

— L'EUROPA DOPO IL MURO. QUALE FINE E QUALE INIZIO? —

Geofilosofia e dispositivi immunitari.
Oltre i muri e il neo-nazionalismo
Rita Fulco

1. *Liminarità mondiale*

Che ruolo hanno, oggi, le frontiere e che ruolo gioca il «neo-nazionalismo», che sembra dominare la scena geopolitica mondiale, rispetto al significato e all'importanza crescente che esse stanno assumendo? Il serpeggiare, o, meglio, il dilagare in modo esplicito, del neo-nazionalismo e di quello che definirei un «neo-patriottismo» impediscono, non di rado, un'analisi lucida e un dialogo pacato sul futuro dell'Europa, nonché del resto del mondo. L'analisi che propongo si concentra su questi due temi, neo-nazionalismo e ruolo delle frontiere, provando a valutarne la portata geofilosofica rispetto alle riflessioni che si fanno strada, per quanto in sordina, sulla possibilità di un universalismo della coabitazione e, quindi, di un diritto cosmopolitico.

Certamente la globalizzazione ha dato avvio a un duplice movimento, che perpetuamente oscilla tra la spinta alla *de-localizzazione* e quella alla *ri-localizzazione*. Considerare solo una delle due, quindi, non permetterebbe di comprendere la complessità delle questioni poste dalla globalizzazione, mentre ogni tentativo di opporsi *tout-court* a tali spinte contrarie sarebbe destinato a fallire. Occorrerebbe comprenderne, invece, tanto la logica quanto l'intrinseca contraddittorietà, al fine di disattivarne il più possibile la violenza, scatenata dal loro scontrarsi, con il conseguente proliferare di opposte ideologie. Nell'approccio geofilosofico a tale questione si sottolinea, infatti, che

nomadismo ed erranza non sono che l'altra faccia, specularmente opposta, del «sovranoismo» e dei «confini murati». Entrambi esibiscono la tensione contraddittoria di de-territorializzazione e ri-territorializzazione, attraverso la quale si fa strada la globalizzazione. Entrambi corrispondono a spinte ineludibili e profonde, *insopprimibili*, l'una che va nella direzione dell'affrancamento dalla «casa», vissuta come prigionia, l'altra che alla «casa» vuole tornare, perché essa è garanzia di protezione e sicurezza¹.

¹ C. Resta, *Walled Border. Beyond the barriers of immunity of the nation-states*, in A. Cooper e S. Tinning (a cura di), *Debating and Defining Borders. Philosophical and Theore-*

Ben lungi dal comprendere tale dinamica, il sentimento revanscista, neo-nazionalista e neo-patriottico alimenta una guerra verso un non meglio precisato *estraneo*, ritenuto pericoloso per l'identità della propria patria; un nemico, che non è rappresentato da potenze temibili, ma da esseri umani inermi e disarmati, provenienti da luoghi del mondo in cui una vita *umana* è, non di rado, impossibile e che, quindi, a migliaia, cercano scampo altrove, sperando di trovare condizioni di vita migliori. Un esodo percepito come invasione e descritto, di conseguenza, con un linguaggio bellico e razzista, mescolato a un vero e proprio slang neo-patriottico. Pur affondando le sue radici negli attentati del settembre 2001, il neo-patriottismo ha ricominciato a giocare un ruolo centrale proprio in relazione a questo dato epocale, cioè l'intensificarsi dei flussi migratori, che, associato alla crisi economica iniziata nel 2008, ha alimentato movimenti e partiti politici populistici e sovranisti – con tutta la complessità che questi termini contengono e che non può essere qui discussa² – di estrema destra o della cosiddetta sinistra sovranista.

La geofilosofia prova a comprendere i presupposti di tali posizioni, non di rado violente, e a capire quali dispositivi, come avrebbe detto Foucault³, costituiscono il meccanismo immunitario e identitario utilizzato contro i migranti, o, per usare gli altri termini con cui li si indica a seconda degli interessi in gioco, i rifugiati o i clandestini. Un dato

tical Perspectives, Routledge, London New York 2020, p. 215. Questo testo, a mio avviso estremamente interessante, è stato un segnavia per le mie riflessioni. La prospettiva geofilosofica di Caterina Resta mi sembra sintetizzata anche nel piccolo e prezioso volume C. Resta, L. Bonesio, *Intervista sulla geofilosofia*, a cura di R. Gardenal, Diabasis, Reggio Emilia 2010, nonché in C. Resta, *Geofilosofia del Mediterraneo*, Mesogea, Messina 2012.

² Su queste questioni si vedano, tra gli altri, N. Urbinati, *Io, il popolo. Come il populismo trasforma la democrazia*, il Mulino, Bologna 2020; B. Badie e M. Foucher, *Vers un monde néo-national?*, CNRS, Paris 2017. Importante è anche il denso dialogo tra Roberto Esposito e Carlo Galli, *Istituzione e sovranità: un confronto*, in *Res publica. La forma del conflitto. Almanacco di Filosofia e Politica 03*, a cura di A. Di Gesu e P. Missiroli, Quodlibet, Macerata 2021, pp. 15-33.

³ Sul concetto di *dispositivo* si vedano M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, M. Senellart, Seuil-Gallimard, Paris 2004; trad. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005; Id., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, M. Senellart, Seuil-Gallimard, Paris 2004; trad. it. di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005; ma anche G. Deleuze, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, in *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, a cura di D. Lapoujade, Minuit, Paris 2003, pp. 316-325; trad. it. di A. Moscati, *Che cos'è un dispositivo*, Cronopio, Napoli 2007; G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Cronopio, Napoli 2006.

certo è che il neo-patriottismo rinfocola il risentimento sociale, indirizzandolo contro quegli esseri umani che Étienne Balibar ha definito, semplicemente, «gli erranti»⁴.

Da questo punto di vista l'interrogarsi sul ruolo delle frontiere diventa prioritario:

che cos'è un confine? Limite, frontiera, barriera invalicabile, delimitazione di uno spazio di inclusione, ma anche di esclusione, oppure soglia, spazio di transito, attraversamento e di passaggio? Muro o porta? Ormai obsoleto ostacolo da rimuovere e cancellare, oppure elemento comunque indispensabile per definire e mantenere *differenze*, sia pure all'interno di un mondo globale comune e condiviso? Linea solo di demarcazione e separazione, o anche di relazione, di confronto, di comunicazione, di dialogo e di traduzione?⁵

La strategia degli Stati-Nazione per consolidare il loro potere all'interno è sempre stata quella di identificare un nemico *esterno*. Questo spiega la situazione paradossale verificatasi dopo la caduta del muro di Berlino nel 1989, evento che segna simbolicamente l'inizio della globalizzazione. Proprio a partire da quel crollo, l'aspettativa di un mondo *senza muri* è stata predominante e accompagnata dall'ottimistica certezza di una sua prossima realizzazione. Ancor oggi, invece, dovunque, si assiste alla costruzione di nuove barriere lungo i confini degli Stati, tanto in terraferma, che in mare⁶. Come ha osservato Wendy Brown, «gli Stati-nazione, ricchi e poveri, manifestano una vera e propria passione per la costruzione di muri»⁷. Pensiamo alle barriere costruite, già verso la fine degli anni novanta del secolo scorso, che separano le due città autonome spagnole di Ceuta e Melilla dal resto del Marocco; oppure al muro tra Stati Uniti e Messico; al *security fence* tra Israele e Cisgiordania, che i palestinesi hanno chiamato *muro della vergogna*. Negli ultimi anni, tuttavia, anche in Europa la passione dei muri, accompagnata dalla paura del flusso ininterrotto di esseri umani che si riversa nel Vecchio continente, ha preso piede, nel tentativo di dirottarlo altrove: «Ovunque esso provi

⁴ Cfr. É. Balibar, *Éloge de l'hospitalité*, in «Télérama», 4, 2011: *Étrangers, une obsession européenne*. Su queste questioni si veda il decisivo volume di D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

⁵ C. Resta, *Walled Border* cit., p. 206.

⁶ Sulla questione dei confini si vedano: G. P. Cella, *Tracciare confini. Realtà e metafore della distinzione*, il Mulino, Bologna 2006; M. Graziano, *Frontiere*, il Mulino, Bologna 2017; P. Zanini, *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Mondadori, Milano 1997.

⁷ W. Brown, *Walled States, Waning Sovereignty*, Zone Books, New York 2010; trad. it. di S. Liberatore, *Stati murati, sovranità in declino*, a cura di F. Giardini, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 7.

L'Europa dopo il muro. Quale fine e quale inizio?

ad aprirsi una nuova strada, la risposta quasi immediata è quella di elevare nuove barriere, di tracciare nuovi confini murati. Una nuova "grande muraglia europea" si sta con rapidità costruendo, munita di forti, bastioni e torrette di avvistamento»⁸.

Sono recenti le barriere sorte per ostacolare la rotta balcanica dei migranti sui confini tra Bulgaria e Turchia, Ungheria e Serbia, Macedonia e Grecia. Anche il Regno Unito, d'accordo con la Francia, proprio per sigillare il confine Nord del Continente e impedire ai migranti l'attraversamento della Manica, ha fortemente voluto e finanziato, nel 2016, la costruzione del *Great Wall*, l'enorme muro nei pressi della cosiddetta Giungla di Calais, l'ex-accampamento improvvisato dai migranti che attendevano di attraversare la Manica, saltando sui camion per Dover⁹. Jacques Derrida giustamente nota che «le frontiere non sono più luoghi di passaggio, sono luoghi di interdizione, soglie che ci si rammarica d'aver aperto, limiti verso i quali ci si affretta a riaccompagnare, figure minaccianti dell'ostracismo, dell'espulsione, della messa al bando, della persecuzione. Abitiamo ormai rifugi sotto alta sorveglianza, quartieri ad alta sicurezza»¹⁰.

D'altra parte, sembra che la sovranità statale, sempre più in declino, abbia bisogno di *teatralizzarsi*, di costruire quinte difensive per celare la propria intrinseca debolezza, come sottolinea ancora Wendy Brown: «L'esigenza di alzare muri assume una valenza religiosa. [...] I muri degli Stati-nazione sono templi moderni in cui dimora lo spettro della sovranità politica»¹¹. Gli Stati-Nazione preferiscono, infatti, nascondere il declino di una sovranità messa a dura prova dalla globalizzazione, piuttosto che confrontarsi con i problemi che esso crea e compiere uno sforzo creativo per pensare nuove istituzioni che possano farvi fronte.

Geofilosoficamente non si può non notare che, insieme al declino della sovranità statale, anche il vincolo tra territorio e politica è profondamente mutato – vincolo che per tutta l'età moderna è stato indiscusso¹² – giun-

⁸ C. Resta, *Walled Border* cit., p. 208.

⁹ Cfr. C. Quétel, *Murs. Une autre histoire des hommes*, Perrin, Paris 2012; E. Vallet (a cura di), *Borders, Fences and Walls: State of Insecurity?*, Routledge, London 2014.

¹⁰ J. Derrida, *Manquements du droit à la justice*, in J. Derrida, M. Guillaume, J.-P. Vincent, *Marx en jeu*, Descartes & Cie, Paris 1997, p. 74.

¹¹ W. Brown, *Stati murati* cit., p. 141.

¹² Riferimento classico su questa questione è C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Dunker & Humblot, Berlin 1974; trad. it. di E. Castucci, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "Jus Publicum Europaeum"*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991.

gendo, perfino, ad interrompersi¹³. Tuttavia, una tale frattura non prefigura affatto il superamento del concetto di *confine*, che, anzi, ha assunto un carattere imprescindibile. Caterina Resta, non a caso, afferma che, a suo avviso, i confini, tanto quelli evidenti, quanto quelli non visibili, reali o simbolici, «siano necessari anche al di là dell'ineluttabile tramonto degli stati sovrani. I confini sono infatti indispensabili, perché senza di essi regnerebbe solo l'Indistinto di una omologazione totale senza più differenze. Al contrario, il mondo globale è un pluriverso di spazi, lingue, culture qualitativamente diversi e queste differenze rappresentano un'inestimabile ricchezza da salvaguardare»¹⁴. Tutto ciò implica, però, un *ripensamento del confine*, che non deve essere più inteso come barriera invalicabile. D'altra parte, già in latino, *limes* non indicava solo un perimetro *de-limitato*, uno spazio, cioè, che proprio a partire da tale delimitazione assumeva forma e determinazione; *limen*, infatti, è anche *soglia* da cui si passa, che si attraversa, e che, quindi, non serve esclusivamente a *separare* spazi differenti, ma anche a connetterli: «linea di tangenza lungo la quale due differenti si toccano, ove familiare ed estraneo s'incontrano [...]. Del tutto fuorviante è dunque pensare che il confine svolga necessariamente soltanto una funzione di *sbarramento* e di *esclusione*: il confine può essere chiuso, blindato, murato, ma può anche essere poroso, traforato da porte»¹⁵.

La possibilità di segnare confini e, al contempo, di attraversarli è il presupposto necessario all'esistenza di un Mondo, che, in caso contrario, sarebbe più simile a una landa desertica o a una distesa liquida¹⁶. La geofilosofia pensa il sorgere di un Mondo anche a partire dalla possibile delimitazione di spazi *qualitativamente* differenti, e che,

¹³ Quando parlo di declino della sovranità statale penso, innanzitutto, al *vulnus* che il costituirsi di nuovi spazi geopolitici complessi – come quelli cinese, indiano, russo, americano – ha inferto a tutti quegli stati, territorialmente non ampi, che hanno visto diminuire drasticamente la loro potenza e la loro capacità di influenza. D'altra parte, il processo di globalizzazione ha messo radicalmente in crisi il rapporto tra politica e territorio: basti pensare al fatto che perfino gli interventi di dimensione locale sono, in un modo o nell'altro, dipendenti dalla situazione geopolitica mondiale, com'è evidente, ad esempio, in relazione all'emergenza climatica. Sulle complesse implicazioni del rapporto tra politica e territorio si vedano, tra gli altri, B. Badie, *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité social du respect*, Fayard, Paris 1995; trad. it. di M. Cardona, *La fine dei territori. Saggio sul disordine internazionale e sulla utilità sociale del rispetto*, a cura di T. Matta, Asterios, Trieste 1996; C. Galli, *Spazi politici: l'età moderna e l'età globale*, il Mulino, Bologna 2001.

¹⁴ C. Resta, *Walled Border* cit., p. 207.

¹⁵ C. Resta, *Immunitary Politics*, in *Contemporary Italian Women Philosophers. Stretching the Art of Thinking*, a cura di S. Benso e E. Roncalli, Suny, Albany (NY) 2021, p. 93.

¹⁶ Sul carattere *liquido* della globalizzazione si veda Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000; trad. it. di S. Minucci, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2012.

quindi, ospitano culture *differenti*, senza implicare la costruzione di muri e barriere difensive che, fatalmente, si tramutano in chiusure e preludono agli “scontri di civiltà”¹⁷.

Lungo il confine, invece, «occorre tenere aperte innumerevoli porte, che favoriscano lo scambio, il dialogo, il confronto, la traduzione, il passaggio da entrambe le parti, il reciproco conoscersi e riconoscersi, persino il risiedere presso l'*altro*, non “a casa propria”, e l'essere accolti, sperimentando nuove forme di co-esistenza non conflittuali, basate sul principio dell'essere tutti ospiti e migranti»¹⁸.

L'unico modo per evitare l'inasprimento dei conflitti che inevitabilmente scoppiano per la difesa dei confini, ad avviso di Resta – vicina, in questo, alle proposte di Ferrajoli¹⁹ – è quello di adottare una prospettiva *universalistica* e un nuovo ordine mondiale *cosmopolitico*. Pensare, cioè, una *pluri-verso* di *grandi spazi*, di cui quello europeo sarebbe un fecondo esempio, all'*interno di un ordinamento comune*²⁰.

Ciò può avvenire, da un lato, con un costante sforzo di *traduzione*, che consenta di riconoscere e comprendere le differenze, dall'altro, ripensando i confini come *soglie*, attraversabili anche dagli *estranei*: «Come una porta, che non solo separa e distingue, ma anche mette in

¹⁷ Cfr. S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996; trad. it. di S. Minucci, *Ordine politico e scontro di civiltà*, Garzanti, Milano 2000¹⁴.

¹⁸ C. Resta, *Immunitary Politics* cit., p. 94.

¹⁹ Ferrajoli lo affermava già all'inizio degli anni duemila: «Se vogliamo che i soggetti più deboli fisicamente, o politicamente, o socialmente o economicamente siano tutelati dalle leggi dei più forti, occorre sottrarne la vita, la libertà e la sopravvivenza sia alla disponibilità privata che a quella dei pubblici poteri, formulandoli come diritti in forma rigida e universale» (L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 339).

²⁰ Ovviamente un tale *pluri-verso* di *grandi spazi* dovrebbe essere ripensato non più a partire dalla chiave in cui Carl Schmitt pensava il *Großraum*, ossia quella del rapporto *amico-nemico*, che ne determinerebbe il costituirsi in un orizzonte già *polemico*, con l'accentuazione della possibilità di nuove e più ampie guerre, come chiarisce Caterina Resta: «Se, infatti, [...] riesce a cogliere la crisi irreversibile della statualità, tuttavia Schmitt non ha mai rinnegato il presupposto del “Politico” che ne ha accompagnato la vicenda, ossia la logica oppositiva ed escludente che consente di regolare il rapporto amico-nemico e l'assunto identitario che ne è necessario corollario. Questo concetto di Politico sorregge dunque anche i rapporti tra i grandi spazi, la loro irriducibile chiusura, come la loro intrinseca polemicità, rendendo ancor più problematica, nel più ampio orizzonte mondiale, la possibilità di un reale e paritario riconoscimento reciproco» (C. Resta, *Stato mondiale o nomos della terra. Carl Schmitt tra universo e pluri-verso*, con, in appendice, C. Schmitt, *Nomos – Presa di possesso – Nome*, Diabasis, Reggio Emilia 2009, p. 108). Sulla differenza tra il concetto di *Großraum* (grande spazio) coniato da Carl Schmitt, e quello di *Lebensraum* (spazio vitale) adottato dalla geopolitica nazional-socialista si veda, in particolare, *I grandi spazi*, *ibid.*, pp. 100-116. In questo capitolo, Resta, oltre a soffermarsi ampiamente sulle differenze tra i due termini, mette chiaramente in evidenza i limiti nazionalistici dell'uso schmittiano di *Großraum*.

relazione. È solo dall'incontro con l'Estraneo che possiamo comprendere *chi* siamo. È solo *ospitandolo* presso di noi, *in* noi, che possiamo riconoscere la differenza irriducibile che impedisce ad una identità di potersi mai fino in fondo *chiudersi*, trincerarsi in se stessa, *essere* se stessa, presso di sé, identica a sé»²¹.

2. Critica al neo-patriottismo e cosmopolitismo

Nel 1943, Simone Weil aveva già messo in evidenza il legame diretto tra guerra e patriottismo, nella convinzione che sottolineare il prestigio, la superiorità, l'autarchia della propria nazione costituisse una subdola evocazione della guerra. La tesi della superiorità e priorità degli interessi della *propria* patria, a suo avviso, non può, in ogni caso, veicolare alcun movente indirizzato al bene comune, soprattutto nei tempi di pace, e, anzi, quando esso si diffonde in assenza di una guerra in atto, ciò avviene sempre all'interno di un regime che, se analizzato, si rivela essere volto a «una permanente preparazione alla guerra, come quello nazista»²². Ogni esaltazione della patria, dunque, a suo avviso, conferma la regola del legame tra patriottismo e guerra o, quantomeno, tra patriottismo e regimi che costituiscono *una preparazione permanente alla guerra*.

Quest'ultima definizione mi sembra oltremodo pertinente rispetto alla situazione attuale, non solo dell'Europa, in quanto chiama in causa i dispositivi che agiscono in quegli Stati che, più o meno apertamente, hanno promosso politiche di respingimento dei migranti, con diversificati strumenti ed espedienti giuridici. È sempre in nome del primato degli interessi nazionali, della priorità dei bisogni dei *compatrioti* che si alimenta un clima di odio, di latente belligeranza, di guerra *sempre in preparazione*. In questa guerra allo *straniero*, purtroppo, e tuttavia ovviamente, non di rado sono anche i più poveri e socialmente disagiati – in realtà vittime principali del capitalismo – a riconoscere negli stranieri, i venuti da *fuori*, quel capro espiatorio perfetto cui attri-

²¹ C. Restà, *Walled Border* cit., p. 208.

²² S. Weil, *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, in *Œuvres complètes*, a cura di R. Chenavier e P. Rolland, con la collaborazione di M.-N. Chenavier-Jullien, Gallimard, Paris 2013, vol. II, tomo V; trad. it. di F. Fortini, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, SE, Milano 1990, p. 129.

L'Europa dopo il muro. Quale fine e quale inizio?

buire le colpe della loro condizione di disagio, precarietà e finanche miseria. Anche tale questione era ben presente a Weil, che notava, in modo sconsolato, quanto fosse più semplice attribuire a nemici esterni un'oppressione e una miseria le cui radici, invece, erano quasi sempre interne alla propria patria, non di rado complice di un'economia senza scrupoli, e che non esitava a mandare a morte persino i più devoti tra i suoi cittadini:

Chi può dirsi cittadino tra quegli sventurati soldati, che le mitragliatrici dei loro stessi governi costringono a rischiare la morte? Gli schiavi delle colonie che si spingono senza pudore a morire per salvare una cosiddetta libertà, dopo aver sottratto, noi stessi, la loro libertà effettiva? Il proletariato, carne da lavoro prima di essere carne da cannone? Le masse popolari, ingannate, private di ogni controllo su una diplomazia che rischia di ingaggiare a loro insaputa la loro intera vita? O i capitalisti che, anche in tempo di guerra, si interessano al proprio paese solo per sfruttarlo?²³

Questa verità, che mette a nudo il legame di causalità tra l'oppressione all'interno delle singole piccole patrie e un capitalismo spregiudicato è, però, la più difficile da far comprendere. La posizione di Simone Weil è chiara: l'oppressione del capitalismo non ha frontiere, non ha un *fuori*. La messa in scena del *fuori* e del *dentro*, dunque, ha una forza dissimulatoria molto potente, in rapporto alla quale un ruolo determinante lo giocano, non a caso, le frontiere. In questo scenario, occorre chiedersi che ruolo abbia la continua sottolineatura delle priorità nazionali. Si tratta di una mera difesa di interessi vitali o di una belligeranza latente, che spinge verso una nuova idolatria dello Stato? Non si tratta affatto, in realtà, dell'amore per una terra madre da salvaguardare contro presunti colonizzatori, come non di rado veniva, e viene ancor oggi, presentata. Simone Weil ha sentito l'esigenza, non a caso, di schierarsi contro i suoi stessi amici, sindacalisti e compagni di militanza, a causa della loro indifferenza rispetto a operazioni neutralizzanti di questo genere. Mi riferisco, ad esempio, all'articolo da lei scritto nel 1933, anno cruciale, che muterà le sorti dell'Europa, per protestare contro la decisione della Francia di organizzare le celebrazioni in onore di Paul Bert²⁴, riconosciuto come «uno dei fondatori della scuola

²³ S. Weil, *Quelques réflexions sur le patriotisme*, in *Œuvres historiques et politiques (1927-juillet 1934)*. *L'engagement syndical*, in *Œuvres complètes*, a cura di G. Leroy, Gallimard, Paris 1988, vol. I, tomo 2, p. 238.

²⁴ Se da un lato Bert (Auxerre 1833-Tonchino 1886) contribuì alla riforma dell'insegnamento e alla gratuità della scuola elementare, dall'altro è ricordato anche per aver contribuito a redigere il paradigma razziale repubblicano con tutti i pregiudizi sulla disuguaglianza

laica»²⁵. Simone Weil riporta nel suo articolo una lunga citazione dall'introduzione di Bert a un manuale scolastico per ragazzi²⁶, la quale terminava con dei versi che Bert immaginava dovessero essere imparati a memoria dagli scolari; versi che invocavano il *sacro amor di patria* a sostegno delle giovani braccia pronte a compiere una non meglio precisata vendetta²⁷. Il tono dell'articolo è dominato dalla profonda indignazione di Weil, che giudicava incomprensibile celebrare Bert come fondatore della scuola laica. Le sembrava, infatti, palese che per Bert non si trattasse affatto «di emancipare gli spiriti, ma di sostituire alla religione della Chiesa una religione dello Stato, cioè il patriottismo, quel patriottismo revanscista che ha finito per uccidere un'intera generazione di giovani»²⁸. D'altra parte, in un articolo solo di un anno precedente, relativo alla situazione della Germania, Weil notava come i socialisti tedeschi fossero contagiati dal nazionalismo in modo ottuso e cieco:

L'ideologia nazista è sorprendentemente contagiosa, in particolare dentro il partito comunista. Di recente i nazisti tuonavano contro il fatto che una "donna ebrea marxista" (Clara Zetkin) avrebbe presieduto la seduta del nuovo anno del *Reichstag*. Al che la *Welt am Abend* (giornale ufficiale del partito) ha risposto: "In primo luogo, Clara Zetkin non è ebrea. Inoltre, se anche lo fosse, ciò non costituirebbe un problema. Rosa Luxemburg, nonostante fosse ebrea, era davvero una *ehrlche Person* (una persona ammirevole...!). Quanto al nazionalismo, il partito comunista ne è (così sembra) incredibilmente impegnato e chiama i social-democratici *Landverräter* (traditori della patria)"²⁹.

Tra le molte questioni che le vengono poste in seguito alla pubblicazione del suo articolo, ce n'è una che mi sembra interessante per com-

razziale caratteristiche della colonizzazione francese, cfr.: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k75550j.texteImage>.

²⁵ S. Weil, *Le centenaire de Paul Bert*, in *Écrits historiques et politiques (1927-juillet 1934)*. *L'engagement syndical* cit.; trad. it. di M. Zani, *Il centenario di Paul Bert*, in S. Weil, *Incontri libertari*, a cura di M. Zani, Eléuthera, Milano 2001, p. 28.

²⁶ Cfr. A. Clayton, *Amour sacré de la patrie! Épisode de la guerre de 1870-1871*, con una prefazione di P. Bert, Picard Bernheim, Paris 1884.

²⁷ Cfr. S. Weil, *Il centenario di Paul Bert* cit., p. 29: «Amor Sacro della Patria / conduci, sostieni i nostri vendicatori».

²⁸ *Ibid.*, p. 30. Weil fa riferimento ai giovani morti durante la Grande Guerra, ma sembra, profeticamente, intuire la carneficina della seconda guerra. In realtà, il clima dal quale traggono origine tanto il volume che l'introduzione di Bert, è risalente già al periodo dell'*Union sacrée* e alla Prima Guerra mondiale. Sul nazionalismo quale ideologia dominante della Grande Guerra, cfr. S. Audoin-Rouzeau e A. Becker, *14-18, retrouver la Guerre*, Gallimard, Paris 2000; trad. it. di S. Vacca, *La violenza, la crociata, il lutto. La Grande Guerra e la storia del Novecento*, Einaudi, Torino 2002.

²⁹ S. Weil, *Premières impressions d'Allemagne*, in *Écrits historiques et politiques (1927-juillet 1934)*. *L'engagement syndical* cit., p. 117.

prendere meglio i caratteri del neo-patriottismo che si è oggi diffuso in molti Paesi, cioè quella sulla distinzione tra «buono e cattivo patriottismo»³⁰. Weil è convinta che in essa sia in gioco un problema «estremamente grave. Si tratta di esaminare la questione in sé e per sé e di vedere quale contenuto preciso può eventualmente racchiudere un tale “buon patriottismo”»³¹. Weil si richiama al patriottismo dei greci, vissuto, a suo avviso, come *amore per le leggi*, difese soprattutto dai nemici *interni* piuttosto che contro quelli *esterni*. La patria era, per loro, sinonimo di libertà³² ed è questo il significato che, a suo avviso, è stato assunto nella Rivoluzione francese, durante la quale i patrioti erano nemici degli aristocratici, anche di quelli stranieri, solo in quanto aristocratici, cioè in quanto oppressori del popolo, *non* in quanto stranieri. Tuttavia, da tempo immemore, il patriottismo, secondo Weil, aveva smesso di avere un senso del genere: «l'amore della libertà ha cessato, ai giorni nostri, di avere un qualunque rapporto con i limiti delle frontiere nazionali. Non esiste un terreno privilegiato per la libertà»³³. Quello che Weil contesta, dunque, è il binomio libertà-frontiere nazionali, perché, appunto, «non esiste un territorio privilegiato per la libertà».

La sacralizzazione dei muri, attraverso i quali viene ostentata la sovranità nostalgica di un fondamento teologico-politico, ci riporta alla critica di Simone Weil a Paul Bert: il patriottismo, divenuto religione di Stato, viene presentato come una nuova forma di *devozione*, di *idolatria*. Tutt'oggi, per tutti i cosiddetti movimenti *sovranisti*, difendere i confini della propria patria diventa il primo comandamento di una sorta di religione idolatrata: «America first!» ma anche, «prima gli italiani», o «La France avant tout», sono gli slogan attraverso i quali si celebra l'egoismo nazionale e la difesa dei propri privilegi, a scapito di coloro che devono restarne esclusi, trovandosi *fuori* dai confini nazionali.

Contro la nuova religione dello Stato e della Patria da difendere ad ogni costo, Simone Weil aveva preso posizione anche ne l'*Enracinement*, proprio in relazione al ruolo crescente del nazionalismo in

³⁰ S. Weil, *Quelques réflexions sur le patriotisme* cit., p. 236.

³¹ *Ibid.*, p. 237.

³² Tuttavia l'interpretazione del patriottismo greco non è così semplice. Lo spiega bene Caterina Resta che riflette su questa importante questione a partire da una critica serrata all'interpretazione hegeliana dell'*autoctonia* della cultura greca: C. Resta, «Hegel e l'autoctonia dello spirito», in *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, FrancoAngeli, Milano 1996, pp. 49-52. Ritorna sulla questione dell'autoctonia anche D. Di Cesare, «“Figli della terra”. Atene e il mito dell'autoctonia», in *Stranieri residenti* cit., pp. 173-181.

³³ S. Weil, *Quelques réflexions sur le patriotisme* cit., p. 237.

quel momento di fragilità e vuoto di valori in cui si trovava l'intera Europa, nell'interregno tra le due guerre: «siccome lo Stato, in mezzo a un vuoto completo, era rimasto l'unica cosa qualificata per chiedere all'uomo fedeltà e sacrificio, la nozione di patria si poneva al pensiero come un assoluto. La patria era al di là del bene e del male, come esprime il proverbio inglese "Right or wrong, my country"»³⁴. Il problema, direi teologico-politico, è spiegato in modo chiaro da Weil: se lo Stato viene collocato *al di là* del bene e del male, esso assumerà sempre di più il ruolo di un'entità divina, alla quale offrire sacrifici ogni volta più smisurati, quando non illimitati. Weil era certa che da un patriottismo di tal fatta non potesse scaturire alcuna giustizia: «quando dietro la patria c'è il vecchio Stato, la giustizia è lontana. Nelle espressioni del patriottismo moderno non si parla della giustizia, e soprattutto non si dice nulla che possa consentire di pensare ai rapporti fra patria e giustizia. Non si osa affermare che le due nozioni si equivalgano»³⁵. In nome della patria – come accadde nel primo conflitto mondiale – si può chiedere ai cittadini il sacrificio della vita, come oggi, seppure per altri motivi, si chiede il sacrificio della vita dei migranti, cui, non a caso, viene negato ogni diritto, da quello di ingresso a quello di cittadinanza, per non parlare di quello a una degna sepoltura, visto che la maggior parte muoiono in mezzo alle onde del Mediterraneo³⁶. Se l'integrità della patria viene intesa come il bene supremo, chi viene dall'esterno potrebbe intaccarla e, per evitare ciò, è lecito opporvisi con qualsiasi mezzo. Ogni forma di nazionalismo, come quello diffuso dal neopatriottismo, genera, dunque, movimenti reattivi che hanno attraversato, e continuano ad attraversare, non solo l'Europa.

La cittadinanza, in questo caso, si trasforma in un vero e proprio *dispositivo immunitario*, teso a proteggere il corpo *proprio* della Nazione, ma, al tempo stesso, ad eliminare ogni agente patogeno che dall'*esterno*

³⁴ S. Weil, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano* cit., p. 122.

³⁵ *Ibid.*, p. 125.

³⁶ Su queste questioni ho riflettuto in R. Fulco, *Per un'Europa mediatrice: filosofia, istituzioni, migrazioni*, in R. Fulco e T. Greco (a cura di), *L'Europa di Simone Weil. Filosofia e nuove istituzioni*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 31-51; sulla ricerca di istituzioni *sempre più giuste*, invece, ho lavorato, a partire da Levinas, in R. Fulco, *Levinas: Al di là delle istituzioni, nelle istituzioni*, in *Almanacco di Filosofia e Politica 2. Istituzione. Filosofia, politica, storia*, a cura di M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru, Quodlibet, Macerata 2020, pp. 165-176, a cui mi permetto di rinviare.

lo minaccia³⁷. A determinare questa perversione del concetto di cittadinanza è principalmente la ricerca di una *purezza identitaria* che, non a caso, si lega al cosiddetto sovranismo, con quello che Caterina Resta considera un perfetto circolo di reciproco rafforzamento: «Sovranismo e identitarismo si saldano nella comune strategia di difesa immunitaria ad oltranza nei confronti di qualsiasi agente patogeno che *dall'esterno* vorrebbe introdursi, minacciando l'autarchia di un soggetto, che illusoriamente si pensa come sovrano, autonomo, identico a se stesso nel proprio auto-rispecchiamento»³⁸. Come il sistema immunitario difende il nostro corpo dall'attacco di agenti esterni quando li riconosce come estranei e nocivi, così coloro che lo Stato *non* riconosce come cittadini sono identificati come pericolosi attentatori della salute pubblica. Per questo motivo la macchina statale li deve allontanare, rafforzando le frontiere e attuando politiche di respingimento. Politiche in cui, tuttavia, appare perfettamente in atto il meccanismo magistralmente descritto da Roberto Esposito, cioè la trasformazione dell'immunità in auto-immunità³⁹, poiché la chiusura identitaria, dilagante su scala ormai mondiale, comporta non soltanto i respingimenti dei migranti, ma anche scelte *aggressive* sul piano economico, diplomatico, ecologico, e, purtroppo, perfino direttamente bellico, che, come un boomerang, finiscono per colpire *tutti* gli Stati, anche quelli che le adottano.

Come può essere possibile, allora, ricostruire un legame tra patria e giustizia? Esiste una possibilità di pensare un *amor di patria* non escludente? Andare in questa direzione, significa *decostruire* radicalmente l'identificazione della propria patria con un'entità quasi divina, caratterizzata da una *organica* aderenza tra popolo – il più possibile omogeneo – e territorio, di cui il sinistro binomio *Blut und Boden* ha rappresentato la formulazione più coerente e brutale.

³⁷ Nella direzione opposta vanno le proposte di Luigi Ferrajoli, che, riflettendo sui diritti umani, afferma che occorra «avere oggi il coraggio di disancorarli dalla cittadinanza in quanto appartenenza (a una determinata comunità statale) e quindi dalla statualità. [...] Riconoscere il carattere sovra-statale [...] e quindi tutelarli non solo dentro, ma anche fuori e contro gli Stati» (L. Ferrajoli, *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*, in D. Ippolito e F. Mastro-martino, a cura di, *Iura paria. I fondamenti della democrazia costituzionale*, Editoriale scientifica, Napoli 2017, pp. 144-145).

³⁸ C. Resta, *Immunitary Politics* cit., p. 97. Sulla questione del legame tra soggettività e politica in Simone Weil ho riflettuto in R. Fulco, *Soggettività e potere. Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil*, Quodlibet, Macerata 2020, a cui mi permetto di rinviare.

³⁹ Cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2020², pp. 194 e sgg. Sulla questione dell'immunità Esposito torna, anche in relazione a quanto accaduto con la pandemia, nel suo ultimo volume, Id., *Immunità comune. Biopolitica all'epoca della pandemia*, Einaudi, Torino (di prossima pubblicazione).

Una possibilità di risemantizzare l'amore per il proprio Paese è quello di ammetterlo sotto forma di *compassione* e *dedizione* nel caso esso fosse *realmente* in pericolo di essere distrutto, come era la Francia invasa dai nazisti. Non a caso, quando Weil usa il termine *patriottismo* nell'accezione della *compassione* per la fragilità e vulnerabilità della Francia – o anche nella sua tragedia incompiuta, *Venezia salva*⁴⁰ – in realtà ne *muta* radicalmente il senso, trasformando, indirettamente, anche il significato del termine *patria*, che assume i contorni di ciò che potremmo chiamare *matria*, termine coniato a partire dal greco *métris*, cioè *madre*, utilizzato, in realtà, molto raramente; tutt'al più si utilizza l'espressione *madre patria* o *terra madre*. In tedesco, diversamente che in italiano e francese, esistono due parole distinte per indicare due orizzonti di senso, ben distinti: *Vaterland* corrisponde all'italiano *patria* e al francese *patrie*, terra dei padri. Per *matria* il tedesco ha, invece, un altro termine, *Heimat*, intraducibile sia in francese che in italiano con un'unica parola, segno, forse, come sottolinea Caterina Resta, «di una incapacità della nostra lingua – e di quella di matrice latina da cui essa proviene – di riuscire a pensare l'appartenenza alla terra altrimenti che nella sua genealogia paterna e maschile. *Heimat* nomina invece la casa [*Heim*], ciò che è indigeno, nativo, del luogo [*heimisch*]; ciò che è familiare e accogliente, che fa sentire a casa, l'intimo e il segreto [*heimlich*]»⁴¹. Dunque, la *Bodenständigkeit*, cioè l'appartenenza a un certo suolo, è pensata non in termini etnici o razziali, ma come luogo di *riparo*, opportunità di rifugio, come «la salvaguardia e la custodia, i cui chiari riferimenti all'elemento femminile e materno alludono a un'altra possibile genealogia»⁴². Mi sembra non vi sia altro modo di intendere ciò a cui si riferisce Weil quando definisce la patria come un *certo ambiente* necessario per vivere, se non come *matria*, *Heimat*. Weil pensa, infatti, a un *milieu*, che è concetto ben diverso da quello nazi-fascista di *spazio vitale* [*Lebensraum*] adottato dalla geopolitica del Terzo Reich.

Pensare all'amore per la patria in questi termini implica, tuttavia, due presupposti filosofico-politici ben determinati, che conducono a un ulteriore ampliamento degli orizzonti. In primo luogo, una rottura

⁴⁰ S. Weil, *Venice sauvée*, in *Poèmes, suivis de Venice sauvée*, Gallimard, Paris 1968, pp. 41-134; trad. it. e cura di C. Campo, *Venezia salva*, Adelphi, Milano 1987 [ma anche trad. it. e cura di D. Canciani e M. A. Vito, *Venezia Salva*, Castelveccchi, Roma 2016].

⁴¹ C. Resta, *Il luogo e le vie* cit., p. 12, nota 7.

⁴² *Ibid.* Ma si veda anche *ibid.*, pp. 68, 74.

del nesso tra patria e sovranità assoluta dello Stato sul territorio: «se è considerata come un ambiente vitale, la patria deve essere sottratta alle influenze esterne soltanto nella misura necessaria a rimanere tale e non già in senso assoluto. Lo Stato cessa di essere il padrone assoluto per diritto divino dei territori che governa»⁴³. In secondo luogo, l'eliminazione di ogni attributo *immunitario* a quell'insieme di *radici* – lingua, tradizioni, arte, città, paesaggi, storia – a cui Weil allude quando utilizza, in questo contesto, la parola *patria*: «La carità può e deve amare, in un paese, tutto ciò che è condizione di sviluppo spirituale degli individui [...], il linguaggio, le cerimonie, i costumi, ecc., tutto ciò che partecipa al bello, tutta la poesia che avvolge la vita di un paese. Si possono e si debbono così amare *tutti* i paesi»⁴⁴. Bisogna, dunque, amare in tal modo *tutti* i Paesi. La parola *patria*, allora, subisce uno slittamento semantico che la spinge ad assumere, in realtà, un senso *sovra-nazionale* e finanche *universale*, perché un tale sentimento dovrebbe andare oltre i confini, estendendosi a tutti i Paesi: «questa compassione può varcare i confini senza trovare ostacoli, estendersi a tutti i paesi sventurati, a tutte le patrie, senza eccezioni; perché tutte le popolazioni umane sono soggette alle miserie della nostra condizione. Mentre l'orgoglio della grandezza nazionale è per natura esclusivo e non trasferibile, la compassione è per natura universale»⁴⁵.

Simone Weil scrive pagine di grande intensità in cui elogia il sentimento di appartenenza a una patria *universale*, nelle quali, prima ancora dell'influenza del cosmopolitismo kantiano risuona quella dello stoicismo e, di conseguenza, del cristianesimo, in particolare paolino: «La conformità delle cose, degli esseri, degli eventi consiste solo nel fatto che esistono, e che noi non dobbiamo desiderare che non esistano o che siano stati diversi. Un simile desiderio è un'empietà nei riguardi della nostra patria universale, un'infrazione all'amore stoico per l'universo»⁴⁶. La patria celeste, di cui pure gli stoi-

⁴³ S. Weil, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano* cit., p. 149.

⁴⁴ Ead., *Cahiers (février 1942 - juin 1942). La porte du transcendant*, in *Œuvres Complètes*, a cura di A. Degrâces, M.-A. Fourneyron, F. de Lussy e M. Narcy, Gallimard, Paris 2002, vol. III, tomo 6; trad. it. e cura di G. Gaeta, *Quaderni*, Adelphi, Milano 1988, vol. III, p. 206.

⁴⁵ Ead., *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano* cit., p. 159.

⁴⁶ Ead., *Formes de l'amour implicite de Dieu, Amour de l'ordre du monde*, in *Écrits de Marseille (1940-1942). Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales*, in *Œuvres complètes*, a cura di R. Chenavier con la collaborazione di M. Broc-Lapeyre, M.-A. Fourneyron, P. Kaplan, F. de Lusse, J. Riaud, Gallimard, Paris 2008, vol. I, tome 4; trad. it. di M.

ci parlano è, al contempo, troppo difficile e troppo facile da amare, perché in essa possiamo proiettare tutto ciò che ci aggrada. Il compito più importante che l'universalismo stoico affida agli esseri umani è il comprendere che tutti siamo *co-esistenti* e *co-abitanti* di un'unica terra, di un'unica patria terrena, che abbiamo ricevuto come spazio per la nostra vita in comune; luogo, dunque, di cui occorre aver cura: «Proprio perché l'universo è bello e lo si può amare, esso è una patria. La nostra unica patria quaggiù. [...] Amiamo dunque la patria di quaggiù. È reale; resiste all'amore. Questa è la patria che Dio ci ha dato da amare. Egli ha voluto che amarla fosse difficile e tuttavia possibile»⁴⁷. Per amore di questa patria universale Simone Weil auspica che il cristianesimo assuma un atteggiamento critico rispetto a ogni azione finalizzata a escludere tradizioni differenti, principio rivendicato, invece, dalla Chiesa tridentina con la dottrina dell'*extra ecclesia nulla salus*. Paradossalmente il cristianesimo, a suo avviso, avrebbe risposto alla sua *vera* vocazione *universalistica* solo riscoprendo il cosmopolitismo stoico: «Il cristianesimo non s'incarnerà finché non si sarà annesso il pensiero stoico, quella pietà filiale per la città del mondo, per la patria di quaggiù che è l'universo. Il giorno in cui il cristianesimo si è separato dallo stoicismo, per effetto di un malinteso oggi difficilmente comprensibile, si è condannato a un'esistenza astratta e separata»⁴⁸.

Solo una *cittadinanza mondiale*, attribuita a ciascun essere umano *in quanto tale*, e non in quanto appartenente ad un determinato territorio, potrebbe essere lo strumento giuridico indispensabile per evitare ogni possibile divisione – e discriminazione – tra autoctoni e stranieri, da cui dipende l'esclusione di interi gruppi di esseri umani dal godimento dei diritti fondamentali. L'amore del mondo come patria comune dovrebbe, dunque, condurre, sul piano politico a una concezione cosmopolitica della cittadinanza; solo in questa prospettiva è possibile evitare che il dispositivo di cittadinanza funzioni come meccanismo immunitario di esclusione, risemantizzando, piuttosto, i confini attraverso l'assunzione di una *nuova liminarità* universale, sempre più inclusiva.

C. Sala, *Forme dell'amore implicito di Dio. Amore per l'ordine del mondo*, in *Attesa di Dio*, a cura di M. C. Sala, Adelphi, Milano 2008, p. 134.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 136.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 133.

L'Europa dopo il muro. Quale fine e quale inizio?

Abstract

L'obiettivo di questo saggio è offrire una interpretazione critica della questione dei *confini* e del neo-nazionalismo, secondo due prospettive. La prima, che è geo-filosofica, decostruisce criticamente il concetto di confine, inteso come barriera immunitaria; la seconda, che è genealogica, ripensa la questione di ciò che definirò *neo-patriottismo*, a partire da alcune manifestazioni precedenti del patriottismo nazionalista, in particolare degli anni trenta. Entrambe le prospettive vorrebbero sollecitare la riflessione su una diversa organizzazione dei grandi spazi mondiali, in direzione di un universalismo, in cui le differenze non siano “forcluse”, ma vengano, invece, riconosciute. Si tratta di pensare un *pluriverso* il più possibile inclusivo e non escludente.

The aim of this essay is to offer a critical interpretation of the question of borders and neo-nationalism, according to two perspectives. The first, which is geo-philosophical, critically deconstructs the concept of border as an immune barrier; the second, which is genealogical, rethinks the question of what I will call neo-patriotism, starting from some previous manifestations of nationalist patriotism, in particular in the 1930s. Both perspectives would like to solicit reflection on a different organization of the great world spaces, in the direction of a universalism. It is about thinking of an inclusive and not exclusionary pluriverse, in which differences are not foreclosed, but are recognized.

Parole chiave: geofilosofia, sovranità, confini, Stato, globalizzazione, universalismo, pluriverso

Keywords: geophilosophy, sovereignty, borders, state, globalisation, universalism, pluriverse