inaccessibile. Ma data la necessità di individuarlo geograficamente, la teoresi sul paradiso viene a coincidere con il tentativo improbo e paradossale di localizzare l'illocalizzabile. Nel *De Paradiso* Ambrogio, ad esempio, scrive che "il paradiso, irrigato, da molti fiumi, è a Oriente"⁵¹. Allo stesso modo Agostino nel *De Ge-*

51 Ambrogio, *Il paradiso terrestre*, in Id., *Opere esegetiche*, vol. 2, t. 1, a cura di P. Siniscalco, Città nuova, Roma 1984, 3, 23.

nesi parla esplicitamente di un “*locus ubi habitaret homo terrenus*”⁵², un luogo concreto fatto di pietre, terra, acqua e alberi reali, ma impossibile da raggiungere; anche in Tommaso d’Aquino, nella Quaestio 102 della *Summa (De loco hominis, qui est paradisus)*, è presente una riflessione sul paradiso come il luogo irraggiungibile per eccellenza. Nel *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo* leggiamo che il paradiso è “quel luogo [...] separato dal luogo dove noi abitiamo da alcuni ostacoli (o da monti, o da corsi d’acqua, o addirittura da perturbazioni atmosferiche situate fra noi ed esso) di modo che non ci risulta accessibile”⁵³. Per Isidoro di Siviglia – così come per Beda il Venerabile e, in generale, per tutta la trattatistica medievale sul tema – “il paradiso è un luogo che si trova nella parte orientale dell’Asia”⁵⁴.

All’interno di questa generalissima geografia dell’inaccessibile, la prestazione di Isidoro nelle *Etimologie* è per noi particolarmente interessante. La teoria del paradiso elaborata da Isidoro salda insieme irraggiungibilità e inaccessibilità. Nelle *Etimologie* Isidoro esplicita infatti l’idea che l’entrata del paradiso, dove nulla può affliggere l’essere umano, è sbarrata da “un muro di fuoco così alto che il suo incendio arriva quasi al cielo”⁵⁵. L’accesso a questo giardino delle delizie è interdetto all’essere umano a causa del peccato originale. Un muro di fiamme, una gigantesca spada ardente e dei Cherubini, che in un lessico teologico-militare Isidoro chiama “sentinelle angeliche”⁵⁶, sbarrano l’ingresso del paradiso, come rappresentato in una bellissima miniatura raccolta nell’*Hortus Deliciarum* di Herrad di Hohenbourg (XII sec.)⁵⁷. In Isidoro, insomma, la questione dell’irraggiungibilità geografica del paradiso si sovrappone a quella degli impedimenti materiali che ne inibiscono l’accesso. Chi dovesse mai raggiungere il paradiso, troverà un muro di fuoco a sbarrargli la strada.

52 Agostino, *La Genesi alla lettera*, a cura di L. Carrozzini, Città nuova, Roma 1989, VIII.1.1.

53 Tommaso d’Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, 10 voll., a cura di C. Pandolfi, vol. III, ESD, Bologna 2000, Libro II, Dist. 17, q. 3, a. 2.

54 Isidoro di Siviglia, *Etimologie, o origini*, a cura di A. Valastro Canale, UTET, Torino 2004, XIV, 3.3.

55 *Ibidem*.

56 Ivi, XIV, 3.4.

57 Herrad of Hohenbourg, *Hortus Deliciarum*, ed. by R. Green, E.J. Brill, London-Leiden 1979, Fol. 19r (Pl. 12).

Quello che ci suggerisce questa breve fenomenologia del paradiso è che la distanza rappresenta un dispositivo teologico-politico molto particolare, che alloca nello spazio l'insicurezza degli esseri umani e la connette al problema della salvezza. Per essere in salvo, l'essere umano deve produrre distanze; la salvezza è anzitutto una questione di distanze, un problema di spazi e di rapporti spaziali fra gli enti. Si pone tuttavia il problema di come agire quando la distanza non è più producibile, quando non possiamo più crearla. Come impedire il contatto quando non si può interporre ulteriore distanza fra noi e gli altri? Come trasportare in terra la speranza di immunità che ci promette il cielo?

Il significato dei muri va interpretato all'interno di questa cornice teologica. Ma di quale afflato teologico, di quale respiro religioso possiamo ancora parlare nell'epoca della razionalizzazione totale della vita? È infatti certamente ancora valida la lezione di Max Weber, per il quale la modernità si definisce come un'epoca di disincantamento del mondo (*Entzauberung der Welt*), in cui il mondo e l'esistenza vengono smagati. Alle tecniche magiche, alle arti divinatorie, la modernità sostituisce il pensiero calcolante, la razionalità scientifica. La salvezza non appartiene più all'altrove del mondo, non sta lassù, non è irraggiungibile: se è possibile, allora deve poter essere raggiunta nel qui e ora del tempo presente, senza l'evocazione di potenze divine.

Questo processo di disincantamento del mondo non implica tuttavia che le ansie antropologicamente fondate dell'essere umano siano mutate. Anzi. Ciò che va modificandosi è unicamente la visione del mondo che le inquadra e, con essa, le soluzioni che a queste ansie ancestrali vengono opposte. Come abbiamo visto, la genealogia concettuale dei muri li iscrive nel recinto del sacro, del mondo ancora incantato. Un filo rosso collega l'uomo medievale, che guarda al cielo vedendo in esso un rifugio eterno da tutti i mali che lo affliggono, e l'uomo moderno, che fissa la parete di pietra e filo spinato che rende impossibile all'alterità pericolosa di minacciare la sua vita. Nonostante il paradiso non sia più possibile, il ricorso agli strumenti che lo qualificano in quanto tale non è interdetto. Sono proprio i muri i mezzi che, come indica Isidoro, rendono inaccessibile il paradiso e lo connotano positivamente rispetto alla pericolosità di ciò che paradiso non è. Essi, allora, possono essere interpretati come il percolato profano dell'Eden, il residuo secolarizzato dell'immagine del paradiso, il suo braccio temporale.

Se nel paradiso si vive beati, è perché nessuno può arrivarci. E, anche nel caso qualcuno riuscisse ad avvicinarsi, troverebbe mura di fuoco ben presidiate a sbarrargli l'accesso. I muri, che in quanto strumenti che bloccano l'entrata di corpi indesiderati e dannati risultano consustanziali a qualunque teoria del paradiso, sopperiscono all'impossibilità di produrre ulteriore distanza impedendo il contatto. Sono inspessimenti materiali dello spazio di confine che amplificano a dismisura il bisogno antropologico primario degli esseri umani a non essere toccati, ma lo estendono all'intera comunità, a tutto il corpo sociale. La comunità si mura in modo da poter vivere beata, separata dal resto del mondo. In questo senso, i muri devono essere interpretati come elementi materiali di un ordine politico coerente con il dispositivo teologico della salvezza nell'epoca secolarizzata del disincantamento del mondo.

Questo processo di immunizzazione può organizzarsi in cerchi concentrici, la cui introflessione può essere idealmente portata all'infinito. Una volta attivata la logica teicopolitica di fortificazione rispetto all'esterno, quest'ultimo diviene un contenuto vuoto da riempire alla bisogna. Dalla Muraglia, che divide nella Cina Imperiale i barbari e i cinesi, all'*hikikomori*, l'individuo-monade tipico della società giapponese moderna (ma non solo) che si mura nella propria camera: si tratta di curvature della medesima logica. E anche senza insistere su casi che chiaramente inclinano al patologico (ma che sono comunque sintomatici del tempo sociale che li produce), sono gli stessi tessuti urbani a mostrarsi sempre più frammentati da mura che separano i quartieri, che delimitano le *safe zones*, che creano ghetti. Che per mettere al sicuro diventano fortezze dentro fortezze, fortezze alla seconda potenza. Troviamo esempi di tale immunizzazione salvifica nelle società che si murano all'interno dello Stato, che accumulano protezione su protezione: sono le celebri *gated communities*, agglomerati urbani ben difesi da ogni sorta di apparato di sicurezza e di sorveglianza che separano e isolano le classi agiate da quelle disagiate. Claude Quétel sintetizza così questa logica della segregazione volontaria: "lo scopo non è isolarsi individualmente dal mondo intero, ma isolarsi collettivamente, tenere a distanza un mondo se non pericoloso, per lo meno fastidioso e importuno, per vivere in disparte, tra persone educate"⁵⁸. Ma es-

58 C. Quétel, *op. cit.*, p. 223.

sendo questa la logica, la linea fra ciò che è pericoloso e ciò che non lo è può ulteriormente essere spostata fino a coincidere con le mura domestiche, una stanza, il proprio corpo, disegnando un mondo abitato da individui irrelati che, dismessa qualunque velleità sociale e politica, aderiscono senza resti all'immagine leibniziana della monade senza porte e finestre e conducono una vita "vissuta sul chi va là"⁵⁹ che ha come motivo costante l'"incolumità personale"⁶⁰.

Le *gated communities* si inscrivono dunque nella medesima logica delle democrazie murate, e per questo motivo in esse proliferano: se ne condividono i tratti fondamentali, è perché sono prodotte dal medesimo dispositivo politico. Esso stabilisce in tutti i casi "un esterno e un interno, gli equivalenti di uno spazio del rischio e di uno spazio della protezione. Definisce una comunità sociale e territoriale degna di protezione: è identitario. Definisce categorie pericolose dalle quali è bene proteggersi: è esclusivo, stigmatizzante e umiliante"⁶¹. Effetto collaterale: poiché le categorie pericolose sono tali in relazione alla loro posizione rispetto al muro⁶², quanto più una comunità restringerà il suo spazio vitale, tanto più percepirà il resto come nemico; quanto più sarà omogenea al suo interno, tanto più eterogeneo risulterà l'esterno, aumentando indefinitamente l'asimmetria sociale, politica, economica e morale tra le due parti del muro.

In questi bunker urbani, che sono veri e propri "monumenti ai pericoli temuti e incarnazioni delle paure che le città suscitano"⁶³, la frammentazione gerarchica sociale si materializza all'interno dello spazio cittadino, ribadendo con mattoni, cancelli, guardie private e *badge* di sicurezza l'equivalenza di povertà e pericolo. La sicurezza si polarizza, diventa appannaggio di una infima classe di privilegiati, che tanta più protezione acquisisce quanto più relega al di fuori della propria *safe zone* le classi povere. Qualsiasi *gated community*, per legittimare l'imperativo alla separazione sul quale si

59 Z. Bauman, *Paura liquida*, cit., p. 88.

60 Id., *Vite di scarto* (2003), trad. it. M. Astrologo, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 104.

61 É. Ritaine, *op. cit.*, pp. 19-20.

62 Anche nel caso della "minaccia interna", una delle figure d'inimicizia fondamentali dell'epoca contemporanea, si tratta sempre di verificare la sua posizione rispetto al muro: il nemico interno è qualcuno che è già riuscito a superarlo. Presto tirata la conseguenza di siffatto argomento: se il muro fosse stato maggiormente respingente, il nemico non sarebbe certo penetrato.

63 Z. Bauman, *Paura liquida*, cit., p. 88.

fonda, deve infatti immaginare il suo fuori come uno spazio brutale e irrimediabilmente corrotto. L'immunizzazione dei ricchi implica allora la condanna dei poveri, la sicurezza dei primi si basa sul biasimo costante per i secondi, e la felicità di chi sta dentro si risolve ideologicamente nella consapevolezza di non stare, per il momento, fuori. Tutta la gioia di chi sta al di qua del muro si amplifica in ragione della tristezza di chi sta dall'altra parte, poiché questi ne rappresenta lo specchio deformato o una tetra anticipazione. Una felicità effimera insomma, da sopravvissuto momentaneo; è la felicità di quei ricchi annoiati di cui parla Adorno, la cui unica forma di piacere quando giocano a golf al parco consiste nell'ammirare "il muro contro cui si schiacciano i nasi degli esclusi"⁶⁴.

Se dunque vi è significato teologico dei muri, esso non risiede unicamente, come ha sostenuto Wendy Brown, nel loro legame con la sovranità statale – anch'essa, come vedremo a breve, in parte riconducibile a un paradigma teologico –, ma nel fatto che essi materializzano sulla terra la salvezza attraverso l'annullamento del contatto con l'altro, producendo di fatto uno spazio irraggiungibile, separando definitivamente cittadini e migranti, beati e dannati, ricchi e poveri. Se il paradiso è, per usare le parole di Milad Doueihi, "il luogo della rottura totale"⁶⁵, il muro è l'elemento materiale che amplifica tale separazione e rende la frattura reale.

L'isolamento paradisiaco che i muri promettono in risposta alle insicurezze moderne si rivela una doppia trappola mortale: sia per i soddisfatti secessionisti, sia per i dannati tenuti fuori dalle porte di questo Eden profano. I muri, poiché rappresentano lo strumento di immunizzazione da rischi che sono legati alla natura stessa dell'essere umano in quanto corpo vulnerabile, non possono mai soddisfare la pretesa che incarnano. E poiché sono l'oggetto di una introflessione potenzialmente infinita, dal non appagamento del desiderio di sicurezza fiorisce il suo rafforzamento ossessivo. Nel momento in cui realizzano questa distopia immunitaria, nel momento in cui isolano fuori ogni potenziale minaccia, i muri si trasformano in prigione e in trappola mortale. È l'eterogenesi dei fini del racconto di Kafka citato in precedenza, la triste storia del topolino la cui morte è provocata dalla fuga stessa.

64 T.W. Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa* (1951), trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 2006, p. 227.

65 M. Doueihi, *Le paradis terrestre. Mythes et philosophies*, Seuil, Paris 2006, p. 9.

Ma i muri sono anche, e soprattutto, mortali per chi viene tenuto fuori in virtù dell'autosegregazione di chi rimane dentro. Nel momento in cui si cerca di produrre il paradiso in terra per qualcuno, si rischia di scatenare l'inferno per gli altri. Quasi come dovessimo accettare la finta verità del nostro tempo inquieto, già stigmatizzata da Horkheimer, per cui "la felicità dipende dall'infelicità di altre creature"⁶⁶.

Teologia politica e paranoia

I muri, come abbiamo visto, sono artefatti politici iscritti in una cornice di senso fortemente teologica. Cosa però possa essere una teologia politica di un oggetto come il muro non è affatto chiaro, e rinviare in esso l'elemento secolarizzato che rimanda al paradiso non è sufficiente per dirimere la questione.

Il problema filosofico della teologia politica è riassunto nella formula perentoria con cui Carl Schmitt apre il terzo capitolo di *Politische Theologie*: "tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati"⁶⁷. Secondo Schmitt i concetti politici derivano da quelli teologici, ne sono l'analogia mondana. Dai monoteismi derivano i sistemi monarchici, perché la struttura della sovranità politica – indivisibile, pleni-potenziaria, onnipotente – ricalca punto per punto la struttura della sovranità divina. Il re è un Dio in terra perché ha con i suoi sudditi e con il suo potere lo stesso rapporto che ha Dio con le anime, e le strutture politiche si sono storicamente formate in forza di questo originario vettore teologico.

A partire da questa idea fondamentale, è possibile percorrere numerose varianti⁶⁸. Ad esempio, l'egittologo Jan Assmann ha suggerito di ribaltare la struttura di parentela teorizzata da Schmitt, facendo derivare i concetti teologici da quelli politici⁶⁹. Al-

66 M. Horkheimer, *Sul dubbio* (1969), in Id., *Studi di filosofia della società. Ideologia e potere* (1972), a cura di W. Brede, Einaudi, Torino 1981, p. 146.

67 C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* (1922), in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 61.

68 Per un quadro generale cfr. M. Scattola, *Teologia politica*, il Mulino, Bologna 2007.

69 Cfr. J. Assmann, *Potere e salvezza. Teologia politica nell'Antico Egitto, in Israele e in Europa* (2000), trad. it. U. Gandini, Adelphi, Milano 2002.

tri autori, come Walter Benjamin, hanno sostituito al principio di filiazione quello di isomorfismo: le pratiche politiche ed economiche non derivano geneticamente dal sistema teologico, ma lo sostituiscono perché gli sono strutturalmente identiche. Contro la classica tesi weberiana della derivazione del capitalismo dal protestantesimo⁷⁰, Benjamin nel frammento *Capitalismo come religione* sosterrà che il capitalismo è, in tutto e per tutto, una religione: “nel capitalismo va scorta una religione, vale a dire, il capitalismo serve essenzialmente all’appagamento delle stesse ansie, pene e inquietudini alle quali un tempo davano risposta le cosiddette religioni”⁷¹. In Benjamin teologia e politica, teologia ed economia, sacro e profano, cielo e terra non si limitano a intersecarsi, ma collassano rendendosi indistinguibili.

In che senso il muro può iscriversi all’interno di una cornice teologico-politica? In un passaggio negletto de *Il nomos della terra*, Schmitt segnalava il legame fra il muro e il sacro, inscrivendo così le logiche teicopolitiche direttamente nella storia del *nomos*. Se, seguendo la lezione schmittiana, il *nomos* è unità di ordinamento e localizzazione, ossia se esso è la parola originaria che designa il rapporto inscindibile fra l’organizzazione dello spazio e la sua politicizzazione, il muro in quanto articolazione materiale dello spazio non può che avere un significato “nomico”, vale a dire “ordinante”. Esso, poiché traduce direttamente nello spazio una determinata relazione politica, ha sin dalla sua preistoria la funzione di organizzarlo producendo peculiari rapporti fra ciò che sta da un lato del muro e ciò che sta dall’altra parte. Infatti, ricorda Schmitt, il *nomos* è la “misura che distribuisce il terreno e il suolo della terra collocandolo in un determinato ordinamento, e la forma con ciò data dell’ordinamento politico, sociale e religioso”⁷². Il *nomos*, inscrivendo questo ordinamento nello spazio, lo rende manifesto; per essere più precisi, il *nomos* “è la forma immediata nella quale si rende *spazialmente visibile* l’ordinamento politico e sociale di un popolo”⁷³.

70 Cfr. M. Weber, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905), trad. it. A.M. Marietti, Rizzoli, Milano 2007.

71 W. Benjamin, *Capitalismo come religione* (1921), a cura di C. Salzani, il Melangolo, Genova 2013, p. 41.

72 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 59.

73 *Ibidem* (corsivo nostro).

Nomos e muro condividono dunque un paradigma di visibilità e una funzione di articolazione politica dello spazio. In virtù di questo minimo comun denominatore, secondo Schmitt “il *nomos* può essere definito come un muro, poiché anche il muro si basa su localizzazione sacrali”⁷⁴. Il significato teologico del muro appare qui in maniera evidente. Il sacro di cui parla Schmitt deve essere inteso come ciò che è spazialmente separato dal profano, quel luogo – come un tempio – nel quale si può accedere solo se appartenenti a determinate classi sociali o solo dopo rituali e codificate pratiche di purificazione. Come abbiamo visto analizzando la teicopolitica romana, il muro istituisce una zona sacra perché, separando due territori, istituisce fra di essi una differenziazione spaziale che è immediatamentepregna di significati simbolici, morali e soprattutto politici. Se il muro fa parte di una determinata teologia politica è perché fonda la separazione spaziale che costituisce la possibilità della sovranità, il monopolio dell’esercizio del potere *su un determinato territorio*, per dirla con Weber. Per questo motivo Émile Benveniste, nel suo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, discutendo l’etimologia di *sacer* colloca il muro all’interno di questa cornice teologica definendolo come “ciò che è *sanctus*”, ossia come ciò che separa dal regno profano una zona di interdizione, sacra, e agisce in modo da “isolarlo da ogni contatto”⁷⁵.

Questa non è tuttavia l’unica chiave di lettura che iscrive il muro in un registro teologico-politico. I muri, come abbiamo visto discutendo il problema della localizzazione del paradiso terrestre, rappresentano gli elementi materiali di un paradigma teologico-politico della salvezza: ne costituiscono lo scheletro, la struttura oggettuale. Questo complesso dispositivo teologico-politico della salvezza si compone, come è facile immaginare, di tutta una serie di elementi discorsivi, di retoriche, di narrazioni. Al fine di poter assumere il ruo-

74 *Ibidem*. Sul punto cfr. J. Meierhenrich, O. Simons, “A Fanatic of Order in an Epoch of Confusing Turmoil”, *The Political, Legal, and Cultural Thought of Carl Schmitt*, in Idd. (eds.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Oxford University Press, Oxford 2016, p. 36 e *passim*.

75 É. Benveniste, *op. cit.*, p. 428. Sullo spazio sacro e sulla sua violazione si veda anche P. Schirripa, *Il tempio, il rituale, il giuramento. Spazi del sacro in Tucidide*, Carocci, Roma 2015, pp. 106-123, dove l’autore mostra magistralmente in che modo nel mondo greco la fisicità dello spazio sacro fosse generatrice di processi identitari.

lo di depositari della salvezza in terra, ultimo bastione difensivo nei confronti degli attacchi esterni, ultimo baluardo contro le invasioni barbariche, i muri necessitano di essere inseriti in una logica del pericolo costante. Se i muri salvano, è perché salvano da qualcosa, perché impediscono ai dannati di entrare in contatto con i beati. Chiuso ermeticamente lo spazio del paradiso, al di là del muro si apre una zona pericolosa e mortifera, uno spazio infernale dove nessuno si salva, dove tutti sono dannati in eterno. Da questo punto di vista non è un caso che Frantz Fanon attribuisse, nel suo capolavoro *Les Damnés de la Terre*⁷⁶, agli ultimi della terra, gli espropriati di ogni cosa, proprio la proprietà teologica della dannazione.

Per essere legittimati e giustificati agli occhi dell'opinione pubblica, i muri devono dunque aderire alla recita ideologica del pericolo costante, dello spazio esterno come dimensione infernale, del futuro come certamente catastrofico, del migrante come colui che tenta di ogni momento di invadere e di corrompere lo spazio statale della sicurezza. Se questo è vero, allora non sembra affatto peregrino istituire un collegamento fra le logiche teicopolitiche e l'atteggiamento paranoico: se i muri rappresentano l'elemento materiale di quella che potremmo definire una società della paranoia, di converso la paranoia è il tratto patologico che caratterizza le logiche securitarie teicopolitiche contemporanee. La teologia politica incrocia la psicopolitica.

Per giustificare questo passaggio, bisognerà mostrare le caratteristiche tipiche del paranoico, verificando come esse siano coerenti con il paradigma securitario che domina l'epoca contemporanea e le sue teicopolitiche. Lo psichiatra Emil Kräpelin ha definito la paranoia "un sistema delirante durevole, immutabile, che suole svilupparsi molto lentamente accanto ad una totale conservazione della chiarezza e dell'ordine del pensiero, nel volere e nell'azione"⁷⁷. Il "tipo paranoico" organizza meticolosamente la propria esistenza delirante a partire da premesse non plausibili o palesemente false. È sistematico. La paranoia accompagna, come un *continuum*, l'intera vita del paranoico; Kräpelin la definisce una *Verrücktheit*, una follia sistematica che, come ogni nevrosi ossessiva, contempla tutti

76 Cfr. F. Fanon, *I dannati della terra* (1961), trad. it. C. Cignetti, Einaudi, Torino 2007.

77 E. Kräpelin, *La folie systématisée (paranoïa)* (1899), trad. fr. O. Jatteau, in "Analytica", 30, 1982, p. 30.

gli ordini temporali, per cui gli effetti dei tormenti che affliggono il paranoico, aggiungerà una decina d'anni dopo Sigmund Freud, “vengono proiettati non soltanto nella vita attuale, ma anche nell’eternità, nella vita futura”⁷⁸. Il paranoico è una forma di vita nella quale l’essere e l’agire si confondono, poiché la profondità della paranoia è tale da totalizzare l’esistenza di chi ne è affetto, percorrendola e dandole forma da parte a parte.

Non è però solo in questione la totalizzazione dell’esistenza. Il paranoico è innanzitutto un individuo che percepisce costantemente una sensazione di pericolo: in qualunque momento qualcuno potrà colpirlo e ucciderlo. Se la paranoia è totalizzante, è perché si può essere colpiti a morte in ogni momento. Il pericolo è qui e ora. Secondo Walter Benjamin ogni istante rappresenta “la piccola porta attraverso la quale può entrare il messia”⁷⁹; secondo il paranoico, ogni istante è la piccola porta attraverso la quale può entrare colui che lo ucciderà. E le *Memorie di un malato di nervi* di Daniel Paul Schreber sono il resoconto di questa ossessione del perseguitato, che Freud collegava maldestramente, senza cogliere la portata politica della paranoia, alla presunta omosessualità repressa di Schreber nei confronti del medico che lo ebbe in cura, Paul Flechsig⁸⁰.

Il punto politico che solleva questa abbozzata fenomenologia della paranoia, e che Freud non era stato in grado di afferrare, è che il paranoico, per difendersi, o produrrà la maggior distanza possibile dagli altri, oppure organizzerà lo spazio che lo circonda in modo tale da rendersi inviccinabile. Una società paranoica è, da questo punto

78 S. Freud, *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva. Caso clinico dell’uomo dei topi* (1909), in Id., *Ossessioni e fobie*, trad. it. C. Balducci, Newton Compton, Roma 1970, p. 68.

79 W. Benjamin, *Sul concetto di storia* (1942-1950), trad. it. G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 57.

80 Secondo la teoria psicoanalitica di Freud, qualunque nevrosi ha origine nel rapporto che il soggetto intrattiene con la propria libido, e in particolare nel conflitto fra l’ego e la pulsione sessuale. Di conseguenza, Freud nella sua analisi si concentra in particolare su quei passaggi delle *Memorie* nei quali Schreber descrive il suo processo di demascolinizzazione, concludendo che “la causa scatenante la sua malattia era uno scoppio di libido omosessuale, il cui obiettivo era, probabilmente fin dall’inizio, lo stesso Flechsig. Il conflitto contro questo impulso libidico scatenò la sintomatologia” (S. Freud, *Il presidente Schreber: osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente* (1911), trad. it. R. Colorni e P. Veltri, Bollati Boringhieri, Torino 1975, pp. 355-356).

di vista, una società che produce le *condizioni di impossibilità* del contatto con gli altri. Canetti sottolinea l'importanza della posizione del paranoico rispetto al resto della società, la sua collocazione spaziale relativa: "si tratta sempre di difendere e di render sicura una collocazione estremamente elevata"⁸¹. Il paranoico per eccellenza, suggerisce Canetti, è colui che si isola dal resto del mondo per non esserne contagiato e colpito. Il re paranoico non cammina fra la sua gente, ma si rifugia in un castello inespugnabile. Per mantenere desto il suo sentimento, il paranoico si nutre della paura di una congiura globale che agisce contro di lui: "il paranoico si sente circondato. Il suo nemico principale non si accontenta mai di aggredirlo da solo. Cercherà sempre di eccitare contro di lui una muta carica d'odio, per lanciarla al momento giusto"⁸². Per evitare di essere ucciso e distrutto – non siamo nel dominio della metafora: un'uccisione concreta, un attacco mortale –, il paranoico creerà le condizioni che impediscono preventivamente l'attacco del nemico. Il paranoico produce intorno a sé le *condizioni di impossibilità* per qualunque forma di contatto, perché qualunque contatto potrebbe essere per lui letale, potrebbe essere quello definitivamente *mortale*.

Lo Stato, si è detto, mostra la sua potenza verticalizzando il confine, spettacolarizzando i bordi della sua sovranità; questo gesto ne denuncia allo stesso tempo i sintomi paranoici, la sua curvatura psicopolitica. "Il tipo paranoico del potente" è infatti "colui che con ogni mezzo tiene lontano il pericolo dal proprio corpo"⁸³. Tutto un frenetico apparato preventivo viene organizzato dallo Stato per salvarsi da qualcosa che deve ancora accadere, e che in fin dei conti non si sa se mai accadrà. Si allontana il pericolo dal corpo dello Stato rendendone impermeabile la pelle, impedendo che qualcosa possa ferirla. Questa analogia biologista rende evidente che se la distanza è un problema primariamente politico, è perché è uno strumento che organizza lo spazio in vista della sopravvivenza: ci si mura per rimanere in vita, ci si difende perché se no si muore. Una società murata cova i sintomi della paranoia.

I muri sono la strategia immunologica per eccellenza di un'epoca paranoica. Il principio strategico mediante cui operano è quello

81 E. Canetti, *Massa e potere*, cit., p. 529

82 Ivi, p. 532.

83 *Ibidem*.

della *limitazione del contatto*: non si può impedire al nemico di provare a toccarci, ma si può rendere il contatto impossibile, disarmare l'invasore non facendolo avvicinare. Questo è il registro simbolico sul quale i muri, che rappresentano l'elemento materiale e tattico di un più ampio ordine di discorso, si fondano: evitando che una società entri in contatto con i suoi nemici, con chi vuole distruggerla, invaderla, penetrarla per farla a pezzi dal di dentro, essi incarnano la logica salvifica che la teologia affida al cielo: separare una volta per tutte gli uomini dai loro pericoli. Una società murata, ormai lo sappiamo, pretende di essere il paradiso in terra. E per questo pretende di tracciare una separazione ontologica, teologica e politica fra chi sta *dentro* – civili, beati, cittadini – e chi deve rimanere *fuori* – barbari, dannati, migranti.

Il muro assume il ruolo di garante della salvezza. Chi è fra le mura non può essere colpito, è sottratto al pericolo. Fuori dal muro vige la sospensione della legge, la barbarie, e chi vive fuori dal muro è portatore di questa inciviltà e insicurezza. Parafrasando un motto hobbesiano, potremmo dire che *extra moenia nulla securitas*. Oltre a essere l'analogo del *nomos*, di ciò che sostanzia l'unione tra la politica e il suo spazio di esercizio, il muro lo è anche della funzione assegnata alla distanza spaziale della città di Dio dalla città degli uomini, ritradotta concretamente in una separazione radicale tra l'interno e l'esterno.

Il muro si iscrive dunque in una prospettiva teologica in quanto strumento della salvezza in terra, e in una storia dei rapporti politici fra gli esseri umani che lo ha visto sempre protagonista di logiche di divisione e di radicalizzazione identitaria. Saldare insieme queste due dimensioni implica che il muro venga percepito da chi è *dentro* come un dispositivo di salvezza *perché* chi è *fuori*, chi non appartiene alla comunità interna alle mura, è colui che porta pericolo. La conseguenza sistemica di questa logica teicopolitica della salvezza è la società murata, monade senza porte né finestre, che replica punto per punto quella che Canetti definiva la *situazione base della paranoia*: “nella paranoia è fondamentale la sensazione d'essere *circondati* da una *muta di nemici* che, tutti, ci prendono di mira”⁸⁴.

Oggi giorno la muta di nemici è composta dai flussi di migranti che spingono per entrare, che si accalcano alle porte del paradiso,

84 Ivi, p. 553.

che schiacciano il naso contro i cancelli. La teicopolitica contemporanea fa dunque un passo avanti rispetto alla situazione base del paranoico descritta da Canetti; mentre nella paranoia il nemico può essere chiunque, nel sistema teicopolitico contemporaneo il nemico, l'invasore, colui che in qualunque momento potrebbe colpire il cuore della società e distruggerla, è colui che sta fuori dalle mura. Il pericolo, stando al di là del muro, si determina non a partire dalla sua effettiva minaccia, ma dalla sua posizione relativa agli strumenti protettivi; e, per converso, il pericolo interno è da imputare a colui che è già entrato. La circolarità è a questo punto evidente: le mura contribuiscono a produrre e identificare il nemico dal quale la società si protegge. Questa è la contraddizione strutturale delle attuali teicopolitiche: producono e amplificano incessantemente il nemico dal quale pretendono di salvare.

I muri sono gli elementi materiali di un sistema paranoico che si autoalimenta, che fomenta in continuazione le sue paure, poiché gli strumenti che sono deputati alla sua salvezza sono gli stessi che producono discorsivamente e simbolicamente il nemico dal quale salvarsi. “La tipologia dei soggetti che i muri degli Stati-nazione occidentali dovrebbero bloccare – chiosa Wendy Brown – viene paradossalmente prodotta dai muri stessi”⁸⁵. E i migranti, l’oggetto principale di queste logiche securitarie, la linfa di questa politica della persecuzione preventiva, sono ciò che deve essere dipinto come necessariamente ostile per poter essere legittimamente scacciato via. L’angoscia paranoide di chi costruisce muri su muri non può che trasformare quelli che rimangono fuori “in nemici che lo hanno combattuto”⁸⁶.

Il soggetto pauroso

Per essere ricevibile dall’opinione pubblica, qualsiasi logica securitaria deve fondarsi sulla sua necessità, ossia sul pericolo imminente. La sua straordinarietà può essere legittimata solo in presenza di una minaccia appena dietro l’angolo. Come registrato tra gli altri da Bauman, ciò che suscita maggiore spavento nel soggetto moderno è l’ubiquità delle paure, che “possono venir fuori da qualsiasi angolo

85 W. Brown, *op. cit.*, p. 33.

86 E. Canetti, *Massa e potere*, cit., p. 281.

o fessura della nostra casa o del nostro pianeta”⁸⁷. A questa ubiquità spaventosa ben rispondono, in quello che appare come un circolo vizioso autoalimentantesi di paura-protezione, le odierne logiche securitarie, che assicurano per ogni paura il giusto rimedio. E poiché “le occasioni di aver paura sono una delle poche cose che non scarseggiano in questi nostri tempi”⁸⁸, anche i rimedi abbondano, e le pratiche securitarie sembrano ormai coprire l’intero orizzonte di senso della politica. Una politica è degna di tal nome, questo sembra suggerire il tempo presente, solo e soltanto se protegge, solo e soltanto in quanto protegge. Da qui una conclusione le cui implicazioni non rincuorano: ciò che non mira alla protezione e alla sicurezza o è cattiva politica, oppure con la politica non ha nulla da spartire⁸⁹.

Si è detto che tali logiche securitarie, dal momento che esondano l’argine dell’eccezionale che dovrebbe contenerle, imponendosi ormai come “regolari”, come la norma politica della nostra esistenza, come cioè tratti caratteristici dell’epoca, necessitano giocoforza di una minaccia costante. Il ladro sta dietro ogni angolo, e ogni angolo è il luogo di una minaccia potenziale. Questa ubiquità dell’insicurezza ha però un costo, e i cospicui interessi psicologici del mercato della sicurezza vanno prima o poi saldati: “quel che si acquista – provvisoriamente – in sicurezza, si paga con l’ansia permanente”⁹⁰. Un conto ben salato.

L’ordine di discorso cui si ricorre per rendere eticamente legittimi e politicamente necessari i muri lavora continuamente sulle paure maggiormente diffuse nell’epoca contemporanea, in particolare quelle legate al terrorismo e alla sua proliferazione nello spazio globale⁹¹. Il terrore dilaga perché i suoi attori possono colpire in qualunque momento e dappertutto. Da questa paura strutturale e sistemica discende direttamente la bontà della razionalità teicopolitica: si murano i confini, trasformandoli in frontiere apparentemente

87 Z. Bauman, *Paura liquida*, cit., p. 7.

88 Ivi, p. 27.

89 È la logica della “democrazia immunitaria”: sostituire la libera partecipazione dei cittadini alla vita politica, tradizionalmente intesa come la discriminante fondamentale per valutare il buon funzionamento della democrazia, con l’imperativo protettivo. Cfr. A. Brossat, *La démocratie immunitaire*, La Dispute, Paris 2003.

90 T.W. Adorno, *op. cit.*, p. 50.

91 Sulla pervasività delle retoriche sul terrore di cui si nutrono le attuali democrazie occidentali si veda, tra i molti testi in circolazione, D. Di Cesare, *Terrore e modernità*, Einaudi, Torino 2017.

invalicabili, per impedire al terrore di dilagare in ogni dove, poiché questo terrore è portato proprio da chi pretende di oltrepassare il confine statale. Tenere fuori i potenziali terroristi significa difendere lo Stato e i suoi cittadini, e per farlo bisogna usare qualunque mezzo. Misure emergenziali e preventive devono essere adottate al fine di tutelare i membri dello Stato-nazione.

Questa logica incorre tuttavia in un problema strutturale, che può essere formalizzato con relativa facilità. Abbiamo in precedenza citato la battuta della segretaria di Stato americano Janet Napolitano: a un muro di 10 metri corrisponde una scala di 11. Questo argomento innesca una sorta di “catena dell’essere”: ogni misura preventiva presuppone una determinata condizione di pericolo, che a sua volta impone una misura preventiva, che a sua volta presuppone una determinata condizione di pericolo, e via dicendo. Gli anelli della catena possono essere ovviamente aggiunti a piacimento: un’ulteriore misura preventiva comporterebbe la costruzione di un muro di 12 metri, al quale seguirà una scala di 13, al quale si risponderà con un muro di 14, al quale seguirà una scala di 15. Questa catena può potenzialmente proseguire all’infinito. Uno dei problemi strutturali delle logiche preventive cui i muri appartengono è che, dovendo presupporre sempre ulteriori condizioni per poter essere socialmente e politicamente accettabili, si ingolfano in una serie che non può mai concludersi, dando vita a una dialettica irrisolvibile⁹², a un cattivo infinito. Dato che “il ventaglio delle minacce è praticamente illimitato”⁹³, la logica della prevenzione può essere idealmente dilatata all’infinito fino a occupare per intero lo spazio sociale e politico.

Questa logica preventiva, politicamente contraddittoria perché potenzialmente infinita, fa leva non solo sull’organizzazione della paura, ma sulla sua costruzione attiva. Spinoza, critico del sistema hobbesiano e della paura come passione politica, nel *Trattato politico* aveva colto perfettamente il limite di qualunque decisione politica presa in condizioni di squilibrio passionale dettato dalla paura: “per quanto lo Stato sia ben ordinato, e il suo diritto ottima-

92 Su questa contraddizione costitutiva del potere securitario si veda il brillante lavoro di G. Chamayou, *Fichte’s Passport – A Philosophy of the Police*, in “Theory & Event”, 16 (II), 2013, dal quale riprendo l’argomento dell’ingolfamento della serie e della sua conseguente insolubilità.

93 M. Fœssel, *op. cit.*, p. 101.

mente istituito, nei momenti di più grande difficoltà per il potere tuttavia, quando tutti, come accade, sono presi dal terror panico, allora si approva solo ciò che il timore presente suggerisce, senza alcuna considerazione del futuro né delle leggi”⁹⁴. Spinoza suggerisce che organizzare i rapporti intersoggettivi e una determinata forma politica a partire dalla paura è pericoloso per due ragioni: 1) quella paura potrebbe essere immotivata; 2) le decisioni prese in un momento di paura, viziate dall’irrazionalità, varranno anche nel futuro. Vi è insomma sempre il rischio, come rileva Edoardo Greblo, che “provvedimenti legislativi destinati a fronteggiare situazioni di emergenza e ritenuti transitori rimangano in vigore anche quando l’emergenza è scomparsa”⁹⁵.

Il sentiero da percorrere mi sembra dunque quello della decostruzione di questa paura che fa da sfondo a qualunque logica teicopolitica e securitaria. La fobia dilagante che accresce il desiderio di muri, abbiamo visto, si basa sull’attribuzione al Migrante *in quanto tale*, come se fosse una categoria dello spirito, di caratteristiche e proprietà che lo rappresentano come pericoloso, minaccioso, ostile. Una sorta di malattia che, una volta attaccato l’organismo che la ospita, non potrà più essere debellata. Tuttavia, l’argomentazione che sorregge questa retorica fa acqua da tutte le parti. Essa infatti presuppone un’indebita equivalenza fra migrante e terrorista, ottenuta sfruttando il concetto di *potenzialità*. Secondo Thomas Nail, questa è la forma dell’argomento: “il migrante è un potenziale terrorista nascosto fra la massa di migranti, il terrorista è un potenziale migrante pronto a muoversi in Europa in ogni momento”⁹⁶. In questa indebita sovrapposizione una figura è *potenzialmente* l’altra, ma questo implica che essa lo sia *virtualmente*. Un migrante è un terrorista in potenza, un terrorista è un migrante che ha attualizzato la sua potenza di portare il terrore nel pacifico e democratico mondo occidentale. Questo implica che il migrante sia in realtà già da sempre un potenziale terrorista, perché il migrante è virtualmente un terrorista, per quanto si faccia fatica a comprendere in che modo l’essere-migrante possa compor-

94 B. Spinoza, *Trattato politico* (1676-1677), a cura di L. Pezzillo, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 108 (corsivo nostro).

95 E. Greblo, *Etica dell’immigrazione. Una introduzione*, Mimesis, Milano-Udine 2015, p. 56.

96 T. Nail, *A Tale of Two Crises: Migration and Terrorism after the Paris Attacks*, in “Studies in Ethnicity and Nationalism”, 16 (1), 2016, p. 158.

tare senza mediazioni di sorta l'essere-potenzialmente-terrorista. Il "migrante" infatti non è nient'altro che una categoria del movimento, mentre il "terrorista" è una categoria politico-giuridica: le due figure non possono essere sovrapposte *ex abrupto* senza fare violenza alla logica⁹⁷. Ovviamente, una volta sovrapposte le due figure, il migrante deve essere considerato un terrorista e trattato come tale; il solo fatto di muoversi da uno Stato all'altro lo rende un individuo sospetto, pericoloso, un rischio per il paese nel quale terminerà il suo viaggio. A forza di associare la mobilità a fenomeni violenti, si finisce per percepirla come un fenomeno violento in sé.

È appena il caso di sottolineare che nell'opinione pubblica l'equivalenza fra migrante e terrorista si è acuita in seguito agli attentati parigini del 13 novembre 2015, nuovo spartiacque delle prassi securitarie dopo il tragico attentato alle Torri gemelle dell'11 settembre 2001. Poco importa che gli attacchi parigini fossero stati portati a termine da cittadini europei; ciò che conta è la necessità di costruire un nemico sicuro, ben individuabile, contro il quale muovere la propria battaglia. Lo Stato, che ha mostrato tutta la sua impotenza nel contrastare i gruppi terroristici, deve mostrarsi pronto a mettere al riparo i suoi cittadini. A tal fine, la mossa più semplice e immediata che possa fare è indicare quali sono i suoi nemici estrapolando alcune proprietà degli attentatori, ottenendo il profilo psicologico-criminale di una massa di migliaia di individui a partire da una singola carta d'identità. A questo punto sarà sufficiente avere un nome non europeo o il credere in una religione che non sia quella cristiano-cattolica per essere considerati potenziali minacce.

Questo abbozzato *profiling* razziale instilla per estensione un regime di sospetto su tutti coloro privi di un nome tipicamente europeo e in tutti i fedeli di religioni non cristiane. Il sociologo Ronen Shamir ha parlato in questi termini di un "paradigma della diffidenza"⁹⁸ che sussume le attuali pratiche di governo della mobilità umana. La mobilità, carattere specifico della specie umana⁹⁹, diven-

97 Non sto ovviamente argomentando l'impossibilità che un migrante sia un terrorista. Un terrorista può essere stato un migrante, ma ciò non implica che lo sia *in quanto tale*.

98 Cfr. R. Shamir, *Without Borders? Notes on Globalization as a Mobility Regime*, in "Sociological Theory", 23 (II), 2005, pp. 197-217.

99 Cfr. T. Nail, *The Figure of the Migrant*, Stanford University Press, Stanford 2015, pp. 1-17.

ta sospetta in quanto tale; i muri, cristallizzando la differenza fra coloro la cui mobilità è sottoposta a pervasivi controlli biopolitici e coloro che o non si muovono o la cui mobilità è assolutamente libera, amplificano a dismisura questa diffidenza.

L'ampliamento delle attitudini comportamentali di singoli individui a gruppi interi, che possono essere estese fino a coinvolgere la totalità dei migranti, è ovviamente una mera operazione retorica, una narrazione tossica volta a costruire un nemico intorno al quale ricostruire un'identità prodotta come reazione conflittuale ad un'alterità. Questo, si potrebbe obiettare, è il processo costitutivo di qualunque identità, individuale o comunitaria¹⁰⁰: definirsi per contrasto. Tuttavia, le logiche teicopolitiche fondate sulla sovrapposizione di migrazioni e terrorismo fanno un passo oltre. All'interno del paradigma securitario contemporaneo l'identità non si produce semplicemente a partire dal riconoscimento dell'alterità; questo riconoscimento è piuttosto un misconoscimento, che assegna all'altro posizioni inferiori nella gerarchia sociale al fine di garantire quelle più alte all'identico.

È stato giustamente rilevato che “i muri costruiti intorno a entità politiche non possono sbarrare l'ingresso a chi sta fuori senza rinchiudere chi sta dentro, non possono dare sicurezza senza fare dell'ossessione securitaria un sistema di vita, non possono definire un 'loro' esterno senza produrre un 'noi' reazionario”¹⁰¹. Si potrebbe

100 Analizzeremo in seguito le conseguenze di questo processo di produzione identitaria alla luce delle odierne teicopolitiche.

101 W. Brown, *op. cit.*, p. 34. Per quanto abilmente cavalcata da governi che hanno fatto della lotta all'immigrazione un cavallo di battaglia, anche governi democratici, sulla carta maggiormente propensi a sostenere il diritto a una buona vita per i migranti, hanno fatto propria questa retorica, quando non l'hanno introdotta per primi nel dibattito pubblico. Ecco un esempio: nel 1994 il governo democratico di Bill Clinton inaugura l'operazione *Hold the Line*. Lo scopo era quello di salvaguardare i territori californiani, importanti bacini elettorali, arginando la pressione dei gruppi politici contrari all'immigrazione messicana. L'operazione, che consisteva nell'introduzione di una serie di misure di sorveglianza mediante elicotteri e nello stanziamento di circa 400 agenti, “venne presentata come una prevenzione del crimine organizzato, non tanto come controllo degli immigrati, ma inevitabilmente divenne mirata soprattutto a questo; anzi, sostenere il valore anticrimine dell'operazione portò giornali e commentatori alla facile equazione ‘immigrato=delinquente’, visto che gran parte degli arrestati durante le operazioni ‘anticrimine’ erano immigrati irregolari” (P.S. Graglia, *op. cit.*, p. 99). Alle elezioni del 1996 Clinton si accaparrò, nella liberale e progressista California, 54 dei 55 seggi elettorali disponibili.

effettivamente sostenere, come argomento in favore delle teicopolitiche, che l'identità non esiste in sé, ma solo in opposizione a ciò che è differente; sono ciò che sono in base al rapporto con ciò che non sono. L'identità, insomma, necessita dell'alterità per prodursi e, per questo motivo, il nucleo di ogni identità è l'alterità. Bene. La produzione dell'altro da sé è certamente il fondamento metafisico del nostro comune essere nel mondo, ma quando questo movimento dialettico viene tradotto in prassi politica è necessario sorvegliarlo e maneggiarlo con cautela, poiché il rischio da fugare è che venga caricato immediatamente di connotazioni morali. È evidente che l'equiparazione fra migranti e terroristi è prodotta al fine di garantire a chi risiede da questa parte del muro di godere di tutta una serie di diritti e privilegi negati a chi sta dall'altra parte. Se noi dobbiamo proteggerci, è perché loro ci attaccano; di più, la nostra identità dipende precisamente dall'esistenza di questo altro minaccioso. Come ricorda l'antropologo Nicholas De Genova, l'equiparazione fra migranti e terroristi, per essere legittima agli occhi dell'opinione pubblica, "richiede come cruciale condizione di possibilità il perpetuarsi di formazioni discorsive che ripetitivamente e con persistenza ci incitano a credere nella realtà o nella verità dell'illegalità dei migranti"¹⁰².

Appellarsi al *fantasma* del terrorismo è senza dubbio una mossa efficace politicamente, perché colpisce il nervo scoperto di una società paranoica e ipocondriaca che si percepisce e si auto-rappresenta sotto attacco. E al terrorista, d'altronde, appartiene quella proprietà fondamentale che ne fa il nemico perfetto del paranoico. Egli è ubiquo, in procinto di attaccare in qualunque posto del mondo in qualunque momento. Essendo potenzialmente onnipresente, la sua esistenza non è determinata dallo spazio-tempo, ma si dispiega in un *continuum* che le permette di infiltrarsi in ogni istante e in ogni anfratto delle nostre vite, con la conseguenza di metterle senza posa sotto scacco. Nessun *principium individuationis* può agguantare l'esistenza del terrorista, proprio perché essa è essenzialmente fantasmatica. Il fantasma dopotutto è la figura per eccellenza di ciò che c'è pur non essendoci, di ciò che è reale solo nella misura in cui qualcheduno lo percepisce in quanto tale, per cui il fantasma è quella figura paradossale la cui irrealtà produce effetti di realtà. Come ha chiosato giustamente il filosofo norvegese Lars Svendsen

102 N. De Genova, *Border, Scene and Obscene*, cit., p. 492.

commentando questa dislocazione quasi divina e spirituale del terrorista: “il terrorismo può colpire in qualsiasi luogo e in qualsiasi momento; abbiamo la sensazione che non esista un riparo del tutto sicuro”¹⁰³. I fantasmi, in fin dei conti, attraversano i muri.

A partire da questo schizzo fenomenologico della figura del terrorista, è patente come non vi sia alcuna base ragionevole per accettare l'argomentazione che la mette in relazione con quella del migrante. La costruzione di un tale argomento è davvero farraginoso. La critica humiana del principio induttivo, per cui da una serie di casi esemplari non è possibile inferire una legge universale, è qui infatti ribaltata e parodiata: da un singolo caso si ottiene magicamente la legge universale. La fallacia argomentativa è così organizzata: una legge universale si produce tramite l'osservazione empirica di un numero considerevole di casi; la legge universale per cui “tutti i cigni sono bianchi” sarà ottenuta osservando un ragguardevole numero di cigni, i quali risultano essere tutti bianchi; l'osservazione di un solo cigno nero smentirà l'universalità dell'affermazione per cui “tutti i cigni sono bianchi”, relegandola a una più modesta “la maggior parte dei cigni è bianca”. Nel caso del rapporto tra migrazioni e terrorismo, il ragionamento induttivo viene rovesciato, e ciò ne amplifica il punto problematico. La logica imperativa che sorregge l'estensione della proprietà di essere terroristi a tutti coloro che sono stati migranti può essere così formalizzata: dato un numero estremamente ristretto di casi, estendere le loro proprietà a tutti i casi. È come se vedessimo un singolo cigno nero, e affermassimo che tutti i cigni del mondo sono neri. E non è tutto. Essendo questa estensione totale, la sua radicalità si dispiega nel tempo fino a retroagire sul passato: non solamente i migranti futuri saranno potenziali terroristi, ma anche quelli passati lo sono stati! È come se dopo aver visto moltissimi cigni bianchi, ne vedessimo uno nero, e concludessimo che in realtà tutti i cigni, anche quelli che in precedenza abbiamo visto essere bianchi, sono in realtà neri.

È curioso come molte logiche politiche contemporanee pretendano legittimazioni *de facto* e accettabilità sociale basandosi su simili *non sequitur*. Decostruirle implica smontare gli argomenti

103 L.Fr.H. Svendsen, *Filosofia della paura. Come, quando e perché la sicurezza è diventata nemica della libertà* (2008), trad. it. E. Petrarca, Castelvecchi, Roma 2017, p. 21.

che le sorreggono. In questo senso, mostrare il vuoto argomentativo su cui si basa la tesi del migrante come potenziale terrorista non è questione freddamente accademica, ma assume un significato concretamente politico, dal momento che queste fallacie argomentative organizzano le vite di chi vi si ritrova intrappolato. Basti pensare, ad esempio, che di questa perversione della logica su cui si fonda il paradigma teicopolitico-securitario contemporaneo si nutrono operazioni politiche concretissime come quella promossa dal Presidente statunitense Donald Trump poco dopo il suo insediamento, indirizzata a scacciare dal territorio statunitense tutti i credenti di fede islamica. Che cos'era il *muslim ban* varato dalla presidenza Trump, che comprendeva fra i vari provvedimenti il divieto d'accesso in territorio statunitense per tutti gli individui provenienti da Iran, Iraq, Sudan, Siria, Libia, Somalia e Yemen, se non la trasposizione per ragioni di "pubblica sicurezza" delle caratteristiche di una manciata di individui a una ideale massa di circa 215 milioni di individui? Bauman avrebbe probabilmente commentato così:

pochi assassini suicidi in libertà basteranno senz'altro a convertire migliaia di innocenti nel ruolo dei "soliti sospetti". In men che non si dica le scelte ingiuste di pochi individui verranno rielaborate in attributi di una "categoria": facilmente riconoscibile, ad esempio, per la pelle scura in modo sospetto, o per lo zaino da alpinista pieno in modo sospetto.¹⁰⁴

Se queste logiche securitarie e xenofobe sono in grado, nonostante la loro patente illogicità, di attecchire sul corpo sociale, è proprio perché fanno leva su quel sentimento originario dell'essere umano che è la paura. La paura, è stato scritto, "è una sorta di visione del mondo, nella quale la propria vulnerabilità è la regola fondamentale"¹⁰⁵. In quanto corpi deboli, naturalmente esposti ai pericoli del mondo esterno, vulnerabili, "feribili" (*vulnus* è letteralmente la ferita), proviamo paura. Secondo Platone la paura è "l'aspettativa rivolta ad un male" (*Leggi*, I, 644c9-d3), e senza alcuna differenza la intende anche Aristotele (*Etica Nicomachea*, III, 1115a); e poiché un male può arrivare in qualunque momento, in qualunque momento dovremmo avere paura.

104 Z. Bauman, *Paura liquida*, cit., p. 152.

105 L.Fr.H. Svendsen, *op. cit.*, p. 42.

Nonostante la paura, come sapeva benissimo la filosofia politica moderna¹⁰⁶, sia un potente collante comunitario, perché stringe gruppi eterogenei di individui nel terrore di una fine comune, essa risulta il più delle volte immotivata, irrazionale, illogica. La maggior parte delle fobie degli esseri umani è talmente assurda da suscitare spesso una risata (si pensi alla paura dei ragni o dei serpenti, così diffuse in un paese come l'Italia che quasi non registra casi di morte per queste ragioni). Se si vuole usare la paura come mezzo di governo, bisogna dunque motivarne la percezione. Deve configurarsi come paura per qualcosa di reale, o perlomeno per qualcosa che viene percepito come tale. Deve essere insomma una paura ragionevole, motivata, credibile. In questo senso, al fine di produrre gli effetti desiderati dal potere statale, deve essere costantemente prodotta e organizzata. Una generica paura che affligge l'essere umano in quanto corpo vulnerabile, infatti, risulterebbe assai poco funzionale. Non si possono governare soggetti che hanno paura di tutto: una panfobia, un "timore panico" come lo definisce Hobbes nel *Leviatano*¹⁰⁷, bloccherebbe l'agire, costringerebbe gli esseri umani a non muoversi mai. Lucrezio nel *De Rerum Natura* ha così descritto il fenomeno della paura totale: "quando la mente è commossa da timore più veemente, tutta l'anima vediamo consentire attraverso le membra, e quindi sudori e pallori effondersi per tutto il corpo e balbettare la lingua e spegnersi la voce, anebbiarsi gli occhi, fischiare le orecchie, venir meno le articolazioni; infine per il terrore dell'anima vediamo spesso gli uomini crollare"¹⁰⁸. Ma cosa

106 Sul punto si veda l'ormai classico saggio di R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1997.

107 Nella sua analisi delle passioni, Hobbes separa il timore dal timore panico (*panique terror*). Mentre il primo è "l'avversione unita alla convinzione di un danno arrecato dall'oggetto", il secondo è "il timore di cui non si conosce la ragione o l'oggetto" (T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 45 e p. 46). La distinzione è decisiva: mentre il timore, essendo indirizzato a impedire i danni provocati da un determinato oggetto, muove verso di esso, al timore panico, contemplando solo la possibilità del danno ma non l'oggetto che possa causarlo, è interdetta ogni possibilità di azione. Che l'intuizione hobbesiana fosse corretta è confermata dalla psicologia contemporanea: in un'analisi fenomenologica dell'attacco di panico, uno dei primi sintomi riscontrati nel paziente è infatti la parestesia (cfr. R. Pozzetti, *Senza confini. Considerazioni psicoanalitiche sulle crisi di panico*, Franco Angeli, Milano 2007).

108 Lucrezio, *La natura*, a cura di F. Giancotti, Garzanti, Milano 2006, p. 139.

farsene di individui parestetici cui sono venute meno le capacità di deambulazione e azione, bloccati senza possibilità di muoversi, crollati, con le membra intorpidite? Come potrebbe il potere statale volgere questa immobilità a suo favore? La panfobia sembra avere come conseguenza l'annullamento stesso di ogni forma di comportamento, ossia la vita. Su cosa può agire però il potere se non sulla vita? Eliminare ciò che definisce la vita, ossia l'azione del vivente, implicherebbe togliere al potere il suo punto di applicazione.

L'universalizzazione della paura, insomma, proprio in virtù delle sue conseguenze sull'agire degli individui, non sembra una strada percorribile per gli apparati di potere. Essa, peraltro, comporterebbe un dispendio energetico poco funzionale allo scopo. Per sfruttare la paura come passione politica, è necessario renderla allo stesso tempo singolare e generale: singolare, perché la panfobia implicherebbe una pietrificazione dell'umanità, incapace di agire, paralizzata da ininterrotti attacchi di panico, costretta in un'universale parestesia; generale, perché le cause di questa paura, se intorno ad esse il potere vuole crescere e amplificarsi, non devono mai venire meno. Il potere deve costantemente fomentarle, producendo la sensazione, la percezione sensibile, di pericolo. Non è importante che il pericolo sia *reale*, ciò che conta è che esso sia percepito come *potenziale*, dimodoché la realtà del pericolo coincida con la sua percezione.

Un *leitmotiv* della storia della filosofia sottolinea che non si ha mai paura *in generale*, ma sempre di *qualcosa* o di *qualcuno*. La distinzione concettuale dei fenomeni è fondamentale per la loro comprensione; come sottolineava già Kierkegaard, la panfobia non è realmente paura, ma piuttosto angoscia: "in questo stato c'è calma e riposo. E tuttavia vi è qualche altra cosa. Infatti non c'è nulla contro cui lottare. Che cosa c'è allora? Nulla. Ma quale effetto ha il nulla? Esso crea l'angoscia"¹⁰⁹. Si teme tutto, e dunque non si sa di cosa davvero si ha paura. L'angoscia infatti ha come condizione di possibilità l'infinita apertura del possibile che si spalanca dinanzi all'essere umano, ossia l'indeterminato. Ciò la separa in tutto e per tutto dalla paura: "il concetto dell'angoscia è del tutto diverso da quello della paura e dai concetti simili che si riferiscono a qualcosa di determinato"¹¹⁰. Una genealogia filosofica

109 S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia* (1844), trad. it. E. Paci, Paravia, Torino 1971, p. 51.

110 Ivi, p. 53.

di questa distinzione concettuale prende le mosse dall'*Antropologia pragmatica*, dove Kant mette in relazione indeterminatezza e ansia (*Angst*): “il timore di un oggetto la cui minaccia è indeterminata, è l'ansia; l'ansia può nascere anche senza che se ne conosca l'oggetto preciso, è una stretta al cuore per cause puramente soggettive”¹¹¹. Dunque, a partire da Kant, la filosofia ha tematizzato la separazione fra paura e angoscia in base alla possibilità di determinare o meno i loro oggetti. Mentre l'angoscia è assolutamente indeterminata, la paura è assolutamente determinata. La paura, per semplificare con Heidegger la faccenda, è sempre “paura di”, ha sempre un correlato, un'intenzionalità, un oggetto che la suscita e contro il quale il soggetto oppone le proprie difese; “l'angoscia è fundamentalmente diversa dalla paura. Noi abbiamo paura sempre di questo o quell'ente determinato, che in questo o quel determinato riguardo ci minaccia. La paura di...è sempre anche paura per qualcosa di determinato”¹¹². Quando la filosofia ha visto nella paura il motore fondamentale dell'agire politico, non l'ha mai abbandonata a una spregiudicata indeterminatezza. Nemmeno gli uomini-lupo di Hobbes, colui che ha maggiormente insistito sul nesso potere-paura, sono colti da una generica paura di morire: hanno paura che qualcuno fra gli altri uomini-lupo li uccida. La loro paura è tale, e non generica angoscia, perché ha un oggetto ben preciso che la provoca. Essi hanno paura *di qualcuno*. Questa determinazione della paura è decisiva, perché obbliga chi vuole impugnarla come strumento di governo a indirizzarla contro qualcuno, producendo così quelle che potremmo definire *figure della paura*. Il potere ci dice di cosa, e soprattutto di chi, dobbiamo aver paura.

E tuttavia, la probabilità che questo *qualcosa* e questo *chi* attentino realmente alla nostra esistenza è talmente insignificante da poter essere tranquillamente trascurabile nell'economia generale della nostra vita quotidiana. La nostra vita procede in maniera pressoché tranquilla, assolutamente ignara di ciò che dovrebbe minacciarla. Lo spazio globale viene striato quotidianamente da muri che proteggono dal terrorismo, quando la probabilità di essere coinvolti in un

111 I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798), in Id., *Scritti morali*, a cura di P. Chioldi, UTET, Torino 1986, p. 677. Si noti che secondo Kant lo stato ansioso è uno stato patologico: poiché manca di un referente sensibile, deve essere interamente determinato dal soggetto.

112 M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?* (1929), in Id., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 67.



attentato terroristico è inferiore a quella di essere colpiti da un fulmine. Una politica che si organizza in modo da colpire il ventre (la sede delle passioni tristi secondo gli antichi) e non l'intelletto degli individui è deprimente, perché li considera ancora in condizioni infantili, li mobilita sbandierandogli davanti la figura dell'uomo nero. "Il popolo è minorenne" urlava istericamente nel film *Indagine su un cittadino al di sopra di ogni sospetto* il Dottore interpretato da Gian Maria Volontè, giustificando così la sua politica della repressione e curvando un argomento kantiano:

la pigrezza e la viltà sono le cause per cui tanta parte degli uomini, dopo che la natura li ha da lungo tempo fatti liberi da direzione estranea (*naturaliter maiorennnes*), rimangono ciò nondimeno volentieri per l'intera vita minorenni, per cui riesce facile agli altri erigersi a loro tutori. Ed è così comodo essere minorenni!¹¹³

Nonostante stiamo vivendo nell'epoca più sicura di sempre, nella quale l'unica paura concreta dovrebbe derivare dal comportamento folle e violento della specie umana nei confronti della Natura, dalla sua distruzione, dalla consumazione delle risorse energetiche a disposizione, la paura nei confronti dell'Altro continua a essere la passione politica intorno alla quale si articola la nostra esistenza e tutte quelle minuziose strategie del potere che la mobilitano: "è decisivo che lo Stato riesca a dirigere la paura in modo opportuno. Il popolo deve essere persuaso che bisogna temere certe cose piuttosto che altre, finché esso non avrà paura di ciò che lo Stato ritiene opportuno"¹¹⁴. Il potere statale necessita di un popolo minorenne, impaurito, per poterne essere il tutore.

Smontare queste strategie retoriche e armarsi concettualmente contro una logica politica da bassoventre non è certo semplice, costringe a un lavoro di decostruzione di tutti gli argomenti xenofobi e istericamente securitari che governano le esistenze quotidiane di milioni di individui. In ogni caso, o forse proprio per questo, un simile lavoro appare urgente. Reagire all'ordine di discorso pauroso che la razionalità contemporanea ci presenta, con i suoi muri a difesa dello Stato-nazione contro l'invasione dei barbari venuti, secondo una

113 I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* (1784), in Id., *Scritti politici*, cit., p. 141.

114 L.Fr.H. Svendsen, *op. cit.*, p. 90.



classica mitologia razzista, a uccidere i figli e a predare le donne, significa incamminarsi per una strada che, forse, può condurre alla costruzione di un mondo in cui la vita non sia unicamente “una continua difesa contro pericoli che ci minacciano da ogni lato”¹¹⁵. Si tratta non tanto di uscire dalla condizione di minorità nella quale chiunque è costantemente in procinto di ricadere, ma da quella condizione paranoica di cui il potere si nutre e che ci obbliga a una postura che ricorda quella del Presidente Schreber poc’anzi richiamata. Si tratta di prendere posizione, di schierarsi contro il paradigma politico-retorico che domina la nostra epoca, di allestire una critica del proprio tempo per disattivarne l’ordine di discorso che ci vuole soggetti paurosi e guardinghi, chiusi in bunker inaccessibili. Si tratta di combattere questa narrazione opponendole le armi della filosofia come pensiero critico e come decostruzione di argomentazioni irricevibili.

Dialettica della frontiera

Un muro si costruisce il più delle volte lungo il limite che differenzia due entità politiche, ossia su quel bordo che permette a una comunità di separarsi spazialmente da ciò che è diverso da sé. Su quel margine che divide Io e non-Io, Noi e Loro, un oggetto materiale sovrappone la logica della protezione e quella della produzione di identità.

Secondo un movimento classico dei processi identitari, è proprio dal riconoscimento dell’Altro che si ottiene l’Io. Hegel compendia così il movimento di identità e differenza: “qualcosa è quello che è soltanto nel suo limite e mediante il suo limite”¹¹⁶; poiché il limite è costitutivo dell’identità, allora l’alterità “non è qualcosa di indifferente al di fuori dell’essere determinato, ma un suo proprio momento”¹¹⁷. E già Kant, nei *Prolegomeni a ogni futura metafisica*, sottolineava che il limite “presuppone sempre uno spazio che è al di là d’una certa superficie determinata e la include in sé”¹¹⁸. Nel mo-

115 Ivi, p. 89.

116 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio con aggiunte. Scienza della logica* (1817), a cura di V. Verra, Utet, Torino 1995, § 92, aggiunta.

117 Ivi, § 92.

118 I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* (1783), a cura di F.S. Festa, Castelvecchi, Roma 2014, p. 137.

mento in cui stabiliamo un limite, riconosciamo che oltre esso c'è qualcos'altro. Se esso non vi fosse, non avrebbe senso né sarebbe possibile porre il limite. Separarci dall'Altro presuppone dunque il suo riconoscimento. Questo processo metafisico di produzione dell'Io a partire dal non-IO si fonda dunque su un riconoscimento reciproco. Le due parti si possono identificare l'una rispetto all'altra solo nel momento in cui si riconoscono. Riconosco ciò che sono perché, allo stesso tempo, riconosco ciò che non sono. Vale a dire: mi riconosco nel mio non essere l'altro. Non vi è alcun ingenuo irenismo in questo processo identitario tramite differenziazione. Il riconoscimento dell'esistenza dell'altro non è idilliaco, anzi: il rapporto con l'Altro, con ciò che si pone al limite dell'IO, nella maggior parte dei casi è burrascoso e conflittuale, violento e mortale.

Questa conflittualità è il motivo per cui, talvolta, il limite si trasforma in frontiera. In un recente dizionario di geografia militare la frontiera viene definita "il limite spaziale dell'estensione di un controllo, di una sovranità statale, dell'applicazione della legge"¹¹⁹. Essa è quella linea nella quale ne va dell'esistenza stessa dell'identità statale, è ciò che delimita l'esistenza di un "corpo" statale che può sempre entrare in conflitto con altri "corpi". La frontiera, ossia la linea del fronte, non è insomma un concetto neutro, ma appartiene al lessico militare, al vocabolario della guerra. L'IO che entra in rapporto con l'Altro si definisce a partire da ciò che gli sta-di-fronte. Ma questo stare-di-fronte, potremmo dire, è letteralmente uno stare-al-fronte. L'IO produce sé stesso tramite un'esperienza di lotta, una guerra con l'Altro ingaggiata sul fronte che li separa ma che allo stesso tempo li definisce. L'articolazione delle identità, insomma, ha sempre come prezzo un certo grado di conflittualità. La stessa lingua italiana lo testimonia: "affrontare un problema" significa precisamente questo stare-al-fronte incontrando qualcosa che interrompe materialmente un percorso (il *problēma* è letteralmente l'ostacolo, ciò contro cui si lancia qualcosa: da qui la natura del muro come oggetto "problematico", come ciò che ostacola: ogni problema è un muro, ogni muro è un problema). Ma è proprio intorno alla possibilità di questo rapporto, se pur conflittuale, che si gioca tutta la dialettica del riconoscimento. Che questa dialettica sia

119 P.D. Regnier, *Dictionnaire de géographie militaire*, CNRS Éditions, Paris 2008, p. 86.

intrinsecamente conflittuale è tematizzato nello scontro fra le figure hegeliane del Servo e del Signore, impegnate in un *Kampf um Anerkennung*, in una “lotta” per il riconoscimento. Ciò su cui occorre riflettere è dunque il valore dialettico della frontiera, di questa traccia materiale che articola il rapporto spaziale con gli altri, dell’Io con il non-Io, ma che, in ogni caso, deve mantenerlo possibile. È la democrazia stessa la posta in gioco di qualunque politica della frontiera, perché, come sottolinea giustamente Donatella Di Cesare, essa è

il luogo stesso del paradosso democratico: per un verso delimita il territorio su cui si esercita la sovranità democratica, per l’altro separa i cittadini, membri della comunità, dagli stranieri che tentano di entrare, per un verso protegge il *démós* e il suo potere, per l’altro discrimina ed esclude, violando ogni principio di uguaglianza.¹²⁰

La funzione della frontiera non è solamente “limitare” l’esistenza di un corpo politico rendendolo possibile: essa non è semplicemente un confine. La frontiera è la produzione di una discontinuità territoriale che iscrive rapporti politici nello spazio, ma li carica di un potenziale valore bellico: la frontiera è un fronte, un confine che va difeso. Il geografo Michel Foucher ne individua tre funzioni fondamentali: delimitare lo spazio d’esercizio del potere statale, esclusivo e inalienabile; articolare il pluralismo statale e i rapporti reciproci fra Stati regolati dal diritto internazionale; porre in essere processi identitari, linguistici e culturali¹²¹. La frontiera è insomma quella linea, quella traccia sul terreno, presidiata da appositi corpi militari (le guardie frontaliere), che produce le condizioni di possibilità dell’esistenza del soggetto statale e dei suoi membri nel rapporto con altri soggetti statali.

Così intesa, la frontiera è anche ciò che produce discorsivamente la figura del migrante pericoloso. Il migrante inteso come colui che si sposta da Stato a Stato è un effetto, un prodotto della divisione della superficie terrestre. Il migrante non è in primo luogo colui che attraversa una frontiera, ma un soggetto che esiste *a partire* dalla frontiera, e la attraversa. Questa proprietà performativa non è evidentemente appannaggio della frontiera, che la condivide in generale con qualunque confine statale. Ma la frontiera, poiché appartiene al

120 D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 52.

121 Cfr. M. Foucher, *op. cit.*, pp. 23-24.

lessico militare, produce non solo la figura del migrante, ma soprattutto quella del migrante come invasore. Se il confine è militarizzato, se può essere teatro di scontro, se è una frontiera, è perché chi tenta di oltrepassarlo è una minaccia. Evidentemente, la frontiera è qualcosa di più di un confine neutrale, ma è quella linea chiamata a difendere, a preservare l'integrità interna dello Stato. Essa è una pelle che deve filtrare gli elementi patogeni, depurare ciò che penetra nell'organismo statale. In virtù di questo valore politico e igienico allo stesso tempo, attraverso la frontiera e attraversando la frontiera "il migrante cessa di essere un cittadino per diventare uno straniero, a diritti limitati, immerso nell'alterità, sovente nell'ignoto"¹²². Questa è la dimensione esistenziale del migrante prodotta dalla frontiera. Il suo destino è nelle mani del fato e della buona volontà altrui: "in certe circostanze, sarà considerato come un amico, ben accolto, in altre come un aggressore, un invasore, o quantomeno come un essere ambivalente, equivoco"¹²³. È evidente a questo punto che maggiore sarà l'intensificazione della frontiera, la sua militarizzazione, tanto maggiore sarà l'investimento, sia materiale sia retorico e simbolico, che gli apparati statali faranno su di essa. Più la frontiera è murata, maggiore è il pericolo portato da chi intende attraversarla. È la riattivazione del lessico militare proprio della tecnopolitica antica in un contesto di incremento dei flussi migratori.

Il muro, la massima intensificazione possibile della frontiera, diventa l'ultimo baluardo a difesa dello Stato, l'ultima risorsa, e dunque la più adeguata, per proteggere sé stesso, per rimanere in vita. Per questo motivo i muri intervengono nella demonizzazione di chi si appresta a oltrepassarli e radicalizzano la polarizzazione fra le due parti del muro. Essi danno luogo a una dialettica che non è di riconoscimento quanto, piuttosto, di misconoscimento, di chiusura radicale. La frontiera murata produce una dialettica della negazione dell'Altro, una chiusura totale, una sorta di privilegiato esilio fra sé e sé, per usare una formula plotiniana. Che cos'è dopotutto una comunità murata se non la materializzazione politica dell'immagine leibniziana della monade, entità chiusa in se stessa senza porte e senza finestre (e senza armonia prestabilita)? Che cos'è se non la

122 P.J. Thumerelle, *Les frontières et la migration internationale*, in J.P. Renard (dir.), *Le géographe et les frontières*, l'Harmattan, Paris 1997, p. 102.

123 Ivi, pp. 102-103.

pretesa di “riconoscersi” unicamente in se stessa in maniera assolutamente indipendente da ciò che è altro da sé?

E tuttavia questa alterità non può essere negata in via definitiva, poiché rimane ciò che metafisicamente permette la produzione del Sé. La sua esclusione dalla comunità, per poter essere giustificata, dovrà allora necessariamente far leva su un vocabolario che è quello della barbarie, dell’animalità, dell’inimicizia totale. Una comunità murata deve sempre presupporre un’orda barbarica alla porta, deve sempre essere lo strumento di una specie di *politica ontologica* che pone su gradini ontologici differenti chi fa parte della *polis* e chi no, chi parla la lingua del luogo e chi la balbetta, in un recupero fuori tempo massimo della logica politica aristotelica.

In forza di questa separazione ontologico-politica fra esterno e interno, il muro si presenta come una fortificazione della frontiera, la più radicale e definitiva. La materializzazione della differenza spaziale che il muro produce impedisce che il rapporto con l’alterità, con ciò che sta *beyond the wall*, venga esperito in termini che non siano quelli di una negatività radicale. La differenziazione spaziale messa in essere dal muro è dunque immediatamente tradotta in una differenziazione ontologica, in una sorta di gerarchia delle vite umane. Ogni pratica di fortificazione del confine infatti presuppone una teoria che classifichi chi può stare dentro e chi deve restare fuori, un ordine di discorso che giustifichi perché l’Altro non sia ciò con cui il soggetto deve necessariamente entrare in contatto, ma ciò che deve essere costantemente respinto e negato. O, come vedremo, accettato solo a partire da quella gerarchizzazione delle vite che il muro replica e iscrive direttamente nello spazio.

Confini, limiti, frontiere, muri: ogni partizione dello spazio investe il soggetto in base a quale sia la sua collocazione *relativa*. Ogni linea che tracciamo sulla superficie terrestre e che impegniamo politicamente definisce una soggettività, e il soggetto è già da sempre catturato da questa macchina di confini e limitazioni dello spazio. Secondo l’antropologo Michael Kearney, ai confini così intesi è possibile assegnare una vera e propria “missione” classificatoria: “definiscono, categorizzano o determinano le identità delle persone che sono circoscritte e divise da confini, e che li attraversano”¹²⁴. I confini

124 M. Kearney, *The Classifying and Value-Filtering Missions of Borders*, in “Anthropological Theory”, 4 (II), 2004, p. 133.

sono demarcazioni spaziali che indicano passaggi di status identitari, e permettono di classificare le forme di vita a partire dalla relativa collocazione spaziale. Più s'intensifica l'investimento simbolico e ontologico sul bordo dello Stato (confine-frontiera-muro), più la sua performatività trasforma socialmente e giuridicamente il soggetto.

Questa gerarchia prodotta dalle tecniche di articolazione dello spazio di confine non si riduce ovviamente a una dialettica dentro/fuori. Solamente nei parossismi del suo ricorso a mezzo del potere sovrano – ossia a una forma di potere che funziona mediante logiche binarie dentro/fuori – il muro sancisce una rigida e invalicabile barriera fra la vita e la morte, separando l'umanità degna dall'animalità migrante.

Infatti, pur nella sua ottusa materialità, il muro può essere attraversato. Non esistono muri impermeabili, una breccia può sempre essere aperta. Vi sono valichi, aperture, passaggi che permettono il transito da un lato all'altro. Questo attraversamento, tuttavia, si può verificare solo a partire da determinate condizioni, che determinano chi e perché può superare il muro, e chi e perché deve essere respinto. Questo insieme di “condizioni di attraversamento” suggerisce che la gerarchia globale degli esseri umani può essere verificata a partire da ciò che la sociologia contemporanea ha definito “regime di mobilità”. Un regime di mobilità è un insieme di elementi materiali e immateriali che organizza i modi attraverso cui gli esseri umani si muovono nello spazio. Un regime di mobilità incardina la possibilità del singolo di muoversi liberamente all'interno di una scala che va dalla libertà di movimento alla sua negazione. Determinati mezzi possono evidentemente favorire lo spostamento di esseri umani. Pensiamo ad esempio a quanto è divenuto semplice per una parte della popolazione mondiale raggiungere altri continenti grazie a qualche ora di volo. Questa implementazione tecnologica sembra poter facilitare la creazione di un mondo senza frontiere, inverando un'indicazione heideggeriana secondo la quale nella nostra epoca “tutte le distanze nel tempo e nello spazio si accorciano”¹²⁵.

Il problema politico ed etico di questa deterritorializzazione globale, che ne mette in discussione la ricevibilità morale, è che essa può essere goduta solo da una ristretta cerchia di individui, da una classe di privilegiati che si muove liberamente da parte a parte. Altri

125 M. Heidegger, *Conferenze di Breme e Friburgo* (1949-1957), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002, p. 19.

mezzi di articolazione dello spazio, fra i quali i muri, sono chiamati a rallentare o impedire questo spostamento, a modularne la velocità. In questo senso, come ha rilevato Sven Kesslerling, i regimi di mobilità sono un fenomeno ambivalente:

da un lato, essi diminuiscono l'ineguaglianza sociale rendendo la mobilità accessibile e disponibile per sempre più persone. Ma dall'altro lato, coloro che sono costretti all'immobilità o che non hanno accesso a tecnologie e infrastrutture rilevanti – o che non hanno le capacità per gestire mobilità complesse – sono spesso socialmente esclusi.¹²⁶

Questi regimi oscillano dal movimento assolutamente libero di gruppi privilegiati all'immobilità assoluta degli individui maggiormente indesiderabili, immobilità che Bauman ha, con un'espressione particolarmente azzeccata, definito "roba da cimitero"¹²⁷. Fra questi due poli si trova tutto un *continuum* di differenti capacità di movimento. I regimi di mobilità, ossia tutto l'insieme di elementi materiali e immateriali, artefattuali e discorsivi, hanno dunque un significato politico immediato: essi articolano gerarchicamente la società in funzione della possibilità che i vari individui hanno di muoversi nello spazio.

I muri contemporanei vanno compresi all'interno di questi nuovi regimi di mobilità. Essi ne rappresentano gli elementi materiali, la struttura oggettuale. Ciò li differenzia concretamente da quelli antichi, medievali e moderni, i quali appartenevano ad altri ordini di discorso ed erano la funzione materiale di altre istanze politiche. Ogni epoca, potremmo dire, ha i suoi regimi di mobilità. Qual è il regime di mobilità della nostra epoca? Quali elementi lo compongono? E quali sono i suoi effetti sul vivente, le sue implicazioni biopolitiche?

I muri contemporanei, poiché non svolgono realmente quella funzione materiale difensiva che era affidata ai loro antenati, sono barriere permeabili, dove la permeabilità è una "categoria variabile che fluttua tra una chiusura relativa e un'apertura relativa"¹²⁸. Locke nel *Saggio sull'intelletto umano* distingueva sottilmente impenetrabilità e solidità, riconoscendo alla prima un valore negativo e facendo della seconda la forma di un determinato rapporto fisico

126 S. Kesslerling, *Mobility, Power and the Emerging New Mobilities Regimes*, in "Sociologica", 1, 2014, p. 1.

127 Z. Bauman, *Vite di scarto*, cit., p. 142

128 A.C. Diener, J. Hagen, *op. cit.*, p. 66.

fra corpi. Secondo Locke l'impenetrabilità "è una conseguenza della solidità più che non la solidità stessa"¹²⁹. La solidità, per dirla in altri termini, è qualcosa che compete unicamente alla dimensione materiale, mentre l'essere penetrabile o meno, se fuoriusciamo dall'ambito strettamente ontologico dell'argomento lockiano, è un qualcosa che si aggiunge alla materia, un sovrappiù, una proprietà posticcia. Il muro è un oggetto solido per tutti, ma impermeabile solo per qualcuno. Per qualcun altro il muro è letteralmente inesistente e il mondo è davvero globale. I diversi gradi di penetrabilità del muro, le diverse possibilità di transitare da un lato all'altro di questo spazio differenziale, articolano dunque gerarchicamente la massa umana che abita il mondo, ponendola su un ideale *continuum* di regimi di mobilità. Da un capo di questa scala, vite costrette all'immobilità; dall'altro lato una *élite* della motilità globale, un pezzo di popolazione mondiale dotato dei mezzi materiali per realizzare il sogno kantiano di un mondo cosmopolita.

Nei *Principi metafisici della dottrina del diritto* Kant affronta il problema del diritto cosmopolitico (*juridischen Kosmopolitismus*) a partire dalla constatazione della finitezza del mondo. Il cosmopolitismo kantiano è metafisicamente fondato a partire dalla forma geometrica del mondo. Kant sottolinea che "la natura ha rinchiuso tutti i popoli insieme (per mezzo della forma sferica, che essa ha dato al loro domicilio, come *globus terraqueus*) entro limiti determinati"¹³⁰. A partire dal riconoscimento della sfericità della superficie terrestre, Kant teorizza che la condizione originaria dei rapporti umani non possa essere "giuridica" (ossia basata sul diritto di possesso), bensì "commerciale". Originariamente gli esseri umani stanno "in un perpetuo rapporto di ognuno con tutti gli altri, per cui ci si *offre* di entrare in *relazione* reciproca, e si ha il diritto di farne tentativo, senza che lo straniero sia autorizzato per questo a trattarci da nemici"¹³¹. Quello che Kant sta tratteggiando, se pur in forma embrionale e ancora pienamente inscritto nella struttura della modernità (ossia nella partizione del mondo in unità statali), è una specie di *ius migrandi* universale che si oppone alla stratificazione gerarchica prodotta dai regimi di

129 J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano* (1689), a cura di N. Abbagnano Utet, Torino 1971, p. 154

130 I. Kant, *Principi metafisici della dottrina del diritto*, cit., p. 543.

131 *Ibidem*.

mobilità. Oggigiorno i teorici dell'invasione, i più accaniti sostenitori dei muri, disegnano scenari foschi che contemplano un repertorio ben rodato di stereotipi: lo straniero come barbaro, cacciatore di donne. Se vogliamo preservare la sicurezza dei membri della nostra comunità, dobbiamo impedire che essa venga in contatto con questa forma di balbuzienti predatori. Kant anticipa inconsapevolmente questa obiezione cara a tutti i sostenitori dell'interruzione dei fenomeni migratori per motivi securitari di prevenzione del rischio. Le armi della replica kantiana sono quelle della filosofia del diritto. Il fatto che un diritto possa essere utilizzato da qualcuno per scopi non conformi a leggi universali di comportamento non implica che tale diritto possa essere preventivamente negato:

l'esplorazione delle coste, e più ancora le colonie che vi si fondano per riattaccarle alla madre patria, sono causa che il male e la violenza, che si fanno sentire su un punto del nostro globo, si facciano sentire anche su tutti gli altri. Ma questo abuso possibile non toglie al cittadino del globo il diritto di *tentar* di entrare in comunità con tutti, di *esplorare* tutte le contrade della terra.¹³²

Sarebbe come mozzare le mani di tutti quanti perché qualcuno le ha utilizzate per uccidere; l'argomento è insomma assai farraginoso, e mostra come i teorici dell'invasione possano farlo valere solo grazie a una moltiplicazione di espedienti retorici, ma crolla se sottoposto a un'analisi maggiormente sorvegliata. Tali espedienti retorici non sono in ogni caso secondari, perché determinano quell'insieme di elementi immateriali che strutturano l'ordine del discorso contemporaneo.

La rigidità dei regimi di mobilità rappresenta una sorta di tradimento dell'ideale cosmopolita kantiano? Senza dubbio oggigiorno assistiamo alla sua qualificazione classista ed etnica. Il diritto di muoversi liberamente da Stato a Stato è oramai appannaggio dei vertici della cittadinanza mondiale, e i muri che frammentano il *continuum* della superficie terrestre non fanno altro che intensificare questa gerarchia politica basata sulla libertà di movimento. Il cittadino del mondo, colui che ha la possibilità giuridica e materiale di spostarsi liberamente sullo spazio terrestre, è il soggetto che at-

132 Ivi, pp. 543-544.

tualmente occupa il vertice della gerarchia sociale globale perché è colui per il quale il regime di mobilità che governa lo spazio contemporaneo è il più possibile flessibile e blando.

In linea generale, possiamo ricapitolare in questo modo: il confine murato produce le condizioni materiali per una classificazione delle vite umane. Tale condizione è intrinseca a ogni confine politico, ma il muro la radicalizza e intensifica. I muri sono deputati a organizzare il movimento di coloro che occupano i gradini più bassi di questa scala di mobilità globale; essi, insomma, non organizzano solamente lo spazio, ma sono la condizione di possibilità per il sezionamento della massa che si trova a oltrepassarli. La frammentano allo scopo di produrre una gerarchia non solo fra i due lati del muro, ma anche all'interno della stessa massa migrante. La penetrabilità del muro è infatti una proprietà relativa che varia a seconda degli individui che devono oltrepassarlo. Questa relatività, che vedremo essere prodotta mediante un controllo biopolitico delle vite strutturalmente discriminatorio, conduce necessariamente a "nuove forme di differenziazione sociale basate sulle credenziali di mobilità di cui gli individui godono"¹³³. La gerarchia globale umana diventa così una cartografia della mobilità che trova nei confini materiali i suoi punti nevralgici, il luogo dove verificare concretamente come l'accesso a determinate condizioni materiali di vita si trasformi oggi nell'accesso a determinati regimi di mobilità.

La massa e il singolo

Lo scopo dei muri non è solamente bloccare un branco umano, ma isolare e valutare ogni singolo elemento della massa che spinge per attraversarli. I muri, spezzando il *continuum* spaziale, ammassano i corpi non solamente per respingerli, ma soprattutto per esaminarli meglio. Fornendo il tempo necessario per le ispezioni, essi sono la condizione materiale di possibilità di una "conoscenza cumulativa della popolazione in movimento"¹³⁴. Sui confini contemporanei, epistemologia della vita dei soggetti e politica del movimento si

133 G. Campesi, *Polizia della frontiera. Frontex e la produzione dello spazio europeo*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 161.

134 G. Campesi, *op. cit.*, p. 135.

tengono per mano. È vero che il muro è un dispositivo di blocco che accumula corpi in attesa, ma è altrettanto vero, come ha sottolineato Polly Pallister-Wilkins, che esso è uno strumento dotato di obiettivi sociopolitici ed epistemologici ben più ampi della semplice sospensione del movimento, perseguiti “attraverso l’interruzione della circolazione, la concessione di tempo e la creazione di spazio per l’applicazione di altre tecnologie e tecniche”¹³⁵. L’esistenza del muro, dilatando il più possibile il tempo d’attraversamento del confine, permette di controllare uno ad uno tutti i membri della massa, scomponendola in sottoinsiemi sempre più minuti (etnia, nazionalità, classe sociale, famiglia) fino ad arrivare all’individuo singolare, al corpo di ogni singolo migrante: *omnes et singulatim*.

Le tecnologie digitali adoperate oggi giorno per amministrare i confini, funzionali alla “classificazione di una popolazione in base al suo grado di pericolosità”¹³⁶ in virtù di una meticolosa registrazione e collezione di dati personali, fanno del corpo del migrante il punto di applicazione dell’intero dispositivo teicopolitico. La segmentazione materiale dello spazio sovrano interseca così processi biopolitici che saldano corpi e nuove tecnologie biometriche. Dimodoché è il corpo stesso del migrante a diventare il punto d’incontro di una serie di linee etniche, razziali, economiche, sociali, politiche che le odierne tecnologie digitali sono in grado di verificare mediante *pattern* di comportamento e *pattern* biometrici. L’integrazione delle nuove tecnologie con la sempiterna logica securitaria del confine permette di *conoscere* chi sta attraversando in modo da *proteggere* lo spazio statale, e al tempo stesso *rendere* questa circolazione economicamente proficua, secondo la razionalità dominante della messa a valore del capitale umano. In questo modo si è grado di tenere insieme l’imperativo della circolazione dei capitali (immateriali e umani) e la necessità di tenere al sicuro lo spazio sovrano dall’invasione di corpi estranei inadatti a sostenere le logiche economiche del capitale, i perdenti dei processi neoliberali.

Il principio epistemologico-politico che guida questa trimurti (conoscenza, protezione, profitto) è semplice: ogni vita deve essere

135 P. Pallister-Wilkins, *How walls do work: Security barriers as devices of interruption and data capture*, in “Security Dialogue”, 47 (II), 2016, p. 3.

136 L. Amoore, *Biometric borders: Governing mobilities in the war on terror*, in “Political Geography”, 25 (III), 2006, p. 337.

registrata al fine di produrre un gigantesco *database* degli attraversamenti che permetta di tenere insieme l'imperativo della sicurezza e la possibilità di renderlo organico con le esigenze del mercato. Queste banche dati integrate vengono attualmente utilizzate per identificare i profili rischiosi in modo da poter rendere sempre più automatici e sicuri gli attraversamenti dei confini, con il fine implicito di contrabbandare l'ideologia securitaria con quella ben più sobria di una gestione intelligente e tecnologica dei flussi. Si tratta di raccogliere una enorme quantità di dati in modo da produrre un sapere *a priori* su quelle che Robert Castel ha proposto di definire "classi pericolose". In linea di principio, non si domanda più al singolo controllore la verifica della pericolosità di un soggetto: saranno un algoritmo e l'*intelligenza* di un confine (per l'appunto, di uno *smart border*) a farlo per procura. Questo è il nucleo fondamentale della filosofia politica del controllo che tiene insieme oggi le tecnologie biometriche e la razionalità securitaria del confine.

Essere *soggetti* che rientrano in una determinata categoria "rischiosa" implicherà, secondo questa filosofia politica del *profiling*, l'essere gli *oggetti* di regimi di mobilità maggiormente pressanti. Lo sfondo di questa filosofia dell'attraversamento intelligentemente amministrato ha tratti vagamente lombrosiani: si estrapolano da una massa di informazioni coltivate al confine determinati caratteri, determinati stili di vita, determinati percorsi geografici, e soprattutto determinati dati sensibili quali l'etnia, il paese d'origine, il mestiere dei propri famigliari, in modo da incasellare l'irripetibilità del singolo individuo in classi generali più o meno rischiose per la sicurezza¹³⁷. L'identificazione biometrica, come ha scritto Giuseppe Campesi,

137 Risse e Zeckhauser propongono la seguente definizione di *profiling* razziale: "qualunque azione intrapresa dalla polizia che si basi sulla razza, l'etnia o sulla nazionalità d'origine e non meramente sul comportamento di un individuo" (M. Risse, R. Zeckhauser, *Racial profiling*, in "Philosophy & Public Affairs", 32 (II), 2004, p. 136). Tuttavia, Risse e Zeckhauser sostengono che il *profiling* non sia necessariamente discriminante (per quanto riconoscano che spesso esso è in rapporto con l'abuso poliziesco), e che, rispettate determinate condizioni (molto restrittive), esso sia una pratica eticamente legittima e politicamente utile. Si mostrerà, *contra* Risse e Zeckhauser, che il *profiling*, in quanto costruisce l'identità di un individuo a partire da elementi che non possono determinarne l'attitudine e il comportamento (come i dati biometrici), non può che essere strutturalmente discriminatorio.

produce [...] identità artificiali che sono imposte agli individui prescindendo dalle credenziali che questi possono vantare. Attraverso la raccolta di dati biometrici è il corpo medesimo dello straniero che viene utilizzato come mezzo di identificazione, sulla base della presunzione che esso possa mentire e che, al contrario, la presa delle tecnologie biometriche consenta di “far parlare” il corpo indipendentemente dalla volontà dell’individuo di lasciarsi identificare e riconoscere.¹³⁸

In sostanza, il principio filosofico che guida questi *smart border*¹³⁹ è che ciò che un individuo *fa* esaurisce ciò che è poiché ciò che è dipende da ciò che *fa*. Si produce l’identità di qualcuno, gliela si impone, registrandola su adeguati supporti tecnologici, incorporando informazioni sul suo passato e dati biometrici, catturandone politicamente la “nuda vita”. Per dirla con Giorgio Agamben – e sottolineare come un concetto sviluppato per emancipare dalle logiche del dominio biopolitico si possa trasformare, quando applicato concretamente, in una pervasiva tecnologia di controllo –, il profilo che emerge dall’extrapolazione dei dati contenuti in queste enormi banche dati è una forma-di-vita, una vita che non è mai separabile dalla sua forma, un’esistenza che si risolve interamente nei suoi gesti e nelle sue azioni passate, presenti e future. La registrazione e l’extrapolazione dei dati

138 G. Campesi, *op. cit.*, pp. 136-137.

139 Si noti come, in continuità con la logica della deresponsabilizzazione dell’azione umana mediante una delega alla materia, al confine venga significativamente assegnata la proprietà dell’intelligenza, che è monopolio dei viventi. Oltre a ciò, la presunta “intelligenza” del confine doppia quella dell’essere umano, poiché elimina la discrezionalità che può condurre chi governa i passaggi in errore. Tuttavia, qui si insinua l’insensatezza della nozione di *smart border*. Così come non può compiere scelte sbagliate (nel senso che le sue “decisioni” sono nient’altro che il prodotto di un algoritmo), il confine intelligente non può nemmeno compiere scelte giuste. Certo, la neutralità di una decisione potrebbe essere considerata un notevole passo in avanti nelle politiche di confine: essa, quantomeno, impedirebbe la violenza poliziesca esercitata di sovente sui confini. Tuttavia, questa ideale neutralità dell’azione di filtraggio del confine è tutt’altro che neutra, poiché si basa su scelte politiche ben precise che individuano, catalogano e classificano in maniera discriminatoria determinati individui. La precisione nell’individuare chi può passare e chi no, in quanto meramente tecnica e automatica, non può dire nulla sulla legittimità di questa separazione, così come il funzionamento eccellente di uno strumento non dice nulla sul fatto che l’uso di quello strumento sia in sé e per sé etico. Il confine intelligente, infatti, non è un oggetto neutro a sé stante, ma rientra in un complesso dispositivo governamentale fatto di elementi materiali e immateriali. Chi ne reclama l’intelligenza e la neutralità è o ingenuo o in malafede.

permettono dunque una coincidenza senza resti fra agire ed essere, proprio quella coincidenza che per Agamben testimonia di una forma-di-vita. Ma questa forma-di-vita ottenuta mediante profilazione mostra immediatamente il suo rovescio oscuro. Lo sguardo di questa tecnologia in uso per organizzare gli attraversamenti dei confini, infatti, non è rivolto unicamente al passato, anzi: è allestita al fine di governare ciò che è per eccellenza ingovernabile, ossia il futuro. Come si comporterà il migrante una volta sorpassato il confine? Ovviamente, in linea di principio non è dato in alcun modo saperlo. Il futuro è un mistero assoluto, incalcolabile, ingovernabile perché imprevedibile. Nelle *Confessioni* Agostino ne sottolineava la sfuggevolezza, fino a rifiutarsi di accettarne l'esistenza. Secondo il filosofo africano, il futuro non è nient'altro che il presente in forma di attesa: "se il futuro e il passato sono, desidero sapere dove sono. Se ancora non riesco, so tuttavia che, ovunque siano, là non sono né futuro né passato, ma presente. Futuro anche là, il futuro là non esisterebbe ancora; passato anche là, il passato là non esisterebbe più"¹⁴⁰. Passato e futuro, letteralmente, non esistono, non hanno consistenza ontologica, ma persistono come stati dell'animo nella forma di presenti relativi: la memoria consente il presente del passato, mentre l'attesa quello del futuro.

Il problema posto da Agostino ha un'implicazione politica evidente che oltrepassa la questione strettamente ontologica che lo interessava. Se il futuro non esiste, come si agisce su di esso? Come si governa qualcosa che non esiste? Come si padroneggia un'entità umbratile e indefinita, che esiste solo nella forma dell'attesa? Come si può pretendere di governare ciò che è per definizione ingovernabile? Come si calcolano danni e benefici quando si fronteggia ciò che per essenza si sottrae alla calcolabilità?

La struttura del *profiling* aggira astutamente le problematiche che l'ontologia agostiniana del tempo solleva, e lo fa precisamente in virtù della coincidenza senza resti che postula fra essere e agire. Il *profiling* si basa sulla tesi per cui ciò che un individuo ha fatto non implica solamente ciò che è, ma anche ciò che farà, e dunque ciò che sarà. Già nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel, con il suo linguaggio, descriveva un simile appiattimento dell'essere sul fare in riferimento a un'analisi biometrica *ante litteram*. Curiosamente, troviamo questa intuizione in una sezione che Hegel dedica alla frenologia:

140 Agostino, *Le confessioni*, a cura di C. Carena, Einaudi, Torino 1966, p. 288.

dacché l'individuo è in pari tempo sol ciò ch'egli ha fatto, ecco che il suo corpo è anche espressione di sé da lui stesso *prodotta*; ed è in pari tempo un *segno* il quale non è restato cosa immediata, anzi un segno nel quale l'individuo dà soltanto a conoscere quel che esso è quando indirizza all'opera la sua originaria natura.¹⁴¹

Se essere e agire coincidono perfettamente, allora non vi è possibilità che nel futuro essi possano disarticolarsi. La vita di ognuno, catturata nella corrispondenza radicale fra le categorie dell'essere e quelle del fare, diviene così una specie di "film in proiezione"; non nel senso artistico-romantico dell'espressione, quanto in quello ben più inquietante dell'*impossibilità di intervento*: il fatto che la proiezione non sia ancora conclusa non vuol dire che si abbia la possibilità di modificarne il finale. Un determinismo radicale e che non ammette eccezioni sorregge la logica politica del *profiling*, nella quale l'ordine temporale e la struttura sensoriale del potere si modificano strutturalmente. In esso infatti al principio della sorveglianza, temporalmente fondato sul presente – "io so cosa stai facendo perché lo vedo" –, si sostituisce integralmente quello del controllo predittivo – "io so chi sarai perché, conoscendo ciò che hai fatto, conoscerò allo stesso tempo ciò che avrai fatto e ciò che farai". Nel caso della sorveglianza, insomma, si vede ma non si conosce; nel caso del controllo tramite *profiling* si conosce pur senza vedere. La logica del *profiling* complica il principio ottico della sorveglianza sostituendogli un intero universo epistemologico¹⁴².

Alcune implicazioni di questa logica epistemico-temporale ne mostrano le contraddizioni strutturali. Come scrive Gianluca Cuzzo, queste tecniche non mostrano l'essere umano ma "la sua semplice parodia, che permette la codificazione strumentale di una figura umana priva di contenuto, libera da ogni moto di vita interiore, da ogni spasmo di ribellione o tensione verso l'altrove"¹⁴³. Ed è proprio tale codificazione, insieme alla logica mediante cui viene ottenuta, a fare problema. Innanzitutto, essa postula un'equivalenza

141 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (1807), trad. it. E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 257.

142 Sulla differenza tra sorveglianza e controllo dal punto di vista della temporalità cfr. G. Chamayou, *Fichte's Passport: A Philosophy of the Police*, cit.

143 G. Cuzzo, *Esercizi spirituali, orologia e mistica protocollare. Da Ignacio di Loyola a Franz Kafka*, in "Filosofia" (Quarta Serie), LXII, 2017, p. 23.

temporale per cui ciò che una persona è in un dato momento della sua vita ne esaurisce l'identità, così da far coincidere la situazione contingente con il destino. Oltre a questo scivoloso argomento per cui gli atti passati condizionano senza riserve lo sviluppo futuro del soggetto¹⁴⁴, vi è un altro punto da sottolineare. Questa estrapolazione di dati è utilizzata per produrre profili, ossia schemi generali, "tipi psicologici". Tuttavia, non è possibile esaurire la singolarità di un'esistenza a partire dal fatto che essa condivide tratti comuni con altre vite. Andando oltre al mero principio metafisico per cui non bastano alcuni elementi in comune per affermare che due cose siano identiche, bisogna decostruire anche il funzionamento concreto di questa logica. Quando infatti ci domandiamo quali siano questi tratti dirimenti che permettono di sovrapporre vite differenti, le incongruenze del sistema di estrapolazione di dati sensibili sui cui poggia la logica del *profiling* emergono in maniera evidente. Come è possibile, ad esempio, distinguere in base all'*atto in sé* chi acquista una pistola per sparare al poligono di tiro e chi per accucciarsi su un tetto facendo strage della folla sottostante? Come è possibile distinguere chi acquista quotidianamente terreno e agenti chimici perché possiede una fattoria e chi lo fa per costruire bombe artigianali? La risposta è, ovviamente, uscendo dalla formalizzazione dei profili di rischio e verificando il contesto entro cui una determinata azione viene compiuta. È necessario contestualizzare l'individuo e

144 Segreto di Pulcinella: questo principio viene postulato senza mai interrogarsi sulle cause dell'atto. La cecità di questa logica è evidente: essa, non agendo in alcun modo sulle cause, lascia proliferare gli effetti, i quali dovranno essere di volta in volta governati con misure "emergenziali", ma che non scompariranno mai perché le cause che li producono non vengono scalfite. Un esempio chiarirà il punto. Un individuo può essere sorpreso a rubare del cibo in un paese in cui il tasso di povertà è tale da costringere gli individui a piccoli furti per poter sopravvivere. Viene arrestato, la sua fedina penale si macchia, e dopo qualche settimana viene rilasciato. La condizione di indigenza una volta uscito dal carcere non è mutata. Uno dei modi che ha per uscire da questa situazione di estrema indigenza che lo obbliga a trasformarsi in criminale è spostarsi in un paese ove ci siano oggettivamente condizioni di vita migliori. Tuttavia, essendo un ladro, sarà considerato come un soggetto indesiderato, perché il suo profilo generale è quello del malvivente. A questo punto, non rimarranno che due soluzioni: o rimanere nel suo paese, e le condizioni di indigenza lo costringeranno a ricominciare a rubare, oppure diventare un immigrato clandestino. In entrambi i casi, il suo destino criminale pare essere segnato, come una colpa incancellabile.

l'azione ch'egli compie, azione che in sé non può essere considerata inappropriata o pericolosa (a meno di non considerare inappropriata e pericolosa *ogni* azione, dal momento che a rigore ogni azione potrebbe essere portatrice di minaccia).

Questa contestualizzazione dei singoli atti è proprio ciò che il principio del *profiling* deve necessariamente sospendere per poter funzionare. Per formalizzare: il *profiling* sostituisce all'*identità* del singolo, che è un processo mai concluso, la sua *identificazione*, che è viceversa un'assegnazione rigida di status da parte di un potere. La logica del *profiling*, insomma, sabotata la specificità dell'essere umano, trasformandolo nella silhouette di sé stesso, e andando a vedere se essa possa o meno essere applicata ad altre silhouette. Grégoire Chamayou utilizza l'analogia con le ombre cinesi per spiegare il problema fondamentale del *profiling*:

il metodo del *profiling* può avvalersi, in fondo, soltanto di schemi. Ma, per definizione, a uno stesso schema possono corrispondere molti fenomeni differenti. Epistemologicamente, è il problema delle ombre cinesi: l'immagine del molosso somiglia a quella di un molosso, ma come fare per sapere con certezza di quale oggetto si tratti, se si ha accesso solo alla sua ombra? È possibile che siano solo mani.¹⁴⁵

La collezione di vite a partire dai loro percorsi si trasforma nella loro oggettivazione: non più individui singoli e irripetibili, ma sagome da inserire all'interno di griglie predefinite. A un profilo corrispondono dunque una molteplicità astratta di esseri umani, impoveriti di tutto ciò che li rende unici e irripetibili, al fine di fornire al Grande Fratello che vigila sui confini "gli elenchi di persone che non vanno fatte entrare"¹⁴⁶, dove il termine "persona" va inteso nel suo significato originario di maschera, di oggetto teatrale, ossia di finzione.

L'effetto principale di questo meccanismo finzionale, come ha sottolineato Nancy Murray, è la produzione costante di rappresentazioni stereotipate del corpo sociale. Dovendo tracciare inferenze a partire da dati fra loro disomogenei e disarticolati, il *profiling* tenderà a produrre profili di soggetti pericolosi che replicheranno

145 G. Chamayou, *Teoria del drone. Principi filosofici del diritto di uccidere* (2013), trad. it. M. Tari, DeriveApprodi, Roma 2014, p. 46.

146 Z. Bauman, *Vite di scarto*, cit., p. 164.

le categorie considerate pericolose dalla società che se ne serve: neri, ispanici, musulmani, etc¹⁴⁷. Il *profiling*, insomma, opera una petizione di principio sulla pericolosità dei soggetti che analizza, condannando il singolo individuo a non poter fuoriuscire dal ruolo sociale che tale tecnica di controllo deve assegnargli per poter funzionare; essa, scrive Campesi,

si è radicata nelle prassi delle agenzie poliziesche e penali, utilizza le classiche tecniche di identificazione e schedatura per creare classificazioni e categorizzazioni che si focalizzano non tanto sulle caratteristiche dell'individuo preso singolarmente, ma guardando piuttosto all'individuo in quanto appartenente a una classe di rischio.¹⁴⁸

La tecnologia politica del *profiling* pretende di essere automatizzata e neutra, una questione meramente algoritmica¹⁴⁹, ma il suo cuore pulsante è costituito dagli stereotipi di cui si nutre la logica securitaria nella quale siamo immersi, e che essa è semplicemente chiamata a validare e a mascherare di "certezza statistica". Il *profiling* si mostra così essere nient'altro che un'antropologia lombrosiana combinata con le più recenti tecnologie biometriche, una

147 Commentando una dichiarazione del senatore dell'Oklahoma James Inhofe, il quale il 21 gennaio 2010 ha orgogliosamente affermato "*I believe in racial and ethnic profiling*", Murray scrive: "è difficile immaginare una simile dichiarazione fatta al Congresso degli Stati Uniti dieci anni prima. Lo sviluppo del *profiling* razziale durante la Guerra alla droga ha avuto un tale impatto che, alla fine del XX secolo, era diventato difficile mascherare il fatto che la giustizia criminale per come era praticata negli Stati Uniti avesse tanto a che fare con la razza quanto con il crimine" (N. Murray, *Profiling in the age of total information awareness*, in "Race&Class", 52 (II), 2010, p. 10).

148 G. Campesi, *op. cit.*, p. 148.

149 "Il nuovo regime di controllo centrato sull'idea del confine 'intelligente' rappresenta in sostanza l'affermarsi di una utopia tecnocratica della sorveglianza in cui la selezione degli individui da fermare, perquisire, eventualmente respingere, può essere svolta ancora prima che la polizia di frontiera incontri fisicamente lo straniero, semplicemente incrociando le informazioni personali fornite dagli individui, contenute nei loro documenti, con quelle contenute nelle banche dati e nei profili di rischio da queste derivati. L'ideale sarebbe quello di raggiungere la massima precisione tecnica, fino al punto di eliminare totalmente l'elemento discrezionale rappresentato dall'uomo e sostituirlo con una valutazione automatizzata basata sugli algoritmi" (G. Campesi, *op. cit.*, pp. 152-153). Questo sistema di controllo automatizzato dei profili di rischio è denominato significativamente AVATAR (*Automated Virtual Agent for Truth Assessments in Real Time*).

maschera scientifica degli stereotipi razzisti e delle classificazioni discriminanti che attraversano da parte a parte il corpo sociale¹⁵⁰.

Come abbiamo rilevato in precedenza, questi processi di securitarizzazione e igienizzazione dello spazio statale si compongono con un'ottica neoliberale di gestione economicamente utile della circolazione dei corpi. Abbiamo visto come l'investimento tecnologico che viene fatto sui confini contemporanei, la loro digitalizzazione tramite complesse procedure di sorveglianza e controllo, intensifichi senza posa la possibilità di un'individualizzazione biopolitica delle vite¹⁵¹. Grazie all'individuazione di categorie di rischio entro le quali sussumere ogni esistenza si separano non solo le vite pericolose da quelle sicure, ma anche quelle utili da quelle inutili, dove l'utilità viene misurata attraverso parametri essenzialmente economici. Ci si chiede quanto siano utili per il paese le vite di coloro che spingono per entrarvi, si soppesano i benefici del loro ingresso. È l'idea in voga anche in un certo pensiero di sinistra del migrante come "risorsa" e non come vita da tutelare in quanto tale, al di fuori di qualsiasi calcolo utilitarista.

Questa differenziazione ulteriore fra vite utili e inutili ribadisce una volta di più che il muro esiste per tutti, ma agisce separatamente su ognuno: l'avanzamento tecnologico dato dai sistemi di collazione e integrazione di dati biometrici, piuttosto che produrre un agognato e cosmopolita mondo senza frontiere come alcuni teorici della postmodernità hanno vagheggiato, diventa un elemento dirimente della logica discriminatoria delle teicopolitiche contemporanee: "una così vasta raccolta di dati biometrici serve anche e soprattutto allo sviluppo di analisi sui movimenti della popolazione attraverso lo spazio europeo al fine della costruzione di profili di rischio utili a indentificare in anticipo i potenziali *over-stayers*"¹⁵². In questo modo la tecnologia di cui i confini odierni sono dotati non produce solamente un incremento ossessivo dei

150 Cfr. D. Wilson, *Biometrics, borders and the ideal suspect*, in L. Pickering, L. Weber, *op. cit.*

151 Cfr. N. Thrift, S. French, *The automatic production of space*, in "Transactions of the Institute of British Geographers", 27 (III), 2002, pp. 309-335; G. Popescu, *Making space for digital technologies: the digital, the limit, and the sovereign*, in R. Jones *et al.*, *Interventions on the state of sovereignty at the border*, in "Political Geography", 59, 2017, pp. 4-5.

152 G. Campesi, *op. cit.*, pp. 146-147.

processi di sorveglianza e controllo, figlio di una logica che riduce il migrante a un rischio da calcolare o a una risorsa da sfruttare, ma anche una continua e inesausta differenziazione sociale, della quale ha in ogni caso bisogno per fiorire.

Cronopolitica del muro: la logica del checkpoint

L'analisi tecnopolitica di un mezzo mira a mostrare in che modo la materialità (la sua struttura tecnologica) produca le condizioni di possibilità del determinato fine (il suo scopo politico) per cui è stato costruito. Applicato al nostro oggetto d'analisi, questo principio di metodo può essere tradotto nel seguente interrogativo: in che modo il muro produce questa parcellizzazione della massa volta a differenziare gli individui e assegnare a ognuno un posto nella gerarchia globale in base al regime di mobilità in cui rientra? Come funziona concretamente questa scomposizione?

Una questione poc' anzi sollevata e che è opportuno approfondire è il particolare rapporto fra lo spazio e il tempo che i muri realizzano. Come scrive Massimo Ilardi, "il muro separa, ostacola il movimento ma nello stesso tempo costringe a organizzare tempi e modi per oltrepassarlo"¹⁵³. Lo abbiamo visto: rallentando il flusso dei migranti, il muro produce il lasso temporale necessario al loro controllo analitico. Esso è dunque "un'architettura biopolitica che si occupa della regolazione della circolazione"¹⁵⁴ attraverso l'organizzazione temporale.

Thomas Nail ha descritto la logica dello strumento per eccellenza di questo uso cronopolitico delle frontiere statali: il checkpoint. Il checkpoint è "un punto concreto dove il soggetto viene sottoposto a un'ispezione formale da parte dell'autorità del confine"¹⁵⁵. Se i muri replicano e complicano la logica della società di controllo è perché, impedendo il passaggio, costringono gli individui ad attraversare il checkpoint. I muri incanalano il flusso e costringono i migranti a passare da là e *solamente* da là: in questo modo, ri-

153 M. Ilardi, *Il ritorno inesorabile dei luoghi*, in E. Scandurra, M. Ilardi, *Muri*, manifestolibri, Roma 2017, p. 51.

154 P. Pallister-Wilkins, *op. cit.*, p. 6.

155 T. Nail, *Theory of the Border*, cit., p. 113.

corda l'architetto Eyal Weizman, l'architettura dei valichi serve a nascondere in parte "il meccanismo di dominio e controllo"¹⁵⁶; ma tale nascondimento, dato dalla possibilità di attraversare il muro, serve in realtà solo per esercitare meglio il dominio attraverso il controllo del movimento. Shlomo Gazit ha significativamente definito questa strategia "del bastone e della carota"¹⁵⁷.

Analizzato dalla prospettiva temporale, il principio funzionale del restringimento assoluto è evidente: più ristretto sarà lo spazio entro il quale deve passare un corpo, tanto meglio il potere di controllo che agisce su di lui potrà essere pervasivo. Per i corridoi che permettono il transito dei lavoratori palestinesi verso i territori israeliani si passa *uno ad uno*, in modo che le guardie frontaliere possano dedicare a ogni singolo individuo estratto dalla massa tutto il tempo che ritengono necessario, mentre gli altri rimangono in attesa del loro turno, qualunque sia la loro condizione. Il checkpoint del confine organizza dunque non solo l'architettura dello spazio, ma anche il tempo di attraversamento, dilatandolo a proprio piacimento: la frammentazione materiale dello spazio permette di agire sul tempo della vita. Si possono impiegare ore per varcare un confine che si deve oltrepassare quotidianamente per recarsi a lavoro. La critica di Bauman alla concezione del tempo propria della società dei consumi vale qui come una fenomenologia del rapporto fra la temporalità e l'accettazione del proprio ruolo di dominato: "ogni attesa, ogni differimento, ogni rinvio si trasforma in uno stigma di inferiorità"¹⁵⁸. Il privilegio per eccellenza diventa la scorciatoia, l'accesso più rapido possibile a un bene¹⁵⁹, "saltare la fila", organizzare il proprio tempo senza che altri abbiano il potere di regolarlo. Secondo lo scrittore e filosofo israelo-palestinese Azmi Bishara, la tecnologia del checkpoint è "totalitaria" proprio perché "esige dall'uomo la totalità dei suoi tempi, dei suoi mezzi e della sua pazienza"¹⁶⁰.

156 E. Weizman, *op. cit.*, p. 140.

157 Citato in *ivi*, p. 140.

158 Z. Bauman, *Vite di scarto*, cit., p. 129.

159 "La posizione nella gerarchia si misura in base all'abilità (o all'inettitudine) con cui si riduce, o si elimina del tutto, la distanza temporale che separa un desiderio dal suo soddisfacimento. L'ascesa nella gerarchia sociale si misura in base all'aumento della capacità di avere ciò che si vuole (qualunque cosa sia) *subito*, senza indugio" (*ibidem*).

160 A. Bishara, *Checkpoint*, Actes Sud, Arles 2004, p. 12.

Questa intrusione del potere nel tempo della vita dei soggetti ricorda curiosamente l'*horologium vitae* dei monasteri medievali. Anche nel caso del monachesimo il dispositivo-tempo diventa totalitario. Così come i monaci dettagliavano ogni istante della loro giornata, il controllo disciplinare del tempo “stabilisce delle scansioni, costringe a determinate operazioni, regola il ciclo di ripetizioni”¹⁶¹. Il potere agisce sullo spazio in modo da intervenire sul tempo, e i muri sono l’elemento materiale che fa intersecare le due dimensioni, dando luogo a quello che potremmo definire un potere cronospaziale. La frontiera murata crea uno spazio-tempo nel quale il soggetto viene catturato per essere sottoposto a controlli pervasivi e, talvolta, degradanti, la cui arbitrarietà è pressoché assoluta e apparentemente illogica, come sottolinea Weizman:

il 6 settembre 2004 i soldati israeliani decisero di arrestare e detenere un uomo palestinese ogni nove di quelli che avevano intenzione di attraversare il posto di controllo; il 19 settembre invece decisero di detenere ogni palestinese di nome Mohammad – che equivaleva a un numero davvero ampio di persone. A volte, sempre senza motivo, ad alcuni viaggiatori è stato chiesto di attendere per quattro ore; per altri, invece, il posto di controllo è stato chiuso senza alcun preavviso.¹⁶²

L’esperienza del muro si rinfrange così su quella del checkpoint, e allo stesso tempo l’esperienza del checkpoint raggruma ciò che il regime securitario impone per mezzo delle attuali teicopolitiche: il muro è un checkpoint assoluto, il checkpoint la contrazione di un muro¹⁶³.

Il potere esercitato al checkpoint non preleva solo il tempo. Non si tratta solamente di costringere i soggetti ad attese estenuanti, di

161 M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 163. Sul rapporto fra tempo ed esercizio biopolitico del potere si veda anche G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza, Vicenza 2011, pp. 30-40. Tuttavia, mentre l'*Horologium* scandisce la giornata nei monaci in maniera maniacale ma costante, il potere esercitato sul tempo ai confini è irregolare e scostante, rendendo impossibile ai soggetti che vi si trovano catturati qualsivoglia forma di organizzazione della vita, esponendoli così alla volontà inesplicabile delle guardie frontaliere.

162 E. Weizman, *op. cit.*, p. 147.

163 “À l’ère des checkpoints, leur gouvernement a décidé d’ériger un mur, c’est-à-dire un checkpoint absolu” (A. Bishara, *op. cit.*, p. 76).

fiaccarli. Il controllo del tempo deve essere esercitato in maniera utile e produttiva. Secondo la lezione di Foucault, per valutare un meccanismo di potere bisogna sempre verificare in che maniera esso non costituisca solamente un'interdizione e una negazione, ma anche un elemento positivo e produttivo. Lo abbiamo visto: ciò che viene prelevato attraverso lo stazionamento al confine è innanzitutto un insieme di informazioni e dati personali. Le due logiche sono interconnesse e complementari: si organizza il tempo delle vite per poterne prelevare informazioni. Per questo motivo, il controllo del tempo risulta perfettamente coerente con una logica securitaria connessa al principio della buona circolazione. Secondo i teorici moderni la logica della sicurezza ha come problema fondamentale la pratica della circolazione ottimale dei corpi, pratica che si basa sul seguente principio dialettico: una buona circolazione presuppone il divieto della circolazione malsana. L'eliminazione della seconda rappresenta la condizione di possibilità della prima. Una buona strada, scriveva a proposito Foucault, è "una strada in cui sarà possibile la circolazione dei cosiddetti miasmi e, quindi, anche delle malattie"¹⁶⁴. Principio di igiene urbana: bisogna organizzare lo spazio in modo da incanalare a proprio piacimento i malati: potrebbero corrompere i corpi sani.

Nel caso dei muri come strumenti di organizzazione della circolazione, questo principio generale di buon senso assunto a legge urbana e sociale universale è materialmente demandato agli addetti al passaggio, piccoli sovrani che decidono del movimento e delle vite altrui, che decidono quali siano i soggetti miasmatici. Presso i checkpoint non ci si limita a chiedere i documenti e a registrare il passaggio. Ci si informa sulla vita dei singoli, e ogni informazione, anche la più intima e privata, può essere acquisita in modo da raccogliere il maggior volume possibile di dati. Il checkpoint è il luogo in cui l'esistenza dei soggetti viene vagliata e frugata in modo tale da "catturare, categorizzare e creare specifici set di dati sulla popolazione che si governa"¹⁶⁵. Come emerge da numerose testimonianze, questo scandaglio delle vite può avere effetti umilianti perché, in quelle zone d'ombra dell'etica e del diritto che

164 M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. it. P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2007, p. 28.

165 P. Pallister-Wilkins, *op. cit.*, p. 6.

sono oggi giorno i confini, viene esercitato scavalcando ogni forma basilare di rispetto dei diritti umani¹⁶⁶. Una donna deve portare il proprio figlio malato dall'altra parte del muro che separa Israele e Palestina, ma non potrà essere accompagnata dal marito, che non è riuscito a rispondere in maniera soddisfacente alle domande della guardia addetta al controllo del checkpoint (Che malattia ha suo figlio? In che ospedale lo portate? Quando tornerete? A quali cure verrà sottoposto?¹⁶⁷). Una diagnosi politica affidata da Simone Weil a un progetto d'articolo datato marzo 1936 è valida anche per il nostro tempo: "l'umiliazione continua e quasi metodica è un fattore essenziale della nostra organizzazione sociale"¹⁶⁸.

Queste dinamiche risultano pienamente comprensibili solo all'interno di una fenomenologia politica della domanda. In *Massa e potere* Canetti inseriva l'atto del domandare fra gli elementi fondamentali del potere. Nel caso di un rapporto fra dominante e dominato, la dinamica domanda-risposta può protrarsi fino a risultare opprimente: "porre una domanda significa sempre agire per penetrare. Quando la domanda viene usata quale mezzo di potere, essa affonda come un coltello nel corpo dell'interrogato"¹⁶⁹. Le domande che si fanno al checkpoint replicano la struttura fondamentale della penetrazione: sono lame che affondano nelle zone più intime della vita dei soggetti, costringendoli a mettersi a nudo di fronte al potere. Questa simbolica penetrazione è estremamente significativa, e rimanda alla struttura del fallo che solo gli addetti alla frontiera realmente posseggono. Chi vuole passare deve essere disposto a essere simbolicamente penetrato; i dominanti della frontiera potranno esercitare a loro discrezione il potere di cui sono stati investiti, costringere chi richiede di passare ad acconsentire ai capricci delle loro domande. Questo militarismo della frontiera, come ha rilevato Achille Mbembe, "si appoggia su un'etica della mascolinità che assegna un ruolo importante

166 Sulla non umiliazione come condizione necessaria di una società decente cfr. L. Mazzone, *Taking Humiliation Seriously*, in "Politeia", 102, 2011, pp. 39-52.

167 *The daily humiliation of the Palestinians at Israeli checkpoints*: www.youtube.com/watch?v=_nQB7LbXjAM.

168 S. Weil, *Risposta a una domanda di Alain. Progetto d'articolo, marzo 1936*, in Ead., *Sulla guerra. Scritti 1933-1943*, trad. it. D. Zazzi, il Saggiatore, Milano 2013, p. 44.

169 E. Canetti, *Massa e potere*, cit., p. 344.

all'espressione violenta di atti virili"¹⁷⁰. Per Mbembe si tratta, una volta di più, di ribadire la crucialità del patriarcato – con tutte le sue implicazioni necropolitiche – per l'esercizio del potere, anche quando si presenta come meramente simbolico, come nel caso di una domanda penetrante quanto un fallo.

Non bisogna tuttavia farsi suggestionare oltre misura dai capricci di questi piccoli sovrani di frontiera. Pier Paolo Pasolini sbagliava quando affermava che il potere è anarchico perché fa ciò che vuole senza ragioni, e dunque non ha fondamento alcuno (*anarkhía* è letteralmente l'assenza di principio, e rimanda quindi al non-fondamento). Se le relazioni di potere si determinano in un certo modo, se il potere agisce in una certa maniera, è perché si fonda e si legittima a partire da determinati ordini di discorso e da precise retoriche. Il potere reale deve essere accettabile socialmente e politicamente, deve essere cioè ammantato di un fondamento. Questo fondamento può essere precario e traballante, ma deve esserci, dal momento che le relazioni di potere non possono esprimersi nella forma di una mera violenza fine a se stessa, astorica e universale, ossia letteralmente *anarchica*. Non fa eccezione l'imposizione di un potere apparentemente irrazionale quale quello che molte storie di frontiere (attraversate o meno) raccontano. Anch'esso infatti si basa su un principio ben preciso: sventare il pericolo attraverso il governo del movimento, garantire una buona circolazione attraverso l'annichilimento delle minacce presunte e degli individui sospetti. Ma un tale immaginario non può che trasformare tutti i migranti in individui sospetti agli occhi delle guardie frontaliere, profani Cherubini armati ai quali la tradizione teologica ha consegnato la custodia e la sicurezza degli spazi paradisiaci. Poiché ogni persona che oltrepassa la linea è una potenziale minaccia da disinnescare, un'intrusione capillare e pervasiva nelle vite degli altri è un prezzo più che ragionevole da pagare per garantire la sicurezza al di qua del muro. Se si pongono domande snervanti, se ci s'insinua in questo modo nelle vite dei migranti, è perché si è certi che nascondano qualcosa, e lo

170 A. Mbembe, *Sovereignty as a form of Expenditure*, in T. Blom Hansen, F. Stepputat (eds.), *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and the States in the Postcolonial World*, Princeton University Press, Princeton 2005, p. 161; si veda anche W. Brown, *op. cit.*, p. 124 e *passim* (sul muro come feticismo della potenza maschile dello Stato).

si cerca finché non lo si scopre. “Uno sguardo sospettoso – ricorda Slavoj Žižek – trova sempre quello che cerca”¹⁷¹.

I muri dunque, a partire dal problema di natura epistemologica dell'identità dei migranti che si compendia nelle formule “chi sei? dove vai? cosa vuoi?”, operano come un filtro. Il muro è un setaccio paradossale la cui finezza della trama non è mai assicurata una volta per tutte, ma dipende dai corpi che si trovano ad attraversarlo. Le condizioni affinché un confine sia attraversabile o meno possono ovviamente essere le più diverse. Come è facile immaginare, quelle classiche sono di ordine religioso, etnico, economico (per quanto non sia mai del tutto legittimo isolare queste ragioni come se fossero indipendenti le une dalle altre). Spesso l'organizzazione degli attraversamenti è gestita in funzione di determinati rapporti economici: come abbiamo sottolineato in precedenza, chi passa è solitamente un soggetto la cui forza lavoro costerà di meno. In questo modo, ovviamente, non solo si svaluta il soggetto migrante, ridotto alla sua capacità di forza lavoro a basso costo, ma si acuisce anche il conflitto fra lavoratori residenti e lavoratori transfrontalieri. L'immagine del migrante come “ruba lavoro”, com'è noto, è uno dei mantra più ripetuti dai sostenitori del blocco dei processi migratori. E così, anche quando lasciano passare, anche quando non impongono un puro blocco, i muri lavorano sempre come intensificatori delle ansie, legittime o meno, di chi sta dal lato “giusto”, “sano”, “sicuro”, e che in forza della sua mera collocazione spaziale pretende di poter godere di diritti superiori rispetto ad altri esseri umani.

La teicopolitica riproduce in continuazione l'ordine del discorso che ne fonda la ricevibilità sociale, e di esso si alimenta. Tuttavia, sebbene l'accettabilità sociale e politica dei muri si fondi sull'organizzazione generale della paura, non dobbiamo dimenticare che

171 S. Žižek, *Il coraggio della disperazione. Cronache di un anno agito pericolosamente* (2017), trad. it. V. Salvati, V. Paradisi e V. Ostuni, Ponte alle grazie, Milano 2017, p. 234. Già la giurisprudenza italiana di fine XIX secolo aveva intuito il potenziale liberticida di tali pratiche: “supponi [...] che per essere sicuri dell'identità e dell'onestà dello straniero si volesse fare alle frontiere una specie di esame inquisitoriale [...] e non cade dubbio che tale procedimento si dovrebbe considerare come un'offesa al diritto internazionale della libertà” (P. Fiore, *Trattato di diritto internazionale pubblico*, Torino, Utet 1879, vol. I, p. 529, citato in G. Itzcovich, *Migrazioni e sovranità. Alcune osservazioni su concetto, fonti e storia del diritto di migrare*, in “Ragion Pratica”, 41, 2013, p. 443).

“niente garantisce che i mezzi per rispondere alla paura non costituiscano a loro volta ragioni d’inquietudine”¹⁷². Ciò, in effetti, pare sabotare il buon senso di qualsiasi principio di efficacia politica: un mezzo il cui risultato è il ricorso infinito ad altri identici mezzi non offre alcuna reale soluzione politica, e deve di conseguenza essere evitato. Eppure, i muri continuano a innalzarsi e le loro retoriche a prosperare, a testimonianza della bancarotta morale e politica nella quale è precipitato il nostro tempo.

172 M. Foessel, *op. cit.*, p. 120.

CAPITOLO QUINTO ETICA DEI MURI

Esser-fermo

La ripianificazione della sovranità statale mediante muri, fortificazioni, dogane e checkpoint cui assistiamo quotidianamente “non può che essere, almeno per gli Stati democratici di diritto, fonte di disagio e imbarazzo”¹. Questo imbarazzo è dato, tra gli altri fattori, dalla difficoltà di una legittimazione di ordine morale delle nuove teicopolitiche.

È appena il caso di rilevare che tale legittimazione, assolutamente necessaria per gli Stati che se ne servono, prescinde dalla capacità dei muri di soddisfare le pretese di sicurezza invocate o millantate dai loro sostenitori, dal momento che l’eticità di un mezzo non si valuta unicamente rispetto alla sua capacità di soddisfare un fine.

Una verifica etica delle teicopolitiche contemporanee impone piuttosto di adottare il seguente atteggiamento analitico: sovra-ordinare la giustificazione etica di un’azione rispetto ai suoi fini politici. Quando si valuta un mezzo, è necessario infatti prendere in esame due corni analitici: il suo rapporto con il fine e il fine in sé, ed è solo questo secondo plesso del problema che lascia emergere nella sua completezza il quadro etico cui bisogna riferirsi. Se anche postulassimo una piena efficacia dei muri nello sventare minacce terroristiche, se anche accettassimo la piena razionalità politica delle fortificazioni statali, il problema etico che i muri sollevano non verrebbe in alcun modo scalfito e la loro legittimazione morale rimarrebbe questione controversa. Sostenere che la questione morale su un mezzo è determinata dall’efficacia relativa al fine implica l’idea che l’efficacia di un mezzo si riverberi sulla moralità del fine. Ma questo è logicamente insostenibile. Un og-

1 E. Greblo, *Democrazie fortificate*, cit., 25.

getto può essere prodotto in modo tale da soddisfare perfettamente il suo scopo, ma ciò non dice assolutamente nulla sullo scopo in sé, né tantomeno sulle conseguenze del suo uso. Il fatto che una ghigliottina tagli magnificamente le teste non è un buon argomento per legittimare la pena di morte.

I muri sono tema moralmente controverso perché mettono a nudo una delle contraddizioni fondamentali della partizione del mondo in Stati, ovvero la contrapposizione tra la mobilità dell'essere umano e la stanzialità della forma-Stato e delle sue molteplici declinazioni, ossia di ciò che assegna diritti politici e giuridici ai cittadini. Dall'essere-mobile dell'umano si separa l'essere-fermo del cittadino, il suo definirsi a partire dalla localizzazione geograficamente determinata della sua persona giuridica. Tale separazione non è evidentemente neutra, perché alla dicotomia che ne deriva tra cittadini e non cittadini viene ascritta una differente connotazione morale che fa del cittadino un qualcosa di qualitativamente superiore rispetto all'umano generalmente inteso. La vita del cittadino merita di più, in termini di privilegi e diritti. Il punto è che è proprio tale presunta superiorità dell'esser-fermo rispetto all'essere-in-movimento che “trasforma l'emigrante in un profugo, un fuggitivo, un soggetto dall'identità giuridica, sociale e politica quantomeno incerta”², ovvero che caratterizza il fenomeno della mobilità con caratteristiche che non gli sono in alcun modo implicite.

Sorge a questo punto spontanea la domanda su tale sovrappiù morale: per quale motivo l'essere-cittadino di uno Stato piuttosto che di un altro dovrebbe normativamente qualificare in senso morale un individuo, ossia garantirgli un accesso a determinate condizioni per godere di una vita buona, o quantomeno decente? Su questa questione sono costretti a esercitarsi i sostenitori della legittimità morale dei muri, e non è certo facile per loro scansare alcuni immediati contro-argomenti.

Ad esempio: se accettiamo uno dei risultati fondamentali della modernità, ossia l'equivalenza di tutti gli esseri umani in quanto agenti morali meritevoli di eguale rispetto, perché un migrante o un rifugiato dovrebbero avere meno diritti rispetto a un cittadino, laddove i diritti sono lo strumento necessario per

2 E. Vitale, *Ius migrandi. Figure di erranti al di qua della cosmopoli*, Bollati, Boringhieri, Torino 2004, p. 53.

godere di una buona vita? Come si fonda e si giustifica questa gerarchia morale? Come si legittima la priorità morale degli uni sugli altri? L'eguale rispetto (ossia la reciprocità nel riconoscimento dell'altro come agente morale a tutti gli effetti) dopotutto è, come hanno rilevato numerosi autori, "il valore fondamentale della democrazia come forma di governo"³: in sua assenza, pare destinata a venir meno la stessa qualità democratica.

La difficoltà incontrata dai sostenitori delle teicopolitiche nel fornirne una giustificazione morale deriva *prima facie* dall'ordinamento politico e spaziale nel quale esse si radicano, ossia il sistema degli Stati. I muri non fanno altro che amplificare i problemi etici che derivano dalla possibilità di chiudere le frontiere dello Stato per salvaguardarne le prerogative; intensificano, cioè, i processi di esclusione e separazione che qualsiasi unità politica territoriale deve contemplare per poter essere tale. E, nel far ciò, acuiscono altresì problemi che si situano sul piano strettamente giuridico, laddove questo non può essere considerato come un universo di senso a sé stante, quanto piuttosto una dimensione costantemente informata dai progressi acquisiti sia dalla sensibilità dell'opinione pubblica sia dalle lotte storiche per convertire quella sensibilità in diritto. A dimostrazione dell'impossibilità, nell'analisi dei muri contemporanei, di dissociare questi piani, che tutti insieme convergono nella produzione del lato immateriale della razionalità teicopolitica odierna.

Ciò che stressa la costituzione stessa della forma statale è l'antinomia che deve sopportare tra le prerogative particolari di cui ogni Stato gode e i diritti universali a cui ogni individuo, a prescindere dalla sua qualificazione sociale e giuridica (quindi indipendentemente dalla sua cittadinanza), deve poter avere pieno accesso. Questo doppio imperativo genera un cortocircuito, perché se da un lato appare di buon senso tutelare e proteggere l'individuo in quanto cittadino, dall'altro lato lungo il Novecento è andata imponendosi una pretesa più radicale, onerosa, impegnativa: la tutela e la protezione di diritti

3 V. Ottonelli, *Eguale rispetto e democrazia*, in I. Carter, A.E. Galeotti e V. Ottonelli (a cura di), *Eguale rispetto*, Mondadori, Milano 2008, p. 149. Il volume raccoglie saggi che, se pur da prospettive differenti, concordano nell'assegnare all'eguale rispetto nei confronti della persona il ruolo di principio di giustificazione dei sistemi democratici.

inalienabili dell'individuo in quanto essere umano⁴. Per quanto da un punto di vista logico il cittadino è, per così dire, un'ulteriore "precisazione sociale" dell'umano, e dunque i suoi diritti non dovrebbero entrare in conflitto con quelli della persona *tout court*, dal punto di vista reale i due imperativi entrano presto in contraddizione perché possono risultare incompatibili. Come si combina l'esercizio della sovranità dello Stato sul proprio territorio, che gli permette di garantire ai suoi membri diritti in quanto cittadini, con il diritto universale dell'individuo a potersi muovere dal proprio paese alla ricerca, ad esempio, di un'esistenza dignitosa? Diritto che, è bene precisarlo, l'articolo 13 della Carta dei diritti umani assegna senza ombra di dubbio a ciascuno, e che quindi fonda positivamente.

A quest'altezza va rilevato un punto concettuale decisivo. Ciò che determina le tensioni, le contraddizioni e i paradossi che impregnano il dibattito sia teorico sia pubblico sul fenomeno migratorio è un'asimmetria interna al fenomeno stesso. Da un punto di vista logico, l'atto del migrare si compone di una fase emigratoria e una immigratoria, che non sono due azioni indipendenti ma rappresentano "due descrizioni distinte di un'unica azione"⁵. Questa duplicità costitutiva della medesima azione non viene però restituita né dal diritto positivo né dall'etica, e per questo motivo sulla questione migratoria le istituzioni politiche oggi sempre più s'incagliano, perché pensano come ontologicamente distinti due atti che non sono distinguibili, e che sono anzi le due direzioni del medesimo atto. Si persevera, cioè, nel considerare quelle che sono due facce della stessa medaglia come se fossero due medaglie differenti; ma questo è logicamente insostenibile, dal momento che non esiste attualmente un solo lembo di terra "libero", ossia sottratto alla giurisdizione di una sovranità. Se oltrepassare un confine – l'operazione che definisce il migrante in quanto tale – significa passare senza soluzione di continuità da uno Stato all'altro, allora emigrare significa *ipso facto* immigrare.

4 Come quadro generale sul tema accogliamo positivamente la lezione di Norberto Bobbio, per il quale: i diritti naturali di cui gode l'essere umano *in quanto tale* sono diritti storici; i diritti dell'uomo sono un risultato della modernità, e cioè dell'emergere insieme alla forma statale di una concezione individualistica della società; i diritti dell'uomo sono un indicatore del progresso storico, per cui quanti più diritti si è in grado di garantire e proteggere, tanto più progredito è da considerarsi il proprio tempo. Cfr. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990.

5 G. Itzcovich, *op. cit.*, p. 435.

Quando si è rinunciato a costruire un diritto che registrasse e restituisse questa coincidenza ontologica, ci si è al contempo abbandonati a una contraddizione irrisolvibile. Si è così cristallizzato, naturalizzato, uno iato: mentre l'individuo ha il diritto di emigrare, gli Stati mantengono il diritto di chiudere gli accessi, e quindi il diritto a emigrare non sfocia nel relativo diritto all'immigrazione; e ciò nonostante, come abbiamo visto, il punto spaziale in cui si concretizza il movimento emigratorio coincide senza resti con il punto in cui si concretizza quello immigratorio. Lo stallo che si verifica nell'analisi e nel trattamento del fenomeno migratorio deriva originariamente da questo errore concettuale di fondo, in virtù del quale non viene istituita una corrispondenza tra i due movimenti; seppur logicamente uno implichi l'altro, sul piano giuridico al diritto all'emigrazione non corrisponde il diritto all'immigrazione, e da ciò germoglia quella strana e intrattabile situazione per cui "l'emigrazione può essere un diritto fondamentale e l'immigrazione può essere vietata"⁶. Ciò fa sì che la medesima azione sia allo stesso tempo legale e illegale, che un diritto garantito non possa essere goduto, generando una impossibilità nell'affrontare il tema, che viene infatti costantemente demandato al particolarismo statale, alla contingenza, all'eccezione, al buon senso dei governi o, ben più spesso, alla necessità di accumulare un "bottino elettorale" usando la mano ferma per arginare l'invasione⁷. Abbiamo visto in precedenza questi discorsi all'opera.

6 Ivi, p. 436.

7 A ciò si collega uno degli argomenti utilizzati per legittimare le teicopolitiche: lo stato d'urgenza. L'argomento è così costruito: i muri rappresentano l'*extrema ratio* in caso di attacchi, e sono giustificabili solo in quei casi eccezionali ove è richiesta un'azione tempestiva. Questo argomento si regge sulla compressione temporale dell'azione, per cui l'urgenza della situazione richiede un intervento immediato. Ora, sorgono due problemi. In primo luogo, bisognerebbe verificare se il caso estremo sia davvero tale, e non piuttosto una distorsione ideologica dello stato di cose. In secondo luogo, nel caso dei muri la possibilità stessa di una compressione temporale dell'azione è annullata dalla fisicità dell'oggetto. Costruire un muro, delinearne l'architettura, armarlo, implica moltissimo tempo. La maggior parte dei muri costruiti per motivi "eccezionali" come l'immigrazione clandestina incontrollata, il traffico di armi o l'emergenza terroristica, è tuttora in costruzione. Sembra ragionevole sostenere che una condizione eccezionale che impiega anni a essere risolta non sia realmente tale, ma piuttosto una descrizione ideologica politicamente orientata. La logica dell'eccezione ha, tuttavia, degli effetti notevoli: come dimostra la teoria del "capitalismo catastrofico" di Naomi

All'interno di questo quadro giuridico scivoloso, i muri che sbarano l'accesso amplificano la contraddizione, perché rendono anche il primo polo dell'antinomia giuridica, il diritto all'emigrazione, materialmente impossibile. I muri si presentano come uno strumento immorale perché rendono impossibile il godimento di un diritto fondamentale dell'umano, il diritto a lasciare il proprio paese. Nonostante questo sia attualmente il desolante corso delle cose, la riflessione sullo *ius migrandi* dovrà diventare il punto nevralgico dell'*agenda setting* del XXI secolo; non solo perché, come rileva Thomas Nail, "il XXI secolo sarà il secolo del migrante"⁸ – ossia: aumenteranno esponenzialmente le ragioni che convinceranno o obbligheranno sempre più individui a migrare –, ma anche e soprattutto perché l'interdizione di questo diritto *di fatto* garantito e di *fatto* annientato non interessa solo le algide e formalistiche discussioni accademiche, ma è una pratica costante che "mette sul piatto la testa d'individui in carne ed ossa"⁹. Piuttosto che tentare, come fa il grosso della riflessione analitica sul tema, di definire una volta per tutte la lista dei criteri che separano chi può passare e chi no¹⁰, ci sembra maggiormente urgente riflettere sulle conseguenze tragiche di questa antinomia giuridica che la nostra epoca non sembra intenzionata a risolvere, e che le partizioni materiali del mondo rendono semplicemente irrisolvibile. E, a tal fine, fornire quantomeno un'analisi critica dei mezzi materiali che realizzano questa frammentazione del mondo, e degli elementi discorsivi che la sorreggono e giustificano. Come per altre logiche, anche da una prospettiva morale i muri intensificano problemi che preesistono, e ne originano di nuovi:

assumere a norma il cemento, il filo spinato e la sorveglianza armata crea un rapporto di profonda diseguaglianza morale con chi si trova dall'altra parte del confine, poiché l'imposizione coattiva di ostacoli insormontabili ai movimenti e ai contatti culturali con chi è 'fuori' sta a indicare che la distinzione dentro/fuori non è dovuta soltanto alla diver-

Klein, dinanzi al caso eccezionale l'opinione pubblica tende ad accettare proposte e soluzioni che altrimenti non sarebbe disposta ad accettare, legittimando così logiche politiche che non verranno rimosse una volta terminato lo stato emergenziale, divenendo ordinarie.

8 Th. Nail. *The Figure of the Migrant*, cit., p. 1.

9 G. Itzcovich, *op. cit.*, p. 439.

10 La riflessione in questo senso è davvero vasta. Ne fornisce un quadro agile ma sorvegliato E. Greblo, *Etica dell'immigrazione*, cit.

sità nelle pratiche politico-culturali, ma che alla base della distinzione tra ciò che è dentro, e viene difeso, e ciò che è fuori, e viene respinto, vi è una precisa gerarchia, una vera e propria asimmetria morale.¹¹

I muri allo stesso tempo ribadiscono una distinzione topologica caricandola di asimmetria morale (e sono per questo eticamente illeciti), e si inseriscono all'interno di una conformazione spazio-politica che è eredità diretta della modernità, amplificandone le contraddizioni. A quest'altezza va individuato il cruccio concettuale che la migrazione umana consegna al pensiero dello Stato e alla sua realtà storica, e che implica problemi etici che non sembrano pienamente risolvibili nel contesto della forma statale, dal momento che è precisamente questa forma a produrli: il migrante sfida la staticità della forma-Stato perché la sua mobilità lo pone ai bordi, ai margini del diritto stesso, e questo perché il diritto – qualunque forma esso assuma –, almeno fin quando permane uno scarto radicale tra la formulazione meramente “cartacea” dei diritti e la loro effettiva titolarità, è diritto di Stato, ovvero è un diritto di tutela di coloro che hanno il privilegio di poter vivere stando fermi, senza doversi spostare da una parte all'altra della superficie terrestre. In un'epoca in cui gli Stati, se pur stressati da istanze e forze che li attraversano con violenza tale da metterli in crisi radicale, continuano a essere l'unità di ordinamento e localizzazione per eccellenza – nel senso che al pensiero statale si riconducono tutte le esperienze politiche contemporanee (ivi comprese quelle maggiormente critiche di lotta allo Stato, quelle anarchiche etc.) –, giocoforza “i diritti dell'uomo non possono essere realizzati come diritti civili esigibili se non come diritti fondamentali concessi nel quadro di un ordinamento nazionale esistente”¹².

La naturalizzazione dell'artificio e il privilegio della nascita

Il dilemma tra il particolarismo dei diritti del cittadino e l'universalismo dei diritti umani riposa nel cuore stesso del processo democratico inteso come rapporto che si esplica in un contesto statale, ed è di

11 E. Greblo, *Democrazie fortificate*, cit., p. 42.

12 A.C. Amato Mangiameli, *Stati post-moderni e diritto dei popoli*, Giappichelli, Torino 2004, p. 66.

difficile scioglimento. I muri, lo ripetiamo, non fondano tale dilemma, ma lo esibiscono nel suo parossismo, lo gonfiano. Se il problema è quello dell'antinomia tra mobilità e stanzialità, tra universalismo dei diritti e particolarismo della loro garanzia per opera del dispositivo politico-giuridico statale, i muri la ribadiscono ergendola a norma delle relazioni tra l'interno e l'esterno dello forma-Stato.

L'universalismo dei diritti non ha goduto di un giudizio positivo unanime nella più recente filosofia del diritto, e anzi la sua critica taglia trasversalmente il pensiero contemporaneo, attraversandolo da parte a parte, dando vita a una curiosa sintonia tra polemiche di destra e di sinistra. Incredibile forza ha avuto la sentenza di Schmitt, per cui "chi parla di umanità vuol trarvi in inganno"¹³; ma altrettanta forza ha avuto (e ha tuttora) un dibattito che ha fatto proprie le armi discorsive della critica foucaultiana e ha visto nel dispositivo giuridico-politico-morale dei diritti umani un "privilegiato strumento di articolazione di una nuova e pervasiva forma di governo dei soggetti, operante al tempo stesso al livello dei discorsi e delle pratiche globali"¹⁴. Questo uso acritico del concetto di "umanità" sul quale si reggono i diritti umani ha dato origine, secondo la prima linea di discussione, a logiche che reclamano il quadro protettivo dell'umanità al solo fine di porre all'esterno alcune categorie del conflitto, disumanizzandole dall'umanità¹⁵; per la seconda, a uno strumento in mano ai potentati globali (abbiano essi la forma o meno di sovranità statali) per governare a proprio utile i corpi politici e sociali maggiormente riottosi all'imposizione dello standard liberale e neo-liberale tipicamente occidentale.

In quest'ottica, l'argomento critico apparentemente più convincente imputa ai diritti umani una vaghezza e genericità tale da renderli operativamente inservibili; essi, poiché mai davvero "presi sul serio", esisterebbero solamente sulle carte, ma mai realmente nella concretezza storica. Questa critica incorre in una fallacia naturalistica piuttosto evidente: l'essere dice nulla, o comunque molto poco, sul dover-essere, e dal primo non si può derivare il secondo. Il fatto

13 C. Schmitt, *Il concetto di politico* (1927), in Id., *Le categorie del politico*, cit., p. 139.

14 L. Scuccimarra, *Proteggere l'umanità. Sovranità e diritti umani nell'epoca globale*, il Mulino, Bologna 2016, p. 239.

15 Per questa linea di sviluppo si veda D. Zolo, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Einaudi, Torino 2000.

che storicamente i diritti umani siano rimasti irrealizzati oppure abbiano informato logiche di “guerra giusta” e di disumanizzazione dei conflitti non implica affatto che i diritti umani debbano essere messi in secondo piano, o addirittura accantonati. È una strategia tipicamente reazionaria quella di rifiutare un diritto a partire dalla difficoltà materiale di goderne. Sebbene l’analisi storica dei rapporti di forza e degli inveramenti dei diritti sia un buon piano d’analisi per verificare lo *status quaestionis*, non è quello ultimo e definitivo.

Come sostiene Luca Scuccimarra, “questo neorealismo politico, in nome del condivisibile rifiuto di ogni strumentale retorica umanitaria, sembra voler chiudere la porta alla possibilità stessa di una discussione delle basi morali dello spazio delle relazioni internazionali”¹⁶. Se ciò è vero, allora piuttosto che assecondare il convincimento che Hannah Arendt consegnava al saggio sulle origini del totalitarismo, ossia che l’antinomia tra il particolarismo della forma-Stato e la dottrina universalistica dei diritti umani è a tal punto insolubile da mostrare il carattere “ipocrita e ingenuo”¹⁷ di quest’ultima, sembra più proficuo incalzare coloro che, assumendola strategicamente, se ne servono per rintanarsi nel suo polo più parrocchiale e reazionario. È evidente che se deve valere il principio dell’esclusività dell’esercizio del potere sovrano su un dato territorio, non si capisce perché i muri che ne materializzano i confini dovrebbero creare problemi alla salute delle democrazie contemporanee; e allo stesso tempo, se deve valere il principio dell’eguale valore morale assegnato a ogni essere umano, non si comprende come la costruzione di muri non produca uno shock nel mondo del diritto e dell’etica.

Dovendo valere entrambe le assunzioni, la contraddizione non sembra al momento risolvibile. Questo è uno dei problemi maggiormente spinosi del nostro tempo. Ciò tuttavia non significa che i termini che compongono la contraddizione non siano a loro volta da sottoporre a indagine critica. Infatti, essa si origina dalla formazione stessa, concettuale ed empirica, dei suoi elementi. La figura del migrante appare problematica e scandalosa perché, con il suo muoversi da parte a parte, con il suo scavalcare i limiti politico-giuridici che determinano l’esistenza stessa dello Stato, lo mette in scacco, rivelando ch’esso, per parafrasare Böckenförde, non è in grado di

16 L. Scuccimarra, *op. cit.*, p. 224.

17 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 374.

giustificare le logiche che lo determinano e ch'egli deve garantire per essere legittimato. Esibendo il conflitto tra i diritti inalienabili di un corpo che si muove e i diritti di autodeterminazione di un'entità immobile, il migrante sfida l'ordine politico e spaziale del nostro mondo, che riusciamo a concepire unicamente articolato in Stati-nazione. Scrive Donatella Di Cesare:

agli occhi dello Stato il migrante costituisce un'anomalia intollerabile, un'anomia nello spazio interno e in quello internazionale, una sfida alla sua sovranità. Non è solo un intruso, né solo un fuorilegge, un illegale. Con la sua stessa esistenza infrange il principio cardine intorno a cui lo Stato si è edificato, mina quel nesso precario tra nazione, suolo e monopolio del potere statale, che è alla base dell'ordine mondiale.¹⁸

Il migrante, elemento scandaloso per lo Stato, rivela che l'esistenza di una partizione a tal punto segmentata e articolata del mondo da dover essere materializzata con muri e presidiata con eserciti si basa già da sempre sull'esclusione dell'elemento mobile. Lo Stato, con tutte le sue prerogative, è un artificio prodotto a partire dall'esclusione del migrante, e di questa esclusione si nutre: per proseguire nella sua opera di determinazione omogenea del suo interno, deve recidere i nessi con l'esterno (o, quantomeno, farlo simbolicamente). Lo Stato, proseguendo il ragionamento di Di Cesare, "ha un'immediatezza ovvia, è un dato eterno, esibisce un'indiscutibile naturalità". Ma ciò è precisamente l'elemento mitico della statualità, dove "mitico" va inteso nel senso letterale di *mythos*: racconto, favola, invenzione; ed è altresì ciò che lascia apparire la contraddizione come irrisolvibile in quanto tale, dal momento che assume uno dei due poli come "naturale".

Lo Stato si pretende naturale e maschera con la consuetudine storica tale mitologia: la figura del migrante ci ricorda che lo Stato di naturale ed eterno non ha alcunché, e che la caratterizzazione politica dell'atto del migrare è essa stessa una produzione dello Stato – ed è dunque, proprio come l'agente che la produce, artificiale:

è lo Stato moderno, che pretende di affermare la sua sovranità su un territorio ben determinato, fissato dai confini che appunto difende allo scopo di renderli tendenzialmente impermeabili: qui sta l'origine del-

18 D. Di Cesare, *Stranieri residenti*, cit., p. 20.

la discriminazione essenziale fra sudditi o cittadini e *stranieri* – ossia tutti coloro il cui ingresso legale nel territorio è subordinato a forme di controllo più o meno severe ed efficaci, ma in ogni caso sempre presenti e dichiarate, aspetto integrante della sovranità statale. Insomma, sono i confini degli Stati moderni, e a maggior ragione degli Stati che si consideravano non solo territoriali ma anche Stati-Nazione, a creare la figura dello straniero, in parte coincidente con quella del migrante.¹⁹

I muri amplificano questa esclusione che riposa nel cuore stesso dello Stato; poiché la rendono inaggrabile, intensificano l'idea della "naturalità" della forma statale, naturalizzano l'artificio. Questa naturalizzazione è pericolosa perché tende a mostrarsi come ovvia e immutabile: a forza di essere abituati a vedere le cose in un certo modo, non riusciamo a concepire che possano stare in un altro.

Il possibile significato politico dell'abitudine aveva molto interessato Hegel, che in essa ravvisava un elemento positivo del comportamento sociale. In un'aggiunta compilata da Eduard Gans al paragrafo 268 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel si domandava come sia possibile per un individuo camminare in assoluta tranquillità a notte fonda senza curarsi dei briganti che, da un momento all'altro, potrebbero assalirlo e ucciderlo. L'obiettivo polemico di Hegel era il contrattualismo hobbesiano. Secondo l'Hobbes del *De Cive* – e la filosofia politica hegeliana ha di mira sia qualunque forma di contrattualismo, sia il permanere della paura come passione fondamentale della vita politica – ciò, semplicemente, non avviene: la tranquillità è preclusa al viandante hobbesiano, che è sempre armato perché ha sempre paura: "chi va a dormire, chiude la porta; chi fa un viaggio, si arma; l'uno e l'altro temono i ladri"²⁰. Il viandante hegeliano, di contro, ha introiettato a tal punto il sentimento della sicurezza da percepirlo come naturale, da essere divenuto per lui un'altra natura (*anderen Natur*), una natura seconda, fino a mascherare come originario – e dunque estraneo al dibattito politico e critico – ciò che è artificiale e posticcio. Esso, a leggere radicalmente il testo hegeliano, è percepito come naturale al punto tale da non essere più percepito: "se qualcuno cammina sicuro, di notte, per strada, non gli viene in mente che possa essere altrimenti, poiché questa consuetudine del-

19 E. Vitale, *op. cit.*, p. 33-34.

20 Th. Hobbes, *De Cive*, cit., p. 83.

la sicurezza è divenuta un'altra natura, e appunto non si riflette su come questo sia soltanto l'effetto di particolari istituzioni"²¹. Il senso dell'aggiunta – il paragrafo 268 è curiosamente dedicato al patriottismo – è chiaro: ciò che per abitudine viene introiettato dal soggetto diventa una disposizione naturale di secondo grado, ma pur sempre una disposizione naturale. E su questa trasformazione dell'effetto storico in dato naturale si tende a non riflettere.

La naturalizzazione dell'artificio è un potente espediente retorico e, per questa ragione, un'arma discorsiva notevole. Ma è anche un trucco, un inganno, una scorrettezza. L'abitudine porta a concepire come una seconda natura una dimensione che è, viceversa, radicalmente artificiale e artificiosa. Nel nostro caso, porta a intendere lo Stato in un senso metafisico e non come ciò che in realtà è: una realtà storica, un "concetto contingente"²². E ciò vale sia per lo Stato concettualmente inteso, sia per lo Stato di cui facciamo realmente esperienza. Fatichiamo a immaginare il rapporto tra Stati Uniti e Messico, o tra Israele e Palestina, non mediato dal muro che li separa, e la separazione tende così ad apparire ovvia, scontata, naturale. In virtù di questa naturalizzazione, il possibile oggetto della critica viene semplicemente espulso dall'orizzonte del dibattito, poiché viene pensato come un presupposto inaggirabile. Ovviamente non vi è nulla di naturale nell'essere qualificati come cittadini, ovvero nell'essere tutelati e protetti in virtù dell'appartenenza geografica di nascita. Così come non vi è nulla di naturale nello Stato e nei rapporti di potere ch'esso implica e produce, per quanto la forma-Stato possa sembrare naturale per abitudine, assumendo così una connotazione metafisica e trascendente rispetto alle logiche che concretamente la producono.

Se è possibile che assunzioni che oggi ci risultano pienamente accettabili domani rivelino un lato sinistro e irricevibile, è compito dell'atteggiamento critico nei confronti del proprio tempo porle in dubbio sin da subito. Ciò che appare ovvio, scontato, naturale, è in realtà una seconda natura, storia contrabbandata come dato naturale al fine di espellerla dall'orizzonte della critica. Ciò su cui

21 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio con le aggiunte di Eduard Gans* (1820), a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 362.

22 D. Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, Columbia University Press, New York 2009, p. 271.

è maggiormente necessario esercitare la critica è proprio il dato assodato e oggettivo, che si presenta naturale per mascherare i rapporti di forza che lo attraversano e lo compongono. Ed è d'altronde proprio questo il tratto caratteristico di quell'attività del pensiero che è la filosofia, "il cui compito – ricorda Donatella Di Cesare – è decostruire l'ovvietà, far implodere ciò che pretende di essere normativo e che ricorre alla forza del diritto per ammantarsi di legittimità"²³. Da questo punto di vista, far propria in un senso radicale "la prospettiva dell'universalismo umanitario, significa mettere completamente in questione la segmentata struttura spaziale dell'ordinamento vestfaliano"²⁴; per far ciò, sarà necessario prendere sul serio quella "irritazione" denunciata dalla filosofa Francesca Falk e che facciamo nostra sulla "legittimità indiscussa dei confini esistenti"²⁵, in modo da rendere realmente possibile la messa in discussione, se non la revoca, di ciò che viene dato per acquisito una volta per tutte nel corso del mondo.

Tra questi dati acquisiti, vi sono proprio quelle prerogative politiche che gli Stati hanno ereditato dalla modernità. Ma che tali prerogative siano davvero razionalmente giustificabili, e non piuttosto l'elemento cristallizzato di una serie di rapporti contingenti, è un nervo scoperto della teoria politica contemporanea, e in special modo di quel filone che ha assunto a oggetto d'indagine il rapporto tra Stato e migrazioni. Lo Stato ha storicamente la prerogativa di determinarsi escludendo coloro che non sono suoi membri, ma ciò non dice nulla sulla legittimità morale di questa prerogativa.

L'argomento dell'autodeterminazione politico-territoriale è tipicamente utilizzato dai sostenitori della teoria dei *closed borders*: l'idea, cioè, che lo Stato abbia diritto a serrare quando meglio crede i propri confini, dal momento che l'essenza dello Stato consiste nella possibilità di determinarsi politicamente; essendo lo Stato un'unità politica territoriale, la sua determinazione politica passa necessariamente da quella territoriale. I muri rappresentano il lato estremo di questa teoria, la sua radicalizzazione: quale confine più "chiuso" di quello costruito in modo tale da non lasciar passare?

23 D. Di Cesare, *Stranieri residenti*, cit., p. 28.

24 L. Scuccimarra, *op. cit.*, p. 254.

25 F. Falk, *Eine gestische Geschichte der Grenze. Wie der Liberalismus an der Grenze an seine Grenzen kommt*, Wilhelm Fink, München 2011, p. 9.

Ovviamente questa teoria si riflette immediatamente sul fenomeno migratorio, che in linea di principio può giungere a rifiutare. Secondo una logica “domopolitica”, proprio come in casa propria ognuno decide chi far entrare, allo stesso modo uno Stato può decidere chi ammettere e chi no nel territorio di sua competenza. E, al limite, può decidere di non ammettere nessuno, serrando i suoi confini. Questa teoria ha avuto come alfiere il filosofo americano Michael Walzer che, nel fortunatissimo *Sfere di giustizia*, ha sostenuto che “a un certo livello di organizzazione politica deve concretarsi qualcosa di simile a uno Stato sovrano che si arroghi l’autorità di creare una propria politica di ammissione, di controllare e a volte frenare il flusso migratorio”²⁶. Beninteso: non è cruciale che lo faccia o meno; ciò che conta è che possa farlo, poiché da questa possibilità deriva la sua capacità di autodeterminarsi. È l’immagine della comunità politica come club privato, metafora che è lo stesso Walzer a proporre.

Da una prospettiva di critica politica, si potrebbe sostenere che il principio di autodeterminazione soffre di una fallacia naturalistica per la quale pensa in termini prepolitici (naturali) la composizione del corpo politico del popolo (artificiale); è solo in virtù di questa “naturalizzazione” della storia che una comunità avrebbe buone ragioni e pretese normative per autodeterminarsi. Secondo Jürgen Habermas l’autodeterminazione, in quanto confusione di prepolitico e politico, è

una finzione giusnaturalistica: nel mondo reale dipende sempre dalla casualità storica e dalla fattualità degli eventi stabilire a chi tocca il potere di tracciare i confini della comunità politica. In linea di massima ciò dipende dall’esito naturalistico di conflitti violenti, di guerre esterne e di guerre civili. Credere che anche a questo problema possa essere data una risposta normativa postulando un “diritto all’autodeterminazione nazionale” è un errore teorico di origine ottocentesca.²⁷

Il principio di un diritto all’autodeterminazione deriva, in ultima analisi, dalla falsa convinzione che vi sia un territorio politico naturalmente circoscritto e un popolo naturalmente costituito. Tale principio, che sorregge l’ipotesi dei *closed borders*, riposa insom-

26 M. Walzer, *Sfere di giustizia* (1983), trad. it. G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1987, p. 49.

27 J. Habermas, *L’inclusione dell’altro. Studi di teoria politica* (1996), a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 2013, p. 129.

ma sulla convinzione della naturalità nella costituzione del popolo e nell'organizzazione del suo spazio, attività che hanno viceversa il massimo grado di arbitrarietà, casualità e artificialità. Per questa ragione il diritto all'autodeterminazione è una fallacia del nazionalismo, perché "dimenticandosi di essere in se stessa un prodotto artificiale, la coscienza nazionale si rappresenta la grandezza immaginaria della nazione nei termini di un prodotto naturale, dato 'a priori' rispetto all'ordinamento artificiale del diritto positivo e alla costruzione dello stato costituzionale"²⁸.

Il principio di autodeterminazione, inoltre, è affetto da un altro problema, che ne corrode la qualità democratica. Lo Stato che agisce in nome dell'autodeterminazione non è in grado di giustificare le azioni che compie nei confronti della totalità di coloro su cui le esercita, ossia anche sui suoi non membri. Come ha mostrato Arash Abizadeh, il principio di autodeterminazione soffre di una impostazione tribale che entra in contraddizione con il principio di giustificazione che una struttura di governo democratico deve garantire per poter essere tale. Secondo quello che definiremo "principio della giustificazione ampia", la coercizione del potere statale non può giustificarsi solo nei confronti dei suoi membri, ma nei confronti di tutti coloro sui quali si esercita. Per questo motivo la "chiusura" dei confini è illegittima se non giustificabile anche rispetto a coloro che vengono respinti:

una teoria democratica della sovranità popolare richiede che l'esercizio coercitivo del potere politico venga democraticamente giustificato nei confronti di coloro sui quali si esercita, vale a dire che la giustificazione è dovuta a tutti coloro che sono soggetti alla coercizione statale. I soggetti del regime di controllo dei confini di una comunità politica delimitata sono sia i membri sia i non membri dello Stato che esercita il potere coercitivo. Di conseguenza, la giustificazione di uno specifico regime di controllo dei confini è dovuta non solo a coloro i quali la linea di confine segna come membri, ma anche ai non membri.²⁹

Abizadeh sottolinea con grande acume un punto fondamentale: uno Stato democratico non ha obblighi unicamente nei confronti dei propri membri, ma verso tutti coloro sui quali esercita il suo potere.

28 *Ibidem.*

29 A. Abizadeh, *Democratic Theory and Border Coercion. No Right to Unilaterally Control Your Own Borders*, in "Political Theory", 36 (1), 2008, p. 45.

Ed è stato proprio non aver decostruito questo assunto uno dei motivi che hanno condotto all'intrattabilità del fenomeno migratorio. Il diritto all'autodeterminazione di uno Stato sovrano non può culminare nella pretesa di un'assenza di doveri nei confronti di chi non ne fa parte; una tale pretesa, ricorda Michael Dummett, equivarrebbe a sostenere che "un'impresa ha doveri unicamente nei confronti dei suoi investitori e dei suoi impiegati, o che il capo di una famiglia ha doveri solo nei riguardi dei suoi membri"³⁰.

Questo per quanto riguarda una critica politica del principio d'autodeterminazione. Ma è possibile altresì fornirne una interamente basata su un principio etico: quello dell'uguaglianza morale degli agenti. Qualsiasi teoria che accetti l'ipotesi dei *closed borders* deve fare i conti con quella che in letteratura viene definita "lotteria della nascita"³¹; l'idea, cioè, che il luogo di nascita sia "moralmente" carico, per cui esso definisce in quanto criterio dirimente la possibilità di accedere o meno a condizioni di vita favorevoli. Questa assunzione lacera però il tessuto etico della politica contemporanea, poiché delega interamente alla contingenza del nascere il privilegio della buona vita. Se tutti gli individui devono essere considerati moralmente equivalenti, allora non si capisce per quale motivo un'asimmetria originaria debba essere non solo mantenuta, ma altresì fomentata e ribadita attraverso la chiusura materiale dei confini. Se riteniamo che il diritto alla protezione e a una vita dignitosa sia in quanto tale moralmente accettabile e desiderabile, allora dobbiamo riconoscere che assicurare tale diritto solo a chi ha avuto la fortuna di godere di privilegi ereditati feudalmente, che come un qualsiasi bene materiale si ereditano di generazione in generazione, non sembra affatto moralmente legittimo.

Il rapporto del diritto con la terra prima che con gli individui che dovrebbero godere delle sue protezioni è ben espresso nella formula dello *ius soli*, che si contrappone come calco negativo al "diritto di sangue": se questo si lega ai rapporti familiari, quello cinge in un rapporto strettissimo l'individuo e la terra³². Baluardo

30 M. Dummett, *Immigration*, in "Res Publica", 10 (II), 2014, p. 116.

31 Cfr. A. Shachar, *The Birthright Lottery. Citizenship and Global Inequality*, Harvard University Press, Cambridge 2009.

32 Giorgio Agamben ha così giustificato il suo rifiuto a firmare un appello in favore dello *ius soli*: "ci sembra ovvio che ciascun essere umano al momento della nascita debba essere iscritto in un ordinamento statale e

del pensiero progressista e liberale contemporaneo, anche la rivendicazione dello *ius soli* rimane tuttavia inevitabilmente impigliata nella trappola della “lotteria della nascita”, poiché fa coincidere i diritti civili del soggetto con i diritti garantiti dal suo essere nato in un luogo della terra piuttosto che in un altro. A questo punto, è di nuovo affidata all’assoluta contingenza che il luogo di nascita sia favorevole per uno sviluppo dignitoso dell’individuo, e soprattutto che rimanga favorevole e sicuro nel tempo. L’unica soluzione a questo stallo, nel quale ricadono anche i poco attenti tentativi di assicurare mediante lo *ius soli* la garanzia dell’accesso a condizioni di vita dignitose, è la disarticolazione completa tra il diritto alla protezione dell’individuo e la contingenza della nascita.

Certo, discriminare in base al luogo di nascita sembra un’azione “naturale” e “neutra”. In un mondo composto da Stati sovrani, questa discriminazione appare di buon senso se non necessaria. Eppure, “c’è qualcosa che non torna”, sottolinea Edoardo Greblo, “nel fatto che qualcuno debba soffrire di diseguaglianze nella possibilità di avere una vita decente davanti a sé per ragioni che sfuggono completamente alla sua responsabilità”³³. Se vogliamo che il dramma migratorio diventi un fenomeno trattabile, è necessario innanzitutto disattivare questo cortocircuito morale, rifiutando categoricamente che la contingenza della nascita determini lo sviluppo della vita. La storia del progresso morale ha insegnato che quello oggi appare inviolabile potrà sembrare domani un abominio etico. Gli stessi diritti umani, in quanto espressione di una tensione universalista alla pro-

in questo modo trovarsi assoggettato alle leggi e al sistema politico di uno Stato che non ha scelto e da cui non può più svincolarsi. Non è qui il caso di tracciare una storia di questo istituto, che ha raggiunto la forma che ci è familiare soltanto con gli Stati moderni. Questi Stati si chiamano anche Stati-Nazione perché fanno della nascita il principio dell’iscrizione degli esseri umani al loro interno. Non importa quale sia il criterio procedurale di questa iscrizione, la nascita da genitori già cittadini (*ius sanguinis*) o il luogo della nascita (*ius soli*). Il risultato è in ogni caso lo stesso: un essere umano si trova necessariamente soggetto di un ordine giuridico-politico, quale che sia in quel momento: la Germania nazista o la Repubblica italiana, la Spagna falangista o gli Stati Uniti d’America, e dovrà da quel momento rispettarne le leggi e riceverne i diritti e gli obblighi corrispondenti” (“Perché non ho firmato l’appello sullo *ius soli*”: www.quodlibet.it/giorgio-agamben-perch-on-ho-firmato-l-appello-sullo-ius-soli).

33 E. Greblo, *Etica dell’immigrazione*, cit., p. 8.

tezione, possono essere letti come tentativo di rimediare alla lotteria della nascita, e per questo devono essere allo stesso tempo giustificati (filosoficamente) e protetti (politicamente). E forse “un giorno negare eguale protezione basandosi sul luogo di nascita potrà apparire anacronistico e sbagliato tanto quanto negare diritti civili basandosi sul colore della pelle, il genere o l’orientamento sessuale”³⁴.

Violenza ambientale

Si è finora insistito sugli effetti che le politiche dei muri hanno sulle vite umane; ma poiché i muri articolano uno spazio che non è monopolio assoluto dell’umano, non è possibile non considerare da una prospettiva etica l’impatto dei muri sull’ambiente nel quale vengono costruiti. Poiché i muri modificano radicalmente lo spazio vitale che vanno a sezionare, spazio abitato allo stesso titolo da umani e da animali non umani, è necessario estendere l’analisi etica all’intero ambiente. Bisogna quindi andare al di là della dimensione unicamente antropocentrica nella quale ci siamo sino a questo momento soffermati. Se vogliono essere strumenti moralmente legittimi, i muri devono, tra le altre cose, superare il vaglio dell’etica ambientale. E questo perché la sensibilità morale contemporanea, scaturita dall’affacciarsi del dramma ecologico e dall’aprirsi di scenari letteralmente catastrofici in termini di conservazione della possibilità stessa di una vita umana (e non) sulla terra, ha messo “all’ordine del giorno la necessità, da parte degli esseri umani, di farsi carico, dopo una lunghissima fase di disinvolta indifferenza, di nuovi doveri e responsabilità nei confronti degli ambienti naturali”³⁵.

In un articolo pubblicato il 10 gennaio 2019 sul *National Geographic*, Laura Parker spostava il piano della critica all’amministrazione Trump per quanto riguarda la volontà di costruire ulteriori spezzoni di muro a fortificazione del confine Usa-Messico, richiamando l’opinione pubblica a un punto critico che la comunità scientifica in questi anni non ha mai smesso di porre, sebbene inascoltata

34 R. Jones, *op. cit.*, p. 171.

35 S. Bartolommei, *L’etica ambientale come nuova frontiera del pensiero morale contemporaneo*, in P. Donatelli (a cura di), *Manuale di etica ambientale*, Le Lettere, Firenze 2012, p. 11.

dai *media* e assente dal dibattito pubblico. Laddove la grossa parte dei commentatori e analisti aveva focalizzato le proprie considerazioni sulle conseguenze per l'essere umano della teicopolitica trumpiana, Parker prendeva in considerazione l'impatto ecologico della costruzione di nuovi segmenti di muro. Citando le parole dell'attivista e ambientalista Bob Dreher, che suonano come una sentenza di colpevolezza ecologica, Parker affermava che "comunque lo si costruisca, sarà distruttivo per l'habitat naturale"³⁶.

Che i muri abbiano conseguenze ad alto impatto ecologico sull'ambiente è tema scientificamente accertato. Nel 2018 più di 2500 scienziati hanno sottoscritto un articolo pubblicato su *BioScience*, dove si riconosceva che "recinzioni e muri eretti lungo i confini internazionali in nome della sicurezza nazionale hanno involontarie ma significative conseguenze sulla biodiversità"³⁷. Sfruttando una sorta di stato d'eccezione specifico, ossia operando in deroga rispetto alle leggi nazionali di tutela ambientale, il governo aveva proceduto alla fortificazione del confine tra Stati Uniti e Messico "senza la necessaria profondità d'analisi dell'impatto ambientale"³⁸, e ciò ha provocato una vera e propria azione scellerata sul vasto e differenziato ecosistema che il muro ha tagliato in due, mettendo a rischio le specie viventi (animali e vegetali) attraverso una costante degradazione e frammentazione del loro habitat.

Il problema del muro è che, impiantandosi su un ambiente che gli pre-esiste, separa innaturalmente le specie dal loro habitat, spaccando letteralmente in due l'intero ecosistema; con danni che, una volta stimati dai ricercatori, testimoniano della irricevibilità di questi confini dal punto di vista del loro peso ecologico, laddove il peso ecologico è un elemento imprescindibile di qualsiasi agire etico. Quando il filo spinato venne introdotto come strumento per la conquista del West, non furono gli umani a farne per primi le spese, ma i bisonti, che vennero letteralmente sterminati sia perché il filo spinato permetteva di cacciarli meglio, sia perché esso *di per sé* produceva effetti a livello di specie, dal momento che aumentava le difficoltà di spostarsi

36 L. Parker, *6 ways the border wall could disrupt the environment*, in "National Geographic" (10 gennaio 2019).

37 R. Peters *et al.*, *Nature Divided, Scientists United: US-Mexico Border Wall Threatens Biodiversity and Binational Conservation*, in "BioScience", 69 (10), 2018, p. 740.

38 *Ibidem*.

durante la stagione dell'accoppiamento. Gli sviluppi di un fenomeno mantengono, come una eco lontana eppur presente, tracce della sua origine: nel territorio frontaliero tra USA e Messico, ad oggi, circa il 34% delle specie animali di terra sono per simili motivi a rischio, e con esse la biodiversità dell'intero ecosistema; il rischio concreto è quello di pesanti ricadute genetiche sulle popolazioni future.

Si è detto che il muro produce le condizioni d'impossibilità della migrazione umana, ma questo avviene a maggior ragione per quella animale: "le barriere fisiche prevengono o dissuadono gli animali dall'accedere a cibo, acqua, compagnia, e altre risorse cruciali, interrompendo le rotte migratorie annuali o stagionali"³⁹. Lo scenario è a tal punto significativo che si stima la concreta possibilità che il danno ambientale provocato dai muri possa portare "al rischio di estinzione"⁴⁰ per molte specie colpite.

La filosofia contemporanea più attenta ha recepito questa necessità di tenere insieme la critica delle teicopolitiche e il punto di vista ecologico, che rimane nascosto poiché implicito. Ma una riflessione sistematica sul rapporto tra come l'essere umano organizza politicamente lo spazio e l'impatto ecologico di tale organizzazione attende ancora di essere elaborata. Mura e recinzioni piombano su delicati equilibri ecosistemici consolidatisi in millenni, e si abbattano sulla vita come un flagello, distruggendone la forma attuale e mettendo a repentaglio le condizioni di possibilità del suo riformarsi. Per l'ecosistema, le barriere fisiche sono punizioni di nessuna colpa, sono letali per la vita:

la barriera blocca i corridoi di migrazione degli animali, o li reindirizza altrove. Creando una ecologia priva di un pool genetico diversificato e di fonti d'acqua fresca, la barriera sta uccidendo migliaia di animali e piante. I flussi di animali selvatici sono canalizzati così in aree residenziali alla ricerca di cibo, ma là sono più soggetti a venire investiti dalle auto e a morire.⁴¹

È forse per un problema di accettabilità pubblica che il documento scientifico poc'anzi ricordato, di forte impatto e che centra un punto nodale della questione riguardante le politiche dei muri pressoché di-

39 *Ibidem.*

40 Ivi, p. 741.

41 Th. Nail, *Theory of the border*, cit., p. 175.

menticato in qualunque riflessione sul tema, si concluda con un invito al male minore; e questo apre una falla nella radicalità della critica, e quindi nella sua potenza. Ecco la richiesta al ribasso: laddove si debba necessariamente costruire una barriera, che almeno lo si faccia nel rispetto dell'ambiente, ad esempio predisponendo dei corridoi di passaggio nei punti maggiormente critici: "dovunque sia possibile, le barriere al confine dovrebbero essere progettate per un massimo di permeabilità della vita selvatica"⁴². Ma il male minore è pur sempre un male, e così come una critica dell'odierna razionalità teicopolitica risulterebbe monca senza una riflessione sulla questione ecologica, allo stesso tempo la critica della violenza ambientale esercitata a livello ecosistemico non può dimenticare che l'allargamento dell'orizzonte etico che coinvolge l'ambiente e il regno non-umano non può avere come contraccolpo l'esclusione dell'umano.

A questo piano di critica etica della violenza ambientale esercitata dai muri ne va aggiunto un altro, non immediatamente individuabile ma significativo. L'ecologia c'insegna che gli ecosistemi non sono immutabili, e la vita rifiorisce anche laddove è stata mortalmente offesa. Un ecosistema distrutto dall'azione umana (rappresentata in questo caso dalle scellerate politiche di fortificazione dei confini) è allora il terreno sul quale fiorirà un nuovo ecosistema che andrà germogliando intorno al muro, tra le sue crepe; e questo nuovo ecosistema sarà espressione di una *natura ibrida* "fatta di una mescolanza fra elementi naturali e artificiali"⁴³. L'interazione tra le nuove componenti materiali del contesto ambientale e la vita che le circonda produce un nuovo ecosistema, portatore di un valore da preservare nonostante la tragedia ecologica dal quale è sbocciato. Il muro distrugge l'ecosistema sul quale s'impiana, e da questo ne discende l'irricevibilità etica *prima* della costruzione; ma produce un ecosistema nuovo, differente, che deve essere preservato in quanto portatore di un valore in sé, mettendo in discussione la ricevibilità etica della sua semplice distruzione una volta costruito.

Il principio per cui "anche una natura ibrida, parzialmente costruita dagli esseri umani, ha valore"⁴⁴, arricchisce l'analisi etica di cui

42 R. Peters *et al.*, *op. cit.*, p. 743.

43 G. Pellegrino, M. Di Paola, *Nell'Antropocene. Etica e politica alla fine di un mondo*, DeriveApprodi, Roma 2018, p. 74.

44 Ivi, p. 101.

le politiche dei muri devono essere l'oggetto. Ma allo stesso tempo la complica, perché incrina quello che intuitivamente viene assunto come lo scenario ideale, direi utopico – ossia la distruzione delle barriere fisiche –, aggiungendovi una componente ambientale che rende la soluzione “distruttiva” meno immune da criticità di quanto non potrebbe in primo luogo sembrare.

Che la “distruzione” di un muro possa essere per ragioni ambientali eticamente illegittima dice però moltissimo sull'assoluta illegittimità etica della sua costruzione. Questo perché costruire un muro, fortificare un confine, organizzare con pietra e filo spinato lo spazio, ha un impatto a tal punto rilevante e distruttivo sull'ambiente da poter essere considerato *ipso facto* un'azione immorale. Come è stato sostenuto da Gianluca Cuozzo, la bontà etica di un'azione risiede non nella sua utilità momentanea, né tantomeno nella coincidenza del mezzo dell'agire con il suo fine, bensì nella possibilità della sua revoca e nella minimizzazione dei suoi effetti, ossia nella possibilità che l'agire sia pensato come sempre aperto al “pentimento”. In quest'ottica, condannabile è quell'azione che non concede, per il peso degli effetti che produce, di “tornare sui propri passi”, di metterla in dubbio, di revocarla. Così Cuozzo:

azione e retroazione sono due aspetti imprescindibili in una teoria etica dell'agire: dove il secondo aspetto, sulla base di una sorta di improvvisazione creatrice, è all'origine della capacità umana di *restituire agli eventi consolidati il loro carattere di contingenza* [...]. L'espressione “ritornare sui propri passi”, un modo di dire apparentemente scontato, in realtà nasconde un grande principio etico. In esso si cela una disposizione d'animo che, tradizionalmente, è definita *pentimento*, assunzione di responsabilità, coscienza della possibile colpevolezza.⁴⁵

In questo paradigma dell'agire, “azione etica” è solo quell'azione strutturata in modo tale da sottrarre gli effetti dell'agire a una solidificazione che li fa apparire naturali – e quindi estranei all'orizzonte della critica etico-politica – per restituirli alla prassi umana e storica, ossia la inchioda alle sue conseguenze politiche esibendole come il frutto di una decisione. E “azione etica” è quell'azione che, una volta di fronte agli effetti, è in grado di sospenderli retroagendo

45 G. Cuozzo, *La filosofia che serve. Realismo. Ecologia. Azione.*, Moretti&Vitali, Bergamo 2017, p. 131.

sulle cause. Riprendendo l'immagine di Anders dell'"apprendista stregone", Cuozzo sottolinea che "chi agisce senz'ombra di ripensamenti [...] è una sorta di apprendista stregone, il quale finisce fatalmente per scatenare forze distruttive non previste nel processo di deliberazione che guida la sua prassi inconsapevole"⁴⁶.

È chiaro che in un simile paradigma dell'agire fondato sulla possibilità di sospendere gli effetti dell'azione, revocarli e, per così dire, tornare al punto di partenza, le politiche dei muri si trovano a mal partito. Esse, infatti, producono sia a livello ambientale-architettonico, sia a livello politico, effetti a tal punto significativi da non poter essere revocati e riconsiderati. È molto probabile che, una volta costruito, un muro produca una serie di effetti che non rendono nullo l'impatto etico della sua distruzione. E un'azione, per essere etica, deve poter contemplare uno sforzo energetico volto a eliminarne gli effetti indesiderati e imprevisi che non sia significativamente superiore a quello fatto per compierla. Giocoforza, una simile azione non deve contemplare l'irreversibilità dei suoi effetti:

un momento e uno sforzo molto piccoli possono talvolta essere sufficienti per buttare giù un libro da un tavolo, mescolare delle carte, macchiare un abito, sgualcire un lenzuolo, bruciare un campo di grano, uccidere un uomo. Servono sforzi e tempi ben maggiori per rimettere il libro sul tavolo, pulire l'abito, sistemare le carte, pulire il vestito o stirare il lenzuolo; servono un anno di fatiche e cure per ottenere un altro raccolto nel campo; non si resuscita un uomo morto.⁴⁷

46 Ivi, p. 132.

47 S. Weil, *La science et nous* (1941), in Ead., *Sur la science*, Gallimard, Paris 1966, p. 89.



CONCLUSIONE

La stesura di questo libro è cominciata, in forma di appunti, nel 2016. In questi anni i muri (nell'ampio spettro semantico con il quale li abbiamo inquadrati nel nostro lavoro) sono passati dal rappresentare una misura eccezionale di difesa del territorio a essere la norma dei rapporti tra gli Stati. La normalizzazione delle teicopolitiche è sintomo della normalizzazione delle logiche e dei discorsi che ne suggeriscono la legittimità politica e la ricevibilità pubblica: esse s'insinuano in un paradigma dei rapporti umani segnato dal sospetto, dalla paura, dal terrore del contatto con lo straniero, con l'altro, e lavorano come un intensificatore di quei sospetti e di quelle paure, incrementando le nevrosi che segnano il nostro tempo. Ciò contribuisce a produrre un mondo vieppiù segnato da drammatiche logiche escludenti che separano le vite degne da quelle indegne, i corpi utili da quelli inutili, in perfetta continuità con logiche capitalistiche di mercato che i muri, come abbiamo visto, incarnano. Tali logiche escludenti non passano solo tra Stato e Stato, ma si riverberano al loro interno, separando ulteriormente i gruppi umani, sancendo con mura e cancelli di sicurezza le asimmetrie e disegualianze sociali. Il moltiplicarsi delle *gated communities*, paradisi urbani prodotti mediante l'autosegregazione degli appagati dal capitalismo, è la miniatura di un processo globale.

A partire da una teoria dell'artefatto politico come sinolo inscindibile di elementi materiali e immateriali, abbiamo ricostruito sia il funzionamento concreto dei muri (il loro lato "tecnico"), sia l'insieme dei discorsi su cui confidano i loro sostenitori per produrne una facciata accettabile. Abbiamo altresì ricostruito le logiche implicite dei muri, ch'essi suggeriscono ma non rivelano. Questo insieme, come abbiamo visto, è ampio e complesso, e non si limita al significato ch'essi hanno nella topologia politica del nostro tempo: spazia dall'afflato teologico che i muri si portano

appresso alla loro dimensione estetica, incrociando senza soluzione di continuità ragioni psicologiche e tecnologiche. I muri hanno una storia, ma hanno anche una filosofia, una logica interna, una razionalità. La critica delle teicopolitiche che abbiamo proposto è stata la critica di questa razionalità.

Un'analisi critica delle teicopolitiche contemporanee ci è parso un lavoro politicamente urgente non solo per comprendere meglio il nostro tempo, ma per provare a decostruirne la razionalità discriminatoria che lo attraversa. L'avanzare di politiche reazionarie e xenofobe, il consenso elettorale ottenuto da formazioni politiche che fanno delle separazioni materiali una misura prioritaria, sono tutti segnali che invitano a una presa di coscienza collettiva delle criticità che i muri sollevano non solo in quanto tali, ma anche e soprattutto come sintomo di un modo di pensare la vita nella forma dell'esclusione, della separazione e della condanna di coloro che sono rimasti scartati dalla gioiosa pienezza della vita capitalista. I muri, infatti, consolidano privilegi feudali e ribadiscono asimmetrie, acuendo così le indecenze morali e politiche del mondo che abitiamo. Da questo punto di vista, essi non sono solamente il simbolo materiale dei fallimenti della politica internazionale, ma sono una vera e propria bancarotta morale.

Non c'è, ovviamente, soluzione immediata ai problemi che i muri pongono, proprio perché essi si originano a partire da una consolidata trama del mondo e del corso delle cose. I muri non sono un fenomeno contingente, estemporaneo, inspiegabile, ma il frutto maturo delle logiche irrisolte della modernità. All'interno di questo schema, non è possibile risolvere tutte le contraddizioni che le fortificazioni materiali fomentano. Ma forse l'individuazione di quei problemi e di quelle contraddizioni è il primo passo per tentare di risolverle, oppure per mettere radicalmente in discussione l'impianto che le rende possibili.

Il genere umano va incontro a cambiamenti drastici delle sue condizioni materiali di vita: il cambiamento climatico ormai acquisito come dato scientifico certo, l'inaridirsi di zone attualmente abitate del mondo, il progressivo restringimento del mondo abitabile, il collasso degli ecosistemi, l'esaurirsi delle risorse naturali ed energetiche, l'innalzamento del livello dei mari. Questo stravolgimento globale non potrà che intensificare i fenomeni migratori ai quali quotidianamente assistiamo, e che i muri tentano maldestramente

di risolvere mentre fomentano discorsi xenofobi e alimentano le paranoie del nostro tempo. Ma laddove il mondo si prepara a diventare sempre più invivibile, una politica che serra le zone vivibili non può che essere rifiutata e restituita al mittente. La critica delle teicopolitiche dovrà aprire uno spazio per una riflessione ampia, urgente, interdisciplinare, che a partire del riconoscimento dell'*Homo sapiens* come “un notevole *Homo migrans*”¹ ponga la questione migratoria come suo punto di riferimento principale. E bisognerà domandarsi se l’impianto spazio-politico ereditato dalla modernità, e con il quale tuttora inquadrriamo il nostro mondo, sia ancora adeguato a reggere le sfide morali che il mondo a venire ci consegnerà, ma delle quali già oggi possiamo registrare tutti i sintomi.

1 G. Didi-Huberman, N. Giannari, *Passare a ogni costo* (2017), trad. it. G. Catella e S. Di Addezio Catella, Edizioni Casagrande, Bellinzona 2019, p. 77.



APPENDICE
L'ARTE DEL CONTRABBANDO
Per una politica dell'attraversamento

In memoria di Egidio Tiraborrelli

Un muro è la materializzazione di un confine, ossia la pretesa politica di impedirne l'attraversamento sfruttando la pesantezza e l'otusità della materia. Il muro trasforma il confine da zona di transito in oggetto di inibizione. Negando l'accesso, definisce una gerarchia tra le due parti. Le relazioni di potere e una precisa gerarchia morale si trovano così spazializzate e materialmente incise nello spazio.

Per quanto possa essere maestoso, per quanto possa essere sorvegliato, nessun muro è immune da brecce, pori, punti deboli, zone d'ombra. Il muro, questa è stata una tesi sostenuta nel saggio, pretende di inibire il passaggio, ma al più produce un rallentamento e un'organizzazione dei flussi. La questione critico-politica diventa, allora, come attraversarlo, come sfruttare queste debolezze dell'oggetto.

La storia delle piccole ruberie, degli sgambetti alla legge, ha come protagonista indiscusso la figura del contrabbandiere. Il contrabbandiere è colui che trasporta merci proibite da un lato all'altro di un confine. Eroe dell'economia informale, egli agisce *contra bannum*: sfida il divieto. L'abilità del contrabbandiere consiste in un'arte dell'attraversamento che tiene insieme un sapere tecnico-pratico e un dominio epistemologico. Le due dimensioni sono profondamente connesse. La conoscenza analitica del suo avversario permette al buon contrabbandiere di portare a termine la sua furfanteria. La cinematografia sul tema è concorde nel rappresentare il contrabbandiere come colui che conosce la frontiera meglio del doganiere e dell'apparato poliziesco che la sorvegliano. Padroneggia con maestria l'arte della sua negazione. Con ogni sorta di stratagemma sfida la frontiera e il pesante apparato di potere che la governa ridicolizzandoli, mettendone a nudo le falle, esibendone le debolezze. Conosce a memo-

ria il cambio di guardia, ha studiato e appreso le abitudini dei sorveglianti. A partire da questo complesso di dati a disposizione esercita la sua sfida al monopolio economico sul commercio stabilito dal potere sovrano. Grazie a questo sapere tecnico, resiste al potere che ha nella frontiera il suo mezzo specifico.

Non si tratta ovviamente di tessere l'elogio di questa ambigua figura del commercio clandestino, ma di svelarne il potenziale politico, la sua capacità di resistenza nei confronti delle mefitiche logiche che il nostro tempo ci ha consegnato. Tale potenziale politico è racchiuso nel dominio della tecnica di attraversamento. Bisogna essere consapevoli del fatto che quando questa tecnica non è padroneggiata adeguatamente, le conseguenze del suo ricorso sono tragiche. Oggi, l'equivalente del contrabbandiere scoperto e arrestato è il migrante che si avventura scalzo per i sentieri montani tentando di sfidare l'interdizione della frontiera, e su quelle montagne muore. E non c'è davvero nulla di *casuale* in queste morti, che sono la diretta conseguenza delle politiche di barricamento che gli Stati propongono ai propri cittadini come cambiali di sicurezza.

La domanda sul che cosa fare interroga tutti coloro che non cedono all'anestizzazione morale che la logica securitaria pretende e necessita d'imporre. Se i muri sono la concrezione materiale di una logica necropolitica dell'esclusione, di una illegittima discriminazione morale, di una violazione del diritto all'accesso a condizioni di vita dignitose, vera e propria bancarotta morale e politica del nostro tempo e delle sue logiche, tutto fa pensare che la sfida politica si compendia oggi in due azioni: la distruzione dei muri o il loro scavallamento.

La prima opzione sembra al momento poco più di un desiderio utopico, che può in ogni caso avverarsi solo attraverso canali ufficiali, istituzionali e diplomatici. E, anche laddove dovesse verificarsi questa teicoclastia, abbiamo visto che il muro si accompagna all'ecosistema venutosi a formare intorno ad esso: la distruzione del primo implica quella del secondo. Se si assume il principio per cui per valutare l'eticità di un'azione è necessario valutarne anche le implicazioni ecologiche, l'ipotesi teicoclastica non è immune da criticità e implica quantomeno una capacità di analisi dell'impatto ambientale delle teicopolitiche, di cui al momento sia l'opinione pubblica sia la comunità scientifica difettano. In attesa che una maggiore sensibilità sul tema si diffonda, e che gli Stati decidano

di cessare di amplificare a dismisura le asimmetrie già all'opera, è doveroso indagare i mezzi per realizzare la seconda.

Non si può ovviamente pretendere che quest'arte propria del contrabbandiere sia nelle mani della massa di disperati che si accalca contro i muri che oggi giorno striano e articolano lo spazio statale. Questa appendice è dunque un appello. È necessario un impegno civile, una "disobbedienza civile", che argini il dramma migratorio laddove le logiche dell'autodeterminazione statale mostrano una faccia infernale. E laddove, ovviamente, questa possibilità di disobbedire sia materialmente perseguibile.

L'arte dell'attraversamento della frontiera non è stata storicamente perseguita solamente da contrabbandieri e piccoli furfanti, ma anche da individui che hanno messo a repentaglio la propria vita e la propria libertà per permettere a svantaggiati di approdare in zone maggiormente sicure. Qualunque storia di persecuzione è costellata di questi eroi silenziosi e senza volto che hanno nascosto e protetto ebrei, zingari, persone di colore, omosessuali, permettendone la fuga, nascondendoli, sottraendoli a un destino mefitico; o che un volto lo hanno ricevuto – veri e propri "infami" nel senso foucaultiano de *La via des hommes infâmes*, quei "senza voce" la cui fama coincide con l'infamia – solo una volta passati sotto le grinfie del diritto positivo. Ma il vero "eroe", ci ricorda Hegel nei suoi *Lineamenti di filosofia del diritto*, agisce contro le leggi dello Stato, e solo a posteriori sarà possibile riscattarne la nomea criminale. Era un furfante per il suo tempo, sarà un eroe per i posteri: il "diritto assoluto dell'eroe" è in contraddizione con il diritto positivo dello Stato¹.

Queste azioni di contrabbando vanno sotto l'etichetta di "disobbedienza civile": una obbedienza di "secondo livello", ossia una pratica dichiaratamente politica che disobbedisce al diritto vigente per obbedire a una legge più alta. Certo: si potrà notare, com'è stato fatto, che qualsiasi forma di disobbedienza civile rimane interna

1 "L'autocoscienza eroica [...] non ha ancora proceduto dalla sua compattezza alla riflessione sulla differenza tra fatto e azione, tra l'avvenimento esteriore e il proponimento e sapere delle circostanze, così come alla frammentazione delle conseguenze, sibbene assume su di sé la responsabilità nell'intera estensione del fatto" (G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 103). Si veda sul tema il denso studio di Carla Cordua, *Los derechos del individuo en el estado de Hegel*, in Ead., *Estudios sobre Hegel*, Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile 2019.

alle logiche contro le quali si scaglia, perché mira a sabotarle senza metterle radicalmente in discussione². Questo è senza dubbio vero, e forse si corre davvero il rischio di fare come il Barone di Münchhausen, che si tira fuori dal pozzo sollevandosi per il bavero. Ma anche laddove le attuali teicopolitiche non vengono scardinate e revocate in toto, salvare vite sfidando quelle leggi che le mettono a repentaglio non può essere considerato eticamente irrilevante. Si tratta, certo, di un dovere supererogatorio, di un dovere oltre il dovere, ossia di un dovere etico che non può essere richiesto (è anzi contrario al diritto positivo) e che possiamo solo sperare che qualcuno raccolga e faccia proprio.

L'arte dell'attraversare, il contrabbando del proprio corpo, con i suoi desideri di migliori libertà e le sue aspirazioni di vita degna, da un lato all'altro del confine, riposa su concezioni etiche e politiche che rifiutano, di fronte all'*extremus necessitatis casus*, quel diritto positivo che stabilisce la frontiera come zona interdotta, e in nome di questo rifiuto reclama una superiore etica della dignità umana, o spesso della mera sopravvivenza della vita.

Quando l'umanità viene derisa e offesa, quando i campi d'internamento sparsi qua e là per l'Europa e per il mondo, democraticamente definiti "campi di prima accoglienza" – parola nobile che ha ormai il sapore di una mela avvelenata –, con le loro cortine di filo spinato e i loro responsabili di polizia, si rivelano spazi dove il diritto a una buona vita viene a tempo indeterminato messo tra parentesi, allora il fine prevale necessariamente sul mezzo, e l'unica cosa che conta è attraversare quei muri che separano l'umanità degna da quella che qualcuno ha deciso, in un gesto sovrano che decide le vite degli altri, essere immeritevole:

passare. Passare a ogni costo. Piuttosto crepare che non passare. Passare per non morire in questo territorio maledetto e nella sua guerra civile. Essere fuggito, aver perduto tutto. Passare per tentare di vivere qui dove la guerra è meno crudele. Passare per vivere come soggetti del diritto, come semplici cittadini. Poco importa il paese, purché sia uno Stato di diritto. Passare dunque per cessare di essere fuori dalla legge comune. Passare per sentirsi protetti dalle convenzioni internazionali, dai diritti umani, da una giustizia di fronte alla

2 Per una critica delle pratiche di "disobbedienza civile" cfr. R. Laudani, *Disobbedienza*, il Mulino, Bologna 2011.

quale nessun crimine resterà impunito. E pagare un contrabbandiere, un brigante, se è necessario per passare: diventare un fuorilegge. Prendere questa decisione, anche se con la paura nello stomaco, anche se con la paura terribile per la propria vita, per quella dei bambini. In ogni caso: passare per vivere.³

3 G. Didi-Huberman, N. Giannari, *op. cit.*, pp. 33-34.



INDICE DEI NOMI

- Abbagnano N., 177n
Abizadeh A., 211 e n
Adamo (personaggio biblico), 144
Adorno T.W., 149 e n, 158n
Adriano (Imperatore), 67
Agamben G., 26n, 72 e n, 110n, 182, 183, 191n, 212n, 213n
Agostino d'Ipbona, 113, 142, 145 e n, 183 e n
Amato Mangiameli A.C., 203n
Ambrogio, 144 e n
Amirante Pappalardo M.G., 51n
Amoore L., 180n
Ampolo C., 65n
Anders G., 219
Andina T., 9, 36n
Arendt H., 16n, 23n, 68n, 118 e n, 128, 205 e n
Aristotele, 25n, 51, 52, 55-58, 75, 119, 122, 165
Assmann J., 150 e n
Astrologo M., 148n
- Balducci C., 154n
Balibar É., 41 e n
Ballif F., 19 e n, 32
Barbero C., 36n
Bartolommei S., 214n
Bascetta M., 83n
Bataille G., 95n
Baudrillard J., 32n
Bauman Z., 13, 14n, 128n, 137 e n, 148n, 157, 158n, 165 e n, 176 e n, 186n, 190 e n
Baumgarten A.G., 89
- Bazzicalupo L., 26n
Beda il Venerabile, 145
Behne A., 109n
Benjamin W., 12, 25 e n, 99, 104, 105 e n, 109 e n, 110 e n, 111n, 126 e n, 127, 128, 130, 139, 151 e n, 154 e n
Bentham J., 113, 114 e n, 132, 133, 134
Benveniste É., 64 e n, 152 e n
Bernardo di Chiaravalle, 69
Bettalli M., 53n
Bishara A., 190 e n, 191n
Bloch E., 112n
Blom Hansen T., 194n
Bobbio N., 200n
Böckenförde E.W., 205
Bodei R., 166n
Boella F., 112n
Boggeri M.L., 60n
Bojanić P., 9
Bojanić S., 9
Bonola G., 154n
Bonomi A., 89n
Boscaino M., 9
Bosco A., 35n
Botto M., 68n
Bouin O., 9
Boyce G.A., 129n
Brede W., 150n
Brossat A., 158n
Brown W., 63 e n, 80 e n, 86n, 98 e n, 103 e n, 136 e n, 141, 149, 157 e n, 162n, 194n
Buongiorno F., 32n
Busetto E., 95n
Bush G.H.W., 111n

- Bush G.W., 111n
 Bussoni I., 31n
 Butler J., 28
- Cacciari M., 50 e n, 66n, 91n, 142n
 Caliri F., 95n
 Calogero G., 30n
 Campanella T., 94, 96 e n, 97
 Campesi G., 179n, 181, 182n, 187 e n, 188n
 Campi A., 121n
 Canetti E., 57n, 142 e n, 143, 155 e n, 156, 157 e n, 193 e n
 Cantimori D., 60n
 Cantimori Mezzomonti E., 41n
 Capriolo E., 69n
 Carena C., 183n
 Carrozzì L., 145n
 Carter I., 199n
 Carter J., 111n
 Casetta E., 9
 Castel R., 94 e n, 108 e n, 181
 Castrucci E., 12n
 Catella G., 223n
 Catone A., 41n
 Ceppa L., 210n
 Chamayou G., 80n, 159n, 184n, 186 e n
 Chambers S.M., 129n
 Chiaruttini A., 23n
 Chiodi P., 168n
 Cignetti C., 153n
 Cimatti F., 112n
 Clinton B., 162n
 Coccia E., 34 e n, 94 e n
 Colli G., 26n
 Colomi R., 154n
 Condello A., 9
 Cordua C., 227n
 Corner J., 99
 Cuniberto F., 105n
 Cuozzo G., 9, 184 e n, 218 e n, 219
 Cupellaro M., 128n
 Cusano N., 115 e n
- Dall'Igna A., 9
 Damiens R.F., 101
- Daverio Rocchi G., 47n
 De Cesaris A., 9
 De Genova N., 100 e n, 139 e n, 163 e n
 De Girardin A., 137 e n
 Deleuze G., 133 e n
 De Negri E., 184n
 De Sanctis G., 65n
 Di Addezio Catella S., 223n
 Di Cesare D., 158n, 172 e n, 206 e n, 209 e n
 Didi-Huberman G., 223n, 229n
 Diener A.C., 22n, 29 e n, 176n
 Dinsmore A., 129n
 Dionigi d'Alicarnasso, 65 e n
 Dioniso (divinità), 26
 Di Paola M., 217n
 Donadi F., 65n
 Donatelli P., 214n
 Donati R., 110n, 111 e n
 Donini G., 47n
 Donnan H., 100n
 Doueihy M., 149 e n
 Dougherty C., 49 e n
 Dreher B., 215
 Dummett M., 212 e n
- Elden S., 65n, 66 e n
 Enea Tattico, 53 e n
 Engels F., 127
 Epifanio di Salamina, 144
 Esposito R., 57n, 68n
 Ebulide di Mileto, 24n
 Eva (personaggio biblico), 144
- Falk F., 209 e n
 Fanon F., 153 e n
 Fatta C., 30n
 Federici-Vescovini G., 115n
 Ferraris M., 9, 36 e n, 37 e n
 Ferrucci F., 83n
 Festa F.S., 170n
 Fichte J.G., 159n, 184n
 Filippini E., 25n
 Fiore P., 195N
 Fiore T., 82n
 Firpo L., 96n

- Flechsig P., 154 e n
 Foessel M., 58n, 112 e n, 159n, 196n
 Foucault M., 82, 83 e n, 100, 101, 102 e n, 103, 114, 131-135, 137, 139n, 140, 191n, 192 e n
 Foucher M., 99 e n, 172 e n
 Frassen M., 37n
 Frederiksen R., 32n, 47 e n
 Fregonese E., 9
 French S., 188n
 Freud S., 154 e n
 Freund J., 121 e n
- Gaeta F., 75n
 Gaeta G., 125n
 Galeotti A.E., 199n
 Galli C., 13n
 Galtung J., 121
 Galzigna M., 94n
 Gandini U., 150n
 Gans E., 207, 208n
 Garin M., 59n
 Gazit S., 190
 Gentili D., 67, 68n
 Giancotti F., 166n
 Giannari N., 223n, 229n
 Giano (divinità), 17
 Giardini F., 63n
 Gilhuly K., 49n
 Giovanni Crisostomo, 144
 Graeber D., 121
 Graglia P.S., 103n, 111n, 162n
 Greblo E., 17n, 160 e n, 197n, 202n, 203n, 213 e n
 Green R., 145n
 Greppi C., 16 e n
 Grillone A., 62n
 Grozio U., 101
 Guadagnin A., 16n
 Guicciardini F., 75n
 Guindani S., 9
 Gurisatti G., 12n
 Gutzkow K., 126
- Han B.C., 32n
 Harlap G., 99
 Harvey D., 208n
 Haussmann G.E., 126n, 127, 128, 131
 Hegel G.F.W., 30n, 113, 170 e n, 183, 184n, 207, 208n, 227 e n
 Heidegger M., 72, 168 e n, 175n
 Herrad di Hohenbourg, 145 e n
 Hobbes T., 71 e n, 72, 73 e n, 78, 101, 117 e n, 166 e n, 168, 207 e n
 Hodder I., 126
 Hölderlin F., 51
 Honegger A., 126n
 Horkheimer M., 150 e n
- Igino Gromatico o Pseudo Igino, 61, 62 e n, 63
 Ignacio di Loyola, 184n
 Ilardi M., 189 e n
 Inglese G., 77n
 Inhofe J., 187n
 Isidoro di Siviglia, 145 e n
 Itzcovich G., 195n, 200n, 202n
- Jatteau O., 153n
 Jesi F., 57n
 Jesse F., 45n
 Jones R., 86 e n, 188n, 214n
- Kafka F., 45, 50 e n, 51 e n, 139, 149, 184n
 Kant I., 60 e n, 168 e n, 169n, 170 e n, 177 e n, 178
 Kearney M., 174 e n
 Keplero G., 119n
 Kesslerling S., 176 e n
 Kierkegaard S., 167 e n
 Klein N., 201n
 Kohan M., 110n
 Kracauer S., 51 e n
 Kräpelin E., 153 e n
 Kroes P., 37n
- Laudani R., 228n
 Launius S., 129n
 Leghissa G., 9, 26n

- Le Goff J., 70n
 Liborio M., 64n
 Lisandro, 47
 Locke J., 78, 79 e n, 80, 81, 83, 176, 177 e n
 Lucchetta G.A., 56n
 Lucrezio, 166 e n
- Machiavelli N., 74-78
 MacKenzie D., 41n
 Magri T., 73n
 Maione F., 51n
 Mancuso F., 9
 Manfredini M., 65n
 Mapelli M., 94n
 Marconi D., 36 e n
 Marietti A.M., 151n
 Marini G., 208n
 Markoc A., 9
 Martelli M., 75n
 Marx K., 18, 41 e n, 60 e n, 80, 81 e n, 83
 Mazzone L., 193n
 Mbembe A., 193n, 194 e n
 Meierhenrich J., 152n
 Menenio Agrippa, 23n
 Merleau-Ponty M., 89 e n, 90
 Meyer A.G., 127
 Mezzadra S., 138n
 Miglio G., 29n
 Minucci S., 14n
 Mommsen T., 65n
 Montinari M., 26n
 Moro T., 82 e n
 Morosato G., 31n
 Moruzzi S., 24n
 Mullin D., 67n
 Mumford L., 69 e n, 70, 71n, 74 e n, 78 e n, 127 e n
 Münchhausen K.F.H. (Barone di), 228
 Murray N., 186, 187n
- Nail T., 9, 45 e n, 67n, 129 e n, 138, 139n, 140n, 160 e n, 161n, 189 e n, 202 e n, 216n
- Napoleone III di Francia (Imperatore), 127
 Napoli P., 192n
 Napolitano J., 138, 159
 Nicastro O., 71n
 Nicia, 49
 Nietzsche F., 26 e n
 Nuselovici A., 9
- Obama B., 111n
 Oles T., 99n, 109n
 Orbán V., 87
 Origene, 144
 Oropallo G., 86n
 Ostuni V., 195n
 Ottaviani M., 86, 87n
 Ottonelli V., 199n
 Ovidio, 61 e n, 66 e n
- Pacchi A., 71n
 Paci E., 167n
 Paddock S., 137
 Palchetti F., 95n
 Pallister-Wilkins P., 180 e n, 189n, 192n
 Pandolfi C., 145n
 Panzieri R., 60n
 Paradisi V., 195n
 Pareyson L., 79n
 Parker L., 214, 215 e n
 Pasolini P.P., 194
 Pedullà G., 65n
 Pellegrino G., 217n
 Perelli L., 64n
 Peter S.H., 88n
 Peters R., 215n, 217n
 Petrarca E., 164n
 Pezzillo L., 160n
 Pickering L., 140n, 188n
 Pietro Lombardo, 145 e n
 Pilotto S., 9
 Pinder I., 67 e n, 98n
 Platone, 27n, 51-58, 94, 165
 Plutarco, 64, 65 e n
 Pocar E., 50n
 Pozzetti R., 166n

- Pufendorf S., 101
 Pulcinella, 185n

 Quétel C., 68n, 93 e n, 137n, 147 e n

 Ranchetti M., 154n
 Rancière J., 95n
 Razac O., 31 e n, 32, 33 e n, 85 e n
 Regnier P.D., 171n
 Remo, 63, 64
 Renard J.P., 173n
 Reydon Th., 37n
 Rigamonti G., 210n
 Risse M., 181n
 Ritaine É., 91n, 98n, 148n
 Romolo, 63, 64, 65n
 Rosière S., 19 e n, 32
 Rousseau J.J., 59 e n, 60, 61, 113
 Rovatti P.A., 133n
 Rudan P., 114 e n

 Salvati V., 195n
 Salzani C., 151n
 Scafì A., 143n
 Scandurra E., 189n
 Scattola M., 150n
 Schelling F., 95 e n
 Schiera P., 29n
 Schirripa P., 152n
 Schmitt C., 12n, 29 e n, 60 e n, 142n,
 150 e n, 151 e n, 152 e n, 204 e n
 Schreber D.P., 154 e n, 170
 Schweppenhäuser H., 110n
 Scott F.J., 109 e n
 Scuccimarra L., 204n, 205 e n, 209n
 Searle J., 34, 35 e n, 37
 Senofonte, 47 e n, 55n
 Sferrazza Papa E.C., 38n, 60n, 125n
 Shachar A., 212n
 Shamir R., 161 e n
 Sharon A., 15
 Simmel G., 91 e n, 92, 93
 Simons O., 152n
 Siniscalco P., 144n
 Smith B., 28 e n
 Solmi R., 149n

 Sossi F., 133n
 Spinoza B., 159, 160 e n
 Stepputat F., 194n
 Stingl A., 9
 Stok F., 61n
 Svendsen L.Fr.H., 163, 164n, 165n,
 169n

 Tarchetti A., 102n
 Tari M., 186n
 Teramene, 47
 Terminò (divinità), 61
 Teseo, 64, 65n
 Thamus, 94
 Theuth, 94
 Thrift N., 188n
 Thumerelle P.J., 173n
 Tiedemann R., 109n, 110n
 Tilley C., 41, 42n, 90 e n
 Tiraborrelli E., 225
 Tito Livio, 63, 64 e n, 65n, 74, 76n
 Tommaso d'Aquino, 145 e n
 Tripodi V., 9
 Troitskiy S., 9
 Trump D., 36n, 86, 111 e n, 114, 115,
 165, 214
 Tucci A., 9
 Tucidide, 45-50

 Valastro Canale A., 145n
 Valera L., 9
 Veltri P., 154n
 Verbeek P.P., 132 e n
 Vermaas P.E., 37n
 Verra V., 170
 Vickers M., 129
 Vigliani A., 142n
 Virilio P., 57n
 Vissio G., 9
 Vitale E., 198n, 207n
 Vogel C., 45 e n
 Volonté G.M., 169
 Volpi F., 168n, 175n

 Walters W., 26n
 Walzer M., 210 e n

- Weber L., 140n, 188n
Weber M., 146, 151n, 152
Weil S., 68n, 124, 125n, 130 e n, 193 e n, 219n
Weizman E., 86 e n, 99n, 190 e n, 191 e n
Whitehead A., 52
Williams J., 97n
Wilson D., 188n
Wilson T., 100n
- Winner L., 40, 41 e n, 42
Wonders N.A., 140n
Woolgar S., 42 e n
Worman N., 49n
Zazzi D., 193n
Zeckhauser R., 181n
Žižek S., 195 e n
Zolo D., 204n

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia delle opere citate è redatta secondo l'ordine alfabetico degli autori. Nel caso di più opere dello stesso autore, l'ordine procede cronologicamente a partire dall'edizione originale.

- Abizadeh A., *Democratic Theory and Border Coercion. No Right to Unilateral Control Your Own Borders*, in "Political Theory", 36 (I), 2008, pp. 37-65.
- Adorno T.W., *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa* (1951), trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 2006.
- Agamben G., *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza, Vicenza 2011.
- *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.
- Agostino, *La Genesi alla lettera*, a cura di L. Carozzi, Città nuova, Roma 1989.
- *Le confessioni*, a cura di C. Carena, Einaudi, Torino 1966.
- Amato Mangiameli A.C., *Stati post-moderni e diritto dei popoli*, Giappichelli, Torino 2004.
- Ambrogio, *Il paradiso terrestre*, in Id., *Opere esegetiche*, vol. 2, t. 1, a cura di P. Siniscalco, Città nuova, Roma 1984.
- Amoore L., *Biometric borders: Governing mobilities in the war on terror*, in "Political Geography", 25 (III), 2006, pp. 336-351.
- Arendt H., *Le origini del totalitarismo* (1951), trad. it. A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano 1996.
- *Sulla violenza* (1969), trad. it. A. Chiaruttini, Mondadori, Milano 1971.
- Aristotele, *Politica*, in Id., *Politica e Costituzione di Atene*, a cura di C.A. Viano, UTET, Torino 1955.
- *Etica Nicomachea*, trad. it. A. Plebe, Laterza, Roma-Bari 1973.
- *Fisica*, a cura di M. Zanatta, Utet, Torino 1999.
- Assmann J., *Potere e salvezza. Teologia politica nell'Antico Egitto, in Israele e in Europa* (2000), trad. it. U. Gandini, Adelphi, Milano 2002.
- Balibar É. *La filosofia di Marx* (1993), trad. it. A. Catone, manifestolibri, Roma 1994.
- Ballif F., Rosière S., *Le défi des "teichopolitiques". Analyser la fermeture contemporaine des territoires*, in "L'espace géographique", 38 (III), 2009, pp. 193-206.

- Bartolommei S., *L'etica ambientale come nuova frontiera del pensiero morale contemporaneo*, in P. Donatelli (a cura di), *Manuale di etica ambientale*, Le Lettere, Firenze 2012.
- Bataille G., *Lascaux: la nascita dell'arte* (1955), trad. it. E. Busetto, Mimesis, Milano-Udine 2007.
- Bauman Z., *La società sotto assedio* (2002), trad. it. S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2008.
- *Vite di scarto* (2003), trad. it. M. Astrologo, Laterza, Roma-Bari 2005.
- *Paura liquida* (2006), trad. it. M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Bazzicalupo L., *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Benjamin W., *Capitalismo come religione* (1921), a cura di C. Salzani, il Mulino, Genova 2013
- *Il dramma barocco tedesco* (1928), trad. it. F. Cuniberto, Einaudi, Torino 1999.
- *Il Surrealismo* (1929), in Id., *Ombre corte. Scritti 1928-1929*, a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino 1993.
- *Esperienza e povertà* (1933), in Id., *Opere complete V. Scritti 1932-1933*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Einaudi, Torino, 2003.
- *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1936), in Id., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*, trad. it. E. Filippini, Einaudi, Torino 2000.
- *Sul concetto di storia* (1942-1950), trad. it. G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997.
- *I "passages" di Parigi*, 2 voll., a cura di R. Tiedemann, Einaudi, Torino 2002.
- Benveniste É., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Potere, diritto, religione* (1969), 2 voll., a cura di M. Liborio, Einaudi, Torino 1976.
- Bishara A., *Checkpoint*, Actes Sud, Arles 2004.
- Bloch E., *Tracce* (1930), trad. it. L. Boella, Garzanti, Milano 1994.
- Bobbio N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990.
- Brossat A., *La démocratie immunitaire*, La Dispute, Paris 2003.
- Brown W., *Stati murati, sovranità in declino* (2010), a cura di F. Giardini, Laterza, Roma-Bari 2013.
- Cacciari M., *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994.
- *Nomi di luogo: confine*, in "Aut-aut", 299-300, 2000, pp. 73-79.
- *La città*, Pazzini, Villa Verucchio 2008.
- Campanella T., *La Città del Sole* (1602), a cura di L. Firpo, Laterza, Roma-Bari 2008.
- Campesi G., *Polizia della frontiera. Frontex e la produzione dello spazio europeo*, DeriveApprodi, Roma 2015.
- Canetti E., *Massa e potere* (1960), trad. it. F. Jesi, Adelphi, Milano 1981.
- *Il libro contro la morte*, a cura di A. Vigliani, Adelphi, Milano 2017.
- Castel R., *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?* (2003), trad. it. M. Galzigna e M. Mapelli, Einaudi, Torino 2011.
- Chamayou G., *Le cacce all'uomo. Storia e filosofia del potere cinegetico* (2010), trad. it. M. Bascetta, manifestolibri, Roma 2010.

- *Fichte's Passport – A Philosophy of the Police*, in “Theory & Event”, 16 (II), 2013.
- *Teoria del drone. Principi filosofici del diritto di uccidere* (2013), trad. it. M. Tari, DeriveApprodi, Roma 2014.
- Chambers S.M., Boyce G.A., Launius S., Dinsmore A., *Mortality, Surveillance and the Tertiary “Funnel Effect” on the U.S.-Mexico Border: A Geospatial Modeling of the Geography of Deterrence*, in “Journal of Borderlands Studies”, 2019 (published online), pp. 1-26.
- Cimatti F., *Cose. Per una filosofia del reale*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.
- Coccia E., *Il bene nelle cose. La pubblicità come discorso morale*, il Mulino, Bologna 2014.
- Cordua C., *Los derechos del individuo en el estado de Hegel*, in Ead., *Estudios sobre Hegel*, Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile 2019.
- Cuozzo G., *Esercizi spirituali, orologia e mistica protocollare. Da Ignacio di Loyola a Franz Kafka*, in “Filosofia” (Quarta Serie), LXII, 2017, pp. 9-23.
- *La filosofia che serve. Realismo. Ecologia. Azione.*, Moretti&Vitali, Bergamo 2017.
- Cusano N., *La visione di Dio* (1453), in Id., *Opere filosofiche*, a cura di G. Federici-Vescovini, Utet, Torino 1972.
- De Genova N., *Migrant “Illegality” and Deportability in Everyday Life*, in “Annual Review of Anthropology”, 31, 2002, pp. 419-447.
- *Border, Scene and Obscene*, in *A Companion to Border Studies*, T. Wilson, H. Donnan (eds.), Blackwell, Hoboken 2012.
- De Girardin A., *Des inconvénients de fortifier les villes capitales et d’avoir un trop grand nombre de places fortes*, J. Corréard, Paris 1839.
- Deleuze G., *Foucault* (1986), trad. it. P.A. Rovatti e F. Sossi, Feltrinelli, Milano 1987.
- De Sanctis G., *Solco, muro, pomeriggio*, in “MEFRA”, 119 (II), 2007, pp. 503-526.
- Di Cesare D., *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.
- *Terrore e modernità*, Einaudi, Torino 2017.
- Didi-Huberman G., Giannari N., *Passare a ogni costo* (2017), trad. it. G. Cattella e S. Di Addezio Catella, Edizioni Casagrande, Bellinzona 2019.
- Diener A.C., Hagen J., *Borders. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2012.
- Dionigi d’Alicarnasso, *Le antichità romane*, a cura di F. Donadi e G. Pedullà, Einaudi, Torino 2010.
- Donati R., *Critica della trasparenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 2016.
- Doueihi M., *Le paradis terrestre. Mythes et philosophies*, Seuil, Paris 2006.
- Dougherty C., *Ships, Walls, Men*, in K. Gilhuly, N. Worman (eds.), *Space, Place, and Landscape in Ancient Greek Literature and Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- Dummett M., *Immigration*, in “Res Publica”, 10 (II), 2014, pp. 115-122.
- Elden S., *The Birth of Territory*, The University of Chicago Press, Chicago 2013.
- Enea Tattico, *Poliorketika. La difesa di una città assediata*, a cura di M. Bettalli, ETS, Pisa 1990.

- Esposito R., *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 1996.
- *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.
 - *Termini della politica: comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano-Udine 2009.
- Falk F., *Eine gestische Geschichte der Grenze. Wie der Liberalismus an der Grenze an seine Grenzen kommt*, Wilhelm Fink, München 2011.
- Fanon F., *I dannati della terra* (1961), trad. it. C. Cignetti, Einaudi, Torino 2007.
- Ferraris M., *Documentalità. Perché è necessario lasciare tracce*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- *Emergenza*, Einaudi, Torino 2016.
- Foessel M., *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire* (2010), Éditions du Seuil, Paris 2016.
- Foucault M., *Storia della follia nell'età classica* (1961), trad. it. F. Ferrucci, Rizzoli, Milano 1997.
- *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), trad. it. A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2015.
 - *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. it. P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2007.
- Foucher M., *L'obsession des frontières*, Perrin, Paris 2007, p. 9.
- Frassen M., Kroes P., *Artefact Kinds, Ontological Criteria and Forms of Mind-Dependence*, in M. Frassen, P. Kroes, Th. Reydon, P.E. Vermaas (eds.), *Artefact Kinds. Ontology and the Human-Made World*, Springer, New York-London 2014.
- Frederiksen R., *Greek city walls of the Archaic period (900-480 bc)*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- Freud S., *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva. Caso clinico dell'uomo dei topi* (1909), in Id., *Ossessioni e fobie*, trad. it. C. Balducci, Newton Compton, Roma 1970.
- *Il presidente Schreber: osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente* (1911), trad. it. R. Colorni e P. Veltri, Bollati Boringhieri, Torino 1975.
- Freund J., *Il conflitto: definizione e significati* (1983), in Id., *Il terzo, il nemico, il conflitto. Materiali per una teoria del Politico*, a cura di A. Campi, Giuffrè, Milano 1995.
- Galli C., *La guerra globale*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- Gentili D., *Confini, frontiere, muri*, in "Lettera internazionale", 98, 2008, pp. 16-18.
- Graglia P.S., *Il Muro. Berlino e gli altri*, People, Gallarate 2019.
- Greblo E., *Etica dell'immigrazione. Una introduzione*, Mimesis, Milano-Udine 2015.
- *Democrazie fortificate. Dai confini alle frontiere ai muri*, in "Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale", 13 (II), 2016, pp. 22-44.
- Greppi C., *L'età dei muri. Breve storia del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano 2019.
- Habermas J., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica* (1996), a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 2013.

- Han B.C., *La società della stanchezza* (2010), trad. it. F. Buongiorno, Notte-tempo, Roma 2012.
- Harvey, D., *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, Columbia University Press, New York, 2009.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito* (1807), trad. it. E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio con aggiunte. Scienza della logica* (1817), a cura di V. Verra, Utet, Torino 1995.
 - *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio con le aggiunte di Eduard Gans* (1820), a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999.
 - *Lezioni sulla filosofia della storia* (1837), trad. it. G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1961.
- Heidegger M., *Che cos'è metafisica?* (1929), in Id., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.
- *Conferenze di Brema e Friburgo* (1949-1957), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002.
- Herrad of Hohenbourg, *Hortus Deliciarum*, ed. by R. Green, E.J. Brill, London-Leiden 1979.
- Hobbes T., *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino* (1642), a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2014.
- *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile* (1651), a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 2011.
 - *Behemoth* (1679), a cura di O. Nicastro, Laterza, Roma-Bari 1978.
- Horkheimer M., *Sul dubbio* (1969), in Id., *Studi di filosofia della società. Ideologia e potere* (1972), a cura di W. Brede, Einaudi, Torino 1981.
- Ilardi M., *Il ritorno inesorabile dei luoghi*, in E. Scandurra, M. Ilardi, *Muri*, manifestolibri, Roma 2017.
- Isidoro di Siviglia, *Etimologie, o origini*, a cura di A. Valastro Canale, UTET, Torino 2004.
- Itzcovich G., *Migrazioni e sovranità. Alcune osservazioni su concetto, fonti e storia del diritto di migrare*, in "Ragion Pratica", 41, 2013, pp. 433-450.
- Jones R., *Violent Borders. Refugees and the Right to Move*, Verso, London-New York 2016.
- Kafka F., *Racconti*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano 1970.
- Kant I., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* (1783), a cura di F.S. Festa, Castelveccchi, Roma 2014.
- *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* (1784), in Id., *Scritti politici e filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Utet, Torino 2010.
 - *Principi metafisici della dottrina del diritto* (1797), in Id., *Scritti politici e filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Utet, Torino 2010.
 - *Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798), in Id., *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1986.

- Kearney M., *The Classifying and Value-Filtering Missions of Borders*, in “Anthropological Theory”, 4 (II), 2004, pp. 131-156.
- Kesselring S., *Mobility, Power and the Emerging New Mobilities Regimes*, in “Sociologica”, 1, 2014, pp. 1-30.
- Kierkegaard S., *Il concetto dell'angoscia* (1844), trad. it. E. Paci, Paravia, Torino 1971.
- Kohan M., *Zona urbana. Ensayo de lectura sobre Walter Benjamin*, Editorial Trotta, Madrid 2007.
- Kracauer S., *Franz Kafka*, in Id., *La massa come ornamento*, trad. it. M.G. Amirante Pappalardo e F. Maione, Prismi, Napoli 1982.
- Kräpelin E., *La folie systématisée (paranoïa)* (1899), trad. fr. O. Jatteau, in “Analytica”, 30, 1982, pp. 21-44.
- Laudani R., *Disobbedienza*, il Mulino, Bologna 2011.
- Leghissa G., *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- Le Goff J. (a cura di), *L'uomo medievale*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- Livio, *Storie*, a cura di L. Perelli, Utet, Torino 1979.
- Locke J., *Saggio sull'intelletto umano* (1689), a cura di N. Abbagnano Utet, Torino 1971.
- *Il secondo trattato sul governo* (1690), in Id., *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, a cura di L. Pareyson, Utet, Torino 1982.
- Lucchetta G.A., *Aristotele politicamente scorretto: se non le mura, cosa fa di una polis una polis?*, in “Dianoia”, 16, 2011, pp. 7-45.
- Lucrezio, *La natura*, a cura di F. Giancotti, Garzanti, Milano 2006.
- Machiavelli N., *Provvisione per la istituzione dell'ufficio de' Cinque Provveditori delle mura della città di Firenze* (1526), in Id., *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Sansoni, Firenze 1917.
- *Relazione di una visita fatta per fortificare Firenze* (1526), in Id., *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Sansoni, Firenze 1917.
- *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* (1531), Bollati Boringhieri, Torino 1993.
- *Il principe* (1532), a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino 2013.
- *Lettere*, a cura di F. Gaeta, Feltrinelli, Milano 1981.
- MacKenzie D., *Marx and the Machine*, in “Technology and Culture”, 25 (III), 1984, pp. 473-502.
- Marconi D., *Artefatti e oggetti sociali*, in T. Andina, C. Barbero (a cura di), *Ermeneutica, estetica, ontologia. A partire da Maurizio Ferraris*, il Mulino, Bologna 2016.
- Marx K., *Per la critica dell'economia politica* (1859), trad. it. E. Cantimori Mezzomonti, Editori Riuniti, Roma 1969.
- *Il Capitale* (1867-1910), a cura di D. Cantimori, R. Panzieri e M.L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma 1970.
- Mazzone L., *Taking Humiliation Seriously*, in “Politeia”, 102, 2011, pp. 39-52.
- Mbembe A., *Sovereignty as a form of Expenditure*, in T. Blom Hansen, F. Stepputat (eds.), *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and the States in the Postcolonial World*, Princeton University Press, Princeton 2005.

- Meierhenrich J., Simons O., "A Fanatic of Order in an Epoch of Confusing Turmoil", *The Political, Legal, and Cultural Thought of Carl Schmitt*, in Idd. (eds.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Oxford University Press, Oxford 2016.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia della percezione* (1945), trad. it. A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003.
- Mezzadra S., *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione, ombre corte*, Verona 2001.
- Mommsen T., *Der Begriff des Pomerium*, in "Hermes", 10 (I), 1876, pp. 40-50.
- Moro T., *L'Utopia o la migliore forma di repubblica* (1516), a cura di T. Fiore, Laterza, Roma-Bari 2012.
- Moruzzi S., *Vaghezza. Confini, cumuli e paradossi*, Laterza, Roma-Bari 2012.
- Mumford L., *La città nella storia* (1961), trad. it. E. Capriolo, Edizioni di Comunità, Milano 1967.
- Murray N., *Profiling in the age of total information awareness*, in "Race & Class", 52 (II), 2010, pp. 3-24.
- Nail T., *The Crossroads of Power: Michel Foucault and the US/Mexico Border Wall*, in "Foucault Studies", 15, 2013, pp. 110-128.
- *The Figure of the Migrant*, Stanford University Press, Stanford 2015.
- *A Tale of Two Crises: Migration and Terrorism after the Paris Attacks*, in "Studies in Ethnicity and Nationalism", 16 (I), 2016, pp. 158-167.
- *Theory of the Border*, Oxford University Press, Oxford 2016.
- Nietzsche F., *La nascita della tragedia*, in Id., *Opere*, vol. III, t. I, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972.
- Oles T., *Walls: enclosure and ethics in the modern landscape*, The University of Chicago Press, Chicago 2015.
- Ottaviani M., *Muri nella storia e nel presente*, in "enne. Il magazine del Polo del '900", 1, 2019.
- Ottonelli V., *Eguale rispetto e democrazia*, in I. Carter, A.E. Galeotti e V. Ottonelli (a cura di), *Eguale rispetto*, Mondadori, Milano 2008.
- Ovidio *Fasti e frammenti*, a cura di F. Stok, Utet, Torino 1999.
- Pallister-Wilkins P., *How walls do work: Security barriers as devices of interruption and data capture*, in "Security Dialogue", 47 (II), 2016, pp. 151-164.
- Parker L., *6 ways the border wall could disrupt the environment*, in "National Geographic", 10 gennaio 2019.
- Pellegrino G., Di Paola M., *Nell'Antropocene. Etica e politica alla fine di un mondo*, DeriveApprodi, Roma 2018.
- Peter S.H., *The things themselves: phenomenology and the return to the everyday*, State University of New York Press, Albany 2006.
- Peters R., et al., *Nature Divided, Scientists United: US-Mexico Border Wall Threatens Biodiversity and Binational Conservation*, in "BioScience", 69 (X), 2018, pp. 740-743.
- Pinder I., *Constructing and Deconstructing Roman City Walls: The Role of Urban Enceintes as Physical and Symbolic Borders*, in D. Mullin (ed.), *Places in Between. The Archaeology of Social, Cultural and Geographical Borders and Borderlands*, Oxbow Books, Oxford 2011.

- Platone, *Fedro*, in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani 2000.
- *Leggi*, in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani 2000.
- Plutarco, *Le vite di Teseo e di Romolo*, a cura di C. Ampolo e M. Manfredini, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1988.
- Popescu G., *Making space for digital technologies: the digital, the limit, and the sovereign*, in R. Jones et al., *Interventions on the state of sovereignty at the border*, in “Political Geography”, 59, 2017, pp. 1-10.
- Pozzetti R., *Senza confini. Considerazioni psicoanalitiche sulle crisi di panico*, Franco Angeli, Milano 2007.
- Pseudo Igino, *Gromaticamilitare*, a cura di A. Grillone, Éditions Latomus, Bruxelles 2012.
- Quétel C., *Muri. Un'altra storia fatta dagli uomini* (2012), trad. it. M. Botto, Bollati Boringhieri, Torino 2013.
- Rancière J., *La partizione del sensibile. Estetica e politica* (2000), trad. it. F. Caliri, DeriveApprodi, Roma 2016
- Razac O., *Storia politica del filo spinato. La prateria, la trincea, il campo di concentramento* (2000), trad. it. G. Morosato e I. Bussoni, ombre corte, Verona 2005.
- Regnier P.D., *Dictionnaire de géographie militaire*, CNRS Éditions, Paris 2008.
- Risse, M., Zeckhauser, R., *Racial profiling*, in “Philosophy & Public Affairs”, 32 (II), 2004, pp. 131-170.
- Ritaine É., *La barrière et le checkpoint : mise en politique de l'asymétrie*, in “Culture & Conflits”, 73, 2009, pp. 15-33.
- Rousseau J.J., *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini* (1755), in Id., *Scritti politici*, 2 voll., a cura di M. Garin, vol. I, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Rudan P., *Jeremy Bentham, la trasparenza e la disciplina sociale della costituzione*, in “Giornale di storia costituzionale”, 31 (I), 2016, pp. 47-62.
- Scafi A., *Il paradiso in terra: mappe del giardino dell'Eden*, Bruno Mondadori, Milano 2007.
- Schelling F., *Lezioni sul metodo dello studio accademico* (1802), a cura di F. Palchetti, Arnaud, Firenze 1989.
- Schirripa P., *Il tempio, il rituale, il giuramento. Spazi del sacro in Tucidide*, Carocci, Roma 2015.
- Schmitt C., *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* (1922), in Id., *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972.
- *Il concetto di politico* (1927), in Id., *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972.
- *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo* (1942), trad. it. G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002.
- *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello “jus publicum europaeum”* (1950), trad. it. E. Castrucci, Adelphi, Milano 2001.
- Scattola M., *Teologia politica*, il Mulino, Bologna 2007.
- Succimarra, L., *Proteggere l'umanità. Sovranità e diritti umani nell'epoca globale*, il Mulino, Bologna, 2016.

- Searle J., *La costruzione della realtà sociale* (1995), trad. it. A. Bosco, Einaudi, Torino 2006.
- Senofonte, *Elleniche*, a cura di G. Daverio Rocchi, Rusconi, Milano 1978.
- Sferrazza Papa E.C., *L'occupazione dello spazio e la presa di possesso: Carl Schmitt e Immanuel Kant*, in "Filosofia politica", 2, 2017, pp. 235-252.
- *What is a Wall? Towards an Ontology of Political Artefacts*, in "Rivista di Estetica", 67 (I), 2018, pp. 80-96.
- *Materialismo e artefactualità. Una filosofia politica della materia*, in "Rivista de Filosofia", 44 (1), 2019, pp. 113-129.
- Shachar A., *The Birthright Lottery. Citizenship and Global Inequality*, Harvard University Press, Cambridge 2009.
- Shamir R., *Without Borders? Notes on Globalization as a Mobility Regime*, in "Sociological Theory", 23 (II), 2005, pp. 197-217.
- Simmel G., *Ponte e porta* (1909), in Id., *Saggi di estetica*, trad. it. M. Cacciari e L. Perucchi, Liviana, Padova 1970.
- Smith B., *Oggetti fiat*, in "Rivista di estetica", 20 (II), 2002, pp. 58-86.
- Spinoza B., *Trattato politico* (1676-1677), a cura di L. Pezzillo, Laterza, Roma-Bari 1991.
- Svendsen L.Fr.H., *Filosofia della paura. Come, quando e perché la sicurezza è diventata nemica della libertà* (2008), trad. it. E. Petrarca, Castelvecchi, Roma 2017.
- Thrift N., French S., *The automatic production of space*, in "Transactions of the Institute of British Geographers", 27 (III), 2002, pp. 309-335.
- Thumerelle P.J., *Les frontières et la migration internationale*, in J.P. Renard (dir.), *Le géographe et les frontières*, l'Harmattan, Paris 1997.
- Tilley C., *The Materiality of Stone. Explorations in Landscape Phenomenology*, Bloomsbury, London-Oxford 2004.
- Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, 10 voll., a cura di C. Pandolfi, vol. III, ESD, Bologna 2000.
- Tucidide, *Le Storie*, a cura di G. Donini, 2 voll., Utet, Torino 1982.
- Verbeek P.-P., *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*, The University of Chicago Press, Chicago 2011.
- Virilio P., *Bunker archéologie. Études sur l'espace militaire européen de la Seconde Guerre mondiale*, CCI, Paris 2008.
- Vitale E., *Ius migrandi. Figure di erranti al di qua della cosmopoli*, Bollati, Boringhieri, Torino 2004.
- Vogel C., *Keeping the Enemy Out. Egyptian Fortifications on the Third and Second Millennium BC*, in F. Jesse, C. Vogel (eds.), *The Power of Walls – Fortifications in Ancient Northeastern Africa. Proceedings of the International Workshop held at the University of Cologne 4th – 7th August 2011*, Heinrich-Barth-Institut, Köln, 2013.
- Walters W., *Secure borders, safe haven, domopolitics*, in "Citizenship Studies", 8 (III), 2004, pp. 237-260.
- Walzer M., *Sfere di giustizia* (1983), trad. it. G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1987.
- Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905), trad. it. A.M. Marietti, Rizzoli, Milano 2007.

- Weil S., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* (1934), a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 2015.
- *Risposta a una domanda di Alain. Progetto d'articolo, marzo 1936*, in Ead., *Sulla guerra. Scritti 1933-1943*, trad. it. D. Zazzi, il Saggiatore, Milano 2013.
- *La science et nous* (1941), in Ead., *Sur la science*, Gallimard, Paris 1966.
- Weizman E., *Architettura dell'occupazione. Spazio politico e controllo territoriale in Palestina e Israele* (2007), trad. it. G. Oropallo, Bruno Mondadori, Milano 2009.
- Williams J., *The Ethics of Territorial Borders. Drawing Lines in the Shifting Sand*, Palgrave Macmillan, New York 2006.
- Wilson D., *Biometrics, borders and the ideal suspect*, in L. Pickering, L. Weber (eds.), *Borders, Mobility and Technology of Control*, Springer, Dordrecht, 2006.
- Winner L., *Do Artifacts Have Politics?*, in "Daedalus", 109 (I) 1980, pp. 121-136.
- Wonders N.A., *Global flows, semi-permeable borders and new channels of inequality. Border crossers and border performativity*, in L. Pickering, L. Weber (eds.), *Borders, Mobility and Technology of Control*, Springer, Dordrecht 2006.
- Woolgar S., *The Turn to Technology to Social Studies of Science*, in "Science, Technology, & Human Values", 16 (I), 1991, pp. 20-50.
- Žižek S., *Il coraggio della disperazione. Cronache di un anno agito pericolosamente* (2017), trad. it. V. Salvati, V. Paradisi e V. Ostuni, Ponte alle grazie, Milano 2017.
- Zolo D., *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Einaudi, Torino 2000.

ETEROTOPIE

Collana diretta da *Salvo Vaccaro e Pierre Dalla Vigna*

575. Nicoletta Gandus, Cristina Tonelli (a cura di), *Doppia pena. Il carcere delle donne*
576. Carmelo Zicari, *Dalla formazione esperienziale al mondo del lavoro*
577. Agostino Riitano, *Artigiani dell'immaginario*
578. Fabrizio Battistelli, *La rabbia e l'imbroglio. La costruzione sociale dell'immigrazione*
579. Lorenzo Donghi, Elisa Enrile, Giorgia Gherzi, *A mezzi termini. Forme della contaminazione dal XX secolo*
580. Fabio Galimberti, *Il principe nero. Don Giovanni, un sogno femminile*
581. Milosh Fascetti, *Idolatria del lavoro*
582. Tommaso Gatti, Dalia Maini (a cura di), *Visual Studies. L'avvento di nuovi paradigmi*
583. Pedro Almeida Vieira, *Così si è fatto il Brasile. Tre secoli di invasioni, guerre, rivolte e altre calamità nel periodo coloniale, dalla scoperta fino all'indipendenza dal Portogallo*, a cura di Francesco Ambrosini
584. Gabriel Albert Aurier, *Scritti d'arte 1889-1892*, a cura di Elisa Baldini, Gian Luca Tusini, Giuseppe Virelli, traduzione dei testi dal francese a cura di Agnese Napoletti, Licia Reggiani
585. Stefano D'Errico, *La scuola distrutta. Trent'anni di svalutazione sistematica dell'educazione pubblica e del Paese*
586. Rossana Barcellona, Teresa Sardella (a cura di), *Violenza delle parole, parole della violenza. Percorsi storico-linguistici*
587. Alfred Adler Klarerl Macht, *L'arte di leggere la vita. Storia di una malattia (1928)*, edizione critica a cura di Egidio E. Marasco, Luigi Marasco, supervisione del caso clinico e postfazione di Gian Giacomo Rovera
588. Enrico Consoli, *Oltre il mito dell'autoimprenditorialità*
589. Nevio Dalle Fabbriche, Simona Stefanelli, *Le istituzioni scolastiche italiane in Etiopia. Una storia tra diplomazia ed emancipazione sociale 1956-2000*
590. Sergio Genovesi, *Tracce dell'informe. L'indecostruibile e la filosofia dell'evento in Jacques Derrida*
591. Chiara Bassetti, *Genesi dell'opera d'arte. Fare danza assieme*
592. Max Scheler, *Ascesa e declino della borghesia. Tre saggi sullo spirito del capitalismo*, a cura di Vincenzo Di Marco
593. Nicolò Addario, *Modernità antiliberal. Reazioni romantiche e pensiero politico antisistema nell'Europa di Otto e Novecento*
594. Valentina Conti, *Per una narratologia interculturale. I confini millenari tra Occidente ed Estremo Oriente*
595. Claudia Attimonelli, Vincenzo Susca, *Un oscuro riflettere. Black Mirror e l'aurora digitale*
596. Jo Hye-Ran, *Donne di Choson. The ladies from the past*

597. Renato Soma, *I professionisti chimici. Cronaca di novant'anni di attività del Consiglio Nazionale e degli Ordini dei Chimici italiani*
598. Vanni Codeluppi, *Ligaland. Il mondo di Luciano Ligabue*
599. M. Cambiaghi e G. Turchetta (a cura di), *Itinerari della critica teatrale italiana del Novecento*
600. Gianpaolo Anderlini, *Niente di nuovo sotto il sole. Quando la Shoà sarà solo una pagina di storia (o di narrativa)*
601. Simone Azzoni, *Smagliature. Esperienze di estetica relazionale fra teatro, danza e fotografia*
602. Ruggero D'Alessandro, *Sull'orlo dell'abisso. Le origini della shoah nel dibattito fra storici "intenzionalisti" e "funzionalisti"*
603. Alessandra Casati, *Caravaggio tra naturalismo e realismo. Un percorso nella critica attraverso le mostre 1922-1951*
604. Enrico Manicardi, *Rete, oppio dei popoli. Internet, social media, tecno-cultura: la morsa digitale della civiltà*
605. Giulio de Martino, *Eutanasia del marxismo. Le culture liberali nel mondo che cambia*
606. Gabriella Paolucci (a cura di), *Bourdieu e Marx. Pratiche della critica*
607. Chiara Battistella, Marco Fucecchi (a cura di), *Dopo Ovidio. Aspetti dell'evoluzione del sistema letterario nella Roma imperiale (e oltre)*
608. Ada Patrizia Fiorillo, *Rappel! Arte tra le due guerre*
609. Silvia D'Autilia, *Dopo la 180. Critica della ragione psichiatrica*
610. Antonio Campati (a cura di), *Cittadinanza e sogno europeo. Partecipazione e inclusione tra vincoli e opportunità*
611. *Comunismo necessario. Manifesto a più voci per il XXI secolo*, a cura di C17
612. Bruno Dal Bon, *La gioia sovrana. Nietzsche e la musica come filosofia*
613. Bruno C.A. Sebastani, *L'impero del cancro del pianeta*
614. Nicola Perullo, *Estetica ecologica. Percepire saggio, vivere corrispondente*
615. Valerio Pocar, *Oltre lo specismo. Scritti per i diritti degli animali*
616. Sergio Giuntini, *O cammello. Vita, morti e miracolosi gol di Antonio Bacchetti partigiano-calciatore*
617. Marco Fraceti, *L'onda nera nel Lambro. Il caso Lombarda Petroli e lo sversamento abusivo di idrocarburi*
618. Angelo R. Pennella (a cura di), *Nello smartphone di Narciso. Identità, pensiero e narcisismo nell'epoca del web*
619. Paolo Mottana, *Cauda pavonis. Trasmutazioni per mezzo dell'arte simbolica*
620. Matteo Bertelé, *Arte sovietica alla biennale di Venezia (1924-1962)*
621. Goffredo Bartocci, *Intermittenze visionarie. Caso e Necessità nella costruzione e decostruzione del Sovrannaturale*
622. Chiara Comito, Silvia Moresi (a cura di), *Arab Pop. Arte e letteratura in rivolta dai Paesi Arabi*
623. Roberto Bertoldo, *Dio in progress. Metafisica, religione e morale*
624. Sonia Bailini, *El feedback interactivo y la adquisición del español como lengua extranjera*
625. C. Bruna Mancini, *Spazi del femminile. Nelle letterature e culture di lingua inglese fra Settecento e Ottocento*

626. Simone Betti, *Geografia sportiva del Nordamerica*. La geografia sulle magliette
627. Mattia Mossali, *Storie di perdono. Percorsi tra letteratura e psicoanalisi*
628. Franz Foti, *La società totale. Cittadini e imprese beni comuni, nuovi modelli sociali e democrazia orizzontale*
629. Davide De Sanctis, Sara Fariello, Irene Strazzeri, *Sociologia della maternità*
630. Alessandro Del Puppo, *Pasolini Warhol 1975*
631. Andrea Binelli e Alessandro Fambrini (a cura di), *Mitologi, mitografi e mitomani. Tracce del mito attraverso i secoli. Scritti per i 65 anni di Fulvio Ferrari*
632. Jean Baudrillard, *Lo specchio della produzione*
633. Giorgio Foresti, *Curare la psiche. La relazione come fattore di cambiamento. Strategie terapeutiche nelle patologie difficili*
634. Gianfranco La Grassa, *Da Marx in poi. Ripensiamo nuovi possibili percorsi*
635. Gabriela Gabbriellini, Arianna Luperini, Simona Nissim (a cura di), *Giovanni Hautmann e la passione del pensiero*
636. Alberto Russo Previtali e Jean Nimis (a cura di), *L'avventura della permanenza. La poesia di Milo De Angelis*
637. Pierre Dalla Vigna, *I non-luoghi del coronavirus. Il covid-19, la filosofia e gli zombie*
638. Felice Accame, *L'anomalia del genio e le teorie del comico*
639. Roberto Carvelli, *Il mondo nuovo. Una visione del futuro*
640. Mario Costa, *Ebraismo e arte contemporanea. Clement Greenberg, Arthur Danto, Isidore Isou, Abraham Moles*
641. Pierpaolo Ascari (a cura di), *Oggetti contesi. Le cose nella migrazione*
642. Massimo Filippi, *Il virus e la specie. Diffrazioni della vita informale*
643. Carlo Bordoni (a cura di), *Zygmunt Bauman sociologo della modernità*
644. Vittorio Marchis e Marco Pozzi (a cura di), *Atlante degli incontri con la macchina*
645. Renato Barilli, *Tra presenza e assenza. Due ipotesi per l'età postmoderna*
646. Alessandra Di Martino, *Pensiero femminista e tecnologie riproduttive. Autodeterminazione, salute, dignità*
647. Umberto Di Maggio, *La mano visibile. Studio sociologico sul cooperativismo italiano*
648. Alessandro Baldacci, *Milo De Angelis. Le voragini del lirico*



*Finito di stampare
nel mese di giugno 2020
da Digital Team – Fano (PU)*

