LIMES. IL CONFINE NELL'ERA POSTGLOBALE



It can be equally affirmed that a boundary is not only division but at the same time also relation. Borders mark a limit, but also the desire of surpassing it. The "classical" boundary is a point of disjunction, and it is of a nature that is sacred as well as functional; it is difficult to conceive it as definitive and unchangeable. At the dawn of the modern world, however, a "new" idea of boundary appears, which is no longer understood in terms of the ancient empire tradition as "defense" or delimitation of a conquered space, but as a structural element of division. This kind of border (spatial, mental, cultural, ideological) is what makes someone a foreigner. Nonetheless, a noncritical perspective of overriding borders could be just as insidious; for example, a hypothetical world State would risk presenting itself as Cosmopolis, as a totalizing maxima civitas*. Today, the possibility of a political theory without spatial fractures is being explored. But what condition makes such a connection possible? A solution can be perceived on the level of a "symbolic" reconceptualization of boundaries. The subdivision of the world makes sense only if it is understood as the pre-condition for its being shared.*

di
PASQUALE FERRARA

1. Il confine antico

Il confine comunitario inter-umano nasce con un duplice statuto, strutturalmente ambivalente. Si può infatti affermare, con pari fondatezza, che il confine è divisione ma che è al contempo anche relazione. È una sorta di disintegrazione dello spazio pan-umano che conserva una profonda "nostalgia" dell'integrazione. Il confine segnala il limite, ma anche il desiderio del suo superamento.
Nell'antico Egitto, la demarcazione dei terreni era resa necessaria dalle piene del Nilo, che cancellavano i limiti degli appezzamenti. Le pietre confinarie recano una particolare iscrizione, "is.t", che aveva un significato molto ampio, designando addirittura «l'orizzonte che segnava il limite tra il mondo dei vivi e quello dei morti»[1].
Nell'antica Grecia, l'*orion* era il confine sia privato che pubblico. Le proprietà erano demarcate dagli *oria:* «pietre appena squadrate spesso completamente anonime, sacralizzate da formule di giuramento e poste sotto la tutela del dio Zeus Horios od Apollo Horios»[2]. Si tratterebbe di una delle tante applicazioni del binomio *sacramentum-iuramentum,* nella quale appare evidente la funzione del giuramento come «sacramento del potere»[3].
Nell'antica Roma, il culto del dio *Terminus* evocava l'importanza della pietra terminale, segno di un diritto che proveniva da una proprietà, da un contratto, da un trattato. Una leggenda narra che, durante la costruzione del Tempio di Giove, due dei, *Terminus* e *Juventas*, rifiutarono di spostarsi altrove e, per quanto gli operai si sforzassero di svellerli dal terreno, non riuscirono nell'intento. I loro altari finirono inglobati nel tempio, e ciò fu interpretato come presagio della perenne stabilità e del continuo vigore del dominio romano (l'episodio è di Livio attribuito al regno di Tarquinio il Superbo)[4].
Il culto di *Terminus* – ricorda Dumézil[5] – era connesso a quello della Buona Fede, *Fides*. In particolare, *Terminus* è collegato direttamente a Giove nella sua "funzione" di *deus fidus*, custode dei giuramenti. Plutarco dice di Numa Pompilio che

> «egli per primo costruì un tempio a *Fides* e a *Terminus*. Egli insegnò ai Romani che il più grande giuramento che potessero fare era quello, ancora oggi praticato, in nome di *Fides*. A *Terminus*, che è il Limite, i Romani sacrificavano al margine dei campi, nel culto pubblico e nel culto privato»[6].

Ovidio narra dei *Terminalia*, feste che si tenevano il 23 febbraio:

1) S. Baldinotti, *Oltre la soglia smarrimento e conquista. Culti e depositi votivi alle porte del mondo italico*, tesi di laurea in archeologia, Roma 2007 (inedita).
2) *Ibid.*
3) Cf. P. Prodi*, Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente,* Il Mulino, Bologna 1992.
4) Dionisio di Alicarnasso, *Romanae Antiquitates,* Libro III, 69. L'episodio è riportato Da Tito Livio, *Ab Urbe condita,* I, 55 ; V, 54.
5) Cf. G. Dumézil, *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano 1977.
6) Plutarco, *Vita di Numa*, 16, 1-2.

> «i padroni dei due campi ti incoronano, ciascuno dalla propria parte; ti recano ciascuno una corona, una focaccia sacra. E, dopo le offerte rustiche (frumento, miele, vino, il sangue di un agnello o di un porcellino), i vicini si riuniscono, celebrano un semplice festino e cantano le tue lodi, o *Terminus*: sei tu che limiti i popoli, le città, i vasti regni; senza di te ogni lembo di terra susciterebbe processi»[7].

I *Terminalia* avevano luogo al VI miglio, lungo la via «*quae populum Laurentes ducit in agros*»[8]. La violazione dei *termini* era sancita come un'infrazione che sovvertiva l'ordine divino, «l'equilibrio tra cielo e terra, tra *caos* e *cosmos*» [9], mettendo a rischio l'intera comunità.
I *Terminalia* erano in effetti una *lustratio*, cioè pubblico riconoscimento dei confini, particolarmente solenne quando si trattava proprio di confini pubblici[10]. Interessante come emerga un contrasto tra la pubblica evidenza dei confini (pubblici e privati) e l'atteggiamento romano della *propagatio*.
Ovidio afferma che mentre tutti gli altri popoli hanno confini segnati una volta per tutte, Roma può disporre dell'intero universo («*Romanae spatium est urbis et orbis idem*»)[11]. Era proprio di Roma perseguire *l'imperium sine fine.* Tuttavia ci troviamo qui dinanzi ad una sostanziale ambiguità semantica: il *sine fine* di cui ci parla Virgilio nell'Eneide[12] è spaziale o temporale? Era l'Impero Romano destinato ad estendersi sino ai confini della terra, e dunque un *imperium infinitum* nello spazio, oppure, come un'altra interpretazione suggerisce, *aeternum*, concepito per essere imperituro nel tempo?[13] È curiosa l'attualità di questa interconnessione/indistinzione tra spazio e tempo, nella quale si evidenzia il carattere strutturalmente ambivalente del confine.
La stessa ambiguità semantica rilevata in relazione alla nozione di *finis* si riproduce per il concetto di *limes*. Esso è certamente il bordo estremo di un'espansione territoriale e politico-militare, ma è anche, in buona misura, un "limite", vale a dire non tanto la glorificazione di traguardi raggiunti e quindi manifestazione di una smania espansionistica, ma la frustrazione derivante da una pericolosa battuta d'arresto in un disegno di egemonia totale[14].
Inoltre il *limes*, secondo un'interpretazione[15], non dovrebbe essere confuso con l'idea diffusa della frontiera intesa come elemento "lineare". La frontiera antica va invece concepita come "zona". E dunque il *limes* non dovrebbe essere considerato

7) Cf. Ovidio, *Fasti*, II, 639 ss.
8) *Ibid.,* II, 679-684.
9) S. Baldinotti*, Oltre la soglia smarrimento e conquista. Culti e depositi votivi alle porte del mondo italico*, cit.
10) Cf. G. Piccaluga, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma 1974.
11) Ovidio, *Fasti*, II, 682-683.
12) Virgilio, *Eneide,* I, 278-279.
13) Cf. F. Sini*, Bellum nefandum. Virgilio ed il problema del "diritto internazionale antico",* Libreria Dessì Editrice, Sassari 1991 (cap. I, *Finis, Fines*, pp. 47-79).
14) Cf. A. Iliceto, *Aspetti di vita quotidiana, religiosa, militare e civile in Britannia e lungo il Vallo di* Adriano, tesi di dottorato in Storia antica, Università di Bologna 2009 (inedita).
15) Cf. C.R. Whittaker, *Frontiers of the Roman Empire. A Social and Economic Study*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1994.

come un limite all'espansione, ma come un luogo fisico di interscambio, comunicazione, rifornimento militare e base per le truppe.

> «La frontiera non sarebbe mai stata considerata anticamente, dunque, un rigido perimetro con ragioni strettamente difensive, ma una zona complessa e articolata, al cui interno si individuavano il *limes*, le terre e le genti al di qua e, in prospettiva, le stesse popolazioni indigene dall'altra parte»[16].

Un discorso a parte meriterebbe la stretta relazione del confine con il sacro. Il confine viene reso *sacer*, inviolabile, attraverso i riti e il culto di divinità preposte al limite. In realtà la sacralità ascritta al confine è la spia di una sua intrinseca vulnerabilità.

2. Confine medievale, confine moderno, confine contemporaneo

Basterebbe menzionare la *Lettera a Diogneto* e il *De Civitate Dei* di Agostino per dar conto della strutturale relativizzazione dei confini all'interno della visione della *Respublica Christiana* medievale. Un universalismo sfidato in età moderna con la frammentazione dell'ordine imperiale e la formazione di stati sovrani. La formula *rex in regno suo est imperator* racchiude la rigida demarcazione delle giurisdizioni che prende corpo con lo stato moderno.
Nel medioevo prevaleva dunque una visione organica, compiuta degli spazi. La storia moderna d'Europa è caratterizzata, per usare un'immagine cartografica, dal passaggio da una visione cosmica, sferica, cioè chiusa e conclusa del mondo geopolitico, ad una visione fondata invece sul piano.

> «Soltanto in seguito alla trasformazione del mondo in una serie di tavole, cioè di modelli limitati ma aperti in quanto rinviano continuamente a qualcosa di assente perché esterno, a un altro pezzo di mondo, divenne concepibile il grande movimento dell'esplorazione geografica, e il conseguente colonialismo»[17].

Agli albori del mondo contemporaneo, si pone un'idea "nuova" di confine, non più inteso, come nella tradizione imperiale antica, come "difesa" o delimitazione dello spazio della conquista, ma come strutturale elemento di divisione.

> «Dopo che per millenni i fiumi avevano collegato e unito i popoli – scrive Bonanate – il 20 settembre 1792 essi si trasformarono in un minaccioso strumento di separazione: l'idea che un confine naturale come il Reno separi due nazioni nasce sui campi di Valmy ed è destinata ad un successo inimmaginabile nella cultura cosmopolitica del

16) Cf. A. Iliceto, *Aspetti di vita quotidiana, religiosa, militare e civile in Britannia e lungo il Vallo di Adriano*, cit.
17) F. Farinelli, *La crisi della ragione cartografica*, Einaudi, Torino 2009, p. 44.

> tempo. Possibile che la natura (un fiume) e la cultura (una nazione) abbiano dovuto fondersi in modo tanto perverso?»[18].

È la presenza di un confine (spaziale, mentale, culturale, ideologico) la condizione che trasforma qualcuno in straniero.

3. La torre e il ponte

Nel Museo di Belle Arti di Budapest è esposta un'opera del pittore tedesco Oswald Achenbach (1827-1905), della scuola di Düsseldorf. Achenbach si distingue in particolare per i numerosi paesaggi italiani, interpretati attraverso uno sguardo romantico, che immette nuovo vigore in scene che da altri pittori della stessa epoca sono rappresentate con toni convenzionali e classicheggianti. Il quadro in questione è genericamente etichettato "paesaggio italiano" e raffigura, in primo piano, due uomini su una riva – lì giunti, si direbbe, a cercare refrigerio –, mentre sullo sfondo si stagliano una torre diroccata ed un ponte in stato di semi-abbandono, entrambi preda della vegetazione spontanea.
Al di là del suo valore artistico, quest'opera di Achenbach mi ha particolarmente colpito, perché include due elementi a mio avviso simbolici delle relazioni internazionali, non solo nel mondo contemporaneo, e che acquistano direi un carattere archetipico: la torre ed il ponte.
La torre è la quintessenza del riflesso difensivo, dell'"arroccamento", del senso dell'assedio e del timore dell'invasione. La torre è un elemento architettonico di tipo essenzialmente militare, ed esemplifica una percezione di minaccia, che provoca un atteggiamento di allerta e di allarme.
Il ponte, al contrario, per definizione unisce due territori che in sua assenza rimarrebbero divisi, delimitati da un fiume o da un fossato che altrimenti sarebbe ben arduo varcare. Il ponte, a suo modo, è un invito alla comunicazione, al contatto diretto, al dialogo.
Nel quadro di Achenbach la torre è collocata in posizione strategica, quasi a difesa e tutela del ponte. In questo ambiguo e ambivalente binomio è tutta la complessità e la difficoltà delle relazioni tra comunità umane differenziate. La scena sembra suggerire che entrambi gli elementi – la torre ed il ponte – siano indispensabili nei rapporti "inter-comunitari".
Può darsi che tale impostazione abbia avuto una sua plausibilità storica, logica e politica nel passato, anche recente. C'è da chiedersi se ancora oggi essa abbia una qualche utilità, nell'era in cui le relazioni diventano in gran parte immateriali e non hanno necessariamente bisogno di "ponti" per realizzarsi ed in cui è divenuto fin troppo semplice diroccare o abbattere "torri" militari o "civili" (come purtroppo insegnano, simbolicamente, i tragici fatti dell'11 settembre). D'altra parte, è ugualmente simbolico ed anche inquietante (al di là del valore militare e strategico di tali gesti) che le guerre spesso implichino la distruzione di ponti di varia taglia,

18) U. Bonanate, *Una giornata del mondo. Le contraddizioni della teoria democratica,* Bruno Mondadori, Milano 1996, p. 1.

usi e consistenza (pensiamo a quello sulla Drina, nella città di Visegrad, distrutto nel 1914 e a quello sulla Neretva a Mostar, bombardato nel 1993: forse che il Novecento comincia e finisce con l'abbattimento dei ponti, questi originali "arco-baleni" di pietra posti tra due diversità?).
La scena di Achenbach mostra che sia la torre che il ponte sono in una condizione di rovina, e sembra pertanto suggerire che essi abbiano da molto tempo perso la loro funzione sociale originaria.

4. Ernst Jünger e lo "Stato mondiale"

Caduto nel 1989 il modello del presunto "ordine mondiale" fondato sull'equilibrio del terrore (e, prima, sul bilanciamento delle potenze); non avveratasi, se non in casi patologici, l'ipotesi pessimistica dell'anarchia mondiale dopo la dissoluzione dei blocchi, abbiamo anche visto tramontare, per fortuna, il modello dello "Stato mondiale" (che non era per nulla fondato su una concezione uni-plurale dei rapporti tra i popoli e delle relazioni internazionali).
Si pensava che, come gli Stati moderni (occidentali e "decolonizzati" degli anni Sessanta) erano arrivati ad una struttura unitaria nel corso delle rivoluzioni nazionali (violente e non) del XIX e XX secolo, si dovesse assistere ad un analogo processo su scala planetaria (la versione "critica" della cosiddetta *domestic analogy*, che prevede la concentrazione del potere coercitivo in istituzioni politiche centralizzate[19]).
Nulla di tutto questo è avvenuto; anzi, proprio dalla frizione tra spinte integratrici ed esigenze di autonomia sono scaturite immani tragedie (basti pensare alla ex-Jugoslavia), ed in ogni caso è stato impressionante il moltiplicarsi di nuovi Stati (e quindi di confini) sulla scena internazionale a partire dal 1991 (e cioè dalla «terza ondata» di democratizzazione di cui parla Huntington, scaturita dal disfacimento di quello che è stato definito l'ultimo grande impero formale, e cioè l'Unione Sovietica[20]).
Questo Stato mondiale avrebbe inevitabilmente corso il rischio di presentarsi come *Cosmopolis*, cioè come *civitas maxima*, con un volto totalizzante e avrebbe preteso di diventare *Pantapolis* (non è forse questa la vera aspirazione tecnocratica, raggiungere la condizione in cui, come dicono gli slogan pubblicitari, nessuna delle forze della natura è fuori del nostro controllo?). Nel pensiero di Ernst Jünger, invece, un complesso ragionamento portava alla conclusione (per nulla convincente, a dire il vero) che proprio la "mondializzazione" dello Stato avrebbe consentito maggiori spazi di espressione del sociale.
Jünger trovava che la categoria di pensiero "Stato" (prima ancora che la forma-Stato) si stesse imponendo come un universale, sino ad aspirare ad una sua globalità. Una medesima visione della "tecnica" accomunava i due blocchi durante la Guerra Fredda; a suo modo, si trattava già di uno stato mondiale "mentale",

19) Cf. D. Zolo, *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale,* Feltrinelli, Milano 1995, p. 9.
20) Cf. S.P. Huntington, *La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo,* Il Mulino, Bologna 1995.

benché si presentasse in forma duale. «Chi guardi in maniera più spregiudicata – osservava Jünger – noterà con stupore una notevole e crescente uniformità che va estendendosi al di sopra dei singoli paesi, e non in quanto monopolio dell'una o dell'altra delle due potenze concorrenti, ma in quanto stile globale»[21].
Si trattava, in realtà, delle due metà di un'unica forma: lo Stato mondiale. La dinamica "drammatica", per Jünger, è quella che riguarda non tanto la dimensione concreta dello Stato, quanto il rapporto tra "organismo" e "organizzazione" che essa rivela.

> «Per effetto di una legge generale, le difficoltà dell'organizzazione sono tanto maggiori quanto più è elevato il livello di sviluppo degli organismi […]. Spesso si ha l'impressione che l'organismo opponga resistenza all'organizzazione. Già gli organi di struttura più semplice sembrano sottrarsi ad essa per costituirsi; il *bios* tende essenzialmente a preferire formazioni sferiche, ovali, a forma di calice o goccia, oppure, ancora, gli stati fluidi. Per effetto dell'organizzazione si introducono invece modelli lineari, a raggiera, rettangoli»[22].

Pertanto, il "gemere" delle organizzazioni statali rivela la loro inadeguatezza a rispondere alla crescente complessità dell'organismo sociale.
Questo spiegherebbe perché la dimensione statuale tenda ad "allargarsi", quasi volesse compensare con uno strumento quantitativo un'incongruenza qualitativa. L'oppressione dell'organismo sociale da parte degli Stati sarebbe dovuta alla loro molteplicità: «L'oppressione è uno strumento del sospetto e della rivalità all'esterno: per difendersi dalle insidie di un potenziale nemico, ciascuno Stato mette in opera tremendi mezzi di coercizione all'interno»[23]. La tesi di Jünger è paradossale: per liberare l'"organismo" sociale dalle limitazioni dell'"organizzazione" statuale, occorre che quest'ultima compia fino in fondo la propria traiettoria verso l'universalizzazione, con il "riconoscimento" formale dello Stato mondiale già attuato dalla tecnica.

> «L'ordine planetario è compiuto, tanto nel modello quanto nella realizzazione. Manca solo il suo riconoscimento, la sua dichiarazione […]. L'ulteriore estensione dei grandi spazi nell'ordine globale, l'estendersi delle potenze mondiali in direzione dello Stato mondiale, o meglio, dell'impero mondiale, si connette al timore che la perfezione conquisti una forma definitiva al prezzo della libertà del volere»[24].

In realtà, sarebbe proprio l'estensione massima della struttura statuale a rendere alle "individualità" la loro libertà e creatività.

21) E. Jünger, *Lo stato mondiale. Organismo e organizzazione*, Guanda, Parma 1998 [1980], p. 30.
22) *Ibid*., pp. 59-60; p. 66.
23) Q. Principe, *Introduzione* a E. Jünger, *Lo Stato mondiale,* cit., p. 13.
24) E. Jünger, *Lo Stato mondiale,* cit., p. 77.

> «Con il raggiungimento della sua grandezza finale, lo Stato non conquista soltanto la sua massima estensione spaziale, ma anche una nuova qualità. Lo Stato in senso storico cessa di esistere. Esso si avvicina perciò alle utopie anarchiche o, almeno, la loro possibilità non contraddice più la logica dei fatti. Le questioni di potere sono risolte»[25].

5. Una "cosmologia politica"?

Le cose non stanno così. Il confine, dato per oltre-passato, come tra-passato nella globalizzazione, ritorna in realtà ingigantito ad una scala tendenzialmente mondiale. La globalizzazione è lo spostamento del confine sino ai suoi limiti concepibili. È una nuova versione, meno ancorata al territorio, dell'*imperium sine fine* di cui narrava Virgilio.

Il "riempimento" politico del mondo ha persino alimentato un serio dibattito politico-filosofico sulla possibilità, auspicabilità e significato di una "cosmologia politica", o politologia cosmologica, cioè l'impatto dell'eventuale esistenza di civiltà extra-terrestri rispetto alla stessa identità o identificazione politica o cosmopolitica del mondo e degli umani terrestri. In effetti, se la politica è concepita a partire dal processo di "appropriazione" insito nell'idea di un *Nomos* della terra come emerge nella riflessione di Carl Schmitt, la cosmo-politica raggiunta con la globalizzazione inglobante interrompe, anzi porta tecnicamente al limite questo meccanismo e richiede pertanto l'invocazione di un'alterità politica che rischia di essere collocata in una dimensione spaziale che in ipotesi non è appropriabile[26]. Quasi che la nozione stessa d'umanità implicasse, per essere compresa fino in fondo, l'oltrepassamento dei limiti terrestri. La dimensione cosmopolitica kantiana, paradossalmente, cessa di svolgere una funzione dinamica per lasciare il posto ad una sorta di fantapolitica schmittiana, che si sostanzia ad esempio nelle intensissime attività esplorative e, in senso lato, economiche, che già hanno luogo fuori dell'atmosfera terrestre, e che è riflessa persino in trattati per l'uso pacifico dello spazio: si pensi all'*Outer Space Treaty* del 1966 e del *Moon Agreement* del 1979 (rispettivamente entranti in vigore nel 1967 e nel 1984).

Il Presidente americano Ronald Reagan, parlando alla 42° sessione dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, a New York il 21 settembre del 1987, dichiarò in modo paradossale che l'umanità sarebbe stata forse capace di superare le proprie divisioni se avesse dovuto fronteggiare, unita, una minaccia extraterrestre («*Perhaps we need some outside, universal threat to make us recognize* […] [*a*] *common bond.* [...] *I occasionally think, how quickly our differences worldwide would vanish if we were facing an alien threat from outside this world*»)[27].

25) *Ibid.*, p. 78.
26) Cf. P. Szendy, *Kant chez les extraterrestres. Philofictions cosmopoliques*, Minuit, Paris 2011.
27) Ronald Reagan, *Address to the 42d Session of the United Nations General Assembly in New York, New York, September 21, 1987,* Ronald Reagan Presidential Library (http://www.reagan.utexas.edu/archives/speeches/1987/092187b.htm).

Da questo punto di vista, la "politica cosmologica" è già divenuta, in ipotesi, la prospettiva e la tentazione di una politica cosmica, cioè totalizzante. Dal punto di vista politico, si potrebbe dire che siamo già divenuti noi stessi degli "extra-terrestri". Abbiamo annullato il significato politico del confine sulla terra, e sembra che abbiamo bisogno di spingere il *limes* nello spazio extra-galattico. Non a caso un recente libro sulla regolazione internazionale dello spazio extra-terrestre si intitola: *Regimi internazionali per l'ultima frontiera*[28].
L'umanità, per concepirsi politicamente, sembra invocare il "totalmente altro".

6. Oltre il "*Nomos* della terra" di Carl Schmitt

La società pan-umana vive sulla corrosione intrinseca del rapporto norma/territorio. L'ancoraggio "tellurico" della filosofia politica schmittiana sembra reciso.
Il territorio, oggi, non "definisce" più, ma solo "riferisce" di un ambito vitale, dell'accadere della vita sociale in un contesto più "funzione" che "struttura". Nella lunga storia del tormentato rapporto tra la *physis* e il *nomos*, l'accento sembra ora cadere, con significati nuovi, sul primo termine: natura che emerge come possibilità, come potenza, non come necessità.
Gli spazi umani non sopportano più statuizioni granitiche di un *limes* geometrico, quasi a riflettere il superamento dei teoremi euclidei, e inseriscono nello schema un elemento critico, l'immaterialità della quarta dimensione: il tempo.
La *physis* non si pone più come antinomica rispetto alla legge, ma si propone come termine di coniugazione del *nomos*.
Sembra riapparire una dimensione della *polis* come storia naturale, nella riproposizione dei paradigmi giusnaturalistici, liberi dalle istanze razionalistiche, in teoria internazionale.
C'è, al riguardo, una discussione importante da fare sulla riflessione politologica in quanto sinora, in buona parte, nella sua dimensione di "filosofia politica" ha eretto una barriera, più o meno consapevole, tra ambito interno e ambito, in senso lato, internazionale. Si esplora oggi la possibilità di una teoria politica senza fratture spaziali[29].

7. Paradossi del confine

Il confine politicamente s'inscrive in una dimensione paradossale e contraddittoria. Nel mentre che l'umanità pone il confine, si adopera alacremente per il suo superamento. L'"etnocosmo" è una risposta involuta alla degenerazione dello spazio politico umano in un immane "tecnocosmo".

28) Cf. M.J. Peterson, *International Regimes for the Final Frontier*, State University of New York Press, 2005.
29) Cf. R.B.J. Walker, *Inside/outside: International Relations as Political Theory* e Jens Bartelson, *Visions of world community,* Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2009.

Mentre il confine apparentemente si ingigantisce e si sposta in una dimensione ultra-terrestre, al suo interno si aprono visibili crepe. Tanto che il raggiungimento del *finis terrae*, in qualche misura, implica il superamento stesso della globalizzazione. Paradossalmente, il confine cosmo-politico inaugura un'era post-globale. I muri che sono stati eretti nel mondo dopo la fine della guerra fredda e della caduta del "Muro" costituiscono una risposta involuta alla de-territorializzazione, alla frammentazione, generate dalla globalizzazione, e all'emergere di nuove minacce. Sono muri fisici, ma anche muri virtuali. Nell'era post-globale, tra le due tradizionali funzioni del confine, quella regolativa e quella securitaria, prevale indubbiamente quella securitaria. Un breve e incompleto inventario dà l'idea della proliferazione di queste illusioni di auto-tutela attraverso la separazione: la "barriera di sicurezza" costruita da Israele, la "frontiera intelligente" tra Stati Uniti e Messico, la partizione di Cipro, la zona smilitarizzata tra le due Coree. Per sottolineare il divario nell'uso delle nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione tra centro e periferia del capitalismo mondiale, si parla di *digital divide*, di barriera digitale. Tuttavia, l'efficacia dei muri è limitata all'immediato. I muri sono delle risposte a breve termine a dei problemi a lungo termine. I muri isolano i problemi, ma non li risolvono[30].
I muri rappresentano la riproduzione e ri-semantizzazione degradata del confine.
Dove manca del tutto un orizzonte di inclusione e d'identificazione di una comunità, si ergono muri[31].
Il confine rischia quasi sempre di essere una manifestazione di determinismo culturale, enfatizzazione artificiosa degli aspetti caratterizzanti dell'*in group* rispetto all'*out group*.
Il confine si sposta così molto spesso dal campo della geopolitica a quello dell'antropologia politica. I processi di definizione in senso divisivo sono riconducibili alla cosiddetta "schismogenesi", vale a dire ai percorsi oppositivi che conducono alla lacerazione di un tessuto sociale originariamente percepito come unitario.
Un'altra lettura di questo parossismo divisorio porta a configurarla come una reazione alla *hybris*, alla "dismisura" dello spazio politico e, per riflesso, alla sua pervasiva invadenza. Non a caso – attualizzando in modo un po' arbitrario, ma, credo, non del tutto infondato, l'ottica di Carl Schmitt – la mondializzazione segnerebbe la fine stessa del politico, e la sua dissoluzione in una sorta di polizia globale al servizio dell'economia. La politica mondiale (*Weltpolitik*) giunge al termine e si trasforma in polizia mondiale (*Weltpolizei*)[32].
Accade che laddove l'economia si globalizza, la politica si provincializza.

8. Senza frontiere?

La dimensione transnazionale deve dunque essere distinta da quella che Debray chiama il *sans-frontièrisme*, cioè l'idea che la semplice eliminazione dei confini politici possa in quanto tale risolvere i problemi che affliggono l'ordine o il disordine

30) Cf. il dossier: *Les murs: séparation et traits d'union*, «Politique étrangère», n. 4 (2010).
31) Cf. R. Debray, *Éloge des frontières*, Gallimard, Paris 2010.
32) Cf. C. Schmitt, *Il concetto discriminatorio di guerra*, Laterza, Bari-Roma 2008.

mondiale. Si tratterebbe, per Debray, di un "economismo" (il mercato globale), di un "tecnicismo" (strumento di una standardizzazione senza latitudine né longitudine), di un "assolutismo" (un universalismo asimmetrico) e di un "imperialismo" (l'ingerenza umanitaria utilizzata come pretesto per imporre un'egemonia mondiale).
Si potrebbe dunque persino ipotizzare, per Debray, un "diritto alla frontiera" e addirittura il "dovere della frontiera".
In realtà, vi sono due categorie semantiche opposte a proposito di confine: la prima coppia è quella "frontiera-recinto" (aggressiva e conquistatrice); la seconda è quella "confine-ponte" (distingue ma riconosce l'identità). Nella lingua inglese si distingue tra *frontier, border e boundary*: il primo termine indica la "fine della terra", il limite oltre il quale avventurarsi; il secondo indica il confine, e cioè una separazione tra spazi contigui che raggiungono la loro massima estensione rispetto ad altri spazi ugualmente delimitati; il terzo la linea di divisione, spesso nel senso inteso della linea tracciata su una mappa politica o in relazione ad una regolazione di diritti di proprietà[33].
Ma il confine può "stare" anche come una delle possibili strade da percorrere, cioè quella che porta a riattivare, forse a ricomporre, quegli spazi che fino ad oggi sono stati prevalentemente di ostacolo tra le culture. Il confine, quindi, come spazio dove tutte le identità che si incontrano sono allo stesso modo costituite e rappresentative, dove ogni identità esiste proprio in quanto confermata dalle altre. «Il confine è quello strano spazio che si trova "tra" le cose, quello che, mettendo in contatto, separa o, forse, separando mette in contatto, persone, cose, culture, identità, spazi tra loro differenti»[34]. Da questo punto di vista, il confine potrebbe rientrare nella categoria foucaultiana dell'"eterotopia", fondata su un «sistema d'apertura e di chiusura che al contempo la isola e la rende penetrabile»[35]. È su questo secondo piano, quello dei ponti e degli spazi che si "implicano", che va ripensato il significato e la ricchezza del "luogo" della diversità.
Il confine diviene spesso "interno", e attraversa le compagini umane anche a prescindere da un riferimento spaziale. La città di frontiera non è quella che "sta" su un confine, ma quella che è meta della mobilità:

> «è una città dove provare a comprendere e affrontare quell'insieme di questioni come l'immigrazione, l'occupazione, la gestione delle risorse, l'ospitalità, la cittadinanza, la tolleranza, che vengono necessariamente a trovarsi a cavallo tra la dimensione locale, quella metropolitana e quella internazionale, intrecciandosi profondamente e condizionandosi a vicenda»[36].

33) P. Zanini, *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 10.
34) *Ibid.*, p. XIV.
35) M. Foucault, *Spazi altri. Principi dell'eterotopia*, in «Lotus International», n. 48-49, 1985/86, pp. 9-17. Foucault con il neologismo "eterotopia" intende riferirsi a «quegli spazi che hanno la particolare caratteristica di essere connessi a tutti gli altri spazi, ma in modo tale da sospendere, neutralizzare o invertire l'insieme dei rapporti che essi stessi designano, riflettono o rispecchiano».
36) P. Zanini, cit., p. 155.

Per ridare un senso al politico, bisogna perciò riflettere sullo spazio del simbolico del confine, «come uno spazio che non separa le culture le une dalle altre, ma come spazio di possibile transito tra le culture»[37]. Non a caso, oggi vengono messe in discussione sia la formula del multiculturalismo sia quella, benché più avanzata, dell'inter-culturalismo. Poca attenzione riceve l'idea del trans-culturalismo, che evoca una situazione di un superamento paritario e simmetrico dei confini tra le culture. Le culture non vanno giustapposte, come nel multiculturalismo, né basta il semplice attraversamento dei confini tra di esse, come nell'interculturalismo: i confini interculturali vanno invece radicalmente trasformati, attraverso un'integrazione paritaria e simmetrica, come suggerisce la dimensione trans-culturale. E d'altra parte, è esattamente questa la sorte dei confini su scala planetaria, come ci insegnano millenni di storia.

La suddivisione del mondo (*partition*) ha dunque davvero un senso se è intesa come pre-condizione per la sua condivisione (*partage*)[38].

Il confine, *Terminus*, non è davvero tale se non è anche *Fidus*, vale a dire non solo evidenza di una separazione che individua, ma anche "spazio fiduciario", connessione che unifica distinguendo. Un *terminus*, dunque, come presupposto del *foedus*, del patto o dell'alleanza.

PASQUALE FERRARA
Segretario Generale dell'Istituto Universitario Europeo di Fiesole e professore incaricato di Teoria politica della comunità internazionale presso l'Istituto Universitario Sophia
pasferrara@alice.it

37) G. Marramao, *Universalismo e differenza*, intervista, in «L'Unità», 1/12/97; cf. Id., *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia politica,* Torino 1995.
38) Cf. R. Debray, *Éloge des frontières*, cit.