



SAPIENZA  
UNIVERSITÀ DI ROMA

# Attraversare il limite

## Per un pensiero della soglia

**Dipartimento di Filosofia**  
**Dottorato in Filosofia**  
**Curriculum A – “Teoretico Estetico”**  
**XXXIV ciclo**

**Dottorando**

Flavio Luzi

**Supervisor**

Prof. Donatella Di Cesare

Prof. Elettra Stimilli



- C'è più libertà  
in carcere o in città?

- Non ce n'è, libertà.  
È carcere l'intera città.

(Giorgio Caproni, *Domanda e risposta*)

controllano l'altezza  
il perimetro degli occhi  
la densità degli occhi  
che non vedano  
se mai si fossero spaventati

il gioco dell'occlusione  
la definizione dei confini  
dentro i confini  
soltanto confini  
più fitti.

(Aldo Nove, *Bambini poliziotti*)



## INDICE

Introduzione.....	06
I. Impostazione e attualità del problema del limite.....	10
1. La politica come questione topologica.....	11
1.1 <i>Spazio e politica</i> .....	11
1.2 <i>Da Dentro</i> ... ..	20
1.3 <i>...o da Fuori?</i> .....	27
1.4 <i>La lotta dei confini</i> .....	31
2. Ipotesi, metodo e obiettivi di ricerca.....	37
2.1 <i>Il regno illimitato del Limite</i> .....	37
2.2 <i>Metafisica critica e ge(o)nealogia</i> .....	46
II. Limite.....	54
3. Archeologia del limite.....	55
3.1 <i>Che cos'è un limite?</i> .....	55
3.2 <i>La leggenda della fondazione</i> .....	59
3.3 <i>Cancellare i limiti: l'homo sacer e il bellum civile</i> .....	69
3.4 <i>Res nullius in bonis: sacertus del limes, sanctitas del murus e ius della porta</i> .....	77
3.5 <i>Il limite della Metafisica</i> .....	83

4. Il limite come dispositivo.....	90
4.1 <i>Dalla metafisica del limite all'isola della ragione</i> .....	90
4.2 <i>Nel mare della dialettica</i> .....	103
4.3 <i>Un naufragio</i> .....	113
III. Soglia.....	122
5. Elementi per una teoria liminale dello spazio.....	123
5.1 <i>Solia e limen</i> .....	123
5.2 <i>Frammenti di spazio: la soglia e la porta</i> .....	131
5.3 <i>Esaugurare i limiti</i> .....	142
6. Tra. La filosofia come pensiero delle distanze.....	152
6.1 <i>Spazi liminali</i> .....	152
6.2 <i>Per una poetica della soglia</i> .....	168
6.3 <i>Dell'assalto al limite</i> .....	177
6.4 <i>La soglia come metodo</i> .....	193
Epilogo: <i>Abitare la soglia. Dal flâneur al nomade</i> .....	202
Bibliografia.....	210

## Introduzione

Il presente lavoro può essere inserito nel trentennale dibattito filosofico sulla globalizzazione sorto in seguito alla dissoluzione dell'URSS. Nel solco di diversi studi pubblicati negli ultimi anni, primo fra i quali *Border as Method* di Sandro Mezzadra e Brett Neilson, la tesi che si è cercato di sviluppare è che il processo di globalizzazione, avviato con la scoperta delle Americhe e giunto a una decisiva accelerazione con la caduta del Muro di Berlino, non abbia coinciso con un'eliminazione dei limiti quanto, piuttosto, con la loro proliferazione e moltiplicazione, in una parola, con la loro *molecolarizzazione e disseminazione*. Con i processi globali, i confini sarebbero diventati virtuali, estendendosi su ogni luogo e trasformandolo in un limite in potenza, ossia o nella sede di un attraversamento (autostrade, strade a scorrimento veloce, aeroporti, ferrovie ad alta velocità) o nella sede di un confinamento (Centri di Identificazione ed Espulsione, zone d'attesa, aree turistiche, sobborghi). In tal modo, i luoghi assumerebbero in ogni loro porzione le stesse caratteristiche dei non-luoghi descritti da Marc Augé, decretando una topografia nella quale è impossibile distinguere la realtà della circolazione, del transito e della dislocazione, da quella della sosta, della stanzialità e della localizzazione.

Rispetto alla ricerca di Mezzadra e Neilson, tuttavia, la tesi è stata sviluppata in una differente prospettiva, debitrice dell'indagine condotta da Giorgio Agamben nel progetto *Homo sacer*, il cui obiettivo originale – è bene ricordarlo – era stato concepito proprio come «una risposta alla sanguinosa mistificazione di un nuovo ordine planetario»<sup>1</sup>. Da questo punto di vista, la presente ricerca può essere considerata come il tentativo di riprendere e riarticolare le riflessioni e le categorie elaborate da Agamben in *Homo sacer* (sovranità, eccezione, *homo sacer*, campo, destituzione) declinandole in una prospettiva eminentemente spaziale e facendole, dunque, dialogare con le riflessioni di altri autori.

A partire da questi assunti, la ricerca sembra poter offrire principalmente tre contributi. Il primo consiste nell'individuazione del limite come un dispositivo topologico. Di fronte alle evidenti difficoltà di definire cosa sia un confine, si è ritenuto di indagarne genealogicamente i punti d'insorgenza e le discontinuità, muovendosi criticamente tra

---

<sup>1</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 16.

ambiti disciplinari disparati quali l'etimologia, la mitologia, il diritto e, infine, la filosofia. Tra la leggenda di Roma e la *Metafisica* di Aristotele il dispositivo del limite si è venuto così a delineare come un processo di localizzazione topologica e fondazione ontologica, una cattura dello spazio e della potenza che divide o separa e articola o collega due eterogeneità, il dentro e il fuori, mediante la produzione di una zona di nessuno, né interna né esterna, incoltivabile e inabitabile, impensabile, puramente negativa, che si afferma come la sede privilegiata della costituzione eccezionale della sovranità e dell'essere. Ma è stato soprattutto il confronto con le riflessioni di Immanuel Kant sul limite, con la dialettica del limite di Georg Wilhelm Friedrich Hegel e la situazione-limite di Karl Jaspers a lasciar emergere la trasformazione del limite in dispositivo di governo dell'ingovernabile.

Il secondo contributo riguarda le pratiche della trasgressione del confine che, almeno dalla violazione di Remo, hanno continuato a imporsi come una possibile strategia di abolizione dei limiti, tanto in ambito politico quanto in ambito filosofico. Come avevano già mostrato Georges Bataille e Michel Foucault, malgrado il sincero anelito che la muove, la trasgressione si è rivelata come l'azione costitutiva del limite, l'azione che, provocando il sovrano, lo sancisce e lo consacra, al punto che il limite non avrebbe alcuna esistenza al di fuori del gesto che lo viola esaurendosi completamente in una simile infrazione. Tra limitazione e trasgressione vigerebbe, cioè, una segreta solidarietà.

Il terzo contributo, direttamente legato ai primi due, consiste nell'individuazione della soglia come una possibile strategia o un possibile metodo di interruzione del dispositivo del limite, di indifferenziazione del dentro e del fuori, che lascia balenare in un frammento la possibilità dello spazio ingovernabile, dell'essere aperto e non delimitato, semplicemente abitabile. La soglia si è venuta ad affermare come una zona intimamente estranea alla spartizione, né interna né esterna, ma che *in medium*, nel mezzo tra dentro e fuori, tra entrata e uscita, tra interiorizzazione e trasgressione, interrompe la delimitazione, conducendo nell'Epilogo a scorgere la possibilità di pensare una nuova forma di abitare la metropoli e il mondo, una forma di abitare non delimitativa e non fondativa, che non si appropria della terra. A tal proposito ci si è serviti delle riflessioni di Walter Benjamin e Gilles Deleuze, che distinguono nella maniera più netta la soglia (*Schwelle, seuil*) dal limite (*Grenze, limite*). Nonostante la difficoltà filologica di stabilire se e in quale misura Deleuze sia entrato in contatto con l'opera benjaminiana (una delle ipotesi qui sostenute è che Maurice Blanchot sia stato un autorevole mediatore), si sono riscontrate in merito delle



singolari affinità teorico-filosofiche – seppur, talvolta, solo apparentemente divergenti – sorrette dai sempre più frequenti tentativi degli studiosi e degli interpreti di scorgere una compatibilità tra le riflessioni dei due autori, travalicando i luoghi comuni che cercano di arginare Benjamin all'interno del pensiero negativo (*Negatives Denken*) e Deleuze in una tanto gioiosa quanto quietistica affermatività immanentistica<sup>2</sup>.

In conclusione, si restituisce la struttura della ricerca. Nella prima parte – *Impostazione e attualità del problema del limite* – si è cercato di tematizzare il rapporto tra spazio e politica mediante una ricognizione delle principali interpretazioni della globalizzazione a partire dalla loro posizione sulla questione dell'abolizione o del ritorno dei confini, al fine di poter formulare correttamente l'ipotesi di una disseminazione dei limiti nel globo. Questa prima parte si conclude con l'esposizione dell'approccio metodologico assunto nella ricerca, una scienza dei dispositivi situata nel punto di tangenza tra la genealogia foucaultiana, che si inabissa lungo l'asse della diacronia, e la geologia deleuziana, che scivola lungo l'asse della sincronia. Nella seconda parte – *Limite* – ha avuto luogo la ricostruzione del limite come dispositivo topologico, attraverso lo studio della mitologia e del diritto romano, della *Metafisica* Aristotelica e, soprattutto, del nucleo filosoficamente incandescente costituito da Kant, Hegel e Jaspers. Infine, nella terza parte – *Soglia* – si è cercato di svolgere un pensiero della soglia, rivolgendosi alla riflessione di Benjamin e Deleuze, aprendo, nelle conclusioni, a una possibile teoria dell'abitare.

---

<sup>2</sup> A tal proposito Cfr.: V. Milisavljevic, *Une violence qui se présuppose: la question de la violence de Benjamin à Deleuze et Guattari*, «Actuel Marx», 2(2012), pp. 78-91. Per una prospettiva più generale Cfr.: P. Godani *La vita in comune. Per una filosofia e una politica oltre l'individuo*, DeriveApprodi, Roma 2016; D. Gentili, *Crisi come arte di governo*, Quodlibet, Macerata 2018.

# I.

## Impostazione e attualità del problema del limite

# 1. La politica come questione topologica

## 1.1 *Spazio e politica*

L'assunto fondamentale delle più importanti analisi politiche formulate negli ultimi trent'anni consiste in un'affermazione eminentemente topologica: con il crollo dell'URSS e la caduta del Muro di Berlino, è venuto meno il *Fuori* dell'economia-politica capitalistica e ogni *confine* è andato incontro alla propria dissoluzione, ridescrivendo radicalmente il volto geopolitico del pianeta all'insegna dei cosiddetti fenomeni di globalizzazione. Al di là del suo contenuto manifestamente dichiarato, sul quale ci si soffermerà in seguito, in una simile tesi sono in questione innanzitutto un sapere decisivo della dottrina politica occidentale, che ha cominciato a giungere ad autocoscienza solo al termine dell'epoca moderna, e una rottura radicale con il paradigma che ha dominato questo sapere nel corso della stessa Modernità.

Da un lato, suggerisce che le categorie del politico presuppongono delle rappresentazioni topologiche sulle quali si erigono e si sorreggono. Non si tratta semplicemente della circostanza per la quale la politica opera esplicitamente *sullo* spazio (sia questo terrestre, marittimo o aereo) come suo oggetto, includendolo all'interno delle sue strategie (geopolitiche, urbanistiche, architettoniche o infrastrutturali), formandolo, disponendolo e organizzandolo. Non è più un mistero che il governo degli uomini è detenuto da coloro che determinano l'effettiva configurazione dello spazio, dei luoghi. Piuttosto, consiste nel fatto che un simile esercizio di potere implica già sempre un radicamento *nello* spazio in virtù del quale, quest'ultimo, da realtà aperta, caotica e ostile, possa essere considerato di competenza della decisione politica. Ogni territorializzazione, ogni localizzazione, avviene sempre a partire da una spazializzazione ontologica preliminare che si riverbera sulla prima, in un complesso processo di risonanza. Vi è «un senso nello spazio, prima del senso che produce significato»<sup>3</sup>. In tal senso, le categorie del potere si articolano secondo impliciti riferimenti spaziali. Si tratta di riferimenti solo apparentemente neutrali, naturali, dunque non politici. Scriviamo “apparentemente” perché, come riconosciuto dalla geografia critica, una tale spazialità non esiste in quanto semplice dato, se non come rappresentazione neutralizzata e

---

<sup>3</sup> M. SERRES, *Roma. Il libro delle fondazioni*, Mimesis, Milano-Udine 2021, p. 34.

spoliticizzata, dunque, come mistificazione eminentemente ideologica, come prodotto ancora politico<sup>4</sup>. Il sapere sullo spazio è intimamente legato al potere politico, anche quando appare in una veste meramente tecnico-scientifica: è chiaro che «come scienza dell'essere stabile e certo delle cose terrestri, la geografia sia in qualche modo compromessa col potere, anzi, che emani da esso, in quanto fonte di certezza». D'altronde «la sicurezza è la consolazione che il potere offre in cambio della sottomissione»<sup>5</sup>.

Una simile reciprocità ontologica tra spazio e politica è preliminare alla corrispondenza tra rappresentazioni topologiche e rappresentazioni politiche che, constatando la fine dello *jus publicum Europaeum*, Carl Schmitt attribuiva all'occupazione di terra (*Landnahme*), ossia al legame tra l'ordinamento concreto (*Ordnung*) e la localizzazione (*Ortung*), per cui «lo spazio e l'idea politica non possono essere separati. Per noi non esistono né idee politiche prive di spazialità né, viceversa, spazi o principi spaziali privi di idee»<sup>6</sup>. Preliminare in senso letterale: viene prima di quella ripartizione del suolo utilizzabile che, nell'occupazione, sancisce la fondazione delle città. Certamente questo non significa affermare che lo spazio in quanto tale sia già un ordinamento concreto o una comunità determinata, ma che «ogni ordinamento concreto e ogni comunità possiedono specifici contenuti spaziali e locali»<sup>7</sup>. Si potrebbe dire che i criteri in base ai quali un ordinamento opera sullo spazio, governandolo e amministrandolo, risentono del suo immediato radicamento nello spazio, di quella spazializzazione e di quella politicizzazione a partire dalle quali si rende possibile tanto l'elaborazione di categorie eminentemente politiche e di categorie tipicamente spaziali. Non è un caso che, nella prefazione al suo *Der Nomos der Erde*, pur ribadendo l'irriducibilità del lavoro giuridico alla riflessione geografica, Schmitt si preoccupi di ringraziare innanzitutto i geografi. Ma questi contenuti spaziali impliciti in ogni ordinamento concreto e nelle sue categorie derivano dalla «concreta percezione e organizzazione dello spazio geografico di cui fa esperienza una data civiltà»<sup>8</sup>. Nella percezione e nell'organizzazione di questo spazio onto-geografico ne va, forse, della costituzione, della forma, dell'organizzazione ontologica

---

<sup>4</sup> Cfr. C. SCHMITT, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in ID., *Le categorie del "politico"*, trad. it. di P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, pp. 167-183

<sup>5</sup> G. DEMATTEIS, *Le metafore della Terra. La geografia umana tra mito e scienza*, Feltrinelli, Milano 1985, p. 16.

<sup>6</sup> C. SCHMITT, *L'ordinamento dei grandi spazi nel diritto internazionale con divieto di intervento per potenze straniere. Un contributo sul concetto di impero nel diritto internazionale*, in ID., *Stato, grande spazio, nomos*, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2015, p. 126.

<sup>7</sup> Ivi, p. 185.

<sup>8</sup> C. GALLI, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, il Mulino, Bologna 2001, p. 11.

che una determinata comunità dà al proprio spazio sociale. Il modo in cui ci si rappresenta lo spazio è indistricabilmente e immediatamente legato al modo in cui ci si rappresenta la comunità e viceversa, in un rapporto di complicazione reciproca. Vi è una spazialità già sempre politica e una politica già sempre spaziale: lo spazio è una realtà intrinsecamente e implicitamente politica così come la politica non può esistere senza una determinazione esplicitamente spaziale<sup>9</sup>.

Ma, allora, ciò che è in questione nel radicamento della politica nello spazio è l'impossibilità di separare il processo di spazializzazione della politica da quello di politicizzazione dello spazio, l'aver luogo di una comunità in uno spazio e l'aver luogo della spazialità nella comunità. Pertanto, non si tratta di indagare lo spazio o la politica, né tantomeno la loro relazione estrinsecamente geopolitica o urbanistica, quanto di riconoscere che

[o]gni indagine sui *rapporti* fra spazio e potere ricade così ancora all'interno di una formula che non conosce soltanto i due termini, né una loro relazione, ma la coimplicazione più stretta. Se un ambito può apparire circoscritto, o un principio spaziale definito, vuol dire che agisce in esso un contenuto politico dissimulato, e con forza maggiore proprio dove si danno "oggetti" (strada, casa, territorio, città) e si usano genitivi oggettivi (storia della città). [...] Al di là dei due termini distinti e prima che si stabilisca qualsiasi loro relazione, esigono che sia pensata l'endiadi inseparabilmente<sup>10</sup>.

È a partire dall'esperienza dell'*agencement* di spazio e politica che diventa possibile l'esistenza della scienza geografica e della scienza politica quali ambiti distinti del sapere, così come della loro messa in relazione deterministica o dialettica, ed è proprio di fronte a questa co(i)mplicazione, a questa indiscernibilità, che è urgente oggi non retrocedere.

Si potrebbe obiettare, tuttavia, che la politica è il dominio della storia. È innegabile che, all'interno della riflessione politica, a lungo ci si è interrogati sull'essenza della storia, il cui cammino si svolge nel tempo<sup>11</sup>. Ma occorre anche osservare che «la mente umana ha

---

<sup>9</sup> C. MINCA, L. BIALASIEWICZ, *Spazio e politica. Riflessioni di geografia critica*, CEDAM, Padova 2008, p. 15.

<sup>10</sup> A. CAVALLETTI, *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*, Bruno Mondadori, Milano 2005, p. 1.

<sup>11</sup> Cfr.: W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, trad. it. di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997; H. BLUMEMBERG, *La legittimità dell'età moderna*, trad. it. di C. Marelli, Marietti, Genova 1992; K. LÖWITH,

l'esperienza del tempo ma non ne ha la rappresentazione» e quindi «si rappresenta necessariamente il tempo attraverso immagini spaziali»<sup>12</sup>. In altre parole, ogni riflessione sul rapporto tra tempo e potere è indirettamente anche una riflessione sullo spazio. Pertanto, senza rinunciare alla domanda sull'essenza della storia, seguendo l'esempio di Strabone – che ha pensato all'interno di un unico progetto la stesura degli *Historika Hypomnemata* e della *Gheographiká* – o quello più recente di Walter Benjamin – che ha elaborato le *Über den Begriff der Geschichte* come Premessa (gnoseologica) alla sua opera su Parigi capitale del XIX secolo – occorre forse interrogarsi sull'essenza della geografia, il cui tracciato si dispiega nello spazio, e riconoscere che, congiuntamente alla critica della storia, «[l]a critica dell'ordine del discorso geografico è in effetti la critica dell'ordine politico e sociale esistente»<sup>13</sup>. Si pensi alla categoria politica di rivoluzione (che, dopo tutto, trae il nome dal moto dei corpi celesti) e alle sue manifestazioni storicamente determinate, prima fra tutte: la Rivoluzione Francese. Spesso si ricorda che i rivoluzionari instaurarono un nuovo calendario (il “brumaio” dal 20 ottobre al 20 novembre, il “piovoso” dal 20 gennaio al 18 febbraio, il “fiorile” dal 20 aprile al 19 maggio, il “termidoro” dal 19 luglio al 18 agosto, e così via). Meno frequentemente si ricorda che, nella stessa circostanza, si preoccuparono di rinominare interi comuni della Francia (Versailles divenne “Berceau-de-la-Liberté”, Grenoble fu ribattezzata “Grelibre”, La Villegieu “La Carmagnole”, Montecarlo “Fort-d'Hercule”). Non è possibile negare che ad ogni rivoluzione temporale corrisponde una rivoluzione spaziale, che «ad ogni grande mutamento storico è, perlopiù, connesso un cambiamento dell'immagine di spazio. È questo il nucleo vero e proprio del complessivo cambiamento politico, economico e culturale che allora si compie»<sup>14</sup>. Pertanto, *il compito originale di un'autentica rivoluzione non è mai di “cambiare il mondo”, ma anche e innanzitutto di “cambiare il tempo e lo spazio”*. Ciò che vi è innanzitutto in questione è l'esperienza del tempo e dello spazio. Questo vuol dire che qualsiasi sforzo teso a costruire un'altra politica a partire da una diversa esperienza del tempo dovrà preoccuparsi di restituire ogni nuovo concetto di storia a una diversa esperienza dello spazio, a nuova geografia. D'altronde,

---

*Significato e fine della storia*, trad. it. di F. Tedeschi Negri, Il Saggiatore, Milano 2015; J. TAUBES, *Escatologia occidentale*, trad. it. di G. Valent, Quodlibet, Macerata 2019. Per una ricostruzione del dibattito: G. MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

<sup>12</sup> G. AGAMBEN, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2001, p. 96.

<sup>13</sup> F. FARINELLI, *La crisi della ragione cartografica*, Einaudi, Torino 2009, p. 5.

<sup>14</sup> C. SCHMITT, *Terra e mare*, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, p. 51.

secondo un'idea cara alla tradizione teologico-politica occidentale, è solo con la cacciata dal giardino dell'Eden che sono divenuti possibili per l'essere umano tanto un'esperienza del tempo storico (*saeculum*) quanto un'esperienza dello spazio geografico (*mundus*), tanto un processo di secolarizzazione quanto un processo di mondializzazione, ed è solo nell'irruzione del tempo messianico che lo spazio edenico sarà restaurato, interrompendo l'esilio sulla terra e la bufera della storia<sup>15</sup>. Ma questo richiede, a tutti gli effetti, di superare la concezione “spaziofobica” che ha dominato il XIX secolo e di aderire a quella svolta

---

<sup>15</sup> Il termine “mondializzazione” – diffuso nelle lingue romanze e difficilmente traducibile in inglese e in tedesco – deriverebbe dal latino *mundus*, nel quale Jacques Derrida (e, dopo di lui, Jean-Luc Nancy) riconosce la presenza delle questioni escatologiche, di filosofia della storia «in particolare cristiana». La mondializzazione evoca un concetto di storia inteso come un processo orientato che si mondializza, portando a una duplice conseguenza: innanzitutto, la sovversione della divisione tra esterno e interno, la scompaginazione di ogni linea di confine e di demarcazione tra i luoghi che costituiva il mondo; in secondo luogo, la perdita di senso del mondo e, al contempo, il divenire-senso del mondo nel divenire-mondo del senso, con l'esaurimento del regime dei significati (G. MARRAMAO, *Passaggio a occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 19-26). Cfr.: J. Derrida, *Fede e sapere. Le due fonti della religione ai limiti della semplice ragione*, in J. Derrida e G. Vattimo, *La religione*, Laterza, Roma 1995, pp. 1-74; J.-L. Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003. Come ha sottolineato Benjamin, è dal Paradiso che «soffia la bufera» che trascina l'angelo della storia verso un cumulo di macerie, impedendogli di richiudere le proprie ali (W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, cit., p. 37). Analogamente, è «[a] partire dall'espulsione dal Paradiso, nell'esilio in cui ora ci troviamo tutti, non possiamo più percepire il mondo come una totalità unitaria» (G. SCHOLEM, *L'idea messianica nell'ebraismo*, trad. it. di R. Donatoni, Adelphi, Milano 2008, p. 78). La redenzione messianica, pertanto, si verrebbe a configurare come «un rimpatrio nel Paradiso in cui tutte le cose saranno nuovamente al loro vero posto. Pur non trattandosi di un ritorno fisico a un Paradiso geografico, si tratta in ogni caso di una vita in uno stato del mondo che corrisponde a quello del Paradiso o in cui è invece il Paradiso a espandersi ad abbracciare il mondo intero» (Ivi, p. 79). Questo stato del mondo, che coincide con la giustizia, consiste «nella condizione di un bene, che non può essere possesso» (W. BENJAMIN, *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia*, in ID., *Per la critica della violenza*, Alegre, Roma 2010, p. 109). La giustizia, il rimpatrio nel Paradiso, è uno stato del mondo nel quale si rende nuovamente possibile percepire il mondo come una totalità unitaria, come monade spazio-temporale. Come spiega Benjamin, è in questo senso che si deve interpretare l'affermazione per cui il Messia non intende mutare il mondo con la violenza, ma solo aggiustarlo di pochissimo: «Non è detto infatti che le deformazioni che il Messia verrà un giorno a correggere siano solo deformazioni del nostro spazio. Sono anche deformazioni del nostro tempo» (W. BENJAMIN, *Saggio su Kafka*, in ID., *Angelus novus*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 2014, p. 300). Tanto del tempo, quindi, quanto dello spazio. L'importanza dell'idea di una “caduta dell'uomo” e di un “peccato originale” quale nucleo antropologico di qualsiasi filosofia controrivoluzionaria dello Stato è stata acutamente messa a nudo da Schmitt nella sua *Politische Theologie* relativamente alla riflessione di Bonald, De Maistre, Donoso Cortes. Solo a partire da un'antropologia radicalmente negativa, teologicamente fondata, è possibile per Schmitt affermare la necessità della teocrazia, del *katéchon* e dello “stato d'eccezione”, e pensare «da apocalittico ma dall'alto, a partire dai poteri costituiti» (J. TAUBES, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, trad. it. di G. Scotto ed E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 1996, p. 33). Parimenti, è nell'idea messianica (e non, semplicemente, in un'antropologia positiva, al contrario di quanto sostiene Schmitt) che occorre individuare la radice ultima di ogni filosofia apocalittica della rivoluzione e della rivolta che pensa lo stato del mondo contro lo stato d'eccezione, a partire cioè dal basso, dagli oppressi (Ivi, p. 32).

spaziale evocata da Michael Foucault, nella convinzione che «[l]’epoca attuale [...] è forse l’epoca dello spazio»<sup>16</sup>. O, meglio, l’epoca della guerra per lo spazio.

Dall’altro lato, affermando “il venir meno del Fuori” e “la dissoluzione dei confini”, la tesi sembra dichiarare il congedo dalle categorizzazioni spaziali che hanno dominato la teoria politica moderna, denunciandone l’odierna inintelligibilità. Si tratta di categorizzazioni che stabilivano un determinato rapporto tra l’ordinamento della terraferma e il mare libero, tra la possibilità e l’impossibilità di delimitare, localizzare e istituire. Con il venir meno dei limiti, è la relazione tra terra e mare a essere stata abolita a vantaggio di una sorta di marittimizzazione della terra che risuona nelle odierne teorie sulla liquefazione della società, spingendo al contempo in direzione di un ulteriore processo di rarefazione<sup>17</sup>. A tramontare è il paradigma topologico che, in questa sede, è possibile chiamare “cartografico”, la coincidenza di geografia e cartografia. È noto come quest’ultima, con le sue linee rette e i suoi cerchi, con i suoi compassi e le sue righe, abbia partecipato al processo di formazione degli Stati-nazione moderni, rivelandosi un sapere fondamentale per la costituzione e, soprattutto, per la conservazione della sovranità statale<sup>18</sup>. L’affermarsi della cartografia moderna può essere considerato a tutti gli effetti come «il momento ontologico della produzione del mondo»<sup>19</sup>.

Non si tratta solo dell’indiscutibile importanza politica assunta dalle mappe in seguito alla scoperta e alla colonizzazione delle Americhe<sup>20</sup>. Le lunghe guerre civili dette “di religione”, che dalle ultime recrudescenze dell’anarchia non nichilistica del Medioevo hanno definitivamente condotto alla monarchia assoluta della moderna forma-Stato, hanno ampiamente coinvolto il campo di battaglia della topografia, nel tentativo di interdire la

---

<sup>16</sup> M. FOUCAULT, *Eterotopie*, in ID., *Estetica dell’esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985*, trad. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 2020, p. 307.

<sup>17</sup> Cfr.: C. SCHMITT, *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991; C. SCHMITT, *Terra e mare*, op. cit.; C. SCHMITT, *Stato, grande spazio, nomos*, cit.

<sup>18</sup> Cfr.: D. BUISSET (a cura di), *Monarchs, Ministers and Maps: The Emergence of Cartography as a Tool of Government in Early Modern Europe*, Chicago University Press, Chicago 1992; J.B. HARLEY, *Silences and Secrecy: The Hidden Agenda of Cartography in Early Modern Europe*, in «Imago Mundi», 40(1988), pp. 57-76; G. KING, *Mapping Reality. An Exploration of Cultural Cartographies*, St. Martin’s Press, New York 1996.

<sup>19</sup> S. MEZZADRA, B. NEILSON, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, cit., p. 54.

<sup>20</sup> A tal riguardo Sandro Mezzadra e Brett Neilson parlano della cartografia come di una *fabrica mundi*, come di un processo di appropriazione dello spazio in tutto e per tutto analogo a quello di accumulazione originaria del capitale. Cfr.: S. MEZZADRA, B. NEILSON, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, cit., pp. 49-57.



caotica molteplicità delle mappe e delle interpretazioni dello spazio tipica dell'età premoderna e di sostituirle una sola e unica mappa ufficialmente riconosciuta che, attraverso il controllo degli uffici cartografici, consentisse il monopolio della leggibilità di uno spazio adeguatamente definito da chiari e distinti confini lineari<sup>21</sup>. Questo progetto risponde a quello più ampio di «appropriazione e neutralizzazione delle sfide umanistiche e materialiste del pensiero rinascimentale»<sup>22</sup>.

In tal senso, è possibile considerare il paradigma cartografico della Modernità come il punto di vista del confine, come il luogo centrale della costituzione dello Stato-nazione e della sua tradizione critica nella forma del dualismo e della relazione binaria tra Dentro e Fuori<sup>23</sup>. È un rapporto differenziale di tipo esclusivo, negativo, nel quale si può essere unicamente o Dentro o Fuori, o con Noi o con Loro, o per l'Ordine o per il Caos. Solo ponendosi sul limite, costruendo l'interno (l'uniforme e pacificato stato civile) a partire dall'assunzione dell'esterno (l'informe stato di natura dove regna il conflitto) in quanto fondamento negativo del progetto distopico di interiorizzazione del Fuori, o, viceversa, cercando un esterno (la democrazia, la società senza classi) a partire dall'assunzione dell'interno (il dominio, lo sfruttamento) in quanto fondamento negativo del progetto utopico di esteriorizzazione del Dentro, la teoria della sovranità e la tradizione critica moderne hanno potuto tentare di giustificare lo *statu quo* o di aprire a un'alternativa, rispettivamente neutralizzando o facendo esplodere le contraddizioni dei processi reali alla base della costituzione della sovranità. A prescindere da cosa finiscano per costituire, «[l]a determinazione dei confini è un'esperienza *costituente*»<sup>24</sup>. Ne consegue che, in primo luogo, lo spazio implicito nelle categorie politiche moderne è uno spazio che si viene ad affermare attraverso le categorie cartografiche del Dentro e del Fuori, articolandosi secondo delle relazioni topologiche complesse tra questi due elementi; in secondo luogo, che la «natura cartografica» dello spazio continuo e uniforme dello Stato-nazione moderno «è inscritta nel processo storico della sua stessa costituzione»<sup>25</sup>. Questa concezione cartografica tipicamente

---

<sup>21</sup> Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, trad. it. di O. Pesce, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 37.

<sup>22</sup> S. MEZZADRA, B. NEILSON, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, cit., p. 50.

<sup>23</sup> M. HARDT, A. NEGRI, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, BUR, Milano 2001, p. ; C. GALLI, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, cit., pp. 54-55.

<sup>24</sup> B. ACCARINO, *Introduzione. L'entropia del confine*, in ID. (a cura di), *Confini in disordine. le trasformazioni dello spazio*, Manifestolibri, Roma 2007, p. 33.

<sup>25</sup> F. FARINELLI, *La crisi della ragione cartografica*, cit., p. 78.

moderna, che filosoficamente esordisce con la rappresentazione geometrico-lineare di René Descartes, per il quale notoriamente *savoir* si riduce a *voir*, trova la sua formulazione più compiuta e radicale nell'interpretazione hegeliana dello spazio e del tempo come mere astrazioni tra loro inseparabili – ereditato nei concetti di storia e di progresso del marxismo, in particolare, nella sua variante socialdemocratica<sup>26</sup>. Lo spazio viene presentato da Hegel innanzitutto come prossimità e continuità, come un'astratta estensione priva di forma e movimento, un'immobilità paralizzata nella quale il punto, il “qui”, non è che negatività indifferente, la «negazione posta in esso»:

Lo spazio è dunque puntiformità, ma una puntiformità in se nulla, perfetta continuità. Se si pone un punto si interrompe lo spazio; ma lo spazio non ne viene affatto interrotto. Il punto ha senso soltanto il quanto è spaziale, ossia è esterno rispetto a sé e all'altro; il qui a sua volta ha in se stesso un sopra, un sotto, una destra e una sinistra. Quello che non fosse più esterno in se stesso, ma soltanto rispetto ad altro, sarebbe un punto; ma non c'è una cosa del genere perché non c'è alcun qui che sia un termine ultimo<sup>27</sup>.

Il punto è il superamento dell'assoluta indifferenza dello spazio, il suo limite. Proprio questa ragione, tuttavia, si rivela privo di qualsivoglia caratteristica spaziale: inesteso, adimensionale. È solo nella negazione determinata, nella negazione posta «fuori di sé», che lo spazio conquista la sua prima determinazione spaziale nella linea retta che passa sulla superficie. La linea non è che la negazione di quella negazione indifferente che è il punto. Tuttavia, nello spazio, il punto e la linea si trovano ancora nella loro contraddittoria prossimità, ed è proprio in questa contraddizione che lo spazio trova la propria verità in altro come negazione di sé, nel superarsi dei propri momenti, come tempo. Notoriamente, la negazione determinata è una negazione che non distrugge il proprio oggetto dissolvendolo nel puro nulla, ma che lo limita e lo determina in modo da renderne possibile la trasformazione in altro. In tal modo, lo spazio guadagna il tempo, diventa tempo, e la prossimità svela la successione come il proprio contenuto. Nell'esperienza del tempo si rende dunque possibile quella dello spazio, nell'esperienza dell'“ora” quella del “qui”, senza

---

<sup>26</sup> Cfr.: A. NEGRI, *Descartes politico. O della ragionevole ideologia*, Manifestolibri, Roma 2007; V. HÖSLE, *Raum, Zeit, Bewegung*, in M.L. PETRY (a cura di), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Frommann-Holzboog, Stoccarda-Bad Cannstatt 1987, pp. 247-292.

<sup>27</sup> G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Filosofia della natura*, II, trad. it. di V. Verra, UTET, Torino 2002, p. 107.

che tra i due termini vi siano differenze sostanziali. Lo spazio e il tempo sono uno, identità e differenza, e solo la loro rappresentazione ci obbliga a distinguerli. Quindi il tempo è – scrive Hegel – altrettanto continuo dello spazio, e la puntualità del “qui” viene a coincidere con quella dell’“ora”, dell’istante, dell’«essere che, in quanto è, *non* è, e in quanto *non* è, è»<sup>28</sup>. La negazione determinata, il farsi linea del punto, risolve la contraddizione della prossimità nell’immediato superamento delle distinzioni indifferenti, nella successione continua dei “qui” come “ora”. L’istante non è nient’altro che il singolo “ora”, il punto «dissolto, sciolto, polverizzato, non appena lo pronuncio», o, ancora, «lo svanire del suo essere nel nulla e del nulla nel suo essere»<sup>29</sup>. L’“ora” non è altro che il dileguarsi del singolo punto nella successione. Pertanto, distingue continuamente tra un passato e un futuro ed è, in quanto presente, una pura negatività sospesa tra un non-più e non-ancora, inattuabile e inespugnabile unità indifferente, negativa, di entrambi. Secondo Hegel, il presente è soltanto in quanto l’essere del passato non è più e l’essere del futuro non è ancora. Pura transizione. Ma se lo spazio è il tempo e il tempo è lo spazio, se il “qui” della prossimità è l’“ora” della successione e viceversa, in questa contraddizione viene a prodursi il luogo in quanto punto finalmente concreto, in quanto spazio temporalizzato e tempo spazializzato. La dialettica dello spazio e del tempo non è altro che un processo di localizzazione, movimento continuo di produzione e distruzione di luoghi:

Il luogo come identità *posta* dello spazio e del tempo, è dapprima similmente *contraddizione* posta, contraddizione che sono lo spazio e il tempo ciascuno preso per sé. Il luogo è la *singularità* spaziale con ciò stesso indifferente, e lo è soltanto come *adesso spaziale*, come tempo, sicché il luogo è immediatamente indifferente rispetto a se stesso come *questo* luogo, è esterno a sé, è la negazione di sé, e quindi un *altro luogo*.<sup>30</sup>

La sola possibilità positiva di cogliere il presente nella sua concretezza è di considerarlo come «il risultato del passato [...] gravido del futuro» per cui il «vero presente è quindi l’eternità»<sup>31</sup>. Se spirito e storia sono l’uno il presupposto dell’altra, allora l’esperienza storica del vero presente quale verità positiva dello spazio è solo l’eternità, l’intero, ovvero

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 112.

<sup>29</sup> Ivi, p. 113; 115.

<sup>30</sup> Ivi, pp. 118-119.

<sup>31</sup> Ivi, p. 116.

dell'insieme del processo dialettico, dei suoi singoli elementi e del suo risultato: quella storia universale della quale lo spazio è solo il presupposto negativo, nascosto, e il cui soggetto reale, al di là di ogni caduca individualità, non può che essere lo Stato<sup>32</sup>.

A ben vedere, allora, la ragione cartografica rappresenta per l'interpretazione dello spazio ciò che la concezione storicistica rappresenta per l'interpretazione del tempo. A entrambe, in quanto rappresentazioni o astrazioni, appartengono attributi fondamentali quali la vacuità, la continuità e l'omogeneità<sup>33</sup>. Sono la prossimità e la successione lineare – forme diverse dell'astratto *continuum* di punti geometrici inestesi, adimensionali e inafferrabili – che vengono a determinare il senso dello spazio cartografico e del tempo storicistico, strutturandolo unicamente secondo separazioni binarie (Dentro e Fuori, Passato e Futuro) in un processo additivo, topologicamente e cronologicamente orientato, di interiorizzazione e progresso, di civilizzazione e modernizzazione, in cui una massa di luoghi e avvenimenti chiaramente delimitati vengono ad accumularsi tra loro. È, forse, in questo senso che Benjamin ha potuto scrivere che la carta geografica è la mappa dell'inferno<sup>34</sup>.

## 1.2 Da Dentro...

È lo svanire della rappresentazione cartografica che presiede al dispiegamento di questo processo storico e di questo progetto politico che si trova in questione nella tesi fondamentale richiamata in apertura<sup>35</sup>. Cosa significa, tuttavia, che con l'avvento della globalizzazione è venuto meno il Fuori dell'economia-politica capitalistica e che ogni confine è andato incontro alla propria dissoluzione? In che modo deve essere interpretata questa affermazione e quali sono le sue conseguenze? Quale topologia soggiace a queste trasformazioni, venendo

---

<sup>32</sup> G. AGAMBEN, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, cit.

<sup>33</sup> Sulla concezione storicistica della storia Cfr.: W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, cit.; G. CARCHIA, *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2009; G. AGAMBEN, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, cit.; B. MORONCINI, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Cronopio, Napoli 1984; M. LÖWY, *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, trad. it. di M. Pezzella, Bollati Boringhieri, Torino 2004; D. GENTILI, *Il tempo della storia. Le tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2019.

<sup>34</sup> Cfr.: W. BENJAMIN, *Appunti di diari 1938*, in ID., *Scritti autobiografici*, Neri Pozza, Vicenza 2019.

<sup>35</sup> Si deve notare che, parallelamente alla fine dello spazio della geografia moderna, è stata anche dichiarata la fine della storia a partire dall'esaurimento delle categorie temporali tradizionali. Cfr.: F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, trad. it. di D. Ceni, Rizzoli, Milano 1992.

a sostituire la rappresentazione cartografica moderna? Occorre prendere le mosse innanzitutto da un chiarimento terminologico. L'espressione "globalizzazione", dall'inglese *globalization* e dal tedesco *Globalisierung*, si riferisce all'attuale fase del capitalismo avanzato contraddistinta dall'unificazione del mondo all'interno delle politiche neo-ordo-liberali, e trova la sua radice nel latino *globus* che indica un corpo sferico, tondeggiante. Il globo costituisce un'immagine metafisica del mondo da ricondurre a una macrosferologia, mentre la sfera è «la rotondità dotata di un ulteriore, utilizzato e condiviso, che gli uomini abitano nella misura in cui pervengono a essere uomini»<sup>36</sup>. Ed è in direzione di questa macrosferologia che occorre intendere la globalizzazione, sia che la si interpreti come processo tutt'ora in corso sia che la si interpreti come un improvviso evento di rottura<sup>37</sup>. L'assunzione della rappresentazione sferica, curva, non rettilinea, sostituisce la Rete alla mappa cartografica, sancendo l'impossibilità di ogni separazione binaria tra interno ed esterno, dunque di ogni continuità estensiva come la prossimità e la successione<sup>38</sup>. In altre parole, decreta l'impossibilità di assumere la prospettiva privilegiata della modernità, il punto di vista del confine. Singolarmente, questa impossibilità è stata interpretata in maniere perfettamente speculari, pertanto, segretamente solidali, in ultimo grado equivalenti: da un lato, come definitivo indebolimento e scomparsa della distinzione tra Dentro e Fuori che non conduce all'abolizione di entrambi i termini, ma all'autoaffermazione sconfinata dell'interno, all'assorbimento di ogni Fuori in un unico Dentro senza più alcun Fuori; dall'altro lato, invece, come invasione del Fuori, dove quest'ultimo risucchia ovunque lo spazio, facendo saltare le endosfere e connettendole nell'intreccio della Rete, in uno

---

<sup>36</sup> P. SLOTERDIJK, *Sfere I. Bolle Microsferologia*, trad. it. di G. Bonaiuti, Meltemi, Roma 2009, p. 82. Da questo punto di vista, secondo Peter Sloterdijk, la globalizzazione consisterebbe in una sferopoiesi in grande, in una macro-sferopoiesi quale avvenimento fondante del pensiero europeo in corso da circa 2500 anni, e non potrebbe essere ridotta né ad un processo avviatosi nella tarda-modernità né, tantomeno, nei decenni a cavallo tra il XX e il XXI secolo.

<sup>37</sup> Sull'ipotesi continuista, che non riconosce nella globalizzazione un fatto nuovo ma un processo di migliaia di anni Cfr.: A. SEN, *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, trad. it. di G. Bono, Milano 2002. Sull'ipotesi discontinuista, che vede nella fase odierna un'Età della globalizzazione assolutamente nuova, capace di svuotare di significato le categorie politiche tradizionali, Cfr.: M. ALBROW, *The Global Age. State and Society beyond Modernity*, Cambridge 1996. Non è possibile non essere d'accordo con Marramao che, piuttosto, alla luce di questa contrapposizione, propone di accogliere differenzialmente aspetti decisivi della tesi continuista, ovvero, facendola interagire con l'approccio discontinuista. In altre parole, tenendo insieme continuità e discontinuità, processualità e rottura, si tratta di scorgere nella globalizzazione un processo di lunga data giunto a un passaggio peculiare, a una svolta. Cfr.: G. MARRAMAIO, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, cit.

<sup>38</sup> F. FARINELLI, *La crisi della ragione cartografica*, cit..

stravolgimento del Dentro in direzione dell'esterno che porta ovunque alla catastrofe delle ontologie locali. In entrambi i casi, tuttavia, ci si riferisce all'autoaffermazione della configurazione attuale (post-sovietica) del mercato mondiale e dei circuiti globali della produzione in cui tutti i luoghi si trasformano in semplici articolazioni negative, di passaggio, di uno sconfinato traffico di capitali. Pertanto, che si affermi l'assolutezza di un Dentro senza Fuori o di un Fuori senza Dentro, l'esito è esattamente lo stesso: la metonimia assoluta, la compiuta trasformazione della parte nel tutto, la cancellazione di ogni Alterità. È ciò che già nel 1955 Schmitt ipotizzava come una delle possibili forme di un nuovo *nomos* della terra, la più semplice e banale: nella contrapposizione tra Est e Ovest, uno dei due partner avrebbe sconfitto l'altro, risolvendo l'equilibrio duale in una «definitiva, chiusa unità del mondo. [...] Il vincitore sarebbe allora l'unico signore del mondo: prenderebbe possesso dell'intero globo – terra, mare, aria –, lo dividerebbe e lo sfrutterebbe secondo i suoi piani e le sue idee»<sup>39</sup>.

Uno dei più importanti tentativi fatti in questo senso è quello perpetrato dai teorici dell'Impero, da annoverare in quell'indirizzo filosofico e politico detto post-operaista<sup>40</sup>. Con il concetto di "Impero", alle soglie del XXI secolo, Michael Hardt e Antonio Negri si sono riferiti all'emergere di una nuova forma di sovranità, irriducibile all'imperialismo dell'epoca moderna, che si costituisce attraverso l'affermazione di un nuovo ordine globale, di una nuova logica e di una nuova struttura del potere, caratterizzate dal decentramento e dalla deterritorializzazione, ovvero dall'impossibilità per un qualsivoglia Stato-nazione di dominare i processi economico-politici in corso (unilateralismo), ma, al contempo, dall'impossibilità di una uguale partecipazione di tutti gli Stati ai processi decisionali

---

<sup>39</sup> C. SCHMITT, *Il nuovo nomos della terra*, in ID., *Stato, grande spazio, nomos*, cit., p. 298.

<sup>40</sup> Con l'espressione "post-operaismo" si fa riferimento a una costellazione eterogenea di autori (Antonio Negri, Paolo Virno, Augusto Illuminati, Franco Berardi "Bifo", ...) formati in seno all'operaismo degli anni Sessanta del gruppo Potere Operaio e intellettualmente sopravvissuti dall'esperienza dell'Autonomia Operaia tragicamente conclusasi in seguito al processo 7 Aprile. Sull'operaismo e il post-operaismo Cfr.: G. BORIO, F. POZZI, *Gli operaisti*, DeriveApprodi, Roma 2005; S. BIANCHI, L. CAMINITI (a cura di), *Gli autonomi. Le storie, le lotte, le teorie*, I, DeriveApprodi, Roma 2007; S. BIANCHI, L. CAMINITI (a cura di), *Gli autonomi. Le storie, le lotte, le teorie*, II, DeriveApprodi, Roma 2007; S. BIANCHI, L. CAMINITI (a cura di), *Gli autonomi. Le storie, le lotte, le teorie*, III, DeriveApprodi, Roma 2009; M. TRONTI, *Noi operaisti*, DeriveApprodi, Roma 2009. Per una trattazione più ampia della galassia operaista e post-operaista all'interno della filosofia italiana Cfr.: D. GENTILI, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna 2012.

(multilateralismo)<sup>41</sup>. Lo Stato-nazione si trova così fortemente e irreversibilmente ridimensionato nelle sue competenze in materia economica, militare e culturale. La peculiarità dell'Impero sarebbe proprio l'assenza di confini perimetrali e l'affermazione di un potere senza limiti, reticolare, dunque, senza centro: «[n]essun confine territoriale limita il suo regno»<sup>42</sup>. Ma in questo modo alla relazione cartografica tra interno ed esterno, la nuova sovranità imperiale, tipicamente postmoderna, sostituisce l'*agon* di gradazioni, intensità, ibridazioni e artificialità, il gioco di differenziazioni non conflittuali ma gerarchicamente disposte proprie di un mercato divenuto ormai unico e omogeneo, privo di limitazioni ultime. Ciò vuol dire, ancora una volta, che non vi è più un Fuori dal quale confinare – definire – la teoria della sovranità o verso cui sconfinare in direzione di una società alternativa, non vi è più movimento dialettico, non vi è più possibilità né di occultamento né di innesco delle contraddizioni che costituiscono lo Stato-nazione: «[n]ella sua forma ideale, il mercato mondiale non conosce nessun Fuori: il suo dominio è il mondo intero»<sup>43</sup>. Aperto e inclusivo, l'Impero è il non-luogo dell'autovalorizzazione di «un mondo che un “fuori” non lo ha più»<sup>44</sup>. Se la ragione cartografica non era altro che la produzione continua di luoghi, la nuova ragione reticolare dello spazio che definisce la sovranità imperiale fa dei luoghi dei continui punti di passaggio di un potere dispersivo, decentrato e deterritorializzato, affermandosi come produzione uniforme e continua di non-luoghi. Più radicalmente «[n]ello spazio liscio dell'Impero non c'è un *luogo* del potere – il potere è, a un tempo, ovunque e in nessun luogo.

---

<sup>41</sup> Si deve notare il ricorso al concetto di deterritorializzazione coniato da Gilles Deleuze e Félix Guattari nelle pagine de *L'anti-Edipe*, con il quale si riferiscono al movimento con cui si lascia il territorio, disintegrando blocchi, confini, argini e canali prestabiliti. Hardt e Negri lo intendono come disintegrazione della vecchie territorializzazioni delle strutture dello sfruttamento e del controllo legate allo Stato-nazione e alla modernità, leggendolo in direzione della dislocazione – più spaziale che ontologica – che, secondo Foucault, contraddistingue lo spazio contemporaneo, articolandolo secondo «delle serie, degli alberi o dei reticoli» (M. FOUCAULT, *Eterotopie*, cit., p. 308). Come sottolinea Francois Zourabichvili, Deleuze e Guattari distinguono una deterritorializzazione relativa, che consiste nel riterritorializzarsi diversamente, a cambiare territorio, e una deterritorializzazione assoluta, che equivale a vivere su una linea di fuga, sottraendosi alla riterritorializzazione. Cfr.: G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002; G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di G. Passerone, Orthotes, Napoli-Salerno 2017; F. ZOURABICHVILI, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris 2003, pp. 27-29.

<sup>42</sup> M. HARDT, A. NEGRI, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit., p. 16.

<sup>43</sup> Ivi, p. 180.

<sup>44</sup> S. CHIGNOLA, *Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory*, DeriveApprodi, Roma 2018, p. 6.

L'Impero è un' *utopia*, un *non-luogo*»<sup>45</sup>. Ciò non significa che l'Impero sia una sconnessione dell'ordinamento e della localizzazione, un potere politico privo di riferimenti spaziali, ma che la sua topologia dello sconfinamento, reticularmente composta di gradazioni, ibridazioni e non-luoghi, è irriducibile *alla* e illeggibile *per la* rappresentazione cartografica moderna, costituendone simultaneamente il compimento e la consumazione, l'adempimento e l'abiura.

A partire dalla topologia reticolare senza più limiti, senza più né Dentro né Fuori, senza più alterità, la questione fondamentale per Hardt e Negri diventa quella della critica della nuova sovranità imperiale. Come elaborare una critica, da dove porre la crisi se la possibilità di ricerca di un Fuori è compromessa già di partenza? A questa domanda è possibile rispondere secondo due tonalità di pensiero tra loro differenti, in preda alla nostalgia o in preda all'entusiasmo, dunque, nel senso dell'elegia, del lamento e della conservazione oppure in quello dell'inno, della celebrazione e del progresso. Nel primo caso, contro la topologia dello sconfinamento propria del capitalismo avanzato, la tradizionale metafisica del limite che fa da sfondo alla politica dei confini dello Stato-moderno viene ripresentata come una possibilità non solo transitabile ma anche auspicabile. Si tratta di quella galassia che, pur declinandosi in forme tra loro diverse e facendo riferimento a tradizioni politiche differenti, può essere unita sotto la categoria di "sovranoismo"<sup>46</sup>. La sua argomentazione centrale sembrerebbe consistere in un "elogio delle frontiere", nella rivendicazione di un diritto/dovere alla frontiera. Le frontiere avrebbero la virtù di rendere uguali potenze disuguali attraverso una demarcazione chiara e precisa. Così, «chiunque manchi di riconoscersi un *oltre*, non accetta il suo *fuori*. Non tollera nemmeno l'idea di avere un fuori. E dunque ignora il suo *dentro*. Chi vuole andare oltre se stesso comincia con il delimitarsi» e il grande errore dell'Europa sarebbe stato quello di aver «mancato di prendere forma»<sup>47</sup>. Soprattutto, i sostenitori di questa posizione insistono sulla prestazione reale dei confini e delle frontiere: non si tratta mai di ostacolare un passaggio, di impedire lo scambio, di isolare un Dentro da un Fuori, ma solo di filtrare e mantenere un equilibrio, consentendo la relazione

---

<sup>45</sup> M. HARDT, A. NEGRI, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit., p. 181. Un non-luogo – concetto coniato da Marc Augé che ha avuto una vasta fortuna – è uno spazio non identitario, non relazionale e non storico, costituiti in rapporto a certi fini (trasporto, transito, commercio, ...) e capaci di creare una contrattualità solitaria. Percorrendoli, ognuno è solo ma simile agli altri, immerso nel non-luogo attraverso una relazione contrattuale, clientelare, nel quale dominano l'attualità e l'urgenza del presente (si pensi agli aeroporti, ai centri commerciali, alle stazioni, alle autostrade, ...). Cfr.: M. AUGÉ, *Nonluoghi*, Elèuthera, Milano 2018.

<sup>46</sup> Sulla sovranità e il sovranismo Cfr.: A. SOMMA, *Sovranismi. Stato, popolo e conflitto sociale*, DeriveApprodi, Roma 2018; C. GALLI, *Sovranità*, il Mulino, Bologna 2019, p. 125.

<sup>47</sup> R. DEBRAY, *Elogio delle frontiere*, trad. it. di G.L. Favetto, add, Torino 2012, p. 54.



tra e la conservazione delle differenze specifiche, delle identità, impedendo l'omologazione e l'invasione<sup>48</sup>. La prestazione dei limiti sarebbe di definire l'identità, il Dentro, l'ordinamento, permettendone tuttavia l'articolazione con l'alterità, il Fuori, il caos. Non apertura o chiusura, di apertura contro chiusura, ma apertura e chiusura. Una frontiera non sarebbe mai semplicemente un muro che vieta l'attraversamento, quanto un'apertura che invita al passaggio:

Il nostro ideale non dovrebbe essere quello di un mondo senza frontiere, ma di un mondo nel quale tutte le frontiere siano riconosciute, rispettate e attraversabili, cioè un mondo in cui il rispetto delle differenze cominci con il rispetto degli individui, indipendentemente dalla loro origine o dal loro sesso.<sup>49</sup>

Il loro progetto politico, pertanto, si viene a delineare come una rifondazione dello Stato-nazione e una rielaborazione della moderna nozione di sovranità, poiché è solo al suo ritorno che, contro il dominio dell'Impero, «è affidato il compito di difendere e restaurare la democrazia»<sup>50</sup>. La contestazione, nel mondo globalizzato, può arrivare solo da Fuori, ovvero, dal locale, dove quest'ultimo è ridotto allo Stato-nazione. Occorre pertanto tracciare un confine per ricreare nuovamente il Fuori a partire dal Dentro, l'altrove a partire dal qui, per ristabilire la vecchia trascendenza verticale affinché vegli sull'immanenza, de-assolutizzandola e fornendo un fondamento forte all'ordine provvidenziale del mondo.

L'altra possibilità, quella degli entusiasti celebratori della globalizzazione, si viene a dispiegare secondo uno schema di assunzione exofobica e saturazione dell'immanenza<sup>51</sup>. È quella che si potrebbe, forse, considerare un'attitudine post-critica. Il progressismo di fondo viene tradito dall'ammissione hegel-marxiana per cui, dopo tutto, l'Impero è buono in sé per aver posto fine alle tragiche sventure dello Stato-nazione, al colonialismo e

---

<sup>48</sup> S. LATOUCHE, *Limite*, trad. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

<sup>49</sup> M. AUGÉ, *Nonluoghi*, cit., p. 16.

<sup>50</sup> C. GALLI, *Sovranità*, cit., p. 125. Nel rivendicare la necessità dei confini, anche Sloterdijk sembra aver assunto una posizione simile: contro la concezione che vede in «eine Grenze sei nur dazu da, um sie zu überschreiten», Sloterdijk auspica lo sviluppo di un'efficiente politica dei confini comuni (*gemeinsame Grenzpolitik*) che scongiuri il pericolo dell'autodistruzione (*Selbstzerstörung*). Cfr.: P. Sloterdijk, *Es gibt keine moralische Pflicht zur Selbstörung*, «Cicero», 28 gennaio 2016: <https://www.cicero.de/innenpolitik/peter-sloterdijk-ueber-merkel-und-die-fluechtlingskrise-es-gibt-keine-moralische>.

<sup>51</sup> Sulle nozioni di immanenza satura ed exofobia Cfr.: D. DI CESARE, *Sulla vocazione politica della filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2018, pp. 11-16.

all'imperialismo, ma non per sé, poiché reitera una forma di sfruttamento e controllo più violenta e generalizzata di quelle che ha contribuito a distruggere con la sua nascita. Sostengono che «l'Impero è meglio di ciò che l'ha preceduto, allo stesso modo in cui Marx insisteva che il capitalismo era meglio delle forme di società e dei modi di produzione che aveva soppiantato»<sup>52</sup>. Così, nello spazio Imperiale della Rete, interamente e globalmente unificato, costellato di non-luoghi, in cui i dispositivi biopolitici di accumulazione capitalistica estraggono valore direttamente dalla vita, aderendo alla vita stessa, il compito politico consiste in un esercizio post-critico di accettazione dell'immanenza, del Dentro senza Fuori. È un atteggiamento che può essere definito, non a torto, teologico-economico o, meglio, provvidenzialistico<sup>53</sup>. Si tratta di riconoscere il piano di immanenza come campo di battaglia esclusivo, rinunciando a ogni via d'uscita, a qualsiasi tentativo (o tentazione) di costruzione del Fuori, fosse anche il Fuori delle identità locali rispetto ai flussi globali. Occorre dunque collocarsi anatonomicamente e all'interno, Dentro e contro, rifiutando ogni ricerca di un'esteriorità, sbarazzandosi di ogni nostalgia per lo Stato-nazione e imparando *da Dentro* a rovesciare il globalismo in internazionalismo, «a pensare globalmente e ad agire altrettanto globalmente»<sup>54</sup>. L'esito di questo posizionamento sarà l'idea di un contro-potere, contro-globalizzazione e contro-Impero, organizzato dalla moltitudine nella sua rivoluzione costituente, capace di inventare istituzioni comuni e non sovrane: «Un pensiero dell'immanenza, affermativo e costituente, che si impianta su

---

<sup>52</sup> M. HARDT, A. NEGRI, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit., p. 56. Non ci si deve dimenticare che, ben prima di incontrare *Operai e capitale* di Tronti e, successivamente, di scoprire Foucault e Deleuze, la formazione filosofica di Negri è avvenuta sul terreno dello storicismo tedesco, come ampiamente mostrato dai suoi primi lavori. Cfr.: A. NEGRI, *Stato e diritto nel giovane Hegel. Studio sulla genesi illuministica della filosofia giuridica e politica di Hegel*, Cedam, Padova 1958; A. NEGRI, *Saggi sullo storicismo tedesco. Dilthey e Meinecke*, Feltrinelli, Milano 1959.

<sup>53</sup> Con l'espressione teologia economica si fa riferimento a quell'ambito del discorso teologico che trova la sua origine già nella patristica e si occupa dell'intervento divino nel mondo nella forma della cristologia (l'azione redentiva dell'incarnazione) o in quello della provvidenza (l'angelologia), secolarizzandosi nell'economia e nella governamentalità moderna. Cfr.: G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009; E. STIMILLI, *Debito e colpa*, Ediesse, Roma 2015.

<sup>54</sup> M. HARDT, A. NEGRI, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit., p. 198. Si deve notare l'assonanza con alcune tesi di fondo del pensiero accelerazionista. Sull'accelerazionismo Cfr.: M. FISHER, *Il nostro desiderio è senza nome. Scritti politici. K-punk/1*, trad. it. di V. Perna, Minimum Fax, Roma 2020; N. SRNICEK, A. WILLIAMS, *Inventare il futuro. Per un mondo senza lavoro*, trad. it. di F. Gironi, Not, Roma 2018.

un'ontologia del comune»<sup>55</sup>. Non in nome di qualche rinnovata e presunta identità nazionale, ma attraverso desideri comuni, scivolando sulla superficie imperiale senza più alcun confine né frontiera. Difficilmente si possono negare le ragioni di coloro che hanno riconosciuto nella prospettiva dei teorici dell'Impero semplicemente il progetto di «forcer l'Empire, par la mise en scène de l'émergence d'une soi-disant “société civile mondiale”, à se donner les formes de l'État universel»<sup>56</sup>.

### 1.3 ...o da Fuori?

Eppure, proprio in virtù di quel legame tra categorie spaziali e idee politiche per cui lo spazio in quanto tale non è già, in sé, un ordinamento concreto, parlare di globalizzazione capitalistica non significa immediatamente parlare di Impero, quanto piuttosto del bisogno di Impero, del bisogno di un nuovo ordine. Come precedentemente osservato, la teoria dell'Impero ha infatti la caratteristica di concentrarsi esclusivamente sui fenomeni di globalizzazione decodificandoli unicamente come fenomeni di delocalizzazione e produzione di non-luoghi. Ma, stando alla definizione dei non-luoghi elaborata da Marc Augé, questi non esistono mai sotto una forma pura ma dei luoghi vi si ricompongono continuamente, configurandosi pertanto non come due sostanze distinte ma come due polarità in reciproca tensione tra loro. Luoghi e non-luoghi coesistono e interagiscono dando vita a dei continui processi di localizzazione e delocalizzazione. Ma questo, come hanno

---

<sup>55</sup> A. NEGRI, *In risposta a Roberto Esposito*, in E. LISCIANI-PETRINI, G. STRUMMIELLO (a cura di), *Effetto Italian Thought*, Quodlibet, Macerata 2017, p. 39. Sui concetti di moltitudine e potere costituente Cfr.: M. HARDT, A. NEGRI, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, trad. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2004; M. HARDT, A. NEGRI, *Comune. Oltre il pubblico e il privato*, Rizzoli, Milano 2010; M. HARDT, A. NEGRI, *Assemblea*, trad. it. di Tania Rispoli, Ponte alle Grazie, Milano 2018.

<sup>56</sup> TIQQUN, *Introduction à la guerre civile*, «Tiqqun», 2(2001). Come ha sottolineato Giorgio Agamben, la posizione degli iperglobalisti di sinistra ha non poche analogie con la tesi di Eusebio di Cesarea sulla solidarietà fra l'avvento di un unico impero mondano, la fine della poliarchia, e il trionfo dell'unico vero dio. Tuttavia, se la dottrina di Eusebio aveva una chiara funzione, auspicando non l'antagonismo ma l'alleanza fra il potere mondiale di Costantino e la Chiesa, la tesi di Hardt e Negri, non potendo essere interpretata nella stessa direzione – se non sacrificando definitivamente il “contro” a favore del “dentro” –, resta oscura ed enigmatica. Cfr.: G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, cit., p. 23. Pur considerandolo una forma di ottimismo anziché di progressismo, con affettuosa ironia Paolo Virno ha efficacemente sintetizzato il provvidenzialismo degli iperglobalisti di sinistra nella seguente, pungente, formula: «Non ci hanno avvertito, abbiamo già vinto senza accorgercene!» (P. VIRNO, *Intervista del 21 aprile 2001*, in <https://www.autistici.org/operaismo/virno/virno.doc> - consultato il 03/12/2020 alle 16:12).

notato alcuni pensatori, vuol dire che i processi di deterritorializzazione e delocalizzazione propri della globalizzazione sono attraversati, in una sorta di contrappunto continuo, da processi di riterritorializzazione e localizzazione che, tuttavia, non hanno direttamente a che fare i progetti dei nostalgici della sovranità. La globalizzazione si viene a configurare come un doppio movimento che «divide tanto quanto unisce; divide mentre unisce, e le cause della divisione sono le stesse che, dall'altro lato, promuovono l'unità del globo»<sup>57</sup>. In tal senso, si parlerà di fenomeni di *glocalizzazione* e di produzione globale di località, proliferazione di città globali – ovviamente considerandole come radicalmente differenti da quelle della modernità, come città senza luoghi: fluide, immateriali, senza storia<sup>58</sup>. In altre parole, globale e locale, rete e nodi, flussi e blocchi, Impero e Stato-nazione, teologia economica e teologia politica appaiono, più che due possibilità alternative strette in un antagonismo reciproco, come due momenti segretamente solidali tra loro, un Orthros a due teste o un Giano bifronte. La globalizzazione verrebbe a connotarsi come un doppio movimento di spinta e controspinta, di fusione e solidificazione, di relazione e separazione, continuamente teso tra due polarità opposte ma complementari o, quantomeno, co-originarie. Questo significa che «[l]'economia globale non è un'entità che esiste "fuori di qui", in uno spazio esterno agli stati nazionali; al contrario, è proprio l'ubicazione degli spazi transnazionali all'interno dei territori nazionali che connota l'attuale fase dell'economia mondiale»<sup>59</sup>. Com'è stato obiettato, la globalizzazione non può che essere una deterritorializzazione che riterritorializza ciò che ha deterritorializzato, riconfinando ciò che aveva sconfinato<sup>60</sup>. Più radicalmente, si potrebbe sostenere che la globalizzazione è una riterritorializzazione della deterritorializzazione in quanto tale, uso limitativo ed esclusivo della deterritorializzazione. Se nei processi globali non è in questione la deterritorializzazione di qualcosa ma l'uso relativo della deterritorializzazione stessa, allora sarà quest'ultima a subire una riterritorializzazione, presentandosi come una deterritorializzazione riterritorializzata in cui «lo sconfinamento [...] convive con l'incessante rideterminazione dei vecchi confini»<sup>61</sup>. Da questo punto di vista, allora, i rapporti topologici tra Dentro e Fuori, piuttosto che essersi

---

<sup>57</sup> Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, cit., p. 4.

<sup>58</sup> M. ILARDI, *Il ritorno inesorabile dei luoghi*, in M. ILARDI, E. SCANDURRA (a cura di), *Muri*, Manifestolibri, Roma 2017, pp. 45-68.

<sup>59</sup> S. SASSEN, *Le città nell'economia globale*, trad. it. di N. Negro, il Mulino, Bologna 2010, p. 10.

<sup>60</sup> M. MUTHMAN, *On Empire*, in «Rethinking Marxism», 13, 3-4(2001), p. 45.

<sup>61</sup> B. ACCARINO, *Introduzione. L'entropia del confine*, in ID. (a cura di), *Confini in disordine. le trasformazioni dello spazio*, cit., p. 28.

annullati in nome di un'interiorità assoluta o di un'esteriorità assoluta, sembrerebbero essere stati stravolti in direzione di una notevole complicazione. È ciò che sembra mostrare la straordinaria recrudescenza dei confini, delle frontiere e dei muri, materiali e immateriali, all'interno di un paesaggio globale che ha preteso di non poggiarsi più su alcun limite, dichiarando semplicemente l'esaurimento di ogni Fuori e di ogni luogo, di ogni Altro, in nome dell'autoaffermazione illimitata del Dentro. Ovunque si ergono e proliferano nuovi limiti, e a una glocalizzazione che divide mentre unisce viene a corrispondere l'immagine di un confine che unisce mentre divide.

Sicuramente, sulla scorta di Wendy Brown, si potrebbe interpretare questa recrudescenza dei confini come il segno di un potere statale problematico: senza contraddire o confutare i processi di unificazione globale, rivelando timore, vulnerabilità e instabilità, la costruzione dei muri non sarebbe altro che la prova dell'indebolimento della sovranità statale, l'icona dell'«erosione della sovranità»<sup>62</sup>. In tal senso, ogni nuovo limite dovrebbe essere considerato non come la negazione, ma come l'affermazione e il risultato di determinate pressioni che la globalizzazione esercita sugli Stati-nazione. Oppure, ci si potrebbe chiedere se, anziché trattarsi di un compimento della globalizzazione, in questa striatura dello spazio liscio non riposi un riavvolgimento dei processi di sconfinamento, di una crisi del processo, che lascia emergere una re-increspatura del piano d'immanenza, la spettrale ricomparsa della modernità. È ciò che sembra suggerire Roberto Esposito quando parla di un «ritorno in grande di “negativo”» esemplificato in più altro grado dalla territorializzazione del terrorismo islamico in un nuovo stato sovrano, il Daesh<sup>63</sup>. Senza alcuna nostalgia per lo Stato-nazione, si tratta di constatare la sua avvenuta sopravvivenza all'interno della globalizzazione e, anzi, più radicalmente, lo stesso globalizzarsi dello Stato-nazione nell'approfondimento della linea di confine che oppone Dentro e Fuori. A tal riguardo, la strategia di Esposito si mostra affatto diversa da quella degli “iperglobalisti”. Non occorre andare in direzione dell'Impero, assecondare – e forse contribuire – alla sua autoaffermazione, per poi assumere finalmente la globalizzazione intensificandola

---

<sup>62</sup> W. BROWN, *Stati murati, sovranità in declino*, trad. it. di S. Liberatore, Laterza, Bari-Roma 2010, p. 13.

<sup>63</sup> R. ESPOSITO, *In dialogo con Toni Negri*, in E. LISCIANI-PETRINI, G. STRUMMIELLO (a cura di), *Effetto Italian Thought*, cit., p. 25. Si deve notare che questo intervento – letto al Festival di DeriveApprodi del 25-27 novembre 2016 – è stato pubblicato sul sito OperaViva con il titolo *Politiche del limite*. Sulla crisi dell'immanenza Cfr.: M. DI PIERRO, F. MARCHESI (a cura di), *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, Quodlibet, Macerata 2019.

provvidenzialmente in internazionalismo. Anziché assumere il Dentro e il piano di immanenza, anziché occuparsi di lisciare la striatura, l'increspatura subentrata nel piano liscio, si tratta di farsi carico del Fuori, di rapportarsi al Fuori, in quella che, significativamente, chiama "politica del limite"<sup>64</sup>. È *da Fuori* che, secondo Esposito, ci si deve posizionare nella situazione politica odierna: da un Fuori tanto geografico quanto teoretico e politico. Solo in questo modo il compito critico può riscoprirsi ancora efficace. La riserva che manifesta nei confronti della strategia affermativa e costituente dell'immanenza appartenente ai teorici dell'Impero è, infatti, rivolta soprattutto all'inefficacia di una politica exofobica e interamente ripiegata all'interno – per quanto *antagonisticamente* ripiegata all'interno. D'altronde «è sempre da un fuori che viene il pensiero, quando si tratta di mettere in questione una visione delle cose non più rappresentativa degli eventi in corso»<sup>65</sup>. Il pensiero critico è irruzione dall'esterno, irruzione *dell'esterno*, non semplicemente aderenza e assunzione del Dentro<sup>66</sup>. Ma, nuovamente, il Fuori è ridotto alla sua veste istituzionale. Ciò che ne risulta è un pensiero istituzionale che, mantenendosi nella relazione tra Dentro e Fuori, tra affermazione e negazione, tra immanenza e trascendenza, spinge continuamente le istituzioni oltre loro stesse, vivificandole e aprendole ai flussi, al loro al di là: «Questo fuori interno, questa "trascendenza immanente" è il potere»<sup>67</sup>. In altre parole, si tratta di porre una negazione affermativa: denazionalizzare e desovranizzare gli stati. A una simile prospettiva politica, che scorge nel popolo – in un popolo che è duplice mescolamento: mescolamento tra i due

---

<sup>64</sup> *Politica del limite. In dialogo con Toni Negri* è il titolo dell'intervento tenuto da Esposito nel 2016, in occasione del primo Festival di DeriveApprodi, poi pubblicato con il solo titolo *In dialogo con Toni Negri* in E. LISCIANI-PETRINI, G. STRUMMIELLO (a cura di), *Effetto Italian Thought*, cit..

<sup>65</sup> R. ESPOSITO, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016, p. 6.

<sup>66</sup> È un Fuori al quale, secondo Esposito, la filosofia si è riferita con tre differenti modalità di pensiero a partire dagli anni Venti del Novecento: la *German Philosophy*, la *French Theory* e l'*Italian Thought*.

<sup>67</sup> R. ESPOSITO, *Pensiero istituzionale. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020, p. 172. Questa prospettiva filosofica si riconosce debitrice della riflessione di Claude Lefort e dell'elaborazione teorica sviluppata dall'istituzionalismo giuridico, che trova i suoi maggiori rappresentanti in Santi Romano, Maurice Hauriou e Costantino Mortati. Per uno sguardo d'insieme Cfr.: M. DI PIERRO, F. MARCHESI, E. ZARU (a cura di), *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Quodlibet, Macerata 2020. Se, tuttavia, si pensa al percorso politico-intellettuale, oltretutto biografico, di giuristi quali Santi Romano e Widar Cesarini Sforza, rimane irrisolta la questione dei possibili punti di contatto del paradigma istituzionalista con quello teologico-politico (forse da ricercarsi proprio nella nozione teocratica di "trascendenza immanente"). In tal senso, per il pensiero istituzionale si pone in più alto grado la questione – già propria del potere costituente – della sua solidarietà con l'istituzione e il potere costituito, che, nel caso migliore, sembra rivolgersi in direzione del leninismo teologico-politico – sviluppato mediante una lettura schmittiana di Benjamin – proposto da Mario Tronti.

popoli disuguali che attraversano l'Occidente, e mescolamento tra questi e i popoli che arrivano da Fuori – e nel conflitto simbolico, nel conflitto della rappresentanza, i suoi luoghi unitari d'elezione, sono pertanto indispensabili tanto la determinazione esterna quanto la determinazione interna, venendosi così a rivelare inseparabilmente legata al tema del limite. La questione centrale, pertanto, si conferma ancora una volta quella dei confini degli stati, dei bordi del pensiero e dei limiti della politica.

#### 1.4 *La lotta dei confini*

Fuori o Dentro, trascendenza o immanenza, critica o post-critica, sembrano le uniche prospettive topologiche e strategiche da cui osservare i fenomeni globali tutt'ora in corso. In entrambi i casi però – malgrado l'uso esclusivo della logica disgiuntiva che, in maniere diverse, entrambe le posizioni mettono in opera – emerge una topologia complessa, scandita da continui ripiegamenti e dispiegamenti, ma mai da una tavola semplicemente continua, mai da una topologia puramente cartografica o post-cartografica. “Da Dentro” il confine è dissolto, il Fuori è stato completamente interiorizzato e il gioco intensivo di gradi, variazioni e ibridazioni si è venuto a sostituire alla relazione estensiva, binaria, tra Dentro e Fuori. Ma dove vi è un Dentro assoluto, sciolto da ogni relazione con il Fuori (o viceversa), è ancora possibile parlare di un Dentro? Non va forse, anch'esso, incontro a una profonda trasformazione, a un'inevitabile ristrutturazione, dando luogo a qualcos'altro, a una topologia inedita in alcun modo sovrapponibile a quella precedente? In altre parole, può davvero affermarsi un unico signore del mondo o, forse, senza più alcun nemico a cui opporsi, si troverebbe a sua volta annichilito? L'idea di un Impero mondiale nelle sembianze di «uno Stato-mondo deprivato della possibilità del riferimento a un *fuori*» non è, dunque, «un vero e proprio *teorema di impossibilità*»<sup>68</sup>? “Da Fuori”, invece, il confine è all'opera e interno ed esterno sussistono ancora ma in un rapporto particolare che, in fondo, non può non richiamare in qualche modo quello precedentemente illustrato: il Fuori esiste, consiste e insiste all'interno del Dentro e viceversa, senza poter mai veramente distinguere l'inizio dell'uno, del globale, e la fine dell'altro, del locale. Il Fuori abita, rielabora e riconfigura il

---

<sup>68</sup> G. MARRAMAO, *Passaggio a occidente. Filosofia e globalizzazione*, cit., p. 55. In proposito Cfr.: M. CACCIARI, *Ancora sull'idea di Impero*, in «Micromega», 4(2002), pp. 185-196.

Dentro, ma non è altro che il vecchio involucro sempre riformabile dello Stato-nazione. Dentro e Fuori convivono intersecandosi trasversalmente in uno spazio tutto sommato unitario, irriducibile sia all'uno sia all'altro. Né Fuori né Dentro, pertanto. Ma non si tratta di una situazione analoga a quella imperiale? Eppure, se all'Impero corrisponde una topologia della Rete e dello sconfinamento contraddistinta da apertura e inclusività, che riduce la crescente importanza assunta dallo Stato-nazione a un ultimo "colpo di coda" del Leviatano morente, alla glocalizzazione sembra corrispondere una topologia dei nodi, il paesaggio chiuso ed esclusivo delle disuguaglianze, dei conflitti e delle guerre, dei disordini che attraversano il globo da Oriente a Occidente, nel "ritorno" del locale.

Per mettere a fuoco l'apparente e contraddittoria prossimità che sembra improvvisamente vigere tra questi due modelli, riflesso del problema della doppia anima (globale e locale) della globalizzazione, sembra opportuno volgere lo sguardo al dibattito sui confini, ovvero, all'aspro conflitto tra sostenitori degli *open borders* e dei *closed borders*<sup>69</sup>. Si tratta di quella che può essere definita come una vera e propria lotta dei confini, sul modo di intenderli e impiegarli, che si situa al centro della guerra per lo spazio iniziata con la fine della contrapposizione fra blocchi, nell'incedere dei processi di unificazione globale. Confini in disordine nella guerra per la trasformazione dello spazio<sup>70</sup>. È quindi il cuore della riflessione politica degli ultimi decenni, che ha raggiunto negli ultimi anni un grado di intensità senza precedenti. I promotori degli *open borders*, rivendicando un principio di giustizia sociale, di libertà individuale e di condivisione della terra, asseriscono la necessità di aprire i confini poiché la condanna all'immobilità e l'impossibilità di migrare per migliorare le proprie condizioni di esistenza non rientrano nell'ordine naturale delle cose ma in un insieme di accordi e disposizioni costruite e conservate dall'essere umano; i fautori dei *closed borders* (parzialmente anticipate dalla trattazione delle politiche sovraniste), a partire dal diritto all'autodeterminazione del popolo e della proprietà della terra, oltretutto dalla necessità di proteggere un'integrità identitaria, sono fermi sull'importanza di avere delle frontiere nette, chiuse e ben definite che separino il Dentro dal Fuori, il Noi dal Loro, respingendo all'esterno chiunque cerchi di entrare e alterare l'identità della comunità. Un mondo di

---

<sup>69</sup> Rispettivamente Cfr.: J. CARENS, *Aliens and Citizens. The case of Open Border*, «The Review of Politics», XLIX, 2(1987), pp. 251-273; M. WALZER, *Sfere di giustizia*, trad. it. G. Rigamonti, Laterza, Roma-Bari 2008.

<sup>70</sup> B. ACCARINO, *Introduzione. L'entropia del confine*, in ID. (a cura di), *Confini in disordine. le trasformazioni dello spazio*, cit., pp. 7-24.



confini aperti può effettivamente sembrare un mondo unificato e senza più confini, in cui la terra è universalmente condivisa. In tal senso, la situazione affermativa imperiale è, *ipso facto*, una condizione determinata dai confini aperti, dal fluidificarsi delle frontiere tra gli stati, non di dissoluzione dei confini, e sembra corrispondere alla proposta avanzata da Esposito contro il ritorno degli Stati-nazione: spingere le istituzioni ad aprirsi oltre loro stesse, oltre i propri limiti. L'esito della strategia di Esposito sembra essere, da un punto di vista eminentemente filosofico, prescindendo dalla sua efficacia politica, il punto di partenza della strategia di Hardt e Negri. Non l'abolizione dello Stato-nazione e delle istituzioni ma, per l'appunto, la loro fluidificazione. Com'è noto, tuttavia, i fluidi si distinguono tra loro per gradi di densità e viscosità. A tal riguardo, è possibile trovare dei *conditionally open borders*, ovvero dei confini aperti per soggetti che rispondono a determinate condizioni, a un altro genere di limitazioni immateriali (si pensi alla carta d'identità necessaria ai cittadini di paesi membri dell'area Schengen per muoversi e spostarsi all'interno della stessa), oppure dei *controlled borders* nei quali il passaggio attraverso le frontiere è sottoposto a importanti e imponenti limitazioni e dispositivi di controllo (per esempio, la necessità di ottenere un passaporto e un visto temporaneo rispondendo a una serie di criteri, oltre il raccoglimento dei dati biometrici del soggetto da parte della polizia o degli agenti dell'immigrazione all'ingresso nel paese, come il caso degli Stati Uniti d'America o dell'Australia). A differenza di entrambi, i *closed borders* sono confini che di norma impediscono il transito di persone a qualunque condizione, se non con alcune, rare e circoscritte eccezioni (un'immagine eloquente può essere individuata nel Muro di Berlino). Se questi ultimi hanno un'esplicita funzione di chiusura, si deve notare che, nei primi due casi il confine c'è, ed è in funzione, ma come apertura e chiusura, ovvero nella sua funzione di filtro e setaccio, seppur con delle differenze rilevanti. È la condizione descritta dai tre paradossi di Brown: «apertura e chiusura simultanee, universalizzazione combinata con esclusione e stratificazione, potere virtuale interconnesso realizzato attraverso barriere fisiche»<sup>71</sup>. Ma al confine appartengono chiaramente entrambe le prestazioni<sup>72</sup>. La natura dei confini è bifronte,

---

<sup>71</sup> W. BROWN, *Stati murati, sovranità in declino*, cit., p. 7.

<sup>72</sup> Da questo punto di vista non è possibile essere d'accordo né con Mezzadra e Neilson, che prendono le distanze dalle ipotesi interpretative incentrate sull'immagine del confine come muro, né con Sferrazza Papa che, compiendo l'operazione inversa, prende polemicamente il muro come simbolo privilegiato dei confini. Cfr.: S. MEZZADRA, B. NEILSON, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, cit.; E.C. SFERRAZZA PAPA, *Le pietre e il potere. Una critica filosofica dei muri*, Mimesis, Milano-Udine, 2020.

la loro peculiarità è «di connettere e di dividere»<sup>73</sup>. Non esiste confine che non chiuda, non escluda e non definisca un Dentro, un'identità, ma che, al contempo, non apra, non includa, affacciando sull'Altro, sul resto, sul Fuori. Al limite appartiene, certamente, di essere «un dispositivo che serve innanzitutto e principalmente a *escludere*» ma anche di essere un dispositivo in cui l'inclusione si sviluppa «in continuità con l'esclusione, e non in opposizione a essa»<sup>74</sup>. In tal senso funziona sicuramente come uno strumento di governo dell'ingovernabile. Se il contrappunto tra *closed* e *conditionally open borders* si afferma come uno dei modelli di frontiera più aperti attualmente esistenti – ai quali, per definizione, appartiene pur sempre un certo grado di condizionamento, di chiusura, anche fortemente restrittiva in caso di un pericolo per l'ordine pubblico, per la sicurezza nazionale o per le istituzioni democratiche – in realtà il contrappunto tra *closed* e *controlled borders* sembra corrispondere alla forma di chiusura – sovranista, autoritaria, xenofoba, razzista, protezionista ma, suo malgrado, ancora globalizzata e multinazionale – rivendicata dagli Stati-nazione stravolti e riorganizzati dal capitalismo avanzato. Non una chiusura totale ma il connubio tra chiusura totale e apertura burocraticamente, poliziescamente e mediaticamente controllata. Apertura nei confronti della circolazione di flussi di merci e, soprattutto, di capitali; chiusura nei confronti della circolazione di corpi, in particolare se plasmata dalla povertà<sup>75</sup>. Sembra di sentir risuonare, anche se in un contesto parzialmente diverso, l'eco delle parole di Pier Paolo Pasolini sul neofascismo e sulla sua incapacità reale di rinunciare al presunto benessere ottenuto dalla società dei consumi e dai suoi modi di vita<sup>76</sup>. In tal senso, occorre riconoscere la scabrosa solidarietà, la continuità, tra le posizioni *open* e *closed borders* nell'accettazione del ruolo del confine e della sua intrinseca duplicità, dunque anche della sua dialettica. All'apertura appartiene costitutivamente un certo grado di chiusura (che, in caso eccezionale, può anche diventare preponderante), a meno di non veder dissolversi ogni confine; alla chiusura appartiene strutturalmente un certo grado di apertura, a meno di non rinunciare suicidariamente a ogni scambio di capitale (economico, culturale o umano) e a ogni tipo di spostamento. Rivendicare l'apertura dei confini, più che costituire

---

<sup>73</sup> S. MEZZADRA, B. NEILSON, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, cit., p. 58.

<sup>74</sup> Ivi, p. 22.

<sup>75</sup> Ivi, p. 37.

<sup>76</sup> P.P. PASOLINI, *Studio sulla rivoluzione antropologica in Italia*, in ID., *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 2010, p. 42.

un'efficace opposizione alle ragioni della chiusura, sembra esserle un riflesso speculare, facendo valere «quell'altra faccia del pensiero *liberal* – Giano bifronte – che rischierebbe di soccombere sotto le vessazioni e i vincoli del sovranismo»<sup>77</sup>. Se, pertanto, non è possibile separare apertura e chiusura, se non è possibile né separare dal né ridurre al muro l'immagine del confine, allora la dissoluzione dei limiti, il venir meno del Fuori, è stata solo un'illusione, un effetto ottico dovuto all'apertura dei confini che ha segnato i primi venti anni del mondo globalizzato? E nella recrudescenza degli Stati-nazione che sembra scandire quest'ultimo decennio, è davvero in questione un ritorno del locale, del Fuori, oppure, semplicemente i confini si sono chiusi su loro stessi, svelando il trucco?

Si potrebbe obiettare che sia un ritratto riduttivo, parziale, che non prende in considerazione le posizioni radicali *no borders*, i cui slogan più celebri sono "No Border, No Nation, Stop Deportations!" e "No one is illegal". Diffusi soprattutto negli ambienti antagonisti (autonomi e anarchici), i movimenti *no border* denunciano la violenza che appartiene a ogni forma di limite e lottano per l'abolizione delle frontiere in nome di un'indiscriminata libertà di movimento, ricorrendo spesso alla strategia della disobbedienza e della trasgressione, cercando di liberare i migranti rinchiusi nei CIE o tentando di violare ed eludere i controlli a cui sono sottoposti i confini, permettendo così ai migranti di attraversarli. Diversamente dalla dialettica tra *open* e *closed borders*, vi è un rifiuto radicale della funzione della frontiera e della sua duplice prestazione di apertura e chiusura. Da un lato, la volontà di abolire il confine in quanto confine aperto è sovrapponibile all'anelito dei teorici dell'Impero a internazionalizzare la globalizzazione da Dentro; dall'altro, il progetto di abolire il confine in quanto confine chiuso è compatibile con il progetto anarchico di estinguere ogni forma di Stato-nazione da Fuori. Se la proposta dei *no borders* sembra offrire dei vantaggi non indifferenti, contrapponendosi alla morsa del dualismo aperto/chiuso, occorre tuttavia interrogarsi circa l'analisi teorica sviluppata da queste posizioni, su che cosa voglia dire "abolire i confini" e sulle strategie adottate da questi movimenti. In particolare, di fronte alla centralità assunta dalla questione dei confini (dissolti o riemersi? aperti o chiusi?) all'interno della globalizzazione, il rifiuto manifestato dei sostenitori delle posizioni *no borders* sembra forse peccare di un'insufficienza teorica. La disobbedienza, la

---

<sup>77</sup> D. DI CESARE, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 77. Sulle somiglianze di famiglia tra neo-ordo-liberalismo e sovranismo considerati congiuntamente come un'*hydra* a due teste Cfr.: M. MELLINO, *Governare la crisi dei rifugiati. Sovranismo, neoliberalismo, razzismo e accoglienza in Europa*, DeriveApprodi, Roma 2019.

trasgressione, la lotta, queste tattiche in cui sovente prende quantomeno provvisoriamente forma l'obiettivo strategico dell'abolizione dei limiti, sono ancora dei paradigmi efficaci? O forse stringono con il confine un legame ancor più profondo di quanto possa, in apparenza, sembrare? Ci si pone questi interrogativi non per una qualche disincantata e pregiudiziale riserva nei confronti della concreta possibilità di un mondo senza frontiere. Piuttosto, per capire cosa voglia dire trasgredire un confine, per rifiutare la duplice prestazione del limite e trovare un modo efficace per abolirlo, bisogna innanzitutto interrogarsi sulla maniera in cui un confine funziona, comprenderne la struttura, poiché di fronte a un nemico la cui struttura resta sconosciuta si finisce prima o poi con il fallire o con l'identificarsi<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 16.

## 2. Ipotesi, metodo e obiettivi di ricerca

### 2.1 *Il regno illimitato del Limite*

La peculiare duplicità del limite sembra mettere in discussione le due prospettive sulla globalizzazione, scardinando la rigida opposizione tra l'autoaffermazione illimitata del Dentro e l'improvviso ritorno del Fuori. Se il limite è, al contempo, ciò che consente l'attraversamento e ciò che lo ostacola, ciò che mette in relazione e ciò che separa, questo vuol dire che l'interiorizzazione del mondo nel globo ha sempre e solo coinciso con la conservazione dei confini, con il momento della loro apertura, senza implicarne in alcun modo la cancellazione. Nel presunto e, talvolta, agognato ritorno dei limiti, pertanto, non sarebbe in questione un vero "ritorno": i confini non se ne sarebbero mai andati, piuttosto avrebbero operato secondo un regime di complessità, alternando e, talvolta, sovrapponendo le loro funzioni. Ciò rende possibile ipotizzare un modello globale che, in maniera solo apparentemente contraddittoria, sia capace di tenere insieme la rete, le tendenze imperiali allo sconfinamento immateriale, e i nodi, le resistenze statuali delle frontiere materiali. Seguendo l'intuizione di Schmitt che, negli anni Cinquanta aveva descritto un pensiero per linee globali di divisione e ripartizione della terra emerso a partire dalla conquista delle Americhe, e quella di Nestor García Canclini, che vede nei limiti l'elemento privilegiato da cui analizzare i fenomeni scaturiti dalla dissoluzione dell'URSS, si tratta di pensare una globalizzazione avvenuta nel segno del confine, come un processo unitario – ma tutt'altro che pacifico – di liminarizzazione del pianeta, che produce uno spazio la cui descrizione avviene essenzialmente in termini negativi<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> Occorre notare che queste linee schmittiane si radicano nella nozione di confine, in quanto – per sua stessa ammissione – il terreno dissodato e coltivato dall'essere umano esibisce delle linee nette, tracciate e scavate attraverso limitazioni, nelle quali si rendono evidenti le suddivisioni, offrendo il modello delle recinzioni e delle pietre di confine sui quali si rendono concretamente visibili gli ordinamenti e le localizzazioni della convivenza umana. Seguendo l'indicazione di Schmitt, è all'interno di questo pensiero che occorre collocare le *rayas* ispano-portoghesi, le *amity lines* franco-inglesi e la linea dell'emisfero occidentale, ma anche la tesi della frontiera di Frederick Jackson Turner e quella della *new frontier* statunitense formulata da John F. Kennedy. Cfr.: C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., pp. 19-20; N. García Canclini, *La globalización imaginada*, Paidós, Mexico City 1999.

A tal proposito, nel 1964, Maurice Blanchot aveva osservato che proprio la figura del Muro di Berlino, in quanto astrazione concreta del confine, poneva in realtà il problema metafisico della delimitazione del mondo in maniera tale da renderlo chiaramente visibile e tangibile<sup>80</sup>. In quella delimitazione, tuttavia, non era in questione la tradizionale divisione-passaggio da un paese all'altro, da una lingua all'altra, ma l'inedita divisione-passaggio dalla verità all'errore, dal bene al male, dalla vita alla morte, all'interno dello stesso paese e della stessa lingua, prefigurando l'odierna metamorfosi dei confini nel mondo globalizzato mediante l'immagine di un'unità duale o di una dualità unitaria, di una frattura o di una differenza che attraversa l'identità stessa. Il limite non separa due luoghi a cui corrispondono due diversi ordinamenti politici, ma separa lo stesso luogo in due ordinamenti politici. Se la constatazione di Blanchot è esatta, allora, in seguito all'accelerazione scaturita dal crollo del Muro, la globalizzazione traduce in termini geo-politici, dunque squisitamente topologici, la questione metafisica della morte di Dio così come è stata formulata da Michel Foucault:

La morte di Dio, togliendo dalla nostra esistenza *il limite dell'Ilimitato*, la riconduce a un'esperienza dove niente può più annunciare l'esteriorità dell'essere, a un'esperienza per conseguenza *interiore e sovrana*. Ma una tale esperienza, nella quale esplode la morte di Dio, scopre come suo segreto e sua luce, la sua propria finitudine, *il regno illimitato del Limite*, il vuoto di questa rottura dove essa viene meno ed è manchevole [...]. La morte di Dio non ci restituisce a un mondo limitato e positivo, ma a un mondo che si snoda nell'esperienza del limite, si fa e si disfà nell'eccesso che lo oltrepassa.<sup>81</sup>

Il venir meno della topologia della metafisica, che trova nell'Ilimitato il proprio limite ultimo, rivela la topologia nichilistica del regno illimitato del Limite. La dissoluzione del Fuori, togliendo al capitalismo il limite dell'Altro, lo riconduce a un'esperienza dove niente può più annunciare l'esteriorità del mercato, a un'esperienza interiore e sovrana. Ma una tale esperienza scopre come suo segreto la sua propria finitudine, la sua intrinseca limitazione. Il venir meno del Fuori non restituisce l'esistenza a un Dentro compiuto, definito e positivo,

---

<sup>80</sup> Si potrebbe dire che la nozione di "astrazione concreta" non faccia, per l'appunto, che concretizzare l'analogia strutturale riconosciuta da Carl Schmitt tra il «quadro metafisico che una determinata epoca si costruisce del mondo» e «ciò che si presenta a prima vista come la forma della sua organizzazione politica» (C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 69).

<sup>81</sup> M. FOUCAULT, *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 2020, pp. 57-58. Corsivi miei. Cfr.: M. BLANCHOT, *Berlino*, in Id., *Nostra compagna clandestina. Scritti politici (1958-1993)*, Cronopio, Napoli.

ma a una pluralità di dentro puramente negativi che si snodano nell'esperienza del limite, nella trasgressione del limite, si fanno e si disfanno nell'eccesso che li oltrepassa verso l'esterno, trovandosi quindi «in perenne crisi»<sup>82</sup>. Ovunque si estendono limiti e confini; il Dentro, nel suo desiderio di espansione e di unificazione, nella sua aspirazione alla totalità, si è ormai separato in se stesso, sgretolandosi in innumerevoli dentro e fuori, come un puzzle che restituisce un'immagine nella sua interezza senza annullare il confine che permette l'accostamento dei tasselli, pur mantenendoli separati<sup>83</sup>. Si potrebbe dire che, crollando, il Muro si sia disseminato nel mondo, che da molare sia divenuto molecolare. Il globo si conferma uno spazio claustrofobico, un'immanenza soffocante e satura di limiti.

Nel solco di diversi studi pubblicati negli ultimi anni, primo fra i quali *Border as Method* di Sandro Mezzadra e Brett Neilson, la tesi del presente lavoro è che il processo di globalizzazione, avviato con la scoperta delle Americhe e giunto a una decisiva accelerazione con la caduta del Muro di Berlino e il crollo dell'URSS, non abbia coinciso con un'eliminazione dei limiti quanto, piuttosto, con la loro proliferazione, moltiplicazione ed eterogeneizzazione<sup>84</sup>. In questa disseminazione, i limiti non hanno scoperto la molteplicità, ma sono passati dal rispondere a una logica binaria al rispondere a una logica biunivoca. Il Fuori, non più visibile né tangibile, non è localizzabile da nessuna parte, non è collocabile in nessuna chiara exteriorità, perché ovunque, in ogni punto del dentro, c'è ormai del fuori e viceversa. Ma questo fuori, che in tutto coincide col dentro, non ha semplicemente abolito il Fuori, l'ha solo svuotato e votato agli scopi del mercato globalizzato, l'ha ripiegato ai suoi fini, producendo una topologia complessa, tutt'altro che omogenea. Più che di una unilaterale marittimizzazione della terra si potrebbe parlare, allora, di un rapporto di risonanza in cui il moderno dominio terrestre del mare – conseguito a partire dal XVI secolo innanzitutto dall'Inghilterra – ha portato, con il tempo, allo sviluppo e all'acquisizione di sofisticate tecniche strettamente “marittime” riutilizzabili anche per meglio governare la

---

<sup>82</sup> M. CACCIARI, *La città*, Pazzini, 2004, p. 56.

<sup>83</sup> Non è un caso che i puzzle, inventati nella seconda metà del XVIII secolo da John Spilsbury, un cartografo e incisore londinese, fossero originariamente a tema geografico, realizzati dipingendo il soggetto su una tavola di legno e ritagliandolo successivamente in piccoli pezzi, che seguivano i confini delle singole nazioni. Analogamente al puzzle, nel quale il singolo tassello è sempre e solo orientato alla costruzione dell'interezza della figura, così il mondo globale rifiuta lo stato di frammentazione in cui verte continuamente poiché, come sostenuto da Roberto Calasso, si ostina a mantenere come proprio punto di riferimento privilegiato la prospettiva della totalità (Cfr.: R. Calasso, *La rovina di Kasch*, Adelphi, Milano 1983, p. 271).

<sup>84</sup> Per un diverso sviluppo di questa stessa ipotesi Cfr.: S. Mezzadra e B. Neilson, *Confini e frontiere*, cit..

terra<sup>85</sup>. Ciò che risulta da questa reciproca ibridazione è l'orizzonte punteggiato dalla guerra civile mondiale che con i suoi attentati, bombardamenti, *fake news*, rappresaglie, attacchi *cyber*, blitz, non rende possibile distinguere tra conflitto intestino e guerra esterna, accompagnandosi a una generale ridescrizione della politica mondiale in una veste sostanzialmente poliziesca<sup>86</sup>. Il Fuori è passato all'interno, un interno che pertanto si presenta come una illimitata diffusione di limiti volti a distinguere e unire, a discriminare e integrare, un dentro e un fuori:

Niente illustra meglio il modo in cui la norma ha sussunto la Legge del modo in cui i vecchi Stati territoriali d'Europa hanno "abolito" le loro frontiere, grazie agli accordi di Schengen. L'abolizione delle frontiere che è qui in questione, cioè la rinuncia all'attributo più sacro dello Stato moderno, non significa naturalmente la loro effettiva scomparsa, ma piuttosto la possibilità permanente del loro ripristino; secondo le circostanze. Così le pratiche doganali, quando le frontiere sono "abolite", non scompaiono affatto, ma al contrario si trovano estese, in potenza, a tutti i luoghi, a tutti i momenti. Sotto l'Impero, le frontiere sono diventate come le dogane – *volanti*.<sup>87</sup>

I limiti sono divenuti volanti, fluttuanti, moltiplicandosi ipertroficamente, estendendosi fino a penetrare in ogni luogo e in ogni momento, senza cessare di incombere sul mondo. Si potrebbe parlare, a proposito di una tale "volatilità", di una virtualizzazione dei limiti, intendendo l'espressione "virtuale" nell'accezione conferitale da Gilles Deleuze, ovvero di un elemento che differisce tanto dalla pura possibilità priva di qualsiasi realtà quanto dalla pura e semplice attualità priva di qualsiasi possibilità, affermandosi come una sorta di potenza reale senza essere attuale o, meglio, senza dover essere necessariamente sottoposta

---

<sup>85</sup> Cfr.: G. DELEUZE E F. GUATTARI, *Millepiani*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 658.

<sup>86</sup> L'idea di una guerra civile mondiale e di una trasformazione poliziesca della politica mondiale si trova per la prima volta espressa in due testi di Carl Schmitt, *Die legale Weltrevolution* e *Theorie des Partisanen*. Da allora ha nutrito il dibattito filosofico e politico. Cfr.: G. Agamben, *Polizia sovrana*, in Id., *Mezzi senza fine*, Bollati Boringhieri, Torino 2008; G. Agamben, *Stasis*, Bollati Boringhieri, Torino 2015; D. Di Cesare, *Terrore e modernità*, Einaudi, Torino 2017.

<sup>87</sup> TIQQUN, *Introduction à la guerre civile*, in «Tiqqun», 2, 2001. Traduzione mia. Non a caso è stata recentemente approvata dalla Commissione UE una proposta di modifica del Codice Schengen che, oltre al rafforzamento del pattugliamento delle forze dell'ordine nelle aree di confine, in casi eccezionali ma prevedibili, consente a ogni Stato membro di attualizzare i controlli ai confini interni all'area Schengen per un periodo limitato di tempo.



a un'attualizzazione<sup>88</sup>. Tuttavia, se i confini si trovano virtualmente estesi a tutti i luoghi e a tutti i momenti, ciò vuol dire che, parimenti, tutti i luoghi e tutti i momenti sono virtualmente dei confini. Ogni luogo è potenzialmente solcato da un limite e si presenta come una zona liminare, ora come la sede di un attraversamento (autostrade, strade a scorrimento veloce, aeroporti, ferrovie ad alta velocità) ora come la sede di un confinamento (Centri di Identificazione ed Espulsione, zone d'attesa, aree turistiche, sobborghi), assumendo in ogni sua porzione le stesse caratteristiche dei non-luoghi descritti da Marc Augé e decretando una topografia nella quale è impossibile distinguere la realtà della circolazione, del transito e della dislocazione, da quella della sosta, della stanzialità e della localizzazione<sup>89</sup>. In questione vi è l'integrale indistinzione di queste due dimensioni all'insegna di una vorticoso erranza residenziale, di una delocalizzazione localizzante, che, annullando ogni distanza quanto ogni vicinanza e strappando continuamente chiunque alla contingenza, costringendolo a permanere o nell'attraversamento o nel confinamento, non rimanda a una nuova forma di nomadismo, ovvero a una certa maniera di abitare il mondo, quanto alla radicale compromissione della possibilità di abitare:

Una corrente che tutto vorrebbe trascinare nella sua mobilità senza speranza, e che tutti *mobilita* [...]. È una mobilità che comporta sradicamento, isolamento, esilio, e che sarebbe insopportabile per chiunque se non fosse da sempre mobilità dello *spazio privato*, dell'interiorità portatile. La bolla del privato non scoppia: si mette a fluttuare.<sup>90</sup>

Si tratta della manifestazione dell'autentica crisi dell'abitare che, nell'esigenza di un ripensamento del soggiornare dell'essere umano sulla terra, Martin Heidegger distingueva dalla mera carenza degli alloggi, o, ancora, della manifestazione dell'annientamento del vecchio senso della parola abitare che, senza poter essere a conoscenza dell'istituzione dei

---

<sup>88</sup> G. DELEUZE, *Conversazioni*, Ombrecorte, Verona 2019, pp. 143-146. In un'accezione simile, Gentili ha parlato di una spettralizzazione. Cfr.: D. GENTILI, *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, Quodlibet, Macerata 2009.

<sup>89</sup> Un non-luogo è un luogo puramente "negativo": un ambiente funzionale, a-storico, costruito in rapporto a determinati fini (trasporto, transito, commercio, internamento), che non consente l'assunzione di alcuna identità né l'instaurazione di alcuna relazionalità. Istituito una contrattualità solitaria all'interno di un eterno presente, simili non-luoghi anziché rimuovere o annullare le identità consolidate in uno scambio o in un'ibridazione, producendone dunque di inedite, propongono delle identità svuotate e omologanti, operando una soggettivazione negativa. Cfr.: M. Augé, *Nonluoghi*, cit.

<sup>90</sup> Comitato Invisibile, *L'insurrezione che viene*, in Id., *L'insurrezione che viene – Ai nostri amici – Adesso*, Not, Roma 2019, p. 45.

campi di sterminio nazisti, Walter Benjamin aveva cominciato a intravedere in due fenomeni peculiari della sua epoca: da un lato, nelle camere d'albergo destinate ai vivi e, dall'altro, nei crematori adibiti per i morti<sup>91</sup>. La sovrapposizione di attraversamento e confinamento può essere esemplificata nell'ambivalenza dell'autostrada che, creando una sofisticata matrice di barriere capaci di condizionare fisicamente e burocraticamente l'attraversamento di un territorio, può assumere la medesima importanza di un confine, includendo o escludendo, unendo o dividendo, determinando appartenenze o estraneità, identità o alterità, fino a ricordare, mediante i cadaveri degli animali travolti dalle automobili, cosa vuol dire tentare di abitare laddove si può solo transitare<sup>92</sup>. La «promessa moderna di un mondo aperto, accessibile, libero, così come quella postmoderna di un territorio globale libero e poroso» coincide senza residui con un «incubo spettrale e labirintico di divieti, muri, barriere, scudi difensivi, zone d'attesa, gabbie»<sup>93</sup>. In un globo senza confini molari e chiaramente riconoscibili, qualsiasi ambito della vita – materiale o immateriale, spaziale o temporale, linguistico o sociale, politico o economico – è ormai la sede di un limite virtuale, sia esso in potenza o in atto, aperto o chiuso: il confine, dal margine, si è ormai spostato, inscrivendosi al centro stesso del luogo dell'esperienza contemporanea<sup>94</sup>. Consegnata alle sovrapposizioni e alle ibridazioni generate da questa virtualità, non solo la mappa del mondo verte, ormai, in uno stato di avanzata illeggibilità e indecifrabilità, ma la ragione cartografica stessa vige ancora pur senza significare più nulla.

Ci si potrebbe chiedere, tuttavia, quale relazione ci sia tra lo spostamento dei confini dal margine al centro dell'esperienza contemporanea, tra la liminarizzazione del mondo avvenuta nella forma di una disseminazione di limiti, e fenomeni apparentemente indipendenti come la guerra civile mondiale o la trasformazione poliziesca della sovranità.

---

<sup>91</sup> W. Benjamin, *I "passages" di Parigi*, Einaudi, Torino 2010, p. 235.

<sup>92</sup> Tiqqun, *Une métaphysique critique pourrait naitre comme science des dispositifs...*, «Tiqqun», 2(2001); A. Petti, *Arcipelaghi o enclave. Architettura dell'ordinamento spaziale contemporaneo*, cit.

<sup>93</sup> Ivi, p. 178.

<sup>94</sup> In questo senso, non si possono che condividere i presupposti dello studio di Sandro Mezzadra e Brett Neilson che riconoscono correttamente nella globalizzazione un processo di moltiplicazione, proliferazione ed eterogeneizzazione dei confini. A differenza del loro approccio che elegge "il confine come metodo", tuttavia, occorre domandarsi se davvero le lotte di confine possano aprire a delle nuove possibilità politiche maggiormente promettenti dell'auspicio di un mondo senza confini. Si tratta, cioè, della riserva nei confronti della fiducia nei confronti del potere produttivo o della capacità costituente dei limiti che tenta di «aprire spazi al cui interno diventi possibile l'organizzazione di nuove forme di soggettività politica» (S. MEZZADRA, B. NEILSON, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, cit., p. 12), giungendo, per questo percorso, ai dibattiti sul comune.

È il concetto di “eccezione” a offrire una lente interpretativa: tanto la nascita della guerra civile mondiale quanto la genesi della polizia sovrana sono state considerate alla luce del processo di normalizzazione del caso straordinario, per cui «[l]’eccezione diventa norma e l’estremo si situa stabilmente nella quotidianità»<sup>95</sup>. A tal riguardo, si rivela particolarmente interessante una delle più celebri definizioni contemporanee della sovranità, nella quale proprio le nozioni di “eccezione” e “limite”, trattate pressoché come sinonimi, assumono un ruolo fondamentale,:

Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione (*Ausnahmezustand*). Questa definizione può essere appropriata al concetto di sovranità, solo in quanto questo si assuma come concetto limite (*Grenzbegriff*). Infatti concetto limite (*Grenzbegriff*) non significa un concetto confuso, come nella terminologia spuria della letteratura popolare, bensì un concetto relativo alla sfera più estrema (*äußersten Sphäre*). A ciò corrisponde il fatto che la sua definizione non può applicarsi al caso normale, ma ad un caso limite (*Grenzfall*).<sup>96</sup>

Se, dunque, il limite può essere considerato come una specie dell’eccezione, allora, l’estensione virtuale del confine su qualsiasi luogo, la centralità assunta dai limiti, si afferma come il corrispettivo spaziale del divenire normale del caso eccezionale, ossia del caso limite<sup>97</sup>.

La rappresentazione topologica sinora delineata precipita nell’idea di metropoli. Con questa parola non si deve intendere genericamente la città, neppure la città moderna, ma quella particolare ristrutturazione urbana che nasce a partire dal XVII secolo e nella quale viene meno proprio la distinzione tra la città e la campagna:

si tratta semmai di un unico strato urbano senza ordine e senza forma, una zona desolata, indefinita e illimitata, un continuum planetario di mega-centri storici musealizzati e parchi naturali, di grandi conglomerati e immense aziende agricole, di zone industriali e lotti abitativi, di agriturismi e bar alla moda.<sup>98</sup>

---

<sup>95</sup> D. Di Cesare, *Terrore e modernità*, cit., p. 15.

<sup>96</sup> C. Schmitt, *Le categorie del “politico”*, cit., p.33

<sup>97</sup> Sulla situazione-limite come situazione d’eccezione Cfr.: G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 43.

<sup>98</sup> Comitato Invisibile, *L’insurrezione che viene*, cit., p. 41.

Per comprendere adeguatamente il significato della dissoluzione di questo confine è opportuno rivolgersi alla prima lezione del corso *Sécurité, territoire, population*, dove, introducendo il concetto di “tecnologia securitaria” o “di controllo”, Foucault ne ha fornito una delle descrizioni più efficaci. A differenza delle tecnologie giuridico-legali e disciplinari, che concepivano lo spazio urbano rispettivamente come un territorio chiaramente delimitato, circondato da un muro che ne segnalava il perimetro, o come un territorio vuoto e chiuso, architettonicamente e gerarchicamente sorvegliato, la tecnologia securitaria ripensa lo spazio urbano ricorrendo a un modello di gestione e di amministrazione basato sulla statistica inferenziale, strutturando l’ambiente in funzione degli eventi possibili, in modo da poterlo avere sempre sotto controllo. Il problema cruciale a cui si trovava a dover rispondere era quello di consentire la sorveglianza anche in seguito all’avvenuta demolizione delle mura cittadine che, in nome dello sviluppo economico, aveva compromesso non solo la chiusura serale delle vie d’accesso alla città, ma anche l’attenta vigilanza notturna delle strade e del territorio che si trovava al di fuori delle eterotopie disciplinari. Ciò che ne risulta è un ambiente aperto, finalizzato alla fluidificazione del traffico di merci e dello scambio di capitali, scandito da una fitta rete di infrastrutture e dispositivi di controllo – o, se si preferisce, di sorveglianza indiretta, probabilistica – rivolti alla prevenzione del possibile fattore di rischio. Si deve notare che la delimitazione giuridico-legale e la gerarchizzazione disciplinare del territorio non sono semplicemente sostituite dall’apertura securitaria ma subiscono, qui, una vera e propria rielaborazione – vengono cioè recuperate, potenziate, perfezionate e complicate – in chiave securitaria:

Non esiste un’età legale, un’età disciplinare e un’età della sicurezza. I meccanismi di sicurezza non prendono il posto dei meccanismi disciplinari che avrebbero a loro volta sostituito i meccanismi giuridico-legali. Si tratta in realtà di una serie di edifici complessi in cui ciò che cambia, oltre alle stesse tecniche, destinate a perfezionarsi e a divenire sempre più complicate, è soprattutto la dominante o, più esattamente, il sistema di correlazione tra i meccanismi giuridico-legali, disciplinari e di sicurezza.<sup>99</sup>

In questo senso, scrive Foucault, se da un punto di vista spaziale la sovranità sui sudditi vige unicamente all’interno dei limiti che recintano un territorio e la disciplina si esercita

---

<sup>99</sup> M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 19.

solamente attraverso la limitazione del corpo individuale all'interno di un'architettura chiusa, diversamente, il controllo della popolazione «ha la funzione di rispondere a una realtà in maniera tale da annullarla o limitarla o frenarla o regolarla [...] stando dentro l'elemento della realtà»<sup>100</sup>. Detto altrimenti, nella metropoli i limiti non cingono il luogo dai margini, distinguendo un Dentro e un Fuori, né isolano delle eterotopie circoscrivendo prigioni, scuole, ospedali e fabbriche, ma neppure vengono aboliti, piuttosto si disseminano, spargendosi qua e là, strutturando e articolando un ambiente essenzialmente aperto in cui i confini, attraverso la diramazione dei servizi infrastrutturali, suddividono, ricompongono e riconfigurano, senza tregua, ogni minima porzione di spazio metropolitano in un dentro e un fuori – in città e campagna, in centri-storici e sobborghi, in aree turistiche e borgate, in parchi statali e coltivazioni abusive, in zone gentrificate e *banlieue*, *slum*, ghetti, *favelas*, *bidonville*. La suddivisione/ricomposizione avviene, di volta in volta, secondo la logica del lasciapassare intuita da Félix Guattari, per cui ciascuno può ed è, anzi, incoraggiato a lasciare il proprio appartamento, la propria via o il proprio quartiere, grazie a una particolare carta elettronica, a un particolare cifra capace di rimuovere questa o quella barriera interna, ammettendo tuttavia che, all'occorrenza, la carta possa essere respinta. Pertanto, quell'unico strato urbano, indefinito e illimitato, tale da costituire un *continuum* planetario, non fa che snodarsi mediante limiti virtuali, potenzialmente estesi a tutti i luoghi e a tutti i momenti. È in questo senso che l'ambiente securitario non si trova solo a dover risolvere le conseguenze della cancellazione dei limiti della città e di un attraversamento indisciplinabile, ma, al contempo, a dover affrontare l'esplosione smisurata delle baraccopoli<sup>101</sup>.

Per la sua costituzione, il non-luogo urbano che risulta dalla composizione degli innumerevoli non-luoghi (autostrade, aree turistiche, aeroporti, CIE, centri commerciali, *zone d'attente*) costruiti in rapporto ai fini più disparati (circolazione, divertimento, consumo, segregazione, commercio) è stato individuato come lo scenario di un incessante conflitto a bassa intensità che riproduce la guerra civile mondiale su scala infinitesimale, nelle sembianze di una frammentata ed eternamente incompiuta micro-operazione di polizia volta a garantire la sicurezza nonché il corretto funzionamento dei servizi<sup>102</sup>. Non si tratta di una mera casualità: la nascita dell'idea di metropoli si accompagna a quella della scienza di

---

<sup>100</sup> Ivi, p. 47.

<sup>101</sup> G. Deleuze, *Poscritto sulla società di controllo*, in Id., *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 1999, p. 204.

<sup>102</sup> Cfr.: Comitato Invisibile, *L'insurrezione che viene*, cit., pp. 44-46; Consejo Nocturno, *Un habitar más fuerte que la metrópoli*, Pepitas de calabaza, La Rioja 2018.

polizia, definita da Louis Turquet de Mayerne nel suo testo intitolato *La monarchie aristodémocratique* come «tutto ciò che deve dare ornamento, forma e splendore alla città, vale a dire l'ordine di tutto quanto è visibile in essa» e nella quale «è compreso tutto ciò che si potrebbe pensare o dire in materia di governo [*gouvernements*]»<sup>103</sup>. La polizia è quella forma di governo che dà ornamento, forma e splendore alla metropoli, al punto che Jean Domat nel suo *Traité de droit public* ha potuto sostenere che è solo grazie alla polizia che le città sono potute diventare delle metropoli, ossia dei luoghi in cui gli esseri umani circolano e commerciano avvalendosi delle vie, delle piazze pubbliche e delle grandi strade. Contrariamente all'esercito, la presenza spettrale della polizia non è qualcosa che si aggiunga dall'esterno, in maniera estrinseca, all'ambiente metropolitano, piuttosto è, sin dall'inizio, la condizione d'esistenza dell'urbanità securitaria, la forma di governo specifica della tecnologia di controllo.

## 2.2 Metafisica critica e ge(o)nealogia

Di fronte alla fenomenologia della globalizzazione descritta ricorrendo all'immagine foucaultiana del *règne illimité de la Limite*, ci si potrebbe chiedere, innanzitutto, che cosa un limite sia. La filosofia del Novecento ha espresso sufficienti perplessità circa la domanda “che cos'è?” e sulla definizione che pretende di risponderle. In primo luogo, chiedersi che cosa sia un certo ente o un certo concetto spinge necessariamente a pronunciarsi *sull'ente* o *sul* concetto del quale ci si interroga, assumendo una posizione soggettivistica, di presunta estraneità. Ma, soprattutto, il “che cosa” chiama in causa il *quid est*, la *quidditas*, o, ancora, l'essenza di ciò su cui ci si domanda, secondo il paradigma della metafisica occidentale<sup>104</sup>. Non solo: è la domanda stessa “che cosa?”, con il suo atteggiamento orientato alla ricerca di una generalità che prescinde dai casi concreti e particolari, a lasciar presumere che effettivamente ci sia un'essenza definibile, affermandosi come «la reale fonte della metafisica» che conduce «il filosofo nell'oscurità completa»<sup>105</sup>. Tuttavia, nel caso specifico del limite, la situazione raggiunge un grado maggiore di complessità. Come ha efficacemente

<sup>103</sup> L. Turquet de Mayerne, *La monarchie aristodémocratique, ou le gouvernement composé et meslé des trois formes de légitimes Républiques*, Jean Berjon e Jean le Bouc, Paris 1611, libro I, p. 17; libro IV, p. 207.

<sup>104</sup> M. Heidegger, *Che cos'è la filosofia?*, il Melangolo, Genova 2005.

<sup>105</sup> L. Wittgenstein, *Libro blu e libro marrone*, Einaudi, Torino 2000, p. 28.

messo in evidenza Étienne Balibar, l'oscurità generata dal "che cos'è?" risulta ancor più esasperata nel caso della domanda "che cos'è un confine?":

L'idea di una definizione semplice di ciò che è un confine è assurda per definizione: perché tracciare un confine è per l'appunto definire un territorio, delimitarlo e così registrare la sua identità o conferirgliela. Ma, reciprocamente, definire o identificare in generale non significa altro che tracciare un confine, assegnare dei confini (in greco *horos*, in latino *finis* o *terminus*, in tedesco *Grenze*, in inglese *border* o *boundary* ecc.). Il teorico che voglia definire cos'è un confine è in un ginepraio, perché la rappresentazione stessa del confine è la condizione di ogni definizione.<sup>106</sup>

Nella domanda "che cos'è un limite?", pertanto, è in questione l'essenza stessa di ciò che solitamente contribuisce a definire e determinare, a delimitare, l'essenza di un ente o di un concetto, scindendolo in un termine negativo e un termine positivo<sup>107</sup>. Come definire il confine che definisce, che è, cioè, la condizione stessa di ogni definizione? Si instaura un circolo vizioso tra l'oggetto e lo strumento della ricerca, al punto che la ricerca stessa diviene ciò che è ricercato dalla ricerca. In questo senso Deleuze considerava il limite non un concetto filosofico ma un funtivo, ovvero, l'elemento di una funzione orientata unicamente all'attualizzazione, alla messa in opera, alla delimitazione<sup>108</sup>. Il confine sarebbe cioè un operatore (ontologico, topologico, epistemologico, politico), nel duplice senso di ciò che svolge un'operazione e di ciò che risulta dall'operazione medesima. Da questo punto di vista, non si sbaglierebbe se si considerasse il limite come un dispositivo. Il riferimento è innanzitutto a ciò che intendeva Foucault ricorrendo al termine *dispositif*, ovvero alla natura dell'intreccio o della relazione che, di fronte a una qualsiasi emergenza, si viene a stabilire tra elementi apparentemente differenti fra loro. Questo intreccio assume la forma della messa in opera, di un imperativo strategico:

Quello che cerco di designare con questo nome è, in primo luogo, un insieme decisamente eterogeneo, che comporta discorsi, istituzioni, pianificazioni architettoniche, decisioni

---

<sup>106</sup> É. Balibar, *Che cos'è una frontiera?*, in Id., *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Mimesis, Milano 2001, pp. 206-207.

<sup>107</sup> A tal proposito Cfr.: D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei*, Bollati Boringhieri, Torino 2014, pp. 207-213.

<sup>108</sup> G. Deleuze e F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002.

regolamentari, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali, filantropiche; in breve, il detto ma anche il non-detto: sono questi gli elementi del dispositivo. Il dispositivo in sé è l'intreccio che si può stabilire tra questi elementi. In secondo luogo, ciò che vorrei individuare nel dispositivo è proprio la natura di collegamento che può sussistere tra questi elementi eterogenei. Tale discorso, quindi, può apparire sia come il programma di un'istituzione, sia, al contrario, come un elemento che permette di giustificare e di mascherare una pratica che resta in sé silenziosa, o funzionare come una seconda interpretazione di questa pratica, permetterle l'accesso a un nuovo campo di razionalità. In breve, tra questi elementi – discorsivi e non – c'è qualcosa come un gioco: cambiamenti di posizione, modificazioni di funzioni, che possono essere, a loro volta, molto diverse. In terzo luogo, per dispositivo intendo una sorta di formazione, che in un certo momento storico ha avuto come funzione principale quella di rispondere a un'emergenza. Il dispositivo ha dunque una funzione strategica dominante.<sup>109</sup>

Un dispositivo è ciò che, nel rispondere a una data emergenza, svolge una funzione strategica, ponendosi come il legame costitutivo fra una serie di elementi differenti (istituzioni, architetture, leggi, proposizioni filosofiche) che lo esprimono e ne perseguono tatticamente l'obiettivo nella forma di diversi apparati di cattura che agiscono come delle macchine binarie, ossia, attraverso l'instaurazione di una coppia di termini asimmetrici che, nominando due distinte modalità di aggregazione dei fenomeni, comporta un maggiore e un minore<sup>110</sup>. Ciò vuol dire che non si può non avere a che fare con dei dispositivi; si è sempre catturati e si agisce sempre all'interno della polarizzazione che producono nelle sembianze di una falsa antinomia, in modo tale che tutto quello che vi accade sia riducibile all'uno o all'altro dei suoi termini<sup>111</sup>. Com'è stato osservato, è in questo aspetto che la meccanica elementare del dispositivo si collega direttamente alla logica dicotomica che ha dominato la metafisica occidentale, con la differenza che la prima utilizza le coppie della seconda senza crederci più, impiegandole al solo scopo del mantenimento dell'ordine. Particolarmente utile risulta l'ulteriore approfondimento della nozione offerto da Agamben, per il quale, attraverso i concetti di *positivité* – che Jean Hyppolite individua in Hegel in contrapposizione a quello

---

<sup>109</sup> M. Foucault, *Il gioco di Michel Foucault*, in Id., *Follia e psichiatria. Detti e scritti (1957-1984)*, Raffaello Cortina, Milano 2006, p. 156.

<sup>110</sup> Cfr.: Tiqqun, *Une métaphysique critique pourrait naître comme science des dispositifs...*, «Tiqqun», 2(2001); M. Tarì, «I Novecento colpi», in A. Cerutti e G. Dettori (a cura di), *La rivoluzione in esilio. Scritti su Mario Tronti*, Quodlibet, Macerata 2021, pp. 281-299.

<sup>111</sup> Cfr.: G. Deleuze, *Che cos'è un dispositivo?*, Cronopio, Napoli 2007.



di “natura” – e di *Gestell* – coniato da Heidegger nelle conferenze di Brema del 1949 per indicare il carattere fondamentale della tecnica moderna – il dispositivo si viene a connotare come un’operazione o un’attività di cattura, amministrazione e governo volta a disporre (*Stellen*) e a ordinare (*Bestellen*) l’essere umano e i viventi e in maniera tale da produrli e costituirli come soggetti:

Generalizzando ulteriormente la già amplissima classe dei dispositivi foucauldiani, chiamerò dispositivo letteralmente qualunque cosa abbia in qualche modo la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi. [...] abbiamo così due grandi classi, gli esseri viventi (o le sostanze) e i dispositivi. E, fra i due, come terzo, i soggetti. Chiamo soggetto ciò che risulta dalla relazione e, per così dire, dal corpo a corpo fra i viventi e i dispositivi.<sup>112</sup>

Ogni dispositivo, dunque, ha una funzione costituente e soggettivizzante, disponendo l’essere umano secondo la propria operazione specifica. Ciò è tanto più vero per il dispositivo del limite che sembra interessare la conformazione stessa dei dispositivi nella misura in cui la loro prestazione è sempre legata a un qualche tipo di limitazione, a «uno o più limiti che nascono dal sapere ma anche lo condizionano»<sup>113</sup>.

Per queste ragioni, la domanda metafisica circa l’essenza del limite, che conduce a un oscuro quanto intricato ginepraio, nelle seguenti pagine sarà posta unicamente per accedere la questione del *come*, della maniera in cui un confine è e non è, del modo in cui un simile dispositivo funziona e agisce quanto ai suoi mascheramenti e ai suoi giochi di potere, della modalità in cui è venuto ad assumere la propria funzione, ricorrendo a quella che è stata chiamata una *science des dispositifs* o una *métaphysique critique*, di cui è opportuno ricordare qui almeno tre assunti: 1) il mondo è una metafisica, la sua struttura materiale è

---

<sup>112</sup> G. Agamben, *Che cos’è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2006, pp. 21-22. Come ha sottolineato Carlo Salzani, Agamben non stabilisce mai esplicitamente un nesso tra la nozione di dispositivo e quella che chiama “segnatura”, cioè un «operatore strategico» che agisce in un segno o in un concetto marcadolo ed eccedendolo per rimandarlo «a un determinato ambito, senza, però, uscire da esso per costituire un nuovo concetto o un nuovo significato» (G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 78). Se, tuttavia, l’intuizione di Salzani è corretta e la segnatura può essere considerata un certo tipo di dispositivo, allora il limite, in quanto operatore e funitivo, agirà senz’altro come un dispositivo-segnatura. Cfr.: C. Salzani, *L’umano come segnatura*, in L. Dell’Aia e J. D’Alonzo (a cura di), *Lo scigno delle serrature*, Istituto Italiano di Cultura, Amsterdam 2019.

<sup>113</sup> M. Foucault, *Il gioco di Michel Foucault*, cit., p. 158.

già sempre partecipe di una certa interpretazione che lo costituisce; 2) il metafisico non è la semplice negazione del fisico, ma il suo fondamento e il suo superamento dialettico; 3) tutto ciò che è separato ricorda che era unito, ma l'oggetto di questa memoria non riposa in un passato, neppure in un passato perduto<sup>114</sup>. La scienza dei dispositivi, nel ricordo di ciò che era unito, si preoccupa pertanto di sviluppare e far circolare i saperi relativi al funzionamento dei dispositivi e dei processi di soggettivazione, disvelando la struttura e il fondamento metafisico del mondo, allo scopo di conseguire, mediante la *destruction-jouissance* dei dispositivi stessi, la liberazione di ciò che vi si trova catturato e polarizzato<sup>115</sup>. Se, tuttavia, come ha osservato Deleuze, in ogni dispositivo è possibile distinguere ciò che appartiene alla storia e ciò che appartiene all'attuale, una metafisica critica del limite o una scienza del dispositivo del limite non potrà esimersi dal rivolgersi tanto alla storia e all'archivio quanto al presente e alla politica, muovendosi tra ambiti eterogenei attraverso una lente eminentemente teoretica<sup>116</sup>. Il ricorso critico alla mitologia, all'etimologia, al diritto e alla letteratura, in breve il ricorso critico alla filologia, è considerato in queste pagine come la via d'accesso privilegiata a un problema strettamente filosofico. Si tratta di un uso della filologia che si afferma non come il garante di una presunta continuità della tradizione culturale, come ciò che ne assicura la trasmissione, ma come l'organo della sua interruzione. Ciò significa, d'altronde, trasformare «i nomi mitici in parole» e, al contempo, redimere «la storia dalla cronologia e dal meccanicismo»<sup>117</sup>. A tale scopo ci si è serviti di due diversi strumenti di ricerca, combinando la genealogia filosofica di matrice foucaultiana – che si inabissa lungo l'asse discontinuo della diacronia – con la geologia filosofica di provenienza deleuziana – che scivola lungo l'asse statico della sincronia. Dove il procedimento di Foucault esaurisce il proprio compito valorizzando le discontinuità e le dispersività degli eventi, mostrando come ogni lacerazione discorsiva, ogni punto d'insorgenza, è sempre dipendente da un'altra lacerazione, da una scissione che la precede e la rende possibile, della quale costituisce la ripresa e il raddoppiamento, diversamente la schizoanalisi di Deleuze consegna ogni lacerazione, ogni dicotomia, a delle linee di fuga che le fendono e le fanno esplodere nel mezzo, in direzione di quell'indecidibile che apparentemente le precede, ma che, piuttosto, le attraversa coestensivamente, secondo faglie, traiettorie, diagrammi. Il

---

<sup>114</sup> Tiqqun, *Qu'est-ce que la Métaphysique Critique*, «Tiqqun», 1(1999).

<sup>115</sup> Tiqqun, *Une métaphysique critique pourrait naître comme science des dispositifs...*, «Tiqqun», 2(2001).

<sup>116</sup> G. Deleuze, *Che cos'è un dispositivo*, cit.

<sup>117</sup> G. Agamben, *Infanzia e storia*, cit., p. 152.

lavoro genealogico si viene dunque essenzialmente a connotare come un frugare i bassifondi della storia che, attardandosi sui dettagli, sulle minuzie e sulle differenze quasi impercettibili, demistifica l'origine e la sua presunta sostanzialità:

Fare la genealogia dei valori, della morale, dell'ascetismo, della conoscenza, non sarà dunque mai partire alla ricerca della loro 'origine', trascurando come inaccessibili tutti gli episodi della storia; sarà al contrario attardarsi sulle meticolosità e sui casi degl'inizi; prestare un'attenzione scrupolosa alla loro risibile cattiveria; aspettarsi di vederli sorgere, maschere finalmente cadute, col volto dell'altro; andare a cercarli senza pudore là dove sono, 'frugando i bassifondi'; lasciar loro il tempo di risalire dal labirinto dove nessuna verità li ha mai tenuti sotto la sua guardia. Il genealogista ha bisogno della storia per scongiurare la chimera dell'origine, un po' come il buon filosofo ha bisogno del medico per scongiurare l'ombra dell'anima.<sup>118</sup>

Il lavoro geologico, invece, sorvola le differenze ponendosi dalla prospettiva della sedimentazione geografica, rispetto alla quale non si danno neppure inizi ma solo strati, corrugamenti e concatenamenti che si trovano all'incrocio di ogni strato e di ogni insieme di strati:

ignora le differenze di livello, gli ordini di grandezza e le distanze. Ignora ogni differenza tra l'artificiale e il naturale. Ignora la distinzione dei contenuti e delle espressioni, come quella delle forme e delle sostanze formate, che esistono solo mediante gli strati e rispetto agli strati [...]. Ogni strato è doppio. È sedimentazione, che accumula unità di sedimenti ciclici ed è corrugamento che assicura il passaggio dai sedimenti alle rocce sedimentarie.<sup>119</sup>

Nel tentativo di coniugare le strategie filosofiche della genealogia e della geologia non si tratta di prediligere l'idea di una storia vivente, ponendo l'accento sulla sola discontinuità e sull'evenemenzialità, sulla cesura, o al contrario preferire l'idea di una storia statica, valorizzandone la ripetitività e la ricorsività, la concatenazione, quanto di situarsi nella prospettiva del punto di tangenza tra l'asse della diacronia e della sincronia, dove l'evento singolare e la ripetizione si incontrano confliggendo con le esigenze linearmente continuiste,

---

<sup>118</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, pp. 43-64.

<sup>119</sup> G. Deleuze e F. Guattari, *Millepiani*, cit., pp. 83-125.

progressiste ed evolucioniste dello storicismo<sup>120</sup>. In altre parole, in una metafisica critica si tratta di assumere la scienza dei dispositivi dalla prospettiva di quella che – con un termine afferente alla musicologia – si potrebbe chiamare “variazione”, cogliendo a un tempo la storicità e l’attualità dei dispositivi, i loro inizi e le loro ripetizioni, le loro costanti e le loro incognite, secondo un’esigenza, irriducibile alla teleologia di qualsivoglia storia delle idee, che doveva già essere chiara agli stessi Foucault e Deleuze:

occorre non dimenticare che i dispositivi non si succedono gli uni agli altri con il mutare delle emergenze. I nuovi dispositivi non fanno sparire quelli che li precedono, piuttosto ciò che cambia, oltre alle stesse tecniche, destinate a essere rielaborate, ossia recuperate, perfezionate e a divenire sempre più complicate, è il loro sistema di correlazione.<sup>121</sup>

L’archeologia, la genealogia, non sono del resto una geologia? L’archeologia non è necessariamente rivolta al passato. Esiste un’archeologia del presente, in un certo senso essa è sempre al presente. L’archeologia è l’archivio [...]. È come se l’archivio fosse percorso da una grande faglia [...] fuori dalle forme, in un’altra dimensione, che passa il filo che le cuce l’una all’altra e occupa lo spazio intermedio.<sup>122</sup>

I dispositivi non si succedono, sostituendosi gli uni agli altri, secondo uno schema progressivo e lineare, ma coesistono, si cuciono tra di loro, rielaborano, recuperano, perfezionano e potenziano le rispettive funzioni strategiche all’interno di una nuova complessità dominante, di una nuova razionalità del potere che riconfigura il loro sistema di correlazione. Ciò vuol dire ammettere l’esistenza di un dispositivo (topologico, religioso, ontologico, teologico, gnoseologico, esistenziale) del limite storicamente diverso per ogni tipo di società (giuridico-legale, disciplinare, securitaria), che, di mutamento in mutamento, giunge, quasi irriconoscibile, fino all’attualità. Ma nel far questo, emerge l’anelito eminentemente benjaminiano della strategia ge(o)neologica della metafisica critica, ovvero quello di volgersi a un concetto di storia il cui luogo è da ritrovarsi nel tempo pieno dell’attualità (*Jetztzeit*), capace di far saltare il *continuum* della storia tipica dello storicismo nel balzo di tigre del presente nel passato, nell’attimo dell’accadere puramente interruttivo

---

<sup>120</sup> Sulle concezioni della storia come vivente e discontinuista o statica e ricorsiva Cfr.: P. Godani, *Il corpo e il cosmo. Per un’archeologia della persona*, Neri Pozza, Vicenza 2021, pp. 11-12.

<sup>121</sup> M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., pp. 20-21.

<sup>122</sup> G. Deleuze, *La vita come opera d’arte*, in Id., *Pourparler*, cit., p. 112.

della rivoluzione<sup>123</sup>. È precisamente su questa dimensione che si pone la presente ricerca. Pertanto, se il mondo globalizzato si presenta come uno spazio afflitto dalla guerra civile mondiale e dal dominio poliziesco, come una disseminazione di confini virtuali, molecolari ed eterogenei, anziché andare alla ricerca di un'improbabile definizione del limite, nelle prossime pagine si tenterà di sviluppare un contributo alla metafisica critica, un sapere del dispositivo del limite, di comprenderne la struttura e il funzionamento, di mapparne le trasformazioni e le ripetizioni, le analogie e le dissomiglianze, situandosi nel punto di tangenza tra l'asse genealogico-diacronico e quello geologico-sincronico, cercando di raggiungere l'occhio del ciclone, la zona in cui il meccanismo gira a vuoto accennando così al momento del proprio arresto e della propria disattivazione – in altre parole: alla possibilità della propria distruzione.

---

<sup>123</sup> A tal proposito Cfr.: W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, cit..

## II.

# Limite

### 3. Archeologia del limite

#### 3.1 *Che cos'è un limite?*

Per molto tempo, la nozione di “limite” è stata priva di un’etimologia. Nel loro dizionario etimologico della lingua latina, dopo aver specificato che l’osco *liímítú(m)* sembrerebbe essere un prestito dal latino e non viceversa, Alfred Ernout e Antoine Meillet concludono la voce *limes* con una formula tutt’altro che rassicurante: «Le rapprochement souvent fait avec l’adjectif *limus* n’est pas inadmissible; mais il est incertain»<sup>124</sup>. Quanto alla voce *limus*, qualora se ne volesse verificare l’etimologia, si conclude ribadendo il rapporto incerto con *limes* e, a sua volta, lasciando il lettore nella completa indeterminazione: «Rapprochement incertain avec *limen, limes, sublimis*. Aucune etymologie sure»<sup>125</sup>. Lo stesso senso di precarietà è restituito dal vocabolario etimologico di Alois Walde e Johann Baptiste Hofmann che, proprio in merito a *limus*, chiosa: «unsichere Wz.-Analyse»<sup>126</sup>. In maniera altrettanto significativa, Émile Benveniste non fa alcun riferimento alla questione dei confini nei due fondamentali volumi che compongono *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* e, ancora, Michiel de Vaan non assume una posizione a riguardo<sup>127</sup>. Ciò non implica, tuttavia, che gli autori abbiano rinunciato a chiarire il significato di questi termini: per *limes*, appoggiandosi alla definizione suggerita dal *De verborum significatu* di Sesto Pompeo Festo (*limites in agris nunc termini, nunc viae transversae*), Ernout e Meillet distinguono un’accezione più remota, quella di “sentiero che confina con un dominio (*chemin bordant un domaine*)”, e una più tarda, come “limite, frontiera (*limite, frontière*)”, mentre per *limus* si riferiscono unicamente a “obliquo (*oblique*)”; analogamente, Walde e Hofmann propongono “incrocio, linea di confine tra campi (*Querweg, Grenzlinie zwischen Äckern*)”, “confine (*Grenze*)”, “muro di cinta e sentiero (*Grenzwall e Weg*)”, per il primo

<sup>124</sup> A. ERNOUT e A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris 2011, p. 359. Nonostante qualche perplessità, questa dipendenza di *limes* da *limus*, riscontrabile in numerosi autori antichi, è ormai considerata maggiormente affidabile di quella sostenuta da Vendryes che, diversamente, fa risalire *limes* a *līra* (solco). Cfr.: J. Vendryes, *Le sillon et la frontière*, in Aa.Vv., *Mélanges Paul Boyer*, Paris 1925.

<sup>125</sup> *Ibidem*.

<sup>126</sup> A. WALDE e J.B. HOFMANN, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Winter, Heidelberg 1938, p. 805.

<sup>127</sup> M. DE VAAN, *Etymological Dictionary of Latin and other Italic Languages*, Brill, Leiden 2008, p. 355.

termine, e “storto, strabico, sguardo di sbieco (*schief, schielend, von der Seite hinsehend*)”, per il secondo. De Vaan si riferisce al solo significato di “confine (*boundary*)” per *limes*, mantenendo quello di “obliquo (*oblique*)” per *limus*. Solo recentemente gli storici e i linguisti hanno concordato, pur con alcune perplessità, nel ricondurre questi due termini alla radice indoeuropea *\*el-/\*elēi-/\*lēi-*, che significa “piegare”<sup>128</sup>.

La domanda che sorge spontanea, tuttavia, è in che modo il termine che indica un apparentemente paradossale sentiero-confine abbia potuto originarsi dal vocabolo riferito a qualcosa di storto o di trasversale, inerente all’ambito semantico della flessione e della curvatura. Un indizio fondamentale è offerto da Varrone che, secondo quanto riportato da Sesto Giulio Frontino, riconduce il vocabolo *limes* all’operazione della *limitatio* appartenente all’Etrusca disciplina, l’aruspicina, poiché connesso con le pratiche rituali dedite alla partizione del mondo, del cielo, degli organi interni di animali a scopo divinatorio e delle terre, ovvero all’appropriazione e all’articolazione dello spazio<sup>129</sup>. Con ogni probabilità, Frontino fa riferimento al seguente passo del *De lingua latina*, nel quale Varrone riconduce le pratiche agrimensorie diffuse nel Lazio ai riti di fondazione di provenienza etrusca:

Nel Lazio molti fondavano i villaggi secondo il rito etrusco [*Etrusco ritu*]; dopo aver aggiogato dei buoi, un toro e una vacca all’interno, tracciavano intorno un solco con l’aratro [*aratro circumagebant sulcum*] – lo facevano per motivi religiosi in un giorno in cui erano stati presi gli auspici – per essere protetti da una fossa e da un muro. Il luogo da cui estraevano la terra la chiamavano “fossa” [*fossam*] e “muro” [*murum*] la terra gettata all’interno.<sup>130</sup>

<sup>128</sup> J. POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Francke, Bern 1959, pp. 307-309; C. MILANI, «Il “confine”: note linguistiche», in M. SORDI (a cura di), *Il confine nel mondo classico*, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 4-5. L’etimologia è accolta anche da D. GENTILI, *Confini, frontiere, muri*, in “Lettera internazionale”, 98/2008, pp. 16-18. È opportuno notare che questa ipotesi – anche se la radice i.e. individuata era *\*lik-* o *\*líc-* – era già stata avanzata da Ottavio Pianigiani nel suo *Vocabolario etimologico della lingua italiana* del 1907, recentemente considerato dal linguista e accademico Michele Cortelazzo dilettesco, estraneo agli sviluppi metodologici avuti in ambito etimologico tra la fine dell’Ottocento e l’inizio del Novecento (<https://cortmic.myblog.it/pianigiani/>).

<sup>129</sup> «Limitum prima origo, sicut Varro descripsit a[d] disciplina[m] Etrusca[m]; quod aurispices orbem terrarum in duas partes diviserunt» (FRONTINO, *De limitibus*, II, p. 27). È opportuno ricordare che una posizione analoga è sostenuta anche dall’agrimensore Iginio Gromatico: «haec ratio mensurare constituta ab Etruscorum hauruspicum [uel auctorum habet quorum artificium] disciplina» (HYGINIUS GROMATICUS, *De limitibus constituendis*, 131.1, 8-10).

<sup>130</sup> «Oppida condebant in Latio Etrusco ritu multi, id est bobus, tauro et vacca interiore, aratro circumagebant sulcum (hoc faciebant religionis causa die auspicato), ut fossa et muro essent muniti. Terram unde exculpserant, fossam vocabant et introrsum iactam murum» (VARRONE, *De lingua latina*, V, 143).



Maggiori dettagli sul rito vengono forniti da Servio, che a sua volta cita Catone:

Catone afferma nelle *Origines* che era un costume [*morem*]: i fondatori aggiogavano un toro a destra e una vacca dalla parte interna e cinti secondo il rito gabino, cioè con una parte della toga che scendeva sul capo, con un'altra che cingeva la vita, tenevano la stiva piegata perché tutte le zolle di terra cadessero all'interno [*tenebant stivam incurvam, ut glebae omnes intrinsecus caderent*]. E con un solco così tracciato designavano il percorso delle mura [*ita sulco ducto loca murorum designabant*], avendo cura di alzare l'aratro lì dove avevano intenzione di costruire le porte. Il luogo della futura città era definito da un solco, cioè per mezzo di un aratro<sup>131</sup>.

Il fine precipuo della *limitatio* era, pertanto, la fondazione, l'occupazione del suolo, la localizzazione dello spazio mediante la segnatura di un *limes* che si presentava a un tempo come operatore della delimitazione (ciò che delimita) e sua rappresentazione (risultato dell'avvenuta delimitazione). Si solcava il terreno in modo da dividere uno spazio in due luoghi eterogenei: un dentro, nel quale sarebbe sorto il villaggio, l'*urbs*, e un fuori, estraneo al villaggio, l'*ager*. Affinché la delimitazione fosse localizzazione, il limite doveva essere distinguibile dal luogo che delimitava senza, però, essere da esso separabile. A questo scopo, la *limitatio* doveva accompagnarsi all'*inauguratio*, un rituale che, attraverso il coinvolgimento della divinità, aveva la duplice funzione di delimitare verbalmente l'area e di purificarla da possibili potenze ostili (materiali e immateriali), rendendo il luogo urbano un *locus effatus, liberatus e augustus*, ovvero occupabile a scopo di coltivazione e abitazione, ma soprattutto fertile e favorevole<sup>132</sup>. Così, il limite era a-territoriale, era fuori dalla città e, tuttavia, le apparteneva. Ma, affinché ciò fosse possibile, occorreva includere al di qua della fossa una porzione di terra ascrivibile allo spazio escluso dal territorio cittadino, costituendo un piccolo muro, che, parimenti al solco, non poteva propriamente

---

<sup>131</sup> «[Q]uem Cato in originibus dicit morem fuisse. Conditores etiam civitatis taurum in dexteram, vaccam intrinsecus iungebant et incincti ritu gabino, id est togae parte caput velati, parte succincti, tenebant stivam incurvam, ut glebae omnes intrinsecus caderent. Et ita sulco ducto loca murorum designabant, aratro suspendentes circa loca portarum. Locus futurae civitatis sulco designabatur, id est aratro» (SERVIO, *Ad Aeneidem*, V, p. 755).

<sup>132</sup> G. DE SANCTIS, *Solco, muro, pomerio*, «Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité», tome 119, 2, 2007, p. 520.

essere considerato né interno né esterno alla città<sup>133</sup>. La piega, o la curvatura, che definisce il *limes* attraverso la radice i.e. *\*el- / \*elēi- / \*lēi-* è, allora, quella del vomere dell'aratro che l'ha tracciato solcando una fossa nel suolo in modo che le zolle di terra cadessero all'interno costituendo un piccolo muro, un muro simbolico lungo il quale successivamente innalzare le mura di cinta della città, e facendo assumere al percorso una forma circolare «tale da giustificare la doppia etimologia di *urbs* (città) da *urbum* (manico dell'aratro) e da *orbis* (cerchio)»<sup>134</sup>.

Da questa descrizione non affiora solo l'assenza di contraddizione tra le due accezioni di *limes* (strada e confine) individuate dai linguisti, ma diviene intellegibile anche la loro relazione funzionale. L'impiego di termini come "frontiera" non deve, infatti, trarre in inganno: è solo a cavallo tra l'età augustea e il tramonto della spinta espansiva imperiale che questa parola avrebbe cominciato a indicare una strada militare fortificata, presidiata dai *castra* (gli accampamenti dell'esercito), dapprima aperta dai soldati per consentire l'avanzata o l'offensiva dell'esercito nei territori non conquistati e, successivamente, eretta difensivamente dalla romanità contro i nemici esterni e l'*immanitas barbariae*. Prima di allora, la parola *limes* indicava solo dei sentieri che attraversavano lo spazio, suddividendolo in due luoghi eterogenei, e, proprio in qualità di sentieri, non erano mai delle semplici linee geometriche unidimensionali, ma delle strisce bidimensionali o tridimensionali che implicavano necessariamente una certa larghezza e una certa profondità<sup>135</sup>. L'aspetto forse più interessante è che, sin dall'inizio, questo sentiero-confine non era pensato come qualcosa di assolutamente impenetrabile, ma come un filtro, come una porosità, che, pur producendo una separazione, poteva essere percorso nei due versi di una sola direzione e a determinate condizioni

---

<sup>133</sup> Per questa sua particolare conformazione il limite che stabiliva il perimetro della città era anche chiamato *pōmoerium*, a designare il rapporto costitutivo con il luogo situato al di qua (*promūrium*) o al di là (*postmoerium*) del confine. Cfr.: A. MAGDELAIN, «Le pomerium arcaïque et le mundus», in ID., *Jus Imperium Auctoritas. Études de droit romain*, École française de Rome, Roma 2015, p. 159; C. MILANI, «Il "confine": note linguistiche», in M. SORDI (a cura di), *Il confine nel mondo classico*, cit., p. 7.

<sup>134</sup> G. DE SANCTIS, *La logica del confine. Per un'antropologia dello spazio nel mondo romano*, Carocci, Roma 2015, p. 163.

<sup>135</sup> G. FORNI, «"Limes": nozioni e nomenclature», in M. SORDI (a cura di), *Il confine nel mondo classico*, cit., p. 273. Come ha osservato Georges Simmel nell'opera *Brücke und Tür*, la strada segnata tra due luoghi collega ciò che al tempo stesso mantiene distinto. Cfr.: G. SIMMEL, *Ponte e porta*, in ID., *Ponte e porta. Saggi di estetica*, Archetipolibri, Bologna 2011.

non precludeva, bensì consentiva le pacifiche migrazioni di nomadi nel deserto, l'andirivieni alla spicciolata di carovane, di popolazioni clienti dello Stato romano e di commercianti, e l'uscita delle truppe romane per effettuare sortite contro predoni e belligeranti ed esplorazioni nel territorio barbarico.<sup>136</sup>

I *limites*, dunque, erano sin dall'origine dei tracciati di connessione, delle strade, nella misura in cui erano anche dei tracciati di disconnessione, dei limiti. Producendo la divisione potevano connettere ciò che avevano diviso. È soprattutto in questo senso che il vocabolo "limite" mostra la sua familiarità con quelli di "confine" e "termine": dove, secondo Frederik Muller e Lucien Tesnière, *finis* sembra derivare dalla radice i.e. \**fig-*, riferendosi ai solchi incisi o intagliati in un terreno, così *terminus*, dalla radice i.e. \**ter-* legata al campo semantico dell'"attraversamento", indica quegli elementi (siepi, cespugli, tronchi, pietre) inamovibili posti lungo i *limites* per segnalarne la presenza<sup>137</sup>. Ma, allora, la pratica della delimitazione aveva luogo mediante la costituzione di un solco (*limes* o *finis* da segnalare con un *terminus*) attraversabile a determinate condizioni, capace di far assumere allo spazio indifferenziato una conformazione dicotomica, distinguendo un luogo interno e un luogo esterno in relazione tra loro. Se questo è vero, il significato di *limes* proposto da Ernout e Meillet, Walde e Hofmann, e De Vaan, ricorrendo a vocaboli che possono essere considerati dei sinonimi (*terminus*, *finis*), dei calchi (*limit*) o delle traduzioni (*Grenze*, *boundary*), non costituisce in alcun modo una definizione soddisfacente.

### 3.2 La leggenda della fondazione

Il riferimento tutt'altro che marginale di Varrone all'*Etrusco ritu*, d'altra parte, lascia immediatamente venire alla luce la connotazione giuridico-religiosa dei *limites*, linguisticamente riconoscibile nel suffisso *-it-*, inerente a una semantica della solennità<sup>138</sup>.

---

<sup>136</sup> Ivi, p. 293. D. LASSANDRO, «Il "limes" renano nei Panegyrici Latini», in M. SORDI (a cura di), *Il confine nel mondo classico*, cit., p. 297.

<sup>137</sup> F. MULLER, *Altitalisches Wörterbuch*, Göttingen 1926; L. TESNIERE, *Les noms slaves et russes de la frontière*, BSL, 1929; G. PICCALUGA, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma 1974.

<sup>138</sup> D. LASSANDRI, «Il "limes" renano nei panegyrici latini», in M. SORDI (a cura di), *Il confine nel mondo classico*, cit., p. 297.

Come spiega Festo, è nei cosiddetti *libri rituales* che occorre individuare la fonte dei riti di fondazione, di consacrazione, di santificazione e delle norme da osservare:

Rituali sono chiamati quei libri degli Etruschi in cui è prescritto con quali riti si debbano fondare le città, consacrare [*sacrentur*] le are e i templi, santificare [*sanctitate*] le mura; quali norme [*iure*] siano da osservare per le porte; come siano distribuite le tribù, le curie e le centurie, costituiti gli eserciti e disposte le altre cose riguardanti la guerra e la pace.<sup>139</sup>

Secondo un mito etrusco riportato da Cicerone nel *De Divinatione*, infatti, all'origine dell'*Etrusca disciplina* vi sarebbe la vicenda di Tages, una divinità (forse un *Genius loci*) dall'aspetto di bambino, ma dotata della saggezza di un anziano, emersa da una zolla di terra – o, secondo quanto riportato dalle *Metamorfosi* di Ovidio, zolla semovente e antropomorfa, manifestazione dello spirito della terra – che avrebbe comunicato a un contadino di nome Tarconte (descritto, in alcune versioni tarde, come un *Flamen Diale*, un sacerdote di Giove) i contenuti dell'aruspicina, trascritti dall'ascoltatore nei cosiddetti *Libri Tagetici*: i *libri haruspicini*, i *libri figurales*, i *libri rituales* e, infine, i *libri acheruntici*<sup>140</sup>. La fondazione rituale conseguita dalla *limitatio* era una pratica agrimensoria al contempo inerente alla *religio* e allo *ius*.

Questa circostanza si rivela particolarmente significativa se ci si rivolge alla vicenda tramandata dalle diverse varianti del celebre mito della fondazione di Roma<sup>141</sup>. Secondo la

---

<sup>139</sup> «Rituales nominantur Etruscorum libri in quibus praescriptum est quo ritu condantur urbes arae aedes sacrentur, qua sanctitate muri, quo iure portae quomodo tribus, curiae centuriae distribuuntur, exercitus constituent[ur] ordinentur ceteraque eiusmodi ad bellum ac pacem pertinentia» (FESTO, *De verborum significatu* ...).

<sup>140</sup> Cfr.: CICERONE, *De Divinatione*, II, 23; OVIDIO, *Metamorfosi*, 15, 558. È anche a qualcosa di simile che doveva fare riferimento Schmitt quando, nell'incipit del libro *Der Nomos der Erde*, scrive che «[I]a terra è detta nel linguaggio mitico la madre del diritto» (C. SCHMITT, *Il nomos della terra*, cit., p. 19). Di particolare interesse per il presente discorso è il passaggio dal secondo al terzo significato a cui – secondo il *Kronjurist* del Terzo Reich – alluderebbe questa filiazione ctonia del diritto, ovvero: da un lato, l'esibizione da parte del terreno dissodato (la zolla Tages) e coltivato di quelle linee nette, tracciate e scavate attraverso le delimitazioni dei campi, mediante il confine (*Grenze*) in cui i contadini riconoscono le misure e le regole della loro tecnica, e, dall'altro, la capacità della terra a recare sul proprio saldo suolo anche recinzioni e delimitazioni, pietre di confine (*Grenzsteine*), mura, palesando gli ordinamenti (*Ordnungen*) e le localizzazioni della convivenza umana (*Ortungen*).

<sup>141</sup> Nello studio di una narrazione mitica si fa riferimento alla lezione di Furio Jesi per cui «il mito è importante non tanto per la sua essenza, quanto per la sua esistenza: non tanto per ciò che è quanto per la funzione che svolge [...]». Funzione è qui bordo di conoscibilità dell'essenza. Il mito può essere conosciuto

*lectio* più antica, probabilmente risalente già agli inizi del II sec. a.C., Romolo uccide impunemente il gemello Remo, reo di aver violato il confine della città palatina irridendo l'esito della disputa augurale che aveva preliminarmente consegnato a Romolo il trono del regno e il suolo<sup>142</sup>. Si vedano, per esempio, i passi di Cicerone, Plutarco e Zonara:

Ma non fu così nel caso del re che fondò la città: l'idea della convenienza spinse il suo animo e quando decise che sarebbe stato meglio per lui regnare da solo piuttosto che con un altro, uccise il fratello. Egli dimenticò pietà e umanità per assicurarsi ciò che gli sembrava utile ma non lo era, e tuttavia addusse la scusa dell'onestà, né ragionevole né per niente idonea. Dunque commise un crimine, direi, con rispetto di Quirino o Romolo.<sup>143</sup>

Perché [i Romani] ritengono ogni fortificazione inviolabile e sacra e le porte no? O, come scrisse Varrone, bisogna considerare sacra una fortificazione perché su quella combattono arditamente e muoiono? Così infatti sembra che anche Romolo uccise il fratello poiché tentava di valicare un luogo santo e inviolabile. Non era invece possibile dichiarare sacre le porte, attraverso le quali portano fuori dalla città molti altri carichi necessari e i cadaveri. Per questo motivo i primi fondatori della città, aggiogati un bue e una vacca, arano dove intendono fortificare: quando

---

nella misura in cui la sua essenza si condensa, tanto da divenire percepibile, nel bordo del suo essere che è il suo esistere, il suo fungere» (F. Jesi, «I recessi infiniti del Mutterrecht», in J.J. Bachofen, *Il Matriarcato*, Einaudi, Torino 1988, pp. XVIII-XIX). Il mito della fondazione di Roma non è, dunque, importante per la sua provenienza, per la sua veridicità o per la sua verosimiglianza, ma unicamente per la funzione storico-culturale che svolge e per ciò che questa implica e comunica.

<sup>142</sup> «Curantes magna cum cura tum cupientes/ regni dant operam simul auspicio augurioque./ In tmonte Remus auspicio sedet atque secundam/ solus auem seruat. At Romulus pulcer in alto/ quaerit Auentino, seruat genus altiuolantum./ Certabant urbem Romam Remoramne uocarent./ Omnibus cura uiris uter esset induperator./ Expectant ueluti consul quom mittere signum/ so uolt, omnes auidi spectant ad carceris oras/ guam mox emittat pictos e faucibus currus:/ sic expectabat populus atque ore timebat/ rebus utri magni uictoria sit data regni./ Interea sol albus recessit in infera noctis./ Exin candida se radiis dedit icta foras lux/ et simul ex alto longe pulcerrima praepes/ laeua uolauit auis. Simul aureus exoritur sol/ cedunt de caelo ter quattuor corpora sancta/ auium, praepetibus sese pulcrisque locis dant./ Conspicit inde sibi data Romulus esse propitum/ auspicio regni stabilita scamna solumque» (ENNIO, *Annales*, I, 47; 50).

<sup>143</sup> «At in eo rege, qui urbem condidit, non item. Species/ enim utilitatis animum pepulit eius; cui cum uisum esset utilius/ salurn quam cum altero regnare, fratrem interemit. Omisit/ hic et pietatem et humanitatem, ut id, quod utile uidebatur,/ neque erat, assequi posset, et tamen [muri causa] opposuit/ speciem honestatis nec p robabilem nec sane idoneam. Peccauit/ igitur, pace uel Quirini uel Romuli dixerim» (CICERONE, *De officiis*, III, 41).

tracciano il circuito delle mura, misurato lo spazio necessario per le porte, sollevano il vomere e trasportano oltre l'aratro, perché credono che tutta la terra arata sia sacra e inviolabile.<sup>144</sup>

Un'altra versione vuole che mentre Romolo già stava scavando il fossato destinato a fungere da protezione della città, Remo ora cercava di impedirglielo, ora lo derideva; e alla fine, mentre attraversava il fossato per far vedere quanto era facile da oltrepassare, morì colpito da Romolo.<sup>145</sup>

A un'attenta lettura, questa leggenda intreccia inestricabilmente due differenti mitologemi diffusi anche al di fuori della cultura romana – quello della morte sul confine e quello della gemellarità antagonista e cooperativo-conflittuale<sup>146</sup> – e li inserisce all'interno della cornice costituita dal rito di fondazione proprio della religione etrusca, che a sua volta considerava la violazione dei confini sacrilega e capace di attirare l'ira delle divinità<sup>147</sup>. Nel suo essere

---

<sup>144</sup> «Διὰ τί πᾶν τεῖχος ἀβέβηλον καὶ ἱερὸν νομίζουσι, τὰς δὲ πύλας οὐ νομίζουσιν; ἢ καθάπερ ἔγραψε Βάρρων, τὸ μὲν τεῖχος ἱερὸν δεῖ νομίζειν, ὅπως ὑπὲρ αὐτοῦ μάχωνται προθύμως καὶ ἀποθνήσκουσιν; οὕτω γὰρ δοκεῖ καὶ Ῥωμύλος ἀποκτεῖναι τὸν ἀδελφὸν ὡς ἄβατον καὶ ἱερὸν τόπον ἐπιχειροῦντα διαπηδᾶν καὶ ποιεῖν ὑπερβατὸν καὶ βέβηλον. Τὰς δὲ πύλας οὐχ οἶόν τ' ἦν ἀφιερῶσαι, δι' ὧν ἄλλα τε πολλὰ τῶν ἀναγκαίων καὶ τοὺς νεκροὺς ἐκκομίζουσιν. Ὅθεν οἱ πόλιν ἀπ' ἀρχῆς κτίζοντες ὅσον ἂν μέλλωσι τόπον ἀνοικοδομεῖν, ἐπιάσιν ἀρότρῳ, βούν ἄρρενα καὶ θήλειαν ὑποζεύξαντες· ὅταν δὲ τὰ τεῖχη περιορίζωσι, τὰς τῶν πολῶν χώρας διαμετροῦντες τὴν ἕννιν ὑφαιροῦσι, καὶ μεταφέρουσιν οὕτω τὸ ἄροτρον, ὡς τὴν ἀρουμένην πᾶσαν ἱερὰν καὶ ἄσυλον ἔσομένην» (PLUTARCO, *Quaestiones Romanae*, 27).

<sup>145</sup> «ἕτερος δὲ λόγος ἔχει ὡς τοῦ Ῥωμύλου τάφρον ἤδη ὀρύττοντος, ἢ τῆς πόλεως ἔμελλεν εἶναι προτείχισμα, πῆ μὲν ἀπεῖργε τὸ ἔργον ὁ Ῥῶμος, πῆ δὲ γε ἐχλεύαζε· καὶ τέλος διαλλόμενον αὐτὴν ὡς εὐεπιχείρητον οἱ μὲν Ῥωμύλου πατάξαντος, οἱ δ' ἐτέρου τινὸς ἱστοροῦσι πεσεῖν» (ANONIMO IN ZONARA, *Epitome historiarum*, VII, 3, 10-15).

<sup>146</sup> A proposito della morte sul confine Cfr.: R. ONIGA, *Il confine conteso. Lettura antropologica di un capitolo sallustiano*, Edipuglia, Bari 1990. Per quanto riguarda la gemellarità Cfr.: G. DUMÉZIL, *Le roman des jumeaux. Esquisses de mythologie*, Paris 1994.

<sup>147</sup> «Sappi che il mare è stato separato dal cielo quando Giove rivendicò la terra di Etruria e stabilì che le pianure e i campi fossero limitati e misurati. Conoscendo l'avarizia umana e la passione suscitata in loro dalla terra, volle che tutto fosse definito dai segni dei confini. Questi segni, quando sul finire dell'ottavo secolo verranno da qualcuno rimossi, per questo delitto sarà condannato dagli Dei. Se sono schiavi, cadranno in servitù peggiore, se padroni, la loro casa sarà abbattuta e la loro stirpe perirà per intero. Coloro che avranno spostato i segni [dei confini] saranno colpiti dalle peggiori malattie, la terra sarà poi scossa da tempeste, i raccolti distrutti. Sappi che queste punizioni avranno luogo quando tali delitti si verificheranno [*Scias mare ex aethera remotum. Cum autem Iuppiter terram Aetruiae sibi vindicavit, constituit iussitque metiri campos signarique agros. Sciens hominum avaritiam vel terrenum cupidinem, terminis omnia scita esse voluit. Quos quandoque quis ob avaritiam prope novissimi octavi saeculi data sibi homines malo dolo violabunt contingentque atque movebunt. Sed qui contigerit atque moveritque, possessionem promovendo suam, alterius minuendo, ob hoc scelus damnabitur a diis. Si servi faciant, dominio mutabuntur in deterius. Sed si conscientia dominica fiet, caelerius domus extirpabitur gensque eius omnis interiet. Motores autem pessimis morbis et vulneribus efficiuntur membrisque suis debilitabuntur. Tum etiam terra a tempestatibus vel turbinibus plerumque labe movebitur. Fructus saepe ledentur decutienturque imbris atque grandine, caniculis interient, robigine occidentur.*]

paradigma della fondazione urbana, l'origine di Roma sembra rimandare a un'altra origine, la storia sembra richiedere una preistoria e il fondamento appare quasi sfondato, abissale<sup>148</sup>. Come riconosciuto da Dominique Briquel, Augusto Frascchetti e Gianluca De Sanctis, il mito romano traduce in una forma narrativa assolutamente originale il passaggio dallo stato naturale allo stato civile attraverso l'auto-fondazione della sovranità ed esibisce il nesso costitutivo tra l'occupazione della terra e l'istituzione del diritto – tra ciò che Schmitt ha chiamato localizzazione (*Ortung*) e ordinamento (*Ordnung*)<sup>149</sup>. Nel caso specifico, il *limes* tracciato dal fondatore nella forma del *sulcus primigenius* aveva la funzione di separare topologicamente il luogo civilizzato dallo spazio naturale, il dentro dal fuori, ai quali corrispondevano il (nuovo) mondo della città palatina e delle sue leggi e il (vecchio) mondo delle selve e della natura, rappresentato dalla trasgressione remoriana, insensibile tanto alla *religio* quanto allo *ius*. La presupposizione cronologica di tipo hobbesiano (lo stato di natura come pura ipotesi della ragione di tipo preistorico) si dispiega qui topologicamente. Eppure, questo mondo selvatico non era che il risultato di un'esteriorizzazione, della sottrazione del luogo allo spazio. Remo era, infatti, portatore di un progetto inverso a quello romuleo, esemplificabile dalla scelta di fondare una città sull'Aventino, e, violando la *limitatio in fieri*, ha compiuto il contrario della fondazione, facendosi rappresentante del sistema valoriale che Romolo stava cercando di respingere fuori dal solco<sup>150</sup>. Se, infatti, avesse voluto divenire romano, essere incluso nella città nascente e nel suo ordinamento, anziché trasgredire il *limes*, Remo avrebbe dovuto rifugiarsi nell'asilo, in quell'area sul colle Capitolino protetta da due boschi sacri dove la moltitudine composta dagli esuli delle città vicine avrebbe potuto chiedere ospitalità, essere inclusa nei confini della città costituendosi come popolo di Roma<sup>151</sup>. Così, l'antagonismo dei gemelli cooperativo-conflittuali culmina in un fratricidio

---

*Multae dissensiones in populo. Fieri haec scitote, cum talia scelera committuntur. Propterea neque fallax neque bilinguis sis. Disciplinam pone in corde tuo*» (Gromatici veteres, *Idem Vegoiae arrunti veltymino*, G153 18-G154 11).

<sup>148</sup> Cfr.: M. SERRES, *Roma. Il libro delle fondazioni*, cit.

<sup>149</sup> Cfr.: D. BRIQUEL, «Trois études sur Romulus», in R. Bloch (éd.), *Recherches sur les religions de l'antiquité classique*, Centre de recherches d'histoire et de philologie III ("Hautes études du monde gréco-romain", 10), Genève-Paris 1980; A. FRASCCHETTI, *Romolo, il fondatore*, Laterza, Roma-Bari 2002; G. DE SANCTIS, *La logica del confine. Per un'antropologia dello spazio nel mondo romano*, cit..

<sup>150</sup> M.T. D'ALESSIO, *Fratelli/gemelli tra cooperazione e conflitto*, in A. CARANDINI, *La leggenda di Roma. Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, I, Mondadori, Milano 2006, pp. 469-476.

<sup>151</sup> Come suggerisce Donatella Di Cesare, l'instaurazione dell'asilo – costitutivamente connessa con l'origine aperta, con la fondazione sfondata, di Roma – potrebbe trovarsi alla radice della particolare forma che

mosso dall'oltrepassamento sacrilego del confine: Romolo, per sancire l'istituzione della città, per consegnare un'identità al popolo e dare inizio alla storicità – che, secondo il celebre adagio *ab Urbe condita*, coincideva per i romani con la fondazione di Roma –, deve proclamarsi sovrano e risolvere la contraddizione, eliminando quel doppio capace di compromettere alla radice l'instaurazione del nascente legame sociale<sup>152</sup>. Il principio di identità esige il principio di non contraddizione e il principio del terzo escluso. Ma, per fare ciò, deve in qualche modo instaurare una relazione con quella natura che intendeva escludere e che minacciava la città nascente, esattamente come la formazione del *murus* richiedeva di gettare all'interno della *fossam* le zolle appartenenti al terreno che si intendeva escludere dal suolo cittadino, costituendo il limite, una zona a-territoriale, esclusa dalla città senza essere per questo semplicemente un luogo esterno. Non è un caso che in alcune versioni tarde della leggenda, Romolo si trovi a governare la città insieme al fratello ucciso e sepolto sull'Aventino, fuori dalle mura dell'*urbs*, rappresentato da un busto d'oro, che ne riproduceva il volto e l'aspetto, posto sul trono al fianco del re. Così «regnò per il resto del tempo con l'immagine tutta d'oro di suo fratello Remo assisa vicina a lui [...] se ordinava o decideva qualcosa, ne parlava come se provenisse da lui e da suo fratello, dicendo “Abbiamo ordinato” e “Abbiamo deciso”»<sup>153</sup>. Mediante il fosso, il trasgressore veniva eliminato – dal lat. *ex*- “fuori” e *limes* “limite”<sup>154</sup> – in una zona indefinita, non delimitata, ma spettralmente conservato all'interno dell'esercizio della sovranità, in una *reductio ad Unum* che tradiva l'intima duplicità dell'uno stesso. Tanto nel caso del *limes* quanto in quello del *rex*, la relazione che deve essere instaurata appare come una relazione di eccezione, di presa fuori, un'esclusione inclusiva che include qualcosa unicamente attraverso la sua esclusione – o, in

---

assume la cittadinanza romana in età repubblicana e soprattutto imperiale. Il diritto romano, infatti, disgiunge il domicilio dalla cittadinanza e, pertanto, con l'estensione dei confini di Roma e la conquista di nuovi di territori, consente di includere anche agli altri popoli come cittadini, senza violarne l'alterità: Y. THOMAS, «Origine» et «commune patrie». *Étude de droit public romain (89 av. J.-C. – 212 ap. J.-C.)*, École Française de Rome, Rome-Paris 1996; D. DI CESARE, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, cit., p. 184; M. SERRES, *Roma. Il libro delle fondazioni*, cit., p. 250.

<sup>152</sup> D. GENTILI, *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, cit., pp. 21-34.

<sup>153</sup> G. MALALAS, *Chronographia, CSHB*, 171-172. Ci si potrebbe chiedere se l'usanza pagana della *funus imaginarium*, la cerimonia funebre dell'immagine, non sia da far risalire in qualche modo alla sorte del busto d'oro con le fattezze di Remo posto sul trono al fianco di Romolo. Cfr.: E. BICKERMANN, *Die römische Kaiserapotheose*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 27, 1929; R.E. GIESEY, *The Royal funeral Ceremony in Renaissance France*, Genève 1960; E.H. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re*, Einaudi, Torino 2012.

<sup>154</sup> D. DI CESARE, *Stranieri residenti. Per una filosofia della migrazione*, cit., p. 215.



termini topologici, che interiorizza qualcosa unicamente attraverso la sua esteriorizzazione<sup>155</sup>. Tuttavia, se «l'eliminazione del “doppio” è un presupposto necessario alla fondazione, ciò significa che il passaggio dal mondo delle selve a quello della vita sociale organizzata è pensato come il risultato di una detrazione»<sup>156</sup>. Una simile detrazione assume la forma dell'interdizione del fuori: per fondare non basta, cioè, differenziare un luogo interno e un luogo esterno, ma occorre instaurare una relazione con quest'ultimo, proibire l'indifferenziazione dei luoghi eterogenei<sup>157</sup>. Come ricordano alcune versioni del mito, eccedendo la contingenza del singolo episodio, l'omicidio di Remo si accompagna alla proclamazione di un vero e proprio bando sovrano:

Per gli dèi, nessun uomo sulla terra lo farà mai impunemente né tu (Remo): e mi pagherai il fio con il tuo caldo sangue.<sup>158</sup>

La versione più diffusa dice che Remo, per schernire il fratello, saltò al di là delle mura appena costruite, e perciò fu ucciso da Romolo, dopo che, aggredendolo anche a parole, concluse: “Lo stesso accada a chiunque scavalcherà le mie mura”.<sup>159</sup>

Da allora si stabilì anche che i soldati che osassero attraversare il fossato in punti diversi da quelli usuali fossero messi a morte.<sup>160</sup>

L'eccezione attraverso la quale Romolo auto-fonda la propria sovranità si rivela cioè una relazione di bando, secondo la quale colui che è stato escluso dalla comunità, Remo, non è semplicemente posto al di fuori della città, indifferente all'ordinamento, ma è abbandonato in un territorio di confine nel quale il delitto è riconosciuto dall'ordinamento stesso come

<sup>155</sup> Sulla logica dell'eccezione Cfr.: G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., pp. 19-35.

<sup>156</sup> G. DE SANCTIS, *La logica del confine. Per un'antropologia dello spazio nel mondo romano*, Carocci, Roma 2015, p. 104. A tal riguardo si veda anche: R. ESPOSITO, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013.

<sup>157</sup> Come ha scritto Alain Badiou, «lo Stato non si fonda sul legame sociale [...] ma sullo s-legarsi, che proibisce» (A. BADIOU, *L'essere e l'evento*, Il melangolo, Genova 1995, p. 113).

<sup>158</sup> «Nec poi homo quisquam faciet impune animatus hoc nec tu (scii. Remus): nam mi calido dabis sanguine poenas» (ENNIO, *Annales*, I, 50, 94-95).

<sup>159</sup> «Vulgatior fama est ludibrio fratris Remum nouos transiluisse muros; inde ab irato Romulo, cum uerbis quoque in crepitans adiecisset “Sic deinde, quicumque alius transiliet moenia mea”, interfectum» (ANONIMO IN LIVIO, *Ab Urbe condita*, I, 7, 2).

<sup>160</sup> «ὄθεν καὶ ἐνομίσθη τὸν στρατοπέδου τάφρον τολμήσαντα διελθεῖν παρὰ τὰς συνήθεις ὁδοῦς, θανατοῦσθαι» (ANONIMO IN ZONARA, *Epitome historiarum*, VII, 3, 15-17).

non perseguibile e in cui esterno e interno si includono eccezionalmente, ovvero escludendosi a vicenda. Nel momento della sua auto-fondazione la sovranità assume, pertanto, l'aspetto originario di una terra di nessuno in cui la nascita dell'ordinamento e della città coincide con un'uccisione non configurabile come omicidio avvenuta in un'area non configurabile come interna alla città stessa.

Da questa ricostruzione si rende evidente come quella del "confine" non sia una scenografia irrilevante all'interno della strategia narrativa della leggenda di Roma. La gemellarità diventa prima cooperazione-conflittuale e poi, con la progressiva distinzione delle rispettive funzioni, aperto antagonismo, culminando in un fratricidio impunito compiuto sul *limes* che separa il dentro della città e della legge dal suo fuori; l'indistinzione, fattasi contraddizione, deve risolversi in favore d'uno dei due contrari, lasciando affondare l'altro lungo la linea di confine che separa la gemellarità dalla regalità, dalla monarchia. Il *rex*, colui che nelle parole di Benveniste era incaricato di *regere fines*, di tracciare e ritracciare in linea retta le frontiere e la via da seguire, incarnando allo stesso tempo ciò che è retto, per poter essere tale non può semplicemente lasciar essere il proprio gemello e contendente, colui che specularmente si rende colpevole della *exaratio terminum*, della cancellazione dei *fines*, della riaffermazione dello spazio indistinto e della natura selvaggia, ma deve impunemente sopprimerlo, sospendendo in una qualche misura la propria rettitudine<sup>161</sup>. Detto altrimenti, il sacro secondo violenza si co-istituisce eccezionalmente insieme al sacro secondo la pietra di confine: quest'ultimo è, per antonomasia, il posto del sovrano<sup>162</sup>.

Che questa costituzione eccezionale della sovranità romulea dovesse apparire scandalosa o, quantomeno, controversa agli occhi degli stessi romani viene alla luce se si prende in considerazione un gruppo di varianti del mito fondativo considerate derivate e meno autentiche, probabilmente risalenti alla fine del I secolo a. C. Queste varianti collocano la morte di Remo in seguito alla *limitatio*, durante la costruzione del muro di cinta, e liberano il sovrano dalla responsabilità dell'uccisione del fratello, attribuendola invece a un tale Celere, Celerio o, ancora, Celero. Già Plutarco, Diodoro Siculo e Giovanni Tzetzes accennano a questo episodio, ma è forse Ovidio a restituirne la descrizione più dettagliata:

---

<sup>161</sup> É. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Potere, diritto, religione*, II, Einaudi, Torino 2001, p. 295. Sulla relazione

<sup>162</sup> M. SERRES, *Roma. Il libro delle fondazioni*, cit., p. 144; pp. 258-259.

Affretta l'opera Celere, che Romolo stesso aveva chiamato e al quale aveva detto: «Celere, questi lavori siano sotto la tua cura, e nessuno attraversi le mura o il fossato fatto con il vomere: dà la morte a chi si azzardi a un tale atto!». Non sapendo ciò, Remo iniziò a criticare le umili mura e a dire: «Il popolo sarà protetto da queste?», e senza indugio, le scavalcò. Celere con la zappa colpisce il temerario e quello preme la dura terra in un lago di sangue. Appena il re lo seppe, rimandò giù le lacrime che nascevano e tenne la ferita chiusa nel cuore. Non vuole piangere apertamente, osserva gli esempi di forza, e dice: «Il nemico attraversi le mie mura in questo modo».<sup>163</sup>

Come ricordano Festo e Servio, *Celeres* divenne ben presto il nome che designava i cavalieri o, per estensione, le persone veloci<sup>164</sup>. Nonostante il tentativo di salvaguardare la rettitudine del sovrano, il compito impartito a Celere e l'impunità riservata all'assassinio del fratello del re, seguite ancora una volta dalla proclamazione del bando, non possono che gettare su Romolo un'ombra altrettanto scura di quella che si pretendeva allontanare, confermando la sua eccezionalità rispetto all'ordinamento della città. Ciò che più importa in questa variante, tuttavia, è che colui che ha tracciato il confine non ne sorveglia in prima persona l'attraversamento ma lascia che sia un altro a farlo e a uccidere l'eventuale trasgressore – accennando, ben prima del *Roi mehaigné* del ciclo arturiano, alla figura di un re che regna, ma non governa. La presunta integrità della sovranità è qui garantita dalla

---

<sup>163</sup> «Hoc Celer urget opus, quem Romulus ipse uocarat,/ "sint", que "Celer, curae" dixerat "istatuae,/ neue quis aut muros aut factam uomere fossam/ transeat: audentem talia dede neci"/. Quod Remus ignorans humiles contemnere muros coepit et "his populus" dicere "tutus erit?"/ nec mora, transsiluit. Rutro Celer occupat ausum;/ ille premit duram sanguinolentus humum./ Haec ubi rex didicit, lacrimas introrsus obortas/ deuorat et clausum pectore uolnus habet./ Fere palam non uolt exempla que fortia seruat,/ "sic" que "meos muros transeat hostis" ait» (OVIDIO, *Fasti*, IV, 837-848).

<sup>164</sup> «Gli antichi chiamarono *Celeres* quelli che oggi chiamiamo "cavalieri", da Celere, l'uccisore di Remo, che originariamente fu messo da Romolo alla loro testa (*Celeres antiqui dixerunt, quos nunc equites dicimus, a Celere, interfectore Remi, qui initio a Romulo his praepositus fuit*)» (FESTO, *De uerborum significatu*). «E i celeri Latini: [Virgilio] allude all'esercito romano. Infatti Romolo ebbe anche dei cavalieri [...], che chiamò *Celeres* o dalla loro celerità o dal loro comandante Celere, che si dice abbia ucciso Remo; come ricompensa di questa azione meritò di essere nominato da Romolo tribuno della cavalleria (*Celeresque latini: adludit (sci!). Vergilius) ad militiam Romanam: namque et equites habuit Romulus [...], quos celeres appellauit uel a celeritate, uel a duce Celere, qui dicitur Remum occidisse, in cuius gratiae uicem a Romulo fieri tribunus equitum meruit*)» (SERVIO, *Ad Aeneidem*, XI 603). Vi è qualcosa di più di un'ironica coincidenza nel fatto che il reparto della Polizia di Stato impiegato per garantire l'ordine pubblico e la sicurezza dei cittadini, lo stesso incaricato di fare interventi rapidi ed efficaci, contraddistinti per il loro cinismo e talvolta per la loro brutalità, portasse proprio il nome di "Celere" prima di trasformarsi nell'odierno reparto Mobile.

solerzia del guardiano, il solo a essere maledetto dalla voce sepolcrale del defunto: «Feroce Celere, possa tu perdere l'anima crudele per ferite, possa tu andare sotto terra in un lago di sangue. Questo non volle mio fratello, in lui è un affetto uguale al mio: alla mia morte offrì le lacrime, quello che poteva»<sup>165</sup>.

Se, tuttavia, in entrambe le varianti la *limitatio* si afferma come una prerogativa esclusiva e un tratto essenziale dell'eccezionalità sovrana, e se il *limes*, in cui si compie la cattura dello spazio, si presenta come la scenografia privilegiata dell'auto-fondazione della sovranità, ciò avviene perché il confine è per il luogo ciò che l'eccezione è per l'ordinamento. Le complesse relazioni topologiche che nella sovranità rendono possibile la validità dell'ordinamento sono le stesse che nel limite rendono possibile la localizzazione della città. Detto altrimenti, sull'eccezionalità del *limes* si materializza l'eccezionalità del *rex*: «Il signore dei luoghi non è di questi luoghi: al suo posto, nello spazio, c'è un vuoto [...]. La regalità potrebbe essere rappresentata come varietà spaziale fornita di un pozzo, o di una porta stercoraria o di un fosso o di uno scolmatore»<sup>166</sup>.

La morte di Remo sul confine non è un episodio accidentale ma è consustanziale alla complessa strategia romana di rielaborazione della *limitatio* di origine etrusca e sancisce la fondazione di Roma e del suo ordinamento sul Palatino come il seppellimento di Remoria sull'Aventino, secondo il celebre adagio «condere urbem id est abscondere urbem ratione glebarum»<sup>167</sup>. È in questo senso che può essere interpretata l'affermazione di Agamben per cui non «l'atto di tracciare i confini ma la loro cancellazione o negazione (come, del resto, il mito di fondazione di Roma dice, a suo modo, con perfetta chiarezza) è l'atto costitutivo della città»<sup>168</sup>. Poiché, come hanno finemente argomentato Georges Bataille e Michel Foucault, la trasgressione è un gesto costitutivo – e, forse, costituente – del limite. Non possono darsi né un limite senza una trasgressione né una trasgressione senza un limite, al punto che il limite non ha alcuna esistenza al di fuori del gesto che lo attraversa e lo nega, mentre la trasgressione si esaurisce completamente nell'istante in cui oltrepassa il limite:

---

<sup>165</sup> «Saeue Celer, crudelem animam per uolnera reddas,/ utque ego, sub terras sanguinolentus eas./ Noluit hoc frater, pietas aequalis in ilio est:/ quod potuit, lacrimas in mea fata dedit. » (OVIDIO, *Fasti*, V 469-472).

<sup>166</sup> M. SERRES, *Roma. Il libro delle fondazioni*, cit., p. 175.

<sup>167</sup> S. DA CASTIGLIONE, *Ricordi*, Venezia 1560, p. 129.

<sup>168</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 95.

La trasgressione non oppone niente a niente, non fa scivolare niente nel gioco della derisione, non cerca di distruggere la solidità dei fondamenti; essa non fa risplendere l'altra parte dello specchio al di là della linea invisibile e insuperabile. Poiché, giustamente, essa non è violenza in un mondo diviso (in un mondo etico) né trionfo su limiti che essa distrugge (in un mondo dialettico o rivoluzionario); nel cuore stesso del limite essa prende la smisurata misura della distanza che si apre dentro al limite stesso e disegna il tratto folgorante che la fa essere. Non c'è niente di negativo nella trasgressione. Essa afferma l'essere limitato, afferma questo illimitato nel quale balza, aprendolo per la prima volta all'esistenza. Ma si può dire che questa affermazione non ha niente di positivo: nessun contenuto può negarla, poiché, per definizione, nessun limite può trattenerla. Forse essa non è nient'altro che l'affermazione della separazione.<sup>169</sup>

Il limite chiede il gesto trasgressivo che lo conferma, che lo consacra. Come ogni localizzazione è sempre una localizzazione negativa (il limite come ciò che distingue l'interno dall'esterno della città senza, tuttavia, poter essere incluso all'interno del territorio cittadino), così la fondazione dell'ordinamento è sempre una fondazione negativa (la sovranità come impunita punizione del delitto): «Ogni inizio è, in verità, iniziazione, ogni *conditum* è un *absconditum*»<sup>170</sup>. Ogni fondare è un affondare.

### 3.3 *Cancellare i limiti: l'homo sacer e il bellum civile*

Che la particolare importanza attribuita dalla civiltà romana ai confini non si esaurisse nel solo mito della fondazione trova delle decisive conferme in due fenomeni senz'altro peculiari: l'*homo sacer*, al quale molte indagini sono state dedicate, e il *bellum civile*.

Il successore di Romolo, Numa Pompilio, aveva consacrato i *limites* della città al dio Terminus definito da Plutarco «il dio del confine [*ὄρος*]» e da Servio «il dio dei limiti

---

<sup>169</sup> M. FOUCAULT, *Prefazione alla trasgressione*, cit., pp. 60. Cfr.: G. BATAILLE, SE, Milano 2017, pp. 61-67. Su Foucault, il limite e la trasgressione Cfr.: D. MELEGARI, *La politica nel regno illimitato del limite. Foucault e Laclau, tra ontologia del politico e problematizzazione del presente*, «materiali foucaultiani», 1(2012), pp. 205-234; L. NUZZO, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, Meltemi, Milano 2018; J. REVEL, «Aperture», 2(1997), pp. 36-44.

<sup>170</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 101.

[*limitum deus*]]<sup>171</sup>. Si trattava di un'antica divinità, probabilmente di ascendenza sabina – come, del resto, lo stesso Numa – caratterizzata da un'ostinata immobilità e dall'aspetto di un enorme sasso, celebrata il 23 febbraio nei Terminalia e successivamente annessa al culto di Giove (*Iuppiter Terminalis*) in quanto custode dei confini e, con essi, dell'ordine e dello *status quo*, assurgendo a simbolo del «metaphorical boundary of the law»<sup>172</sup>. A quanto suggeriscono due brani di Dionigi di Alicarnasso e Paolo Diacono, più che a una vera e propria legge, è forse a questa *consecratio* che occorre far risalire l'atto con il quale Numa, raccogliendo il bando del suo predecessore, aveva stabilito che chiunque avesse divelto un limite sarebbe stato dichiarato *sacer*:

I Romani la chiamano Terminalia, dai “termini” e il confine stesso lo chiamano *termen* cambiando una sola lettera dalla nostra lingua. Se qualcuno nascondesse o spostasse il segno di confine [*ὄρους*], [Numa] stabilì che divenisse sacro [*ἱερὸν*] alla divinità chi se ne fosse reso colpevole, perché chi volesse ucciderlo come sacro [*ἱερόσυλον*] avesse l'impunità e la purificazione dalla contaminazione.<sup>173</sup>

[I Romani] Eseguiivano rituali a Terminus, perché pensavano che i confini dei campi fossero sotto la sua protezione. Infine Numa Pompilio stabilì che colui che avesse disarato il confine [*terminum exarasset*], che lui stesso e i buoi divenissero sacri [*sacros*].<sup>174</sup>

<sup>171</sup> PLUTARCO, *Vite parallele, Numa*, 16.2; Servio, *Ad Aeneidem*, IX, 446. Come scrive Dumézil, in Romolo e Numa vanno considerate rispettivamente le figure antitetiche e complementari del *Rex* e del *flamen*, del despota che fonda e del legislatore che organizza, che, tuttavia, solamente insieme «esauriscono il campo della funzione» (G. DUMÉZIL, *Mitra-Varuna*, Gallimard, Paris 1948). Così Aldo Schiavone, che vede nelle figure d'esordio della storia di Roma, innanzitutto e in egual misura, «due fondatori di tassonomie sociali e di canoni culturali» (A. SCHIAVONE, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino 2017, p. 55).

<sup>172</sup> S.J. HUSKEY, *Turnus and Terminus in “Aeined” 12*, in «Mnemosyne», 52, 1/1999, p. 79. A proposito di Terminus, Dumézil riporta una leggenda relativa alla costruzione del tempio di Giove sul Campidoglio che poi venne destinato proprio a Iuppiter Terminalis: «Una leggenda narrava che quando le divinità insediate sul Campidoglio furono exaugurate per costruire sul colle il tempio di Giove Ottimo Massimo, tutte si ritirano docilmente, tranne appunto Juventas e Terminus, ai quali pertanto dovettero essere conservate due cappelle nel nuovo edificio; la loro ostinazione parve di buon augurio: garantiva a Roma – fu detto – un'eterna giovinezza nella sua sede – e più tardi il presagio di Terminus, audacemente capovolto, promise a Roma, capitale del mondo, un impero senza limiti» (G. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica*, BUR, Milano 2017, p. 185).

<sup>173</sup> «Ταύτην Ῥωμαῖοι Τερμινάλια καλοῦσιν ἐπὶ τῶν τερμόνων καὶ τοὺς ὄρους αὐτοὺς ἐνὸς ἀλλαγῆς γράμματος παρὰ τὴν ἡμετέραν διάλεκτον ἐκφέροντες τέρμινας προσαγορεύουσιν. Εἰ δέ τις ἀφανίσειεν ἢ μεταθεῖη τοὺς ὄρους, ἱερὸν ἐνομοθέτησεν εἶναι τοῦ θεοῦ τὸν τούτων τι διαπραξάμενον, ἵνα τῷ βουλομένῳ κτείνειν αὐτὸν ὡς ἱερόσυλον ἢ τε ἀσφάλεια καὶ τὸ καθαρῶ μιάσματος εἶναι προσῆ» (DIONIGI DI ALICARNASSO, *Rhomaikè archaiologia*, II, 74.3).

<sup>174</sup> «Termino sacra faciebant, quod in eius tutela fines agrorum esse putabant. Denique Numa Pompilius statuit, eum, qui terminum exarasset, et ipsos et boves sacros esse» (PAOLO DIACONO, *Festi epitome*, ).

Una spiegazione delle conseguenze di una *sacratio* e della condizione di *sacer*, si trova, com'è noto, nel lemma *Sacer mons* di Festo che sembra confutare la versione di Dionigi:

Uomo sacro [*Homo sacer*] è, però, colui che il popolo ha giudicato per un delitto; e non è lecito sacrificarlo [*immolari*], ma chi lo uccide, non sarà condannato per omicidio [*parricidi*]; infatti nella prima legge tribunitia si avverte che “se qualcuno ucciderà colui che per plebiscito è sacro [*sacer sit*], non sarà considerato omicida [*parricida*]”. Da qui viene che un uomo malvagio o impuro suole essere chiamato sacro [*sacer*].<sup>175</sup>

La parola *parricida* è stata tradotta con “omicida” in base alla *lex Numae*, ripresa anche nelle XII Tavole e conservata pressoché invariata nella *lex Pompeia de parricidiis*, secondo la quale «chi scientemente porta alla morte con dolo un uomo libero, venga ucciso, sia omicida [*paricidas esto*]»<sup>176</sup>. Pertanto, chiunque avesse violato un limite sarebbe stato dichiarato non immolabile, ossia non consacrabile alla divinità, ma uccidibile senza che venisse formalmente commesso alcun omicidio. Nei *Saturnalia*, Macrobio testimonia della perplessità che questa formulazione apparentemente contraddittoria doveva suscitare già nei suoi contemporanei<sup>177</sup>. L'*homo sacer* non era sacro alla divinità, anzi, era illecito sacrificarlo agli dèi. Ma, curiosamente, non era altrettanto illecito ucciderlo, e una simile liceità non poteva riposare in qualche presunta “purificazione dalla contaminazione” garantita dalla

<sup>175</sup> «At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidi non damnatur; nam lege tribunitia prima cavetur «si quis eum, qui eo plebi scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit». Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet» (FESTO, *De verborum significatu*)

<sup>176</sup> «[S]i qui hominem liberimi dolo sciens morti duit paricidas esto» (Festo, *De verborum significatu*). Cfr.: Y. THOMAS, *Parricidium. I. Le père, la famille et la cité (la Lex Pompeia et le système des poursuites publiques)*, «Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité», tome 93, n°2. 1981, pp. 643-715; B. SANTALUCIA, «Osservazioni sulla repressione criminale romana in età regia», in Aa. Vv., *Le délit religieux dans la cité antique. Actes de la table ronde de Rome (6-7 avril 1978)*, École Française de Rome, Roma 1981, pp. 39-49; M. MANCINI, «Una premessa filologico-linguistica all'etimologia di lat. paricidas», in M. BALLERINI, F. MURANO e L. VEZZOSI (a cura di), *Ce qui nous est donné, ce sont les langues. Studi linguistici in onore di Maria Pia Marchese*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2017, pp. 49-78.

<sup>177</sup> «A questo punto non sembra fuor di luogo esporre la condizione di quelle persone che per disposizione di legge sono sacre a determinate divinità; giacché non ignoro che a certuni sembra strana questa circostanza: è sacrilegio violare qualsiasi cosa sacra, e si ha invece il diritto di uccidere un uomo sacro (*Hoc loco non alienum videtur de conditione eorum hominum referre quos leges sacros esse certis dis iubent, quia non ignoro quibusdam mirum videri quod, cum cetera sacra violari nefas sit, hominem sacrum ius fuerit occidi*)» (MACROBIO, *Saturnalia*, III, 7, 3-8). Per una ricognizione delle interpretazioni della *sacertas* Cfr.: G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., pp. 79-82.

*sacertas*, come se – per l'appunto – si trattasse di una *consecratio*. Su questo enigma Agamben ha scritto pagine decisive, osservando come l'*impune occidi* configurasse un'eccezione rispetto allo *ius humanum*, mentre il *neque fas est eum immolari* configurasse un'eccezione rispetto allo *ius divinum*. La condizione di *homo sacer* consisteva, dunque, in una doppia eccezione, tanto dall'ambito religioso quanto da quello profano, che esponeva il suo portatore alla possibilità di una violenza arbitraria e indiscriminata<sup>178</sup>.

Ai fini del presente discorso, tuttavia, è opportuno porsi una domanda ulteriore. Occorre chiedersi per quale ragione l'*exaratio terminum* potesse condurre a una tale esclusione. Se ci si attiene scrupolosamente alle fonti, sono solo quattro le azioni che prevedevano la proclamazione della *sacertà*: la violazione dei limiti; la violenza esercitata dal figlio o dalla nuora sul genitore (chiamata *verberatio parentis*); la frode del patrono ai danni del cliente; la violazione della *sacrosantitas* dei tribuni della plebe. Come osserva De Sanctis, in ognuno di questi comportamenti sembrerebbe essere in questione «la violazione di un certo tipo di legame, la cui natura era ritenuta evidentemente “sacra” dalla comunità»<sup>179</sup>. Nel caso di Remo, la trasgressione del confine era sintomo di un'insensibilità nei confronti della religione e del diritto che si faceva emblema di un sistema di valori, antitetici a quelli romulei, capace di compromettere l'instaurazione del legame sociale tra gli abitanti della città nascente, con effetti distruttivi sull'unità e l'identità dei romani. Ignorare il limite *in fieri* significava cancellare il limite *in fieri*, cioè, disgregare il luogo che quel limite era in corso di definire, riconsegnarlo all'indifferenza. Qualcosa di simile si potrebbe dire per l'*homo sacer*, per chiunque avesse violato i confini una volta che fossero stati già tracciati, una volta che fosse stata già fondata la città. Se nel confine consacrato a Terminus ne andava dell'identità storica dei romani, ovvero del legame sociale tra i *civis*, violare i *limites* della città equivaleva a violare l'identità storica dei cittadini, ad attentare alla coesione sociale tentando di sciogliere il legame sociale. Nella *sacratio* riemergerebbe, pertanto, l'eccezione originaria, in cui lo spazio viene catturato nella città attraverso la separazione di due luoghi eterogenei (dentro e fuori) operata dal confine, un solco né interno né esterno ai due luoghi, o l'eccezione originaria, in cui la vita umana viene catturata nell'ordine politico attraverso la separazione di due comportamenti eterogenei (lecito e illecito) operata da un omicidio

<sup>178</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., pp. 90-96.

<sup>179</sup> G. DE SANCTIS, *La logica del confine. Per un'antropologia dello spazio nel mondo romano*, cit., p. 78. La suggestiva ipotesi di De Sanctis è che si tratti della violazione della *fides* il cui culto sarebbe stato istituito da Numa Pompilio insieme a quello del dio Terminus.



insanzionabile, né interno né esterno ai due comportamenti<sup>180</sup>. Come ha scritto Aldo Schiavone, la *sacratio* è un «cerimoniale poi moltiplicato all'infinito, e in molte varianti, in quanto capace – attraverso il ricordo e l'evocazione del sangue una prima volta versato – di alzare una barriera tra la città e il rischio del suo annientamento»<sup>181</sup>. Da un lato, la costruzione culturale del *sacer* rievoca l'eccezione originaria con cui Romolo ha fondato la città; dall'altro, fonda, a sua volta, la fenomenologia magico-giuridico-ritualistica che attraversa la storia di Roma ed è ancora rinvenibile nei resti delle XII Tavole. In questo senso, Remo può essere considerato il primo *homo sacer* della storia di Roma, il fondamento stesso della *sacertas* romana, nel quale veniva rielaborato in maniera originale e sofisticata il valore attribuito ai confini dagli etruschi<sup>182</sup>.

Considerazioni pressoché analoghe possono essere sviluppate per quanto riguarda il *bellum civile*, un concetto di difficile definizione che i romani distinguevano tanto dalla guerra verso l'esterno (*bellum*) quanto dai vari tipi di conflitto intestino (*seditio*, *perturbatio*, *tumultus* e *secessio*). Secondo il diritto romano, ai magistrati dotati di *imperium militiae* era vietato introdursi nel territorio romano varcando il *limes* alla guida delle truppe ed esibendo le armi o i fasci littori, a meno di non voler essere giudicati come *hostis*, alla stregua di un nemico straniero (*hostis alienigena*), di un invasore che minacciava il legame civico-sociale definito territorialmente dal confine, innescando così una guerra civile. Per questa ragione, un comandante uscito vittorioso da una campagna militare si trovava costretto ad attendere fuori dal confine romano fino al momento delle celebrazioni ufficiali che rendevano finalmente possibile l'oltrepassamento della porta di trionfo. Gli eventi provocati dal passaggio del Rubicone – con il quale, nella notte tra il 10 e l'11 gennaio del 49 a. C., Giulio Cesare scatenò la II guerra civile romana e che, nelle parole del poeta Lucano, «serpeggia al fondo alle valli e separa, preciso fa da confine certo [*certus limes*] fra i Galli e le terre galliche dai coloni ausoni»<sup>183</sup> – possono forse essere considerati tra le conseguenze più celebri ed emblematiche di una simile trasgressione<sup>184</sup>. Già a partire da queste considerazioni iniziali,

<sup>180</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 95.

<sup>181</sup> A. SCHIAVONE, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, cit., p. 61.

<sup>182</sup> Su Remo come primo *homo sacer* Cfr.: A. CARANDINI, *La nascita di Roma, dei, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Einaudi, Torino 1997.

<sup>183</sup> «[P]erque imas serpit valles et Gallica certus limes ab Ausoniis disterminat arva colonis» (LUCANO, *Pharsalia*, I, 215-216).

<sup>184</sup> Cfr.: N. BERTI, «Il Rubicone, confine religioso e politico, e l'inizio della guerra civile tra Cesare e Pompeo», in M. SORDI (a cura di), *Il confine nel mondo classico*, cit., pp. 212-233.

il *bellum civile* si viene a connotare come una guerra in senso tecnico, ma né esterna né interna, nella quale, a partire dalla violazione del *limes*, si affronta il concittadino (*civis*) escluso, includendolo come un nemico interno (*hostis iudicatus*) e presupponendo un legame sociale, un'identità storica dei *cives*, con cui le parti contendenti si mantengono in relazione attraverso la sua sospensione<sup>185</sup>. Se, tuttavia, con il nemico esterno era possibile avviare delle trattative, dei processi di pacificazione, con il nemico interno la pace è impossibile e il *bellum* si rivela *inexpiabile*<sup>186</sup>. L'*hostis iudicatus* che aveva varcato il limite, minacciando il legame sociale, era cioè un cittadino provvisto di diritti politici reso ormai estraneo o straniero alla città e privato dal senato di ogni garanzia giuridica, preso fuori dalla cittadinanza e con il quale, a differenza dello *justus hostis*, non era possibile mediare – in tutto simile all'*homo sacer*<sup>187</sup>.

È in questa direzione che occorre raccogliere la tesi di Nicole Loraux, secondo la quale non è in alcun modo possibile ricondurre il *bellum civile* romano alla *stasis* greca:

per parlare della *stasis*, bisognerebbe inventare una lingua che non fosse romana. Voglio dire: che sia in grado di evitare il passaggio obbligato attraverso la nozione di «guerra civile» alla quale, in mancanza di un termine più appropriato, ho fatto e dovrò continuare a fare ricorso. *Civilis* – come ricorda Benveniste – significa anzitutto “che ha luogo tra *cives*”, tra cittadini, ovvero tra

---

<sup>185</sup> Questa particolare connotazione della guerra civile romana può essere evinta anche dai termini che ne compongono l'espressione latina: *bellum*, etimologicamente legato a *duellum*, indica uno scontro fra due parti poste su un piano di reciprocità formale e materiale; *civile*, invece, fa riferimento proprio alla presupposizione del legame civico tra le parti in causa, non semplicemente dissolto, ma mantenuto nella dimensione del *duellum*, malgrado l'esplosione del conflitto. Cfr.: A. COLOMBO, *Guerra civile e ordine politico*, Laterza, Bari-Roma 2021, pp.94-96.

<sup>186</sup> Sull'*inexpiabile bellum* Cfr.: G. AMIOTTI, «Una guerra senza perdono: il concetto di “inexpiabile bellum”», in M. SORDI (a cura di), *Amnistia perdono e vendetta nel mondo antico*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 217-222.

<sup>187</sup> Cfr.: A. Nissen, *Das Iustitium*. 1977; G. AGAMBEN, *Stato di eccezione. Homo sacer II, 1*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 102-103. A questo proposito, si osservi che *hostis* indicava originariamente lo “straniero”. Ma, a differenza del *peregrinus*, estraneo al territorio romano, l'*hostis* era «lo straniero in quanto gli si riconoscono dei diritti uguali a quelli dei cittadini romani» (E. BENVENISTE, *Vocabolario delle istituzioni indo-europee*, I, cit., pp 68-69). Se, come scritto da Gentili, lo scivolamento semantico di *hostis* da “straniero” a “nemico” deve essere ricondotto alla trasformazione del concetto di straniero da “cittadino-straniero” a “straniero assoluto”, allora, l'*hostis iudicatus* apparteneva la particolare condizione di un cittadino provvisto di diritti politici reso estraneo alla città e privato dal senato di ogni garanzia giuridica, alla stregua di uno straniero assoluto al quale, non erano riconosciuti diritti uguali a quelli dei cittadini romani, delineando l'enigmatica figura di un concittadino che, al contempo, è uno straniero assoluto, di un concittadino come straniero assoluto. L'*hostis iudicatus*, in questo senso, può essere considerato l'esempio privilegiato del capovolgimento della nozione originaria di *hostis*. Cfr.: D. GENTILI, *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, cit., pp. 62.64.

concittadini, nell'infinita molteplicità di scambi che costituiscono la *civitas* nel suo complesso. Con *bellum civile*, la “vasta reciprocità” della città romana concepisce se stessa nell'elemento della guerra. Tutt'altra cosa è *stasis*: movimento immobilizzato, fronte che non si sfonda e instaura nella città l'unità paradossale che caratterizza l'insurrezione simultanea delle due metà di un tutto [...]. Dire che vi è *stasis* significa porre al centro della città il conflitto nella sua configurazione propria, quando, a furia di essere innalzato in uno stesso movimento, il due si fa uno.<sup>188</sup>

Non si tratta, dunque, solo di una differenza quantitativa, relativa alla scala del conflitto<sup>189</sup>. Il *bellum civile* sembrerebbe piuttosto costituirsi su quello spazio che distingue la *stasis* dal *polemos* dei greci, più simili rispettivamente alle lotte intestine (*sedition*, *perturbatio*, *tumultus*, *secessio*) e alla guerra esterna (*bellum*) dei romani. Malgrado l'acuta osservazione di Alessandro Colombo – che ha evidenziato come la guerra civile si configurasse, tanto per i greci quanto per i romani, come uno scontro tra due sole parti che potevano definirsi come tali unicamente in riferimento all'appartenenza a uno stesso “tutto”, a una medesima comunità<sup>190</sup> – se la *stasis* si presentava come iscrizione del conflitto nel cuore stesso della città, legame *nella* e *della* divisione, movimento del due che si fa uno, diversamente nel *bellum civile* la città si concepisce come conflitto, divisione *nel* e *del* legame, movimento dell'uno che si fa due, che si sdoppia sul confine, rievocando l'eccezione originaria e l'antagonismo cooperativo-conflittuale dei gemelli Romolo e Remo. In questione non era cioè la dissoluzione del legame civico-sociale, che doveva invece evitare, ma solo sua sospensione<sup>191</sup>. In quanto *bellum*, questo sdoppiamento della città doveva necessariamente risolversi in una riunificazione e in una pacificazione politica dopo la vittoria di una delle parti, ponendo fine alle ostilità e al ciclo di vendette, in modo da scongiurare strascichi capaci di portare a un'integrale deflagrazione della comunità e della sua identità storica. A una tale riconciliazione dell'*inexpiabile bellum*, apparentemente paradossale, era destinata la pratica dell'*oblivio*, un oblio o una rimozione del passato,

---

<sup>188</sup> N. LORAUX, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Vicenza 2006, pp. 178-179. Loraux fa riferimento a E. BENVENISTE, *Due modelli linguistici della città*, in Id., *Problemi di linguistica generale*, 2, Il Saggiatore, Milano 1985. Inoltre, sulla *stasis* Cfr.: R. SCHNUR, *Rivoluzione e guerra civile*, Giuffrè, Milano 1986; G. AGAMBEN, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, cit., pp. 9-32.

<sup>189</sup> H. LANGE, *Stasis and Bellum Civile: A difference in Scale?*, «Critical Analysis of Law: An international & Interdisciplinary Law Review», 4(2), 2017, pp. 129-140.

<sup>190</sup> A. COLOMBO, *Guerra civile e ordine politico*, cit., p. 102.

<sup>191</sup> S. CHIGNOLA, *La composizione dell'antagonismo*, «Politica & Società», 1, 2019, p. 26.

traduzione latinizzante del *mē mnēsikakein* greco, che, in maniera leggermente diversa, non invitava a evitare un qualsiasi uso della memoria, quanto, piuttosto, a non fare un cattivo uso, un uso risentito, dei ricordi. Cicerone impiega per primo il termine *oblivio* – che darà luogo al prestito greco *amnestia*, assente dalle fonti greche prima di Plutarco e presente per la prima volta nella letteratura latina in Valerio Massimo – allo scopo di rinnovare, citare e tradurre, l'antico esempio ateniese del *mē mnēsikakein*. In tal senso, l'*oblivio-amnestia* potrebbe essere considerata come una (re)interpretazione o una (re)invenzione prettamente romana del *mē mnēsikakein*<sup>192</sup>. Pertanto, se la pratica greca veniva a configurare la *stasis* come l'indimenticabile che doveva restare sempre possibile nella città e che, tuttavia, non doveva essere ricordato attraverso processi e risentimenti, al contrario la pratica romana sembrava delineare il *bellum civile* come un rimosso o un interdetto, una presenza fattasi assente a se stessa, eliminata, in una parola: un fantasma – in tutto simile al busto d'oro posto da Romolo sul trono al proprio fianco<sup>193</sup>.

Se, tuttavia, l'assassinio paradigmatico del *bellum civile* fosse effettivamente da individuare nell'omicidio di Remo da parte di Romolo, ci si potrebbe ragionevolmente chiedere come mai gli autori latini fossero soliti riferirsi alla guerra civile ricorrendo al termine parricidio (*parricidium*) e non fratricidio (*fratricidium*)<sup>194</sup>. A tal proposito, possono essere addotte due motivazioni. La prima verte sul significato del termine *parricidium* che, sin dalle origini di Roma, non indicava colui che commetteva l'assassinio del padre ma, in continuità di quanto detto in merito all'*homo sacer*, colui che intenzionalmente commetteva l'assassinio di un uomo libero, così come libero era l'*hostis iudicatus* e liberi erano i *cives* coinvolti nel conflitto civile. La seconda, invece, può essere avanzata proprio a partire dal movimento di sdoppiamento dell'uno che contraddistingue il *bellum civile*: questo tipo di guerra era già, immediatamente, parricidio, riconduzione dei *patres* (formula con cui erano indicati i senatori) a *fratres*, dunque assassinio della *patria* (etimologicamente legata a *pater*, padre), divisione nella e della unità della città, sospensione del legame sociale in favore di una lotta fratricida, tra pari, che avrebbe infine portato all'*oblivio*, alla riaggregazione e alla riunificazione mediante l'eliminazione. Se questo è vero, per comprendere il movimento

---

<sup>192</sup> Cfr.: M SORDI, «La fortuna dell'amnistia del 403/2 a.C.», in ID. (a cura di), *Amnistia perdono e vendetta nel mondo antico*, cit., p. 79.

<sup>193</sup> Cfr.: G. AGAMBEN, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer II*, 2, cit., p. 29; N. LORAUX, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, cit., p. 232.

<sup>194</sup> N. LORAUX, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, cit., pp. 320-321.

caratteristico della guerra civile romana occorre forse invertire quanto sostenuto da Loraux: la reciproca uccisione dei fratelli non era una tappa intermedia che conduceva al parricidio come emblema assoluto della trasgressione, ma, al contrario, la violazione del *limes*, che sanciva il parricidio, era la tappa fondamentale che culminava nella reciproca uccisione dei fratelli<sup>195</sup>. La guerra civile romana era una guerra di confine in cui – come suggeriscono le forme di potere instauratesi in seguito alla guerra civile tra Silla e Mario o a quella tra Cesare e Pompeo –, a prescindere da quale tra le due parti contendenti avesse la meglio nel corso del conflitto, la topologia dell'ordinamento veniva descritta nuovamente attraverso la ridefinizione della città e la ri-fondazione della sovranità. Ma, allora, l'*homo sacer* e l'*hostis iudicatus*, la *sacratio* e il *bellum civile*, con il loro costitutivo e strutturale riferimento alla violazione dei limiti, conservavano la memoria (singolare e collettiva) dell'eccezione originaria attraverso cui era stata localizzata la città e istituito l'ordinamento, ed è forse in questo senso che si può affermare con Michel Serres che la fondazione di Roma non ha mai smesso di avvenire: «La fondazione è ricorrente. Ritorna, come un ritornello. Roma non smette mai di essere fondata, e il gesto di origine o di radicamento viene indefinitamente ripreso»<sup>196</sup>.

### 3.4 Res nullius in bonis: sacertus *del limes*, sanctitas *del murus e ius della porta*

Per comprendere più in profondità la particolare topologia negativa (né dentro né fuori) implicita nei *limites*, può essere di aiuto rivolgersi allo statuto giuridico di cui godevano i limiti presso i romani, ovvero quello di una *res nullius in bonis*, una cosa di nessuno, non soggetta a occupazione e appropriazione, dunque non arabile e non abitabile, poiché – secondo quanto riportato dalla partizione di Gaio, successivamente ripresa da Giustiniano<sup>197</sup> – appartenente al diritto divino. Come ha sottolineato il celebre romanista Yan Thomas, questo genere di cose erano destinate a un terzo intemporale (un dio) che le stornava dai circuiti della proprietà e dello scambio: attraverso la sospensione della relazione tra soggetto e oggetto, implicata nel libero dominio dell'uno da parte dell'altro, queste *res* venivano rese

<sup>195</sup> Ivi, p. 21.

<sup>196</sup> M. SERRES, *Roma. Il libro delle fondazioni*, cit., p. 281.

<sup>197</sup> «Quod divini iuris est, id nullius in bonis est» (Gaio, *Institutiones*, II, 9); «Nullius autem sunt res sacrae et religiosae et sanctae: quod enim divini iuris est, id nullius in bonis est» (GIUSTINIANO, *Institutiones*, II, 1).

unicamente patrimonio di se stesse, come una sorta di grado zero della proprietà, consentendo così la cattura giuridica delle cose «attraverso la sottrazione e l'eccezione»<sup>198</sup>. Il *limes* era, cioè, una *res sacra*, inviolabile, consacrata al dio Terminus e chiunque si fosse reso colpevole della sua violazione sarebbe stato sprofondato in una zona estranea tanto al diritto umano quanto al diritto divino, dichiarato *homo sacer*, liberamente uccidibile senza che fosse commesso omicidio, o *hostis iudicatus*, nemico interno della patria, dello Stato. In tal modo, il confine si veniva a configurare come un pezzo di territorio posto fuori dalla città e dalle sue leggi, senza essere, per questo, semplicemente un luogo esterno, consentendo così la localizzazione, la cattura dello spazio. *Ciò che in esso era escluso o sottratto, era, secondo il significato etimologico del termine eccezione, preso fuori, incluso o catturato attraverso la sua stessa esclusione e sottrazione.* Questa *res nullius in bonis* – o, si potrebbe dire, questo *locus nullius in bonis*, questo luogo che non appartiene a nessuno – nella quale soggetto e oggetto, funzione e rappresentazione (delimitazione e limite), coincidevano senza residui, poteva dunque essere considerata come il grado zero della localizzazione, l'operatore privilegiato della fondazione in quanto cattura giuridica dello spazio attraverso la sottrazione o l'eccezione.

Se, tuttavia, si torna sulle descrizioni della *limitatio* già esaminate in precedenza, si noterà, oltre il *limes* tracciato dall'aratro, la presenza di altri due elementi eterogenei: il muro (*murus*) e la porta (*porta*). Il *sulcus*, di forma circolare, veniva arato per motivi religiosi e indicava i limiti della città, designando, da un lato, il percorso delle mura e, dall'altro, le aree dove si sarebbero dovute costruire le porte, nelle quali l'aratro veniva sollevato e il terreno era pertanto intatto, non arato. Come riportano le *Institutiones* di Marciano, anche le mura che si estendevano lungo il percorso tracciato dal *limes* erano delle *res nullius in bonis*, ma, a differenza del confine, non erano destinate a una divinità. Per questa ragione rientravano nelle *res sanctae*, né profane né consacrate, ma consolidate da una sanzione (*sanctione*) che le proteggeva dall'offesa degli esseri umani e includeva la morte del profanatore. Infine, si trovava il territorio intonso, la *res profana* dove, successivamente, avrebbero dovuto essere innalzate le porte, né sacre né sante, ma sottoposte allo *ius*, al diritto – santo unicamente poiché sostenuto dalle sanzioni<sup>199</sup>. Le porte presiedevano allo scambio tra interno e esterno,

<sup>198</sup> Y. THOMAS, *Il valore delle cose*, Quodlibet, Macerata 2015, p. 53.

<sup>199</sup> Scrive Ulpiano: «Definiamo propriamente sante le cose che non sono né sacre, né profane, ma rese ferme da una qualche sanzione: le leggi, infatti, sono sante perché sostenute da una qualche sanzione. Ciò che è

sottoponendolo a particolari procedure che interdicevano il contatto con il sacro solco<sup>200</sup>. Occorre non lasciarsi ingannare dal fatto che fossero formalmente poste sotto la protezione del dio Portunus – chiamato, secondo la citazione di Varrone contenuta negli *Scholia Veronensia* all'Eneide, «deus portuum portarumque praeses» – una divinità minore legata alla località<sup>201</sup>. L'iconografia di Portunus, solitamente raffigurato con le chiavi in mano, rimandava esplicitamente alla funzione di serramento dell'*ostium* che apre o chiude la porta e incentiva o impedisce il passaggio tra l'interno e l'esterno, agevolando od ostacolando la circolazione tra il dentro e il fuori, o in altre parole: regola l'attraversamento. Una volta che l'*ostium* e il serramento fossero stati chiusi, infatti, la porta si sarebbe rivelata in integrale continuità con le mura, santa e protetta dall'offesa tanto quanto le mura medesime, formando un cerchio chiuso e impenetrabile; una volta che l'*ostium* e il serramento fossero stati aperti, la porta, non più protetta dalla sanzione ma amministrata dalle leggi, avrebbe rivelato una discontinuità con le mura instaurando una relazione tra i luoghi distinti dalla *limitatio* nella forma di un limite in potenza<sup>202</sup>. Detto altrimenti, le chiavi di Portunus rimandavano esplicitamente alla possibilità della chiusura, dunque della sanzione, che, secondo Ulpiano, strutturava l'apertura e la regolamentazione giuridica<sup>203</sup>.

Da questa spiegazione si pone però l'autentica difficoltà di riuscire a distinguere la *sacertas* dalla *sanctitas*, da un lato, e la *sanctitas* dallo *ius*, dall'altro. Un utile suggerimento può venire, una volta ancora, da Festo:

[Elio Gallo] afferma che tra il sacro [*sacrum*], il santo [*sanctum*] e il religioso [*religiosum*] vi sono differenze precise: sacro è un edificio consacrato [*consecratum*] ad un dio; santo il muro che circonda la città; religioso il sepolcro, dove è stato sepolto o inumato un morto. Si tratta, dice, di

---

protetto da una qualche sanzione, questo è santo, sebbene non sia consacrato ad un dio: e a volte fra le sanzioni è precisato che chi vi commette un qualche crimine, è punito con la morte (*Proprie dicimus sancta, quae neque sacra neque profana sunt, sed sanctione quadam confirmata: ut leges sanctae sunt, sanctione enim quadam sunt subnixae. Quod enim sanctione quadam subnixum est, id sanctum est, etsi deo non sit consecratum: et interdum in sanctionibus adicitur, ut qui ibi aliquid commisit, capite puniatur*)» (ULPIANO, *Digesta*, 1.8.9.3).

<sup>200</sup> Cfr.: A.P. ZACCARIA RUGGIU, *Spazio privato e spazio pubblico nella città romana*, École française de Rome, Paris-Roma 1995.

<sup>201</sup> G. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica*, cit., p. 107.

<sup>202</sup> G. DE SANCTIS, *La logica del confine. Per un'antropologia dello spazio nel mondo romano*, cit., p. 160. È in questo senso che Simmel ha potuto scrivere che la porta «presenta in modo più netto come separazione e congiunzione non siano altro che le due facce di una medesima azione» (G. SIMMEL, *Ponte e porta*, cit.).

<sup>203</sup> In questa prospettiva si può affermare che «[l]a legge è la porta-serramento che vieta o permette il passaggio» (G. AGAMBEN, *Porta e soglia*, in Id., *Quando la casa brucia*, Giometti&Antonello, Macerata 2020, p. 27).

distinzioni piuttosto note. Ma per qualche motivo e in alcune circostanze queste categorie possono sembrare la stessa cosa; egli ritiene, infatti, che ciò che è sacro [*sacrum*] è stato reso santo [*sanctum*] per via di una legge [*lege*] o di un ordinamento degli antenati, di modo che non può essere violato senza incorrere in una pena [*poena*]; e aggiunge che è anche religioso, poiché vi sono delle cose che l'uomo non può fare; poiché, se le facesse, sembrerebbe agire contro la volontà degli dèi. Sostiene che lo stesso discorso deve essere fatto anche per il muro e il sepolcro, che queste cose possono diventare sacre, sante e religiose, ma nel modo in cui è stato esposto sopra, quando abbiamo discusso del sacro.<sup>204</sup>

In maniera simile, *consecrare*, *sacrare*, *sancire* e *iudicare* sono quattro categorie distinte che, in alcune circostanze, possono sembrare la stessa categoria. Consacrato è il limite destinato al dio Terminus, sacro è il trasgressore estraneo al diritto divino quanto a quello umano, santo è il muro costruito sul limite e che circonda la città proteggendola, e, infine, giuridica è la porta che permette o impedisce di varcare il muro costruito sul limite. Come ha osservato De Sanctis, anche se in entrambi i casi sono in questione delle cose *nullius in bonis*, il *sacrum* può essere considerato *sanctum* in nome della sua inviolabilità, ma non il contrario, poiché il *sanctum* non è destinato a una divinità<sup>205</sup>. Analogamente, lo *ius* può essere considerato *sanctus* in quanto sottoposto alla sanzione, ma non il contrario, poiché il *sanctum* non si riferisce a cose interamente considerabili come profane<sup>206</sup>. La questione dirimente, allora, consiste nella comprensione del *sanctum* in quanto luogo della differenza tra il *sacrum* e lo *ius*.

La disambiguazione è resa più difficile dal fatto che tanto *sacrare* quanto *sancire* risalgono allo stesso radicale *\*sak-*, che rimanda al “fare”, al “rendere”<sup>207</sup>. Già Benveniste

---

<sup>204</sup> «Inter sacrum autem, et sanctum, et religiosum differentias bellissime refert: sacrum aedificium consecratum deo; sanctum murum, qui sit circum oppidum; religiosum sepulcrum, ubi mortuus sepultus aut humatus sit, satis constare ait; sed ita ratione quadam, et temporibus eadem videri posse. Siquidem quod sacrum est, idem lege aut instituto maiorum sanctum esse puta[n]t, ut violari id sine poena non possit. Idem religiosum quoque esse, quoniam sit aliquid, quod ibi homini facere non liceat; quod si faciat adversum deorum voluntatem videatur facere. Similiter de muro, et sepulcro debere observari, ut eadem et sacra, et sancta et religiosa fiant, sed quomodo [quod] supra expositum est, cum de sacro diximus» (FESTO, *De verborum significatu*).

<sup>205</sup> Come scrive Gaio, diversamente dalle *res sacrae*, le *res sanctae* sono solo «*quodammodo divini iuris*» (GAIO, *Institutiones*, 2,8). In questo senso, si potrebbe affermare che le *res sanctae* sono solo *quodammodo res nullius in bonis*.

<sup>206</sup> G. DE SANCTIS, *La logica del confine. Per un'antropologia dello spazio nel mondo romano*, cit., pp. 155-156.

<sup>207</sup> A. ERNOUT e A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., pp. 585-586; J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, cit., p. 878.



ha osservato che non è possibile ridurre la loro differenza unicamente al fatto che *sacer* si riferirebbe a un presunto stato naturale e *sanctus* al risultato di un'operazione, come invece sostenuto da Ernout e Meillet. Si potrebbe aggiungere che, pur affondando nella stessa radice linguistica, i termini si riferiscono a due operazioni che corrispondono a due diverse sfumature dello stesso “fare”: il sacro si riferisce al “fare” come separazione e il santo si riferisce al “fare” come relazione<sup>208</sup>. La questione non è tanto che «il violatore del *sacrum* viene assimilato alla *res sacra* che ha violato e “abbandonato” al dio a cui essa era consacrata» mentre «il violatore del *sanctum* resta vincolato al mondo profano, per cui non sono gli dèi, ma i cittadini a farsi carico della sua persona e a mettere in atto la sanzione»<sup>209</sup>. Non consiste cioè nella provenienza divina o umana dell'esecutore della sanzione. Piuttosto, ciò che balza agli occhi è che nella *sacertas* in cui incorreva il violatore del *consecratum*, diversamente dalla violazione della *sanctitas*, non è possibile riscontrare la presenza di alcuna sanzione. Colui che viene dichiarato *sacer* non è imprigionato, fustigato, torturato, non incorre in una pena in senso tecnico, ma è bandito in una zona di confine estranea tanto al diritto umano quanto al diritto divino e, solo per questa ragione, liberamente uccidibile senza commettere un illecito. Per quanto possa essere distante dalla sensibilità moderna, è importante ribadire che nel diritto romano una simile uccisione non si configurava come una pena di morte – la cui procedura era disciplinata fin nei più morbosi dettagli dell'esecuzione – ma come una sospensione del diritto che esponeva all'eventualità della morte. In tal modo, *sacrare* viene a indicare l'operazione di “rendere *sacer*”, ossia estraneo al diritto umano e, in caso di violazione, anche divino; *sancire*, invece, viene a indicare l'operazione di “rendere *sanctus*”, ossia di rendere protetto da una sanzione, garantito da una pena, ciò che non appartiene al diritto umano e divino. Si potrebbe dire, allora, che il *sanctum* fosse un'estrinsecazione periferica del *sacrum* e che, inizialmente, servisse a difenderlo da ogni contatto e contaminazione – come il *murus* costruito a ridosso del *limes*<sup>210</sup>.

Se lo statuto delle *res sanctae* si risolveva nella loro sanzionabilità, dunque nella loro inviolabilità, tuttavia, come ha osservato Thomas, la *sanctione* non costituiva che una parte

---

<sup>208</sup> É. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Potere, diritto, religione*, cit., p. 429; A. FABRIS, *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 81; R. FIORI, “*Homo sacer*”. *Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Jovene, Napoli 1996, p. 67.

<sup>209</sup> G. DE SANCTIS, *La logica del confine. Per un'antropologia dello spazio nel mondo romano*, cit., pp. 155-156.

<sup>210</sup> É. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Potere, diritto, religione*, cit., p. 428.

della formulazione legale propria del diritto romano. Quest'ultima, infatti, era solita scindere la norma – «l'impératif légal» – dalla sanzione – «l'impératif d'inviolabilité de l'impératif légal» – in due proposizioni complementari ma disgiunte. Una legge romana, anziché presentarsi nella forma “se A allora B”, ammettendo o integrando l'eventualità del delitto, si presentava piuttosto nella forma “non A...se A allora B”, situando il delitto o l'illegalità fuori dalla legge:

Ce n'est plus telle ou telle infraction que la loi condamne; mais, par un redoublement de sa vigilance, tout acte positif ou négatif, direct ou indirect, qu'elle n'a pas spécifiquement, prévu de punir et qui pourrait encore, après toutes les précautions déjà prises, se dresser *adversus legem* ou contourner la loi frauduleusement.<sup>211</sup>

Anziché rivolgere la propria garanzia direttamente verso le singole fattispecie, proteggendole dalla violazione, la sanzione rivolgeva la propria garanzia verso l'interdizione stessa a cui, invece, faceva seguito la fattispecie. Pertanto, non era direttamente il delitto, in quanto tale, a innescare l'esecuzione della pena, bensì la violazione della legge posta in difesa di ciò che era stato violato. In tal modo, una *res profana*, pur rimanendo profana, quindi liberamente accessibile, era oggetto di una legge santa e inviolabile, garantita da una pena, che ne condizionava l'accesso<sup>212</sup>. Ciò su cui vale la pena soffermarsi è il fatto che tanto la *consecratio* quanto la *sanctio* presiedevano ugualmente alla costituzione delle *res nullius in bonis*: così, la separazione stabilita dalle *res sacrae* e la relazione instaurata dalle *res sanctae*, anziché opporsi vicendevolmente, componevano i due volti solidali di uno stesso dispositivo che, proprio attraverso la *sanctione*, consentiva la cattura *iuridica* del profano,

<sup>211</sup> Y. THOMAS, *De la "sanction" et de la "sainteté" des lois a Rome. Remarques sur l'institution juridique de l'inviolabilité*, «Droits», 18, 1993, p. 137.

<sup>212</sup> Come spiega Thomas, è attraverso l'isolamento della sanzione dal muro che la legge romana viene ad assumere quella particolare conformazione che la vuole *lex sancta*. Quando Schmitt, criticando la traduzione holderliniana di *nomos* con *Gesetz*, considera quest'ultima una parola «profondamente avviluppata nelle opposizioni teologiche tra il concetto (ebraico) di legge e il concetto (cristiano) di grazia» (C. SCHMITT, *Il nomos della terra*, cit., p. 58), trascura di chiarire se e in che misura il *nomos* greco debba essere distinto dai latini *ius* e *lex*. Questa distinzione è appena accennata nel testo *Nomos-Nahme-Name*, dove si limita a sostenere che «la traduzione di *nomos* con *lex* è stata una delle peggiori malefatte della nostra cultura occidentale» (C. SCHMITT, *Nomos-Presa di possesso-Nome*, in Id., *Stato, grande spazio, nomos*, op. cit., p. 348). Eppure, la sua ricostruzione etimologica del termine *nomos* come divisione o delimitazione spaziale non sembra restituire un concetto così dissimile da quello che, mediante la *sanctione*, si presenta nella relazione tra *lex* e *murus*: «Quanto all'etimologia di *nomos*, è importante notare con J. Trier che questo termine è esso stesso etimologicamente un "termine di recinzione" [*Zaunwort*]» (C. SCHMITT, *Il nomos della terra*, cit., p. 65).

includendo l'esteriorità che aveva preliminarmente instaurato ponendo il *sacrum*. La sanzione è la differenza che intercorre tra la norma giuridica e il bando sovrano: da un lato vi è la consueta applicazione della norma; dall'altro l'eccezionale dis-applicazione che la fonda. Il *sanctum* si viene, pertanto, a distinguere come il cono d'ombra, né consacrato né profano, che il *sacrum* divino proiettava giuridicamente fuori di sé, sulla dimensione profana.

Alla luce di questa ricostruzione, dovrebbe rendersi finalmente visibile il legame che intercorre tra il confine, il muro e la porta: il *murus* era una fortificazione, una sorta di proiezione e protezione del *limes*, che sorreggeva la *porta*, la cui funzione, attraverso l'*ostium*, era di estendere il *murus* sul terreno non arato, rendendo possibile un'accessibilità o una permeabilità controllata e discriminata, mediante la cattura dello spazio profano. La *res* giuridica era cioè il luogo della relazione tra la *res sancta* e la *res profana*, possibile solo sulla presupposizione di una *res sacra*. Ciò vuol dire, ancora una volta, che al *limes* appartiene tanto la figura della frontiera quanto quella del sentiero, tanto quella del muro quanto quella della porta, tanto quella della separazione quanto quella della relazione. Il limite è il serramento che può essere sia chiuso sia aperto, e la funzione fondamentale di questo *locus nullius in bonis* non consiste solamente nella divisione dello spazio in due luoghi eterogenei, ma anche nella loro reciproca articolazione attraverso la sanzione, ovvero mediante la normazione dell'inclusione e dell'esclusione.

### 3.5 Il limite della Metafisica

Che vi sia una prossimità tutt'altro che estrinseca o accidentale tra la delimitazione e la fondazione è qualcosa che appare chiaramente dal capitolo diciassettesimo del dizionario filosofico che impegna il libro quinto della *Metaphysica* di Aristotele:

Limite [Πέρας] è detto il termine estremo [ἔσχατον] di ciascuna cosa, vale a dire quel termine primo al di là del quale non si può più trovare nulla della cosa e al di qua del quale c'è tutta la cosa. Limite è detta la forma [εἶδος], qualsiasi essa sia, di una grandezza e di ciò che ha grandezza. Limite è detto il fine [τέλος] di ciascuna cosa (e tale è il punto di arrivo del movimento [κίνησις] e delle azioni [πρᾶξις] e non il punto di partenza; talora, però, si dicono limite ambedue: e il punto di partenza e il punto di arrivo o lo scopo). Limite è detta anche la sostanza [οὐσία] e l'essenza

[τί ἦν εἶναι] di ciascuna cosa: questa è, infatti, limite della conoscenza; e se è limite della conoscenza lo è anche della cosa. Risulta perciò evidente che limite si dice in tutti quei sensi in cui si dice principio [ἀρχή] e, anzi, in sensi ancor più numerosi: infatti, ogni principio è limite [ἦ μὲν γὰρ ἀρχὴ πέρας τι], mentre non ogni limite è un principio [τὸ δὲ πέρας οὐ πᾶν ἀρχή].<sup>213</sup>

Malgrado il fascino esiguo che hanno esercitato sugli interpreti, è opportuno soffermarsi su queste dense righe al fine di enuclearne adeguatamente i significati. Nella misura in cui la *Metaphysica* aristotelica è una metafisica della fisica, le prime due definizioni sembrano richiamare implicitamente le pagine del quarto libro della *Physica* dove il luogo (τόπος) di un corpo (σωμαίων) viene detto essere il limite (πέρας) – o il primo estremo (πρώτῳ ἐστὶ τῷ ἐσχάτῳ) – del corpo contenente secondo cui quest'ultimo è in contatto con il contenuto e, invece, la forma (εἶδος) viene detta essere il limite (πέρας) della cosa contenuta<sup>214</sup>. Ne consegue che luogo e forma costituiscono numericamente l'unico limite di due corpi numericamente distinti ma in reciproca relazione, cioè a contatto tra loro: il limite è inteso come luogo rispetto al contenente e come forma rispetto al contenuto<sup>215</sup>. Qui il confine è essenza comune del luogo e della forma<sup>216</sup>. A prescindere dal punto di vista della cosa dal quale lo si considera (che sia quello del contenente o quello del contenuto), al di là del (fuori dal) limite non si può trovare nulla della cosa, ma tutto della cosa con la quale è a contatto, e al di qua del (dentro al) limite si può trovare tutto della cosa, ma nulla della cosa con la quale è a contatto. In quanto tale, il *péras* è ciò che né contenente né contenuto, né interno né esterno, divide il contenente e il contenuto, l'interno e l'esterno, e al tempo stesso, dividendoli, li mantiene in contatto reciproco senza che tra di essi vi sia alcun vuoto (κενός), intervallo (διάστημα) o mediazione (μεταξύ). Tuttavia, se questa descrizione “fisica” dei limiti (πέρατα) non ne sembra in alcun modo fornire una definizione concettuale – se, cioè, di essi si può solo dire che sono necessariamente insieme a ciò che è delimitato (πεπερασμένῳ) senza confondersi integralmente con quest'ultimo – è perché, come ha sottolineato Diana Quarantotto a partire dalle riflessioni di Wolfgang Wieland e Monica Ugaglia, considerandoli innanzitutto come delle divisioni (διαίρεσεις), Aristotele riconosce

<sup>213</sup> ARISTOTELE, *Metaph.*, 1022a 4-13.

<sup>214</sup> ARISTOTELE, *Phys.*, 211b 10-14.

<sup>215</sup> Cfr.: D. QUARANTOTTO, *L'universo senza spazio. Aristotele e la teoria del luogo*, Bibliopolis, Napoli 2017, p. 195.

<sup>216</sup> Cfr.: M. CACCIARI, *Nomi di luogo: confine*, «aut aut», 299-300/2000, p. 75.

loro una natura operativa: «La natura primaria dei limiti non è quella di cose o oggetti a sé stanti, ma quella di operazioni e di risultati di operazioni su enti continui»<sup>217</sup>. Il limite, che da una prospettiva relazionale è localizzazione (luogo e forma), considerato in se stesso è sempre e solo delimitazione, cioè divisione (e contatto). Ma, attraverso una simile divisione, il luogo delimitato non manca di nulla e si consegna piuttosto come un tutto positivo, analogamente al fiume costretto negli argini che, nel suo insieme, è luogo e limite della nave<sup>218</sup>.

La terza definizione si connota invece come una tesi fisica dalle decisive implicazioni etiche. Com'è noto, per Aristotele il movimento (κίνησις) è una specie di atto imperfetto o incompleto (ἐνέργεια ἀτελής), o di atto di ciò che è in potenza in quanto è in potenza<sup>219</sup>. È cioè attuazione che tende alla perfezione e alla completezza (τέλος), poiché se fosse un atto perfetto e compiuto, se fosse atto puro, sarebbe immobile (ἀκίνητον). In questo senso, il *telos* della *kinesis* è un *péras*, è cioè un limite che, intervenendo come una divisione, definisce e determina un movimento altrimenti continuo e amorfo, un indiviso divisibile all'infinito (ἀπείρων)<sup>220</sup>. Se, tuttavia, com'è scritto nell'*Ethica Eudemia*, il movimento specifico della vita umana (τοῦ βίου) è l'azione (πρᾶξις), ciò vuol dire che il fine immanente di quelle attività che hanno in se stesse la propria opera (ἔργον) e la propria realizzazione (ἐντελέχεια) viene a configurarsi anch'esso come un limite<sup>221</sup>. In altre parole, ciò significa che il *péras* è il buono (τἀγαθόν) e il bene (τὸ εὔ) che definisce l'opera stessa (ἔργον αὐτοῦ) della *praxis*<sup>222</sup>.

È solo con la quarta definizione che cominciano a emergere i risvolti strettamente ontologici della riflessione aristotelica sul limite. Il confine è definito dallo Stagirita sostanza (οὐσία) ed essenza (τί ἦν εἶναι) di ciascuna cosa, evocando quello che sarà l'argomento fondamentale del settimo libro della *Metaphysica*, dove il *ti en einai* viene presentato come la risposta privilegiata alla domanda “che cos'è l'*ousia*?”. Com'è noto, vi sono pareri

---

<sup>217</sup> D. QUARANTOTTO, *L'universo senza spazio. Aristotele e la teoria del luogo*, cit., p. 222. «Infatti, tutte queste cose [le linee, i punti e le superfici] sono, nello stesso modo, o limiti o divisioni [ἅπαντα γὰρ ὁμοίως ἢ πέρατα ἢ διαίρεσεις εἰσίν]» (ARISTOTELE, *Metaph.*, III, 1002b 10-11). Cfr.: W. WIELAND, *Die aristotelische Physik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970; M. UGAGLIA, *Modelli idrostatici del moto da Aristotele a Galileo*, Lateran University Press, Roma 2004.

<sup>218</sup> ARISTOTELE, *Phys.* IV, 212a.

<sup>219</sup> ARISTOTELE, *Phys.* III, 1, 201a 10-11; ARISTOTELE, *Metaph.*, IX, 6, 1048 b 18 sgg.; ARISTOTELE, *De anim.*, II, 417a 16-18.

<sup>220</sup> ARISTOTELE, *Phys.*, III, 1, 200b 20.

<sup>221</sup> ARISTOTELE, *Eth. Eud.*, 1220 b 27 e 6, 1222 b 19.

<sup>222</sup> ARISTOTELE, *Eth. Nich.*, 1097b 25-28.

discordanti circa la traduzione dell'espressione *ti en einai*, sovente reso con le formule "ciò che per un certo ente era essere un certo ente" o "ciò che per un certo ente è essere un certo ente". A suscitare le maggiori perplessità è l'imperfetto ἤν, il cosiddetto "imperfetto filosofico", che sembrerebbe suggerire che le determinazioni che si stanno cercando, le determinazioni dell'*ousia*, sono già state stabilite in precedenza<sup>223</sup>. In effetti, una prima definizione dell'*ousia* si trova già nelle *Categorie*, dove Aristotele distingue tra un'*ousia* in senso proprio, primario e principale, che né si dice di qualche soggetto né è in qualche soggetto, e delle *deuteraí ousiai*, delle sostanze in senso improprio, secondario e derivato, che invece racchiudono le specie nelle quali esiste l'*ousia* in senso primario<sup>224</sup>. La *prote ousia* è esemplificata dal riferimento alla singolarità attraverso la successione dell'articolo determinativo *ó*, del nome e del pronome *τίς* e, altrove, attraverso il riferimento al nome proprio. La presenza dell'articolo determinativo e del pronome non sarebbe meramente accidentale: non a caso, dopo pochi capoversi, lo Stagirita specifica che ogni *ousia* prima sembra significare solo un *tode ti*, un certo questo, un alcunché di determinato, rafforzando in questo modo il legame con la sfera pronominale. Le *deuteraí ousiai*, invece, sono esemplificate dai nomi comuni, ovvero dagli universali, i generi e le specie, ciò che può essere predicato del nome e del pronome. Ma, come ha osservato Rudolf Boehm, in tal modo, sostanza prima e sostanze seconde vanno in pezzi, si disintegrano reciprocamente, «im doppelten Sinne des Ausdrucks: eines bricht mit dem anderen, und so verfällt beides»<sup>225</sup>. Eppure, all'interno di un simile contesto, occorre notare che la domanda sull'*ousia* posta nel libro Z della *Metaphysica* non distingue tra una sostanza in senso primario e in senso secondario. Ciò sembrerebbe confermato dall'insoddisfazione manifestata da Aristotele nei confronti dello *hypokeimenon* come candidato al ruolo di *ousia*<sup>226</sup>. La domanda "che cos'è l'*ousia*?" potrebbe pertanto essere riformulata in questa maniera: "che cos'è l'unità di *ousia* prima e *ousiai* seconde?". *Ti en einai*, ovvero: "ciò per un certo ente era essere un certo ente". Il tentativo di Z sarebbe, pertanto, quello di proporre un concetto in cui sostanza prima e sostanze seconde si trovino in un rapporto di unità o identità «in welcher und durch welche

<sup>223</sup> Cfr.: C. ARPE, *Das τί ἤν εἶναι bei Aristoteles*, Friederichsen, Hamburg 1938; F. BASSENGE, *Das τὸ τί ἤν εἶναι... bei Aristoteles*, «Philologus», 104, 1960, pp. 14-477; 201-222; M. FREDE e G. PATZIG, *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 195-106.

<sup>224</sup> ARISTOTELE, *Cat.*, V, 1a 11-19.

<sup>225</sup> R. BOEHM, *Das Grundlegende und das Wesentliche: zu Aristoteles' Abhandlung über das Sein und das Seiende (Metaphysik Z)*, Dem Haag, M. Nijhoff, 1965, p. 169.

<sup>226</sup> ARISTOTELE, *Metaph.*, VII,

*Wesenhaftes überhaupt offenbar ist als solches und offenbar sich" abhebt" von allem und in allem, was sonst ist»<sup>227</sup>. E questa identità è declinata temporalmente, come un rapporto con delle determinazioni che erano già state stabilite in precedenza. Ma cosa vuol dire, allora, che il *péras* è l'*ousia* e il *ti en einai* di ciascuna cosa? Solo al di qua del (dentro al) *ti en einai*, dell'unità e dell'identità del soggetto e dei suoi predicati, si rende possibile accedere alla conoscenza di una cosa. E il limite, che non è né *ousia* in senso primario né *ousia* in senso secondario, coincide con questa identità temporale. Il *péras* conferisce unità e identità alla cosa. Al di là (fuori), vi è ciò che può essere solo indicato o nominato senza che ve ne sia alcuna conoscenza.*

L'intreccio di queste riflessioni fisiche, etiche e ontologiche precipita nella formulazione dello statuto metafisico del limite: se quest'ultimo si dice in tutti i sensi in cui si dice il principio (ἀρχή) allora ogni *arché* è un *péras*, ma non viceversa – o, in altre parole, ogni fondazione è una delimitazione ma non ogni delimitazione è una fondazione. Non è questo il luogo per approfondire le ragioni che portano Aristotele ad affermare che non ogni confine è un principio. Ben più rilevante, ai fini della presente indagine, è stabilire perché ogni principio sia intrinsecamente un confine. A tal proposito, occorre innanzitutto tenere presente la definizione più generale di principio offerta da Aristotele, ovvero «di essere il primo termine a partire dal quale una cosa o è generata o è conosciuta»<sup>228</sup>. Al di qua dell'*arché*, fuori dalla sua principialità (origine e comando), una cosa non è generata o non è conosciuta, similmente a quanto appurato per il limite fisico in qualità di termine primo oltre il quale non si può più trovare nulla della cosa ed entro il quale c'è tutta la cosa, oppure per il limite ontologico in qualità di *ousia* e *ti en einai* della cosa oltre i quali non vi è conoscenza<sup>229</sup>. Per comprendere meglio questa sfumatura archica del limite, nelle sue

---

<sup>227</sup> R. BOEHM, *Das Grundlegende und das Wesentliche: zu Aristoteles' Abhandlung über das Sein und das Seiende (Metaphysik Z)*, cit., p. 170.

<sup>228</sup> ARISTOTELE, *Metaph.*, V, 1013a 17-19.

<sup>229</sup> Come ha notato Frédéric Lordon, seguendo la lezione di Jacques Rancière, occorre senz'altro riconoscere la profonda differenza che intercorre tra l'*arché* e il *cratos*, tra il principio e il potere. Il comando segue l'origine, senza coincidere integralmente con essa. Tuttavia, è altrettanto innegabile che l'*arché* sia anche *archon*, che il *principium* sia anche *princeps*, e che, in quanto tale, imprima, se non un vero e proprio comando, almeno un'influenza, un condizionamento o una disposizione, rendendo possibile il successivo esercizio del *cratos*. Non è un caso che, nell'esposizione dei significati di ἀρχή, Aristotele lo definisca come ciò in funzione del quale «si muovono le cose che si muovono e si mutano le cose che si mutano; per esempio, le magistrature delle città, le oligarchie, le monarchie e le tirannidi» (ARISTOTELE, *Metaph.*, V, 1013a 10-14). Si dirà, allora, nelle parole di Reiner Schürmann: «un principio, finché è in vigore, influenza le assemblee pubbliche così

implicazioni, può essere utile rivolgersi al nono libro della *Metaphysica* e alla distinzione tra le nozioni di potenza (δύναμις) e atto (ἐνέργεια). Da un lato, lo Stagirita scrive che l'*enérghēia* è ontologicamente anteriore alla *dýnamis*, poiché ciò che diviene procede verso un *arché*, cioè verso un *telos*, e pertanto sostiene implicitamente che l'atto è anteriore alla potenza poiché ciò che diviene procede verso un *péras* che ne definisce la forma e ne determina il luogo; dall'altro, sostiene che la *dýnamis* precede cronologicamente l'*enérghēia*, in quanto principio di mutamento o capacità di passare all'atto, di tendere a un fine, in quanto disposizione a incontrare un *péras* che la definisca e la determini, che la in-formi e la localizzi. Si noti, in particolare, che la potenza indeterminata è sempre duplice, è, cioè, compresenza e indistinzione dei due contrari – della potenza-di (la *dýnamis* che manifesta l'essenza della cosa) e della potenza-di-non (l'*adynamía* che manifesta la privazione dell'essenza della cosa) – e che la scienza (ἐπιστήμη) è scienza di ambedue i contrari, mentre l'atto, d'altra parte, è detto essere un'operazione. Solo con il passaggio all'atto, in una simile operazione, la contrarietà si fa effettiva contraddizione e la potenza si trova costretta a eliminare il proprio contrario, poiché le cose «sono due solo in potenza: l'atto, infatti, separa»<sup>230</sup>. Questa elisione, tuttavia, assume una forma particolare, quella di una cattura attraverso la sottrazione e l'eccezione: «in una prima accezione è una specie di distruzione [φθορά] da parte del contrario, in un'altra è piuttosto la conservazione [σωτηρία], da parte di ciò che in atto, di ciò che è in potenza e che gli è simile allo stesso modo che la potenza ha relazione con l'atto»<sup>231</sup>. L'indistinzione dei contrari, fattasi dicotomia e contraddizione, deve risolversi in favore d'uno dei due elementi, lasciando affondare l'altro lungo il limite che, nell'atto, divide la potenza-di dalla potenza-di-non<sup>232</sup>. Ciò vuol dire che il processo di

---

come influenza i sogni intimi, i fatti e i gesti dei potenti, la voce di Dio e quella del popolo» (R. SCHÜRMAN, *Dai principi all'anarchia*, Il Mulino, Bologna 1995, p. 87). Proprio la possibilità di pensare un *arché* che non sia *archon* e che, dunque, non conduca all'esercizio del *cratos*, può essere considerato il tentativo che ha coinvolto lo sforzo filosofico di Schürman. In merito, Agamben ha recentemente sollevato dei dubbi: «Non basta separare origine e comando, *principium* e *princeps*: [...] un Re che regna ma non governa non è che uno dei due poli del dispositivo governamentale e giocare un polo contro l'altro non è sufficiente ad arrestarne il funzionamento» (G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Neri Pozza, Vicenza 2014, p. 348). Cfr.: J. RANCIÈRE, *Il disaccordo*, Meltemi, Roma 2007; F. LORDON, *La condizione anarchica*, Neri Pozza, Vicenza 2021.

<sup>230</sup> ARISTOTELE, *Metaph.*, VII, 1039b 6-7.

<sup>231</sup> ARISTOTELE, *De anim.*, II, 417b 2-5.

<sup>232</sup> Lorenzo Mainini ha riconosciuto nel mito della fondazione di Roma, e in particolare nel tema della gemellarità, una sorta di elaborazione psicologizzante del motivo ontologico della duplicità della potenza. Pur nutrendo forti riserve nei confronti della connotazione "psicologica" dell'essenza dell'episodio mitologico



attualizzazione della potenza non è altro che un'operazione di delimitazione della potenza dei contrari, un'operazione di determinazione della potenza indeterminata. Ma, allora, se è vero che nel libro Θ della *Metaphysica* Aristotele non ha fatto che elaborare il modello metafisico dell'istituzione dell'ordinamento come fondazione della potenza sovrana dell'essere, occorre parimenti riconoscere che, nel gioco sottile di rimandi interni che attraversano il capitolo diciassettesimo del libro Δ, ha formalizzato il modello metafisico dell'occupazione dello spazio o della presa della terra come fondazione e delimitazione sovrana dell'essere<sup>233</sup>.

---

sostenuta da Mainini – preferendo, in merito, la già citata prospettiva di Jesi sulla funzionalità della sua esistenza – il collegamento può essere considerato senz'altro pertinente. Cfr.: L. MAININI, *Che cos'è un'origine? Appunti su un problema comune a filologia e filosofia*, «Strumenti critici», 2021, p. 333.

<sup>233</sup> Sull'interpretazione del passaggio aristotelico dalla potenza all'atto come paradigma della sovranità Cfr.: G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 54.

## 4. Il limite come dispositivo

### 4.1 Dalla metafisica del limite all'isola della ragione

Con la nascita di una teologia e di una filosofia cristiane, e per tutto il periodo dell'egemonia scolastica, il dominio del paradigma aristotelico rimarrà pressoché invariato, subendo tuttavia un decisivo capovolgimento: nel Medioevo il limite non sarà più indice di perfezione e compiutezza in senso assoluto, ma si troverà subordinato a un Dio infinito e illimitato, onnipotente, sommamente perfetto, che ha sovranamente definito la durata dei tempi, determinato i confini del cosmo e che, dopo aver posto i Cherubini alla guardia del giardino di Eden, ha stabilito i limiti delle nazioni secondo il numero dei suoi angeli<sup>234</sup>. In particolare, nel XIII secolo, attraverso la traduzione latina degli esemplari arabi dei testi naturalistici e metafisici di Aristotele, la parola *terminus* verrà impiegata in ambito ontologico per tradurre il *péras*, mentre *finis* confermerà lo scivolamento verso l'ambito semantico del compimento e della conclusione proprio del *telos*, già testimoniato dal *De finibus* di Cicerone<sup>235</sup>. Il limite è ormai indice della perfezione del creato solo in senso relativo, in quanto prodotto della libera volontà di un Dio sovrano e perfetto, ma illimitato e infinito, perfetto in quanto illimitato e infinito. Così è, per esempio, nella dottrina della *creatio ex nihilo* proposta da Tommaso d'Aquino attraverso una rielaborazione delle categorie aristoteliche di *potentia* e *actus*: da un lato, Dio è atto puro e indeterminato dell'essere, identità di essenza ed esistenza, un infinito – negativo, cioè senza fine, ma non per questo privativo, mancante di alcunché – che può essere partecipato dalle creature; dall'altro, le creature partecipano dell'essere divino secondo le proprie capacità, ossia secondo i propri limiti (*termini*), come atti

---

<sup>234</sup> Cfr.: Gen 3, 24; At 17, 26; PSEUDO-DIONIGI AEROPAGITA, *De coelesti hierarchia*, 260b. Si noti che, all'interno dell'analogia strutturale che in ambito teologico (e teologico-economico) vige tra la burocrazia celeste e la burocrazia terrena, Michele Arcangelo rappresenta il santo patrono delle forze dell'ordine.

<sup>235</sup> Si veda, in particolare, la traduzione del diciassettesimo capitolo del V libro della *Metaphysica*: «Terminus dicitur quod est cuiuslibet ultimum et cuius extra nihil est accipere primi et cuius infra omnia primi. Et quodcumque fuerit species magnitudinis aut habentis magnitudinem. Et finis cuiusque, tale vero ad quod motus et actus et non a quo; et quandoque ambo, et a quo et in quod. Et cuius causa. Et substantia cuiuslibet et quod quid erat esse cuique; cognitionis enim hoc terminus; si autem cognitionis, et rei. Quare palam quia quotiens principium dicitur totiens terminus, et adhuc amplius; principium enim terminus quidam est, sed terminus non omnis principium» (Tommaso D'Aquino, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, Vol. 2, Libri 5-8, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2005, pp. 250-257).

determinati, finiti, come composti di essenza ed esistenza, di atto e potenza. Per Tommaso, al contrario di quanto sostenuto dallo Stagirita, ogni qualvolta il ruolo di potenza viene svolto dall'essenza in ordine all'essere, non è l'atto a essere limite della potenza ma è la potenza a essere limite dell'atto. Detto altrimenti, la limitazione e la finitezza delle creature deriva dal ruolo delimitante svolto per via privativa dalla potenza all'interno della composizione con l'atto. Ogni creatura è perfetta in quanto è in atto e meno perfetta in quanto è in potenza, ossia in condizione di privazione (*steresis*); quindi, è tanto più perfetta quanto meno è limitata, quanto più partecipa dell'atto puro, di quell'essere infinito e perfettissimo che è Dio<sup>236</sup>. L'assenza di limite ontologico segna, dunque, la trascendenza divina rispetto all'immanenza della creatura, consentendo la sovranità e il governo della prima sulla seconda. Ciò che è senza limiti è, infatti, increabile e ingovernabile<sup>237</sup>. Per questo motivo, il solo limite presente nell'infinità divina è rappresentato dalla sua volontà e sapienza, che divide e articola l'onnipotenza divina secondo una *potentia absoluta*, per cui Dio può qualunque cosa senza alcun limite, e una *potentia ordinata*, per la quale la sua potenza si trova limitata da ciò che Dio stesso ha voluto secondo la sua giusta volontà e il suo saggio intelletto. Rispetto all'onnipotenza divina, la volontà delimita o determina l'agire effettivo di Dio, contenendone la potenzialmente terrificante ingovernabilità e anarchia:

nessuna può essere nella potenza divina che non possa essere anche nella sua giusta volontà e nel suo saggio intelletto. [...] nulla impedisce che vi sia nella potenza di Dio qualcosa che egli non vuole e che non è contenuto nell'ordine che ha deciso per il mondo. E poiché la potenza è esecutrice, la volontà è ciò che comanda e intelletto e sapienza ciò che dirige, quanto si attribuisce alla potenza considerata in se stessa, si dice che Dio lo può secondo la potenza assoluta [...]. Ciò che, invece, si attribuisce alla potenza divina in quanto esegue il comando della sua giusta volontà si dice che Dio lo fa secondo la potenza ordinata. In questo senso si dice che Dio può fare secondo la potenza assoluta altro da ciò che nella sua prescienza preordinò che avrebbe fatto; non è possibile, tuttavia, che faccia effettivamente qualcosa che non ha presaputo e preordinato di fare.<sup>238</sup>

---

<sup>236</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 16.

<sup>237</sup> E. DATILO, *Il dio sensibile. Saggio sul panteismo*, Neri Pozza, Vicenza 2021, p. 148.

<sup>238</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 25, a. 5, ad. I. Cfr.: G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, cit.

Il limite si afferma, così, come un dispositivo onto-teo-logico di governo sovrano del mondo<sup>239</sup>.

Ancora tra il XVII e il XVIII secolo, *terminus* si rivelerà la parola privilegiata per indicare il limite in senso metafisico e ontologico, senza tuttavia implicare per questa ragione una differenza sostanziale dalla nozione di *limes*. I due termini erano considerati pressoché equivalenti quanto al significato, ma, tradizionalmente, in ambito filosofico si era soliti ricorrere a *terminus*. Una prima, debole, distinzione teorica comincia a emergere nel conflitto tra Gottfried Wilhelm von Leibniz e Baruch Spinoza: dove quest'ultimo si serve di *terminatur* per indicare le cose finite, determinate da un'altra cosa della stessa natura, come modi finiti della sostanza infinita, Leibniz impiega invece *limitatis* – e il corrispettivo francese *limitée* – per riferirsi alle monadi in quanto sostanze delimitate non da altre monadi aventi la stessa natura, ma unicamente da sé stesse, alla stregua di imitazioni finite dell'infinità divina<sup>240</sup>. Il primo corrisponde, cioè, a una limitazione estrinseca, che implica la relazione con un'esteriorità o un'alterità relativa; il secondo, invece, a una limitazione intrinseca, senza né porte né finestre, priva di un fuori. Tuttavia, è opportuno osservare che la differenziazione operata da Leibniz non è affatto rigorosa e deve essere interpretata soprattutto in chiave polemica, anti-spinoziana<sup>241</sup>. Questa mancanza di rigore si rende

<sup>239</sup> Cfr.: G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit.

<sup>240</sup> «Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest. Ex. Gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore» (B. SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, I, def. 2); «et sane limitationum principium esse oportet in rebus limitatis, ut actionis in agentibus» (G.W. LEIBNIZ, *Philosophische Schriften*, h g C.J.Gerhardt, 1879, 2, 257); «Ainsi Dieu seul est l'unité primitive, ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou dérivatives sont des productions et naissent, pour ainsi dire, par des Fulgurations continuelles de la Divinité de moment en moment, bornées par la réceptivité de la créature, à laquelle il est essentiel d'être limitée» (G.W. LEIBNIZ, *Monadologie*, §47); «Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits; et dans les Monades créées ou dans les Entéléchies (ou *perfectihabies*, comme Hermolaüs Barbarus traduisait ce mot) ce n'en sont que des imitations, à mesure qu'il y a de la perfection» (G.W. LEIBNIZ, *Monadologie*, §48). Se è vero che la difficoltà di interpretare la riflessione di Spinoza deriva dal fatto che, nella sua opera, pensieri nuovi ed eretici sono di volta in volta espressi all'interno della rigorosa terminologia della tradizione filosofica del suo tempo, è opportuno osservare come il *terminus*, che indica la reciproca determinazione delle cose finite aventi la stessa natura, non si opponga qui all'infinito attuale della sostanza come a un che di indefinito, di indeterminato, formando una coppia concettuale o una dicotomia. Né finito né indefinito: nell'infinito attuale i termini finiti esistono ma appartengono all'infinito, lo abitano immediatamente: «non c'entrano nulla gli atomi, ma neanche il binomio finito-indefinito. L'infinito è attuale, l'infinito è in atto» come un «insieme infinito di corpi infinitamente piccoli» (G. DELEUZE, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre corte, Verona 2010, pp. 150; 152). Sull'infinito attuale si veda la terza parte della presente ricerca.

<sup>241</sup> «Limitata dicitur creatura, quia limites fue terminos fuae magnitudinis, potentia, scientiae & cujurcunque perfectionis habet» (G.W. LEIBNIZ, *Causa Dei*, §69).

particolarmente evidente nelle opere di Christian Wolff e Alexander Gottlieb Baumgarten che, pur muovendosi all'interno dei presupposti teorici inaugurati da Leibniz, ricorrono indifferentemente ai due vocaboli come se fossero sinonimi, traducendoli in tedesco univocamente con l'espressione *der Schranke*<sup>242</sup>. Non è un caso, allora, che uno dei principali oppositori del pensiero di Leibniz e Wolff, Christian August Crusius, nella sua *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis*, si serva della medesima nozione di *limes* con l'intenzione di confutare i sistemi filosofici di ascendenza leibniziana e, più specificatamente, il principio di ragion sufficiente.

È solo con l'impresa critica di Immanuel Kant che la nozione di limite va incontro a una trasformazione radicale, collocandosi al centro di una strategia filosofica che, articolandosi topologicamente, assurge ad autentica filosofia dei limiti<sup>243</sup>. Com'è noto, Kant si è formato nell'ambiente della scuola di Wolff e nelle proprie lezioni era solito adottare il manuale di metafisica di Baumgarten, ma, d'altra parte, ha subito l'influenza del pensiero di Crusius e dell'empirismo inglese di David Hume, situandosi nel punto di tangenza tra le principali correnti di pensiero della sua epoca<sup>244</sup>. Se si osserva con attenzione si noterà che, per indicare i limiti, Kant si serve dapprima dell'espressione *Schranke*, la stessa impiegata da Wolff e Baumgarten per tradurre il *limes* leibniziano. Nelle *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* del 1764, infatti, riconosce nella metafisica una scienza dei confini (*den Schranken*) della ragione umana, una conoscenza imparziale

---

<sup>242</sup> «*Terminus sive Limes est id, ultra quod nihil amplius in re concipere licet ad eandem pertinens*» (C. WOLFF, *Philosophia prima sive ontologia*, §468); «*Quumque gradus realitatis, quo maior possibilis est, seu non maximus, limes [terminus, finis] dicatur, limitem autem habebis finitum [limitatum], non habebis limitem infinitum [illimitatum]*» (A.G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, §248). Posta l'equivalenza tra i termini latini, in una nota al paragrafo, Baumgarten traduce *limes* con *der Schranke*, lo stesso vocabolo a cui fa riferimento Wolff nel paragrafo §106 della *Deutsche Metaphysik*. A tal riguardo, Cfr.: F. VOLPI, «Glossario», in M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, pp. 244-246.

<sup>243</sup> Kant ha dedicato numerosi corsi all'insegnamento della geografia considerata come una propedeutica alla conoscenza del mondo, che, anticipando l'esperienza futura del mondo, «fornisce un concetto preliminare [*Vorbegriff*] del tutto» (I. KANT, *Physische Geographie*, AA IX:157). Su questa articolazione spaziale della filosofia kantiana si prenda a titolo di esempio il seguente passo del testo *Was heisst: sich im Denken orientieren?*, risalente al 1786, nel quale il legame tra geografia, topologia e filosofia è esplicitamente tematizzato: «Letteralmente, *orientarsi* significa: determinare a partire da una certa regione del mondo [...] le altre, in particolare l'*oriente* [...]. A questo punto posso estendere il concetto geografico dell'*orientarsi* e intendere con esso l'*orientarsi* in un dato spazio in generale, quindi in termini puramente *matematici* [...]. Infine, posso estendere ulteriormente questo concetto fino a farlo consistere nella facoltà di orientarsi non solo nello spazio, cioè in termini matematici, ma in generale nel *pensiero*, cioè in termini *logici*» (I. KANT, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Adelphi, Milano 1996, pp. 47-49).

<sup>244</sup> Sul complesso rapporto che intercorre tra il pensiero di Kant e la metafisica di Wolff Cfr.: S. GRAPOTTE, T. PRUNEA-BRETONNET (eds), *Kant et Wolff: Héritages et ruptures*, Vrin, Paris 2011.

che dissipa le certezze inutili e potenzialmente dannose senza vanificare le certezze utili e fondative<sup>245</sup>. Già due anni dopo, tuttavia, nel testo *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, la metafisica si viene a qualificare come una scienza dei limiti (*den Grenzen*) della ragione umana, ovvero come un piccolo territorio, sempre molto circoscritto, nel quale ciò che importa è innanzitutto riconoscere e mantenere i propri possedimenti anziché andare ciecamente alla ricerca di nuove conquiste<sup>246</sup>. Ciò che è in questione in una simile scienza non è tanto il conseguimento delle conoscenze arbitrariamente imposte dalla volontà, quanto la fissazione o la perimetrazione delle conoscenze che è umanamente possibile conseguire, dunque, l'approfondimento del loro rapporto con l'esperienza. I limiti, introdotti da Kant con l'espressione *Grenzen*, segnano così la distinzione tra ciò che è interno alla metafisica e le appartiene in quanto scienza, e ciò che le è esterno e appartiene piuttosto all'arbitrio della vanità, alla metafisica tradizionale. Se, con questa sostituzione terminologica, i confini della conoscenza cominciano a rovesciarsi in una vera e propria conoscenza dei limiti, è all'interno di questo stesso capovolgimento che nella *Kritik der reinen Vernunft* – la quale, in origine, avrebbe dovuto significativamente intitolarsi *Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft* – Kant giunge all'elaborazione del metodo critico, maturando il proposito di stabilire le possibilità di una metafisica che acceda allo statuto di scienza e non rimanga confinata in quello di una mera disposizione naturale. Il metodo critico – dal lat. *crisis*, gr. κρίσις “scelta, decisione, fase decisiva di una malattia”, derivato di κρίνω “separare, distinguere, decidere” – risponde all'esigenza di determinare in maniera sicura i limiti della ragione, l'ambito del suo uso scientifico, eludendo così i rischi presenti qualora tentasse di oltrepassare i confini dell'esperienza. L'obiettivo non è di ampliare le conoscenze andando al di là dell'ambito dei fenomeni ma di stabilire il dominio del retto uso della ragione al di qua di ogni uso empiricamente determinato. Si tratta, cioè, di conquistare i principi della conoscenza pura e a priori emendando la ragione dai suoi errori, delimitando l'ambito in cui la metafisica possa costituirsi come una scienza. Oltre questo uso si trova solo l'infinità dell'illimitato, il noumeno, che rappresenta per il pensiero un'idea regolativa e una finzione euristica e, in quanto tale, deve essere lasciato vuoto, occupabile unicamente dai dati pratici della ragione.

---

<sup>245</sup> I. KANT, *Annotazioni alle Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, Guida, Napoli 2002, p. 197.

<sup>246</sup> I. KANT, *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*, in Id., *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 399-400.

Ciò non significa, tuttavia, che sia proibito tentare di varcare i confini dell'esperienza, come sostenuto dallo scetticismo moderno. È possibile andare cautamente al di là, ma è necessario continuare a tenere fermi i limiti dell'uso corretto della ragione, senza cedere al dogmatismo. Criticare è dunque separare, delimitare, determinare il limite, definire un ambito e ciò che lo eccede.

Eppure, nella prima *Kritik*, Kant ricorre ormai a entrambi i vocaboli per riferirsi alla separazione liminare; da una parte si trova il *Grenze* della ragione pura, da cui derivano le espressioni tedesche *Grenzer* o *Grenzwächter*, “doganiere”, e *Grenzübergang*, “passaggio di frontiera”, solitamente tradotto con “limite”; dall'altra si trova lo *Schranke* dell'esperienza, a cui corrisponde un'accezione più vicina a quella di “barriera” o di “ostacolo” che contiene e custodisce, impedendo il passaggio, restituito con “confine”<sup>247</sup>. Il compito che Kant si assegna è, cioè, di delimitare concettualmente il luogo della conoscenza, di fondare la ragione e l'ambito della sua sovranità, facendolo sorvegliare dalla critica. Il piccolo territorio della ragione pura giunge così a prendere le sembianze di un'isola circondata da un vasto oceano:

questo territorio è un'isola che la natura ha racchiuso in limiti [*Grenzen*] immutabili. È il territorio della verità (nome seducente), circondata da un ampio e tempestoso oceano, in cui ha la sua sede più propria la parvenza, dove innumerevoli banchi di nebbia e ghiacci, in corso di liquefazione, creano ad ogni istante l'illusione di nuove terre e, generando sempre nuove ingannevoli speranze nel navigante che si aggira avido di nuove scoperte, lo sviano in avventurose imprese che non potrà né condurre a buon fine né abbandonare una volta per sempre. Prima di affrontare questo mare, per esplorarlo in tutta la sua estensione e per stabilire se vi sia qualche speranza fondata, sarà bene dare un ultimo sguardo alla carta del territorio che ci proponiamo di abbandonare, chiedendoci in primo luogo se sia possibile accontentarci di ciò che essa contiene, o se non dobbiamo accontentarcene per forza, per il fatto che non si dà altrove terreno su cui sia concesso edificare; e in secondo luogo per chiederci a qual titolo possediamo questo territorio, e in qual modo possiamo preservarlo da ogni pretesa nemica [*feindselige Ansprüche*].<sup>248</sup>

---

<sup>247</sup> C. ESPOSITO, «I limiti del mondo e i confini della ragione. La teologia morale di Kant», in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, il Mulino, Bologna 2008; A. GENTILE, *Ai confini della ragione. La nozione di “limite” nella filosofia trascendentale di Kant*, Studium, Roma 2003.

<sup>248</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, Utet, Novara 2013, p. 265. Traduzione modificata.

Dove sulla terra è possibile tracciare o riconoscere limiti e confini chiari, diversamente, nel mare non è possibile scavare linee nette, e i solchi prodotti dalle navi non lasciano alcuna traccia. Il compito della critica non è, dunque, innanzitutto, quello di perseguire dogmaticamente l'aspirazione a nuove scoperte o a nuove conquiste solcando il mare aperto della speculazione alla ricerca di vanità e chimere, né di rinunciarvi scetticamente barricandosi nell'isola della ragione pura come se fosse una fortezza racchiusa da confini invalicabili, ma di stabilire cartograficamente i limiti immutabili dell'isola al fine di precisarne le categorie costitutive e ordinatrici, di esplorarne il territorio dall'interno, acquisendo in questo modo consapevolezza di ciò che si trova al di fuori della sua sfera di competenza e preservandola, quindi, da ogni sconfinamento nemico, da ogni invasione esterna. Solo così si rende possibile, in un secondo momento, avventurarsi empiricamente nell'oceano senza naufragare, orientando la navigazione secondo le rotte sicure fornite dalle idee regolative della dialettica trascendentale. Le idee regolative sono la stella polare che consentono alla ragione di solcare antinomicamente il mare dialettico della cosmologia razionale, inseguendo così la sua aspirazione alla totalità, per fare prontamente ritorno entro i confini della conoscenza empirica. Qualora la critica non sorvegliasse i limiti trascendentali della ragione pura, i confini della ragione potrebbero divenire trascendenti e, maturando l'ingannevole convinzione dell'intransitabilità del mare, la parte si imporrebbe alla ragione come una totalità compiuta, rendendo dunque impossibile ogni tipo di speculazione:

I nostri principi che confinano l'uso della ragione soltanto alla esperienza possibile, potrebbero adunque divenire trascendenti e spacciare i confini della nostra ragione [*Schranken unserer Vernunft*] per confini della possibilità delle cose stesse [*Schranken der Möglichkeit der Dinge selbst*] [...], quando una accurata critica non stia a guardia [*bewachte*] dei limiti della nostra ragione [*Grenzen unserer Vernunft*] anche riguardo al suo uso empirico e non scopra la mira delle sue pretese. Lo scetticismo ha la sua prima origine nella metafisica e nella sua indisciplinata dialettica.<sup>249</sup>

La critica svolge una funzione analoga a quella delle guardie di frontiera che, da un lato, impediscono di far uscire la conoscenza dai confini dell'esperienza ma, dall'altro, permettono alle aspettative della ragione di fuoriuscire prudentemente, condizionatamente,

---

<sup>249</sup> I. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 225.



limitatamente, verso l'oceano inconoscibile che la circonda<sup>250</sup>. Ciò vuol dire che, per Kant, la ragion pura si trova a sorvegliare i limiti del retto uso della ragione al fine di scongiurare, da un lato, che vengano semplicemente cancellati, restaurando la metafisica, e, dall'altro, che i confini dell'esperienza possibile assurgano a confini della possibilità delle cose stesse e non solo della loro conoscibilità, precipitando ogni anelito alla conoscenza nel dubbio scettico.

Uno degli aspetti forse più interessanti è che, nelle lezioni di metafisica e teologia razionale, Kant riconduce esplicitamente lo *Schranke* al *limes* e associa il *Grenze* al *terminus*, introducendo così una distinzione ben più rigorosa di quella leibniziana: «Limes (*Schranke*) si distingue da terminus (*Grenze*)»<sup>251</sup>. Il *limes*, la limitazione intrinseca leibnizianamente priva di porte di finestre, è ora una barriera e il *terminus*, la limitazione estrinseca spinoziana, è un elemento che non preclude scetticamente l'accesso al fuori ma, pur separando, consente l'accesso non dogmatico al fuori, sottoponendolo cioè a determinate condizioni vagliate dalla critica. In altre parole, la purificazione della metafisica, il conseguimento della conoscenza dei limiti della conoscenza stessa, comporta uno sdoppiamento dell'idea di limitazione. Lo sdoppiamento in *Schranke* e *Grenze* è rigorosamente tematizzato da Kant nei *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, un'opera licenziata in seguito alla *Kritik der reinen Vernunft* al fine di facilitare l'accesso del lettore alla filosofia critica. Scrive Kant:

I limiti [*Grenzen*] (in un essere esteso) presuppongono sempre uno spazio [*Raum*], che si trova fuori di un certo determinato luogo [*Platze*] e lo racchiude; i confini [*Schranken*] non han bisogno di ciò, ma son semplici negazioni che affettano una grandezza, in quanto non ha completezza

---

<sup>250</sup> C. ESPOSITO, «I limiti del mondo e i confini della ragione. La teologia morale di Kant», cit., pp. 250-251. Appare chiara la ragione per cui Serres ha potuto riconoscere nell'attitudine critica (e post-critica) della filosofia – nella filosofia della battaglia della lotta e del lavoro negativo; nella filosofia del sospetto, dell'interprete e della traccia indiziaria – niente più che «la filosofia della spia, dell'investigatore, del poliziotto» (M. SERRES, *Roma. Il libro delle fondazioni*, cit., p. 41). Analogamente ha potuto esprimersi Nick Land in un testo dedicato a Kant, Schopenhauer e Nietzsche, sostenendo che la filosofia «nella sua brama di razionalizzazione, formalizzazione, definizione, elisione dell'enigma e dell'incertezza, coopera spontaneamente con la polizia» (N. LAND, *Collasso. Scritti 1987-1994*, Luiss, Roma 2020, p. 106).

<sup>251</sup> I. KANT, *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, AA XXVIII, Edizioni San Paolo, Roma 1998, p. 644. Che, fin dall'inizio, Kant nel parlare di *Grenze* avesse in mente il *terminus* è confermato dal fatto che già nel *Träume* del 1966 il contrarsi dei limiti (*die Grenzen*) coincide con la fissazione delle pietre confinali (*Marksteine*) – ciò che, per l'appunto, in latino era contraddistinto con la parola *terminus* – che «non lasciano più deviare la ricerca dalla cerchia che le è propria» (I. KANT, *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*, cit., p. 401).

assoluta. La nostra ragione vede, per così dire, intorno a sé uno spazio [*Raum*] per la conoscenza delle cose in sé, sebbene non possa mai averne concetti determinati e sia confinata [*eingeschränkt*] soltanto entro i fenomeni.<sup>252</sup>

A differenza dello *Schranke*, che è una semplice negazione quantitativa, il *Grenze* presuppone e rinvia sempre uno spazio ulteriore, esterno, configurandosi come «qualcosa di positivo»<sup>253</sup>. Una simile presupposizione indica nello spazio illimitato e indeterminato nient'altro che il continuo tracciarsi del limite che sconfinava oltre il limite stesso, aprendo a ciò che sfugge ai mezzi della conoscenza validi nel dominio dell'esperienza. Ma, in questo sconfinamento, indica il tracciarsi del limite come un'alterità, come un fuori che non annulla il limite ma convive con esso, costituendone l'inizio: «[l']illimitato si stacca del limite per sottrarsi alla limitazione [...]. Così l'illimitato può essere detto l'inizio illimitato della delimitazione»<sup>254</sup>.

Ciò, tuttavia, vuol dire che è sul confine di ogni uso lecito della ragione che questo sdoppiamento viene meno, sul tracciato delimitante e confinante che appartiene sia al campo dell'esperienza sia a quello del pensiero, ma, aggiunge Kant, «ci teniamo su questo limite quando confiniamo il nostro giudizio soltanto al rapporto che il mondo può avere con un essere il cui concetto stesso è al di fuori di ogni conoscenza di cui siamo capaci all'interno del mondo»<sup>255</sup>. Se, tuttavia, la conoscenza del limite o la determinazione del limite è necessariamente delimitazione del limite, distinzione, nel tracciato stesso, di un confine interno e di un limite esterno; allora un simile tracciato, considerato in se stesso, non essendo né interno né esterno, non è, è nulla, ha uno statuto puramente negativo:

è uno stesso tracciato, considerato nel suo duplice bordo, interno ed esterno. Solo che il confine è visto in una prospettiva interna, il limite in una prospettiva esterna. Il tracciato è questa stessa duplicità del bordo interno e del bordo esterno, del confine e del limite. Ma il tracciato stesso non è nessuno dei due bordi e alla fine non ci sono bordi perché non c'è nulla fra i bordi. C'è il continuo tracciarsi del confine, cioè del limite.<sup>256</sup>

---

<sup>252</sup> I. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, cit., p. 227. Traduzione modificata.

<sup>253</sup> Ivi, p. 231.

<sup>254</sup> D. DI CESARE, *Ermeneutica della finitezza*, Guerini e Associati, Milano 2009, p. 29.

<sup>255</sup> I. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, cit., p. 239. Traduzione modificata.

<sup>256</sup> D. DI CESARE, *Ermeneutica della finitezza*, cit., p. 29

Di fronte al tracciato ci si può trovare solo o dentro o fuori, di fronte a uno dei due bordi. Occorre osservare che a questo necessario sdoppiamento del tracciato in un confine (*Schranke*) intrinseco o interno, in una barriera, e in un limite (*Grenze*) estrinseco o esterno, che consente l'attraversamento, corrisponde la duplice prestazione del dispositivo filosofico kantiano. Nella misura in cui la critica si rivolge innanzitutto all'isola della ragione, il limite si viene a connotare come un dispositivo geografico di localizzazione della ragion pura, che separa e articola dualisticamente un dentro e un fuori, un luogo e uno spazio, un soggetto e un oggetto, un fenomeno e un noumeno. Anche da un punto di vista gnoseologico, il «primo acquisto di una cosa non può essere altro che quello del suolo»<sup>257</sup>. Da questa prospettiva, il discorso critico di Kant opera una vera e propria rifondazione gnoseologica della metafisica<sup>258</sup>. Tuttavia, la funzione strategica di questa localizzazione è di impedire ai confini di divenire trascendenti e di disciplinare l'attraversamento, amministrando la prudente fuoriuscita verso lo spazio che lo eccede. Dal momento in cui si rivolge all'oceano dell'inconoscibile che circonda la ragione, il limite svolge il ruolo di guardia di frontiera, evitando tanto l'erranza e il naufragio quanto l'isolamento o la chiusura e l'irruzione dell'esterno nel suo dominio, venendosi a connotare come un dispositivo nautico, come ciò che dispone la ragione alla navigazione o all'esplorazione di ciò che non è esperibile e che, attraverso le idee regolative, fornisce le rotte affidabili alla speculazione, solcando antinomicamente la cosmologia razionale – senza che per questo motivo i limiti della conoscenza subiscano un'espansione. Affacciarsi al di là del limite non significa cancellare il limite immutabile, né tantomeno spostarlo o espanderlo, ma tenersi su di esso, in prossimità della trasgressione che lo costituisce: «Questa [l'illusione trascendentale] consisteva nell'applicare i principî dell'intelletto aldilà dei limiti dell'esperienza, e dunque nell'ammettere un infinito attuale nell'ambito della conoscenza possibile, per una sorta di trasgressione spontanea»<sup>259</sup>. Ma si tratta di una trasgressione sorvegliata, disciplinata, regolamentata<sup>260</sup>. Se si volesse ricorrere alle categorie giuridico-politiche della riflessione kantiana, si potrebbe dire che, come al cittadino di uno Stato di costituzione repubblicana

---

<sup>257</sup> I. KANT, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 111.

<sup>258</sup> M. Foucault, *Introduzione all'“Antropologia” di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino 2010, pp.87-91.

<sup>259</sup> Ivi, p. 93.

<sup>260</sup> «Spesso la trasgressione del divieto appare non meno soggetta a regole di quanto lo sia il divieto stesso» (G. Bataille, *L'erotismo*, cit., p. 63).

(nel quale vige la separazione dei poteri) è riconosciuto il diritto cosmopolitico presso uno Stato straniero – ossia il diritto di ospitalità e di visita ma non di accoglienza –, così al soggetto che abita il piccolo territorio della ragione (nel quale vige la separazione delle facoltà) non è precluso il diritto di visita presso lo spazio esterno ai confini dell'esperienza, ma solo il diritto di accoglienza: la critica è il guardiano che vigila sui limiti della ragione pura e sui confini dell'esperienza, impedendo tanto il dispotismo della metafisica quanto quello dello scetticismo, tanto la reciproca invasione e acquisizione da parte del nemico esterno quanto il completo isolamento all'interno del proprio territorio, consentendo di fare temporaneamente visita allo spazio vuoto e inoccupato dai dati dell'esperienza senza risiedervi durevolmente, mantenendo la propria cittadinanza nel territorio circoscritto dai limiti stabiliti dalla ragion pura per farvi presto ritorno<sup>261</sup>.

D'altra parte, è opportuno sottolineare che la navigazione è notoriamente la metafora privilegiata dell'arte di governo: governare, dal latino *gubernare* che traduce il greco *kybernein*, indica letteralmente l'arte del timoniere, di colui che pilota un vascello<sup>262</sup>. Già Platone nell'*Alcibiade I*, nella *Repubblica* e, ancora, nel *Politico* si serve di questa immagine in riferimento alla *basiliké* o *politiké tékhne*, all'arte politica. Per Kant, nella filosofia dei limiti come purificazione della metafisica, sono senz'altro in questione le condizioni che consentono di localizzare il territorio della ragione pura, ma anche le condizioni di possibilità per la ragione di avventurarsi, senza naufragare, in quel mare impetuoso e ingovernabile di cui non può darsi conoscenza empirica. Si tratta del corrispettivo gnoseologico di ciò che Foucault, in riferimento ai fisiocrati, ha definito «una sorta di naturalismo delle pratiche di governo» nel quale la ragione, per non provocare effetti contrari ai propri obiettivi – la rinuncia a ogni uso non empirico della ragione –, deve sforzarsi innanzitutto di conoscere non le leggi trascendenti, stabilite da Dio, ma i propri principi trascendentali, facendosi legislatrice di se stessa e impegnandosi a rispettare la propria legislazione anche qualora intendesse volgersi al di fuori della propria sfera di competenza, verso le idee regolative, nel tentativo di valicare i confini dell'esperienza<sup>263</sup>. Questo vuol dire che ci sarà, nel luogo della

---

<sup>261</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano 2021, pp. 65-68.

<sup>262</sup> R. RONCHI e B. STIEGLER, *L'ingovernabile. Due lezioni sulla politica*, il Melangolo, Genova 2019; A. ARIENZO, *Dalla corporate governance alla categoria politica di governance*, in: GF. BORRELLI (a cura di), *Governance*, Libreria Dante & Descartes, Napoli 2004; F. RIGOTTI, *Metafore della politica*, Il Mulino, Bologna 1989, pp. 41 e ss.

<sup>263</sup> A. GENTILE, *Filosofia del limite*, Rubbettino, 2012 p. 29.

sua sovranità, una plaga a cui non potrà accedere completamente, ma che dovrà riconoscere in base a un'evidenza che la metterà in una posizione di passività rispetto alla necessità intrinseca dell'aspirazione alla totalità, ma anche in una posizione di sorveglianza, e in un certo senso di controllo, o piuttosto di accertamento integrale e incessante di tale processo. Si tratta di mantenere tutta l'estensione della sfera d'indagine della metafisica, modificandola però nei suoi fondamenti, in modo da trasformarla da un'attività sovrana a una passività teorica, oppure ancora, un'evidenza<sup>264</sup>. In tal modo, la storia universale, che ha inizio con il governo della ragione, si viene a costituire come un procedere secondo i disegni e gli scopi finali della natura, nonostante l'apparente gioco della libertà umana<sup>265</sup>. Il limite, pertanto, viene a connotarsi come un dispositivo di governo della ragione.

Non è un caso che una delle più acute critiche al sistema kantiano, il saggio *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* di Johann Gottfried Herder, scritto nel 1798, ricorra proprio al termine "governo" per indicare la funzione della ragione, giungendo a considerarla – con e contro Kant – come «il complesso organico di tutte le forze umane» o, più specificatamente, «il complesso governo [...] della sua natura sensitiva, conoscitiva e volitiva». In qualità di custode dei limiti e dei confini, la critica non fa che occuparsi del governo delle capacità dell'essere umano. Quella di Herder è tutt'altro che una scelta terminologica inconsapevole o superficiale: già nel 1774, con il testo *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, la sua riflessione si era opposta alla pretesa del cosmopolitismo di rendere felici gli esseri umani riducendoli a un «gregge filosoficamente governato», polemizzando apertamente con la moderna «arte di governo»<sup>266</sup>. Analogamente, nella *Metakritik* contesta la pretesa del criticismo di rettificare l'uso della ragione, riducendo la complessità dell'essere umano a un gregge filosoficamente governato, intuendo, dunque, che nel sistema kantiano il limite viene elaborato come un moderno dispositivo di governo che agisce su un campo trascendentale e universale delle facoltà umane – a queste

---

<sup>264</sup> M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 239.

<sup>265</sup> I. KANT, *Idea per una storia universale in prospettiva cosmopolitica*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

<sup>266</sup> J. G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, in ID., *Sämtliche Werke*, XXXIII voll., Weidmann, Berlino, 1877-1913, p. 55. A. GENTILE, *L'orizzonte metacritico della filosofia trascendentale nella "Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft" e nel saggio "Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit"*, «Areté», 2, 2017.

pericolosamente immanente – capace di erodere qualsivoglia sovranità o trascendenza<sup>267</sup>. Contro Kant, sostiene che l'impostazione fondamentale della *Kritik der reinen Vernunft* non possa esaurire in sé il problema della conoscibilità e dell'uso corretto della ragione. Rimane, infatti, inevasa la questione dell'origine del ruolo e del potere assegnato alla critica: «come è possibile criticare la ragione umana senza un esame critico del linguaggio umano» dal momento che – scrive – quest'ultimo è «il criterio della ragione, di ogni vera scienza dell'intelletto?». Non solo ogni atto di pensiero ha il suo organo nel linguaggio, ma quest'ultimo, e non la ragione, è il sovrano legislatore che consegna alla critica i criteri sulla base dei quali sorvegliare, custodire, amministrare – o, in una parola, governare – i limiti della ragione pura e i confini dell'esperienza. Qualsiasi purificazione della metafisica come scienza che non intraprenda preliminarmente una metacritica della critica della ragione pura, ossia un'epurazione linguistica del trascendentale, non può che presentarsi come un'insensatezza. Se Kant può parlare di un'auto-limitazione della ragione, di una ragione legislatrice che sorveglia i propri limiti, è perché evita di confrontarsi con la metacritica della critica della ragione, scoprendo in quest'ultima un'attività spuria, sempre linguisticamente articolata. Piuttosto, i principi del governo della ragione sono subordinati alle leggi della sovranità del linguaggio. Tuttavia, prosegue, non esistono un linguaggio o una ragione universali; il linguaggio naturale si manifesta unicamente nelle lingue storicamente determinate e ogni lingua particolare, essendo capace di modellare l'intelletto del popolo che la parla, ha un suo proprio e irriducibile carattere nazionale. Riprendendo un altro importante metacritico della filosofia kantiana, Johann Georg Hamann, per Herder solo la poesia può essere considerata come la lingua materna di tutto il genere umano, alla stregua del giardino più antico di ogni campo arato, il giardino di Eden. In aperta opposizione all'aspirazione universalistica e cosmopolitica della ragione pura, fuori dalla lingua poetica vi sono tante lingue materne quanti sono i popoli che le parlano, quante sono le nazioni con i loro sovrani e i loro confini inviolabili, la cui unitarietà può essere garantita solamente da una provvidenza divina che opera indirettamente, secondo le grandi leggi universali e

---

<sup>267</sup> Come ha osservato Deleuze, un campo trascendentale in quanto tale, irriducibile alla pura trascendenza, si caratterizza come una pura corrente di coscienza a-soggettiva e pre-riflessiva che si distingue dall'esperienza in quanto non si riferisce a un oggetto né appartiene a un soggetto, ma produce simultaneamente un soggetto e il suo oggetto. Tuttavia, «[i]n mancanza di coscienza, il campo trascendentale si caratterizza come un puro piano di immanenza, in quanto si sottrae a ogni trascendenza» (G. DELEUZE, *L'immanenza: una vita...*, in ID., *Immanenza*, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 8).

trascendenti, nella forma di un'intelligenza immanente alle forze che promuovono lo sviluppo storico<sup>268</sup>.

#### 4.2 *Nel mare della dialettica*

È da queste premesse che sorge, secondo Georg Wilhelm Friedrich Hegel, l'autentico compito del pensiero filosofico. Come scrive nel suo primo testo destinato a un pubblico filosofico – intitolato *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, la cui stesura è compresa tra il 1801 e il 1807 – l'epurazione kantiana della metafisica, ricorrendo a quello che è stato chiamato il limite come dispositivo di localizzazione e di navigazione (o di esplorazione), produce «la scissione (*Entzweiung*)» tra l'intelletto e la ragione, tra il soggetto e l'oggetto, come la «fonte del bisogno di filosofia»<sup>269</sup>. Il consolidarsi delle opposizioni determinate dalla limitazione, anziché esaurire in sé il compito filosofico, genera l'anelito alla ricomposizione e alla totalità, non come mero rifiuto metafisico delle opposizioni determinate in quanto tali – che, dunque, si manterrebbe all'interno della scissione fondamentale – ma come una più radicale opposizione alla limitazione, opposizione che procede dalla limitazione stessa. Hegel assegna, dunque, alla filosofia il compito di unificare la scissione riconoscendo, tuttavia, il necessario darsi della lacerazione, pensando questa conciliazione come il convergere di due presupposti:

L'uno è l'assoluto stesso; è lo scopo cercato. L'assoluto c'è già, altrimenti come potrebbe essere cercato? La ragione lo produce solo liberando la coscienza dalle limitazioni; questo togliere le limitazioni è condizionato dalla presupposta illimitatezza. L'altro presupposto sarebbe l'essere-

---

<sup>268</sup> Nella polemica che coinvolge Kant, Herder e Hamann – il quale, considerando il *logos* manifestazione e rivelazione di Dio, rimproverava a Kant di aver trascurato l'identità di ragione e linguaggio e a Herder di essere promulgatore di una concezione storica, dunque anticristiana, dell'origine del linguaggio – è possibile scorgere, in chiave eminentemente filosofica, la secolarizzazione del dibattito teologico-economico sulla macchina provvidenziale che aveva animato i Padri della Chiesa. Sulla teologia economica e la macchina provvidenziale Cfr.: G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, cit.; E. Stimilli, *Debito e colpa*, Ediesse, Roma 2015.

<sup>269</sup> G.W.F. HEGEL, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, ID., *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 2014, p. 13.

emerso-fuori della coscienza dalla totalità, la scissione in essere e non-essere, concetto ed essere, finitezza e infinitezza [...]. Ma in ciò consiste il compito della filosofia: nell'unificare questi presupposti, porre l'essere nel non-essere – come divenire, la scissione nell'assoluto – come manifestazione di esso, il finito nell'infinito – come vita.<sup>270</sup>

Non si tratta di ricomporre di volta in volta i dualismi particolari, ma di riuscire a unificare l'assoluto e la scissione, la totalità e la limitazione. Ciò, tuttavia, significa considerare lo scopo o il risultato del filosofare come l'insieme dei due presupposti, del processo (la scissione, la limitazione) e del risultato del processo (l'assoluto, l'illimitatezza) che si consegna nel processo medesimo. Detto altrimenti, la totalità cercata non è – come per Kant – solo una pura direzione o un luogo vuoto a cui tendere con prudenza, ma “c'è già”, è immanente al divenire e alla vita, al processo che, proprio attraverso la frantumazione, conduce alla ricomposizione. Ricorrendo alla metafora kantiana, si potrebbe affermare che Hegel riconosce la costitutiva compresenza della piccola isola della ragione, con i suoi limiti e i suoi confini, e dell'oceano che la circonda e la bagna; è quel mare a fare di un'isola ciò che è, separandola e, al contempo, congiungendola ad altri territori, facendone un mondo<sup>271</sup>. Nella celebre *Die Phänomenologie des Geistes* del 1807, questo processo di riunificazione viene a connotarsi dialetticamente, dove la dialettica non è da intendersi come un semplice metodo astratto, formalistico, ma come il movimento della cosa stessa acquisita nel pensiero, come il movimento del concetto – ossia della piena identità di forma e contenuto – che giunge alla propria esposizione nel linguaggio<sup>272</sup>. La dialettica non si configura come la semplice ricongiunzione dogmatica e positiva di ciò che è scisso, ma dispiega se stessa secondo ciò che Hegel chiama «l'immane potenza del negativo», che costituisce la vera «energia del pensare»<sup>273</sup>. La sola possibilità di costruire non prescinde ciecamente dalla

---

<sup>270</sup> Ivi, p. 17.

<sup>271</sup> Sulla centralità del mare nel pensiero hegeliano Cfr.: D. DI CESARE, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, cit., pp. 114-117.

<sup>272</sup> Nel delineare questo processo immanente alla realtà, Hegel non evita di chiarire il rapporto tra pensiero e linguaggio, trascurato da Kant e ripreso polemicamente da Herder, ma ne tematizza diversamente la relazione: il linguaggio non è il sovrano trascendente che dà i criteri di governo alla ragione pura trascendentale, piuttosto, sono le «forme del pensiero» a essere «esposte e consegnate» – seppur in «forma più involupata e meno pura» – in un linguaggio umano insinuatosi «in tutto ciò che l'uomo fa suo» (G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, I, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 10). Non si tratta, in questo senso, di impegnarsi in una metacritica della ragione umana, in un'epurazione linguistica del trascendentale, ma di volgere i concetti, sempre linguisticamente articolati, alla consapevolezza, rendendoli da noti a conosciuti, da presupposti a esposti.

<sup>273</sup> G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 2008, p. 26.



distruzione, ma vi sofferma lo sguardo. Costruire qualcosa non è solo distruggere qualcos'altro, quanto distruggere la distruzione stessa, ripiegare la distruzione su se stessa. In questione vi è un particolare tipo di negazione capace di condurre a dei risultati positivi, la negazione determinata, una negazione che non demolisce il proprio oggetto dissolvendolo nel puro nulla, ma che, come negazione della negazione, lo determina in modo da renderne possibile il divenire:

L'unico punto, per ottenere il progresso scientifico, [...] è la conoscenza di questa proposizione logica, che il negativo è insieme anche positivo, ossia che quello che si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto, ma si risolve essenzialmente solo nella negazione del suo contenuto particolare, vale a dire che una tal negazione non è una negazione qualunque, ma la negazione di quella cosa determinata che si risolve, ed è perciò negazione determinata. [...] Quel che risulta, la negazione, in quanto è negazione determinata, ha un contenuto.<sup>274</sup>

Il processo di riunificazione è cioè un processo di superamento progressivo, conseguito attraverso la nientificazione e la mediazione, che si conclude con una soluzione positiva; il negativo, che kantianamente pone la lacerazione o la distinzione, nega se stesso nella forma della negazione determinata, della negazione di qualcosa di determinato, e in tal modo, cogliendosi contraddittoriamente anche come un che di positivo, supera la lacerazione e apre al passaggio ad altro da sé, al qualcosa di determinato che lo nega, evitando di dissolversi in un nulla astratto e indeterminato. Come Hegel non si stanca di ripetere forzando il pensiero di Spinoza, *omnis determinatio est negatio*, ogni positivo determinato rivela sempre una nuova negazione determinata, e il superamento progressivo, l'*Aufhebung* che toglie e conserva, nega e preserva il negativo, si dispiega temporalmente, nel presente, come una dimensione continuamente sospesa tra un passato, un esser-stato, il *non-più* di ciò che è tolto, e un futuro, un a-venire, il *non-ancora* del risultato dell'intero processo dialettico in cui ciò che è conservato potrà darsi in maniera pienamente positiva, in quanto *Absolut*.

Solo all'interno di questa impostazione dialettico-speculativa, maturata all'insegna di un'esigenza tipicamente idealistica, è possibile comprendere il contributo di Hegel allo sviluppo della distinzione kantiana tra le nozioni di limite (*Grenze*) e confine (*Schranke*) che si consuma tra la stesura della *Wissenschaft der Logik* e quella dell'*Enzyklopädie der*

---

<sup>274</sup> G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, I, cit., p. 36.

*philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*<sup>275</sup>. Innanzitutto, il limite è per Hegel la prima qualificazione del qualcosa colto come mancanza, come negazione dell'esser determinato in generale. È cioè il non essere di ogni qualcosa, indifferentemente, il non essere o la prima negazione del determinato in generale, la mediazione per cui una certa cosa come il suo altro tanto è quanto non è. In questo senso, proprio come per Spinoza e Kant, il *Grenze* si configura come ciò che distingue e oppone il qualcosa, ciò che si trova al di qua del limite, e il suo altro, ciò che si trova al di là del limite. Se, tuttavia, per Kant si presentava come qualcosa di positivo, per Hegel è una negazione semplice che conferisce, innanzitutto, determinatezza spaziale all'essere determinato, agendo come una limitazione estrinseca o esterna, che localizza il qualcosa, il dentro, separando o escludendo l'alterità, il fuori. Occorre osservare che un simile limite si presenta, a sua volta, come l'altro di tutti e due, «il mezzo fra [*Mitte zwischen*] i due, in cui essi cessano»<sup>276</sup>. Il qualcosa e il suo altro, il dentro e il fuori, possiedono così la stessa determinazione: entrambi sono delimitati, determinati, da un terzo irriducibile tanto all'uno quanto all'altro e, considerati da questo punto di vista, «tutti e due sono lo stesso»<sup>277</sup>. Senonché, il limite che li distingue e li unisce, ha una funzione costitutiva, rivelandosi la sede della «loro comune diversità»<sup>278</sup>. Detto altrimenti, il *Grenze*, da limite estrinseco, esterno al qualcosa, si scopre limite intrinseco, costitutivo, principio di ciò che limita. Nella misura in cui, come Hegel non si dimentica di sottolineare, ogni qualcosa è ciò che è soltanto all'interno del suo limite, quest'ultimo non è più solo il mezzo dove il qualcosa e l'altro, il dentro e il fuori, cessano, ma anche il principio a partire dal quale il qualcosa inizia in quanto tale, senza alterità o esteriorità. Non è più solo negazione semplice ma negazione determinata o negazione della negazione:

Il proprio limite (*Grenze*) del qualcosa, posto così da lui come un negativo, che è in pari tempo essenziale, non è soltanto limite (*Grenze*) come tale, ma confine (*Schranke*). Ma il confine (*Schranke*) non è soltanto quello che è posto come negato; la negazione è a due tagli, in quanto quello che è posto da essa come negato è il limite (*Grenze*).<sup>279</sup>

---

<sup>275</sup> A tal proposito Cfr.: A. MORETTO, «Il rapporto semplice», in F. CHEREGHIN (a cura di), *Logica e metafisica di Jena (1804-05)*, Verifiche, Trento 1982, pp. 265-306; L. ILLETTERRATI, *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza*, Verifiche, Trento 1996, pp. 36-38; A.-K. KWADÉ, *Grenze. Hegels 'Grenz'-Begriff 1804/05 als Keimzelle der Dialektik*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2000.

<sup>276</sup> Ivi, p. 126.

<sup>277</sup> *Ibidem*.

<sup>278</sup> *Ibidem*.

<sup>279</sup> Ivi, p. 131. Traduzione modificata.

Il qualcosa, distinguendosi da qualcos'altro, esprime ora in sé l'assenza di ciò che esso non è, dell'altro da sé, e questo rapporto negativo ad altro è per lui un confine interno o intrinseco (*Schranke*), costitutivo, che pertanto nega il limite estrinseco (*Grenze*) inteso come semplice negazione del qualcosa dal suo altro. Nel passaggio dal *Grenze* allo *Schranke*, l'alterità non è semplicemente rimossa, ma è interiorizzata attraverso una duplice negazione che, dando luogo a una contraddizione, spinge il qualcosa al di là di sé, rendendo possibile il mutamento, la trasformazione. Un esempio proposto dallo stesso Hegel nel §92 dell'*Enzyklopädie* può essere di aiuto:

Così, ad es., crediamo che la luna, che è altro dal sole, potrebbe anche benissimo essere, se il sole non ci fosse. Ma in effetti la luna (come qualcosa) ha il suo altro in se stessa, e questo costituisce la sua finitezza. Platone dice che Dio ha fatto il mondo traendolo dalla natura dell'uno e dell'altro; Dio ha riuniti questi due elementi e ne ha formato un terzo la cui natura partecipa della natura dell'uno o dell'altro.<sup>280</sup>

Questo passaggio, che presiede all'aver-luogo del cambiamento, può essere descritto come un intervallo o il non-luogo, contraddistinto da uno statuto puramente negativo, in cui l'altro o il fuori è non-più altro o non-più fuori, ma non-ancora qualcosa, non-ancora dentro<sup>281</sup>. Posto in relazione al suo confine, il qualcosa è contraddittoriamente spinto oltre se stesso e si scopre finito, ossia altro da sé. Ma, aggiunge Hegel, il finito (o il limitato) contiene la prova della presenza effettiva dell'infinito (o dell'illimitato), poiché è possibile farsi un'idea del limite solo se nella coscienza c'è l'illimitato<sup>282</sup>. Ne viene che lo *Schranke* è il motore di una infinità richiesta direttamente dal qualcosa, dall'essere determinato, che si configura come una doppia negazione: il non-più del limite e il non-ancora dell'infinito<sup>283</sup>. Se, tuttavia, questo infinito si contrapponesse al finito, negandolo, per sostituirgli un altro finito, dispiegandosi come un processo rettilineo che, di volta in volta, nega e pone il finito, non farebbe che reiterare indefinitamente la negazione e la contraddizione, senza giungere a

<sup>280</sup> G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, I, Utet, Torino 2004, p. 274.

<sup>281</sup> Sull'interpretazione della pura negatività della doppia negazione (non-più e non-ancora) come un non-luogo Cfr.: G. AGAMBEN, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 2008.

<sup>282</sup> G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, I, cit., p. 223.

<sup>283</sup> Cfr.: A. BADIOU, *L'essere e l'evento*, cit., p. 165.

una sintesi positiva, rimanendo così imprigionato nella pura negatività del cambiamento, dando luogo a un «cattivo infinito»<sup>284</sup>. Il finito sarebbe superato in un altro finito, ma la finitezza, la negatività, non sarebbe in alcun modo tolta e conservata nell'infinito:

Si oltrepassa il finito, verso l'infinito. Questo oltrepassare appare quale un'operazione estrinseca. Che cosa sorge in questo vuoto che è al di là del finito? [...] sorge il limite (*Grenze*) [...]. Si ha con ciò un ricadere nella determinazione precedente, inutilmente tolta via. Ma questo nuovo limite (*Grenze*) non è esso stesso se non un che da togliere o da sorpassare. Con ciò è sorto daccapo il vuoto, il nulla, in cui si riscontra parimenti quella determinatezza, cioè un nuovo limite (*Grenze*) – e così via all'infinito.<sup>285</sup>

L'oltrepassamento del finito, il progresso che procede di finito in finito, non manifesta intrinsecamente l'infinito, ma è orientato solo estrinsecamente, astrattamente, all'infinito e, in tal modo, conserva la separazione e l'indipendenza tra finito e infinito, sostanzializzando il vuoto, la negatività. Questa separazione qualifica ogni volta di nuovo il finito come determinato, ossia come delimitato dall'esterno, da un *Grenze*, da una negazione semplice, senza sciogliere la contraddizione che si continua a riproporre e a ripetere nel presente. Il finito, qui, è in cammino verso l'infinito. Il kantiano spazio oceanico torna a farsi inespugnabile, richiudendosi su chiunque tenti di solcarlo, condannandolo a un naufragio, a non approdare mai a un porto sicuro o a un risultato positivo. Il pensiero resta in balia delle onde, del *Grenze* e dello *Schranke*, non-più fuori e non-ancora dentro. Non è dunque il finito a dover essere superato, ma la separazione tra finito e infinito, in quella che Hegel chiama la «vera infinità»<sup>286</sup>. Il finito, che è tale in quanto negativo dell'infinito, negando la sua negatività, si sorpassa e si trova tolto e conservato nell'infinito, cioè in un determinato divenire che si dispiega circolarmente, secondo una linea chiusa priva di inizio e di fine. Detto altrimenti, il finito è negato come altro dall'infinito, in modo da lasciare che si manifesti come un momento di un processo circolare di autodeterminazione dialettica. La negatività costitutiva della determinatezza, anziché essere sostanzializzata, è ormai ripiegata e integrata positivamente. Attraverso questa duplice negazione, il finito si apre un sentiero o una strada nell'infinito, secondo la natura che gli è propria di riferirsi a sé come confine

---

<sup>284</sup> G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, I, cit., p. 141.

<sup>285</sup> Ivi, p. 143.

<sup>286</sup> Ivi, p. 153.

(*Schranke*) e di sorpassarlo, trovandosi già al di là: «Non è già che nel togliere della finità in generale sorga, in generale, l'infinità, ma il finito è soltanto questo, di diventare infinito esso stesso per sua natura. L'infinità è la sua destinazione affermativa»<sup>287</sup>. Ed è solo in quanto destinazione o fine dell'intero processo, come intero, unità dei passaggi e del loro risultato, in quanto odissea, che l'infinito può darsi compiutamente, in termini affermativi, rivelandosi immanente a un finito che non è nient'altro che lo strumento dell'assoluto, «vittima sacrificale e sacrificata»<sup>288</sup>. Emerge, così, l'intima connotazione tragica che attraversa il pensiero hegeliano nel darsi delle contraddizioni dialettiche, che giungono a una conciliazione comica solo come risultato globale: l'elemento della morte e del sacrificio, della sofferenza e del travaglio, non è che l'inevitabile prezzo da onorare da parte del finito al divenire e alla storia, alla commedia dello Spirito<sup>289</sup>.

Com'è stato osservato da numerosi interpreti del pensiero hegeliano, il contrappunto dialettico tra limite e confine conduce a una rielaborazione dinamica e cangiante del dispositivo del limite concepito da Kant come "immutabile", secondo termini fondamentalmente analitici, statici<sup>290</sup>. Pertanto, scrive Alain Badiou, nel *Grenze* si ha il risultato statico della determinazione, ciò che distingue il dentro e il fuori come negazione reciproca, in una zona di mezzo che non appartiene ad alcuno dei due. Ma, d'altra parte, il limite definisce il dentro senza necessariamente contrapporlo a un'alterità esteriore, del quale manifesta intrinsecamente l'assenza come il suo costitutivo non essere. Questo è lo *Schranke*, il risultato dinamico della determinazione, perché il dentro necessariamente oltrepassa il proprio confine: «In effetti, il confine è il non essere attraverso cui il limite avviene. Ora, la cosa è. Il suo essere si compie attraverso il superamento del non essere, cioè l'oltrepassamento del confine»<sup>291</sup>. Ciò su cui vale la pena di soffermarsi è che la rielaborazione dinamica del limite coincide con una rielaborazione dialettica del kantiano dispositivo del limite che radicalizza le possibilità immanentistiche contenute nel campo

---

<sup>287</sup> Ivi, p. 139.

<sup>288</sup> D. DI CESARE, *Ermeneutica della finitezza*, cit., p. 34.

<sup>289</sup> Cfr.: G. LUKÁCS, *Il giovane Hegel*, Einaudi, Torino 1960, pp. 427 e sgg.; C. CIANCIO, *Pensiero tragico e pensiero ermeneutico*, in «Bollettino filosofico», 30(2015), pp. 39-54; G. CARCHIA, *Orfismo e tragedia*, Quodlibet, Macerata 2020, pp. 75-81.

<sup>290</sup> In particolare, Cfr.: A. MORETTO, *Hegel e la "matematica dell'infinito"*, Verifiche, Trento 1984.

<sup>291</sup> A. BADIOU, *L'essere e l'evento*, cit., p. 165. Traduzione modificata

trascendentale, già intuite criticamente da Herder<sup>292</sup>. L'emergenza a cui risponde il dispositivo di Hegel è, innanzitutto, l'anelito alla totalità, all'intero, l'unificazione di ciò che è scisso, mentre la funzione strategica svolta dalla dialettica è di realizzare temporalmente la ricomposizione attraverso un superamento immanente, mediante un'interiorizzazione del fuori, che nega la negazione. Dove il limite in Kant localizza il territorio della ragione pura, consentendo un oltrepassamento sorvegliato nell'oceano dell'inesperibile che non espande il dominio della conoscenza, in Hegel la dialettica tra il limite e il confine è orientata alla progressiva interiorizzazione, alla conquista della totalità, all'unificazione per via negativa del territorio della conoscenza e dell'oceano dell'inesperibile. A ciò corrisponde un dispositivo di governo globale e onnipresente, al quale nulla sfugge, e che si trova assegnato un campo di riferimento nuovo, precedentemente escluso dal dispositivo kantiano<sup>293</sup>. Non si tratta più di ricorrere a un dispositivo gnoseologico che consenta di governare l'ingovernabile mantenendo saldo l'ancoramento ai principi trascendentali della ragion pura, bensì di elaborare un dispositivo filosofico che consenta di governare l'ingovernabile assecondandone immanentemente i processi, i movimenti, i passaggi – in una parola: il divenire. La dialettica tra *Grenze* e *Schranke* trasforma limite e confine in momenti dell'illimitato che non lo delimitano circoscrivendolo o perimetrandolo, ma lo articolano dall'interno, aprendovi di volta in volta una via. Il governo razionale penetra in profondità nella vastità del reale, secondo il celebre adagio «tutto ciò che è razionale è reale, tutto ciò che è reale è razionale»<sup>294</sup>. Anzi, in una simile immanenza, la razionalità si presenta come autocoscienza di un reale che, a sua volta, non è che realizzazione della ragione. Analogamente, lo Stato hegeliano non è altro che l'autocoscienza e la realizzazione etica della società civile, ossia della sfera caratterizzata dall'attività economica, industriale, volta al soddisfacimento dei bisogni degli individui e per la quale «è il mare l'elemento naturale che la vivifica e le dà impulso verso l'esterno»<sup>295</sup>. Al modello fisiocratico-kantiano subentra il paradigma liberale dell'arte di governo, con la sua incrollabile fiducia nell'ordine immanente alle leggi dell'economia, nella mano invisibile che dirige l'industria. Solo lo

---

<sup>292</sup> Da questo punto di vista, Hegel spinge all'estremo la secolarizzazione filosofica della macchina provvidenziale, già al centro del dibattito tra Kant, Herder e Hamann. A tal riguardo, Cfr: G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, cit.

<sup>293</sup> Cfr.: M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 242.

<sup>294</sup> G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2004.

<sup>295</sup> Citato da Schmitt in *Der Nomos der Erde*.

Stato, in quanto grande individualità storica che incarna lo spirito del mondo, può afferrare il compimento positivo del processo globale, l'immanenza dell'infinito al finito. Ai singoli che compongono la società civile, meri strumenti tragico-sacrificali nella marcia dello Spirito verso l'assoluto, non resta che l'esperienza di una pura negatività<sup>296</sup>.

Nel periodo in cui avviene la trasformazione e il rovesciamento del pensiero hegeliano – magistralmente delineato da Karl Löwith in *Von Hegel zu Nietzsche* nel 1941, successivamente ripreso da Jacob Taubes in *Abendländische Eschatologie* nel 1947 – non stupisce che Karl Marx abbia recuperato proprio il dispositivo dialettico del limite per descrivere ciò che nei *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* chiama il “mercato mondiale”<sup>297</sup>. Con questa espressione economico-politica fa riferimento alla tendenza espansiva della produzione capitalistica, alla connotazione spaziale del capitale che travalica i confini geo-politici del territorio statale, prescindendo dalle relazioni internazionali e interstatuali: «La tendenza a creare il mercato mondiale è data immediatamente nel concetto stesso di capitale. Ogni limite (*Grenze*) si presenta qui come un confine (*Schranke*) da superare»<sup>298</sup>. Tuttavia, aggiunge, la semplice constatazione che il capitale ponga questo limite come un confine e, perciò, che lo abbia idealmente superato, non significa che lo abbia superato materialmente. In tal modo, Marx connota la produzione capitalistica all'insegna della cattiva infinità, come una tendenza imperialistica che si muove tra contraddizioni di volta in volta solo astrattamente superate, ma altrettanto materialmente reiterate. Il mercato supera idealmente il finito, si incammina linearmente verso l'infinito, ma ricade continuamente nella determinazione del limite e del confine. All'interiorizzazione estensiva

---

<sup>296</sup> Cfr.: G. AGAMBEN, *Infanzia e storia*, cit..

<sup>297</sup> Löwith e Taubes concordano nell'attribuire a Marx e Kierkegaard un rovesciamento del sistema hegeliano che lo scinde in due estremi unilateralmente rivendicati dai due pensatori, rispettivamente: l'esteriorità o il proletariato e l'interiorità o il singolo. Cfr.: K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 2000; J. TAUBES, *Eschatologia occidentale*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 232-267. Non è questo il luogo per tornare, ancora una volta, sulla questione della fedeltà o dell'infedeltà dell'interpretazione marxiana all'impianto speculativo di Hegel. Sulla riuscita o sul fallimento del parricidio marxiano Cfr.: L. ALTHUSSER, *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano 2006; L. ALTHUSSER, *Per Marx*, Mimesis, Milano 2008; R. FINELLI, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004; R. FINELLI, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014; P. VINCI, *La forma filosofia in Marx. Dalla critica dell'ideologia alla critica dell'economia politica*, Manifestolibri, Milano 2011.

<sup>298</sup> K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2, La nuova Italia, Firenze 1970, p. 9.

dei luoghi da parte del mercato corrisponde una limitazione intensiva della vita sociale<sup>299</sup>. La tendenza del progresso capitalistico verso la totalità del mondo e la produzione di uno spazio aperto si viene in realtà a connotare come un'inesauribile interiorizzazione del fuori, come un negativo o un non-luogo sospeso tra il non-più del fuori e il non-ancora del dentro, che, tuttavia, non riuscendo a superare le proprie contraddizioni e ad accedere a un compimento positivo, a una totalizzazione materiale, ritraccia la delimitazione di fronte alla quale ci si trova o dentro o fuori. Sottolineando come questa interiorizzazione, o questo spostamento, appartenga essenzialmente alla deterritorializzazione relativa attuata dal capitalismo, Deleuze ha ricondotto il discorso marxiano al fenomeno matematico della curva senza tangente, citando in proposito uno scritto di Jean-Joseph Goux:

Se il movimento non tende verso alcun limite, se il quoziente delle differenziali non è calcolabile, il presente non ha più senso [...]. Il quoziente delle differenziali non si risolve, le differenze non si annullano più nel loro rapporto. Nessun limite si oppone più alla spezzatura, alla spezzatura della spezzatura. La tendenza non trova termine, il movente non viene mai a capo di ciò che l'avvenire immediato gli riserva [...]. Nozione complessa d'una continuità nella spezzatura assoluta.<sup>300</sup>

Il capitalismo si impone, da un lato, come il limite di ogni società e, dall'altro, come il proprio confine che incessantemente riproduce mediante lo spostamento e l'interiorizzazione. Pertanto, l'espansione mondiale verso la quale il capitalismo tende, nel suo presente senza senso, trova tragicamente nella sua stessa natura quei «confini (*Schranken*) che ad un certo livello del suo sviluppo faranno riconoscere nel capitale stesso il confine (*Schranke*) massimo che si oppone a questa tendenza e perciò spingono alla sua soppressione»<sup>301</sup>.

---

<sup>299</sup> Cfr.: S. MEZZADRA, B. NEILSON, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, cit., pp. 92-93.

<sup>300</sup> J.-J. GOUX, *Dérivable et indériverable*, «Critique», 1970, pp. 48-49 (citato in G. DELEUZE e F. GUATTARI, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 2002, pp. 261-262).

<sup>301</sup> Ivi, p. 262.



### 4.3 *Un naufragio*

È nella nozione di *Grenzsituation* elaborata da Karl Jaspers che la filosofia ha approfondito lo statuto puramente negativo del limite, intendendolo cioè come una negatività insuperabile, non dialettizzabile. Tradotta con il sintagma “situazione-limite”, si tratta di una consapevole ripresa del dispositivo gnoseologico kantiano all’interno di una cornice speculativa nutrita dalla dissoluzione esistenziale del sistema hegeliano intrapresa da Søren Kierkegaard. Già nell’opera *Psychologie Der Weltanschauungen* del 1919, le situazioni-limite vengono descritte come quei particolari momenti che

non offrono – sempre nell’ambito del mondo scisso in soggetto e oggetto, del mondo oggettivo concreto – un punto fermo, un elemento assoluto indubitabile, un sostegno che dia fermezza e stabilità ad ogni esperienza e ad ogni pensiero. Tutto scorre, è preso nel moto irrequieto dell’essere posto in forse, tutto è relativo, finito, limitato, scisso in contrari; non è mai il tutto, l’assoluto, l’essenziale.<sup>302</sup>

Le situazioni-limite sono situazioni estreme che si esperiscono dove si urta un limite (*Grenze*), nelle quali si rivela la struttura intimamente antinomica, scissa, lacerata, dell’esistenza umana, la sua costitutiva impotenza a risolvere le contraddizioni<sup>303</sup>. Se quest’ultima è sempre costretta, inserita, in una situazione temporalmente e storicamente determinata con la quale finisce per identificarsi e dalla quale non può uscire senza entrare in un’altra situazione particolare, se, cioè, l’esistenza umana non può mai essere de-situata ma è ontologicamente contraddistinta da una situazionalità (*Situationalität*) che inerisce e articola il suo modo di essere in quanto esserci (*Dasein*), d’altra parte, una situazione-limite (*Grenzsituation*) non è semplicemente una situazione (*Situation*) che urta contro un limite (*Grenze*), ma è la situazione determinata – contraddistinta da stati di terrore, angoscia, colpa, dalla sensazione di radicale impotenza, di trovarsi in una strettoia – che si instaura nell’inevitabile incontro con un limite. Ciò che occorre in primo luogo evidenziare, è la loro implicita connotazione spaziale: nel settimo capitolo dell’*Existenzerhellung*, Jaspers riconduce la nozione di situazione innanzitutto alla rappresentazione plastica della

---

<sup>302</sup> K. JASPERS, *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950, p. 267.

<sup>303</sup> È stato Paul K. Feyerabend, nel 1975, a paragonare le situazioni-limite a delle situazioni estreme. Cfr.: P. FEYERABEND, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 2013.

disposizione spazio-topografica (*raumtopographischer*) delle cose e delle loro relazioni<sup>304</sup>. A tal proposito, non è un caso che si serva del termine *Grenze*. Seguendo la distinzione kantiana tra il *Grenze*, il come qualcosa di positivo, come frontiera che presuppone uno spazio ulteriore, e lo *Schranke*, il confine come semplice negazione, come ostacolo o barriera di contenimento, non pensa la *Grenzsituation* all'insegna dello sbarramento e della limitazione intrinseca, immanente, senza fuori e senza exteriorità, ma a partire dalla limitazione estrinseca che, pertanto, implica la trascendenza dell'altro, rinviando a un al di là, a un oltre, che, tuttavia, rimane inaccessibile: «Limite significa che c'è un altro»<sup>305</sup>. Un altro non appropriabile che, in quanto tale, rende possibile all'esserci la tensione verso il fuori. Ma è proprio nel tentativo di valicare il limite che l'essere umano precipita nelle situazioni-limite. Trovarsi in una situazione-limite non significa né essere all'interno di una situazione normale né essere de-situati, all'esterno di ogni situazionalità, in ciò che trascende l'esserci, ma essere in una situazione al limite, che si viene a determinare innanzitutto a partire dalle determinazioni del limite, dunque, né dentro né fuori. A tal proposito, per definire la condizione generata dalle *Grenzsituationen*, Jaspers ricorre alla figura del muro e del naufragio: le situazioni-limite «[n]on mutano, se non nella loro fenomenicità; sono come un muro [*Wand*] contro cui urtiamo [*stoßen*], contro cui naufraghiamo [*scheitern*]. Non possono essere modificate da noi, ma solo portate a chiarezza, senza poterle chiarire o derivare da altro»<sup>306</sup>. Ogni tentativo di sottrarsi all'invalidità del muro, di aggirarlo, di mutare la

<sup>304</sup> K. JASPERS, *Filosofia II: Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia, Milano 1978, p. 676.

<sup>305</sup> *Ibidem*. È nota la decisiva influenza che la nozione di *Grenzsituation* ha avuto sull'ontologia heideggeriana, come testimoniato dalla recensione critica *Anmerkungen zu Karl Jaspers' «Psychologie der Weltanschauungen»* risalente al 1919-1920 – pubblicata solo dopo la morte di Jaspers, nel 1973 – e dalle note 6 e 16 a *Sein und Zeit*, nelle quali Heidegger ammette il debito nei confronti di Jaspers. In questo testo, la situazione-limite dell'esperienza anticipatrice della morte, non a caso accompagnata dalla situazione emotiva fondamentale (*Befindlichkeit*), prima tra tutte l'angoscia (*Angst*), conduce all'*abgrund*, alla decisione, alla temporalità – è opportuno sottolineare che l'*abgrund* è precisamente un fondo abissale, un abisso del fondamento, un fondamento negativo e inattuabile, e non, semplicemente, un'assenza di fondamento. A tal proposito, Luca Illetterati ha correttamente sottolineato come la morte, nella riflessione di Heidegger, costituisca il *Grenze* a partire dal quale è possibile determinare il modo di essere del *Dasein*, richiamandosi al seguente passo di *Sein und Zeit*: «questa fine rientrando nel poter-essere, cioè nell'esistenza, delimita (*begrenzt*) e determina (*bestimmt*) la sempre possibile totalità dell'Esserci» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2010, p. 286). Nel far ciò, tuttavia, fa riferimento esclusivamente alla distinzione kantiana tra *Grenze* e *Schranke* riproposta da Heidegger in *Der Satz vom Grund*, tralasciando il legame con la rielaborazione jaspersiana del limite nella situazione-limite. Cfr.: M. HEIDEGGER, *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers*, in ID. *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987; L. ILLETTERATI, *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza*, cit., pp. 50-61.

<sup>306</sup> *Ivi*, p. 203.

situazione-limite, di concepire un riparo stabile e immutabile, condanna al naufragio, allo “scacco”, a una condizione di radicale precarietà, nella quale ci si trova in balia delle onde, imprevedibili e indomabili, della trascendenza e il tempo annienta tutte le certezze scaraventandole tra un essere-stato e un a-venire, tra un non-più e un non-ancora, conducendo alla consapevolezza tragica di non poter vivere senza lottare e soffrire, di non poter sfuggire alla colpa e alla morte, costringendo a un silenzio solitario e terribile<sup>307</sup>. La sola possibilità che si offre, che si dona, al di là della rassegnazione, non consiste nel tentativo di forzare la strettoia, nel rifiutare la colpa, l’angoscia, il terrore, ma nell’acceptare il limite invalicabile, di farsene carico, divenendo, quindi, capaci di decisione nell’istante eterno che può anche aprire all’altro attraverso il dialogo e la comunicazione esistenziale. È solo nel donarsi della decisione che l’essere umano sperimenta la libertà, non di decidere su qualcosa, ma la libertà di decidere su di sé, in una condizione nella quale «non è più possibile una separazione tra la scelta e l’io, perché *io stesso sono la libertà di questa scelta*»<sup>308</sup>. La trascendenza non può essere hegelianamente interiorizzata, immanentizzata, ciò nonostante, l’acceptazione del limite e dell’irriducibile alterità di ciò che lo oltrepassa, può portare a una fenditura del dentro, a una dischiusura dell’immanenza, alla scoperta di ciò che nell’immanenza va al di là della situazione immediata e del proprio esserci, di una trascendenza immanente. Pertanto, la situazione-limite non può essere evitata né può essere mutata, ma, nella scelta, può essere comunicata all’altro e, in tal modo, portata a chiarezza, rischiarata, assumendo delle sembianze inedite<sup>309</sup>. Rivelando il limite come ciò che lega e separa esistenza e trascendenza, e pertanto rinvia a un’eccedenza, a un fuori, l’urto da cui scaturisce la *Grenzsituation* può condurre a disfare l’immanenza dell’esistenza, volgendo il naufragio al dialogo e alla condivisione<sup>310</sup>.

Si deve notare che secondo Jaspers «esperire situazioni-limite ed esistere è la stessa cosa»<sup>311</sup>. D’altronde, la situazionalità stessa, l’impossibilità di non essere in una situazione determinata, coincide, in questa prospettiva, con una situazione-limite e, forse, insieme alla

---

<sup>307</sup> Ivi, p. 185. Sulla correlazione tra silenzio e tragedia, Cfr.: K. JASPERS *Il linguaggio. Sul tragico*, Guida, Napoli 1993; F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Vita e pensiero, Milano 2005, pp. 77-79.

<sup>308</sup> K. JASPERS, *Filosofia II: Chiarificazione dell’esistenza*, cit., p. 168.

<sup>309</sup> In merito, Cfr.: D. DI CESARE, *Comprendere ed esistere. Limite e comunicazione illimitata in Karl Jaspers*, in D. Di Cesare e G. Cantillo (a cura di), *Filosofia, esistenza, comunicazione in Karl Jaspers*, Loffredo, Napoli 2002, pp. 87-89.

<sup>310</sup> Cfr.: Ivi, p. 89.

<sup>311</sup> K. JASPERS, *Filosofia II: Chiarificazione dell’esistenza*, cit., p. 186.

morte, con la situazione-limite per antonomasia<sup>312</sup>. Ci si potrebbe chiedere, dunque, quale sia la differenza tra la *Situation* e la *Grenzsituation*, tra la situazione normale e la situazione estrema: «Dov'è il *limite* [...] tra una situazione e una situazione-limite?»<sup>313</sup>. Se l'essere in una situazione urta già sempre l'impossibilità di essere de-situati, di non essere in una situazione, se, cioè, l'essere in una situazione è già sempre una situazione-limite, quest'ultima non è forse il non detto di ogni situazione, ciò che è al fondo abissale di ogni situazione? Qualsivoglia *Situation* può potenzialmente urtare contro un *Grenze*, rivelandosi o rovesciandosi in una *Grenzsituation*, in una situazione determinata negativamente come una condizione di radicale impotenza e impossibilità, che costringe l'esistenza al naufragio. In fin dei conti, per Jaspers, esistere è naufragare e «la vita è colpa»<sup>314</sup>. Emerge con forza lo sfondo tragico che attraversa la sua intera riflessione: l'esistenza coincide con la condizione antinomica esperita nelle situazioni-limite, con la lotta e con il fallimento, ma, al contempo, è tesa verso la risoluzione del conflitto, verso la ricomposizione della scissione, nella consapevolezza che il «tragico non è una realtà assoluta, ma contingente. Non si trova nella trascendenza, nel cuore stesso dell'essere, ma solo nei fenomeni assoggettati al tempo»<sup>315</sup>. Detto altrimenti, l'esistenza si dà nell'irrisolvibile solidarietà tra la situazione-limite e ciò che la eccede, tra l'immanenza e la trascendenza, tra l'impotenza e la possibilità, tra il silenzio e il dialogo, tra la scissione e l'unità, tra la lotta inconciliabile e la conciliazione, tra la consapevolezza tragica e l'anelito al suo superamento.

La riflessione di Jaspers offre, in termini esistenziali, la più lucida analisi di quel dispositivo del limite che Hegel aveva creduto di poter assolvere dialetticamente nell'illimitato, nell'immanenza della vera infinità. La *Grenzsituation* mostra l'ineffettualità e l'insufficienza della dialettica nei riguardi dei conflitti fondamentali, l'illusorietà della sintesi che vorrebbe recuperare positivamente il negativo, e denuncia un limite come dispositivo filosofico immanente, onnipresente e pervasivo, che tenta di governare l'esistenza articolandola da dentro, ma non fa che confinarla all'interno di strettoie da cui non le è possibile uscire e nelle quali è preda unicamente dell'angoscia, del terrore e della colpa. Nel suo tentativo di solcare cautamente l'infinito o di assolvere il finito nell'infinito,

---

<sup>312</sup> Cfr.: Ivi, p. 185.

<sup>313</sup> D. DI CESARE, *Comprendere ed esistere. "Limite" e "comunicazione illimitata" in Karl Jaspers*, cit., pp. 83-84.

<sup>314</sup> K. JASPERS *Il linguaggio. Sul tragico*, cit., p. 28

<sup>315</sup> Ivi, p. 70.

nella totalità, il dispositivo del limite non può che abbandonare l'esistenza all'imprevedibilità della mareggiata, allo scacco di un naufragio. Solo accettando il limite e l'inattingibile trascendenza a cui il limite rimanda, il fondamento negativo e abissale su cui l'esistenza riposa, si rende possibile fendere la chiusa immanenza a cui sembrano costringere le situazioni-limite prodotte dal dispositivo e aprirsi alla comunicazione esistenziale. È, forse, la medesima situazione che Jaspers aveva riconosciuto nel totalitarismo nazionalsocialista, scrivendo che la Germania non avrebbe potuto liberarsi dal nazismo con le sue forze, dall'interno, ma solo grazie all'esterno, poiché nessun totalitarismo può essere superato da dentro se non mediante la solidarietà di tutti gli Stati, di tutti i popoli<sup>316</sup>. Dove Kant ha tentato di localizzare staticamente un dentro attraverso l'esclusione di un fuori, pensando il limite come qualcosa di positivo da sottoporre a un'attenta sorveglianza (o dentro o fuori), e, diversamente, Hegel ha tentato di costruire dinamicamente un dentro assoluto mediante l'inclusione dialettica del fuori, di articolare l'illimitato ricorrendo al passaggio dal limite al confine nella forma della doppia negazione (non-più fuori e non-ancora dentro); Jaspers si è tenuto sul limite, intravedendo la "soglia enigmatica" (*rätselvolle Schwelle*) che nell'esistenza unisce e divide il dentro e il fuori, l'esclusione e l'inclusione, il finito e il suo oltre, l'immanenza e la trascendenza, e, in tal modo, lo ha fatto girare a vuoto, ha esibito la situazione puramente negativa (né dentro né fuori) che riposa al centro di entrambe le prestazioni del dispositivo e che permette loro di funzionare, di articolare di volta in volta in maniera differente l'interno e l'esterno (o dentro o fuori, non-più fuori e non-ancora dentro), operando la cattura sull'esistenza. Ma, pur intravedendo la soglia (*Schwelle*) entro e oltre il limite (*Grenze*), non è riuscito a scioglierne l'enigmaticità.

È stato lo psicanalista austriaco Bruno Bettelheim, scampato alla deportazione nei campi di concentramento di Dachau e Buchenwald, a ricorrere alle nozioni di *situation-limit* e di *extreme-situation* in riferimento ai *lager* nazisti. I campi istituiti dal nazionalsocialismo sarebbero delle situazioni incentrate solo sul presente, nelle quali il tempo diletta, e in cui l'esistenza, esposta quotidianamente al pericolo della violenza e della morte, urta continuamente contro un muro, in cui il naufragio non funziona più da discriminazione ma giunge ad affermarsi come la situazione normale, lasciando dietro di sé una scia di sommersi e di salvati, revocando alla radice la possibilità stessa della decisione e della comunicazione –

---

<sup>316</sup> K. JASPERS, *Autobiografia filosofica*, Morano, Napoli 1969.

minando così la base stessa della strategia jaspersiana<sup>317</sup>. Non era ormai in alcun caso possibile riuscire a disfare la terrificante e solitaria immanenza di una situazione-limite fattasi situazione normale. Se è vero, come ha sottolineato Hannah Arendt, che i campi di concentramento e di sterminio servivano al potere totalitario per verificare la sua pretesa di dominio assoluto, allora, parafrasando Jaspers, nessun *lager* poteva essere superato da dentro.

Agamben ha sostenuto che il paradigma della situazione-limite svolge, relativamente ai campi, una funzione in tutto analoga a quella che, secondo i giuristi, compete allo stato d'eccezione, arrivando a rubricare la categoria del limite a «una specie dell'eccezione»<sup>318</sup>. Pertanto, ha potuto concludere che il campo è il non-luogo in cui lo stato di eccezione coincide perfettamente con la regola e la situazione-limite diventa il paradigma stesso del quotidiano, caratterizzandosi topologicamente come una «localizzazione dislocante»:

un pezzo di territorio che viene posto fuori dall'ordinamento giuridico normale, ma non è, per questo, semplicemente uno spazio esterno. Ciò che in esso è escluso, è, secondo il significato etimologico del termine eccezione, *preso fuori*, incluso attraverso la sua stessa esclusione. Ma ciò che, in questo modo, è innanzitutto catturato nell'ordinamento è lo stesso stato di eccezione.<sup>319</sup>

Questa descrizione non può non ricordare lo statuto topologico del confine. Eppure, il campo è il luogo in cui lo stato di eccezione viene realizzato normalmente, quotidianamente, mentre lo stesso non può certo essere detto per il confine, che nel precedente capitolo si è visto inerire all'eccezionalità della fondazione. È opportuno ricordare, d'altra parte, che le nozioni jaspersiane di *Situation* e di *Situationalität* si radicano innanzitutto in un modello spazio-topografico per cui le cose e le loro relazioni sono sempre situate in un luogo e possono spostarsi da un luogo a un altro, ma non possono non essere localizzate, non possono porsi al di fuori di uno spazio determinato. Finanche il *Grenze*, termine che mutua dal lessico di Kant, godeva per quest'ultimo di una connotazione eminentemente geo-spaziale. In tal

---

<sup>317</sup> Sull'impossibilità della decisione esistenziale e della comunicazione all'interno dei campi Cfr.: G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, pp. 58-60; 70. Nell'indistinzione di situazione-limite e situazione normale – nonostante tutte le rispettive differenze – l'esistenzialismo di Jaspers sembra risentire di difficoltà analoghe a quelle che ineriscono alla decisione ontologica di Heidegger e alla teoria della comunicazione di Apel.

<sup>318</sup> G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 43.

<sup>319</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 190.

senso, a differenza delle eterotopie carcerarie, psichiatriche o scolastiche – che sono dei luoghi reali e definiti, ma assolutamente differenti, cioè determinati diversamente, rispetto a tutti gli altri luoghi sociali –, si potrebbero considerare i campi come dei luoghi-limite determinati solo negativamente dall’urto contro il limite, dalla limitazione, dal confinamento, dalla strettoia. Detto altrimenti, il campo è un non-luogo che assume le determinazioni (o l’assenza di determinazioni) che di consueto distinguono il limite dai luoghi che unisce e divide<sup>320</sup>. Se, dunque, il limite è una specie dell’eccezione e il campo è il non-luogo o il luogo-limite che si apre quando la situazione-limite comincia ad affermarsi come la situazione normale, quando lo stato di eccezione si estende indefinitamente diventando la regola, ciò può voler dire ancora una volta che è sul limite, su quella zona di nessuno, né interna né esterna al territorio, in cui ogni protezione giuridica viene meno, che si localizza innanzitutto lo stato di eccezione come ciò che è posto fuori dall’ordinamento normale, ma non, per questo, semplicemente esterno. Nella presa della terra (*Landnahme*), l’eccezione fonda la regola, l’ordinamento giuridico (*Ordnung*) valido all’interno di un territorio, di un luogo, la cui localizzazione (*Ortung*) è determinata eccezionalmente da un certo limite. Tuttavia, nel momento in cui lo stato di eccezione viene esteso come regola e viene catturato nell’ordinamento, il campo sorge come l’estensione della condizione di limite sull’intero territorio, la sua cattura o la sua iscrizione all’interno del luogo che dovrebbe delimitare. Il fondamento negativo del luogo riemerge fino a confondersi con ciò che dovrebbe fondare<sup>321</sup>. Ormai, il campo è *res nullius in bonis*, un luogo di nessuno, senza ordinamento, in cui i limiti «si spostano occupando non semplicemente un territorio ma un vuoto e una nuova isola di vita nello spazio vitale stesso»<sup>322</sup>. A un ordinamento eccezionale corrisponde una localizzazione dislocante. È oltremodo significativo, a tal proposito, che i campi nazisti sorgessero ai confini del territorio tedesco e che, ancora oggi, i campi per i migranti costellino, come *castra* romani, le frontiere dell’Europa, queste zone di isolamento e collegamento, puntellate di sbarramenti e autostrade. Nel campo, infatti, il limite non è più

---

<sup>320</sup> Quest’assenza di determinazioni si rende ben visibile nella nozione – dalle decisive implicazioni topologiche – di *volkloser Raum*, con la quale Hitler, nel convegno segreto del 1937, si riferiva all’Europa centro-orientale esprimendo il bisogno di uno spazio disabitato e inabitabile, privo di popolo. Ciò significa che il *volkloser Raum* indica, anche da una prospettiva eminentemente spaziale, «il motore interno del campo» (G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 80).

<sup>321</sup> Cfr.: P. GIACCARIA e C. MINCA, *Geografia della soglia*, in M. PONZI e D. GENTILI (a cura di), *Soglie. Per una nuova teoria dello spazio*, Mimesis, Milano – Udine 2012, p. 55.

<sup>322</sup> A. CAVALLETTI, *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*, cit., p. 209.

in questione in quanto dispositivo di localizzazione giuridica o di navigazione economica, ma come «dispositivo di confinamento, nel senso più ampio della parola, perché sono al confine, perché confinano», perché sono orientati all'e-eliminazione fisica, esistenziale, sociale o politica di chi vi è rinchiuso, «ed evocando lo spettro del limite infranto, avallano una belligeranza non dichiarata»<sup>323</sup>. Che sia considerato *homo sacer* o *hostis iudicatus*, chi viola il limite può solo andare a fondo sul limite stesso o essere confinato in una strettoia, in un luogo-limite, a-territoriale, né interno né esterno, sospeso tra il non-più del fuori e il non-ancora del dentro<sup>324</sup>. Se questo è vero, tuttavia, ciò significa che il limite si presenta come l'archetipo, il motore interno o, ancora, il nucleo topologico del campo.

In un celebre libro del 1965 intitolato *L'Univers concentrationnaire*, David Rousset ha argomentato la presenza di un profondo legame tra la struttura dei *lager* e i fondamenti economici e sociali del capitalismo e dell'imperialismo. Questa tesi assume un significato particolare se la si mette in tensione con la dichiarazione foucaultiana per cui, dal punto di vista delle tecnologie di governo, il nazismo andrebbe considerato come un'intensificazione e una disseminazione letale dei dispositivi di potere instaurati a partire dal XVIII secolo, in cui, come nei campi, la pressoché interezza del corpo sociale – o almeno «un enorme numero di persone (le S.A., le S.S. e via di seguito)»<sup>325</sup> – è parimenti attraversata dal potere omicida

---

<sup>323</sup> D. DI CESARE, *Stranieri residenti*, cit., p. 216.

<sup>324</sup> È da questo punto di vista che si mostra l'insufficienza di quelle posizioni politiche e filosofiche che si affidano solamente all'attraversamento dei confini e all'arte del contrabbando, rivendicando la disobbedienza civile e la trasgressione come unica tattica in grado di arginare il dramma migratorio – laddove la disobbedienza sia materialmente perseguibile. Si tratta di tattiche non in grado, da sole, di evitare né il naufragio e il confinamento nel campo né la duplice prestazione di chiusura e apertura, di localizzazione e navigazione, che contraddistinguono il limite come dispositivo. Sembrebbero, anzi, contribuire al loro innesco e funzionamento. Politicamente è ciò che sembra recentemente essere accaduto in Occidente, dove l'attraversamento dei limiti ha paradossalmente portato a un rafforzamento delle posizioni sovraniste e nazionaliste anche all'interno della società e dell'opinione pubblica. Ciò avviene se si iscrive questa tattica all'interno di una strategia rivolta all'apertura dei confini, dunque al mantenimento del dispositivo del limite, che, come visto, la trasgressione non fa che provocare e attivare. Adottare il confine come metodo, finanche come metodo di negoziazione e di traduzione, ossia come metodo di lotta, non fa che articolare nuovamente dentro e fuori, chiusura e apertura, producendo relazioni binarie e coppie di soggetti assoggettati al dispositivo: il sovrano e il trasgressore, il guardiano e l'internato, il poliziotto e il migrante. Forse, la disobbedienza civile, l'attraversamento, la traduzione, possono rivelare ancora delle potenzialità come tattiche iscritte in una strategia diversa, sulla quale ci si soffermerà nella terza parte della presente ricerca. Sull'etica del passaggio e dell'attraversamento dei muri Cfr.: G. DIDI-HUBERMAN e N. GIANNARI, *Passare a ogni costo*, Casagrande, Bellinzona 2019; E. SFERRAZZA PAPA, *Le pietre e il potere. Una critica filosofica dei muri*, cit. Sul confine come metodo, Cfr.: S. MEZZADRA e B. NEILSEN, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, cit.

<sup>325</sup> M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 224.



tipico della sovranità, dal potere di sorveglianza disciplinare e da quello del controllo securitario. Alla luce della ricostruzione del dispositivo del limite, queste tesi di Rousset e Foucault potrebbero essere sviluppate ulteriormente, riprendendo le analisi marxiane sul mercato mondiale che scorgono nella tendenza capitalistica al superamento del finito nient'altro che uno *Schranke*, un non-luogo sospeso tra il non-più del fuori e il non-ancora del dentro, il quale, tuttavia, non riuscendo a superare le proprie contraddizioni e ad accedere a un compimento positivo, ricade continuamente nella determinazione del *Grenze* come ciò che è nel mezzo, dove interno ed esterno cessano, né dentro né fuori. Si potrebbe azzardare che, nella sua aspirazione alla totalità, alla globalità, a interiorizzare il fuori per costituirsi come mercato mondiale, il capitalismo non faccia che produrre una sconfinata accumulazione di non-luoghi o luoghi-limite. D'altronde, è proprio nel contesto delle guerre coloniali di fine Ottocento che i campi hanno fatto la loro prima apparizione<sup>326</sup>. Quando, a partire dalla Prima Guerra Mondiale, la caduta degli Imperi russo, austroungarico e ottomano, coadiuvata dalla denaturalizzazione e denazionalizzazione di una parte dei propri cittadini da parte di diversi Stati europei (Francia, Belgio, Italia, Austria, Germania), produrrà delle ingenti masse ingovernabili di rifugiati e apolidi, di sradicati ed erranti, il dispositivo che tradizionalmente consentiva di stabilire il nesso tra localizzazione e ordinamento, la presa della terra, comincerà a indicare il non-luogo disabitato e inabitabile preposto al loro confinamento e sterminio, il campo come luogo-limite. Alla luce di queste considerazioni, il campo potrebbe non solo – come messo in guardia da Arendt – essere sopravvissuto al totalitarismo come una tentazione estrinseca, destinata a presentarsi nuovamente all'interno della vita politica nelle forme chiaramente riconoscibili del passato. Piuttosto, in qualità di non-luogo, luogo-limite o, ancora, localizzazione dislocante costitutiva del processo di globalizzazione del mercato, il campo si mostra topologicamente – fuori tanto da ogni oscena metafora quanto da qualsiasi paragone improbabile – come «la matrice nascosta della politica in cui ancora viviamo, che dobbiamo imparare a riconoscere attraverso tutte le sue metamorfosi, nelle *zone d'attente* dei nostri aeroporti come in certe periferie delle nostre città»<sup>327</sup>.

---

<sup>326</sup> H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 1998; F. RAHOLA, *Zone definitivamente temporanee. I luoghi dell'umanità in eccesso*, Ombre Corte, Verona 2004.

<sup>327</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 197.

### III.

## Soglia

## 5. Elementi per una teoria liminale dello spazio

### 5.1 *Solia o limen?*

La parola *soglia* sembra apparentemente risentire della medesima indeterminatezza che, nelle prime due parti della presente ricerca, ha caratterizzato la trattazione del limite in quanto funtivo. In effetti, se si cercasse di ricondurre la sua origine al latino *sōlea* (suola del sandalo; pianta del piede), etimologicamente connessa a *solum* (suolo), si rischierebbe di tradirne il significato, riducendola a un mero sinonimo di *terminus* e *finis*, ovvero, di tutti quei vocaboli che si è soliti condensare nella nozione di limite. Proprio questo è il pericoloso fraintendimento nel quale sembra incorrere Jacques Derrida quando, nel primo volume dell'opera *La bête et le souverain*, afferma:

La stessa parola “soglia” indica la solidità del suolo; deriva dal latino *solum* che significa suolo o più precisamente il fondamento sul quale poggia l'architrave di una struttura architettonica o la pianta dei piedi; *solum* è la parte più bassa, il suolo o anche la suola; *solea* è il sandalo, ecc. [...]. La soglia, dunque. Che cos'è una soglia? Da cosa è costituita la sua indivisibilità, sia essa puntuale o lineare? E la sua solidità – fondatrice o terrestre, territoriale, naturale o tecnica, architettonica, fisica o nomica? Da un po', parlo della soglia come della linea falsamente indivisibile superata la quale si entra o si esce [...]. La soglia è quindi sempre un inizio, l'inizio del dentro o l'inizio del fuori. Questione dell'inizio e del comando, arcaica questione dell'*arché* che significa, lo ricordo ancora una volta, inizio e comando, principio e principe, l'Uno del primo. L'*arché*, l'arconte, è una figura del sovrano stesso.<sup>328</sup>

Derrida osserva correttamente che il suolo rimanda implicitamente alla semantica del fondamento, dell'inizio e del comando, dunque alla questione dell'*arché* e della sovranità<sup>329</sup>. In tal senso, la soglia sembrerebbe appartenere inevitabilmente a quella che può esser

<sup>328</sup> J. DERRIDA, *La Bestia e il Sovrano (2001-2002)*, vol. I, Jaca Book, Milano 2009, p. 384; 387.

<sup>329</sup> Come ha mostrato Donatella Di Cesare, proprio questa prossimità del suolo al fondamento e all'ambito della sovranità avrebbe alimentato la politica nazionalsocialista del *Blut und Boden* riverberandosi, ancora oggi, nei principi – solo apparentemente eterogenei – dello *ius sanguinis* e dello *ius solis*. Cfr.: D. DI CESARE, *Stranieri residenti. Per una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

chiamata senza esitazioni una topografia del confine, secondo la quale una linea o una zona apparentemente indivisibili, solcata su un terreno, su un suolo per l'appunto, fonda sovranamente il dentro distinguendolo dal fuori, opponendo l'interno e l'esterno, il noi e il loro, l'ordine e il disordine. Di fronte al limite che è, in quanto tale, *res nullius in bonis*, non-luogo, o si è dentro o si è fuori, tutt'al più si può essere non-più fuori e non-ancora dentro o viceversa. Non si può non sottolineare, tuttavia, che la ricostruzione etimologica derridiana, se non del tutto errata, è quantomeno riduttiva. Il latino, infatti, prevedeva un'altra parola per indicare la soglia: *limen*, che, analogamente a *limes*, trova la propria origine in *limus* e nella radice *\*el-/\*elēi-/\*lēi-*<sup>330</sup>. Di questa differenza sembra essere consapevole Gilles Deleuze quando, all'interno della sua opera, dissemina la distinzione tra la soglia (*seuil*), intesa come sede di molteplicità deterritorializzanti, di linee di fuga, e il *limes* riterritorializzante, limitato e limitante, dell'Impero romano<sup>331</sup>. Si tratta della medesima distinzione che tematizza esplicitamente tra il limite relativo e il limite assoluto: dove il primo è l'operatore di una relazione binaria che mette in rapporto due luoghi, il dentro e il fuori, in modo da far scorrere e circolare i flussi frenandoli, costringendoli al proprio interno, sottoponendoli instancabilmente all'oppressione del muro, all'urto contro il confine o, tutt'al più, alla colpa della trasgressione; il secondo, in quanto *ab-solutus* che trova la sua espressione immediata nel limite stesso, senza che si dia un processo di globalizzazione o di totalizzazione, è un limite immediatamente sciolto dalle sue determinazioni negative, dal

---

<sup>330</sup> Se è innegabile che il termine italiano *soglia* e quello francese *seuil* siano di derivazione latina, non per questo è possibile ignorare o aggirare l'influenza che la radice del gruppo protogermanico *\*swalja-n* (soglia) – dalla quale derivano l'antico alto-tedesco *swelli*, il medio alto-tedesco *swelle* e il tedesco moderno *Schwelle*, ma anche l'anglosassone *syll* da cui l'inglese *sill* – ha esercitato sulla loro formazione. La radice *\*swalja-n*, introducendo una discontinuità e una rottura nella storia dei derivati moderni di *sōlea*, consente di stabilire un'intima familiarità tra i termini *soglia*, *seuil* e *Schwelle*, sottraendoli all'ambito semantico del *solum*, dunque alla topografia del confine, e avvicinandoli a ciò che i Romani erano soliti intendere con la parola *limen* – sopravvissuta in italiano unicamente negli aggettivi *sublime*, *liminale*, oltre che in alcune forme composte come *subliminale*. Cfr.: A. ERNOUT e A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit.; A. WALDE e J.B. HOFMANN, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, cit.; J. POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, cit.; E. BORSATO, *Il lessico navale del Libro di Michele da Rodi. Glossario dei termini marittimi e costruttivi*, Tesi di Laurea Magistrale, Venezia 2017, p. 72.

<sup>331</sup> Cfr.: G. Deleuze e F. Guattari, *Millepiani*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 527. Il riferimento alla soglia contenuto nel testo su Foucault, ha portato alcuni studiosi a riconoscere proprio in Foucault la fonte del concetto deleuziano di soglia. Cfr.: G. Deleuze, *Foucault*, Orthotes, Napoli-Salerno, p. 33; A. Foladori, *Diagramma e Corpo Virtuale. Figure di "soglia" nel pensiero dell'immanenza*, in «LaDeleuziana», n. 3 (2016), p. 40. Per la critica al Foucault di Deleuze che, dunque, potrebbe svincolare la soglia deleuziana da questo rapporto di debito Cfr.: F. Gros, *Le Foucault de Deleuze : une fiction métaphysique*, in «Philosophie», n. 47 (1995), pp. 53-55.

dentro e dal fuori, e si configura come un passaggio illimitato o uno spazio non delimitato, come «un fuori più lontano di ogni mondo esterno, perché è un dentro più profondo di ogni mondo interno»<sup>332</sup>. Per questo suo speciale statuto, il passaggio al limite (assoluto), il passaggio sulla soglia, non si viene a presentare come l'attraversamento di un confine che separa e unisce due luoghi determinati, bensì come l'eliminazione del limite relativo mediante lo stare «a cavallo su di esso»<sup>333</sup>. L'attraversamento ordinatamente orientato, dal dentro al fuori o viceversa, cede qui il passo al divenire (*devenir*) dentro del fuori che coincide con un divenire fuori del dentro, a un passaggio senza mutamento spaziale, nel quale non si dà né un luogo di partenza né un luogo di arrivo, né un'origine né un fine, ma solamente un incontro o un'alleanza che avviene tra i luoghi, nel mezzo, nell'inter-mezzo, in una zona d'indistinzione o indiscernibilità<sup>334</sup>. Non si tratta una relazione localizzata o localizzante che procede perpendicolarmente, stabilendo una corrispondenza da una cosa a un'altra, ma un movimento trasversale che le coinvolge entrambe trascinandole in un altrove. Si potrebbe affermare che in questione vi sia il limite kantiano ed hegeliano, il dispositivo giuridico-economico del limite – rispetto al quale ci si trova o da una parte o dall'altra, al massimo non-più da una parte e non-ancora nell'altra – osservato dal punto di vista dell'infinita sostanza divina spinoziana, quale estrema complicazione dei modi finiti che le ineriscono e, inesauribilmente, la esplicano e la implicano, la esprimono. Come, tuttavia, Deleuze non si stanca di ricordare, quelle di complicazione, esplicazione, inerenza e implicazione, sono da considerarsi categorie dell'immanenza, purché, giocando con la causa emanativa del neoplatonismo, si intenda con questo termine una causa immanativa, che non chiude l'orizzonte alla trascendenza, in una contrapposizione statica e verticale, né la risolve dialetticamente, in un processo di interiorizzazione orizzontale, ma la riconosce come una dischiusura a un alterità immanente, l'evento o l'aver luogo di un'eterogeneità nell'immanenza stessa, pensando dunque l'*in-manere* (ciò che rimane, resta, nel dentro) non come il negativo del *trans-ascendere* (ciò che ascende al fuori, al di là), ma come un *in-*

<sup>332</sup> G. Deleuze e F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002, p. 48.

<sup>333</sup> D. LAPOUJADE, *Deleuze. I movimenti aberranti*, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 303. In questo senso non ha certo avuto torto David Lapoujade nel sostenere che la filosofia deleuziana possa essere intesa come una filosofia-limite, una filosofia che coincide con un limite assoluto. Tuttavia, alla luce di quanto detto, sarebbe forse preferibile definirla una filosofia-soglia, rinunciando alla pericolosa equivocità insita nel riferimento al "limite".

<sup>334</sup> G. Deleuze, *Bartleby o la formula*, in G. Agamben e G. Deleuze, *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 2011, p. 26. Sul divenire Cfr.: E. Viveros de Castro, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Ombre Corte, Verona 2017.

*manare* (ciò che sgorga, fluisce, sfugge, nel dentro)<sup>335</sup>. Un evento, ossia una rottura o un'irruzione che spezza ogni quieta continuità storico-geografica, de-saturando l'immanenza exofobica<sup>336</sup>. Non vi è la chiusa immanenza del Tutto, del molteplice, che esiste solo secondariamente, derivatamente, rispetto a ciò che viene attribuito innanzitutto all'inaccessibile trascendenza dell'Uno – e di conseguenza non occorre istituire delle figure relazionali e gerarchiche, le sole capaci di mediare tra le due dimensioni. Dal punto di vista della sostanza vi è solo uno sgorgare che opera trasversalmente e nel quale l'immanenza e la trascendenza, coinvolte in un unico divenire, vengono rispettivamente de-immanentizzate e de-trascententizzate<sup>337</sup>. Si tratta di una concezione non gerarchica, nella quale non c'è posto per il comando e il governo, che lo stesso Deleuze definisce “anarchica”: l'anarchia dei modi ingovernabili nell'univocità della sostanza comune<sup>338</sup>. Resta un Uno-Tutto distributivo, un Uno-Tutto che è “ciascuno”, “chiunque”. Alla luce del principio immanativo, la soglia agisce come una zona di indeterminazione o di indiscernibilità nella quale gli elementi delle coppie binarie che articolano il dispositivo del limite – dentro e fuori, interno ed esterno, immanenza e trascendenza – non si alimentano nell'opposizione

---

<sup>335</sup> «La causa emanativa produce in virtù di quello che dona, ma è al di là di quello che dona: anche se l'effetto fuoriesce dalla causa, esiste solo fuoriuscendo dalla causa, e determina la sua esistenza solo ritornando nella causa da cui è fuoriuscito [...]. Al contrario, una causa è immanente quando anche l'effetto è “immanato” [est “*immané*”] nella causa invece di esserne emanato» (G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999, p. 135. Traduzione modificata). Ci si potrebbe chiedere come mai, allora, Deleuze insista nel ricorrere alla parola immanenza, ancora dominante nell'espressione “immanazione”. La risposta risiede nella sua predilezione per i termini “minoritari” che partecipano alle coppie concettuali istituite dalla storia della filosofia. Il divenire avviene, nella riflessione deleuziana, mediante l'assunzione formale del termine reietto dal tradizionale lessico filosofico. Altri esempi di questo atteggiamento sono la predilezione per il simulacro rispetto all'idea, del divenire rispetto all'essere, della differenza rispetto all'identità.

<sup>336</sup> Cfr.: G. Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Einaudi, Torino 2010, p. 16. Da questo punto di vista, il trascendente non è un ente sommo al di sopra di tutte le cose: piuttosto, senza luogo proprio, è l'aver-luogo di ogni ente, «la loro intima exteriorità» (G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 11).

<sup>337</sup> Questo “sgorgare trasversale” che caratterizza l'immanazione può senz'altro essere annoverato tra quelli che Lapoujade chiama *les mouvements aberrants*. Cfr.: D. LAPOUJADE, *Deleuze. I movimenti aberranti*, cit..

<sup>338</sup> G. DELEUZE, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., p. 96. Non deve stupire che nella filosofia di Deleuze, in questa singolare convergenza priva di mediazioni tra anarchia e comune – che riconosce nella rivoluzione leninista nient'altro che la reiterazione dei limiti relativi del capitalismo imperialistico sotto forma di capitalismo di Stato – Alain Badiou, proponendosi di «correctement investir et ruiner», abbia individuato uno degli ultimi domini «de l'idéologisme “ultra-gauche”» (A. BADIOU, *De l'idéologie*, La Découverte, Paris 1976). Questa espressione indica una compagine di correnti rivoluzionarie tra loro differenti, mosse dall'antileninismo e dall'antistalinismo, che sovente coniugano elementi comunisti e anarchici. Alcuni esempi possono essere individuati nel *Linkskommunismus* tedesco-olandese, nella sinistra bordighista, nello spartachismo luxemburghiano, nel situazionismo o, ancora, nell'elaborazione dell'autonomia di Nicola Massimo De Feo. Cfr.: C. BOURSEILLER, *Nouvelle histoire de l'ultra-gauche*, Cerf, Paris 2021.

reciproca, ma si neutralizzano vicendevolmente e transitano l'uno nell'altro, in uno spazio aperto, concatenandosi e confondendosi su un piano indivisibile, abitato da una molteplicità di singolarità, impedendo, così, tanto la *limitatio* quanto l'*inauguratio*. Pertanto, l'obiettivo della riflessione deleuziana è puramente agrimensorio, ossia di *limer le mur*, di ridefinire la topologia, per aprire al campo di consistenza, al piano immanativo, all'Uno-Tutto, mediante una lettura liminale e spinozista di Platone e Kant, nella concettualizzazione di un singolare stoicismo platonico e di un peculiare hölderlinismo kantiano che sfugge a ogni apparato di cattura, a ogni dicotomia, a ogni delimitazione.

Ancor più consapevole della differenza che intercorre tra limite e soglia sembra Walter Benjamin che, in uno dei suoi appunti preparatori all'opera sui *passages* di Parigi, ha osservato che la soglia (*Schwelle*) non è mai stata considerata in modo altrettanto significativo come presso la popolazione latina. Che con questa parola non stia facendo riferimento al *limes* o al *solum* emerge nella conclusione del frammento, dove viene citata la dissertazione di Karl Meister dedicata alla genesi del concetto di *sub-limis* – una delle poche forme composte derivate da *limen*. Un'ulteriore conferma può essere rinvenuta in un altro dei materiali preparatori, nel quale Benjamin affronta apertamente la questione, offrendo preziose indicazioni:

Bisogna distinguere nel modo più netto soglia (*Schwelle*) e limite (*Grenze*). La soglia è una *zona*, una zona di passaggio. La parola “gonfiarsi” (*schwellen*) racchiude i significati di mutamento, passaggio, straripamento, fuga, significati che l'etimologia non deve lasciarsi sfuggire; d'altra parte è necessario osservare il contesto tettonico e cerimoniale che ha portato la parola al suo significato. Noi siamo diventati molto poveri di esperienze della soglia. L'addormentarsi forse è l'unica che c'è rimasta. Eppure, come il mondo delle figure di sogno, anche il su e giù dell'amore e del sesso è sospeso su una soglia. – Dalle esperienze della soglia si è sviluppata la porta, che trasforma chi si avventura sotto la sua volta. L'arco di trionfo romano fa del condottiero che torna in città un trionfatore.<sup>339</sup>

---

<sup>339</sup> È possibile chiedersi se, oltre al surrealismo (in particolare Louis Aragon), una delle fonti benjaminiane del concetto di soglia non sia da individuare in Georg Simmel, del quale sembra che Benjamin abbia seguito le lezioni a Berlino tra il 1912 e il 1914. Dalla testimonianza di Scholem emerge inoltre che Benjamin considerasse il metodo utilizzato da Simmel nelle sue opere simile alla discussione halachica (Cfr.: G. SCHOLEM, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, Adelphi, Milano 1965). Com'è noto, oltre a essersi molto occupato del significato sociologico dei ponti e delle porte, Simmel ricorre al concetto di soglia (*Schwelle*) proprio in relazione al capitalismo nel suo testo *Filosofia del denaro*, più volte citato nella *Passagenwerk*.

La soglia, il *limen*, è irriducibile al limite, al *limes*, e quest'ultimo è menzionato impiegando la parola *Grenze*, la stessa impiegata da Kant. Non si tratta di una mera coincidenza: Benjamin si forma in ambito neokantiano; tra il 1912 e il 1914 assiste alle lezioni di Heinrich Rickert, Jonas Cohn, Hermann Cohen ed Ernst Cassirer. Inoltre, nel suo *Curriculum Vitae* del 1928, indica in Kant uno dei suoi filosofi di riferimento<sup>340</sup>. Quindi, con il ricorso al termine *Grenze*, era certamente consapevole di alludere a un lessico ascrivibile al kantismo, ed è proprio all'interno di questo contesto che si impegna a restituire la peculiarità della soglia in qualità di zona di mutamento, di passaggio, di straripamento, di fuga, e soprattutto di sospensione (come nel caso del sonno e dell'amore), attraverso l'assunzione della prospettiva messianica dalle forti tinte politiche, anarchiche e comuniste, nella quale redenzione e rivoluzione vengono ad alimentarsi reciprocamente<sup>341</sup>. L'incontro con il messianismo ebraico, avvenuto attraverso la conoscenza di Gershom Scholem, spinge Benjamin ad avvertire l'insufficienza della filosofia kantiana dei limiti, nonché l'esigenza di svilupparla al di là delle sue pretese, forzandola o aprendola verso un'alterità, un'esteriorità. Ma, ancora una volta, non si tratta di un'apertura di tipo idealistico o hegeliano: il rifiuto del *Grenze* kantiano non lo dispone favorevolmente nei confronti di una concezione dialettica che persegue lo spostamento del limite attraverso l'interiorizzazione del fuori. Piuttosto, si potrebbe parlare di un'apertura romantica, hölderliniana e platonica, dei *Grenzen* di Kant; un'apertura che lo porta a riconoscere nella critica non il compito del chimico, che nel rogo vede l'articolazione della separazione, la reazione tra elementi determinati, ma quello

---

<sup>340</sup> W. BENJAMIN, *Curriculum [III/2]*, in ID., *Opere complete*, III, Einaudi, Torino 2010, p. 37.

<sup>341</sup> Com'è noto, le giovanili convinzioni anarchiche di Benjamin subiscono nel 1924 una torsione comunista che, tuttavia, non sancisce semplicemente una conversione dall'anarchismo al marxismo: «non penso ad “abiurare” da ciò che avevo sostenuto prima, perché non mi vergogno del “precedente” anarchismo, ma considero, sì, inservibili i metodi anarchici, ma quanto agli “scopi” comunisti li ritengo assurdi e inesistenti [...] perché non esistono scopi politici sensati» (W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, cit., p. 264). Rispetto a questa particolare assunzione dell'assenza di scopi propriamente “politici” tipica dell'anarchismo all'interno del quadro metodologico comunista rappresentato dal materialismo storico, non può essere considerato un caso che, in seguito all'incontro fondamentale con Asja Lacis, la formazione “marxista” di Benjamin risenta dell'influenza della rivolta della *Spartakusbund* di Rosa Luxemburg, della lettura di *Geschichte und Klassenbewusstsein* di György Lukács, dell'amicizia con Bertolt Brecht e dello studio del *Karl Marx* di Karl Korsch, dispiegandosi dunque all'insegna di un'interpretazione spiccatamente *ultra-gauchista* del comunismo, vicina al *Linkskommunismus* e al consiliarismo, confermata dal netto rifiuto delle posizioni progressiste e socialdemocratiche promosse dalla Seconda Internazionale.



dell'alchimista, che nel rogo scorge solamente l'ardere della fiamma vivente<sup>342</sup>. Un esempio è offerto dal *Theologisch-politisches Fragment*, dove Benjamin afferma che nessun elemento storico o profano può riferirsi intenzionalmente al messianico – come avviene, invece, nella teocrazia politica. Le due dimensioni sono tra loro irriducibili, estranee, e appaiono come due frecce divergenti, coinvolte in un rapporto nel quale il messianico non può in alcun modo costituire il fine (*Ziel*) del processo storico, ma ne decreta la fine (*Ende*). La redenzione non è l'esito di un processo di realizzazione immanente e soggettivistico, ma è un'improvvisa irruzione della trascendenza nella storia, in cui la storia stessa sprofonda: tra le due dimensioni non vige alcuna relazione, non sussiste alcuna mediazione<sup>343</sup>. Tuttavia, proprio la ricerca della felicità che guida l'ordine profano del profano può favorire l'avvento del regno, come «una forza che, nella sua traiettoria, è in grado di favorirne un'altra orientata in senso opposto»<sup>344</sup>. Il profano considerato nella propria irrimediabile profanità, dunque nella sua integrale estraneità e autonomia rispetto al messianico, si presenta come ciò che solo può agevolare – seppur involontariamente – il compimento messianico, configurandosi come la più pertinente categoria dell'avvicinarsi del regno. Solo il perduto, in quanto irrimediabilmente perduto, in quanto divincolato da ogni aspirazione salvifica, può avvicinare la fine, la redenzione. In una simile approssimazione inintenzionale, necessariamente, il profano si trova de-immanentizzato e il messianico si trova de-trascendizzato, in prossimità di un'apertura che stabilisce una tensione reciproca e non risolvibile – se non dal Messia che, solo, può compiere e redimere tutto l'accadere storico. Non è un caso che successivamente, nelle tesi *Über den Begriff der Geschichte*, Benjamin giunga a considerare la presenza di una debole forza messianica (*schwache messianische*

---

<sup>342</sup> Nella dissertazione *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, Benjamin sostiene l'esistenza di una vera e propria «relazione filosofica» tra Hölderlin e il romanticismo tedesco. È opportuno ricordare, tuttavia, che in una lettera a Ernst Schoen del 7 aprile 1919, riferendosi alla propria dissertazione, definisce il messianismo come il centro del romanticismo. Cfr.: W. Benjamin, *Due poesie di Friedrich Hölderlin*, in Id., *Opere complete*, I, Einaudi, Torino 2008, p. 217-239; W. Benjamin, *Il concetto di critica del Romanticismo tedesco*, in Id., *Opere complete*, I, cit., pp. 353-451; B. MORONCINI, *Benjamin e la moralità del moderno*, Cronopio, Napoli 2009; T. Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2013. Parimenti, come testimoniato dalla *Premessa gnoseologica* all'opera *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, il rapporto tra idee e fenomeni è pensato soteriologicamente, messianicamente, nel segno di una peculiare e inusuale «“salvazione” platonica» (W. BENJAMIN, *Dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1999, p. 21).

<sup>343</sup> G. SCHOLEM, *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo*, Adelphi, Milano 2008, p. 21.

<sup>344</sup> W. BENJAMIN, *Frammento teologico-politico*, in Id., *Per la critica della violenza*, Alegre, Roma 2010, p. 111.

*Kraft*) disseminata nel mondo, consegnata agli esseri umani<sup>345</sup>. Ma il messianico, in quanto termine del procedere storico, può irrompere unicamente su una soglia in cui alla *restitutio in integrum* spirituale, l'immortalità, corrisponde immediatamente una *restitutio in integrum* mondana nella quale la natura rivela la propria messianicità «in ragione del suo eterno e totale trapassare», offrendo così il «compito della politica mondiale, il cui metodo deve chiamarsi nichilismo»<sup>346</sup>. L'impossibilità di instaurare una relazione volontaria e finalisticamente orientata tra il profano e il messianico consente di scorgere quest'ultimo nella transitorietà che caratterizza il profano in quanto tale, rivelandolo pertanto come ciò che favorisce o approssima l'aver luogo di un'alterità o di un'eterogeneità messianica che si mostra nel profano solo nichilisticamente, nella forma della caducità naturale e della transitorietà storico-politica, nell'eternità di un tramonto in cui categorie del regno (l'eternità) e categorie profane (il trapassare) si consegnano l'una nel rovescio dell'altra, l'una nell'altra, su una stessa soglia di indifferenza<sup>347</sup>. Una simile *restitutio in integrum per nihilo*, allora, non fa che tradurre in latino l'intreccio delle nozioni qabbalistiche del *tikkun 'olam* e del *berur*, in cui un complicato e intricato processo di redenzione, al quale partecipa

---

<sup>345</sup> In questa complessa espressione convergono tre possibili fonti, in un intreccio difficilmente risolvibile. La prima è Martin Buber che ricorre all'espressione "forza messianica" per indicare una forza cooperatrice (*mitwirkende Kraft*) accordata da Dio agli esseri umani al fine di farli partecipare alla redenzione (Cfr.: M. BUBER, *Die chassidischen Bücher*, Schocken, Berlin 1927, pp. XXIII; XXVI; XXVII). La seconda è Hölderlin che nel breve scritto *Die Bedeutung der Tragödien* sostiene che ciò che è originario non appare davvero nella sua forza originaria, ma solo nella sua debolezza (Cfr.: F. HÖLDERLIN, *Il significato delle tragedie*, in ID., *Prose, teatro e lettere*, cit.). La terza e ultima, come argomentato da Agamben a partire da una suggestione di Jacob Taubes, è Paolo di Tarso che nella seconda lettera ai Corinzi scrive che «la potenza si compie nella debolezza [*hē gar dýnamis en astheneía teleítai*]» (2 Cor 12, 9-10).

<sup>346</sup> W. BENJAMIN, *Frammento teologico-politico*, cit., p. 112.

<sup>347</sup> Proprio in virtù del messianismo, la descrizione di Benjamin coniata da Michel Löwy nei termini di un pensatore "al di fuori di tutte le correnti e al crocevia di tutte le strade" sembra cogliere un elemento profondo della sua riflessione, che è stata altrettanto correttamente definita come un "pensiero della soglia". È in questo senso che occorre correggere la valutazione della moglie di Scholem che, in una lettera al marito del 24 luglio 1929, riconosceva nell'atteggiamento di Benjamin solo un opportunistico scendere a patti, di volta in volta, col bolscevismo, col sionismo, con la filosofia e con la vita letteraria. La logica messianica, infatti, non sembra operare delimitando, istituendo opposizioni, ma è indifferente a qualsiasi differenziazione: «Essa piuttosto ha luogo in una sorta di punto di indistinzione, in cui tutto quello che è, deve essere *come se* non fosse se stesso, al di là, cioè, di ciò che lo distingue, qualificandolo e opponendolo ad altro» (E. STIMILLI, *Il messianesimo come problema politico*, in ID., *Il prezzo del messianesimo*, Quodlibet, Macerata 2017, p. 205). Questo punto di indistinzione, nel quale tuttavia il profano non può riferirsi da sé al messianico, è stato interpretato da Taubes secondo l'*os me* (come non) delle lettere dell'ebreo messianico Paolo di Tarso, nel quale avviene lo svanire della *morphé* del mondo nella forma di uno sguardo nichilistico sull'Impero Romano che, però, non mette in tensione qualcosa con qualcos'altro ma con se stesso, revocandolo. Cfr.: J. TAUBES, *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 2008, pp. 137-138; G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. 29-30.

tanto il divino quanto l'essere umano, si svolge nelle sembianze di una riparazione della separazione, di una «creazione della giusta connessione tra le cose, della loro vera unità», ma ha luogo come una separazione della separazione, come un'eliminazione della delimitazione o, ancora, una negazione «dei momenti negativi che turbano questa connessione»<sup>348</sup>.

Alla luce di questa ricostruzione si potrebbe facilmente notare che la soglia, quale concetto che risponde a una comune esigenza post-kantiana e anti-hegeliana, si venga tuttavia a presentare in maniera apparentemente inconciliabile in Benjamin e Deleuze: da un lato si ha l'irruzione della trascendenza, dall'altro l'apertura dell'immanenza. In realtà, si tratta niente più che dell'ambiguità costitutiva della soglia, la quale si contraddistingue come una zona di passaggio e divenire, sia immanente sia trascendente, sia dentro sia fuori, che, tuttavia, non sintetizza i termini in un'identità astratta. È irrilevante, allora, ricondurre la coincidenza di assoluta exteriorità e assoluta interiorità alla trascendenza o all'immanenza: l'importante è comprendere che in questione è il tentativo di pensare la zona in cui cadono insieme e sono a contatto senza che si dia tra di loro alcuna mediazione<sup>349</sup>.

È, dunque, all'interno del confronto con la riflessione filosofica, seguendo le indicazioni di Benjamin e Deleuze in direzione di un possibile resto messianico-immanente, che si cercherà, di seguito, di delineare una teoria della soglia, un pensiero del *limen*, un'esperienza politica e geografica non cartografica<sup>350</sup>.

## 5.2 Frammenti di spazio: la soglia e la porta

Come riportano numerose fonti, nel rito di fondazione, diversamente dalla *limitatio* che presiede alla determinazione dei *limites*, nella quale il vomero dell'aratro si piega continuativamente per solcare il terreno, nella formazione del *limen* sul quale dovrà essere

---

<sup>348</sup> G. SCHOLEM, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 2001. Sui possibili modi nei quali è possibile intendere questa "connessione" Cfr.: E. DATILO, *Il dio sensibile. Saggi sul panteismo*, Neri Pozza, Vicenza 2021, pp. 358-360.

<sup>349</sup> M. Tari, *Non esiste la rivoluzione infelice. Il comunismo della destituzione*, DeriveApprodi, Roma 2017, p. 54.

<sup>350</sup> P. GIACCARIA e C. MINCA, «Geografia della soglia», cit., p. 60.

eretta la porta il vomero viene sollevato dal suolo<sup>351</sup>. Il *limen*, dunque, non è né il limite (considerato *sacrum*), né il muro (soggetto alla *sanctio*), né la porta (sottoposta allo *ius*), ma il risultato della sollevazione dell'aratro, ovvero, ciò che resta, ciò che rimane dalla sospensione della *limitatio*, dall'«interruzione del solco»<sup>352</sup>. Dove il *limes* segna un *continuum*, prima e al di qua della cattura giuridica operata dalle porte (attraverso la *sanctione* e l'*ostium*, la sanzione e il serramento), il *limen* indica un arresto, un ambito ancora integralmente profano<sup>353</sup>.

A confermare l'irriducibilità del *limen* al *limes* è l'esistenza, presso i Romani, di una divinità distinta la cui funzione non era la protezione dei confini, come nel caso del dio Terminus, bensì – come indicato ancora una volta dal nome teoforico – la custodia delle soglie e delle porte: il dio Limentinus. Di questa divinità minore ci rende edotti nuovamente Dumézil, probabilmente a partire dalle autorevoli testimonianze, seppur apertamente antipagane, dell'*Ad nationes* di Tertulliano, dell'*Adversus gentes* di Arnobio e del *De civitate Dei* di Agostino d'Ipbona<sup>354</sup>. Scrivono:

Non dico nulla di Ascensus, che prende il suo nome dalla salita, e di Clivicola, dalle pendenze; passo sotto silenzio le divinità chiamate Forculus dalle porte, Cardea dai cardini, e Limentinus il dio delle soglie, e tutti gli altri che sono venerati dai vostri vicini come numi tutelari dei loro portoni.<sup>355</sup>

“E adesso cosa? Dici che queste divinità non esistono in alcun luogo al mondo e che sono state create da fantasie irreali?” Non noi soli, ma la verità stessa e la ragione lo dicono, e anche il senso

---

<sup>351</sup> Il riferimento è a Plutarco e Servio. In questo senso, non è possibile concordare con Dario Gentili che, a partire dalla presunta irriducibilità del *finis* al *limes*, del confine al limite, sostiene che la *solia* appartenga proprio alla topografia del *limes*, tacendo in merito all'esistenza del *limen*. È bene sottolineare che non è in questione solo un problema storico-filologico. Come hanno mostrato Paolo Giaccaria e Claudio Minca, ridurre la soglia a un limite significa riprodurre un termine sostanziale, una sintesi dialettica – in una parola un *arché* – e, con esso, la separazione di due luoghi distinti (interno ed esterno) e cartografabili. Cfr.: D. GENTILI, *Costellazione soglia*, in F. FIORENTINO e S. SOLIVETTI (a cura di), *Letteratura e geografia: atlanti, modelli, letture*, Quodlibet, Macerata 2013, pp. 115-129; P. GIACCARIA e C. MINCA, «Geografia della soglia», cit., pp. 47-60.

<sup>352</sup> PLUTARCO, *Vite parallele*, 5.2.

<sup>353</sup> «[L]à dove la terra restava intatta, nel luogo in cui sarebbero state costruite le porte, lo spazio manteneva invece un carattere profano, cioè ὑπερβατὸν καὶ βέβηλον» (G. DE SANCTIS, *La logica del confine*, cit., p. 163).

<sup>354</sup> Cfr.: G. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica*, cit., p. 523.

<sup>355</sup> «Taceo Ascensum ab ascensibus, et Cliuicolam a cliuis; taceo deos Forculum a foribus et Cardeam a cardinibus et liminum Limentinum, siue qui alii inter uicinos apud uos numinum ianitorum adorantur» (TERTULLIANO, *Ad nationes* II, 15, 5).

comune che tutti gli uomini condividono. C'è chi crede che ci siano dèi del guadagno, e che questi presiedano al suo ottenimento, vedendo che esso nasce molto spesso dalle occupazioni più vili e che fa sempre le spese degli altri? Uno crede che sia Libentinam, uno che sia Burnus, a presiedere su quei lussi che la saggezza ci invita a evitare e che, in mille modi, vili e sporchi miserabili seguono e praticano? Un altro che Limentinum e Lima abbiano la cura delle soglie e svolgano il compito di custodirle, quando ogni giorno vediamo le soglie dei templi e delle case distrutte e rovesciate [...]? Chi crede che i Limi stiano a guardia delle ambiguità? Chi che Saturno presieda le colture seminate? Chi che Montinus sia il guardiano delle montagne; Murcia degli indolenti? Chi, infine, potrebbe credere che il Denaro sia una dea a cui, come dichiarano i tuoi scritti, come se fosse la più grande dea, donare anelli d'oro, i posti in prima fila ai giochi o agli spettacoli, il maggior numero di onori, la dignità della magistratura, e ciò che l'indolente ama più di tutto, una tranquillità indisturbata grazie alle ricchezze...<sup>356</sup>

Quando Nodutus poteva accorrere in aiuto durante la guerra, se non era di spettanza neanche al guscio della spiga ma soltanto al nodo del gambo? Si pone un solo portinaio nella propria casa, e un uomo basta; invece i Romani posero tre dèi, Forculum alla porta di fuori, Cardea al cardine e Limentinum alla soglia. Si vede proprio che Forculum non riusciva a sorvegliare contemporaneamente il cardine e la soglia.<sup>357</sup>

La sottesa solidarietà tra Forculus, Cardea e Limentinum a cui fanno riferimento sia Tertulliano che Agostino suggerisce, inoltre, la prossimità della soglia con un tipo particolare di porta che i Romani designavano con il termine *foris*, sopravvissuto in italiano unicamente nella forma avverbiale *fuori*. Questo vocabolo era usato soprattutto per indicare l'ingresso

---

<sup>356</sup> «"Quid ergo, inquitis, hos deos nusquam esse gentium iudicatis et falsis opinionibus constitutos?" . – Non istud nos soli, sed veritas ipsa dicit et ratio et ille communis qui est cunctis in mortalibus sensus. Qui est enim qui credat esse deos Lucrios et lucrorum consecutionibus praesidere, cum ex turpibus causis frequentissime veniant et aliorum semper ex dispendiis constant? quis Libentinam, quis + *Burnum* libidinum superesse tutelis, quas iubet sapientia fugere et quas mille per species propudiosa expeeritur et exercet obscenitas? quis Limentinum, quis Limam custodiam liminum gerere et ianitorum officia sustinere, cum fanorum <limina> cotidie videamus et privatarum domorum convelli et subruì nec sine his esse flagitiosos ad lupanaria comeatust quis curatores obliquitatum Limos, quis Saturnum praesidem sationis, quis Montinum montium, quis segnium Murcidam? quis ad extremum deam Pecuniam esse credat, quam velut maximum numen vestrae indicant litterae donare anulos aureos, loca in ludis atque in spectaculis priora, honorum suggestus summos, amplitudinem magistratus, et quod maxime pigri ament, securum per opulentias otium...» (ARNOBIO, *Adversus gentes*, IV, 9.1).

<sup>357</sup> «Quando Nodutus adiuuaret in bello, qui nec ad folliculum spicae, sed tantum ad nodum geniculi pertinebat? Vnum quisque domui suae ponit ostiarium, et quia homo est, omnino sufficit: tres deos isti posuerunt, Forculum foribus, Cardeam cardini, Limentinum limini. Ita non poterat Forculus simul et cardinem limenque seruare» (AGOSTINO, *De civitate Dei*, IV, 8).

della *domus*, della casa-famiglia, come quel fuori già sempre dentro la dimora e, ancora, quell'esterno già sempre all'interno alla casa<sup>358</sup>. In tal senso, quando ci si trova sulla soglia, in questa zona liminale non solcata dal vomere dell'aratro e contraddistinta dai cardini, il fuori non si presenta come un altro luogo che un confine distingue nettamente dal dentro ma come un "venire alla porta", come l'evento di una pura exteriorità, come una zona in cui dentro e fuori tornano indistinguibili. Bisogna forse chiarire il significato di una simile indistinguibilità. L'esperienza della soglia, infatti, si consegna unicamente all'interno della prestazione dei confini, all'interno del dispositivo cartografico, come la sua sospensione o il suo resto. Nell'alternarsi continuo di dentro e fuori, di interiorizzazione e trasgressione, la soglia interviene come una discontinuità improvvisa, nella quale non è più possibile distinguere tra un'intima foraneità e un'estranea familiarità, sporgendo su altro, sull'evento del fuori dal regno dei Limiti. Certo, si potrebbe obiettare che, come precedentemente analizzato, nel mondo romano le porte chiuse erano contigue al muro innalzato sul limite mentre le porte aperte erano catturate e regolamentate dalla *sanctione* dello *ius*, ribadendo così la familiarità della soglia con il confine, dunque, con la sua doppia prestazione di chiusura e apertura, di separazione e articolazione, rappresentata iconograficamente dalle chiavi detenute dal dio Portunus. Una simile obiezione, tuttavia, si radica nella comune confusione che, nell'odierno linguaggio quotidiano, coinvolge la porta nel senso del *foris*, il varco – *varcus* per usare la parola impiegata da Vitruvio<sup>359</sup> – necessariamente costituito da una soglia e dei cardini, e il serramento, ovvero l'*ostium* – quell'uscio che Isidoro definisce come «ciò grazie a cui qualcuno ci impedisce di entrare»<sup>360</sup> – l'elemento architettonico ancorato ai cardini attraverso l'infisso e adibito alla limitazione del *foris*, ossia alla chiusura del varco e, solo di conseguenza, alla sua (ri)apertura<sup>361</sup>.

Anche se non fa alcun riferimento al dio Limentinum, altrettanto importante per uno svincolamento della soglia dal dominio del dio Terminus, dunque, per la rivendicazione della

---

<sup>358</sup> «Foribus fores proprie dicuntur quae foras aperiuntur, sicut apud veteres fuit» (Servius, *In Vergilii...*, I, 449).

<sup>359</sup> VITRUVIO, *De Architectura*.

<sup>360</sup> ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie e origini*, XV, 6-7.

<sup>361</sup> È a partire da questa disambiguazione terminologica che Agamben ha potuto distinguere una porta-soglia che designa niente più che un'apertura o un adito, un passaggio, uno spazio libero, e una porta-serramento costituita da un oggetto di diversi materiali destinato separare un luogo da un altro, impedendo il passaggio. Cfr.: G. AGAMBEN, *Porta e soglia*, in ID., *Quando la casa brucia*, cit., p. 32.

sua radicale estraneità alla semantica del limite, è il rituale riportato da Agostino come una citazione attribuita a Varrone:

[Varrone] ricorda che sono impiegati per la protezione della donna sgravata tre dèi affinché il dio Silvano non entri durante la notte per farle violenza. Afferma che per rappresentare questi guardiani di notte tre uomini girano intorno alla casa, prima colpendo la soglia con una scure, poi con un pestello, e infine spazzandola con una scopa. Così mediante tre segni della coltura si proibirebbe al dio Silvano di entrare, perché gli alberi non si tagliano o potano senza la scure, la farina non si ottiene senza il pestello, le biade non si ammucchiano senza la scopa. Da questi tre oggetti sarebbero stati denominati tre dèi, Intercidonam dal taglio della scure, Pilumnum dal pestello e Deverra dalla scopa. Con la loro protezione si difenderebbero i neonati dalla violenza del dio Silvano. Quindi non basterebbe la protezione degli dèi buoni contro la crudeltà di un dio che fa del male, se non fossero in più contro di uno solo e non resistessero a lui aspro, fiero e incolto, in quanto abitante nella selva, con i segni della coltura che gli sono contrari.<sup>362</sup>

Come si sarà notato, in questo passo la soglia sembra competere proprio al varco della casa, il *foris*, come rivelato dalla proposizione «per rappresentare questi guardiani di notte tre uomini girano intorno alla casa [*circuire limina domus*], prima colpendo la soglia [*limen*] con una scure [*secure*], poi con un pestello [*pilo*], e infine spazzandola con una scopa [*deverrere scopis*]». Se la protezione della soglia da parte delle tre divinità Intercidona, Pilumnus e Devesa dalla violenza del dio Silvanus doveva essere evocata attraverso un curioso rito specifico non è solo perché, come scrive De Sanctis, il *limen* era considerato un elemento particolarmente sensibile dal punto di vista religioso, ma anche e soprattutto perché era estraneo tanto alla soggezione sacramentale al dio dei limiti quanto alla soggezione giuridica del serramento e, dunque, libero<sup>363</sup>. Per questa ragione inciampare sulla soglia (sul *limen* e non sull'*ostium*) poteva essere considerato un segno di cattivo auspicio (*auspicium*

---

<sup>362</sup> «[Varro] mulieri fetae post partum tres deos custodes commemorat adhiberi, ne Silvanus deus per noctem ingrediatur et vexet, eorumque custodum significandorum causa tres homines noctu circuire limina domus et primo limen securi ferire, postea pilo, tertio deverrere scopis, ut his datis culturae signis deus Silvanus prohibeatur intrare, quod neque arbores caeduntur ac putantur sine ferro, neque far conficitur sine pilo, neque fruges coacervantur sine scopis; ab his autem tribus rebus tres nuncupatos deos, Intercidonam a securis intercisione, Pilumnum a pilo, Deverram ab scopis, quibus diis custodibus contra vim dei Silvani feta conservaretur. Ita contra dei nocentis saevitiam non valeret custodia bonorum, nisi plures essent adversus unum eique aspero horrendo inculto, utpote silvestri, signis culturae tamquam contrariis repugnarent» (AGOSTINO, *De civitate Dei*, VI, 9).

<sup>363</sup> G. DE SANCTIS, *La logica del confine*, cit., pp. 52-53.

*ex diris*): non vi era nulla, nessun ostacolo fisico o meno, che potesse altrimenti motivare l'intralcio sull'area sgombra, libera<sup>364</sup>.

A questo punto della ricostruzione sarebbe forse legittimo domandarsi in cosa potrebbe mai consistere una tale area prodotta da una sospensione, dal sollevamento dell'aratro, e, pertanto, indifferente alla duplicità dei confini, ai luoghi e ai non-luoghi, al dentro e al fuori. Se si cercasse l'esempio di una simile zona all'interno della stessa cultura latina occorrerebbe rivolgersi alle rappresentazioni mitico-poetiche dell'Età dell'oro e del regno di Saturno.

[...] Lo stesso Padre  
 volle non facile l'agricoltura e per primo mosse i campi  
 con arte, aguzzando con affanni i cuori dei mortali,  
 non sopportando che il suo regno s'intorpidisse in un greve letargo.  
 Prima di Giove non v'erano agricoltori a lavorare la terra,  
 e neanche si poteva segnare i confini dei campi e spartirli;  
 tutti gli acquisti erano in comune, la terra da sé donava,  
 senza richiesta, con grande liberalità, tutti i prodotti.<sup>365</sup>

In Virgilio l'assenza di limiti (*limiti*) a ripartire i campi che caratterizza l'Età aurea (*Ante Iovem*) si accompagna a una condizione di *otium* nella quale la natura offriva spontaneamente e inesauribilmente i suoi frutti nel mezzo (*in medium*), in comune, senza che nessuno lo chiedesse (*omnia liberius nullo poscente ferebat*).

Com'era bella la vita sotto il regno di Saturno,  
 prima che la terra fosse solcata da lunghe vie!  
 Ancora il pino non aveva appreso a sfidare i flutti cerulei,  
 non aveva offerto al vento le vele spiegate,  
 i migranti nocchieri alla ricerca di guadagno in terre sconosciute,  
 non avevano ancora riempito la stiva con merci straniere.  
 In quel tempo il possente toro non si sottometteva al giogo,

---

<sup>364</sup> Si pensi a tal proposito alle parole di Ovidio relative alla cosiddetta *porta Scelerata*: «porta vacat culpa, sed tamen omen habet» (OVIDIO, *Fasti*, II, 204).

<sup>365</sup> «Pater ipse colendi/ haud facilem esse viam voluit, primusque per artem/ movit agros, curis acuens mortalia corda/ nec torpere gravi passus sua regna veterno./ Ante Iovem nulli subigebant arva coloni:/ ne signare quidem aut partiri limite campum/ fas erat; in medium quaerebant, ipsaque tellus/ omnia liberius nullo poscente ferebat» (VIRGILIO, *Georgicon*, I, 121-8).



il cavallo non mordeva il freno con bocca domata;  
 le dimore non avevano porte, non v'erano pietre  
 piantate in terra per delimitare il terreno con sicuri confini.  
 Le querce davano spontaneamente miele e allo stesso modo  
 Le pecore offrivano gli uberi colmi di latte a quegli uomini spensierati.  
 Non v'erano eserciti, né ira, né guerre: il fabbro non aveva ancora appreso la crudele arte  
 [di forgiare spade.  
 Ora sotto il dominio di Giove continue stragi e ferite,  
 ora i rischi del mare, e mille vie di morte improvvisa.<sup>366</sup>

Così anche in Tibullo, dove la descrizione del regno di Saturno (*Saturno rege*) si arricchisce di elementi significativi: l'assenza di pietre a definire con certezza i confini (*finibus*) dei campi portava con sé anche l'inutilità delle porte nelle case. Il regno animale e il regno vegetale, esemplificati dal miele (*mellas*) e dal latte (*lactis oves*), si offrivano agli esseri umani che non dovevano usare violenza né provare fatica per approfittarne e, soprattutto, non esistevano eserciti (*acies*) né guerre (*bella*) né armi.

Sono certo che vivevano così gli uomini che la prima età generò insieme agli dèi.  
 Non conoscevano la cieca brama dell'oro, non avevano pietre maledette  
 che dividessero, a capriccio, le terre tra le genti.  
 Navi temerarie non solcavano i flutti,  
 ciascuno conosceva soltanto il suo mare.  
 Torri e bastioni non cingevano le città.  
 Non c'erano soldati a brandire armi crudeli,  
 né ordigni di guerra per abbattere, a colpi di macigno,  
 le porte sbarrate. Non aveva padroni, la terra,  
 né soffriva la servitù dell'aratro,  
 poiché i campi, per se stessi fecondi, nutrivano genti senza pretese.

---

<sup>366</sup> « Quam bene Saturno vivebant rege, priusquam/ tellus in longas est patefacta vias!/ Nondum caeruleas pinus contempserat undas,/ effusum ventis praebueratque sinum,/ nec vagus ignotis repetens compendia terris/ presserat externa navita merce ratem./ Illo non validus subiit iuga tempore taurus,/ non domito frenos ore momordit equus,/ non domus ulla fores habuit, non fixus in agris,/ qui regeret certis finibus arva, lapis./ Ipsae mella dabant quercus, utroque ferebant/ obvia securis ubera lactis oves./ Non acies, non ira fuit, non bella, nec ensem/ inmiti saevus duxerat arte faber./ Nunc Iove sub domino caedes et vulnera semper,/ nunc mare, nunc leti mille repente viae» (TIBULLO, *Carmina*, I, 3, 35-48).

I boschi offrivano ricchezze naturali, naturali rifugi le buie caverne.<sup>367</sup>

Un discorso analogo si ritrova in Seneca. Ritorna l'inesistenza di pietre maledette a separare i campi e le persone, l'inutilità di soldati, armi e guerre. Ancora una volta, la terra non aveva padroni (*dominum*) né era asservita (*servitium*) all'aratro, i campi nutrivano senza apprensioni, i boschi offrivano ricchezze naturali e le caverne donavano delle case (*domos*) naturali. Ma la sua descrizione si arricchisce di un elemento importante: l'espressione *mixti deus* per qualificare la vita degli esseri umani, revocando così anche la linea di demarcazione tra divino e umano, tra sacro e profano, custodita dalla religione<sup>368</sup>.

[...] Ma quando il regno del cielo apparteneva al vecchio Saturno,  
la terra nascondeva nel profondo delle tenebre ogni ricchezza:  
aveva spinto verso gli Inferi il bronzo e l'argento e le grandi masse d'oro e di ferro,  
e nessuno ne faceva tesoro.  
Essa però aveva di meglio da offrire: messi senza far uso del vomere ricurvo,  
frutta e miele, trovato nel cavo di una quercia.  
Eppure nessuno fende la terra con un robusto aratro,  
né l'agrimensore delimitava i terreni con alcun confine.  
Nessuno solcava i flutti che si sollevano immergendovi il remo:  
a quei tempi per l'uomo la spiaggia era il limite estremo del cammino.<sup>369</sup>

---

<sup>367</sup> «Hoc equidem reor/ uixisse ritu prima quos mixtos deis/ profudit aetas. nullus his auri fuit caecus cupidus,  
nullus in campo sacer/ diuisit agros arbiter populis lapis;/ nondum secabant credulae pontum rates;/ sua quisque  
norat maria; non uasto aggere/ crebraque turre cinxerant urbes latus;/ non arma saeua miles aptabat manu/ nec  
torta clausas fregerat saxo graui/ ballista portas, iussa nec dominum pati/ iuncto ferebat terra seruitium boue;/  
sed arua per se feta poscentes nihil/ pauere gentes, silua natiuas opes/ et opaca dederant antra natiuas domos»  
(SENECA, *Phaedra*, 527-529).

<sup>368</sup> «Il termine *religio* non deriva, secondo un'etimologia tanto insipida quanto inesatta, da *religare* (ciò che lega e unisce l'umano e il divino), ma da *relegere*, che indica l'atteggiamento di scrupolo e di attenzione cui devono improntarsi i rapporti con gli dèi, l'inquietudine (il "rileggere") davanti alle forme – e alle formule – da osservare per rispettare la separazione fra il sacro e il profano. *Religio* non è ciò che unisce uomini e dèi, ma ciò che veglia a mantenerli distinti. Alla religione non si oppongono, perciò, l'incredulità e l'indifferenza rispetto al divino, ma la "negligenza", cioè un atteggiamento libero e "distretto" – cioè sciolto dalla *religio* delle norme – di fronte alle cose e al loro uso, alle forme della separazione e al loro significato» (G. AGAMBEN, *Elogio della profanazione*, in Id., *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005, p. 85).

<sup>369</sup> «At cum regna senex caeli Saturnus haberet./ Omne lucrum tenebris alta premebat humus./ Aeraque et  
argentum cumque auro pondera ferri/ Manibus admorat, nullaque massa fuit./ At meliora dabat – curuo sine  
vomere fruges/ Pomaque et in quercu mella reperta cava./ Nec valido quisquam terram scindebat aratro./  
signabat nullo limite mensor humum,/ non freta demisso verrebant eruta remo;/ ultima mortali tum via litus  
erat» (OVIDIO, *Amores*, III, 8, 41-42).

Infine, la ricostruzione di Ovidio nella quale, oltre a molti dei motivi precedentemente esaminati, si aggiunge l'impossibilità di accumulare ricchezze e ritorna l'assenza di delimitazioni e confini da parte dell'agrimensore (*mentor*) in stretta connessione con l'assenza di solchi nei flutti del mare da parte dei remi dei navigatori che, non a caso, sembrano richiamare l'azione del vomere ricurvo (*curvo* [...] *vomere*) che solca il terreno.

Se si osserva con attenzione, questo mitico indiviso originario, questa zona non arata, non solcata, non delimitata, non fondata e spontaneamente fruttifera, continuamente generativa, ovvero attraversata da flussi ingovernabili e potenze variamente distribuite, per queste sue stesse caratteristiche non può in alcun modo essere considerata un luogo o un non-luogo, ma solo uno spazio (lat. *spatium*: “spazio libero”, “ambito”, “distanza”; probabilmente da *pateō*: “essere aperto” e, di conseguenza, “essere esposto, accessibile”<sup>370</sup>). Se il suggerimento etimologico di Schmitt può essere considerato, almeno in parte, accettabile, ciò significa che nella parola *s-patium*, la lettera *s-* ha una funzione di prefisso in tutto analoga a quella svolta nelle parole «*se-care, se-parare, se-cernere, se-gregare, se-lectio*»<sup>371</sup>. Pertanto, nello spazio (*spatium*) sarebbe anche sempre contenuta, oltre all'apertura, un'incisione, una recisione e un taglio. Tuttavia, a meno di non volerlo assimilare al luogo sempre determinato e delimitato – operazione senz'altro dubbia e discutibile – ciò significa che lo spazio è sempre un'area o una porzione libera (*s-*) dell'essere aperto, esposto, accessibile (*pateō*), e, di conseguenza, è sempre una zona indeterminata e illimitata ma, al contempo, determinabile e delimitabile. La soglia non è altro che un frammento dello spazio stesso, un'area o una zona frattale dell'essere aperto. Solo nella dispersiva frammentarietà delle soglie si rivela lo spazio come tale – quel *Raum* nel quale, come ha scritto Martin Heidegger, parla il fare-spazio (*Räumen*), ovvero il dissodare e il disboscare che, in una libera donazione di luoghi (*Freigabe von Orten*), offre il libero e l'aperto (*Offene*) per l'abitare dell'essere umano, un libero e aperto che, tuttavia, non deve essere inteso equivocamente come il vuoto lasciato dallo spostarsi di un corpo, come un luogo privato della corporeità che gli appartiene<sup>372</sup>.

<sup>370</sup> A. ERNOUT e A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 639.

<sup>371</sup> C. SCHMITT, «*Raum*» e «*Rom*». *Sulla fonetica della parola «Raum»*, in ID., *Stato, grande spazio, nomos*, Adelphi, Milano 2015, p. 263.

<sup>372</sup> Cfr.: M. HEIDEGGER, *L'arte e lo spazio*, Il melangolo, Genova 1984, pp. 23-24; G. Agamben, *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*, cit., p. 146.

Un simile discorso, tuttavia, può possedere una qualche ragion d'essere unicamente se si riesce a evitare il tranello – che si potrebbe chiamare rousseauiano<sup>373</sup> – insito nell'artificio (ancora mitico) che retroproietta il regno di Saturno come un dato o una sostanza situabile in una cronologia, in un passato storico o meta-storico, per riconoscerlo piuttosto nel concetto di soglia come la figura in cui si iscrive, qui e ora, «la possibilità del superamento del moderno»<sup>374</sup>. Ma questo significa, d'altra parte, evitare anche il fraintendimento adorniano per cui l'Età dell'oro si renderebbe veramente trasparente solo come fantasmagoria infernale<sup>375</sup>. Nella soglia (*limen*) come nella porta (*fores*) il mito o l'utopia di uno spazio senza confini (di una società senza lavoro, senza classi e senza guerre) appella l'inferno e il deserto della situazione presente non come un *datum* preistorico a cui fare ritorno, ma come una potenza attuale nascosta e catturata dal dispositivo cartografico, come un'esigenza soffocata e trattenuta dal serramento, sempre in attesa del proprio disvelamento e della propria liberazione. L'utopia è, qui, la stessa topicità delle cose, il loro stesso aver-luogo nel mondo<sup>376</sup>. L'indeterminazione non precede il determinato, la potenza non precede l'atto, ma insiste e co-esiste disseminata in esso come una zona di indecisione che complica tutte le determinazioni<sup>377</sup>. Nella soglia lo spazio non arato, l'origine, non è un dato o una sostanza inattuabile, situabile nel punto più remoto di una cronologia. Piuttosto, è un risultato, un esito<sup>378</sup>. Nell'alternarsi continuo di interno ed esterno, di luoghi e non-luoghi, la soglia interviene come una discontinuità improvvisa, nella quale non è più possibile distinguere tra un'intima foraneità e un'estranea intimità, affacciando su altro, sull'evento del fuori dal regno illimitato del Limite, ovvero su uno spazio. Non si tratta, allora, di instaurare nuovi limiti fondando nuovi luoghi e nuovi domini (Romolo-Kant), di superarli o

---

<sup>373</sup> Come suggerisce De Sanctis, una simile impostazione mitica riecheggia nelle parole con cui esordisce la seconda parte del *Discours sur l'origine des fondements de l'inégalité parmi les hommes* di Rousseau, con un'ipotesi della ragione perfettamente speculare a quella proposta da Hobbes. Cfr.: L. De Sanctis, *Logica del confine*, cit., p. 34.

<sup>374</sup> B. MORONCINI, *Benjamin e la moralità del moderno*, cit., p. 397.

<sup>375</sup> T.W. ADORNO, *Lettera a Benjamin del 2 agosto 1935*, in W. BENJAMIN, *Lettere 1913-1940*, Einaudi, Torino 1978, p. 297.

<sup>376</sup> Cfr.: G. AGAMBEN, *La comunità che viene*, cit., p. 75.

<sup>377</sup> M. SERRES, *Roma. Il libro delle fondazioni*, cit., pp. 65-67.

<sup>378</sup> Come scrive Benjamin citando Karl Kraus, si potrebbe sostenere che nella soglia «origine è la meta» (W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, cit., p. 45) o, nella rielaborazione datane da Agamben, che «l'origine sta sempre nel mezzo, si dà solo come interruzione» (G. AGAMBEN, *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi*, Nottetempo, Roma 2015, p. 45). Ma ciò, allora, vuol dire che l'Età dell'oro, la società senza classi, non è la causa finale, l'inevitabile fine del progresso della storia, ma ne è piuttosto la fine, «l'interruzione, tante volte fallita e infine attuata» (W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, cit., p. 101).

di spostarli continuamente interiorizzando il fuori (Hegel-Marx), di urtarli in un insuperabile naufragio (Jaspers), e neppure di trasgredirli (Remo), bensì di sospenderli, esponendo, affermando, ciò che resta da questa stessa sospensione. Una tale esposizione è ciò che è in questione nell'immagine della soglia e della porta: porre fuori (*ex-ponĕre*) dal limite la promessa di felicità in esso contenuta ma sprofondata in un solco, catturata in un vuoto, confinata in un luogo. È opportuno rendere inoperosi i limiti come se non fossero limiti, accennando nella soglia a uno spazio senza luogo che insiste in qualsiasi localizzazione: non è possibile semplicemente amare le frontiere come se fossero soglie, estetizzandole, senza averle preliminarmente messianicamente interrotte<sup>379</sup>. Dove la violenza si spettralizza e i limiti materiali e immateriali si moltiplicano e proliferano indeterminando il dentro e il fuori in una vasta rete globale di non-luoghi, divorando negativamente ogni esistenza in un naufragio apparentemente senza fine, la soglia si afferma come una zona intimamente estranea alla spartizione, né interna né esterna, ma che *in medium*, nel mezzo tra dentro e fuori, tra entrata e uscita, tra interiorizzazione e trasgressione, interrompe la *limitatio* arrestando il dispositivo cartografico. Se questo è vero, allora, la «soglia non è, in questo senso, un'altra cosa rispetto al limite; essa è, per così dire, l'esperienza del limite stesso, l'esser-dentro un fuori»<sup>380</sup>. In altre parole, l'irriducibilità della soglia al limite non è quella che inerisce a due sostanze distinte, ma è di un tipo particolare: è la differenza che intercorre fra il limite relativo e il limite assoluto, fra l'inesperibilità del limite come funtivo, operatore e dispositivo, e l'esperienza ek-statica del limite stesso in cui quest'ultimo è arrestato, interrotto, ed esposto al di là della propria funzione, trovando nella soglia il proprio concetto. La sua espressione grammaticale è quella della preposizione “tra” che, introducendo un complemento di stato in luogo o un complemento di tempo determinato, indetermina luoghi e tempi in una posizione mediale, mantenendo la tensione degli opposti e liberandone la potenzialità<sup>381</sup>. Così, il *limen* non conduce da un luogo a un altro, né costituisce un non-luogo o un luogo-limite, non può essere chiuso né aperto, tantomeno definisce la sede di un

---

<sup>379</sup> F. CUNIBERTO, *Strategie imperiali. America, Germania, Europa*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 17. Come ha osservato Taubes, con la sua completa indifferenza nei confronti della realtà di ciò che afferma, il “come se” opera un'estetizzazione anti-messianica irriducibile al “come non” messianico. Cfr.: J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., pp. 133-143.

<sup>380</sup> G. AGAMBEN, *La comunità che viene*, cit., p. 56.

<sup>381</sup> Cfr.: S. TAGLIAGAMBE e P. BARTOLINI, *Per una filosofia del tra. Pensare l'esperienza umana sulla soglia*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

attraversamento sorvegliato o di un confinamento, ma dissolve ogni luogo nello spazio in cui avviene la libera donazione di luoghi.

### 5.3 *Esaugurare i limiti*

Come fare a dissodare e disboscare, a scardinare i serramenti? Come fare a liberare un'esperienza della soglia o dello spazio al di là della cattura operata dal limite? Nel suo commento al quarto libro dell'*Eneide*, Servio ricorda che i Romani prevedevano un rito di distruzione della città in tutto speculare a quello fondativo della *limitatio/inaguratio* e impiegato solo raramente, significativamente chiamato *exauguratio*, esaugurazione:

NELL'ARARE gli sembrava opportuno attingere ai costumi antichi, perciò, nel fondare una nuova città, tracciò un muro con un toro e una vacca, in modo che la vacca sporgesse verso l'interno [del solco]. Infatti, per esaugurare e distruggere le città si utilizza l'aratro, affinché queste vengano sovvertite con lo stesso rito con il quale erano state costruite. Dice Orazio: "e affondò nel muro l'aratro nemico".<sup>382</sup>

Come suggerisce la citazione dal primo libro dei *Carmina* di Orazio, in questo caso l'aratro – o, meglio, l'*hostile aratrum* – viene utilizzato per distruggere e abbattere le città attraverso un rito analogo (*ut eodem ritu*) a quello che le ha edificate<sup>383</sup>. Esaugurare vuol dire dunque de-creare, dis-fare, dis-arare il confine cittadino e «cancellarne le fondamenta religiose; in altre parole, svellere il *sulcus primigenius* dal quale essa aveva avuto origine»<sup>384</sup>. Il solco viene dissolto, il limite eliminato<sup>385</sup>. Ma non si tratta solo di una sacrilega *exaratio*

---

<sup>382</sup>«ARANDUM videtur illud attingere moris antiqui, quod cum conderetur nova civitas, tauro et vacca, ita ut vacca esset interior, a magistratu muri designarentur. Nam ideo ad exaugurandas vel diruendas civitates aratrum adhibitum, ut eodem ritu, quo conditae, subvertantur. Horatius "inprimetque muris hostile aratrum"» (SERVIO, *Ad Aeneidem*, IV, 212).

<sup>383</sup> Nella letteratura giuridica questo rito è testimoniato da Erennio Modestino in riferimento alla distruzione di Cartagine. Tuttavia, l'esaugurazione non era un rito vincolato alla sola circostanza bellica. Cfr.: MODESTINO, *Dig.* 7,4,21.

<sup>384</sup> G. DE SANCTIS, *Logica del confine*, cit., p. 162.

<sup>385</sup> Interessante è l'ipotesi di Rykwert secondo cui l'esaugurazione, nel ripercorrimento del solco di confine, prevedesse la sovversione del senso del tracciato: se, come sembrano testimoniare le fonti, l'istituzione avveniva in senso anti-orario, allora la destituzione doveva avvenire in senso orario. Cfr.: J. RYKWERT, *L'idea di città*, cit., p. 71

*terminus*, della trasgressione del divieto di arare i confini. Dove l'*inauguratio* è un rito di *constitutio limitum* e *consacratio* del *locus*, l'*exauguratio* è piuttosto un rito di *destitutio limitum* e di *profanatio* del *locus*<sup>386</sup>. Alla prima corrisponde la città fondata, alla seconda lo spazio infondato<sup>387</sup>. Con l'esaugurazione, la città andava in contro alla perdita di ogni esistenza religiosa e giuridica e la legittimità della sanzione era, pertanto, compromessa. In tal modo il forestiero, questo fuori che viene alla porta (*foris*) e si attarda sulla soglia (*limen*), fora le mura, mantiene liberi i confini e diviene *hostis* (*iudicatus* o *alienigena*), disattivando la separazione che lo vuole *cives* o *barbarus*, incluso o estraneo alla cultura latina e altro dall'identità romana. Com'è noto, solo più tardi il termine *hostis* ha cominciato a indicare il nemico pubblico, il *perduellis*, portando all'introduzione di un nuovo termine per lo straniero, l'*hospes*. Se l'etimologia proposta da Sesto Pompeo Festo nel suo trattato *De verborum significatu* – che attribuisce la provenienza di *hostis* a *hostire*, inteso come equivalente di *aequare* (compensare, uguagliare, pareggiare), indicando così lo straniero integrato a cui era riconosciuto lo stesso diritto dei cittadini Romani – è esatta, l'*hostis* non fa che *aequarare*, non fa cioè che restituire ogni cittadino alla condizione di forestiero, portandolo a riconoscere l'*hostis* che egli stesso è, consegnandolo a una comune zona di indifferenza, senza pertanto divenire *homo sacer*<sup>388</sup>. A differenza di Romolo e di Celere, che chiudono il confine dell'*urbs* nel nome dell'identità e del terzo escluso, questo *hostis* è il terzo uomo che «sta sulla soglia e inventa un gioco diverso da quello che si gioca là dentro»<sup>389</sup>. Se si tiene fermo il rapporto tra rito e gioco definito da Benveniste, questo gioco liminale, esaugurale e profanatorio a cui non fa seguito alcuna rifondazione e alcuna consacrazione è un *ludus*, un gioco di gesto che, pur conservando la ritualità, ne dissolve l'elemento mitico, per farne emergere le implicazioni etiche e politiche<sup>390</sup>. È proprio una simile ritualità ludica e priva di mito a distinguere l'esaugurazione tanto dalla *limitatio*

---

<sup>386</sup> Come osserva Roberto Fiori, è possibile ipotizzare «che la necessità di chiarire l'esatta portata delle nozioni nelle differenti dottrine pontificale e augurale sia stata indotta dall'uso di *inaugurare/ exaugurare* per indicare complessivamente un procedimento che verisimilmente si componeva di *consecratio/profanatio* pontificale e *inauguratio/exauguratio* augurale» (R. FIORE, *La convocazione dei diritto centuriati: diritto costituzionale e diritto augurale*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», 131(2014), p. 130).

<sup>387</sup> Scrivendo del rito della plebe sul Monte Sacro, Serres descrive questo accampamento come «una città non fondata nella città fondata» (M. SERRES, *Roma. Il libro delle fondazioni*, cit., p. 279).

<sup>388</sup> É. BENVENISTE, *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., p. 69.

<sup>389</sup> M. SERRES, *Roma. Il libro delle fondazioni*, cit., p. 198.

<sup>390</sup> É. BENVENISTE, *Il gioco come struttura*, in «Aut aut», 337(2008). Sulle implicazioni etiche e politiche del gioco Cfr.: Internazionale situazionista, *Contributo ad una definizione situazionista del gioco*, «Internazionale situazionista», 1(1958), pp. 9-10.

quanto dall'*exaratio*, offrendo – per parafrasare Furio Jesi – uno speciale complesso di gesti tali da affrontare il dispositivo topologico su un piano che consentisse di dichiarare al tempo stesso l'esistenza e la non-esistenza di ciò che il dispositivo dice di contenere<sup>391</sup>. In tal modo, la sacralità del *limes* non è semplicemente violata ma resa inoperosa, mentre la zona solcata, da *res sacra* accede alla sua condizione di *res profana*, libera da ogni separazione giuridico-religiosa, e da *res nullius in bonis* viene restituita alla sua condizione di *res communes omnium*, di zona o area indivisibile e inappropriabile, ingovernabile, non solo oltrepassabile in maniera incontrollata, ma nuovamente abitabile e coltivabile, aperta a ogni nuovo possibile uso<sup>392</sup>.

È forse in direzione di questa speciale forma di distruzione che occorre ripensare il concetto di deposizione (*Entsetzung*) proposto da Benjamin in un breve testo del 1921 dal titolo *Zur Kritik der Gewalt*, nel quale giunge a riconoscere due tipi di violenza radicalmente eterogenei e tra loro incommensurabili: la violenza mitica o giuridica, catturata all'interno della relazione tra mezzo (*Mittel*), legittimo o illegittimo, e fine (*Zweck*), giusto o ingiusto, nella forma della creazione o della conservazione del diritto, e la violenza divina o pura, un mezzo emancipato da ogni rapporto strumentale, da ogni asservimento o assoggettamento a un fine, e alla quale pertanto è garantita una realtà anche al di là del diritto. La prima si presenta nella polizia, in una mescolanza innaturale e quasi spettrale di fondazione e conservazione, come un potere quasi informe che per ragioni di sicurezza dispone e, simultaneamente, è a disposizione degli scopi Statali; la seconda invece è esemplificabile dallo sciopero generale proletario che, senza provocare delle conseguenze, senza causare degli effetti, ma realizzando direttamente ciò che si propone, ha come unico compito politico la distruzione del potere statale. La violenza pura, in quanto mezzo puro, non pone il diritto né lo conserva, ma lo depone (*entsetzt*), disarticolando la dialettica tra mezzi e fini, attestandosi unicamente nella nullificazione della relazione binaria che vige fra violenza e diritto. Da questo punto di vista, la politica della purezza – o, nelle parole di Benjamin, «la

---

<sup>391</sup> Cfr.: F. JESI, *Lettura del Bateau ivre di Rimbaud*, in ID., *Il tempo della festa*, Nottetempo, Roma 2013, p. 56.

<sup>392</sup> «Rendere una cosa profana assume un significato tecnico, peculiare del diritto romano: significa restituire una cosa sacra al mondo dove liberamente si appropriano e si scambiano le cose» (Y. THOMAS, *Il valore delle cose*, cit., pp. 51-52). È alla luce di questa interpretazione dell'*exauguratio* che, al di là della sua dubbia attendibilità, occorre interpretare la leggenda dello spargimento del sale su una Cartagine già dis-arata, profanata, destituita: rendere incoltivabile, dunque inabitabile, lo spazio rimanente – ormai libero per l'abitazione e la coltivazione.



politica di mezzi puri [*Politik der reinen Mittel*]<sup>393</sup> –, deponendo le funzioni strategiche, nella disarticolazione del dispositivo giuridico offre, più in generale, il paradigma della disarticolazione di ogni dispositivo<sup>394</sup>. Ciò che occorre sottolineare è che la purezza a cui si riferisce non deve essere considerata come incondizionatezza o assolutezza, ma «è sempre subordinata a una condizione [...] diversa secondo l'essere della cui purezza si tratta» poiché «la purezza di ogni essere (finito) non dipende mai da questo stesso essere»<sup>395</sup>. Ci si potrebbe chiedere a cosa sia subordinata una violenza che depone il dispositivo giuridico, da cosa possa dipendere, in cosa consista la sua purezza. La condizione di una violenza pura e non soggetta al diritto può essere individuata nella sua dipendenza dalla giustizia, che, precisa Benjamin, è principio di ogni finalità divina. In altre parole, la violenza pura è divina in quanto, pur essendosi emancipata dal rapporto strumentale che contraddistingue la sfera del diritto, espone la propria subordinazione alla giustizia come condizione del suo accadere. Ma questa, chiaramente, non deve essere intesa all'interno della dialettica tra mezzo e fine: la giustizia non è un'ipostasi che possa essere realizzata dalla volontà del soggetto, piuttosto, in quanto «parte etica della lotta», può darsi unicamente «come stato del mondo o come stato di Dio»<sup>396</sup>. Detto altrimenti, la deposizione della relazione strumentale tra mezzo e fine che contraddistingue il diritto consiste nell'esposizione della purezza del mezzo, ossia del suo rapporto non strumentale con la giustizia.

All'interno di questo discorso proprio il *Grenze* assume un ruolo centrale – spesso trascurato dagli interpreti – che lascia affiorare le implicazioni esaugurali della deposizione:

Se la violenza mitica pone il diritto, la divina lo annienta, se quella pone limiti [*setz jene Grenzen*], questa distrugge senza limiti [*vernichtet diese grenzenlos*], se la violenza mitica

---

<sup>393</sup> W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 83. Traduzione modificata.

<sup>394</sup> Ciò ha consentito ad Agamben di scorgere nel mezzo puro l'esempio di una potenza capace di deporre ogni volta le relazioni ontologico-politiche. Cfr.: G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, p. 344. È in questo senso che, situata all'interno di una strategia volta alla deposizione, la traduzione può ancora mostrare una potenzialità irriducibile a quella di chi si fa sostenitore dell'attraversamento dei limiti e dell'adozione del confine come metodo. Si tratta della concezione della traduzione che, accennando alla pura lingua, alla lingua edenica, emerge nella tensione tra i testi benjaminiani *Die Aufgabe des Übersetzers* e *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. Cfr.: W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, in Id., *Angelus novus*, cit., pp. 39-52; Ivi, pp. 53-70.

<sup>395</sup> W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, cit., p. 54.

<sup>396</sup> W. Benjamin, *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia*, in Id., *Per la critica della violenza*, cit., p. 110.

incolpa e castiga, quella divina purga ed espia, se quella incombe, questa è fulminea, se quella è sanguinosa, questa è letale senza sangue.<sup>397</sup>

La violenza che, all'interno della relazione tra mezzo e fine, costituisce o conserva è cioè una violenza in tutto simile a quella di Romolo e di Celere, archica, fondativa, che con la sua opera non propriamente – relativamente – distruttiva, traccia dei limiti, istituendo «una pietra miliare [*Markstein*] che segna il limite [*Grenze*] fra uomini e dèi»<sup>398</sup>. Diversamente, la violenza che depone il rapporto finalistico, la funzione strategica, è anarchica, né fonda né ha fondamento, e, in quanto annienta senza limiti, è effettivamente – assolutamente – distruttiva. Una simile distruzione, tuttavia, non travolge l'anima del vivente (*die Seele des Lebendigen*) e, affermandosi come una violenza non-violenta (*gewaltlose Gewalt*), anziché incolpare e punire, espia e redime per amore del vivente, producendo così, nell'attimo stesso del suo evento, una *restitutio in integrum* sotto forma di un resto tra il divino e il profano, uno spazio che non coincide ancora con il giardino di Eden e con il Regno del Messia, ma nel quale non sussiste più alcuna limitazione. Dove la violenza mitica fissando i confini crea e conserva l'ordine destinale, il luogo della colpa e della tragedia, diversamente la violenza messianica, distruggendo senza limiti, depone il dispositivo giuridico e apre il puro spazio della redenzione, ripone l'anima del vivente nella giustizia. Non è un caso che, dieci anni dopo, nello scritto *Der destruktive Charakter*, la deposizione messianica venga ad assumere esplicitamente le sembianze di un carattere distruttivo che, evitando ogni lavoro creativo, «conosce solo una parola d'ordine: fare posto [*Platz schaffen*]; una sola attività: fare spazio [*räumen*]. Il suo bisogno di aria fresca e di uno spazio libero [*freiem Raum*] è più forte di ogni odio»<sup>399</sup>. Una pura distruzione senza limiti risponde all'esigenza di un'apertura e di uno sfondamento, di una spazializzazione dei luoghi o di una liminalizzazione dei limiti, che, però, cancella persino le tracce della distruzione e pertanto non produce un vuoto o un astratto nulla, neppure un vuoto provvisorio che andrà successivamente riempito come una condizione della costruzione<sup>400</sup>. Da questo punto di vista si potrebbe senz'altro parlare di

---

<sup>397</sup> Ivi, pp. 97-99.

<sup>398</sup> Ivi, p. 93.

<sup>399</sup> W. Benjamin, *Il carattere distruttivo*, in Id., *Opere complete 1030-1931*, IV, Einaudi, Torino 2002, p. 521. Traduzione modificata.

<sup>400</sup> Dattilo ha sottolineato la vicinanza di questa idea distruttiva del fare spazio al modello qabbalistico dello *tzimtzum*, distinguendolo nettamente dal modello pensato dal cristianesimo nella *creatio ex nihilo*: «Fare spazio

una distruzione positiva, immediatamente creativa, un'idea di distruzione nella quale emergono in superficie «le forze distruttive che stanno nell'idea di redenzione»<sup>401</sup>.

Se recentemente si è proposto di tradurre l'*Entsetzung* benjaminiana con il termine “destituzione”, è forse proprio attraverso il concetto deleuziano di *destitution* che si rende possibile approfondirne il complesso rapporto tra distruzione e creazione<sup>402</sup>. Già in *Différence et Répétition*, del 1968, destituire significa sottrarsi a qualsiasi nuova istanza o progetto di fondazione e distruggere il fondamento, sfondare il fondato, per liberare ciò che era stato sprofondato nell'abisso, lasciando emergere il rapporto non mediato tra il senza-fondo e il non-fondato<sup>403</sup>. La destituzione delle relazioni binarie, nella fattispecie della coppia fondamento-fondato, è al contempo una restituzione reciproca di ciò che è senza fondo e ciò non è fondato, in una zona in cui la profondità si incontra con la superficie. È una soglia che, raschiando e facendo pulizia di ogni *arché*, neutralizza ogni dicotomia e ogni opposizione dialettica. Nello sfondamento (*effondement*) destituente è senz'altro in questione una forma di distruzione che non conserva né perpetua ciò che distrugge, e che

---

non significa assolutamente *fare il nulla*, bensì al contrario, *fare il qualcosa*, o meglio *alicubi*: lasciare che le cose siano, abbiano luogo nello spazio [...]. Lo spazio aperto da Dio in se stesso attraverso lo *tzimtzum* è uno spazio pieno di mondo» (E. DATILO, *Il dio sensibile. Saggio sul panteismo*, cit., p. 87). Ma, allora, «quando Dio fa il nulla dentro di sé, non sta aprendo un vuoto abissale per qualcosa di altro da sé, ma semplicemente fa spazio in sé alle cose e al mondo, rende se stesso nulla di altro dal mondo» (Ivi, p. 159). Gentili ha proposto di chiamare *destruzione* questa distruzione creativa Cfr.: D. GENTILI, *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, cit., pp. 147-160.

<sup>401</sup> W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, cit., p. 93.

<sup>402</sup> Sulla traduzione di *Entsetzung* con “destituzione” Cfr.: G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., pp. 333-351. Considerate le numerose occorrenze del termine nell'opera di Deleuze e, in particolare, l'insistente collocazione a ridosso di una citazione da *L'espace littéraire*, è possibile ipotizzare che l'utilizzo deleuziano del concetto di *destitution* vada considerato all'interno di quella operazione di *mise en abîme* del lavoro di Maurice Blanchot che si dispiega quasi lungo l'intero asse della riflessione di Deleuze. Come ha mostrato Jean-François Hamel, nel pensiero di Blanchot vi è un afflato destituente che sembra risentire anche della lettura – avvenuta tra il 1959 e il 1960 – del saggio di Benjamin sulla violenza. Su Deleuze e Blanchot Cfr.: P. Vignola, «La scrittura del filosofo e la filosofia dello scrittore. Bibliostoria dei richiami blanchotiani nell'opera di Gilles Deleuze», in G. Zuccarino, *Blanchot, Marcos y Marcos*, Milano 2016. Sulla destituzione in Blanchot Cfr.: J.-F. Hamel, *Nous sommes tous la pègre. Les années 68 de Blanchot*, Les Édition de Minuit, Paris 2018. Per una lettura distruttiva (ma non destitutiva) di Deleuze Cfr.: A. Culp, *Dark Deleuze*, Mimesis, Milano-Udine 2020. Nonostante la difficoltà filologica di stabilire se e in quale misura Deleuze abbia appreso la lezione di Benjamin, è opportuno ricordare che sono sempre più frequenti i tentativi di scorgere una compatibilità tra le riflessioni dei due autori. Specificatamente alla vicinanza di Benjamin e Deleuze in merito alla coppia deposizione/destituzione Cfr.: V. Milisavljevic, *Une violence qui se présuppose: la question de la violence de Benjamin à Deleuze et Guattari*, «Actuel Marx», 2 (2012), pp. 78-91. Per una prospettiva più generale Cfr.: P. Godani *La vita in comune. Per una filosofia e una politica oltre l'individuo*, DeriveApprodi, Roma 2016; D. Gentili, *Crisi come arte di governo*, Quodlibet, Macerata 2018.

<sup>403</sup> Cfr.: G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna 1971, p. 114.

Deleuze intende come «la più innocente di tutte le distruzioni»<sup>404</sup>. Una distruzione che, cioè, non prelude né reitera la costruzione, che non conserva in una qualche maniera ciò che distrugge, ma che, nella sua opera devastatrice, crea, restituisce, libera, ciò che era stato precedentemente imprigionato nell'apparato di cattura, nel dispositivo. In tal senso, la destituzione cresce nel mezzo, tra distruzione e creazione, e deve essere annoverata in quella particolare negatività che spesso arma i prefissi della terminologia deleuziana (*de-*, *a-*, *non-*, *dis-*, *anti-*) e che agisce come un indice mutamento e complessità nel quale il negativo e il positivo sono avviluppati in un medesimo divenire, in direzione di un negativismo affermativo che si situa al di là di ogni negazione. Destituente è in più alto grado considerata la formula *I prefer not to* di Bartleby, il personaggio di Melville:

La formula è devastatrice perché elimina impietosamente tanto il preferibile quanto qualsiasi non-preferito. Essa annienta il termine a cui conduce e che ricusa; ma anche l'altro termine che sembra preservare e che diventa impossibile. In realtà li rende indistinti: scava una zona d'indiscernibilità, di crescente indeterminazione, tra attività non-preferite e un'attività preferibile.<sup>405</sup>

Nel “preferirei di no” o “preferirei di non”, la sospensione dell'enunciato elimina il limite che separa e articola le due attività, dissolvendole su una soglia di crescente indeterminazione che non conduce a un'altra attività, non istituisce una nuova determinazione, ma dischiude le molteplicità della vita, permettendole di fuggire dall'opposizione e dalla presa del dispositivo, senza che se ne dia alcuna soggettivazione, alcuna sintesi positiva<sup>406</sup>.

Ciò che occorre sottolineare è che, a partire dalla pubblicazione di *Mille Plateaux* nel 1980, la destituzione deleuziana viene ad assumere una connotazione eminentemente spaziale, precipitando nel concetto di deterritorializzazione (*déterritorialisation*)<sup>407</sup>. Si tratta

---

<sup>404</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2016, p. 234.

<sup>405</sup> G. Deleuze, *Bartleby o la formula*, in G. Agamben e G. Deleuze, *Bartleby. La formula della creazione*, cit., p. 15.

<sup>406</sup> Nella formula di Bartleby ha luogo un uso minore della lingua nel quale Melville si pone come uno straniero nella lingua in cui si esprime, anche se è la sua lingua nativa, facendola balbettare, intagliandola, arrestandola. Si potrebbe interpretare questo processo come un particolare fenomeno di traduzione nel già vagliato senso benjaminiano. Cfr.: G. Deleuze, *Critica e clinica*, Raffaello Cortina, Milano 1996.

<sup>407</sup> Non è un caso che alcuni interpreti abbiano considerato *Mille Plateaux* un libro sulla Terra: un libro sulla terra deterritorializzata. Cfr.: L. Garcia Dos Santos, *Verso una nuova terra*, «aut aut» 277-278(1997), pp. 85-92.

di un termine ripreso dal pensiero di Claude Raffestin, per il quale indica un momento del processo unitario di territorializzazione-deterritorializzazione-riterritorializzazione (T-D-R) in cui i limiti di una data territorializzazione vengono soppressi e le frontiere vengono cancellate in vista di una diversa riterritorializzazione<sup>408</sup>. In Deleuze, invece, la *déterritorialisation* indica non il momento di un processo che presiede necessariamente a una riterritorializzazione successiva, ma, analogamente alla distruzione creatrice della destituzione, indica una maniera di aprire il territorio e di seguire le linee di fuga, dislocando la terra dalla sua funzione di luogo e fondamento, per lasciarla divenire semplicemente supporto e spazio, riterritorializzandola *sulla* e *nella* deterritorializzazione stessa, senza alcuna relazione. La soglia è la figura di questa deterritorializzazione immediatamente riterritorializzante che evade dal limite come dispositivo. Si tratta di una rottura nella quale i confini esplodono, nelle quali il dentro e il fuori divengono l'uno la deterritorializzazione e la riterritorializzazione dell'altro, e in cui i due divengono (il divenire fuori del dentro e il divenire dentro del fuori) «si concatenano e si danno il cambio secondo una circolazione di intensità che spinge la deterritorializzazione sempre più lontano»<sup>409</sup>. Da questo punto di vista, destituire la terra si viene a presentare come un'operazione di lisciatura dello spazio, un modo di spazializzazione: la distruzione dello spazio chiuso, ripartito secondo intervalli e solchi determinati, striato da muri, confini, strade che ne definiscono e collegano i luoghi, nella quale appare al suo posto e nello stesso momento lo spazio liscio e non delimitato, amorfo, indeterminato, infondato, «marcato soltanto da “tratti” che si cancellano e si spostano con il tragitto»<sup>410</sup>. Lo spazio liscio è, cioè, una potenza di deterritorializzazione che definisce una zona di indiscernibilità. Non è un caso che Deleuze giunga a riconoscere nello spazio liscio il paradigma del mare e nello spazio striato quello della terra. Ma i loro rapporti sono più complessi: sul mare lo spazio liscio è stato domato, regolato, governato – secondo il modello filosofico kantiano-hegeliano – in modo da poter meglio controllare la terra, nella forma “città”. Così, «come il mare è lo spazio liscio che si lascia fundamentalmente striare, la città potrebbe essere la forza di striatura che riprodurrebbe, riutilizzerebbe ovunque lo spazio liscio, sulla terra»<sup>411</sup>. Nella metropoli, lo spazio aperto è stato catturato dalla

---

<sup>408</sup> Cfr.: C. Raffestin, *Territorializzazione, deterritorializzazione, riterritorializzazione e informazione*, in A. Turco (a cura di), *Regione e regionalizzazione*, Angeli, Milano 1984.

<sup>409</sup> G. Deleuze e F. Guattari, *Millepiani*, cit., pp. 525-526.

<sup>410</sup> G. Deleuze, *Millepiani*, cit., p. 524.

<sup>411</sup> Ivi, p. 658.

limitazione per poter ottimizzare la gestione dei luoghi, producendo non-luoghi, luoghi-limite. Marittimizzare o deterritorializzare la terra, lisciare gli spazi striati, significa allora liberare il mare e la terra dalla cattura, dalla limitazione, deporre la loro opera di fondazione e concatenarli in un comune divenire indelimitabile e ingovernabile che non si identifica ancora con il mondo salvo, ma che annuncia un altro modo di abitare, nel quale la vita ricostituisce le sue poste in gioco.

È, dunque, secondo questo intreccio di *Entsetzung* e *destitution*, dispiegantesi lungo il vettore di una distruzione salvifica e creatrice che si rende ancora possibile pensare qualcosa come un'esaugurazione, un gioco profanatorio a cui non fa seguito alcuna fondazione e alcuna consacrazione, ma che, pur serbandolo la ritualità, ne dissolve l'elemento mitico in una pura gestualità, restituendo lo spazio alla sua condizione liminale di zona d'indifferenza o di indeterminazione, anarchica e ingovernabile, nuovamente abitabile, aperta alle molteplicità della vita e alla possibilità della felicità. La figura topologica di cui ci si potrebbe servire è quella del nastro di Möbius, dove, attraverso un taglio che imprime una torsione, la superficie può essere percorsa con continuità sia sulla faccia "esterna" sia su quella "interna", senza attraversare mai il bordo che le separa, conducendo all'affermazione che esiste un solo lato e una sola faccia, sia esterno sia interno. Nel nastro di Möbius il limite non è cancellato, violato o tracciato nuovamente, ma è reso inoperoso quanto alle sue funzioni e alle sue prestazioni. Il bordo c'è ma non delimita più l'interno e l'esterno, non li separa articolandoli in modo da obbligarli al confinamento o all'attraversamento. Non divide e non unisce. Piuttosto, la sua speciale topologia rende possibile percorrere l'interno per trovarsi immediatamente all'esterno e viceversa, scoprendo il fuori come l'aver luogo del dentro e il dentro come l'aver luogo del fuori. In qualsiasi segmento di ogni faccia del nastro è esposto il nastro in quanto tale, secondo una logica frattale. Pertanto, la soglia appare come «un'esteriorità più esterna di ogni aperto e dentro un'intimità più interna di ogni chiusura»<sup>412</sup>. Ritagliare delle soglie non vuol dire valicare o trasgredire i confini, né tantomeno porne di nuovi, ma sospendere la delimitazione (la definizione e la determinazione), esaugarla, scardinare i serramenti – abitare la tensione del negativo. Nella rete continuamente ridefinita dalle pretese universalistiche dell'Impero, in ogni nodo sul quale si condensano le particolari necessità degli Stati-nazione, si afferma una logica del resto come un'eccedenza dell'intero verso la parte e della parte verso l'intero, del globale

---

<sup>412</sup> G. AGAMBEN, *L'aperto*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 94.

verso il locale e del locale verso il globale, come una schiuma della terra e una schiuma di mare che coincide con la primizia o l'avanguardia dei popoli, come un'apolidia che evoca l'immagine stessa della politica<sup>413</sup>. La soglia invita, dunque, a prendere le mosse dai frammenti, senza alcuna nostalgia per i nodi e senza alcuna speranza nella rete, riconoscendo nella frammentazione e nella frattalizzazione illimitata del mondo, nella sua miniaturizzazione, il bagliore del mondo stesso. Risuonano le parole di Ugo da San Vittore: non si tratta di amare il proprio luogo natio all'interno dei suoi angusti confini, né di amare ogni luogo del mondo come se fosse il proprio luogo natio, travalicando i confini, ma di considerare il mondo come una terra straniera e riconoscere in questo esilio una diversa forma di cosmopolitismo, un nomadismo cosmopolitico, co-abitare in uno spazio comune<sup>414</sup>. Il gesto a cui chiama la soglia è di liberare i passaggi tra i frammenti, di metterli in contatto, di consentire l'incontro; il gesto di stabilire la buona arte delle distanze tra i mondi, poiché solo la buona arte delle distanze custodisce, come proprio segreto, la possibilità della vicinanza<sup>415</sup>.

Ciò che resta da chiarire è in che modo i concetti di soglia, spazio ed esaugurazione sin qui delineati possano dischiudere qualcosa come una prospettiva filosofica, una sorta di metodologia della riflessione, che, pur mettendo in contatto le parti di un'argomentazione o di un discorso, riesca a impedirne la chiusura, permettendo di fuoriuscire, di fuggire, dalla tragica topologia partitiva, definitoria e gerarchica imposta al ritmo del pensiero dal dispositivo del limite<sup>416</sup>.

---

<sup>413</sup> Sulla schiuma della terra Cfr.: H. ARENDT, *Noi rifugiati*, in ID., *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 1986. Sulla schiuma del mare Cfr.: C. SCHMITT, *Terra e mare*, cit.

<sup>414</sup> « Delicatus ille est adhuc cui patria dulcis est; fortis autem iam, cui omne solum patria est; perfectus vero, cui mundus totus exsilium est. Ille mundo amorem fixit, iste sparsit, hic exstinxit» (Ugo da San Vittore, *Didascalicon*, III, 19). È stato Derrida a porre l'esigenza di un cosmopolitismo a-venire, differente da quello moderno inestricabilmente legato alla sovranità e ai suoi confini territoriali, e capace di far operare diversamente i concetti di politica e di mondo. Cfr.: J. Derrida e G. Borradori, *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici*, in G. Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 139; C. Resta, *Nichilismo, tecnica, mondializzazione. Saggi su Schmitt, Jünger e Derrida*, Mimesis, Milano 2013.

<sup>415</sup> Comitato Invisibile, *Adesso*, in ID., *L'insurrezione che viene – Ai nostri amici – Adesso*, Not, Roma 2019, p. 279.

<sup>416</sup> Cfr.: S. TAGLIAGAMBE e P. BARTOLINI, *Per una filosofia del tra. Pensare l'esperienza umana sulla soglia*, cit.

## 6. Tra. La filosofia come pensiero delle distanze

### 6.1 Spazi liminali

Vi è un concetto carsico e minoritario, all'interno della storia della filosofia, che sembra corrispondere a una tale esperienza della soglia come porzione di spazio indeterminato, non delimitato ma generativo, nonché al compito esaugurale a cui sembra appellare: la *chōra* (χώρα). Etimologicamente legata a vocaboli che alludono a una privazione – *chêra* (χήρα, vedova), *choreo* (χωρέω, fare spazio, ritirarsi, retrocedere; ma anche, farsi spazio, avanzare, procedere; e ancora accogliere, essere capace) e *choris/chorismos/chorizein* (χωρίς, separato; χωρισμός, separazione; χωρίζειν, separare) –, nella terminologia non filosofica questa parola era solita indicare, in maniera piuttosto generica, una regione – per estensione, uno spazio – e, relativamente all'organizzazione della *polis* (πόλις), la zona agricola, coltivabile e abitabile, costellata di villaggi e allevamenti, posta fuori dalle mura della città *stricto sensu* ma considerata ancora dentro alla sua sfera di influenza<sup>417</sup>. Nella *chōra* di Colono sorge il luogo sacro alle Eumenidi – la «soglia bronzea (χαλκόπους ὁδός)» – che accoglie l'apolide erranza di Edipo e, successivamente, presiede al suo trapasso<sup>418</sup>. In tal

---

<sup>417</sup> Si pensi, già in Omero, alla celebre descrizione dello scudo di Achille forgiato da Efesto nel libro XVIII dell'*Iliade* (vv. 541-589). Sul complesso rapporto che intercorreva tra *polis* e *chōra* Cfr.: AA.VV., *La città e il suo territorio. Atti del settimo convegno di studi sulla Magna Grecia*, L'arte tipografica, Napoli 1967; A. SCHNAPP, "Città e campagna. L'immagine della polis da Omero all'età classica", in S. SETTIS (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte e società*, I, Einaudi, Torino 1996; E. GRECO (a cura di), *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, Donzelli, Roma 1999.

<sup>418</sup> Come osserva Giulio Guidorizzi, la storia di Edipo inizia in una *chōra* dove, neonato, era stato mandato a morire, e in un'altra *chōra* si conclude «quando il vecchio cieco carico di contaminazioni viene risucchiato dal mistero: si apre una soglia, Edipo la attraversa – ma dietro non c'è il nulla, solo un altro enigma» (G. GUIDORIZZI, *L'abisso di Edipo*, il Mulino, Bologna 2020, p. 82). Cfr.: SOFOCLE, *Edipo a Colono*, vv. 57-58. Cfr.: F. FERRARI, "Edipo a Colono 1583: critica del testo e critica storico-religiosa", in G. AVEZZÙ (a cura di), *Il dramma sofocleo: testo, lingua, interpretazione*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2003, pp. 125-142. A tal proposito, è opportuno notare che è nel mezzo di una "selva" (volgarizzazione del latino *silva* con cui Calcidio traduce *chōra* in latino) che Dante Alighieri si imbatte nelle tre fiere e, fatto l'incontro di Virgilio, varca la soglia della porta che lo inizia alla catabasi verso l'inferno. Per la ricostruzione della provenienza della "selva" dantesca dalla *chōra* Cfr.: F. RELLA, *L'enigma della bellezza*, Feltrinelli, Milano 1991. Come ha sottolineato Agamben, la selva oscura è la stessa foresta edenica (*antiquior silva*) prima della sua purificazione, secondo un'espressione già presente in Calcidio (*unam quandam antiquiorem communem omnium silvam*).



senso, la *chōra* sembra affermarsi come un'area liminale, costitutivamente situata tra l'interno della *polis* – l'insieme di *àcropolis* (ἀκρόπολις) e *àsty* (ἄστυ) – e ciò che le era esterno.

Ma è con il *Timeo* di Platone che questa espressione eminentemente spaziale assurge a vero e proprio termine filosofico. Nel celebre mito del Demiurgo, all'interno dell'esposizione della separazione (χωρισμός) del reale nei due consueti generi distinti – le idee-modelli intelleggibili imperituri e i fenomeni-copie sensibili corruttibili –, Platone dichiara di trovarsi costretto dal discorso (λόγος) a introdurre un terzo e diverso genere (τρίτον ἄλλον γένος), immediatamente annunciato come difficile e oscuro, contraddistinto dalla proprietà di essere ricettacolo (ὑποδοχή) di ogni generazione<sup>419</sup>. Si tratta di quella natura che accoglie in sé tutti i corpi sensibili – le immagini degli enti eterni dai quali ricevono l'impronta in un modo difficile da dire ma stupefacente (δύσφραστον καὶ θαυμαστόν) – senza assumerne mai la forma, offrendo loro un'area (ἔδρα) o uno spazio (χώρα). Come ha osservato Luc Brisson, non c'è dubbio che *chōra* sia solo uno dei termini di cui Platone si serve per rendere conto del terzo genere del reale e non un termine privilegiato da considerarsi quasi alla stregua di un nome proprio, ma d'altra parte l'impiego in chiave insolitamente ontologico-cosmologica di un termine così peculiare, oltretutto all'interno di un contesto inconsueto per la stessa riflessione platonica com'è quello dell'affermazione di un terzo genere tra i sensibili e le idee, non può essere considerato semplicemente irrilevante o casuale<sup>420</sup>. Platone descrive questa *chōra* come un «genere

---

Detto altrimenti, la *chōra* /*silva* è la selva oscura del peccato e la divina foresta in cui l'umanità può ritrovare la sua naturale giustizia e innocenza Cfr.: G. AGAMBEN, *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*, Einaudi, Torino 2022. L'immagine torna ancora nella poesia *An eine Fürstin von Dessau* di Friedrich Hölderlin, dove la Principessa, mandata dagli dei tra gli stranieri, appare «dal bosco (*Hainen*) del Luisium./ da quella soglia sacra (*heilger Schwelle*) dove il vento/ non ha suono» (F. HÖLDERLIN, *A una Principessa di Dessau*, in Id., *Le liriche*, Adelphi, Milano 2008, p. 291). Si noti che se nella traduzione tedesca della *Divina Commedia* a “selva oscura” dantesca è stata tradotta con *finsteren Wald* (foresta), tuttavia, nel XXVIII canto del Purgatorio, appena prima dell'apparizione di Matelda, “l'antica selva” – ovvero il giardino di Eden – è stata restituita proprio con l'espressione *alten Hain* (da cui *Hainen*).

<sup>419</sup> PLATONE, *Timeo*, 49 a 6.

<sup>420</sup> Cfr.: L. Brisson, *Le matière chez Platon et dans la tradition platonicienne*, in D. Giovannozzi e M. Veneziani, *Materia: 13° Colloquio internazionale, Roma, 7-8-9 gennaio 2010, Lessico intellettuale europeo*, Olschki, Roma 2011, p. 2. Diversi studiosi sono ormai concordi nel risaltare la dimensione spaziale del terzo genere, denunciando la (almeno parziale) mistificazione – in ogni caso decisiva per la storia della filosofia, e non solo – operata da Aristotele. È noto che l'espressione *materia* (ὑλη) non abbia riscontri nei passi dedicati da Platone alla trattazione della *chōra*. Non è possibile, però, dedurre semplicemente che Aristotele fu il primo della lunga fila di commentatori e interpreti «a non capir nulla» della teoria di Platone. Nella sua lettura che,

invisibile e informe, che accoglie ogni cosa e partecipa dell'intelligibile in un modo assai aporetico [ἀπορώτατα] e difficile da concepire» o, ancora, come ciò «che è sempre e non ammette corruzione, che offre un luogo a tutte le cose che devono generarsi e può essere colto attraverso un ragionamento bastardo [λογισμῶ τιμι νόθῳ] accompagnato da un'assenza di sensazione [μετ' ἀναισθησίας ἀπτόν] a stento credibile, al quale guardiamo come sognando»<sup>421</sup>. Ricettacolo, spazio o area, invisibile, informe e incorruttibile, imperitura ma errante, ricapitolando. Occorre, tuttavia, soffermarsi sul suo particolare statuto ontognoseologico: affermandosi come un terzo genere irriducibile agli altri due, la *chōra* accoglie ogni sensibile e partecipa delle idee e, pertanto, può essere percepita, afferrata, sentita, unicamente attraverso un ragionamento bastardo accompagnato da un'assenza di sensazione, in uno stato che non è né sogno né veglia ma è simile a una sorta di sogno lucido o di dormiveglia. La sua stessa costituzione mette in discussione la logica binaria, tanto il principio del terzo escluso quanto il principio di non contraddizione, affermandosi tra i due generi (i sensibili e gli intelligibili), tra il dentro del mondo sensibile e il fuori delle idee senza luogo – collocate al di là del cielo (ὑπερουράνιον) –, nel mezzo della loro separazione (né sensibile né intelligibile), ma, al contempo, accogliendo un genere (il sensibile) e partecipando paradossalmente dell'altro (l'intelligibile)<sup>422</sup>. Ciò che separa i fenomeni e le idee, il *chorismos*, ciò che non è né sensibile né intelligibile, non è un vuoto bensì una *chōra*, uno spazio disponibile e imperituro che, analogamente alla zona agricola posta fuori dalle mura della *polis*, si offre sempre abitato dagli enti fenomenici e partecipe delle idee, ovvero *sia* sensibile *sia* intelligibile. A questo proposito può essere proficuo mettere in tensione

---

con piglio critico, attribuisce al maestro la sovrapposizione della *chōra* e della *hyle*, non è in questione un mero fraintendimento del *Timeo*, ma un vero e proprio tentativo di neutralizzazione teorica che non si risparmia il ricorso spregiudicato alla forzatura ermeneutica. Non è un caso che, con la sua integrale riduzione a sostrato materiale, il terzo genere finisca per dissolversi nella delimitazione del luogo dei corpi. Sull'accezione spaziale della *chōra* platonica Cfr.: C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*, Antenore, Padova 1973; K. Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1997; F. Ferrari, *La chora nel Timeo di Platone. Riflessioni su «materia» e «spazio» nell'ontologia del mondo fenomenico*, in «Quaestio», VII, 2007, pp. 3-23; L. Brisson, *Le matière chez Platon et dans la tradition platonicienne*, cit.; F. Fronterotta, *Spazio, materia e sostrato "spazio-materiale" nel Timeo e nei commenti al Timeo*, in D. Giovannozzi e M. Veneziani (a cura di), *Locus-Spatium*, Olschki, Roma 2014, pp. 7-42.

<sup>421</sup> Platone, *Timeo*, 52 b 2. In questo senso si potrebbe sostenere che, all'interno del particolare rapporto tra i fenomeni e le idee illustrato da Benjamin nell'*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, la *chōra* sia precisamente lo spazio "al di là del cielo" che separa le stelle (i fenomeni) indeterminandole nella costellazione (l'idea). Cfr.: W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1999, pp. 10-13.

<sup>422</sup> È ciò che suggerisce Derrida, facendo riferimento alle ricerche di Jean-Paul Vernant. Cfr.: J. Derrida, *Chōra*, Jakobov, Milano 2019, p. 33.

queste riflessioni con le pagine del *Filebo* dedicate ai quattro generi. Com'è stato messo in risalto da numerosi interpreti, ai tre generi del *Timeo* corrispondono qui il *péras* (πέρας), l'*apeiron* (ἄπειρον) e ciò che risulta dalla mescolanza di *péras* e *apeiron* (ἔκγονον)<sup>423</sup>. Ma cosa significa che l'intelligibile è limite, che la *chōra* è illimitato o, ancora, che i sensibili sono ciò che, nella mescolanza tra i due, è limitato, ciò che possiede limiti? La trattazione, in questo caso, comincia proprio da ciò che è privo di limite e che sembra consistere nella continua variazione tra il più e il meno, nella perpetua oscillazione tra l'accrescimento e la diminuzione, in un'apertura capace di impedire a ciascuna cosa di avere una quantità determinata<sup>424</sup>. Gli estremi, producendo sempre il più e il meno in ciascuna cosa, dileguano ogni determinazione e, con essa, ogni definizione. In caso contrario, infatti, verrebbe meno l'area (ἔδρα) che compete a ogni corpo e non vi sarebbe *apeiron* ma solo *péras*. È unicamente all'interno della mescolanza con il *péras*, con l'intelligibile, nella loro unità complessiva, che si dà generazione verso l'essere e la continua oscillazione tra gli estremi sembra risolutamente eliminata in favore della misura. Eppure, occorre osservare due elementi. Se l'*apeiron* si dissolvesse completamente nella limitazione non sarebbe possibile distinguere il limite (la cui unica funzione è la limitazione) da ciò che è limitato. D'altra parte, per mantenere questa distinzione, l'*apeiron* deve comunque offrirsi al limite, altrimenti si troverebbe solo la diade indeterminata (ἀόριστο ζδύας) del più e del meno, da un lato, e un limite che non delimita, indistinguibile dall'illimitato, dall'altro<sup>425</sup>. La mescolanza non è delimitazione dell'illimitato – ciò che Aristotele avrebbe chiamato luogo (τόπος) –, ma iscrizione del limite nell'infinito stesso. In tal senso, lo spazio illimitato non si risolve completamente nella delimitazione, nei luoghi dei sensibili, né tantomeno può essere considerato un mero vuoto, ma, persistendo tra i limiti, continua a presiedere alla generazione dei luoghi e dei corpi, facendo loro spazio e partecipando alla determinazione da parte dell'intelligibile, agendo come una «costante presenza dell'infinito e dell'indeterminato in tutte le cose»<sup>426</sup>. Se l'ambito semantico della *chōra* rimanda a ciò che

<sup>423</sup> Sul legame tra il *Filebo* e il *Timeo* Cfr.: C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*, cit.; J. Klein, *Greek Mathematical Thought and Origin of Algebra*, Dover, New York 1992; K. Algra, K. Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, cit.; M. Erler, *Platone*, Einaudi, Torino 2008.

<sup>424</sup> Non è possibile ignorare l'evidente difficoltà di Socrate/Platone nello spiegare il *péras*, la cui unica funzione (la limitazione) può risultare solo nell'esame di ciò che è limitato, ovvero della mescolanza tra *péras* e *apeiron*. Sulle ragioni di una simile difficoltà si veda la seconda parte di questa ricerca.

<sup>425</sup> Sulla diade indeterminata Cfr.: J. Klein, *Greek Mathematical Thought and Origin of Algebra*, cit..

<sup>426</sup> M. Migliori, *Il "Filebo" come dialogo sinfonico che intreccia temi diversi per distinguere e collegare vita umana e vita divina, etica e protologia*, in Platone, *Filebo*, Bompiani, Milano 2018, p. 20.

rimane o a ciò che resta in seguito a una privazione, è proprio questo resto (*né* sensibile delimitato *né* limite intellegibile), già sempre sede della delimitazione (*sia* sensibile delimitato *sia* limite intellegibile), che occorre riuscire a cogliere. Ed è a tal proposito che, tornando al *Timeo*, Platone evoca il ragionamento bastardo. Questo spazio illimitato e residuale, che offre una sede alla generazione e alla delimitazione, potrà essere afferrato unicamente attraverso un particolare ragionamento spurio che lo rende tangibile (*ἀπτόν*) attraverso un'assenza di sensazione (*μετ' ἀναισθησίας*). Una simile formulazione deve essere compresa nella sua intima e ossimorica coesione, come un'indeterminazione tra i primi due generi dell'essere. Dove le idee-modelli imperituri si colgono «con il pensiero e se ne può rendere conto razionalmente» e i sensibili-copie, soggetti alla generazione e alla corruzione, rientrano nel dominio «dell'opinione che deriva dalla sensazione di cui non si può rendere conto razionalmente», la *chōra* imperitura può essere colta razionalmente solo con un'assenza di sensazione<sup>427</sup>. Si tratta di astrarre con la ragione dal contenuto specifico delle varie e mutevoli sensazioni particolari, definite, fino a quello spazio illimitato in cui l'assenza diventa tangibile ed è possibile cogliere ciò che resta da questa sottrazione<sup>428</sup>. Dove la delimitazione operata dall'intellegibile non è semplicemente ignorata o trasgredita ma è resa inoperosa con un particolare tipo di ragionamento, lì è possibile toccare la *chōra* indeterminata, informe, illimitata, con un'assenza di sensazione che, tuttavia, è ancora una sensazione, è ancora un contatto. Pertanto, se ciò che riceve i sensibili, offrendo loro una sede, partecipa degli intellegibili, è perché idea e spazio, limite e infinito, «comunicano attraverso l'assenza di sensazione, come se l'anestesia che definisce negativamente l'idea acquisisse qui un carattere positivo, diventasse una forma specialissima di percezione»<sup>429</sup>. Questo, tuttavia, non significa tradurre l'assenza di percezione in una percezione assente o in un'assenza come percezione<sup>430</sup>. È piuttosto l'assenza di percezione ad acquisire ancora una propria percettibilità, una speciale tangibilità. Nella *chōra-apeiron* non è in questione un soggetto o un supporto, ma una singolarità qualunque, una soglia nella quale la

---

<sup>427</sup> Platone, *Timeo*, 28 a 1-5.

<sup>428</sup> Cfr.: C. Diano, *La "chora" del "Timeo"*, in Id., *Studi e saggi di filosofia antica*, Antenore, Padova 1973, pp. 272-273.

<sup>429</sup> G. Agamben, *Che cos'è la filosofia?*, Quodlibet, Macerata 2016, p. 101. È ciò che sembra suggerire anche Plotino quando, in merito al ragionamento bastardo presentato nel *Timeo*, sostiene che l'indeterminatezza non è un'ignoranza così assoluta da far ammutolire, ma rientra ancora in un'espressione positiva (*ἐν καταφάσει τινί*). Cfr.: Plotino, *Enneadi*, II, 4, 10, 32-33.

<sup>430</sup> J. Derrida, *Chōra*, cit., p. 49.

compresenza dei primi due generi dell'essere sembra precipitare in una forma di conoscenza ibrida, che «provoca e resiste a ogni determinazione binaria o dialettica, a ogni controllo di tipo filosofico, diciamo più rigorosamente di tipo *ontologico*»<sup>431</sup>. Il terzo genere che differenzia i sensibili e gli intellegibili, ciò che è delimitato e il limite, offrendosi a ogni sensibile determinato, fa spazio a qualcos'altro da cui pure si distingue, ovvero l'intellegibile di cui partecipa<sup>432</sup>. Ciò vuol dire che

[n]el punto in cui riusciamo anesteticamente e impuramente a percepire non soltanto il sensibile, ma il suo aver luogo, allora l'intellegibile e il sensibile comunicano. L'idea, che non ha luogo né in cielo né in terra, ha luogo nell'aver luogo dei corpi, coincide con esso.<sup>433</sup>

In altre parole, lo spazio del sensibile, l'aver luogo del luogo, non identificandosi integralmente con il sensibile, con il luogo, fa segno al di là del cielo, lasciando balenare l'intellegibile nel sensibile, in modo assai aporetico. Ma questa *chōra-apeiron* è percepibile in quanto tale solo mediante un'assenza di sensazione, solo come inoperosità del *péras* nel delimitato, nel sensibile. Lo spazio illimitato è, cioè, un puro aver luogo situato tra il *datum* del luogo sempre occupato da un corpo e le idee senza luogo, atopiche<sup>434</sup>. Ma, allora, come

---

<sup>431</sup> *Ibidem*. Questa estraneità dello spazio al supporto permette, ancora una volta, di distinguere quest'ultimo – congiuntamente alla soglia – dalla terra o dal suolo (*χθών*). Se infatti, come spiegato da Di Cesare, nel *Menesseno* di Platone il suolo patrio è l'*arché* della città che, rinviando al mito dell'autoctonia, distingue i fratelli nati da una stessa madre terra e gli altri, i barbari o i semi-barbari, conducendo all'adozione dei criteri politici dell'isogonia e dell'isonomia, diversamente lo spazio-ricettacolo del *Timeo* sembra accogliere indifferentemente tutti i sensibili, tanto le copie quanto i simulacri. All'uguaglianza (di stirpe) presupposta miticamente nella madre terra (*χθών*) si oppone qui l'indeterminazione esposta nel ragionamento spurio nel quale si rende tangibile lo spazio (*χώρα*). Cfr.: D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Per una filosofia della migrazione*, cit., pp. 173-181.

<sup>432</sup> È quanto sembra sostenere Heidegger in *Einführung in die Metaphysik*. Cfr.: M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 77. È forse questa teoria platonica della *chōra* che si deve riconoscere alle spalle della concezione heideggeriana dello spazio (*Raum*) come libera donazione di luoghi (*Freigabe von Orten*) espressa nel 1969 in *Die Kunst und Raum*. Cfr.: M. Heidegger, *L'arte e lo spazio*, Il melangolo, Genova 1984.

<sup>433</sup> G. Agamben, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 102.

<sup>434</sup> Derrida ha sottolineato la strategia con cui Socrate, nel prologo del *Timeo*, finge di collocarsi tra gli imitatori (poeti, logografi, esperti, sofisti), ovvero tra coloro che si caratterizzano per l'assenza di un luogo proprio, distinguendosi pertanto dai veri cittadini (i filosofi e i politici) che invece possiedono un luogo proprio. In questo modo, sostiene Derrida, Socrate si distinguerebbe dagli uni e dagli altri, ponendosi «sure le seuil» (J. Derrida, *Chōra*, cit., p. 66). Sulla soglia, su un luogo senza luogo. Ma, nel farsi soglia, la celebre atopia di Socrate – in tutto simile all'atopia delle idee – cancella in sé tutti i tipi e tutti i generi, situandosi come «destinatario ricettivo» o come «ricettacolo di tutto» (Ivi, p. 67). Ciò non significa, certo, che Socrate sia *chōra*, ma solo che si mette al posto di *chōra* senza, tuttavia, identificarvisi, senza occuparne il posto.

nel *limen* si consegna l'interruzione della *limitatio* e l'inoperosità del *limes* che appella al compito esaugurale di indeterminazione spaziale del dentro e del fuori, così nel terzo genere si consegna un resto che, nel ragionamento spurio, chiama all'inoperosità del *péras*, alla sospensione della separazione tra sensibile e intellegibile, alla loro reciproca complicazione in un'indeterminatezza irriducibile a entrambi i termini, tale da garantire che i modelli non possano mai risolversi integralmente nelle copie e viceversa, «in modo da essere un'unica e identica cosa e allo stesso tempo due cose diverse (ἐν ἅμα ταὐτὸν καὶ δύο γενήσεσθον)»<sup>435</sup>. Spesso si è cercato di ricorrere a un'immagine per chiarire lo statuto della *chōra* nella sua relazione ai fenomeni e alle idee<sup>436</sup>. Ammesso che un tale tentativo sia possibile senza implicitamente contravvenire allo statuto della materia, compromettendone la comprensibilità, ci si potrebbe cautamente rivolgere a qualcosa di simile alla nozione di medio (μεταξύ) esposta proprio da Aristotele nel secondo libro del *De anima*, in merito alla teoria della facoltà sensitiva<sup>437</sup>. Affinché un oggetto produca la sensazione nei relativi organi di senso, spiega lo Stagirita, tra i due «è necessario che esista un mezzo (ὥστ' ἀναγκαῖόν τι εἶναι μεταξύ)»<sup>438</sup>. Se, infatti, si ponesse un oggetto immediatamente sull'organo di senso non sarebbe possibile percepirlo. Ma se, d'altra parte, tra l'oggetto e l'organo di senso vi

---

<sup>435</sup> Platone, *Timeo*, 52 c-d. L'introduzione di un terzo genere e la particolare funzione che svolge potrebbe portare a porsi nuovamente la questione se l'ontologia di Platone possa essere considerata monista, sul modello parmenideo, o se piuttosto non si tratti di una concezione dell'essere profondamente dualista, concordando dunque con l'accusa mossagli da Aristotele. Proprio in riferimento al terzo genere, a questo singolare spazio liminale che si apre tra le idee e i sensibili, consegnandoli a una comune indifferenza, occorrerebbe parlare di una «compresenza di unità e dualismo» (G. Carchia, *Critica e salvazione del mito in Platone*, in «aut aut», 216, 1986, p. 51). Senz'altro idee e sensibili sono risolutamente separati ma, anziché essere separati da un vuoto o da un nulla, la separazione che stabilisce la dualità è un *tertium*, uno spazio, che *sia* partecipa delle idee *sia* accoglie i sensibili, indifferenziandoli. La *chōra* evita il rischio di un rigido dualismo trasformando la dicotomia in una polarità dinamica che «non c'è se non per l'unità» (C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*, cit., p. 157). Per una lettura non dualista di Platone Cfr.: L. Candiotta (a cura di), *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano 2015.

<sup>436</sup> Si pensi al tentativo recentemente avanzato da Donald J. Zeyl, per cui il terzo genere del reale dovrebbe essere assimilato a una sorta di materia fluida nella quale i sensibili si troverebbero a nuotare come dei pesci (costituiti di acqua) in un acquario; o, ancora, alla proposta “sequenzialista” di Francesco Fronterotta. Cfr.: Donald J. Zeyl, *Visualizing Platonic Space*, in *One Book. The Whole Universe. Plato's Timaeus Today*, Parmenides Publishing, Las Vegas 2010, pp. 117-130; F. Fronterotta, *Do the Gods Play Dice? Sensible Sequentialism and Fuzzy Logic in Plato's Timaeus*, in R. Chiaradonna, F. Forcignanò e F. Trabattoni (eds.), *Ancient Ontologies. Contemporary Debates*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 13-32.

<sup>437</sup> È quanto sembra aver suggerito David Di Dinant nel XIII secolo, con il ricorso al concetto di diafano nel suo celebre frammento: *Mens, hyle, deus*. Cfr.: E. Casadei, *I testi di David Di Dinant. Filosofia della natura e metafisica a confronto col pensiero antico*, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 2008, pp. 297-298.

<sup>438</sup> Aristotele, *De anima*, B 7, 419 a 20-21.

fosse solo il vuoto sarebbe altrettanto impossibile per l'organo di senso ricevere la sensazione. Questo perché l'oggetto non sollecita direttamente l'organo di senso, ma muove il medio che, a sua volta, stimola l'organo di senso. Attraverso il medio, spiega Aristotele, l'organo di senso in potenza (δυνάμει) percepisce l'oggetto della sensazione in atto (ἐνεργεία), divenendo come l'oggetto della sensazione, cioè in atto (ἐνεργεία). Il *metaxy* che distingue l'oggetto e l'organo di senso è il terzo che, né l'uno né l'altro, teso sulla loro indistinguibilità, tra la ricezione del movimento dal primo e la partecipazione al movimento del secondo, permette l'aver luogo della sensazione<sup>439</sup>. L'elaborazione del concetto di spazio all'interno della teoria del *chorismos* tra sensibili e intelligibili nel *Timeo* risponde alla medesima esigenza logico-ontologica che spinge Aristotele a porre l'esistenza di un medio all'interno della sua teoria della sensazione: se tra copie e modelli non vi fosse la *chōra* (χώρα) non sarebbe possibile la partecipazione e la conoscenza, così come se tra l'organo di senso e l'oggetto non vi fosse un *metaxy* (μεταξύ) non sarebbe possibile la sensazione. Detto altrimenti, la *chōra* è una soglia, uno spazio illimitato e indeterminato tra le idee e i sensibili, che, pur offrendo una sede alla limitazione, dunque alla generazione, non si risolve completamente nel luogo dei corpi ma resta come un principio d'indeterminazione conoscibile attraverso un ragionamento spurio, tangibile mediante un'assenza di sensazione, che partecipa del limite stesso.

In questo senso, la teoria del luogo (τόπος) come primo limite (πέρας) del corpo contenente, elaborata da Aristotele nel quarto libro della *Physica*, e rievocata nel quinto libro della *Metaphysica*, può essere considerata innanzitutto come un tentativo di confutazione della concezione platonica della *chōra* (χώρα). Sostenendo che lo spazio è già sempre delimitato da un confine che ne è l'*arché*, principio e principe, ovvero sostenendo che lo spazio è sempre e solo un luogo determinato, lo Stagirita intendeva respingere radicalmente la tesi ontologica circa l'esistenza di uno spazio anarchico e ingovernabile, non delimitato e non determinato, riconducendolo alla propria concezione della materia (ὄλη) e, dunque, a una cornice fisica e metafisica, con un'a voluta equivocazione che avrebbe avuto importanti conseguenze per la tradizione filosofica occidentale. A uno sguardo attento, la postulazione di un limite attraverso cui il corpo contenente possa trovarsi in relazione con il corpo

---

<sup>439</sup> In altre parole, ciò significa che la partecipazione o «[I]a conoscenza non è un rapporto tra un soggetto e un oggetto [...]. Soggetto e oggetto sono generati insieme [...] dal medio [...] che permea e permette ogni relazione conoscitiva» (E. DATILO, *Il dio sensibile. Saggio sul panteismo*, cit., p. 64).

contenuto (το πέρας του περιεχοντος υνατος <καθ' ὃ συναπτει το περιεχομενο>), negando tra i due l'esistenza di qualsivoglia estensione distinta dai corpi (τὸ μεταξύ εἶναι τι δοκεῖ διάστημα, ὡς ὄν τι παρὰ τὸ σῶμα τὸ μεθιστάμενον), corrisponde a una strategia del terzo escluso che nega la presenza di qualsiasi possibile elemento medio non positivo e non sillogistico situato tra gli estremi, permettendo la riproposizione della critica alla separazione (χωρισμός) tra idee e sensibili<sup>440</sup>.

Seppure in maniera tra loro piuttosto diversa, è precisamente contro questa strategia che si rivolgono sia la ripresa del concetto di *chōra* da parte dello stoicismo sia la teoria dello spazio e dell'infinità elaborata secoli dopo, in piena egemonia scolastica, da Giordano Bruno. Secondo la testimonianza di Giovanni Stobeo, Crisippo di Soli avrebbe sostenuto la differenza della *chōra* tanto dal luogo (τόπος) quanto dal vuoto (κενὸν):

Crisippo sostenne che il luogo è lo spazio occupato totalmente da un certo essere, oppure lo spazio che può venire occupato totalmente sia da uno sia da più esseri. Se di quello spazio disponibile per una certa realtà, una parte è occupata e una parte no, il complesso non può chiamarsi né vuoto né luogo, ma è un qualcos'altro che non ha nome. Si dice che il vuoto sia simile a dei recipienti vuoti, e il luogo a dei recipienti pieni. E la spazialità? Potrebbe essere quello spazio più ampio suscettibile d'essere occupato da un essere, una specie di recipiente più vasto del corpo oppure un corpo più capace che fa da recipiente. Il vuoto è descritto come infinito, e in effetti così è quello che si colloca fuori dall'universo. Invece il luogo è definito, motivo per cui non c'è corpo che sia indefinito.<sup>441</sup>

Dove, conformemente all'insegnamento di Aristotele, il luogo dei corpi è definito come lo spazio limitato e definito, completamente occupato da uno o da più esseri, simile a un recipiente pieno, e il vuoto è, invece, ammesso come un infinito indefinito, simile a un recipiente che non può essere riempito, collocato al di fuori dell'universo che circonda, diversamente l'esistenza della *chōra* non è risolutamente negata ma ricondotta a una sorta di recipiente più vasto del corpo e, pertanto, non del tutto riempito. Ma cosa significa? A partire da questa descrizione, la *chōra* stoica potrebbe sembrare nient'altro che un diverso tipo di luogo. Una simile interpretazione, tuttavia, finirebbe per contraddire la definizione del *topos*

<sup>440</sup> Sulla critica alla separazione Cfr.: Aristotele, *Metaph.*, 991b 1-9.

<sup>441</sup> H. Von Arnim, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Bompiani, Milano 2002, pp. 601-603.



come un recipiente pieno, completamente occupato dal corpo contenuto<sup>442</sup>. D'altra parte, non può certamente trattarsi di una mera mescolanza di luogo e vuoto, poiché – come già detto – quest'ultimo esiste unicamente al di fuori dell'universo, come ciò che lo circonda. Piuttosto, la *chōra* coinciderebbe con quello spazio occupato solo in parte, ma disponibile ad accogliere una certa realtà, il cui insieme non può chiamarsi né luogo né vuoto – del quale, tuttavia, Crisippo sembrerebbe precedentemente suggerire l'assenza di nome<sup>443</sup>. Questo spazio disponibile, ricettivo, sembra affermarsi nello stoicismo di Crisippo come un terzo elemento, irriducibile tanto al luogo quanto al vuoto. Secondo l'interpretazione di Émile Bréhier, deve essere inteso come quello spazio attraverso il quale un corpo penetra intimamente «par mélanges» in un altro, senza sostituirlo, occupandone cioè solamente una parte, facendosi largo, creando spazio, delirando dai limiti che li separano. Senza questo spazio, infatti, ogni corpo si troverebbe isolato nel proprio luogo. È quel che sembra essere suggerito dall'espressione *chorein* (χορεῖν) impiegata ironicamente da Plutarco in riferimento a Crisippo, relativamente alla categoria di mescolanza (σῶμα διὰ σώματος χορεῖ):

È contro il buon senso ammettere che un corpo possa costituire il luogo per un altro corpo, oppure che un corpo passi attraverso a un altro che non contiene alcun vuoto, che il pieno compenetri il pieno e che accolga in forma di mescolanza ciò che non contiene interstizi né spazio alcuno a motivo della sua compattezza.<sup>444</sup>

*Chorein* significa dunque fare spazio, costituire il luogo per un altro corpo, o, meglio, destituire il limite che separa e articola due corpi, consentendo l'aver luogo di un corpo nel luogo di un altro, dunque, il loro movimento, la loro compenetrazione e mescolanza. E la *chōra*, pertanto, non è che questo spazio disponibile e ricettivo, libero ma non vuoto, che tra

---

<sup>442</sup> È a causa di questa contraddittorietà, non facilmente risolvibile, che non sembra del tutto convincente la proposta di Keimpe Algra, secondo il quale la *chōra* andrebbe pensata come «a space which is larger than the body for which it provides room: it is that which can contain more than, or more of, that which it contains» (K. Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, cit., p. 335).

<sup>443</sup> H. Von Arnim, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, cit., pp. 601-603. L'assenza di nome sembrerebbe rievocare la posizione di Platone secondo la quale «ciò in cui ciascuna di queste cose, generandosi, appare sempre e da cui poi di nuovo scompare, solo quello bisogna invece chiamare con l'espressione “questo” e “codesto” (τοῦτο καὶ τῷ τόδε)» (Platone, *Timeo*, 49 e 9-50 a 2) A sostenere l'identità tra questo terzo senza nome e lo spazio è Émile Bréhier. Cfr.: É. Bréhier, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, Paris 1928.

<sup>444</sup> H. Von Arnim, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, cit., p. 595.

due o più corpi interviene a disfare i confini dei rispettivi luoghi, indeterminandoli. Al fine di offrirne un'esemplificazione, Bréhier respinge la pertinenza dell'immagine del vaso o del recipiente parzialmente riempito per ricorrere, invece, a quella esplicitamente platonica di un'anima del mondo che penetra in tutte le parti dell'universo, le quali, a loro volta, la penetrano solo in una delle sue parti – analogamente a quel che si potrebbe dire per la penetrazione dell'acqua in uno straccio o in una spugna. In questa reciproca compenetrazione, l'anima del mondo e le parti dell'universo non si trovano semplicemente in un medesimo luogo (τόπος) e tantomeno in un vuoto (κενόν), ma in uno stesso spazio (χώρα)<sup>445</sup>. La *chōra* di Crisippo sarebbe da intendere come il medio tra il luogo di un qualsiasi corpo e quello di ogni altro diverso corpo nel quale il primo ha luogo o si fa spazio, come ciò che si trova tra i due luoghi consentendo la coesistenza di due corpi<sup>446</sup>. Accogliere favorevolmente la testimonianza di Stobeo e l'argomentazione di Plutarco, al di fuori del suo presupposto critico – come fa Bréhier –, significa riconoscere nella *chōra* «lo spazio in cui ogni cosa trabocca dal proprio *topos*, in cui ogni cosa può muoversi e rendersi conoscibile, può [...] *dismisurare*»<sup>447</sup>. Significa riconoscerci l'indeterminazione dei limiti, l'inseparabilità tra i luoghi. In un simile traboccamento non è in questione la trasformazione di un corpo in un altro corpo, la sua metamorfosi, ma la sospensione dei limiti che pretendono di separarne i rispettivi luoghi, l'abitazione di uno spazio mediale tra l'uno e l'altro, nel quale l'uno ha luogo nell'altro – il superamento della concezione aristotelica che, pure, non si limitano a negare. Attraverso la *chōra* un corpo si fa spazio nel luogo di un altro corpo, apre un varco. Per nominare questo spazio mediale, Bréhier impiega l'espressione *lieu intervalle*

---

<sup>445</sup> Com'è noto, gli Stoici sviluppano la loro concezione dell'anima del mondo proprio a partire dal *Timeo* di Platone. L'impiego di questo esempio da parte di Bréhier in merito alla trattazione della *chōra* potrebbe lasciar pensare che voglia sottilmente suggerire una ripresa da parte degli Stoici della teoria della *chōra* elaborata da Platone. Se fosse questo il caso, alla reintroduzione della *chōra* platonica in un mondo aristotelicamente popolato di *topoi* corrisponderebbe uno statuto non chiaro dello spazio: sicuramente non può essere infinito e indefinito, poiché sono caratteristiche che gli stoici riservano unicamente al vuoto. Tuttavia, se per esclusione si ammettesse che lo spazio è delimitato e definito, analogamente al luogo, occorrerebbe chiedersi se fosse possibile attribuire una tale delimitazione e definizione laddove, diversamente dal *topos*, la *chōra* non è e non può essere completamente occupata dai corpi contenuti.

<sup>446</sup> Alla luce di una simile interpretazione, risulterebbe poco pertinente l'affermazione polemica di Alessandro di Afrodisia che, riconducendo la *chōra* alla terminologia aristotelica di *hyle*, sostiene che gli Stoici (ovvero, coloro che pongono l'esistenza del vuoto) ritengono la materia (ύλη) in grado di accogliere un corpo, ma in tale maniera non farebbero altro che ammettere un'estensione che accoglie un'altra estensione. Cfr.: H. Von Arnim, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, cit., p. 619.

<sup>447</sup> E. Dattilo, *Il dio sensibile. Saggio sul panteismo*, cit., p. 91. Si deve notare, d'altra parte, che all'interno della riflessione stoica questa dismisura è ancora di natura aristotelicamente finita: solo il vuoto è infinito.

(luogo intervallo), ma non sarebbe errato ricorrere nuovamente all'immagine della soglia: un'area abitabile ed estranea alla spartizione, né interna né esterna ai luoghi, ma situata nel mezzo, nel "tra" che sfrangia i limiti di ogni luogo determinato. In seguito a questa ricostruzione è possibile accettare l'interessante ipotesi di Keimpe Algra relativa a una connotazione o un'applicazione "cosmica" del concetto di *chōra* offerto da Crisippo<sup>448</sup>. È alla luce di questo spazio, o di questa soglia, irriducibile sia al vuoto (infinito-indefinito) sia al luogo (finito-definito) che, alla maniera degli stoici, si rende possibile pensare un universo simpatetico – inteso al contempo come un intero (ὅλος) privo di vuoto e un tutto (πᾶς) circondato dal vuoto – abitato da molteplici corpi in continuo movimento-mescolamento, che non si riduca semplicemente alla loro mera e inerte giustapposizione.

È soprattutto con l'elaborazione filosofica di Bruno che, tuttavia, la teoria della *chōra* dispiega pienamente le proprie potenzialità concettuali, nonché le proprie implicazioni esaugurali o destituenti<sup>449</sup>. La riflessione del Nolano, pur nutrendosi di influenze epicuree, stoiche, neoplatoniche, averroistiche ed ermetiche, segue soprattutto la lezione di Platone e risente in maniera decisiva del confronto con il *Timeo*, di cui legge la traduzione latina di Calcidio, giungendo a riconoscere nella costruzione cosmologica aristotelico-tolemaica il proprio referente polemico privilegiato<sup>450</sup>. In questo senso, non si sbaglierebbe a considerare la cifra del suo pensiero quella di un *totum est unum* – latinizzazione del principio greco dell'Ἐν καὶ Πᾶν<sup>451</sup> –, orientata alla deposizione di tutti i limiti istituiti dalla tradizione. Bruno, adotta alcuni principi metodologici dei suoi predecessori quali la *complicatio* e la *coincidentia oppositorum* dalla filosofia di Niccolò Cusano, nonché il *principio plenitudinis* dagli antichi. Tutti i dualismi della filosofia occidentale, distinguibili unicamente dal punto di vista logico-formale, sono così revocati in questione e posti su una soglia (o, meglio, uno

---

<sup>448</sup> Cfr.: K. Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, cit., p. 336. Non sarebbe errato considerare il "luogo intervallo" alla luce dell'interpretazione deleuziana che, in fin dei conti, riconosce nello stoicismo il compito di rovesciare il platonismo, ossia di far risalire la *chōra*, di affermare i suoi diritti tra le idee e i sensibili. Cfr.: G. Deleuze, *Logica del senso*, cit.

<sup>449</sup> Per una lettura destituente del pensiero di Bruno Cfr.: *Giordano Bruno: politique et infinie*, «K. Revue trans-européenne de philosophie et arts», 4, 1/2020.

<sup>450</sup> Cfr.: R. Sturlese, «Averroè *quantumque arabo et ignorante di lingua greca...*». *Note sull'averroismo di Giordano Bruno*, in Id., *Dio, Universo, uomo. Studi e ricerche su Giordano Bruno*, Edizioni della Normale, Pisa 2020; V. Zaffino, *Totum et unum. Giordano Bruno e il pensiero antico*, Mimesis, Milano 2020; F.A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Roma-Bari 2010.

<sup>451</sup> G. Bruno, *De umbris idearum* p. 47. Cfr.: A. Montano, *Le radici presocratiche del pensiero di Giordano Bruno*, Libreria Editrice Redenzione, Marigliano 2013, p. 127.

*spatium* e una *materia*) nella quale cadono insieme nel reale, in un'estrema e, solo apparentemente, contraddittoria compenetrazione.

Tanto nel poema latino *De immenso*, scritto nel 1583 (ma pubblicato solo nel 1591), quanto nei dialoghi italiani *De la causa, principio et Uno* e *De l'infinito, universo e mondi*, entrambi risalenti al 1584, Bruno offre una teoria dello spazio infinito e degli infiniti mondi che riprende e radicalizza proprio lo statuto del terzo genere descritto nel *Timeo*, i cui attributi erano stati latinizzati da Calcidio ricorrendo ai termini *silva*, *erratica causa*, *nutricula* e, soprattutto, *locus*<sup>452</sup>. Dove Aristotele aveva ricondotto lo spazio negli angusti limiti del luogo, confinando l'universo all'interno di termini chiaramente delineati da sfere concentriche, e gli stoici avevano recuperato un concetto di spazio, seppur finito e circondato da un infinito vuoto, Bruno rende lo *spatium* un *mundus* e un *universo* infinito e indeterminato – concetti affatto simili a quelli di *apeiron* e *aoriston* della *chōra* platonica – attraverso una conversione del limite in soglia e della delimitazione in fuga, che fa riferimento alla celebre dimostrazione avanzata dall'epicureo Lucrezio nel *De rerum natura*:

Inoltre se vogliamo invece supporre finito  
 Tutto lo spazio, se alcuno si spingesse fino  
 Alle rive estreme e scagliasse un dardo volante  
 Ritieni che questo, vibrato con valide forze, raggiunga il bersaglio e voli oltre lontano  
 Oppure che qualcosa gli si opponga e gli vieti l'andare?  
 Infatti è necessario che tu ammetta e scelga l'una ipotesi  
 O l'altra. Ma entrambe ti precludono ogni via di scampo  
 E ti costringono a riconoscere che l'universo si estende senza alcun termine.  
 Infatti sia che qualcosa si opponga e vieti che il dardo pervenga dov'è stato lanciato e raggiunga  
     [il bersaglio o vi si infigga, sia che trasvoli oltre, non sarà ugualmente uscito dal  
     limite.]  
 T'incalzerò così, e dovunque porrai i margini estremi,  
 chiederò: "Che cosa dunque avviene al dardo?"

---

<sup>452</sup> Sulla teoria dello spazio di Bruno, Cfr.: E. Grant, *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Age to the Scientific Revolution*, Cambridge University press, Cambridge 2011, pp. 183-192.

Accadrà che in nessun luogo possa fissarsi il confine, e la possibilità della fuga ne protrarrà sempre l'attuarsi.<sup>453</sup>

Alla presupposizione del limite e della determinazione, il lancio del dardo non sembrerebbe semplicemente rispondere con una trasgressione del confine, ma con una sua integrale deposizione, con una sospensione tale da decretare ovunque l'ineffettualità, dunque, l'impossibilità della *limitatio*. Senza limiti e in perenne fuga da sé, lo spazio si rivela un che di aperto e privo di centro,

una certa quantità fisica continua, che consta di tre dimensioni, in cui si colloca la grandezza dei corpi, che accoglie indifferentemente [*indifferenter*] ogni cosa, al di là delle condizioni di azione e di passione, non soggetta a mescolanza, impenetrabile, informabile, incollocabile, che è al di là [*extra*] di tutto e tutto comprende, che, senza essere compresa, contiene tutto al suo interno [*intus*].<sup>454</sup>

In questione vi è un tutto impenetrabile, informabile, incollocabile, sempre al di là degli enti determinati, che tuttavia accoglie indifferentemente ogni cosa, complicandola in sé, agendo come quella che è stata suggestivamente chiamata una totalità aperta (*totalité ouverte*)<sup>455</sup>. Ma come potrà mai configurarsi un contenitore non collocabile e aperto da ogni lato? Come pensare questa sorta di recipiente senza pareti, questo fuori (*extra*) che, senza essere compreso, contiene tutto al proprio interno (*intus*)? A tal proposito, Bruno avanza

---

<sup>453</sup> «Praeterea si iam finitum constituatur/ omne quod est spatium, siquis procurrat ad oras/ ultimus extremas iaciatque volatile telum,/ id validis utrum contortum viribus ire/ quo fuerit missum mavis longeque volare,/ an prohibere aliquid censes obstareque posse?/ Alerutrum fataeris enim sumasque necessesst./ Quorum utrumque tibi effugium praecludit et omne/ cogit ut exempta concedas fine patere./ Nam sive est aliquid quod probeat efficiatque/ quominu' quo missum est veniat finique locet se,/ sive foras fertur, non est a fine profectum./ Hoc pacto sequar atque, oras ubicumque locaris/ extremas, quaeram quid telo denique fiat./ Fiert uti nusquam possit consistere finis/ effugiumque fugae prolatet copia semper» (Lucrezio, *De rerum natura*, I, vv. 968-984). Si tratta di una rielaborazione poetica della tesi già proposta da Archita: «Se io mi trovassi all'estremità dello spazio, ad esempio nel cielo delle stelle fisse, potrei tendere la mano o il mio bastone fuori da quella? O non potrei? Dire che non si può è assurdo; ma se si ammette che si può tendere la mano fuori, quello che è fuori sarà corpo o spazio» (cit. da Simplicio, *Fisica*, D.-K. 47 A 24). Si noti, infine, che l'esempio di Lucrezio è citato nel *De l'infinito, universo e mondi* di Bruno.

<sup>454</sup> G. Bruno, *Opere latine*, Utet, Torino 1980, p. 445. In questa definizione bruniama dello spazio come ciò che accoglie in sé indifferentemente ogni corpo non è possibile non sentir risuonare le parole dedicate da Platone alla *chōra* in quanto ricettacolo che accoglie indiscriminatamente tutti i sensibili offrendo loro una sede.

<sup>455</sup> L. Salza, *Pour la définition d'une cosmo-politique destituante. Avec Giordano Bruno*, in «K. Revue trans-européenne de philosophie et arts», 4, 1(2020), p. 20.

apertamente una tesi senz'altro singolare: lo spazio deve necessariamente essere un medio. Lo spazio infinito, il tutto, il fuori, non si identifica con le determinazioni che contiene, piuttosto si dà sempre tra le determinazioni che lo abitano, tra le superfici, nel mezzo di ciò che è contenuto, come una zona aperta tra interno ed esterno, sia interna sia esterna, che comprende in sé i due termini indifferenziandoli e complicandoli, secondo il principio della *coincidentia oppositorum*<sup>456</sup>. È, cioè, un'eterogeneità che riposa nel mezzo del proprio contenuto omogeneo (i corpi) e che, pertanto, Bruno può esemplificare nell'aria o, meglio, nell'etere, considerato come quel particolare spazio percepibile dai sensi e, in particolare, dalla vista<sup>457</sup>.

Se tuttavia un simile spazio è al di là dell'azione e della passione, vorrà dire che non potrà limitarsi ad accogliere i corpi ma, al contempo, dovrà farsi sede della loro generazione, partecipando all'infinità divina. A tal proposito, occorre allora soffermarsi sul significato della nozione di *infinità*, utilizzata dal Nolano non solo in senso negativo (privo di limite, di fine e di determinazione), ma anche in senso positivo (eccedente, creativo), attraverso l'adozione del *principio plenitudinis* che induce la materia che è nello spazio a generare eternamente e continuamente i sensibili, desiderando i corpi<sup>458</sup>. È da questa particolare positività che non si può prescindere per comprendere l'idea dello spazio elaborata da Bruno e che si trova in un rapporto di complessità con l'infinità di Dio. Questa illimitata capacità generativa dello spazio è, infatti, esplicazione (*explicatio*) attuale della *potentia absoluta* – e non *ordinata*, cioè, non limitata – di Dio: infinito attuale che presiede alle determinazioni, senza mai risolversi in esse<sup>459</sup>. La potenza divina in se stessa assoluta e priva di limiti non è qui conciliata con la finitezza ordinata della creazione, con l'atto intrinsecamente limitato,

---

<sup>456</sup> G. Bruno, *Opere latine*, cit., p. 444. Si deve notare che, alla stessa strategia, corrisponde lo statuto dello spazio bruniano in quanto sia pieno e sia vuoto, in una parola: libero.

<sup>457</sup> Quest'affermazione di Bruno non può non ricordare il ricorso all'esempio del medio (μεταξύ) – e in particolare, del diafano – da parte di David Di Dinant come figura della *chōra* platonica. Come testimoniano diverse occorrenze, Bruno era perfettamente a conoscenza delle dottrine eretiche promulgate da David Di Dinant. A tal proposito Cfr.: G. Gismondi, "*Profonda magia*". *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2020, pp. 137-162.

<sup>458</sup> Cfr.: A. Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Feltrinelli, Milano, 1970.

<sup>459</sup> Non è un caso che proprio la critica della finitezza si accompagni, nell'epicureismo, a un'altrettanta radicale critica della finalit : «[...] ci  che   nato genera il suo uso./ N  la vista fu prima de nascesse il lume degli occhi,/ n  il proferire parole prima che fosse creata la lingua,/ piuttosto la nascita della lingua precorse di molto/ il parlare e le orecchie nacquero prima/ che udissero suoni e insomma tutte le membra/ precedettero, io credo, il loro uso» (Lucrezio, *De rerum natura*, 4, 835-841).

ma è espressa immediatamente, come tale, in un infinito in atto. Oltre alla *potentia ordinata*, allora, viene rifiutata anche una *potentia in sé, ab-soluta* dall'atto:

Intanto sarò contento se distinguiamo tutte e due nella sfera dei corpi mobili l'agente naturale, che agisce con tutta la potenza, dall'agente volontario che agisce con potenza moderata. Per agente volontario s'intende quell'agente divino ed immutabile, in cui concordano volontà e potenza e a cui la potenza è adeguata alla volontà, anzi è la stessa volontà, poiché come non può volere se non ciò che vuole e non può venire meno alla sua immobilità, unità e semplicità, così non può fare se non ciò che vuole- non distingueremo la potenza in assoluta, ordinata o ordinaria là dove non si affermi la libertà, ma si presupponga un'aperta contraddizione. Anche in noi è la perfezione (se così piace), dal momento che possiamo fare molte cose che non facciamo; è una bestemmia pensare Dio diverso da quello che è e la sua volontà diversa da come si attua ora in conformità alla potenza, ora in disaccordo da essa, secondo il migliore od il peggiore dei due opposti.<sup>460</sup>

È tanto il confine ontologico e giuridico tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* quanto quello tra *potentia* e *actus* e tra infinito e finito a essere messo radicalmente in questione da Bruno, e la polemica nei confronti della cosmologia aristotelico-tolemaica si rivela, simultaneamente, contestazione della metafisica aristotelico-scolastica. Ne consegue un universo infinito, abitato da un numero illimitato di mondi che si generano continuamente e di stelle solari che si pongono come il centro di altri sistemi celesti, in uno spazio illimitato. In un universo radicalmente de-centrato, il Sole si afferma come il centro puramente relativo del moto del pianeta terra, di un sistema solare non esclusivo ma inseparabile da infiniti sistemi solari, assumendo e al contempo confutando la "rivoluzionaria" concezione eliocentrica che negli stessi anni cominciava ad affermarsi. Nella concezione del Nolano, l'ininterrotta potenza attuale di Dio crea un universo infinitamente nuovo in ogni singolo momento. Su questa soglia, dall'unità originale si creano continuamente molteplici e infiniti mondi. Niente è mai fermo, tutto si muove, ogni parte è animata, l'universo è assolutamente aperto, senza fine (limite, termine) e senza un fine (meta, scopo). Lo spazio infinito non cessa di esprimersi e di attuarsi, di accogliere nuovi corpi e di partecipare all'infinità attuale

---

<sup>460</sup> G. Bruno, *Opere latine*, cit., p. 515. Cfr.: M.A. Granada, *Il rifiuto della distinzione fra "potentia absoluta" e "potentia ordinata" di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno*, «Rivista di Storia della Filosofia», vol. 49, n. 3 (1994), pp. 495-532.

di Dio, senza potersi mai esaurire in un mondo o in un universo determinato, destituendo ogni luogo e ogni limite in un divenire senza confini<sup>461</sup>.

## 6.2 *Per una poetica della soglia*

Contemporaneamente al tentativo hegeliano di un superamento (*Aufhebung*) dialettico-speculativo del limite tracciato analiticamente da Kant, un altro pensatore stava arrischiandosi, per vie diverse, nello stesso problema: Friedrich Hölderlin. La sua reticenza a sposare la proposta fichtiana di un Io assoluto (*absolute Ich*) come soluzione al problema della separazione è restituita da un frammento del 1795, frutto dell'inesausto confronto con Hegel e Schelling, divenuto celebre con il titolo *Urteil und Sein*. Con un efficace gesto speculativo, Hölderlin riconduce il giudizio (*Urteil*) all'originaria partizione (*Ur-teilung*) tra soggetto e oggetto che, tuttavia, include in se stessa anche la loro relazione, financo la loro reciproca opposizione. Per questa ragione scorge nell'Io sono Io di Fichte l'esempio più pertinente di questa partizione originaria: nell'Io sono Io, l'Io si trova in una relazione di opposizione con il Non-Io, dividendo teoreticamente il «necessario presupposto di un intero di cui oggetto e soggetto non sono che le parti»<sup>462</sup>. Nel tentativo di sfuggire a questa strettoia le riflessioni di Hölderlin sembrano, pertanto, andare in direzione di un essere in cui soggetto e oggetto sono unificati in modo assoluto, di un essere assoluto (*Sein schlechthin*) affatto diverso dall'Io assoluto e da intendersi come un'unità non presupposta sulla quale «non può essere effettuata nessuna partizione senza violare l'essenza di ciò che si intende separare [...] come accade nell'intuizione intellettuale»<sup>463</sup>. Il medesimo orientamento sembra manifestamente ritornare nella *Penultima stesura* del romanzo *Hyperion*, risalente allo stesso anno. Anche in queste pagine, l'Essere è definito come la beata unità, il pacifico *Ev και Παν*, dal quale l'essere umano si è separato e la cui restaurazione nella forma dell'Uno-Tutto, con la conseguente dissoluzione dell'io e della soggettività, è posta come il fine di

---

<sup>461</sup> A tal proposito Luca Salza ha potuto parlare di una «puissance destituante de l'infini» (L. Salza, *Pour la définition d'une cosmo-politique destituante. Avec Giordano Bruno*, cit., pp. 16-32).

<sup>462</sup> F. Hölderlin, *Prose teatro e lettere*, Mondadori, Milano 2019, p. 691.

<sup>463</sup> Ivi, p. 692.



ogni sforzo (*Streben*) umano, accessibile unicamente attraverso l'esperienza della bellezza<sup>464</sup>.

Se si volesse tentare di ricostruire la strategia filosofica elaborata da Hölderlin per far fronte al problema posto da Kant e che fa da sfondo alle pagine scritte in questo periodo, occorrerebbe non trascurare la lettera all'amico fraterno Ludwig Neuffer risalente al 10 ottobre del 1794, dunque, di poco antecedente alla stesura degli scritti appena esaminati:

Forse posso mandarTi un saggio sulle *idee estetiche*; siccome può essere considerato un commento al *Fedro* di Platone, e una parte di quest'ultimo è il testo cui esplicitamente mi riferisco, sarebbe forse adatto per Conz. In sostanza conterrà un'analisi del bello e del sublime che renderà quella kantiana più semplice e d'altro canto più multiforme, come in parte ha già fatto Schiller nel suo scritto sulla grazia e la dignità, che però a sua volta ha osato, oltre il confine kantiano, un passo in meno di quanto, a mio avviso, avrebbe dovuto osare. Non sorridere! Posso sbagliarmi; ma ho riflettuto, riflettuto a lungo e con fatica.<sup>465</sup>

Hölderlin, nell'andare oltre il limite tracciato da Kant, si propone di osare maggiormente di Schiller facendo esplicitamente ricorso al pensiero di Platone e, in particolare, alla dottrina delle idee<sup>466</sup>. Se Schiller ha tentato di ricomporre l'antinomismo kantiano realizzando artisticamente la conciliazione nel bello, attraverso una ripresa e uno sviluppo della *Critica del giudizio*, diversamente Hölderlin intende fare tesoro dell'impresa schilleriana donandole, tuttavia, una torsione platonica che faccia del bello non solo un'esperienza dei sensi e dell'arte ma, soprattutto, un'esperienza gnoseologico-ontologica in cui il processo di desoggettivazione della follia erotica, che culmina nell'intuizione intellettuale, è capace di aprire sull'essere in quanto assoluto, senza semplicemente annullarvisi. Non è un caso che

---

<sup>464</sup> Ivi, pp. 261-262. Come ha notato Luigi Reitani, l'espressione Uno-Tutto a cui apre l'essenza della bellezza non è che un altro modo di declinare la filosofia del *Ev και Παν* secondo una linea di filiazione "eretica" che si radica nell'opera di Friedrich Heinrich Jacobi intitolata *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, sulla quale Hölderlin ha scritto un testo nel 1791. Particolarmente interessante per il presente discorso è il fatto che la seconda edizione del libro di Jacobi sulla dottrina di Spinoza – di cui Hölderlin possedeva una copia annotata – riporti in appendice un estratto, tradotto in lingua tedesca, del dialogo *De la causa, principio et uno*, di Giordano Bruno. Cfr.: Ivi, pp. XXXIX; LXXXVII. Sulla penetrazione di Bruno in Germania Cfr.: S. Ricci, *Die Rezeption Giordano Bruno in Frankreich und Deutschland von der zweiten Hälfte des 18. bis zu den Anfängen des 19. Jahrhunderts*, in W. Hirdt (a cura di), *Giordano Bruno. Tragik eines Unzeitgemäßen, Stauffenberg, Tübingen 1983*, pp. 151-163.

<sup>465</sup> F. Hölderlin, *Prose teatro e lettere*, cit., p. 930.

<sup>466</sup> Tra i primi a sostenere questo tipo di ricostruzione tesa tra Kant e Platone Cfr.: E. Cassirer, *Hölderlin e l'idealismo tedesco*, Donzelli, Roma 2000.

il comprimario femminile del romanzo *Hyperion*, l'amata dal protagonista – sotto le cui spoglie riposano le fattezze di Susette Gontard – porti il nome di Diotima, come quella figura sapienziale proveniente da Mantinea, dunque dalla regione di Arcadia, che nel *Simposio* introduce Socrate al mito di Eros – di cui si trovano importanti tracce nel frammento intitolato *La giovinezza di Hyperion* del 1789<sup>467</sup> – e, soprattutto, al percorso conoscitivo di ascesa verso il Bello. A riprova dell'importanza decisiva del pensiero platonico all'interno della filosofia di Hölderlin si noti che proprio la prefazione alla *Penultima stesura* del romanzo *Hyperion* si conclude con l'adagio «Credo che alla fine diremo tutti: santo Platone, perdonaci! Abbiamo molto peccato contro di te»<sup>468</sup>. Il frequente riferimento al fondatore dell'Accademia non deve sorprendere: l'elenco dei libri posseduti da Hölderlin nella sua casa a Nürtigen testimonia la presenza dell'opera completa di Platone in 12 tomi. Un ulteriore indizio riposa senz'altro nei *Philosophische Raisonnements* del suo amico Isaac von Sinclair, con il quale aveva frequentato le lezioni di Fichte a Jena tra il 1794 e il 1795. Come sottolineato da Remo Bodei e recentemente ribadito da Giorgio Agamben ed Emanuele Dattilo, il testo di Sinclair, databile al 1796, concorda a tal punto con le riflessioni di Hölderlin da poter essere considerato, al di là di ogni ragionevole dubbio, come un'autentica testimonianza del sodalizio filosofico che si era venuto a instaurare tra di loro<sup>469</sup>. L'elemento su cui sarebbe opportuno soffermarsi è la proposizione che inaugura la prima nota, secondo la quale in origine era la pace (*Friede*), che Sinclair chiama ricorrendo al curioso termine *Athesis*, ovvero l'a-tesi o l'a-posizione (da *a-* privativo + *thesis*, tesi). Se è detto tètico il momento che, nell'idealismo tedesco, indica la posizione della tesi, dunque la separazione tra soggetto e oggetto, ciò vuol dire che Sinclair con la parola *Athesis* o *theos* – l'unità atetica (*die athetische Einheit*) – si riferisce a quello stesso essere assoluto pensato dall'amico in *Urteil und Sein* come unità beata e pacifica anteriore alla separazione. Quel che è più interessante è che la soluzione che egli propone alla confusione armonica dei punti di vista unilaterali che scaturisce dalla posizione della tesi, dalla riflessione (*Reflection*) che pone la separazione – in tutto analogo a ciò che Hölderlin aveva invece kantianamente chiamato

---

<sup>467</sup> F. Hölderlin, *Prose teatro e lettere*, cit., pp. 225-226.

<sup>468</sup> Ivi, p. 262.

<sup>469</sup> R. Bodei, *Un documento sulle origini dell'idealismo. Le note filosofiche di Isaak Von Sinclair*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 1972, 2 (1972), pp. 703-735, i; G. Agamben, *La follia di Hölderlin*, Einaudi, Torino 2021; E. Dattilo, *Il dio sensibile. Saggio sul panteismo*, cit.

giudizio (*Urteil*) –, è indicata dalla parola *Aeisthesis* (sensazione) che ha un'innequivocabile assonanza con *Athesis*:

La connessione di tutti i punti di vista si trova nell'*Aeisthesis*, in cui l'essere l'uno per l'altro dei due punti di vista, della tesi e dell'atesi, viene supposto mediante una riflessione trascendentale, viene posto [in] esistenza. Questo punto di vista esplicita i dubbi e suppone la loro unificazione solo in una infinitezza.<sup>470</sup>

L'*Aeisthesis* è, cioè, l'esperienza in cui tesi e atesi, soggetto e oggetto, sono unificati al di là della loro opposizione: l'intuizione intellettuale come soglia che, diversamente dall'*Aufhebung* hegeliana, non sposta continuamente il limite in una progressiva interiorizzazione del fuori ma lascia balenare il fuori in quanto tale, l'Essere o l'assoluto<sup>471</sup>. Nella venticinquesima tesi, nel merito della critica alla riflessione fichtiana e alla liceità di distinguere materia e forma, Sinclair riprende il termine riconducendolo al greco *Ἄει* (*ἔαντόν*) *Θέσιν* che traduce con «estetica»<sup>472</sup>. Giocando con il greco, sovrappone l'a-tesi, l'eterna (auto) posizione, la sensazione e l'estetica. Come ha correttamente evidenziato Dattilo, se si tiene presente la definizione aristotelica delle idee platoniche come sensazioni eterne (*ἡ αἰσθητὰ αἰδία*), appare chiaro che attraverso questa operazione Sinclair non intende

---

<sup>470</sup> I. Von Sinclair, *Note filosofiche*, in R. Bodei, *Un documento sulle origini dell'idealismo*. Le note filosofiche di Isaak Von Sinclair, cit., p. 717.

<sup>471</sup> È in questo senso che occorre intendere l'intuizione avuta da Heidegger nella lettura della poesia *Der Rhein*: «Das Stehen an der Grenze des heimatlichen Landes hat den Doppelsinn: daß von dort aus das Sehnen wegschweifen kann ins Fremde, Ferne und daß da, an der Grenze, auch für das heimatliche Land dessen Götter empfangen werden müssen. Der Dichter muß an der Grenze sich aufhalten, damit ihm das geschehen kann, was geschieht. Nur an den Grenzen fallen die Entscheidungen, die immer solche sind über Grenzen und Grenzenlosigkeit» (M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il Reno»*, Mursia, Milano, p. 171). La doppiezza del limite (*Grenze*) indica precisamente quella zona che circa un anno dopo, in *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, avrebbe chiamato il frammezzo (*Zwischen*) tra gli dèi e gli uomini (Cfr. M. Heidegger, *La poesia di Holderlin*, Adelphi, Milano 1988, p. 56). Come visto, il problema sollevato dall'interpretazione di Heidegger è che sembra considerare questo frammezzo come l'attesa di un passaggio – il tempo di povertà (*dürftiger Zeit*) che si trova nella doppia mancanza del non-più (*nicht mehr*) degli dèi fuggiti e il non-ancora (*noch nicht*) del dio a venire –, dunque all'interno della prestazione del limite come serramento, come apertura/chiusura. Ancora una volta, come ha notato Donatella Di Cesare, «il suo pensiero si lascia naufragare in quel passaggio stretto fra due negazioni» (D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei*, cit., p. 275). Heidegger non riesce a pensare il mantenersi nel frammezzo da parte del poeta come un abitare la dimensione intermedia – né gli dèi fuggiti né il dio a venire – che apre, qui e ora, nell'esperienza della soglia, al pur sempre del fuori, dell'Uno-Tutto. Ma ciò avrebbe voluto dire riconoscere nel poeta cantato da Hölderlin non il custode del non-luogo del confine, ma l'abitante dello spazio della soglia, il forestiero di casa in ogni luogo.

<sup>472</sup> Ivi, p. 733.

semplicemente richiamarsi all'estetica intesa come filosofia dell'arte, ma a una filosofia delle idee analoga a quella citata da Hölderlin in riferimento al *Fedro*, della quale è fortemente improbabile che non fosse stato messo a conoscenza dall'amico<sup>473</sup>. Non sarebbe errato, tuttavia, complicare questo riferimento rivolgendosi al VI libro della *Repubblica*, dove Platone descrive il metodo dialettico e che, come osservato da Franco Ferrari, presenta degli importanti termini di riscontro con il processo illustrato nel *Simposio* e successivamente ripreso nel *Fedro*<sup>474</sup>. In particolare, nel passo 511 b 2-c 2, il discorrere dialettico, non trattando le ipotesi (*ὑποθέσεις*) come principi (*ἀρχαί*), procede noeticamente fino a ciò che è non-ipotetico o non-presupposto (*ἀνυποθέτον*), che Platone chiama il principio del tutto (*παντὸς ἀρχήν*) o, anche, quel Bene (*ἀγαθόν*) che definisce come la causa (*αἰτία*) di tutto ciò che vi è di bello (*καλόν*). Difficile non sentire riecheggiare nell'*Athesis*, prima, e nell'*Aeis-thesis*, poi, una rielaborazione dell'*anypotheton* come *pantos archai* e come *agathon*, dove quest'ultimo è colto nell'intima tensione con quel *kalon* che dispiega pienamente il suo potenziale filosofico solo tra il *Simposio* e il *Fedro*<sup>475</sup>. Ma è una rielaborazione che non può non tenere conto del contributo bruniano, commentato da Jacobi, circa l'identità tra principio materiale e principio formale<sup>476</sup>. L'unità atetica, questa beatitudine o pace originaria, si rende ormai accessibile, alla luce della delimitazione tematizzata da Kant, solo attraverso l'esperienza liminale della bellezza che, nell'*Aeisthesis*, coincide con un atto noetico nel quale, finalmente, il soggetto si sporge sull'Uno-Tutto senza conciliarsi con esso<sup>477</sup>. In tal modo, Hölderlin riesce a eludere il rischio della cattiva infinità, che riconosce solo la necessità astratta di superare il limite del finito, senza ricadere nel modello dialettico-positivo della vera infinità promossa da Hegel. Nell'*Aeisthesis* tesi e atesi, scissione e unità, conflitto e pace, forma e materia, si trovano esposte su una medesima soglia

<sup>473</sup> E. Dattilo, *Il dio sensibile. Saggio sul panteismo*, cit., p. 78.

<sup>474</sup> È bene ricordare che, proprio insieme al *Fedro*, il *Simposio* costituisce il dialogo erotico di Platone per eccellenza. Cfr.: F. Ferrari, *Introduzione*, in Platone, *Simposio*, Rizzoli, Milano 2018, pp. 5-65.

<sup>475</sup> Un'ipotesi simile sembra essere implicitamente sostenuta da Agamben quando, dopo aver contrapposto il dire *kath'hypokeimenou* di Aristotele all'*archē anypothetos* di Platone, denunciando l'appartenenza della filosofia neoplatonica e, ancora, della riflessione di Hegel al primo modello, conclude proprio facendo riferimento a Hölderlin e Sinclair e definendoli dei pensatori del non-posto che, in quanto tale, non ricade «nella forma della riflessione presupponente» (G. Agamben, *Tradizione dell'immemorabile*, in Id., *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 165).

<sup>476</sup> Sull'influenza di Bruno su Hölderlin v. *supra* pp. 19-20 n55. In questo senso occorre, dunque, interpretare l'espressione «*idee estetiche*» della lettera a Neuffer del 10 ottobre 1794.

<sup>477</sup> Sulla filosofia di Hölderlin: B. Santini, *Soggetto e fondamento in Hölderlin tra filosofia trascendentale e pensiero speculativo*, Verifiche, Trento 2013.

sensibile, coinvolte in una stessa indistinguibilità, nella felice ipseità a-sintetica di una «vita abitante [*wohnend Leben*]»<sup>478</sup>.

È unicamente all'interno di questa sorta di platonizzazione liminalizzante della prospettiva post-critica schilleriana che, forse, il precipitato poetico della riflessione filosofica di Hölderlin diviene davvero intellegibile<sup>479</sup>. Come scrive nel lungo e complesso frammento *Über die Verfahrensweise des poetischen Geistes*, solo una volta che il poeta si sarà realmente fatto padrone dello spirito la sua attenzione potrà rivolgersi alla ricettività dell'argomento poetico. Ed è proprio in questo frammento della prima metà del 1800 che l'individualità poetica viene esplicitamente pensata come inscindibilità di opposizione e unità, di tesi e atesi, ovvero come quell'infinita unità che è sia il punto di separazione dell'unito in quanto unito, sia il punto di unificazione dell'unito in quanto opposto e, ancora, entrambe le cose insieme, colte nella loro intrinseca inseparabilità<sup>480</sup>. Nella poesia, pertanto, si consegna il compito *aistetico* – o estetico, in senso tecnico – del filosofo. Probabilmente, la difficoltà di comprendere le tarde liriche di Hölderlin è legata, in una certa misura, alla comprensione di una tale individualità. Il permanere dell'opposizione, dunque della separazione, potrebbe lasciar pensare a una risoluzione tragica della forma poetica<sup>481</sup>. Esemplari, dai sostenitori di questa posizione, sono ritenute le tre stesure della tragedia di

---

<sup>478</sup> F. HÖLDERLIN, “Die Aussicht – La veduta”, in Id., *Le liriche*, Adelphi, Milano 2008, p. 891. Da questa prospettiva Deleuze ha potuto considerare Hölderlin un pensatore spinozista e, soprattutto, uno degli agrimensori del piano di immanenza – o dell'immanazione – che rifiuta ogni unificazione e ogni totalizzazione. Cfr.: G. Deleuze e F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 689.

<sup>479</sup> A proposito di questo rapporto tra filosofia e poesia, occorre mettere in tensione reciproca il contenuto di due lettere: la lettera a Immanuel Niethammer del 24 febbraio 1796 e la lettera a Neuffer del 12 novembre 1798. Nella prima Hölderlin parla della filosofia come «di una tirannia» che tollera ma alla quale si rifiuta di piegarsi e, ribadendo l'impegno a trovare il principio che spieghi le separazioni del pensiero e dell'esistenza ma che sia anche in grado di far sparire e di cancellare queste separazioni, annuncia all'amico il suo proposito di giungere «dalla filosofia [...] alla poesia e alla religione» (F. Hölderlin, *Prose, teatro e lettere*, cit., p. 994). Nella seconda, invece, scritta nel momento in cui ormai la ricerca dell'elemento vitale della poesia costituiva il centro delle sue riflessioni, definisce la filosofia come l'«ospedale in cui ogni poeta fallito come me può trovare onorevole rifugio» (Ivi, p. 1078).

<sup>480</sup> Cfr.: F. Hölderlin, *Prose, teatro e lettere*, cit., pp. 742-743. Questa individualità può essere considerata benjaminianamente come il poetato (*das Gedichtete*) che comprende in sé la fondamentale unità aistetica di forma e materia, e, invece di congiungerle separandole, come un limite, esprime la loro connessione necessaria e immanente. Cfr.: W. Benjamin, *Due poesie di Friedrich Hölderlin*, in Id., *Opere complete*, I, cit., pp. 217-239.

<sup>481</sup> Cfr.: P. Szondi, *Saggio sul tragico*, Abscondita, Milano 2019.

Empedocle<sup>482</sup>. Eppure, significativamente, tutte e tre le stesure restano incompiute. La ragione di questa insoddisfazione è espressa da Hölderlin nel frammento *Der Grund zum Empedokles*, dove la conciliazione del conflitto tra gli opposti conseguita nella morte del protagonista – mai esplicitamente rappresentata nelle stesure – viene dichiarata soltanto «*apparente e temporanea*»<sup>483</sup>. Lavorando sull'*Empedocle*, Hölderlin si accorge che l'elemento sacrificale, che contraddistingue la tragedia greca, per i moderni cessa di essere l'elemento effettivamente conciliativo della separazione. Come testimonia la lettera del 4 dicembre del 1801 inviata a Casimir Ulrich Böhlendorff, per i moderni è estremamente pericoloso aderire fedelmente al canone ereditato dalla perfezione greca. Piuttosto, in un'autentica tragedia moderna, i protagonisti si allontanano dal regno dei viventi avvolti in una bara, in assoluto silenzio, con sobrietà, non divorati dal sacro *pathos* dalle fiamme che non hanno saputo domare<sup>484</sup>. Il sacrificio, ormai, non è in alcun modo risolutivo, e la morte è lasciata allusivamente sullo sfondo. Il tragico moderno deve essere, allora, antitragico e la risoluzione – se di risoluzione si può ancora parlare – non può che consegnarsi nel chiasma inseparabile di tesi e atesi. È in questo senso che occorre allora pensare l'individualità poetica: come una tragedia infedele, sobria e priva della vittima sacrificale, che conserva in sé l'inseparabilità di scissione e unità, come una «*tragedia antitragica*», ovvero una tragedia paradossale che «*apre un varco al di là di se stessa, verso qualcosa che non è più tragico (anche se non può nemmeno dirsi comico)*»<sup>485</sup>. Ciò non toglie, tuttavia, che la conoscenza e

---

<sup>482</sup> Per una lettura tragica di Hölderlin che faccia particolare riferimento alla tragedia su Empedocle Cfr.: M. Pezzella, *La concezione tragica di Hölderlin*, il Mulino, Bologna 1993; P. Vinci, *Essere ed esperienza in Heidegger. Una fenomenologia possibile fra Hegel e Hölderlin*, Stamen, Roma 2008.

<sup>483</sup> F. Hölderlin, *Prose, teatro e lettere*, cit., p. 565. Alla luce di questo frammento, particolare attenzione merita il terzo ultimo atto della terza stesura dell'opera, nella quale Empedocle sembrerebbe rifiutare il ruolo di vittima sacrificale che il vegliardo Manes sembra deciso a riservargli. Cfr.: Ivi, pp. 613-627.

<sup>484</sup> Ivi, p. 1216. In questo riferimento alle fiamme è senz'altro possibile riconoscere un'allusione all'antico rito della pira funeraria, come sottolineato da Reitani (Cfr. Ivi, p. 1701 n11). D'altra parte, non è possibile escludere un riferimento al *pathos* greco e alla sorte dello stesso Empedocle che risolve – solo apparentemente – i problemi del destino nel quale era cresciuto gettandosi nel cratere dell'Etna.

<sup>485</sup> G. Agamben, *Il congedo della tragedia*, in Id., *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 166. Un'immagine che potrebbe aiutare a chiarire questo particolare genere letterario è quella restituita nel frammento [*Über*] *Das Werden im Vergehen*, in cui in questione non è che il divenire storico nel trapassare delle epoche, la coincidenza tra dissoluzione e risoluzione (entrambi significati della parola *Auflösung*), una soglia tra essere e non-essere, tra vita e morte, tra possibilità ed effettualità, tra creatività e distruttività in cui «*tutto più infinitamente si compenetra, entra in contatto e attecchisce nel dolore e nella gioia, nella discordia e nella pace, nel moto e nella quiete, nella forma e nell'assenza di forma*» (F. Hölderlin, *Prose, teatro e lettere*, cit., pp. 634). Non è un caso che, nelle righe conclusive, l'unificazione tragica venga definita unificazione dell'unità (dei caratteri) e della reciproca opposizione (dei caratteri). È proprio la

il confronto con i Greci siano indispensabili per l'elaborazione e il raffinamento di una tale infedeltà, ed è all'interno di questa esigenza che devono essere considerate le traduzioni delle tragedie di Sofocle e le relative annotazioni a cui Hölderlin si dedica nel 1803, giungendo a una vera e propria formulazione dei principi della tragedia e della poesia moderna, «conoscibile nel mezzo [*moyen*] del suo apparire»<sup>486</sup>. Dove la tragedia greca prevede una cesura o un'interruzione antiritmica che arresta il trasporto tragico lasciando avvenire quella pura parola che, nell'alternanza delle figurazioni, lascia apparire la figurazione stessa, squilibrando la rappresentazione ora più verso l'inizio (come nel caso dell'*Edipo re*) ora più verso la fine (come nel caso dell'*Antigone*), Hölderlin ripensa la cesura in una forma paradossale, come un reciproco annullamento delle parti della rappresentazione nella quale il dio e l'essere umano, la forza originaria e la debolezza, comunicano «*nella forma dimentica dell'infedeltà*», su quella soglia dove «non esiste più niente, tranne le condizioni del tempo e dello spazio» e «inizio e fine [...] non si possono in alcun modo accordare»<sup>487</sup>. La cesura stabilisce una tensione che impedisce il darsi della conciliazione, della sintesi positiva, spezzando la totalità falsa e aberrante, assoluta, dell'opera, riducendola a un frammento<sup>488</sup>. In questa tensione, il limite che separa il dio e l'essere umano viene sospeso e l'infedeltà si rivela come una forma singolarissima di relazione:

Tu esiti? Anch'io, custodi della casa, esitavo accostandomi, e contavo i miei passi, e sostai come un pellegrino in silenzio: entra, annuncia lo straniero, il figlio, aprite le braccia, beneditemi incontro, che sia consacrato, la soglia (*die Schwelle*) mi sia concessa ancora. Ma lo presento: sono

---

struttura del paradosso a distinguere irriducibilmente la dialettica hōlderliniana da quella hegeliana, tesa alla contraddizione: «La forza dei paradossi risiede in questo: non sono contraddittori, ma ci fanno assistere alla genesi della contraddizione. Il principio di contraddizione si applica al reale e al possibile, ma non all'impossibile da cui deriva, cioè ai paradossi o, piuttosto, a ciò che rappresentano i paradossi» (G. Deleuze, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2016, p. 72).

<sup>486</sup> F. Hölderlin, *Prose, teatro e lettere*, cit., p. 763. Traduzione modificata.

<sup>487</sup> Ivi, pp. 772-773.

<sup>488</sup> W. Benjamin, *Le affinità elettive*, in Id., *Angelus novus*, cit., p. 222. Come ha sostenuto Gianni Carchia: «[r]ispetto alle soluzioni positive dell'idealismo post-kantiano, le quali nel modello della morte tragica hanno spesso visto un archetipo del processo di risoluzione dialettica, la posizione di Hölderlin si configura piuttosto come un restar fermo alla tensione kantiana del negativo» (G. Carchia, *Orfismo e tragedia*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 74).

partiti, in un sacro paese straniero, pure loro: non tornerete, amati, padre, madre! gli amici, se vivono ancora, hanno altro conquistato: non siete ormai più la mia gente.<sup>489</sup>

Ma, allora, diversamente dalla tragedia greca che lascia avvenire una pura parola fattiziamente mortale (*tödlichfaktisches*) che, in maniera mediata, uccide realmente, la tragedia antitragica moderna lascia avvenire una pura parola fattiziamente uccidente (*tötendfaktisches*) che, in maniera immediata, non si realizza nell'uccisione o nella morte, perché «in questo va contenuto il tragico»<sup>490</sup>. È in questa chiave antitragica dell'individualità

---

<sup>489</sup> F. Hölderlin, *Il viaggiatore*, in Id., *Le liriche*, cit., p. 507. Che nell'infedeltà sia in questione proprio una soglia, in qualità di sospensione del limite, è stato osservato da Deleuze in un corso tenuto a Vincennes nel 1978 e dedicato alla concezione kantiana della temporalità: nelle tragedie sofoclee non si è più nell'orizzonte della dialettica del limite o della sua trasgressione, piuttosto «è il limite che si sottrae» e «diviene passaggio al limite» (G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, Mimesis, Milano 2004, pp. 78-79). Non si può dunque essere d'accordo con Szondi che nel *Versuch über das Tragische rimprovera ad Heidegger di aver eccessivamente insistito sul compito poetico di cantare il divino e di farsene mediatore presso gli uomini, dimenticando, forse troppo sbrigativamente, che la vicinanza del divino implicata in questo compito può darsi unicamente nella sua lontananza. L'insuperabilità di questa lacerazione incarna secondo Szondi il senso autenticamente tragico dell'ultima produzione holderliniana, in cui il poeta si trova certamente su una soglia, ma non sulla soglia dell'Uno-Tutto, bensì sulla soglia dell'abisso, sul bordo del nulla che irrimediabilmente lo separa dal divino. Al contrario, pur non sviluppando forse pienamente le implicazioni della sua intuizione, Heidegger riconosce che la lacerazione deve essere pensata nell'inseparabilità dell'unione, che la vicinanza deve essere pensata come lontananza e il limite come soglia. Tuttavia, si arresta – fin troppo szondianamente – alla constatazione del frammezzo del tempo di povertà, alla constatazione della doppia negazione (non-più degli dèi fuggiti e non-ancora del dio a venire) che separa l'umano dal divino, trascurando che, al contempo, umano e divino sono infedelmente uniti da questo stesso frammezzo. Se si segue l'indicazione di Antonio Negri per cui, nel rifiuto delle conclusioni dialettiche, l'esperienza poetico-filosofica di Hölderlin incontra quella di Giacomo Leopardi, allora nell'*Infinito* si rende possibile scorgere la possibilità di un'interpretazione del naufragio che esuli da quella dell'angosciosa situazione-limite, trattenuta negativamente tra un non-più e un non-ancora. In questo idillio, l'immagine della siepe come ultimo orizzonte, come limite immediato, apre all'esperienza di pensiero come a un dolce naufragare «“tra” questa immensità, “tra” determinazioni dell'essere, “tra” le infinite contingenze» (A. Negri, *Lenta ginestra*, Mimesis, Milano-Udine 2015, p. 65). A differenza di Jaspers, il naufragio leopardiano qui non è caratterizzato come negativo, ma segna un rovesciamento, un “mutar condizione” che dall'urto contro un limite conduce all'abitare su una soglia: «Il pensiero, nel suo naufragio, ha comparato, ha, cioè, pareggiato, ricondotto allo Stesso, le dimensioni negative dell'evento di linguaggio, il suo esser-stato e il suo avvenire, il silenzio e la voce, l'essere e il nulla; e, nell'estinguersi del pensiero, nello stremarsi della dimensione dell'essere, emerge per la prima volta nella sua semplice chiarezza la figura dell'aver dell'uomo: l'aver sempre caro come dimora abituale, come *ethos* dell'uomo» (G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 2008, p. 102).*

<sup>490</sup> F. Hölderlin, *Prose, teatro e lettere*, cit., p. 779. Un aspetto senz'altro decisivo è che Hölderlin sembrerebbe considerare una pura parola fattiziamente uccidente quella dell'*Edipo a Colono*, in cui «la parola pronunciata da una bocca invasata risulta terribile e uccide; ma non nel modo contenibile dei greci, cioè nello spirito atletico e plastico, dove la parola prende possesso del corpo affinché questo uccida» (*Ibidem*). Da questo punto di vista, l'*Edipo a Colono*, una tragedia che non si risolve con la morte dell'eroe ma con la sua scomparsa



poetica che vanno interpretate le ultime liriche di Hölderlin. Come ha sottolineato Agamben, Hölderlin nella lettera a Böhlendorf impiega proprio l'espressione "autentica tragedia moderna" per definire l'opera dell'amico, il dramma *Fernando. Eine dramatische idylle*. Un idillio è, cioè, stranamente definito come una tragedia antitragica, i cui elementi non è possibile non sentire riecheggiare nei tardi componimenti della torre: serene e sobrie quartine, dedicate alla natura e all'alternarsi delle stagioni, nelle quali oltre agli elementi essenziali della poesia (l'*enjambement* e la rima) sopravvive il frequente ricorso alla cesura che taglia antiritmicamente il verso in due emistichi, interrompendo continuamente la prosodia, il flusso musaico, in maniera paratattica<sup>491</sup>. Queste poesie, allora, lontane da ogni venatura tragicamente sacrificale, non sono da considerarsi che degli idilli, nei quali il tentativo filosofico di oltrepassare i limiti kantiani nell'esperienza liminale dell'Uno-Tutto precipita integralmente e senza residui nell'io poetico e il cui significato politico è forse restituito dal frammento *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, scritto a sei mani insieme a Hegel e Schelling intorno al finire del Settecento: l'estinzione dello Stato nella «generale libertà ed eguaglianza degli spiriti», ossia nell'«idea della Bellezza, assunta nel più alto senso platonico»<sup>492</sup>.

### 6.3 Dell'assalto al limite

Se c'è uno scrittore che ha cercato di assumere integralmente il lascito poetico-filosofico di Hölderlin, seppure nella misura delle proprie deboli forze, questi è senz'altro Robert Walser. La circostanza biografica è forse quella su cui i critici si sono soffermati con maggiore insistenza e non senza un certo sarcasmo: come Hölderlin, dichiarato pazzo nel 1805 dal

---

attraverso una soglia bronzea sacra alle Eumenidi, sembrerebbe poter essere considerata la più moderna o antitragica delle tragedie greche.

<sup>491</sup> Cfr.: N. VON HELLINGRATH, *Hölderlin-Vermächtnis. Forschungen und Vorträge. Ein Gedenkbuch zum 14 Dezember 1936*, Bruckmann, München 1936; T.W. ADORNO, *Paratassi*, in ID., *Note per la letteratura*, Einaudi, Torino 1979. In maniera senz'altro condivisibile, Robert Jakobson ha sostenuto che alla superficiale impressione di semplificazione della tarda tecnica poetica di Hölderlin corrisponde, in realtà, lo sforzo teso al componimento di un'unità lirica attraverso l'impiego di regole precise. La semplificazione, dunque, non sarebbe che una raffinata forma di armonia o di equilibrio tra le parti nel tutto della composizione poetica, che in nulla differisce dal proprio disfacimento. Cfr.: R. JAKOBSON, *Hölderlin. L'arte della parola*, il nuovo melangolo, Genova 1978.

<sup>492</sup> F. Hölderlin, *Il più antico programma sistematico dell'idealismo tedesco*, in ID., *Scritti di estetica*, SE, Milano 2004, pp. 157-158.

medico di Homburg Georg Friedrich Karl Müller, ha trascorso gli ultimi trent'anni della sua vita confinato nella torre del falegname Zimmer a Tubinga preso dalla scrittura di moltissime liriche rimate e regolari, la maggior parte delle quali andate distrutte, firmate Scardanelli e segnate con date impossibili, così Walser, in seguito a una diagnosi di ebefrenia e catatonia rilasciatagli nel 1929, ha trascorso quasi trent'anni recluso tra la clinica psichiatrica di Waldau e l'ospedale cantonale di Herisau, perdendosi nei cosiddetti microgrammi, 526 fogli fittamente scritti a matita e apparentemente illeggibili. Tuttavia, difficilmente si potrebbe rubricare come un mero aneddoto biografico, per quanto indubbiamente insolito, un evento così decisivo nella vita di uno scrittore che ha speso diverse pagine nella narrazione della "vita di poeta", come nel caso della raccolta *Poetenleben*. Questa coincidenza acquista un senso ancor più particolare se si nota che, analogamente alla follia hölderliniana, anche la schizofrenia walseriana è stata oggetto di dubbi e perplessità, sulle quali svettano quelle dello psichiatra Theodor Spoerri che, nel 1954, riuscì a ottenere una conversazione con Walser proprio all'interno del manicomio di Herisau. Uno degli aspetti più interessanti del singolare resoconto di Spoerri è che sembra involontariamente ripetere le impressioni, fedelmente riportate in una lettera a Hegel dell'11 giugno del 1803, suscitate in Schelling dall'incontro con Hölderlin avuto nello stesso anno<sup>493</sup>. Nella sua visita alla clinica di Herisau lo psichiatra ritenne di trovarsi effettivamente di fronte ai comportamenti di uno schizofrenico ma, dopo circa un quindici minuti, improvvisamente, Walser cominciò a conversare con Spoerri, che dovette ricredersi rispetto alle sue impressioni iniziali: nulla, nella conversazione, lasciava intendere che lo scrittore fosse affetto da schizofrenia. Curiosamente Spoerri ne concluse che Walser avesse deliberatamente deciso di imitare Hölderlin, fingendosi pazzo e rifugiandosi nella malattia – confermando così il malevolo sospetto nutrito dai fratelli dello scrittore<sup>494</sup>. Significativo è in questo senso *Geburtstag prosastück*, un testo scritto da Walser nel 1926 – del quale probabilmente Spoerri non era a conoscenza – in cui afferma esplicitamente come Hölderlin avesse ritenuto opportuno (*hielt es für angezeigt*) rinunciare

---

<sup>493</sup> «La sua vista mi ha sconvolto: trascura il suo aspetto fino ad apparire disgustoso (*Ekelhaften*) e, poiché i suoi discorsi non lasciano pensare a una follia (*da seine Reden weniger auf Verrückung hindeuten*), ha completamente adottato le maniere esteriori (*die äußeren Manieren*) di coloro che vertono in questa condizione» (F. Schelling, *An Hegel*, in G.W.F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, I, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1977, p. 71. Traduzione mia). Sull'ipotesi per cui Hölderlin avrebbe consapevolmente accettato la follia Cfr.: G. Agamben, *La follia di Hölderlin*, cit.

<sup>494</sup> R. Mächler, *Robert Walser, der Unenträtselte. Aufsätze aus vier Jahrzehnten*, Zürich, Pendo, 1999, p. 210 sgg.

al suo buon senso (*Menschenverstand einzubüßen*), dando così a numerose persone motivo di lamentarsi di lui nel modo più divertente e piacevole. Dello stesso tenore, se non addirittura più rivelatrici, sono le conversazioni che intratteneva con l'amico Carl Seelig:

Non mi trovo affatto male in corsia. Si sta lì distesi come un albero abbattuto, non c'è bisogno di muovere un dito. Tutti i desideri si addormentano come i bambini quando sono stanchi di giocare. Ci si sente come in un convento, o in un'anticamera della morte [...]. Sono convinto che Hölderlin non ha passato tanto infelicemente gli ultimi trent'anni della sua vita come ce lo descrivono i professori di letteratura. Potersi dare ai propri sogni in un angolo appartato senza essere sempre costretti a soddisfare delle pretese non è certamente un martirio. È la gente che lo vuol far passare per tale!<sup>495</sup>

Non c'è dubbio, d'altra parte, che Walser conoscesse l'opera di Hölderlin e avvertisse una profonda affinità con la sua poetica e con la sua vita. In particolare, nel 1915 gli dedica un breve racconto, contenuto proprio in *Poetenleben*, intitolato semplicemente *Hölderlin* e il cui centro è costituito dalle condizioni che hanno portato il poeta di Lauffen a scivolare nella follia, ovvero: la graziosa prigione di una casa borghese troppo angusta e soffocante per la libertà nella quale, unicamente, poteva vivere felicemente<sup>496</sup>. In queste pagine la penna di Walser riesce a restituire l'esigenza fondamentale della poetica hölderliniana di spingersi oltre il ciglio dell'intelligibile verso il delirio, travalicando i limiti del possibile, sporgendo su un abisso o, meglio, su un illimitato, su uno spazio vasto e aperto in cui lui e il mondo, ovvero il soggetto e l'oggetto, si perdessero ritrovandosi l'uno nell'altro, fossero come un mare. Ed è a partire da questo stesso anelito che costruisce le sembianze dell'esercito di vagabondi, di *flâneur*, di perdigiorno e di giramondo che abitualmente popolano i suoi scritti e ai quali lui stesso appartiene in prima persona, come suggerisce il racconto del 1917 intitolato come una delle ultime liriche di Hölderlin, *Der Spaziergang*. Queste figure non si muovono seguendo la loro libera volontà, secondo traiettorie precise, stabilite, determinate, piuttosto girovagano perdutoamente, recettive, remissive, abuliche. D'altronde, in tedesco l'errare, il vagare (*irren*) ha uno stretto legame etimologico con la follia (*Irrsinn*). In tal senso si può affermare che «[p]er Walser, il *Wanderer* è l'estrema figura della follia

<sup>495</sup> C. Seelig, *Passeggiate con Robert Walser*, Adelphi, Milano 1981, p. 54.

<sup>496</sup> R. Walser, *Hölderlin*, in Id., *Vita di poeta*, Adelphi, Milano 1985, pp. 131-134.

hölderliniana»<sup>497</sup>. Passeggiare è un delirante tenersi sulla soglia dell'illimitato, uno stare sospesi sopra l'abisso, un abitare nel negativo durante il quale ci si imbatte in giganti, professori, librai e funzionari di banca, cantanti e attrici, intellettuali e, talvolta, in qualche custode dei confini, mettendo inavvertitamente in discussione l'istituzione poliziesca, quella scolastica o lo stile di vita borghese – come nel caso dell'occhiuto e vigile gendarme dello scritto *Kleines Landstraßenerlebnis*, dell'Istituto Benjamenta nello *Jakob von Gunten* o della Susette Gontard raffigurata ancora in *Hölderlin*. Ma una simile desoggettivazione è abdicazione del sé e in essa ogni io, ogni coscienza, ogni volontà, non può sopravvivere; si può solo assistere, obbedire, assecondare, fino a raggiungere un servilismo talmente incondizionato da non poter servire propriamente a nulla. Chi stringe una complicità con il nulla e, sotto le vesti dell'uomo comune, abita la negazione, non può che esserne, a sua volta, abitato<sup>498</sup>. Questi personaggi

[p]rovengono dalla notte, dove essa è più nera, da una notte veneziana, se si vuole, illuminata dai deboli lampioni della speranza, con una qualche luce di gioia negli occhi, ma sconvolti e tristi al punto di piangere. Ciò che essi vogliono dire è prosa. Poiché il singhiozzo è la melodia della loquacità di Walser. Esso ci rivela donde provengono i suoi diletta. E cioè dalla follia, e basta. Sono personaggi che hanno dietro di sé la follia, e per questo restano di una superficialità così straziante, così interamente inumana, così imperturbabile. Se si vuole indicare con una parola ciò che essi hanno di felice e inquietante, si può dire che sono tutti “guariti”.<sup>499</sup>

Passeggiare significa, dunque, partire per il deserto e non pensare più a niente, neppure a Dio, perché «Dio va con chi è libero dai pensieri»<sup>500</sup>. O perché, in un mondo in cui il Dio

<sup>497</sup> M. Cacciari, *Dallo Steinhoff. Prospettive viennesi del primo Novecento*, Adelphi, Milano 2005, p. 200.

<sup>498</sup> Perciò Roberto Calasso ha potuto ipotizzare una familiarità tra i personaggi di Walser e il Bartleby di Melville: l'obbedienza e la disobbedienza radicali, senza riserve, implicano entrambe, loro malgrado, una rescissione totale che conduce alla liberazione dalla libertà, dalla volontà, dalla decisione e, con esse, dalla colpa e dalla responsabilità. Cfr.: R. Calasso, *Il sonno del calligrafo*, in R. Walser, *Jakob von Gunten*, cit., p. 191. Forse la categoria filosofica più adatta a comprendere la particolare condizione di servile abulia che caratterizza l'universo di Walser è quella di *Getragensein* coniata da Oskar Becker, un fragile e leggero essere-portato privo di sostegno o peso. Cfr.: O. Becker, *Della caducità del bello e della natura avventurosa dell'artista*, Guida, Napoli 1998.

<sup>499</sup> W. Benjamin, *Robert Walser*, in Id. *Opere complete*, III, Einaudi, Torino 2010, p. 356.

<sup>500</sup> R. Walser, *Jakob von Gunten*, Adelphi, Milano 1970, p. 168.

soccorre con l'assenza, «[i]l Divino, cortese, ci guida (*Die Gottheit freundlich geleitet*)»<sup>501</sup> – come avrebbe scritto ancora il poeta di Lauffen in uno dei suoi ultimi versi.

Se le riflessioni sviluppate sinora fossero esatte, ci si potrebbe chiedere se anche il particolare elemento comico e anti-tragico che così fortemente distingue lo stile di Walser non risalga, in fondo, a una magistrale mescolanza prosastica del tardo idillio hölderliniano e dell'ironia di discendenza romantica<sup>502</sup>. Dove altro trovare una così fulgida esposizione letteraria di quella banale vita quotidiana che, in rapporti deboli e lontani con il tutto, si afferma come infinitamente significativa e, al contempo, massimamente insignificante? Paradigmatico, in questo senso, è il romanzo *Geschwister Tanner* del 1907, in cui Simon Tanner non fa che alternarsi tra vagabondaggi, amori primaverili e mestieri passeggeri – o, come ha correttamente sottolineato Claudio Magris, «lavori subordinati»<sup>503</sup> – mentre la scrittura dell'autore non può che precipitare in frammentarie, quasi episodiche, descrizioni arcadiche che talvolta preludono a ironiche sferzate nei confronti dei valori sociali dominanti. È il caso del colloquio di Simon all'ufficio di collocamento: in poche righe la descrizione di una giornata estiva trascorsa a girovagare e pensare per boschi e campagne si traduce in un attacco laterale al diritto delle ferie annuali retribuite, con le quali dichiara di non voler avere niente a che fare. La vita nella bellezza che delira nell'Uno-Tutto è immediatamente distruttiva delle forme determinate che la vorrebbero delimitare e rappresentare. Di conseguenza, la scrittura di Walser potrà solo, elegantemente,

disfare il fittizio e minaccioso ordine dello spirito che, ultimo bastione del pensiero sistematico e positivo, ancora si erge ad offrire al singolo un rassicurante ruolo di responsabilità e una rigida

---

<sup>501</sup> F. Hölderlin, *La passeggiata*, in Id., *Le liriche*, cit., p. 826. Traduzione modificata.

<sup>502</sup> Questo uso dell'ironia del grande Romanticismo è stato sottolineato soprattutto da Calasso (R. Calasso, *Il sonno del calligrafo*, in R. Walser, *Jakob von Gunten*, cit., p. 173). Tuttavia, l'abulia quasi infantile che sembra connotare la scrittura di Walser esclude risolutamente che si possa trattare di quella che, seguendo la lezione di Friedrich Schlegel, Walter Benjamin ha chiamato ironia materiale, ovvero un'ironia negativa, arbitrariamente soggettivistica, che distrugge e annienta la materia stessa dell'opera. Piuttosto, sembrerebbe trattarsi dell'ironia formale che nasce positivamente «dallo spirito dell'arte, non dalla volontà del poeta» nella forma «dell'assimilazione dell'opera limitata all'assoluto» e, pertanto, non solo non distrugge l'opera che tocca ma, innescando una dissoluzione della forma determinata dell'opera che lascia emergere la forma assoluta, «addirittura la avvicina all'indistruttibilità» (W. Benjamin, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, in Id., *Opere complete*, I, Einaudi, Torino 2010, p. 419).

<sup>503</sup> C. Magris, *Davanti alla porta della vita*, in R. Walser, *L'assistente*, Einaudi, Torino 1978, p. 213.

casella. La scrittura vuol ripristinare, con la sua metodica assurdità, quella vita che altrimenti la costruzione della coscienza soffoca.<sup>504</sup>

Viene meno il ruolo sovrano del narratore e, con esso, ogni possibile accusa o giudizio, ogni lamento o lode. Tutte le parole in Walser provengono dalla catastrofe delle parole precedenti, senza storia né progetto. Parafrasando Benjamin si potrebbe dire che, non appena stringe la penna tra le dita, entra in uno stato di imperturbabile disperazione in cui tutto gli sembra perduto e le frasi hanno il solo compito di portare all'oblio quelle precedenti. Resta solo una vita qualunque, indeterminata, contraddistinta dal più anonimo precariato esistenziale, dalla più anodina mancanza di ambizione. L'*incipit* del primo capitolo dei *Geschwister Tanner* è rivelatore: «Una mattina, un giovane che sembrava quasi un ragazzo entrò in una libreria e chiese di essere presentato al padrone»<sup>505</sup>. Se il romanzo – in particolare il romanzo di formazione – esige l'attraversamento di una serie di avvenimenti che portano i protagonisti allo sviluppo, alla crescita e alla maturazione, diversamente Simon rimane ancora sempre in attesa, sulla soglia, davanti alla porta di una vita che già comincia a dileguarsi, rinunciando a formarsi e a realizzarsi una volta per tutte, definitivamente. Si trova sospeso tra gioia e pianto, tra speranza e disperazione, nel punto in cui il singhiozzo da lamento si fa melodia. La sua è una vita esemplarmente beata e felice, una vita abitante, che in fondo, come il *flâneur* di *Der Spaziergang*, raccoglie fiori solo per deporli sulla propria infelicità – dunque, per ciò stesso, paradossale e tragicomica.

Robert Musil è stato tra i primi a esprimersi su Franz Kafka considerandolo «un caso particolare del tipo Walser». Era il 1914 e Kafka aveva pubblicato i racconti *Der Utreil*, *Die Verwandlung*, *Eine kleine Reise durch mitteleuropäische Gegenden*, *Der Heizer* e la raccolta *Betrachtung*. Proprio nel racconto *Eine kleine Reise durch mitteleuropäische Gegenden*, scritto tra il 1911 e il 1912, si trova una menzione al romanzo *Der Gehülfe* di Walser. Molti anni dopo Musil, Canetti avrebbe ribadito la stessa opinione, se possibile, esasperandola: «[Walser] è più radicale di Kafka, che senza di lui non ci sarebbe mai stato, che lui ha contribuito a creare»<sup>506</sup>. A tal proposito, una lettera di Kafka risalente già al 1909 e indirizzata al suo superiore Ernesto Eisner, direttore delle “Assicurazioni Generali” di Praga, oltre a testimoniare della lettura dello *Jakob von Gunten* di Walser, riporta soprattutto la sua

---

<sup>504</sup> Ivi, p. 212.

<sup>505</sup> R. Walser, *I fratelli Tanner*, Adelphi, Milano 1977, p. 9. Corsivi miei.

<sup>506</sup> E. Canetti, *Il cuore segreto dell'orologio*, Adelphi, Milano 1987.

reazione al paragone, avanzato da Eisner, tra la personalità dello scrittore di Praga e quella del personaggio di Simon Tanner:

Walser mi conosce? Io non conosco lui, conosco *Jakob von Gunten*, un buon libro. Non ho letto gli altri, un po' per colpa Sua, perché nonostante il mio consiglio non ha voluto acquistare *Geschwister Tanner*. Simon è, credo, un personaggio in quei *Geschwister*. Non è forse sempre in giro, arcifelice, senza arrivare ad altro che a divertire il lettore? È una pessima carriera, ma soltanto una cattiva carriera offre al mondo la luce che uno scrittore non perfetto, ma buono, vuol produrre, purtroppo però a ogni costo. S'intende che anche persone così, viste dal di fuori, vanno in giro dappertutto, gliene potrei citare alcune, me compreso, ma non si distinguono assolutamente per nulla tranne che per quell'effetto di luce in romanzi abbastanza buoni.<sup>507</sup>

Musil e Canetti hanno riconosciuto tra i due scrittori un'affinità particolare, una vicinanza, alla quale Kafka in prima persona non solo non sembra volersi sottrarre, ma che sembra addirittura confermare. Kafka raccoglie la poetica walseriana, ma la complica riconducendola all'interno di una duplice cornice: l'ebraismo e la giurisprudenza. È proprio questo orizzonte, questa complicazione, a far apparire Kafka meno radicale di Walser agli occhi di Canetti. La poetica abulica della soglia e della passeggiata delirante, in Kafka, è sempre nuovamente sottoposta alla prova del limite e della colpa, all'incombenza del serramento. Non hanno torto coloro che hanno colto la prossimità tra gli aiutanti che, senza sembrare in grado di dare alcun aiuto, affollano la narrazione kafkiana e gli assistenti fannulloni di Walser, talmente servizievoli da rivelarsi inutili<sup>508</sup>. Ma questi aiutanti si trovano ad avere continuamente a che fare con quelle figure (messaggeri, funzionari, burocrati, guardiani) predisposte alla custodia del confine, alla sorveglianza del limite. La tragicommedia di Walser riappare in Kafka nella forma altrettanto paradossale della parodia<sup>509</sup>. È quel che ha cercato di esprimere Benjamin quando ha scritto che Walser comincia dove finiscono le fiabe, dove ci si è liberati dal dolore, mentre Kafka avrebbe scritto delle favole per dialettici, nelle quali la lotta per questa liberazione è ancora in corso.

<sup>507</sup> F. Kafka, *Epistolario*, I, Mondadori, Milano 1964, pp. 83-84.

<sup>508</sup> Cfr.: W. Benjamin, *Franz Kafka*, in Id., *Angelus novus*, cit., p. 281; G. Agamben, *Aiutanti*, in Id., *Profanazioni*, cit., p. 34.

<sup>509</sup> Proprio a proposito di Kafka, Michael Löwy ha parlato di una «parodia tragicomica» (M. Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 101).

La differenza che intercorre tra loro è quella talmudica, quasi impercettibile, che separa il mondo riparato dal messia e il mondo ancora da riparare.

Una testimonianza fondamentale, in tal senso, si trova nei *Tagebücher*, in particolare nella notazione del 16 gennaio 1922. Kafka si dilunga su un crollo (*Zusammenbruch*), esemplificato dall'impossibilità di dormire, di vegliare e di sopportare la successione della vita, che avrebbe prodotto una divisione o, almeno, degli strappi tra il mondo interiore che corre lungo un precipizio diabolico e quello esteriore che, invece, segue a fatica il ritmo quotidiano. La corsa che ha coinvolto il mondo interiore è descritta come un inseguimento (*Jagen*) che potrebbe condurlo ineluttabilmente alla follia (*Irrsinn*). Ma, precisa, potrebbe anche avere un altro esito:

“L'inseguimento” è soltanto un'immagine. Potrei anche dire “assalto all'ultimo limite terreno” [*Ansturm gegen die letzte irdische Grenze*] e precisamente assalto dal basso; dalla parte degli uomini, e poiché anche questa è soltanto un'immagine posso sostituirvi l'immagine dell'assalto dall'alto, giù, verso di me. Tutta questa letteratura è assalto al limite e, se non fosse intervenuto il sionismo, avrebbe potuto evolversi facilmente e diventare una nuova dottrina esoterica, una cabala. Ne esistono gli spunti.<sup>510</sup>

L'inseguimento che potrebbe condurlo alla follia è, al tempo stesso, assalto all'ultimo limite, elaborazione di una letteratura che avrebbe potuto diventare una nuova cabala. Se si mette in tensione questa nota con altri due appunti – il primo, di molto precedente, del 4 dicembre del 1913 e il secondo del 9 gennaio 1922, dunque, solo di pochi giorni successivo al crollo – Kafka sembra suggerire che questo inseguimento si connota come una soglia. La non-pazzia, la saviezza, è stare come un mendicante davanti alla soglia della pazzia e marcirvi (*Nicht-Narrheit ist, vor der Schwelle, zur Seite des Einganges bettlerhaft stehn, verwesen und umstürzen*); se invece si è varcata la soglia (*hast du die Schwelle überschritten*) tutto va bene, si è in un altro mondo<sup>511</sup>. La debolezza (*Schwache*) che Kafka si attribuisce, e che coltiva attivamente, gli preclude l'ascesa (*Aufstieg*) cabalistica che può essere raggiunta solo se voluta ma, almeno, lo mantiene lontano dalla follia (*Irrsinn*) – sempre se non ci penserà la sonnolenza, che con il suo lavoro distrugge gli ostacoli e sgombra la via (*niederbricht, was hindert, und den Weg freilegt*), a consegnarlo alla pazzia. In questo

---

<sup>510</sup> F. Kafka, *Confessioni e diari*, Mondadori, Milano 1996, p. 606.

<sup>511</sup> Ivi, pp. 413; 608,



inseguimento Kafka, grazie alla sua debolezza, rimane sulla soglia della follia ma, così facendo, rimane sulla soglia dell'ascesa, dell'assalto dell'alto verso il basso e viceversa<sup>512</sup>.

È a partire da queste annotazioni che, forse, occorrerebbe rileggere gli scritti di Kafka. La questione del limite e della soglia, ricondotta a un estremo grado di complicazione e compenetrazione, vi assume un'importanza indiscutibile: dall'uomo di campagna al quale un guardiano impedisce di entrare nella porta già aperta della legge (in *Vor dem Gesetz*), al ponte sospeso su un abisso che, come un novello Orfeo, si volta per guardare colui che lo sta attraversando, crollando inesorabilmente su se stesso (nel racconto *Die Brücke*), fino al presunto colpo inferto contro un portone che costringe il protagonista al cospetto di un giudice (narrato in *Der Schlag and Hoftor*). La soglia si presenta come il varco che continuamente risplende dietro a un limite che lo preclude, come una possibilità su cui continuamente incombe un'impossibilità che la ostacola. Kafka conosce l'oscuro potere dei confini e dei loro custodi e sa anche che «[q]uanto più si indugia fuori dalla porta, tanto più si diventa estranei»<sup>513</sup>. In particolare, sotto questa luce, il romanzo postumo *Das Schloß*, la cui stesura risale agli stessi anni delle annotazioni sull'assalto al limite, assume un'importanza considerevole<sup>514</sup>. Il primo elemento da sottolineare è il debito che *Das Schloß* intrattiene con Jakob von Gunten di Walser. *Schloss*, in tedesco, è ciò che è chiuso e non può essere aperto. Analogamente all'Istituto Benjamenta, il castello è una delimitazione del potere, il labirintico non-luogo in cui il potere è efficacemente custodito dai suoi funzionari e dove il protagonista è imprigionato in un percorso nel quale non si giunge mai alla meta, come in una sorta di paradossale *flânerie*<sup>515</sup>. Lo smarrimento per le strade di città e di campagna si tramuta nello smarrimento per i corridoi del castello. Tuttavia, se Jakob è uno studente dell'Istituto, K. è il vecchio aiutante del signor agrimensore, uno straniero nel villaggio che sorge ai piedi del castello. Il primo è uno studente senza scrittura, a cui non viene impartito alcun insegnamento, e il secondo un aiutante privo di una mansione che,

---

<sup>512</sup> Ivi, p. 621. Benjamin sottolinea come la scrittura di Kafka abbia indicato un «terreno di confine» (W. Benjamin, *Appunti Svendbord estate 1934*, in Id., *Opere complete*, VI, Einaudi, Torino 2004, p. 182).

<sup>513</sup> F. Kafka, *Ritorno*, in Id., *Tutti i racconti*, Mondadori, Milano 2017, p. 392.

<sup>514</sup> È stato Giorgio Agamben il primo a riferire strategicamente l'annotazione del 16 gennaio 1922 all'agrimensore K., il protagonista del romanzo. Cfr.: G. Agamben, *K.*, in Id., *Nudità*, Nottetempo, Roma 2009, p. 54.

<sup>515</sup> Cfr.: R. Calasso, *Il sonno del calligrafo*, in R. Walser, *Jakob von Gunten*, cit., p. 189.

tuttavia, conduce delle ricerche intorno al castello. Entrambi appartengono alla stessa specie compenetrata dal negativo, «molto vicini a quel nulla che solo rende servibile il qualcosa»<sup>516</sup>.

Se, tuttavia, si prende sul serio l'indicazione kafkiana circa il mestiere di K., restituendole dunque la sua rilevanza, e la si mette in relazione con l'appunto sull'assalto all'ultimo limite, diviene chiaro il conflitto che si viene a stabilire tra l'agrimensore e i funzionari del castello, nonché la strategia dell'intero romanzo:

dal momento che la vita nel villaggio è, in realtà, interamente determinata dai confini che lo separano dal castello e, insieme, lo mantengono avvinto a esso, sono innanzitutto quei limiti che l'arrivo dell'agrimensore mette in questione. L'assalto all'ultimo limite è un assalto contro i limiti che separano il castello (l'alto) dal villaggio (il basso).<sup>517</sup>

Ed è, ancora una volta, un assalto dal basso che, in un gioco di rapporti di forza, rischia sempre di capovolgersi in un assalto dall'alto. Interessante è, in questo senso, l'intreccio tra studi giuridici e studi ebraici che fa da sfondo all'interna cornice walseriana del romanzo. Kafka, dai suoi studi di giurisprudenza, non poteva non conoscere il *corpus* degli agrimensori romani (Frontino, Urbico, Gromatico, Flacco) pubblicato in tedesco da Friedrich Blume, Karl Lachmann e Adolf August Friedrich Rudorff nel 1848 con il titolo *Die Schriften der römischen Feldmesser*<sup>518</sup>. Ma, allora, ciò che ha in mente è precisamente un'*exaguratio*, un'esaugurazione, un'abolizione dei confini del castello. K., in quanto agrimensore straniero, è l'*hostile aratrum* che viene per distruggere il limite che separa il potere del castello e gli permette di articolarsi sul villaggio, restituendo ogni abitante alla sua intima condizione di forestiero. Pertanto, se come vogliono alcuni interpreti il castello rappresenta il potere di Dio, il compito esaugurale di K. non si rivolge direttamente a Dio (il conte Westwest), ma al confine che, soverchiando la popolazione, lo sottrae al villaggio e ai suoi angelici custodi (ogni sorta di messaggero, funzionario e di burocrate). Nell'assalto all'ultimo limite terreno che separa il castello dal villaggio è in questione la liberazione di una soglia tra Dio e l'essere umano, l'elaborazione di una nuova cabala. Il paradosso dello

---

<sup>516</sup> W. Benjamin, *Franz Kafka*, in Id., *Opere complete*, VI, Einaudi, Torino 2004, p. 150.

<sup>517</sup> G. Agamben, *K.*, in Id., *Nudità*, op. cit., pp. 54-55.

<sup>518</sup> Come ha sottolineato Agamben, la descrizione del castello che appare nel romanzo di Kafka colpisce per la sua straordinaria somiglianza con l'immagine di un *castrum* – l'accampamento militare che i soldati romani costruivano lungo i *limites* – che compare proprio nel volume curato da Blume, Lachmann e Rudorff. Cfr. G. Agamben, *K.*, cit., p. 51..

straniero K. consiste nel voler esaugurare i limiti del castello senza essere provvisto degli strumenti propri dell'agrimensura (il *groma* e l'*aratrum*): ha, cioè, una meta ma non una via per raggiungerla<sup>519</sup>. Ci si potrebbe chiedere, d'altronde, in quale condizione si troverebbe a vivere il villaggio in seguito all'esaugurazione del castello. In tal senso, la lettura del racconto *Beim Bau der chinesischen Mauer* non può che donare una nuova luce agli eventi raccontati nell'incompiuto *Das Schloß*. Benjamin ha riconosciuto il legame segreto tra i due scritti, considerandoli appartenenti allo stesso ordine di cose (*derselben Ordnung wie die Sage angehört*) al punto da ricondurli a una stessa leggenda talmudica<sup>520</sup>. Il primo significativo aspetto ad attirare l'attenzione del lettore è che il protagonista di questo racconto non è un agrimensore, ma uno studioso cinese di storia comparata dei popoli. Gli studiosi, al pari degli studenti, sono figure che fanno parte di quelle schiere di aiutanti a cui appartiene anche K.. I suoi studi sembrano rivolgersi, in particolare, alla Muraglia cinese: una cinta muraria che avrebbe dovuto difendere la Cina dai popoli del nord, talmente vasta da essere stata fatta erigere dall'Imperatore attraverso un sistema di costruzioni parziali. Come suggerisce lo stesso Kafka, si tratta di una sorta di Torre di Babele che si sviluppa orizzontalmente e nella quale, tuttavia, «ci sarebbero ancora vuoti che non furono mai colmati»<sup>521</sup>. Ma quale senso può avere una Muraglia difensiva costellata di varchi? Lo studioso sembra cercare di spiegare questo fenomeno alla luce della trattazione dell'istituzione imperiale. La vastità del territorio cinese costringe necessariamente la popolazione più distante da Pechino a rivolgere il proprio pensiero e la propria fiducia agli imperatori passati poiché, dell'imperatore in carica, non può materialmente avere alcuna conoscenza: «Tanto è grande il nostro paese [...] e Pechino è soltanto un punto e il castello imperiale soltanto un puntolino»<sup>522</sup>. Come la luce di una stella morta, ogni notizia, financo quella di un tumulto o della morte dell'imperatore in carica, potrebbe diffondersi solo con grande ritardo, rivelandosi già inattuale e fuori tempo al momento della consegna. In questo differimento, di fronte agli sconvolgimenti del proprio Impero, il popolo – analogamente alle soglie, ai varchi, che scandiscono la Muraglia – non potrebbe che mostrare l'estraneità

---

<sup>519</sup> F. Kafka, *Confessioni e diari*, cit., p. 795.

<sup>520</sup> W. Benjamin, *Franz Kafka: Durante la costruzione della muraglia cinese*, in Id., *Opere complete*, IV, Einaudi, Torino 2002, p. 452.

<sup>521</sup> F. Kafka, *Durante la costruzione della muraglia cinese*, in Id., *Tutti i racconti*, cit., p. 341.

<sup>522</sup> Ivi, p. 349.

di un forestiero che distaccato consuma le proprie provviste. Tanto più che i dialetti delle province, anche di quelle adiacenti, sono fortemente diversi tra loro. E conclude:

Se da questi fenomeni si volesse argomentare che in fondo non abbiamo nessun imperatore, non si sarebbe molto lontani dal vero. [...] non esiste, penso, alcun popolo così fedele all'imperatore come il nostro nel mezzogiorno, ma questa fedeltà non è a vantaggio dell'imperatore. [...] la stessa Pechino è per i nostri villani ben più estranea della vita nell'aldilà [...]. La conseguenza di queste opinioni è una vita, diremo così, libera e senza padroni. Non già immorale [...]. Una vita però, che non sottostà ad alcuna legge presente e obbedisce soltanto agli ordini e ai moniti che ci vengono dai tempi antichi.<sup>523</sup>

Il compito dell'aiutante agrimensore K., l'esaugurazione o la liminalizzazione dei confini del castello, allora, producendo dei varchi, esautorando i messaggeri, i funzionari e i guardiani, non farebbe che aprire ciò che è chiuso (*das Schloss*) rendendo gli abitanti del villaggio dei forestieri liberi e senza padroni – ma pur sempre fedeli al Conte West-West, anche se di una fedeltà che, ormai priva di guardiani e ministri, non gli comporterebbe alcun vantaggio. Il compito è di trarre il castello dall'ombra dei limiti e dei suoi custodi per «stringerlo in tutta la sua vivacità e presenza al proprio petto che in fondo non chiede di meglio che di sentire una volta questo contatto e perdervisi»<sup>524</sup>. Perdersi, cioè, nell'aperto, nel venir meno della relazione tra villaggio e castello, tra basso e alto, tra soggetto e oggetto, tra umano e divino, «liberare in se stessi l'indistruttibile, o meglio: liberarsi, o meglio ancora: essere indistruttibili, o meglio ancora: essere»<sup>525</sup>. Tuttavia, il romanzo rimane inconcluso a causa di un crollo fisico di Kafka e l'esito della vicenda dell'agrimensore sembra rinviare piuttosto al racconto *Forschungen eines Hundes* – la versione talmudica della storia narrata in *Das Schloß*, scritta immediatamente dopo l'abbandono definitivo della stesura del romanzo<sup>526</sup> – dove un anziano cane, dopo aver evaso, senza trasgressione, dalla legge dei progenitori persegue metodicamente e ostinatamente la via dell'ascetismo (digiuno e solitudine), giungendo così non troppo lontano dal «mondo della verità» per accedere al

---

<sup>523</sup> Ivi, p. 352.

<sup>524</sup> Ivi, p. 353. Questo contatto è stato interpretato da Deleuze e Guattari come destituzione della finta trascendenza, deterritorializzazione del castello, filare delle linee di fuga, che apre a un campo illimitato di immanenza. Cfr.: G. Deleuze e F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata 1996, p. 150.

<sup>525</sup> Ivi, p. 721.

<sup>526</sup> Cfr.: G. Baioni, *Kafka: letteratura ed ebraismo*, Einaudi, Torino 1984, p. 277.

quale avrebbe bisogno di «una scienza veramente ultima», e accontentandosi, invece, di una libertà ridotta a «una pianta stentata» che, comunque sia, «è sempre un possesso»<sup>527</sup>. Sotto queste sembianze è possibile riconoscere nuovamente le figure dell'ascesa e della nuova dottrina esoterica impresse nella lettera del 16 gennaio 1922. Come il suo personaggio K., un aiutante agrimensore giunto al castello sprovvisto degli strumenti di lavoro, Kafka è perfettamente cosciente del fatto che gli esseri umani non possono attraversare il limite che li separa dall'essenza di Dio e li sottomette al comando della legge. Il prezzo da pagare per una tale ascesa sarebbe la follia. Ma, allora, ciò che è in questione nell'assalto al limite è piuttosto la sospensione del comando della legge, la disattivazione del confine, l'abitazione di una soglia<sup>528</sup>.

È su questo terreno che forse andrebbe posta nuovamente l'annosa questione della tragicità o della comicità della scrittura di Kafka. Nel suo *Streitbares Leben*, Max Brod ha rivelato come Franz Kafka leggesse a voce alta le prose di Walser, ridendone fragorosamente, nella stessa maniera in cui, anni dopo, avrebbe fatto davanti ai suoi amici con il suo romanzo *Der Process* del 1925. Questo aneddoto non solo suggerisce che lo scrittore di Praga trovasse esilarante il proprio romanzo ma, soprattutto, di come la sua sensibilità cogliesse il lieve e delicato portato comico walseriano. Se, com'è stato detto, in Walser viene meno ogni accusa e ogni giudizio, confermando ancora una volta l'opinione di Canetti, Kafka segue lo scrittore svizzero nella rinuncia al giudizio, ma non nella rinuncia all'accusa, salvo trasformarla in calunnia o, meglio, in auto-calunnia. Così dove la calunnia, per essere tale, è necessariamente accusa di una colpa che non esiste, di un'innocenza, l'auto-calunnia è necessariamente accusa della propria innocenza, accusa in cui nulla (in senso giuridico) è chiamato in causa. Una simile coincidenza di accusatore e accusato, nella quale il primo può essere riconosciuto colpevole solo a patto che il secondo sia riconosciuto

---

<sup>527</sup> F. Kafka, *Indagini di un cane*, in Id., *Tutti i racconti*, p. 432.

<sup>528</sup> Non si può essere d'accordo con Irene Kajon che, fidandosi forse eccessivamente dell'opinione di Max Brod, riconduce la fisionomia che assume la soglia in Kafka alla lettura biblica datale da Martin Buber. Ciò la porta a sdoppiare la soglia in una soglia transitabile, orientata al comando etico, e un'altra intransitabile, rivolta all'essenza di Dio. Eppure, quei limiti che separano il castello dal villaggio sono i medesimi che mantengono il villaggio in balia dei messaggeri, dei funzionari e dei guardiani, così come l'assalto al limite dal basso (l'ascesa) potrebbe immediatamente capovolgere in un assalto dall'alto (la follia). Se questo è vero, a separare e legare il villaggio e il castello, il basso e l'alto, non può essere né una coppia di soglie né un'unica soglia ma solo un limite con la duplice prestazione (chiusura/apertura) che lo contraddistingue. Destituire i confini del castello, lasciare dei varchi nella muraglia, sospendere la delimitazione per abitare quell'unica e sola soglia, è precisamente il compito che si pone Kafka. Cfr.: I. Kajon, *La metafora biblica della soglia in Rosenzweig e in Kafka*, in D. Gentili e M. Ponzi (a cura di), *Soglie Per una nuova teoria dello spazio*, cit.

innocente e viceversa, impedisce la confessione – qualsivoglia genere di confessione, infatti, si tramuterebbe inevitabilmente in menzogna – e, con essa, ogni possibilità di assoluzione o di condanna<sup>529</sup>. Viene da sé che l'universo kafkiano potrà essere unicamente un universo paradossale, parodico<sup>530</sup>. Certo, si potrebbe obiettare che spesso le storie di Kafka sembrano concludersi tragicamente, con la morte del protagonista, ma, in realtà, questa morte non è mai davvero raccontata e confermata, solo timidamente e debolmente lasciata intendere, tutt'al più vagamente allusa, abbandonata in una zona della scrittura nella quale, per quanto è dato sapere, si potrebbe allo stesso modo affermare che i personaggi riescano a evitare la propria dipartita all'interno della vicenda che li vede protagonisti, invertendo il senso della storia<sup>531</sup>. È la forma singolare che assume la sua narrazione: da un lato, il paradosso revoca

---

<sup>529</sup> «Confessione e bugia sono la stessa cosa. Per poter confessare, si mente. Ciò che si è non lo si può esprimere, appunto perché lo si è; non si può comunicare se non ciò che non si siamo, cioè la menzogna» (F. Kafka, *Confessioni e diari*, cit., p. 931).

<sup>530</sup> G. Agamben, *K.*, in Id., *Nudità*, cit., 35. Da qui il frequente equivoco che vi vede un orizzonte angosciante e carico di ansia. Sulla parodia Cfr.: G. Agamben, *Parodia*, in Id., *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005, pp. 39-56.

<sup>531</sup> Si potrebbe obiettare che la conclusione del romanzo *Der Process* descriva con dovizia di particolari l'esecuzione del protagonista, Joseph K. Tuttavia, è opportuno osservare attentamente tre aspetti della narrazione. In prima istanza, non si possono ignorare i toni esplicitamente comici – o, meglio, parodistici – che descrivono lo svolgersi dell'impacciato omicidio. Addirittura, il condannato arriva a pensare di sgravare i suoi boia dall'incombenza, trafiggendosi da sé ed estinguendo così, quasi caricaturalmente, il tono tragico della vicenda. Se ciò non succede è solo per «non liberare i rappresentanti dell'autorità da questa fatica» (F. Kafka, *Il processo*, Mondadori, Milano 1971, p. 217). Ancora una volta, non si tratta di una risoluzione comica di una situazione tragica, bensì di una situazione comica all'interno della quale persiste, inestinguibile, la tensione tragica. In seconda istanza, l'apparizione improvvisa di un uomo debole e sottile (di cui Joseph K. si chiede se fosse un amico, un aiutante o una persona buona) a suggerire ancora un'ultima possibilità di salvezza. Significativamente questa possibilità non emerge all'ultimo momento, prima dell'esecuzione, ma all'ultimissimo, durante l'esecuzione, quando, ormai senza speranza né disperazione, non ce n'è forse più alcun bisogno – secondo la celebre annotazione: «Il Messia verrà soltanto quando non ci sarà più bisogno di lui, arriverà solo un giorno dopo il proprio arrivo, non arriverà all'ultimo giorno, ma all'ultimissimo» (F. Kafka, *Confessioni e diari*, cit., p. 722). In terza e ultima istanza, l'inversione della morte in sopravvivenza: con il cuore trafitto da un coltello e con gli occhi che si chiudono, nel momento stesso del decesso – scrive Kafka – «gli parve che la sua vergogna gli sarebbe sopravvissuta» (F. Kafka, *Il processo*, cit., p. 218). Come ha osservato Agamben è l'uso della vergogna – o, se si vuole, il libero uso del proprio che, secondo Hölderlin, è la cosa più difficile (F. Hölderlin, *Prose, teatro e lettere*, cit., p. 1216) – a essere qui in questione; non come liberazione dalla propria vergogna o come sopravvivenza alla propria vergogna, bensì come liberazione della vergogna o come sopravvivenza della vergogna a sé stessi. Per richiamare le parole dell'appunto del 30 novembre contenuto nel terzo dei quaderni in ottavo, l'uso della vergogna da parte di Joseph K. coincide con la liberazione in se stessi dell'indistruttibile, con l'essere indistruttibili, dunque con l'essere. In questo senso, l'apparizione dell'aiutante e la sopravvivenza della vergogna sancirebbero un'inversione conclusiva del senso del racconto: in un mondo in cui ogni solennità è venuta meno e in cui anche la morte è comica, lì potrà apparire ancora un aiutante, una possibilità di redenzione, solo se si saprà mantenere la propria vergognosa umanità, ritrovando tra i suoi rossori «qualcosa come un'antica letizia» (G. Agamben, *Idea della prosa*, Quodlibet, Macerata 2002, p. 69).

in questione qualunque possibile interpretazione lineare del senso della storia; dall'altro, custodisce in sé la sola possibilità di inversione del senso della storia. La via d'uscita dal paradosso, dall'aporia paralizzante, passa unicamente attraverso l'assunzione integrale e senza riserve del paradosso stesso. Si legga il quarto degli otto quaderni in ottavo:

Noi non possiamo distruggere questo mondo perché non lo abbiamo costruito come qualcosa di a sé stante, ma vi ci siamo perduti dentro, più ancora: questo nostro mondo è il nostro stesso smarrimento, ma come tale è, esso medesimo, un'entità indistruttibile, o meglio: qualcosa che può essere distrutta solo col portarla fino in fondo, non col rinunciarvi, dove occorre osservare, per altro, che anche il portarla sino in fondo non può essere altro che un seguito di distruzione, sempre però nell'ambito del mondo stesso.<sup>532</sup>

Per questa ragione, in Kafka, la redenzione si consegna unicamente come rovescio del nulla, allorché ogni forma di superamento o di risoluzione di questo nulla lo avrebbe inorridito<sup>533</sup>. A questo meccanismo corrisponde anche la sovrapposizione di idillio e ironia, di innocenza e colpa, che, in Walser, riuscivano a mantenersi ancora impercettibilmente distinti. Le interminabili e deliranti passeggiate walseriane vengono trasposte all'interno delle mura del castello, nel labirinto dei suoi corridoi, delle sue stanze, dei suoi passaggi. La colpa si mantiene e, insieme, si dissolve nell'auto-ironica auto-accusa (della propria innocenza) fraintesa perché presa alla lettera, presa sul serio, dai burocrati. L'auto-ironia funziona così come una provocazione involontaria, una ridicolizzazione, che, tuttavia, nell'auto-accusa rende impossibile il giudizio. Non a caso, è sempre nella figura dei folli e degli accusati – anzi, negli auto-calunniati, in quel paradosso che, solo, può offrire una possibilità di uscita – che affiorano un'esile saggezza e una tenue bellezza. In Kafka, come e più che in Walser, «la complicità con il nulla ha qualcosa di comico»<sup>534</sup>. Dal punto di vista letterario l'ironia formale diviene un'incessante auto-ironia formale, dissoluzione della forma stessa dell'opera e costruzione dei personaggi principali per sottrazione<sup>535</sup>. È certo «un'ironia kafkiana, il fatto che fosse un impiegato delle assicurazioni l'uomo che di nulla appare più convinto che dell'insicurezza di tutte le garanzie» ma, d'altra parte, «il suo

---

<sup>532</sup> F. Kafka, *Confessioni e diari*, cit., p. 739.

<sup>533</sup> Cfr.: W. Benjamin, *Lettere (1913-1940)*, cit., p. 256.

<sup>534</sup> G. Agamben, *Autoritratto nello studio*, Nottetempo, Roma 2017, p. 138.

<sup>535</sup> Cfr.: M. Robert, *Solo come Kafka*, Editori Riuniti, Roma 1982.

illimitato pessimismo è privo di ogni senso tragico del destino»<sup>536</sup>. Proprio e solo per questo, malgrado le apparenze e i luoghi comuni che lo vogliono intriso di angoscia, il mondo di Kafka può apparire «tanto spesso così sereno»<sup>537</sup>. A tal proposito, lo scrittore David Foster Wallace ha potuto lamentare la frustrazione nel dover persuadere i propri studenti circa lo spiccato carattere comico che pervade le opere kafkiane, arrivando a sostenere che la sua comicità dipenderebbe da una sorta di minuziosa e radicale letteralizzazione di verità – siano esse esterne (le verità talmudiche che spesso trasfigura) o interne (le verità interne ai fatti e ai personaggi della narrazione) – solitamente trattate come metafore<sup>538</sup>. L’affermazione di Foster Wallace sull’elemento comico in Kafka andrebbe forse modificata in direzione di una minuziosa letteralizzazione di verità solitamente trattate come metafore ma che, tuttavia, conserva ancora presso di sé un senso spirituale irriducibile al e irriconoscibile nel paradossale senso letterale. È un’Aggadàh priva di Halachàh, una parabola senza dottrina, che, tuttavia, senza trasformarsi essa stessa in dottrina, non cessa mai di essere Aggadàh<sup>539</sup>. A questo sofisticato congegno letterario è dovuto l’effetto di straniamento che spesso pervade le sue storie. I suoi racconti sono l’estremizzazione prosastica di idilli costruiti su molteplici e intricati livelli di senso, ma attraversati da un’intensa e radicale negatività che li disfa e li deforma, rendendoli irriconoscibili. Se è mai stato legittimo parlare di “realismo magico” in riferimento all’opera di Kafka, questa è forse la sola accezione possibile. Si potrebbe dire che, conformemente all’interpretazione di Benjamin che riconosce loro l’aspetto messianico, i racconti kafkiani siano, sul piano letterario, gli equivalenti di Odradek, il rocchetto di filo descritto in *Die Sorge des Hausvaters*: la loro forma è quella che le favole assumono nell’oblio, nella vita distorta, fin quando, non l’ultimo ma l’ultimissimo giorno, il Messia venuto a correggere le deformazioni dello spazio e del tempo le aggiusterà di pochissimo. Sempre sul punto di rivolgersi al lettore, ai personaggi di simili favole, che Kurt Weinberg ha efficacemente ricondotto alla figura di un messia impedito (*verhinderte Messiasfigur*), corrisponde non un conflitto o una lotta contro il mondo, ritenuti

---

<sup>536</sup> W. Benjamin, *Appunti Svendborg estate 1934*, in Id., *Opere complete*, IV, cit., p. 183.

<sup>537</sup> *Ibidem*.

<sup>538</sup> D. Foster Wallace, *Alcune considerazioni sulla comicità di Kafka che forse dovevano essere tagliate ulteriormente*, in Id., *Considera l’aragosta*, Einaudi, Torino 2006, p. 64.

<sup>539</sup> Solo così diviene chiara l’affermazione benjaminiana per cui solamente chi riuscisse a individuare gli aspetti comici della teologia ebraica potrebbe riuscire a trovare la chiave per comprendere Kafka. Cfr.: W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, cit., p. 380. Su Aggadàh e Halachàh, Cfr.: C.N. Bialik, *Halachah e Aggadah*. Sulla legge ebraica, Bollati Boringhieri, Torino 2006.



da Kafka tra i più efficaci mezzi di seduzione del male, ma una parabasi bloccata o trattenuta, un'uscita di scena che indugia sulla soglia, nel mezzo, in un impercettibile equilibrio nel quale il dentro e il fuori non si rovesciano l'uno nell'altro ma si confondono vicendevolmente senza riuscire mai a sciogliere la tensione parodica che li coinvolge: «Il rovetto è, da tempo memorabile, l'ostacolo che ci sbarra la via. Bisogna che vada in fiamme, se vuoi proseguire»<sup>540</sup>.

#### 6.4 La soglia come metodo

Tra i fenomeni si fa spazio l'idea, tra i concetti il pensiero entra in tensione con se stesso e riprende fiato, perdendosi nel sensibile. Si potrebbe, allora, provare a pensare qualcosa come un metodo della soglia, irriducibile a quello del confine e, anzi, capace di arrestare il dispositivo del limite. Dove il secondo è definitorio, fondativo, finalistico, costruttivo e sede di un conflitto, il primo è indeterminativo, anarchico, mediale, distruttivo e sempre di fuga. Non si tratta di produrre antagonisticamente soggettività escluse o escludenti, il terzo come sovrano o come bandito, ma di stabilire tensioni inclusive, il terzo come potenza e molteplicità. Tra la logica o l'analitica e la dialettica del limite si potrebbe dunque frapporre (e non contrapporre) la dialettica della soglia, ciò che efficacemente Benjamin chiama dialettica in stato d'arresto (*Dialektik im Stillstand*) e che, come ha osservato Rolf Tiedmann – curatore dell'edizione delle opere complete di Benjamin – costituisce la categoria centrale della riflessione che trova espressione nel *Passagenwerk*<sup>541</sup>. Si tratta di una dialettica che si situa tra i corni delle dicotomie ma non conosce *Aufhebung*, non perviene mai al momento conclusivo e positivo, speculativo, di togliimento-superamento sintetico degli opposti. È una dialettica che non conosce la totalità, il globale, l'intero. Una parte della critica ritiene che sia qualcosa di simile alla dialettica negativa (*Negative Dialektik*) elaborata da Theodor W. Adorno tra il 1959 e il 1966. Tuttavia, come si può evincere dai loro scambi epistolari, Adorno critica duramente il processo dialettico elaborato da Benjamin, dando prova di non

---

<sup>540</sup> F. Kafka, *Confessioni e diari*, cit., pp. 716-717. Sul messia impedito Cfr.: K. Weinberg, *Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos*, München, 1963. Relativamente al legame tra parodia e parabasi Cfr.: G.C. Scaligero, *Poetices libri septem*.

<sup>541</sup> «Dialettica in stato di arresto – ecco la quintessenza del metodo» (W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit., p. 948).

capire, oltreché di dissentire, dal metodo dell'amico. Nella lettera del 10 novembre 1938, la sua posizione emerge chiaramente: rivendicando il ruolo della mediazione del processo globale, dell'intero, accusa Benjamin di scivolare in un materialismo volgare, insediatosi «all'incrocio di magia e positivismo»<sup>542</sup>. Quel che Adorno trova problematico è il *positum* che, nella riflessione benjaminiana, si consegna nella prassi, l'equazione della negazione con la positività, della distruzione con la creazione, questa sorta di alchemica trasmutazione del piombo in oro. L'errore sarebbe stato quello di porre in relazione causale – senza ricorrere ad alcuna forma di mediazione dialettica – due elementi rigidamente separati tra loro, colti nel loro reciproco isolamento, nella loro assoluta incomunicabilità teorica. Pertanto, fra struttura e sovrastruttura, valore d'uso e valore di scambio, casa e strada, intellegibile e sensibile, o, ancora, natura e cultura, Benjamin si troverebbe costretto a stabilire una relazione non dialettica ma tipicamente metafisica, deterministica, induttiva o deduttiva, di causa ed effetto. La mediazione rivendicata dal francofortese, quindi, avrebbe la forma di un non-più e non-ancora, e non sarebbe che il semplice scorrere lineare e progressivo ridotto alla sua mera astrazione, la continua sfuggevolezza di un mezzo in vista del suo fine. Si tratta di una negatività sostanzializzata, di qualcosa di concretamente inafferrabile e inespugnabile in se stesso, nella propria singolarità<sup>543</sup>. La critica di Adorno tradisce un equivoco radicale che agisce, suo malgrado, come un tentativo di neutralizzazione dell'operazione benjaminiana. Per Benjamin, infatti, non si tratta di mettere in relazione (che sia di determinazione causale o di mediazione dialettica) due elementi percepiti come rigidamente separati nella teoria, bensì di mantenerli nella più radicale separazione, senza alcuna relazione. I due elementi si presentano in questa a-relazionalità, l'uno come il fuori dell'altro, l'uno come il fuori del dentro dell'altro. Solo nel persistere e nell'insistere di questo iato può aprirsi, nel mezzo, lo spazio di un'esperienza in cui la loro presunta distinzione, la loro presunta delimitazione, risulti realmente soppressa. Ma ciò significa porre come oggetto

---

542 W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, cit., p. 365.

543 Questa critica di Adorno al procedimento benjaminiano contiene, *in nuce*, la sua rielaborazione della dialettica hegeliana divenuta nota con il nome di dialettica negativa. Si tratta di un'autocritica della dialettica di Hegel, del tentativo di riformarla ed emendarla dai suoi aspetti ancora dogmatici e positivistic – l'equazione della negazione della negazione con la positività – conservandone tuttavia l'impianto fondamentale, i presupposti speculativi. A tal proposito, Adorno radicalizza la contraddizione hegeliana nella nozione di non-identico, ne sostanzializza la negatività mancando intenzionalmente qualsiasi risultato affermativo, riconfigurando la dialettica come una strategia o un atteggiamento critico teso a restituire al semplice *continuum* storico ciò che si era deciso ipostatizzato nel mito e nell'essere. Cfr.: T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970.

esclusivo di studio la coesione originale di questi elementi, coesione che si costruisce attraverso la convergenza delle linee di fuga nella prassi. Non si tratta di un'addizione, di una determinazione causale o di una mediazione dialettica, ma di qualcosa che Benjamin, nella sua lettera del 9 dicembre 1938, indica rivolgendosi al concetto di monade, sostanza semplice e impartibile<sup>544</sup>. Gli elementi, che rimangono isolati nella teoria, si consegnano all'unità immediata, monadica, nel balenare improvviso della prassi. Solo in questo spazio mediale, liminale, avviene il collasso di ogni distinzione. La prassi è sia animalità sia umanità, sia natura sia cultura, sia materia sia forma. Sia dentro sia fuori. Diversamente da Hegel e Adorno, la soppressione delle dualità kantiane non risiede nell'astrazione, nel ricorso alla mediazione del lento e inafferrabile processo della loro identificazione o nella sostanzializzazione della loro non-identità, ma in una ipseità, in una coincidenza «immobile e immediata»<sup>545</sup>. Detto altrimenti, arrestare il procedimento dialettico non significa elaborare una teoria, ma individuare la monade o l'immagine (*Bild*) storica, sensibile, materiale, in cui le rispettive linee di fuga degli opposti convergono, neutralizzando la separazione:

Al pensiero appartiene tanto il movimento quanto l'arresto dei pensieri. Là dove il pensiero si arresta in una costellazione satura di tensioni, appare l'immagine dialettica. Essa è la cesura nel movimento del pensiero. Naturalmente il suo non è un luogo qualsiasi. In breve, essa va cercata là dove la tensione tra gli opposti dialettici è al massimo. Per questo l'immagine dialettica è lo stesso oggetto storico costruito nell'esposizione materialistica della storia. Essendo identica all'oggetto storico, essa giustifica la sua estrapolazione dal continuum del decorso storico.<sup>546</sup>

Se si legge con attenzione, si noterà che l'immagine e la dialettica che la produce, non differiscono in alcun modo. La dialettica è solo l'aver-luogo dell'immagine nell'arresto, nella cesura, del *continuum* argomentativo. D'altronde, aggiunge Benjamin, non solo «[l]a dialettica produce un'immagine nell'immobilità», ma, più radicalmente, «[l]immagine è la dialettica in stato di arresto»<sup>547</sup>. La prassi, che si presenta nell'immagine dialettica (*dialektisches Bild*), si offre al pensiero nella forma sia/sia che interviene nella separazione, neutralizzando l'opposizione e arrestando la mediazione: sia questo sia quello, sia l'uno sia

---

<sup>544</sup> W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, cit., pp. 371-372.

<sup>545</sup> G. Agamben, *Infanzia e storia*, cit., p. 131.

<sup>546</sup> W. Benjamin, *I "passages" di Parigi*, cit., p. 534.

<sup>547</sup> W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit., pp. 991; 516.

l'altro, sia presente sia passato, sia dentro sia fuori. Si offre, cioè, come una soglia che non definisce due elementi in quanto tali, né cerca di superarli in una sintesi verticale, ma che, mantenendoli senza alcuna relazione (né deterministica né dialettica), li indetermina nel mezzo – un mezzo senza fine ma pur sempre un mezzo, o, meglio, un medio purificato dalla sua relazione a un fine. Che in questione vi sia una zona d'indifferenza è messo alla luce da Adorno in una lettera del 1935, nella quale considera le immagini dialettiche come se fossero sospese *tra* il non-più delle cose estraniate e il non-ancora del significato, ossia, «nell'istante dell'indifferenza fra morte e significato»<sup>548</sup>. L'immagine dialettica in quanto soglia interrompe il passaggio temporale dal non-più al non-ancora, si tiene nell'istante del passaggio, nell'indifferenza tra i due termini. Come il ragionamento bastardo di Platone, è un risveglio dal sogno che non giunge alla veglia, ma che si mantiene nella lieve autocoscienza dello spazio di transizione del dormiveglia, senza risolversi positivamente nella ragione<sup>549</sup>. Cosa vuol dire, tuttavia, pensare un'indifferenza senza che via sia alcuna relazione tra le parti? Di particolare importanza è, in tal senso, il ricorso di Benjamin al termine “costellazione” (*Konstellation*), che tradisce il riferimento alla *Premessa gnoseologica* al saggio *Ursprung des deutschen Trauerspiels* del 1925, nella quale è impiegato per illustrare al lettore il singolare rapporto che vige tra i fenomeni e le idee, in tutto analogo a quello che, senza annullarne la distanza, abbraccia le stelle in un unico arcipelago luminoso, evocando una figura ideale dalla quale prende il proprio nome<sup>550</sup>. Così, nell'attimo del tempo-ora (*Jetztzeit*) in cui passato e presente si incontrano, i pensieri si immobilizzano e si raccolgono, costruendo un'immagine che strappa l'avvenimento al suo *continuum*, de-mistificando il pregiudizio moderno della linearità e della continuità che sotto il profilo temporale si esprime nella concezione della storia come progresso e sotto quello spaziale si esprime nella concezione della geografia come cartografia<sup>551</sup>.

La strategia dell'interruzione interviene nelle dicotomie logiche (o/o), radicalizzandole (né/né), situandosi così nel punto della loro più estrema lacerazione: non ricompone i due estremi in una sintesi superiore ma li de-identifica, li trasforma in un campo di forze nel

---

<sup>548</sup> G. Agamben, *Ninfe*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 30.

<sup>549</sup> Cfr.: W. Benjamin, *I “passages” di Parigi*, cit., pp. 94; 939.

<sup>550</sup> W. Benjamin, *Dramma barocco tedesco*, in Id., *Opere complete*, II, Einaudi, Torino 2001, pp. 75-76.

<sup>551</sup> Non è un caso, in questo senso, che le tesi *Sul concetto di storia* dovessero avere, rispetto al *Passagenwerk*, la stessa funzione assunta dalla *Premessa gnoseologica* nei confronti del *Dramma barocco tedesco*. Cfr.: T. W. Adorno, *Über Walter Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, p. 26.

quale perdono le loro rispettive identità (sia/sia). Un'alternativa sostanziale prevede la pura e semplice esclusione di uno dei due termini coinvolti – come, ad esempio, nel caso delle dicotomie (o dentro/o fuori). Un rapporto dialettico, nel senso hegeliano, dispiega invece il processo attraverso il quale accedere, conquistare, l'elemento escluso (non-più fuori/non-ancora dentro – e viceversa). Al contrario, l'immagine dialettica non è nient'altro che la monade che si viene ad affermare fra i due termini, nello iato aperto dalla repentina interruzione del procedimento dialettico: l'intreccio inestricabile delle loro rispettive linee di fuga (sia dentro sia fuori). In questa zona mediale irrompono l'attimo e la soglia. «Come soglia, il confine passa attraverso le strade; un nuovo territorio ha inizio come un passo nel vuoto»<sup>552</sup>.

Da un punto di vista che si potrebbe impropriamente chiamare logico, è la nozione di sintesi disgiuntiva (o disgiunzione inclusiva) a presiedere all'evento della liminarizzazione, alla produzione di soglie, all'apertura delle zone d'indiscernibilità. Come ha osservato François Zourabichvili, può essere considerata l'operatore principale della filosofia di Deleuze<sup>553</sup>. L'associazione tra soglia e sintesi disgiuntiva è resa esplicita da Deleuze nell'*Anti-Edipo*: la sintesi disgiuntiva inclusiva interviene nelle relazioni binarie, nelle dicotomie cristallizzate, nelle serie eterogenee, facendo esplodere le condizioni mistificatorie della loro continuità e convergenza, lasciandole continuamente attraversare da assi, da zone, da aree o da campi, da gradienti, da potenziali, da soglie<sup>554</sup>. Si tratta di una disgiunzione il cui uso non è più esclusivo o limitativo. L'eterogeneità viene acuita, aprendo nelle dicotomie uno spazio nel quale i divergenti possono risuonare in quanto tali, indeterminandosi nella forma irrisolta sia/sia: sia dentro sia fuori, sia questo sia quello. L'indeterminazione non è qui nient'altro che indifferenza: «*il rovescio delle differenziazioni*

---

<sup>552</sup> W. Benjamin, *I "passages" di Parigi*, cit., p. 94.

<sup>553</sup> F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris 2003, p. 75. Secondo alcuni interpreti, la sintesi disgiuntiva inclusiva sarebbe equivalente alla costellazione o all'immagine dialettica teorizzata da Benjamin: «La costellazione è allora una sorta di sintesi paradossale nella quale passato e presente si presentano in una *immagine dialettica*, ciò che in *Logica del senso* Deleuze chiama una sintesi disgiuntiva, una sintesi in cui le serie divergenti (passato e presente) risuonano proprio grazie alla loro divergenza. Il passato e il presente insomma, risuonano insieme proprio in virtù di un *non* che non è una negazione, ma una relazione. È all'elemento differenziale del risuonare che Benjamin dà il nome di *Jetztzeit*» (L. Gori, *Evento e messia*, in «Dialeghestai», 2016). Occorre correggere e rielaborare la tesi di Gori, affermando la simmetria dell'immagine dialettica e del divenire, dunque, della dialettica in stato di arresto e della sintesi disgiuntiva inclusiva.

<sup>554</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 92.

*che crea*»<sup>555</sup>. Non si deve essere tratti in inganno dall'uso del termine sintesi: non vi è un'unità gerarchicamente superiore, sostanziale, non vi è alcuna identità nella quale far convergere gli elementi eterogenei, così come non vi è un negativo (opposizione) a lavorare a questo scopo. Nessuna *Aufhebung*. I contendenti sono e restano, ancora una volta, disgiunti nella più aspra separazione, coesistono nell'affermazione delle rispettive differenze. Scrive Deleuze:

Una disgiunzione che resta disgiuntiva, e che tuttavia afferma i termini disgiunti, li afferma attraverso tutta la loro distanza, *senza limitare l'uno coll'altro né escludere il secondo dal primo*, è forse il più profondo paradosso. “Sia... sia”, invece di “oppure” [...]. È e rimane nella disgiunzione: non sopprime la disgiunzione identificando i termini contraddittori per approfondimento, ma la afferma al contrario per sorvolo d'una distanza indivisibile.<sup>556</sup>

Nella sintesi disgiuntiva non si dà convergenza, la disgiunzione resta disgiunzione. Nessun compromesso è possibile. Ma nello stesso gesto con il quale si opera la disgiunzione, né/né, i corni sono implicati, rivendicati, e la distanza indivisibile che li separa si scopre percorsa da flussi ingovernabili e linee di fuga, intensità e velocità. Il limite non scompare ma, fuori dal dominio del *chronos* che nel presente suddivide un passato e un futuro, cambia natura e il conflitto tra i pretendenti cede il posto a un'alleanza contronatura che si consegna nell'istante sottile e inesteso dell'*Aiôn*. È solo attraverso la loro incolmabile distanza che i disparati possono cedere alla vicinanza dell'indiscernibilità<sup>557</sup>. L'uso esclusivo o limitativo della disgiunzione viene sostituito da un uso inclusivo e dichiaratamente “illimitativo”:

[lo schizofrenico] non sostituisce sintesi dei termini contraddittori alle sintesi disgiuntive, ma, all'uso esclusivo e limitativo della sintesi disgiuntiva, ne sostituisce uno affermativo. [...] Non si chiude su termini contraddittori; al contrario, si apre, e, come un sacco gonfiato di spore, le allenta come altrettante singolarità ch'esso racchiudeva indebitamente, pretendendo di escludere le une, di trattenere le altre, e che diventano ora dei punti-segno, tutti affermati nella loro nuova distanza. Inclusiva, la disgiunzione non si chiude sui suoi termini, ma è al contrario illimitativa.<sup>558</sup>

---

<sup>555</sup> Ivi, p. 86.

<sup>556</sup> Ivi, p. 84.

<sup>557</sup> Cfr.: D. Lapujade, *Deleuze. I movimenti aberranti*, cit., p. 303.

<sup>558</sup> *Ibidem*.

È una pratica detrascendente che «pone in gioco immagini»: né modelli né copie, ma immagini assolutamente singolari e vive, illimitatamente libere da ogni rapporto di somiglianza o dissomiglianza<sup>559</sup>. Sia modelli sia copie di sé<sup>560</sup>. In tal modo, la soglia, in quanto zona d'indiscernibilità, non è mai il nulla della relazione binaria, del limite (né dentro/né fuori) senza essere, al contempo, l'essere di un divenire-altro (sia dentro/sia fuori) che «non può orientarsi se non attraverso le disgiunzioni [...], nei resti di ogni divisione»<sup>561</sup>. Sia la dialettica in situazione di stallo sia la sintesi disgiuntiva agiscono deidentificando, desostanzializzando, i termini delle opposizioni e delle relazioni binarie, rendendoli delle polarità, i punti luminosi di una costellazione, aprendo tra di essi una soglia, una zona d'indiscernibilità, un'area d'indifferenza. Nel segno del rifiuto del modello logico aristotelico, di quello critico kantiano e, infine, di quello dialettico hegeliano, questi operatori sembrano intervenire nelle dicotomie sostanziali (o/o) per intensificarle nella forma né/né, fuggendo in direzione di un terzo elemento radicalmente eterogeneo, un'immagine contraddistinta dall'ambiguità (sia/sia), irriducibile alla mera somma dei due termini contrapposti. Il terzo, ambiguo, immagine-mutamento o immagine-divenire, (fram)mezzo senza fine, fugge, straripa e cresce tra gli estremi. Ma allora la soglia si viene a configurare come un'*in*-differenza in un duplice senso: come una *non* differenza, non portatrice di separazione, di divisione, che si dà *nella* differenza, lì dove la differenza è mantenuta nella sua radicalità, dove essa è più aspra, in uno spazio intermedio che «[c]olma i vuoti. *Cresce nel mezzo – fra le altre cose*»<sup>562</sup>.

Se si osserva con attenzione, tra la dialettica in stato d'arresto e la disgiunzione inclusiva il metodo della soglia è in questione un vero e proprio pensiero del terzo incluso. Un terzo intensivo e non sostanziale:

Il terzo si attesta qui soltanto attraverso la deidentificazione e la neutralizzazione dei primi due, che diventano ora i poli di un campo di tensioni vettoriali. Il terzo è questo campo, e nient'altro. Se si cerca di afferrarlo sezionando il campo e isolando in esso un punto (o un insieme di punti), ciò che si ottiene è soltanto una zona d'indifferenza o di indecidibilità tra i due poli. Ma questa indifferenza è creatrice e produttiva, nel senso che, neutralizzando la dicotomia, apre fra i due

---

559 G. Deleuze, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2016, p. 199.

560 Cfr.: G. Deleuze, *Simulacro e filosofia antica*, in Id., *Logica del senso*, cit., pp. 223-246.

561 G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 18.

562 Ivi, p. 35.

estremi una via d'uscita, una sorta di sorpasso immanente che costituisce un nuovo punto di partenza.<sup>563</sup>

Sia la dialettica in situazione di stallo sia la sintesi disgiuntiva agiscono deidentificando e desostanzializzando i termini delle opposizioni e delle relazioni binarie, rendendoli delle polarità, i punti luminosi di una costellazione, aprendo tra di essi una soglia, una zona d'indiscernibilità, un campo. Come si è potuto osservare, tra il metodo benjaminiano e quello deleuziano vi sono almeno tre termini in comune – immagine, fuga e ambiguità – nonché il riferimento a uno stesso campo semantico che afferisce al mutamento e al divenire, o, ancora, allo straripamento e alla crescita. Nel segno del rifiuto del modello logico aristotelico e di quello dialettico hegeliano – avanzato sotto la comune influenza di un h lderlinismo sviluppato alla luce di un platonismo messianico (in Benjamin) e di un platonismo spinozista (in Deleuze) – queste vie sembrano intervenire nelle dicotomie sostanziali (o/o) per intensificarle nella forma n /n , fuggendo in direzione di un terzo elemento radicalmente eterogeneo, un'immagine contraddistinta dall'ambiguit  (sia/sia), irriducibile alla mera somma dei due termini contrapposti. Il terzo, ambiguo, immagine-mutamento o immagine-divenire, (fram)mezzo senza fine, fugge, straripa e cresce tra gli estremi. Se il luogo rimanda alla sussistenza e alla permanenza, configurandosi come qualcosa di cui si possono disegnare i confini e arrischiare definizioni, lo spazio non possiede un luogo proprio e, anzi, si produce improvvisamente come una desostanzializzazione e una distruzione del luogo. Un'eccedenza, un resto micrologico, una singolarit  frattale che consiste nell'indistinguibilit  delle polarit  che la perimetrano e la attraversano in ogni suo punto, impedendo qualsiasi gerarchizzazione, rappresentazione e astrazione. I termini delle opposizioni, allora, non agiscono pi  direttamente gli uni sugli altri, non si fronteggiano nel conflitto per il ruolo di fondamento. Piuttosto, fra di essi vi   solo un zona, una soglia, che, al contempo, si rivela essere un terzo elemento, un mezzo – non divisibile, monadico, formato di fasci di linee, di forze, di onde, di vibrazioni, che interagiscono bidirezionalmente. N  immanente n  trascendente,   una “immanazione” o una “irruzione” messianica: un «transito senza distanza n  identificazione, qualcosa come un passaggio senza mutamento spaziale. [...] la dislocazione dell'immanenza in se stessa, l'apertura ad un altro che resta, per , assolutamente

---

<sup>563</sup> G. Agamben, «Archeologia di un'archeologia», in E. Melandri, *La linea e il circolo*, Quodlibet, Macerata 2004, p. XVII.



immanente»<sup>564</sup>. Una via di fuga, una via d'uscita, che tuttavia non trabocca in un altrove o in un altroquando. Come il messianico in Benjamin o l'immanazione in Deleuze, il terzo è il divincolamento da qualsiasi antagonismo e da qualsiasi relazione tra l'ordine del profano e il Regno, tra il dentro e il fuori<sup>565</sup>. La soglia d'indifferenza, pertanto, non è mai lo sfondamento dell'*arché*, l'eliminazione del limite, la via di fuga dalla relazione oppositiva e del conflitto che ne costituisce il dominio, senza essere, al tempo stesso, l'apertura a un gioco anarchico, l'aver-luogo di uno spazio comune.

---

<sup>564</sup> G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, in Id., *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 389.

<sup>565</sup> W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, cit.; G. Deleuze e F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 48-49.

## Epilogo: Abitare la soglia. Dal flâneur al nomade

Se Blanchot ha individuato nel muro l'astrazione concreta del confine che poneva il problema metafisico della delimitazione del mondo, analogamente si potrebbe dire che Benjamin abbia riconosciuto l'astrazione concreta della soglia nei *passages*, le gallerie di vetro e ferro sorte a Parigi a partire dal 1822 e, successivamente, diffuse nel resto del mondo<sup>566</sup>. Ai *passages* parigini appartiene, infatti, una peculiare ambiguità topologica: sono casa come sono strada, in essi l'«*intérieure* avanza verso l'esterno [...]. La strada diventa stanza e la stanza strada»<sup>567</sup>. Questa duplice determinazione indetermina lo statuto del *passage*, restituendolo come un ambiente né interno né esterno, ma sia interno sia esterno, che non è nient'altro che una città in miniatura, un frammento frattale del mondo. In questo senso lo si può definire come l'immagine dialettica della soglia stessa; trovarsi su un *passage* vuol dire trovarsi, al contempo, sia dentro sia fuori. Come osserva Benjamin, su questa soglia vaga il *flâneur*, il passeggiatore che gironzola ozioso, senza fretta, senza scopo né meta, osservando il paesaggio esponendosi a qualsiasi stato emotivo. Si tratta di uno sradicato che non si trova a suo agio nella città, ma che nei *passages* conserva una certa intimità con il «τόπος in cui Platone ripone gli archetipi immutabili delle cose»<sup>568</sup>. Come aveva avuto già modo di sottolineare nella recensione al libro *Spazieren in Berlin* di Franz Hessel, risalente al 1929, il *flâneur*, questo essere eternamente inquieto, abita la soglia, abita i *passages*, e, in tal modo, abita la città, perdendovisi, disperdendosi nella folla – posto che, in questo perdersi, sperimenta la più cogente forma profana di vicinanza, nella quale la città gli si schiude come un paesaggio senza soglie, come una costellazione di frammenti<sup>569</sup>. Nella *flânerie* i confini sono riconsegnati alla loro liminale inoperosità e il labirinto metropolitano si dischiude finalmente come paesaggio. Passeggiare distrattamente è una forma di abitare,

---

<sup>566</sup> Benjamin stesso mostra come nell'espressione francese *rites de passage* il termine *passage* traduca il tedesco *Schwelle* presente nell'espressione equivalente *Riten des Schwellenübergangs*. Cfr.: W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit., p. 617; M.T. Costa, *Il carattere distruttivo. Walter Benjamin e il pensiero della soglia*, cit., p. 88.

<sup>567</sup> W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit., pp. 454-455.

<sup>568</sup> W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit., p. 931. Si osservi che nel frammento [H 1a, 2], nel quale è assente l'esplicito riferimento al *flâneur*, Benjamin qualifica esplicitamente il τόπος platonico come τόπος ὑπερουράνιον.

<sup>569</sup> Ivi, p. 472.

analogo al modo in cui le immagini dialettiche abitano la soglia. Infatti, precisa Benjamin, le «immagini, dovunque abitano» e il «*flâneur* è il sacerdote del *genius loci*»<sup>570</sup>. È lo stesso modo di abitare a cui, contro la logica del terzo escluso, fanno cenno le idee platoniche e i corpi stoici, i mondi di Bruno e la vita di Hölderlin, i vagabondi di Walser e gli aiutanti di Kafka. Un abitare che non si appropria del dentro e del fuori attraverso una delimitazione, ma che si tiene sulla loro tensione senza risolverla, senza farla propria, sospendendo la duplice prestazione del dispositivo del limite, rendendo abitabile anche l'inabitabile.

In alcuni appunti del 1931, riportando una conversazione avuta con Bertolt Brecht che riecheggerà anche nei materiali dei *Passagen-werk*, Benjamin ha distinto due modi divergenti di abitare e li ha ricondotti rispettivamente al comportamento abitativo tipico dell'*ethos* borghese, ciò che si potrebbe chiamare con il termine “abitudinarietà” e «conferisce a colui che abita il massimo di abitudini», e all’“alloggiare” logorante distintivo del cattivo inquilino, che, al contrario, «conferisce a chi abita il minimo di abitudini»<sup>571</sup>. La borghesia abita lasciando tracce e impronte, risiede appropriandosi dell’ambiente attraverso il mobilio, prendendo sul serio le cose con le quali riempie e arreda le dimore, al punto da dare all’inquilino l’impressione di non essere il benvenuto, di essere irrimediabilmente estraneo, straniero. È l’abitare (*wohnen, habitare*) fedele all’avere (*wunian, habeo*). Nell’abitudinarietà vi è un’accumulazione di cose e di abitudini tale da saturare l’ambiente, da plasmarlo a immagine e somiglianza del proprietario, trasformandolo in un astuccio o in una custodia. Più precisamente, nel concetto di vita abituale o abitata (*das gewohnte Leben*) si riverbera l’atteggiamento originario di «formarci un guscio»<sup>572</sup>. Ma ormai riverbera attraverso un ribaltamento, per cui questo stesso guscio si presenta all’ospite in una forma estraniata, ostile, nella quale il senso della parola abitare è stato annientato. Diversamente il cattivo inquilino alloggia in una maniera che impedisce l’insorgere di qualsivoglia abitudine poiché nel suo abitare logorante cancella ogni impronta e spazza continuamente via gli oggetti che potrebbero costituirne il minimo punto di appoggio, trovandosi ad abitare ambienti vuoti e spogli, estranei, che restituiscono una forte sensazione di intercambiabilità. Seguendo la dialettica in stato di arresto che anima la sua riflessione, Benjamin riconosce

---

<sup>570</sup> W. Benjamin, *Il ritorno del flâneur*, in Id., *Opere complete. Scritti 1928-1929*, III, Einaudi, Torino 2010, p. 381.

<sup>571</sup> W. Benjamin, *Diario maggio-giugno 1931*, in Id., *Opere complete 1930-1931*, IV, cit., p. 443.

<sup>572</sup> W. Benjamin, *I “passages” di Parigi*, cit., p. 235.

che ambedue gli estremi «sono patologici»<sup>573</sup>. Né abitudinarietà né alloggiare, dunque. Occorre pensare ciò che definisce “l’abitare coinvolgente”, che si potrebbe anche chiamare un abitare puro, ossia un abitare che si pone nel mezzo della relazione binaria, nel campo tensivo che attraversa le due polarità, gettandole in una zona d’indifferenza. Non si tratta di tornare a una forma originaria di abitare, all’eterno soggiorno dell’essere umano nel grembo materno, né di rassegnarsi all’impossibilità del soggiorno esemplificata, per i vivi, dalle camere d’albergo o, per i morti, dai crematori, quanto di ripensare una maniera di abitare capace di attraversarne la catastrofe. Occorre cioè intensificare la vita abitata (*gewohnte Leben*) in una vita abitante (*wohnend Leben*). Ciò, tuttavia, significa non opporre l’eternità e la transitorietà ma scorgere l’eternità del tramonto, il divenire nel trapassare; vuol dire lasciare delle tracce transitorie, capaci di distruggere l’arredamento dell’ostile guscio borghese senza appropriarsi integralmente dell’ambiente e, al contempo, senza lasciarlo spoglio, vuoto, logoro, in modo da far sentire l’ospite benvenuto, accolto, consentendo l’emergere di abitudini comuni – di un abitare coinvolgente per l’appunto. È l’abitare (*wohnen, habitare*) che scopre la propria radice nell’alto gotico *innan*, nell’esistere (*existere*)<sup>574</sup>. Tra un’abitudinarietà appropriante e un alloggiare estraniante emerge la figura di un abitare che incessantemente indetermina il proprio e l’estraneo, il guscio e l’esilio, nella forma del passare e del passeggiare su una soglia, in un paesaggio senza più limiti e confini, nel balenare di uno spazio aperto che disfa ogni cartografia in un paesaggio.

Come ha notato Michael Löwy, sul finire degli anni Cinquanta, l’idea della *flânerie* è stata ripresa e sviluppata da Guy Debord nella teoria della *derive*, in cui

[u]na o più persone che si lasciano andare alla deriva rinunciano, per una durata più o meno lunga, alle ragioni di spostarsi e di agire che sono loro generalmente abituali, concernenti le relazioni, i lavori e gli svaghi che sono loro propri, per lasciarsi andare alle sollecitazioni del terreno e degli incontri che vi corrispondono.<sup>575</sup>

Si tratta di un’esperienza dal carattere fondamentalmente urbano il cui scopo è di trasformare l’ambiente e l’urbanistica attraverso la diminuzione costante delle linee di confine che attraversano la metropoli e la plasmano, sino alla loro completa soppressione,

<sup>573</sup> W. Benjamin, *Diario maggio-giugno 1931*, cit., p. 443.

<sup>574</sup> Cfr.: D. Di Cesare, *Stranieri residenti*, cit., p. 165.

<sup>575</sup> G. Debord, *Teoria della deriva*, in «Internationale situationiste», 2, 1958, p. 19.

dischiudendo un ambiente unitario. Andare alla deriva, smarrirsi, errare per le strade senza avere alcuno scopo o alcuna ragione particolare, in maniera giocosa e irriverente, delirante, sottraendo il girovagare ai principi economici e utilitaristici della circolazione capitalistica. Se, tuttavia, già Benjamin aveva potuto avanzare delle riserve sull'efficacia della *flânerie*, contraddittoriamente attratta dallo sbrilluccichio delle merci esposte nelle vetrine, ci si potrebbe interrogare sulla transitabilità della *derive* in un mondo imbrigliato in nuove contraddizioni, nell'epoca degli *smartphone* e dei *social network*. Dove l'uomo-sandwich ha rappresentato il canto del cigno del *flâneur*, così, dopo il turista, l'*influencer* e il *travel vlogger* potrebbero costituire il decesso del *deriveur*. Ma, allora, come riuscire a pensare un simile abitare? L'altra possibilità evocata da Benjamin è la rivoluzione. È unicamente la rivoluzione a creare distruttivamente lo spazio libero della città, vi è un «carattere *plein air* delle rivoluzioni» che «disincanta la città», come evocato dall'immagine «della strada nella guerra civile»<sup>576</sup>. La rivoluzione è, dal punto di vista spaziale, un'esaugurazione collettiva della metropoli, che, nell'eliminazione dei limiti che la costituiscono, strappa il *flâneur* alla propria solitudine.

Forse una possibilità di pensare questo abitare destituente o questa *flânerie* rivoluzionaria riposa nella figura deleuziana del nomade che, pur radicalizzando i tratti del *flâneur* e del *deriveur*, si presenta nella sua riflessione come la forma di vita corrispondente alla macchina da guerra, ossia a un'organizzazione informale e a-centralista che non si modella sull'apparato di stato e, più in generale, sull'apparato di cattura. Nel nomadismo il tragitto è sempre *tra* due punti, è uno spazio intermedio, aperto, che gode di una propria peculiare direzione, e sul quale ci si distribuisce senza alcuna divisione, senza alcuna frontiera e senza alcuna chiusura: «[I]a vita del nomade è un intermezzo»<sup>577</sup>. È una medialità che depone ogni con-fine, riducendolo a una soglia sulla quale abita distribuendosi, secondo il suo *nomos*. Nel suo *Histoire de la racine nem en grec ancien* (pubblicato sette anni dopo il testo di Trier a cui si rifà Schmitt), Emmanuel Laroche ha osservato che il significato di *nomos* come “spartizione territoriale” non è che un'acquisizione tarda, irriducibile a quella eminentemente “distributivo-pastorale” ancora presente in Omero<sup>578</sup>. Che in questo *nomos*

<sup>576</sup> W. Benjamin, *I “passages” di Parigi*, cit., p. 472.

<sup>577</sup> G. Deleuze e F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 523.

<sup>578</sup> Proprio citando Laroche, sulla questione si è pronunciato Deleuze: «La società omerica non conosce recinti né proprietà di pascoli: non si tratta di distribuire la terra alle bestie, ma al contrario di distribuire queste

non siano in questione, per Deleuze, alcuna delimitazione e alcuna appropriazione, neppure nella forma di una fondazione o di un'istituzione, si rende evidente in alcune pagine di *Qu'est-ce que la philosophie?* dedicate al diritto, l'ultimo testo scritto con Guattari:

Il diritto inglese è di costume o di convenzione, mentre il francese è di contratto (sistema deduttivo) e il tedesco di istituzione (totalità organica). Quando la filosofia si riterritorializza sullo Stato di diritto, il filosofo diventa professore di filosofia, ma il Tedesco lo è per istituzione e fondamento, il Francese lo è per contratto, l'Inglese lo è solo per convenzione.

Deleuze sembra esplicitamente associare i concetti di fondamento e di istituzione in quanto *sistema* e *totalità organica*, relegandoli alla filosofia e al diritto tedeschi, per rivolgersi, piuttosto, alla convenzione. La filosofia e il diritto inglesi non sono tali per istituzione, ma per costume. Ma cos'è, in fondo, una convenzione? Alcune righe prima è possibile trovare un indizio a riguardo:

Nella trinità Fondare-Costruire-Abitare, i Francesi costruiscono, i Tedeschi fondano, ma gli Inglesi abitano. A loro basta una tenda. Si fanno dell'abitudine un'idea straordinaria: si acquisiscono delle abitudini contemplando e contraendo ciò che si contempla. L'abitudine è creatrice.<sup>579</sup>

Delle convenzioni non sono che delle abitudini, delle ricorsività variabili<sup>580</sup>. In *Qu'est-ce que la philosophie?* l'abitudine si afferma come una linea di fuga e di deterritorializzazione che instancabilmente si sottrae alla costruzione di quei contratti e alla fondazione di quelle istituzioni che, nella forma ripetitiva di una rigida abitudinarietà, cercano continuamente di catturarla come il loro fondamento antropologico o, ancora, come la fonte della loro

---

bestie, di ripartirle qua e là in uno spazio illimitato, foresta o fianco di montagna. Il νόμος designa innanzitutto un luogo di occupazione, ma senza limiti precisi (per esempio, la distesa attorno a una città). Donde anche il tema del "nomade"» (G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna 1971, p. 67). Come dimostra la sferzante contrapposizione alla tesi di Laroche (considerata il frutto di mero "impressionismo semantico") attraverso l'adozione dello studio di Trier, Schmitt era senz'altro consapevole del fatto che questo problema etimologico non potesse essere facilmente liquidato (Cfr.: C. SCHMITT, *Nomos-Presa di possesso-Nome*, in Id., *Stato, grande spazio, nomos*, op. cit, p. 353).

<sup>579</sup> G. Deleuze e F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 99.

<sup>580</sup> Com'è noto, il termine "abitudine" deriva dal lat. *habitare*, una forma intensiva del verbo *habere*, "avere". A riguardo Cfr.: É. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, cit., p. 198; G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., pp. 88-96.

legittimità giuridico-politica<sup>581</sup>. Nel convenzionalismo deleuziano, il diritto torna a mostrare il significato di *nomos*, dal verbo *nemô*, *nemonai*, ossia distribuire, pascolare, condividere: prendere delle abitudini, abitare. Si tratta forse della figura di un diritto, senza forza né applicazione, «che sopravvive in tal modo alla sua deposizione»<sup>582</sup>. Se, tuttavia, deporre il fondato consiste nell'espore il fondo che gli era stato presupposto come un fondamento, questa sottrazione è, al contempo, un venire alla superficie del fondo: dove si abita non si fonda e non si costruisce, tutt'al più si adagiano delle tende su un suolo leggero e mobile e si contraggono delle abitudini in una «pura contemplazione senza conoscenza»<sup>583</sup>. La tenda non è qui la figura di un'appropriazione, quanto una zona dell'essere aperto in cui è favorito l'incontro, l'inclusione<sup>584</sup>. È importante riconoscere come questa contemplazione senza conoscenza, esemplificata nell'abitudine, venga impiegata dal filosofo francese per definire una vita:

Il vitalismo è sempre stato passibile di due interpretazioni: quella di un'Idea che agisce ma che non è, e agisce dunque soltanto dal punto di vista di una conoscenza cerebrale esterna (a partire da Kant fino a Claude Bernard); o quella di una forza che è, ma che non agisce, ed è dunque un puro Sentire interno (a partire da Leibniz fino a Ruyer). Se la seconda interpretazione ci sembra importante, è perché la contrazione che conserva è in un rapporto di perpetuo sganciamento rispetto all'azione o anche al movimento e si presenta come una pura contemplazione senza conoscenza. Lo si vede anche nella sfera cerebrale per eccellenza, quella dell'apprendimento o della formazione di abitudini: benché tutto sembri prodursi in connessioni e integrazioni progressive attive, da una prova all'altra, bisogna, come indicava Hume, che le prove o i casi, le occorrenze, si contraggano in una "immaginazione" contemplante, mentre restano distanti sia rispetto alle azioni sia rispetto alla conoscenza; e persino nel caso del topo, è per contemplazione che si contrae un'abitudine.<sup>585</sup>

---

<sup>581</sup> “[...] la partecipazione in quanto abitudine, costituisce il fondamento antropologico di qualsivoglia istituzione storica, dalla moda autunnale d’inizio secolo ai consigli degli operai e dei soldati nel 1917” (Virno 2020: 96). Non è certo una scoperta recente. Come sapeva già Etienne de la Boétie (2011: 28): “senza dubbio la principale ragione della servitù volontaria, è l’abitudine”.

<sup>582</sup> G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 82.

<sup>583</sup> G. Deleuze e F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?* cit., p. 217.

<sup>584</sup> Sulla tenda dell'incontro Cfr.: D. Di Cesare, *Utopia del comprendere. Da Babele ad Auschwitz*, cit., p. 219-221.

<sup>585</sup> *Ibidem*.

Contrarre un'abitudine si afferma cioè come un processo immanativo, involontario e impersonale, reticente a qualsiasi progettualità e intenzionalità. Come ha osservato Chignola, è una creazione per contrazione che ricorda lo *tzimtzum* della Kabbalah luriana<sup>586</sup>. Nell'abitare si disarticola l'opposizione tra potenza e atto, tra passività e attività, tra soggetto e oggetto, tra mezzo e fine, scaraventandola in una zona d'indiscernibilità che si presenta come una pura medialità, come un divenire. Nelle parole di Ravaisson che, pure, conosceva la Kabbalah di Luria mediante la raccolta di Christian Knorr von Rosenroth: l'abitudine, «avvicina i contrari e, avvicinandoli, ne svela l'intima essenza e la necessaria connessione» sotto forma di una *fluxion dynamique*. In essa si consegna la tendenza, il *conatus*, in cui «azione e passione, e di conseguenza percezione e sensazione, si bilanciano a vicenda. È il limite comune (*la limite commune*) di questi opposti, la via di mezzo dove questi estremi si toccano (*se touchent*)», e toccando-si – al contempo toccando ed essendo toccati da ciò che toccano – si indeterminano su una soglia, nel mezzo. Così, l'abitudine destituisce ogni apparato di cattura, disfacendolo, destituisce ogni istituzione coinvolgendola nel vortice del proprio divenire, e il diritto destituito, né contrattualista né istituzionalista ma convenzionalista, si afferma come una giurisprudenza che coincide integralmente e senza residui con una vita – una vita nomade, immanativa e beata, una vita contemplativa, creativa e abituale, una vita abitante (*wohnend Leben*). Abitare significa dunque vivere nomadicamente e l'abitudine, rivelandosi come una spontaneità intrinseca alla regolarità dei periodi, una sperimentazione interna alla ricorsività dei gesti che, simultaneamente passiva e attiva, differisce tanto dalla fatalità quanto dalla libera volontà, non è che un'immagine, sempre mutevole, sempre in divenire, dell'organizzarsi di una vita singolare e di una vita comune. L'abitudine di contrarre abitudini è, in senso stretto, l'*ethos* di una comunità insostanziale, priva di qualsiasi identità o appartenenza determinata, l'abitare coinvolgente privo di qualsivoglia *arché* positivo o negativo. In tal modo, l'immagine dialettica e il divenire, il *flâneur* e nomade, non risolvono idealisticamente le scissioni, non riconciliano positivamente, nella teoria, il dentro e il fuori, ma non lasciano neppure sussistere il negativo che indefessamente articola il dispositivo topologico del limite; piuttosto, nella prassi, abitano la soglia, la tensione del negativo che materialisticamente sospende la duplice prestazione della delimitazione, rendendo abitabile (sia dentro sia fuori) persino l'inabitabile

---

<sup>586</sup> S. Chignola, *Diritto vivente. Ravaisson, Tarde, Hauriou*, Quodlibet, Macerata 2020.



(né dentro né fuori)<sup>587</sup>. Se questo è vero, allora, il *flâneur* e il *deriveur* possono sopravvivere alle loro contraddizioni solo divenendo rivoluzionari, facendosi nomadi, deponendo il regno illimitato del Limite attraverso il loro stesso abitare. Restano solo, qui e ora, una soglia e un attimo, ovvero una geografia e una storia liminali:

nell'ora della rivolta la città è sentita veramente come la *propria* città: propria, poiché dell'io e al tempo stesso degli "altri"; propria, poiché campo di una battaglia che si è scelta e che la collettività ha scelto; propria, poiché spazio circoscritto in cui il tempo storico è sospeso e in cui ogni atto vale di per se stesso, nelle sue conseguenze assolutamente immediate. Ci si appropria di una città fuggendo o avanzando nell'alternarsi delle cariche, molto più che giocando da bambini per le sue strade o passeggiandovi più tardi con una ragazza. Nell'ora della rivolta non si è più soli nella città.<sup>588</sup>

---

<sup>587</sup> Come ha osservato Edoardo Fabbri, l'abitare travalica le separazioni mantenendosi in relazione con l'inabitabile. Cfr.: E. Fabbri, *L'architettura come arché: appunti sull'hortus apertus*, Efestò, Roma 2020.

<sup>588</sup> F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 25.

BIBLIOGRAFIA

Aa.Vv.,

(1967) *La città e il suo territorio. Atti del settimo convegno di studi sulla Magna Grecia*, L'arte tipografica, Napoli.

Accarino B. (a cura di),

(2007) *Confini in disordine. Le trasformazioni dello spazio*, Manifestolibri, Roma.

Adorno T.W.,

(1979) *Paratassi*, in Id., *Note per la letteratura*, Einaudi, Torino.

Agamben G.,

(1995) *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.

(1996) *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino.

(1998) *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino.

(2000) *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri, Torino.

(2001) *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino.

(2001) *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino.

(2002) *L'aperto*, Bollati Boringhieri, Torino.

(2004) «Archeologia di un'archeologia», in E. Melandri, *La linea e il circolo*, Quodlibet, Macerata.

(2005) *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza.

(2005) *Profanazioni*, Nottetempo, Roma.

(2006) *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma.

(2007) *Ninfe*, Bollati Boringhieri, Torino.

(2008) *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino.

(2008) *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino.

(2008) *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino.

(2009) *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino.

(2009) *K.*, in Id., *Nudità*, Nottetempo, Roma.

(2011) *Categorie italiane*, Laterza, Roma-Bari.

(2014) *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza.

- (2015) *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi*, Nottetempo, Roma.
- (2015) *Stasis*, Bollati Boringhieri, Torino.
- (2016) *Che cos'è la filosofia*, Quodlibet, Macerata.
- (2017) *Autoritratto nello studio*, Nottetempo, Roma.
- (2019) *Porta e soglia*, in Id., *Quando la casa brucia*, Giometti&Antonello, Macerata.
- (2021) *La follia di Hölderlin*, Einaudi, Torino.
- (2022) *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*, Einaudi, Torino.

Agamben G. e Deleuze G.

- (2011) *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata.

Albrow M.,

- (1996) *The Global Age. State and Society beyond Modernity*, Cambridge.

Algra K.,

- (1997) *Concepts of Space in Greek Thought*, Brill, Leiden-New York-Köln.

Arendt H.,

- (1986) *Noi rifugiati*, in Id., *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano.
- (1998) *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino.
- (2009) *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino.

Augé M.,

- (2018) *Nonluoghi*, Elèuthera, Milano.

Badiou A.,

- (1995) *L'essere e l'evento*, il Melangolo, Genova.

Baioni G.,

- (1984) *Kafka: letteratura ed ebraismo*, Einaudi, Torino.

Baistrocchi M.,

- (1987) "Arcana Urbis". *Considerazioni su alcuni rituali arcaici a Roma*, ECIG, Genova.

Balibar E.,

(2001) *Che cos'è una frontiera?*, in Id., *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Mimesis, Milano.

(2004) *Noi cittadini d'Europa? Le frontiere, lo Stato, il popolo*, Manifestolibri, Roma.

Bataille G.,

(2017) *L'erotismo*, SE, Milano.

Baudet T.,

(2012) *The Significance of Borders: Why Representative Government and the Rule of Law Require Nation States*, Brill, Leiden.

Bauman Z.,

(2007) *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari.

Benjamin W.,

(1978) *Lettere 1913-1940*, Einaudi, Torino.

(1997) *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino.

(1999) *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino.

(2002) *Opere complete. Scritti 1930-1931*, IV, Einaudi, Torino.

(2004) *Opere complete. Scritti 1934-1937*, VI, Einaudi, Torino.

(2008) *Opere complete. Scritti 1906-1922*, I, Einaudi, Torino.

(2010) *I "passages" di Parigi*, 2 voll., Einaudi, Torino.

(2010) *Opere complete. Scritti 1928-1929*, III, Einaudi, Torino

(2010) *Per la critica della violenza*, Alegre, Roma.

(2014) *Angelus novus*, Einaudi, Torino.

(2019) *Scritti autobiografici*, Neri Pozza, Vicenza.

Benveniste E.,

(1985) *Problemi di linguistica generale*, 2, Il Saggiatore, Milano.

(2001) *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Potere, diritto, religione*, II, Einaudi, Torino.

Bialik C.N.,

(2006) *Halachah e Aggadah. Sulla legge ebraica*, Bollati Boringhieri, Torino.

Bianchi S. e Caminiti L. (a cura di)

(2007) *Gli autonomi. Le storie, le lotte, le teorie*, I, DeriveApprodi, Roma.

(2007) *Gli autonomi. Le storie, le lotte, le teorie*, II, DeriveApprodi, Roma.

(2009) *Gli autonomi. Le storie, le lotte, le teorie*, III, DeriveApprodi, Roma.

Bickermann E.,

(1929) *Die römische Kaiserapotheose*, «Archiv für Religionswissenschaft», 27.

Blanchot M.,

(2004) *Berlino*, in Id., *Nostra compagna clandestina. Scritti politici (1958-1993)*, Cronopio, Napoli.

Blumemberg H.,

(1992) *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova.

Bodei R.,

(1972) *Un documento sulle origini dell'idealismo. Le note filosofiche di Isaak Von Sinclair*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 2.

(2016) *Limite*, il Mulino, Bologna.

Borio G. e Pozzi F. (a cura di),

(2005) *Gli operaisti*, DeriveApprodi, Roma.

Bréhier É.,

(1928) *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, Paris.

Brisson L.,

(2011) *La matière chez Platon et dans la tradition platonicienne*, in D. Giovannozzi e M. Veneziani (a cura di), *Materia: 13° Colloquio internazionale, Roma, 7-8-9 gennaio 2010, Lessico europeo*, Olschki, Roma.

Brown W.,

(2010) *Stati murati, sovranità in declino*, Laterza, Roma-Bari.

Brunet-Jailly E.,

(2005) *Theorizing Borders: An Interdisciplinary Perspective*, in "Geopolitics", 10.

Bruno G.

(1584) *De infinito, universo e mondi*.

(1591) *De minimo*.

(1591) *De immenso*.

Buber M.,

(1927) *Die chassidischen Bücher*, Schocken, Berlin.

Buisseret D. (a cura di),

(1992) *Monarchs, Ministers and Maps: The Emergence of Cartography as a Tool of Government in Early Modern Europe*, Chicago University Press, Chicago.

Cacciari M.,

(2000) *Nomi di luogo: confine*, in "Aut Aut", pp. 73-79.

(2004) *La città*, Pazzini, 2004.

(2005) *Dallo Steinhoff. Prospettive viennesi del primo Novecento*, Adelphi, Milano.

Calasso R.,

(1970) *Il sonno del calligrafo*, in R. Walser, *Jakob von Gunten*, Adelphi, Milano.

Canetti E.,

(1987) *Il cuore segreto dell'orologio*, Adelphi, Milano.

Carandini A.,

(1997) *La nascita di Roma, dei, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Einaudi, Torino.

(2010) *La leggenda di Roma, I*, Mondadori, Milano.

Carchia G.,

(1986) *Critica e salvazione del mito in Platone*, «aut aut», 216.

(2009) *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata.

(2020) *Orfismo e tragedia*, Quodlibet, Macerata.

Carens J.,

(1987) *Aliens and Citizens. The case of Open Border*, «The Review of Politics», 2.

Casadei E.,

(2008) *I testi di David di Dinant. Filosofia della natura e metafisica a confronto col pensiero antico*, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto.

Cavalletti A.,

(2005) *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*, Bruno Mondadori, Milano.

Chantraine P.,

(2009) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris.

Chignola S.,

(2017) *Da dentro. Biopolitica, bioeconomia e Italian Theory*, DeriveApprodi, Roma.

(2019) *La composizione dell'antagonismo. Un seminario*, in "Politica & Società", 1, 21-42.

Colombo A.,

(2021) *Guerra civile e ordine politico*, Laterza, Bari-Roma.

Comitato Invisibile,

(2019) *L'insurrezione che viene – Ai nostri amici – Adesso*, Not, Roma.

Consejo Nocturno,

(2018) *Un habitar más fuerte que la metrópoli*, Pepitas de calabaza, La Rioja.

Continenza B., Gagliasso E. e Sterpetti F.,

(2013) *Sul confine*, in Id. (a cura di), *Confini aperti. Il rapporto esterno/interno in biologia*, Franco Angeli, Roma.

Costa M. T.,

(2008) *Il carattere distruttivo. Walter Benjamin e il pensiero della soglia*, Quodlibet, Macerata.

Culp A.,

(2020) *Dark Deleuze*, Mimesis, Milano-Udine.

Cuniberto F.,

(2019) *Strategie imperiali. America, Germania, Europa*, Quodlibet, Macerata.

Dahrendorf R.,

(1989) *Il conflitto sociale nella modernità. Saggio sulla politica della libertà*, Laterza, Roma-Bari.

Dattilo E.,

(2021) *Il dio sensibile. Saggio sul panteismo*, Neri Pozza, Vicenza.

De Carolis M.,

(2017) *Il rovescio della libertà: tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Quodlibet, Macerata.

De Sanctis G.,

(2007) *Solco, muro, pomeriggio*, «Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité», 2.

(2015) *La logica del confine. Per un'antropologia dello spazio nel mondo romano*, Carocci, Roma.

De Vaan M.,

(2008) *Etymological Dictionary of Latin and other Italic Languages*, Brill, Leiden.

Debray R.,

(2010) *Elogio delle frontiere*, Add, Torino.

Deleuze G.,

(1971) *Differenza e ripetizione*, il Mulino, Bologna.

(1999) *Pourparler*, Quodlibet, Macerata.

(2004) *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, Mimesis, Milano.

(2007) *Che cos'è un dispositivo?*, Cronopio, Napoli.

(2010) *Immanenza*, Mimesis, Milano-Udine.

(2016) *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano.

(2018) *Foucault*, Orthotes, Nocera.

Deleuze G. e Guattari F.,

(1996) *Critica e clinica*, Raffaello Cortina, Milano.

(1996) *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata.

(2002) *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino.



(2002) *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino.

(2004) *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, Mimesis, Milano.

(2017) *Millepiani*, Orthotes, Napoli-Salerno.

Deleuze G. e Parnet C.,

(2019) *Conversazioni*, Ombrecorte, Verona.

Dematteis G.,

(1985) *Le metafore della Terra. La geografia umana tra mito e scienza*, Feltrinelli, Milano.

Derrida J.,

(2009) *La Bestia e il Sovrano (2001-2002)*, I, Jaca Book, Milano.

(2019) *Chōra*, Jaca Book, Milano.

Di Cesare D.,

(2002) *Comprendere ed esistere. Limite e comunicazione illimitata in Karl Jaspers*, in D. Di Cesare e G. Cantillo (a cura di), *Filosofia, esistenza, comunicazione in Karl Jaspers*, Loffredo, Napoli.

(2004) *Ermeneutica della finitezza*, Guerini e Associati, Milano.

(2005) *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, Laterza, Roma-Bari.

(2014) *Heidegger e gli ebrei*, Bollati Boringhieri, Torino.

(2017) *Terrore e modernità*, Einaudi, Torino.

(2017) *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino.

(2018) *Sulla vocazione politica della filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino.

(2021) *Utopia del comprendere. Da Babele ad Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino.

Di Pierro M. e Marchesi F. (a cura di),

(2019) *Crisi dell'immanenza*, Quodlibet, Macerata.

Di Pierro M. e Marchesi F. (a cura di),

(2020) *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Quodlibet, Macerata.

Diano C.,

(1973) *Studi e saggi di filosofia antica*, Antenore, Padova.

Zeyl Donald J.,

(2010) *Visualizing Platonic Space*, in Aa.Vv., *One Book. The Whole Universe. Plato's Timaeus Today*, Parmenides Publishing, Las Vegas.

Dowty A.,

(1987) *Closed Borders: The Contemporary Assault on the Freedom of Movement*, Yale University Press, New Haven and London.

Dumezil G.,

(1948) *Mitra-Varuna*, Gallimard, Paris.

(1994) *Le roman des jumeaux. Esquisses de mythologie*, Paris.

(2001) *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano.

Ernout A. e Meillet A.,

(1959) *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris.

Esposito C.,

(2008) *I limiti del mondo e i confini della ragione. La teologia morale di Kant*, in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, il Mulino, Bologna.

Esposito R.,

(2016) *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino.

(2020) *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino.

Fabbri E.,

(2020) *L'architettura come arché: appunti sull'hortus aperto*, Efestò, Roma.

Farinelli F.,

(2009) *La crisi della ragione cartografica*, Einaudi, Torino.

Ferrando M.,

(2018) *Il regno errante. L'arcadia come paradigma politico*, Neri Pozza, Vicenza.

Ferrari F.,

(2007) *La chora nel Timeo di Platone. Riflessioni su “materia” e “spazio” nell’ontologia del mondo fenomenico*, «Quaestio», VII.

Fisher M.,

(2020) *Il nostro desiderio è senza nome. Scritti politici. K-punk/I*, Minimum Fax, Roma.

Foucault M.,

(1998) *Eterotopie*, in Id., *Estetica dell’esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste*, Feltrinelli, Milano.

(2010) *Introduzione all’“Antropologia” di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino.

(2017) *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano.

(2020) *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano.

Fraschetti A.,

(2002) *Romolo, il fondatore*. Laterza, Roma-Bari.

Fronterotta F.,

(2014) *Spazio, materia e sostrato “spazio-materiale” nel Timeo e nei commenti al Timeo*, in D. Giovannozzi e M. Veneziani (a cura di), *Locus-Spatium*, Olschki, Roma.

(2018) *Do the Gods Play Dice? Sensible Sequentialism and Fuzzy Logic in Plato’s Timaeus*, in R. Chiaradonna, F. Forcignanò e F. Trabattoni (eds), *Ancient Ontologies. Contemporary Debates*, Quodlibet, Macerata.

Fukuyama F.,

(1992) *La fine della storia e l’ultimo uomo*, Rizzoli, Milano.

Galli C.,

(2001) *Spazi politici. L’età moderna e l’età globale*, il Mulino, Bologna.

(2019) *Sovranità*, il Mulino, Bologna.

García Canclini N.,

(1999) *La globalización imaginada*, Paidós, Mexico City.

Gentile A.,

(2003) *Ai confini della ragione. La nozione di «limite» nella filosofia trascendentale di Kant*, Studium, Roma.

(2012) *Filosofia del limite*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

(2017) *Kant. Che cosa significa orientarsi nel pensare?* Studium, Roma.

Gentili D.,

(2008) *Confini, frontiere, muri*, «Lettera internazionale», 98.

(2009) *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, Quodlibet, Macerata.

(2012) *Costellazione soglia*, in F. Fiorentino e C. Solivetti (a cura di), *Letteratura e geografia. Atlanti, modelli, letture*, Quodlibet, Macerata.

(2012) *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna.

(2019) *Il tempo della storia. Le tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata.

Gentili D. e Ponzi M. (a cura di),

(2012) *Soglie. Per una nuova teoria dello spazio*, Mimesis, Milano.

Giesey R.E.,

(1960) *The Royal funeral Ceremony in Renaissance France*, Genève.

Gigante M.,

(1956) *Nomos Basileus*, Glauk, Napoli.

Gismondi G.,

(2020) *“Profonda magia”. Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli.

Godani P.,

(2021) *Il corpo e il cosmo. Per un'archeologia della persona*, Neri Pozza, Vicenza.

Granada M.A.,

(1994) *Il rifiuto della distinzione fra “potentia absoluta” e “potentia ordinata” di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno*, «Rivista di storia della filosofia», 3.

Grant E.,

(2011) *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Age to the Scientific Revolution*, Cambridge University Press.

Greco, E. (a cura di),

(1999) *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, Donzelli, Roma.

Guerra G. e Tagliacozzo T. (a cura di),

(2019) *Sul Frammento teologico-politico di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata.

Guidorizzi G.,

(2020) *L'abisso di Edipo*, il Mulino, Bologna.

Hallward P.,

(2006) *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, Verso, London.

Hardt M. e Negri A.,

(2003) *Impero*, Rizzoli, Milano.

(2004) *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano.

(2010) *Comune. Oltre il pubblico e il privato*, Rizzoli, Milano.

(2018) *Assemblea*, Ponte alle Grazie, Milano.

Harley J.B.,

(1988) *Silences and Secrecy: The Hidden Agenda of Cartography in Early Modern Europe*, in «Imago Mundi», 40, pp. 57-76.

Harrington B.,

(2017) *Capital without Borders*, Harvard University Press, Cambridge.

Hegel G.W.F.,

(1968) *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari.

(1971) *Primi scritti critici*, Mursia, Milano.

(2002) *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Filosofia della natura*, II, Utet, Torino.

(2004) *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari.

(2008) *Fenomenologia dello spirito*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma.

Heidegger M.,

(1984) *L'arte e lo spazio*, il Melangolo, Genova.

(1987) *Appendice: Note sulla "Psicologia delle visioni del mondo" di Karl Jaspers*

(1988) *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano.

(1919/21) in Id., *Segnavia*, Adelphi, Torino.

(2005) *Che cos'è la filosofia?*, il Melangolo, Genova.

(2010) *Essere e tempo*, Longanesi, Milano.

Heidegger M. e Junger E.,

(1989) *Oltre la linea*, Adelphi, Milano.

Hölderlin F.,

(2008) *Le liriche*, Adelphi, Milano.

(2019) *Prose, teatro e lettere*, Mondadori, Milano.

Hösle V.,

(1987) *Raum, Zeit, Bewegung*, in M.L. Petry (a cura di), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Frommann-Holzboog, Stoccarda-Bad Cannstatt, pp. 247-292.

Ilardi M.,

(2017) *Il ritorno inesorabile dei luoghi*, in M. Ilardi e E. Scandurra (a cura di), *Muri*, Manifestolibri, Roma.

Illetterati L.,

(1996) *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza*, Verifiche, Trento.

Jakobson R.,

(1978) *Hölderlin. L'arte della parola*, il Melangolo, Genova.

Jaspers K.,

(1978) *Filosofia II: Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia, Milano.

(1983) *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio Ubaldini, Roma.

Jesi F.,

(1988) *I recessi infiniti del Mutterrecht*, in J.J. Bachofen, *Il Matriarcato*, Einaudi, Torino.

(2000) *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino.

Kafka F.,

(1964) *Epistolario*, I, Mondadori, Milano.

(1998) *Tutti i racconti*, Mondadori, Milano.

(2010) *Il castello*, Garzanti, Milano.

(2013) *Confessioni e diari*, Mondadori, Milano.

Kajon I.,

(2012) *La metafora biblica della soglia in Rosenzweig e Kafka*, in D. Gentili e M. Ponzi, *Soglie. Per una nuova teoria dello spazio*, Mimesis, Milano.

Kant E.,

(1982) *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*, in Id., *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari.

(1996) *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Adelphi, Milano.

(2002) *Annotazioni alle Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, Guida, Napoli.

(2012) *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Laterza, Bari.

(2013) *Critica della ragion pura*, Utet, Torino.

(2013) *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano.

Kantorowicz E.H.,

(2012) *I due corpo del Re*, Einaudi, Torino.

King G.,

(1996) *Mapping Reality. An Exploration of Cultural Cartographies*, St. Martin's Press, New York.

Klein J.,

(1992) *Greek Mathematical Thought and Origin of Algebra*, Dover, New York.

Kolossov V.,

(2005) *Border Studies: Changing Perspectives and Theoretical Approaches*, in "Geopolitics", 10.

Koyre A.,

(1970) *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Feltrinelli, Milano.

Lange C.H.,

(2017) *Stasis and Bellum Civile. A Difference in Scale?*, in “Critical Analysis of Law: An International & Interdisciplinary Law Review”, 4(2), 129-140.

Lapoujade D.,

(2020) *I movimenti aberranti*, Mimesis, Milano-Udine.

Laroche E.

(1949) *Histoire de la racine nem- en grec ancien*, Paris, Klincksieck.

Latouche S.,

(2012) *Limite*, Bollati Boringhieri, Torino.

Lisciani-Petrini E. e Strummiello G. (a cura di),

(2017) *Effetto Italian Thought*, Quodlibet, Macerata.

Loraux N.,

(2006) *La città divisa*, Neri Pozza, Vicenza.

Lordon F.,

(2021) *La condizione anarchica*, Neri Pozza, Vicenza.

Löwith K.,

(2000) *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del XIX secolo*, Einaudi, Torino.

(2015) *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano.

Löwy M.,

(1992) *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollati Boringhieri, Torino.

(2004) *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Bollati Boringhieri, Torino.

(2007) *Kafka sognatore ribelle*, Eleuthera, Milano.

(2020) *La rivoluzione è il freno di emergenza. Saggi su Walter Benjamin*, Ombrecorte, Verona.

Mächler R.,



(1999) *Robert Walser, der Unenträtselte. Aufsätze aus vier Jahrzehnten*, Pendo, Zürich.

Magris C.,

(1978) *Davanti alla porta della vita*, in R. Walser, *L'assistente*, Einaudi, Torino.

Marramao G.,

(1997) *La cifra della differenza*, in "Confini e limiti", 2.

(2005) *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino.

(2009) *Passaggio a occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino.

Martell L.,

(2011) *Sociologia della globalizzazione*, Einaudi, Torino.

Marx K.,

(1968-1970) *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 voll., La nuova Italia, Firenze.

Melegari D.,

(2012) *La politica nel regno illimitato del limite. Foucault e Laclau, tra ontologia del politico e problematizzazione del presente*, «materiali foucaultiani», 1.

Mellino M.,

(2019) *Governare la crisi dei rifugiati. Sovranismo, neoliberalismo, razzismo e accoglienza in Europa*, DeriveApprodi, Roma.

Mezzadra S. e Neilson B.,

(2014) *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, il Mulino, Bologna.

Minca C. e Bialasiewicz L.,

(2008) *Spazio e politica. Riflessioni di geografia critica*, Cedam, Padova.

Moretto A.,

(1984) *Hegel e la "matematica dell'infinito"*, Verifiche, Trento.

Moroncini B.,

(2009) *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Cronopio, Napoli.

Muller F.,

(1926) *Altitalisches Wörterbuch*, Göttingen.

Muthman M.,

(2001) *On Empire*, «Rethinking Marxism», 13.

Negri A.,

(1958) *Stato e diritto nel giovane Hegel. Studio sulla genesi illuministica della filosofia giuridica e politica di Hegel*, Cedam, Padova.

(1959) *Saggi sullo storicismo tedesco. Dilthey e Meinecke*, Feltrinelli, Milano.

(2007) *Descartes politico. O della ragionevole ideologia*, Manifestolibri, Roma.

(2015) *Lenta ginestra*, Mimesis, Milano-Udine.

Nuselovici A., Ponzi M. e Vighi F. (eds.),

(2014) *Between Urban Topographies and Political Spaces. Threshold Experiences*, Lexington Books, Lanham.

Nuzzo L.,

(2018) *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, Meltemi, Milano.

O'Dowd L.,

(2010) *From a "Borderless World" to a "World of Borders": "Bringing History Back In"*, in "Environment and Planning D: Society and Space", 28.

Ohmae K.,

(1990) *The Borderless World: Power and Strategy in the Interlinked Economy*, HarperCollins, New York.

Oniga R.,

(1990) *Il confine conteso. Lettura antropologica di un capitolo sallustiano*, Edipuglia, Bari.

Paasi A.,

(2011) *A 'Border theory': an unattainable dream or a realistic aim for border scholars?*, in D. Wastl-Walter (ed.), *A Research Companion to Border Studies*, Aldershot: Ashgate.

Pasolini P.P.,

(2010) *Studio sulla rivoluzione antropologica in Italia*, in Id., *Scritti corsari*, Garzanti, Milano.

Peñalver E. M. e Kaytal S.,

(2010) *Property Outlaws: How Squatters, Pirates and Protesters Improve the Law of Ownership*, Yale University Press, New Haven.

Petti A.,

(2008) *Arcipelaghi o enclave. Architettura dell'ordinamento spaziale contemporaneo*, Bruno Mondadori, Milano.

Pezzella M.,

(1993) *La concezione tragica di Hölderlin*, il Mulino, Bologna.

Piccaluga G.,

(1974) *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma.

Pokorny J.,

(1959) *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Francke, Bern.

Priest G.,

(1995) *Beyond the Limits of Thought*, Cambridge University Press.

Quarantotto D.,

(2017) *L'universo senza spazio. Aristotele e la teoria del luogo*, Bibliopolis, Napoli.

Rahola F.,

(2004) *Zone definitivamente temporanee. I luoghi dell'umanità in eccesso*, Ombre Corte, Verona.

Rancière J.,

(2007) *Il disaccordo*, Meltemi, Roma.

Rella F.,

(1991) *L'enigma della bellezza*, Feltrinelli, Milano.

Robert M.,

(1982) *Solo come Kafka*, Editori Riuniti, Roma.

Rosenzweig F.,

(2005) *La stella della redenzione*, Vita e pensiero, Milano.

Ryckwert J.,

(2002) *L'idea di città*, Adelphi, Milano.

Salza L.,

(2020) *Pour la définition d'une cosmo-politique destituante. Avec Giordano Bruno*, «K. Revue trans-euroéenne de philosophie et arts», 1.

Sassen S.,

(2010) *La città nell'economia globale*, il Mulino, Bologna.

Schiavone A.,

(2017) *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino.

Schmitt C.,

(1972) *Le categorie del "politico"*, il Mulino, Bologna.

(1991) *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano.

(2002) *Terra e mare*, Adelphi, Milano.

(2005) *Teoria del partigiano*, Adelphi, Milano.

(2015) *Stato, grande spazio, nomos*, Adelphi, Milano.

Schnapp A.,

(1996) *Città e campagna. L'immagine della polis da Omero all'età classica*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte e società*, Einaudi, Torino.

Schnur R.,

(1986) *Rivoluzione e guerra civile*, Giuffrè, Milano.

Scholem G.,

(2001) *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino.

(2008) *L'idea messianica nell'ebraismo*, Adelphi, Milano.

Schürmann R.,

(1995) *Dai principi all'anarchia*, il Mulino, Bologna.

Seelig C.,

(1981) *Passeggiate con Robert Walser*, Adelphi, Milano.

Sen A.,

(2002) *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano.

Serres M.,

(2021) *Roma. Il libro delle fondazioni*, Mimesis, Milano-Udine.

Sevastianov S., Laine J.P., and Kireev A. (eds.),

(2015) *Introduction to Border Studies*, Dalnauka, Vladivostok.

Sferrazza Papa E.,

(2020) *Le pietre e il potere. Una critica filosofica dei muri*, Mimesis, Milano-Udine.

Sisani S.,

(2014) "Qua aratrum ductum est". *La colonizzazione romana come chiave interpretativa della Roma delle origini*, in T. Steck and J. Pelgrom (eds.), "Paper of the Royal Netherland Institute in Rome", 62.

Sloterdijk P.,

(2009) *Sfere I. Bolle. Microferologia*, Meltemi, Roma.

Snell B.,

(2002) *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino.

Somma A.,

(2018) *Sovranismi. Stato, popolo e conflitto sociale*, DeriveApprodi, Roma.

Sordi M., (a cura di)

(1987) *Il confine nel mondo classico*, Vita e pensiero, Milano.

(1997) *Amnistia, perdono e vendetta nel mondo antico*, Vita e pensiero, Milano.

Srnicsek N. e Williams A.,

(2018) *Inventare il futuro. Per un mondo senza lavoro*, Not, Roma.

Stimilli E.,

(2015) *Debito e colpa*, Ediesse, Roma.

(2017) *Il messianesimo come problema politico*, in J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo*, Quodlibet, Macerata.

Sturlese R.,

(2020) “Averroè quantumque arabo et ignorante di lingua greca...”. *Note sull’averroismo di Giordano Bruno*, in Id., *Dio, Universo, uomo. Studi e ricerche su Giordano Bruno*, Edizioni della Normale, Pisa.

Szondi P.,

(2019) *Saggio sul tragico*, Abscondita, Milano.

Tagliacozzo T.,

(2013) *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Macerata.

Tagliagambe S.,

(1997) *Epistemologia del confine*, Il Saggiatore, Milano.

Tarì M.,

(2017) *Non esiste la rivoluzione infelice*, DeriveApprodi, Roma.

Taubes J.,

(1996) *In divergente accordo. Saggi su Schmitt*, Quodlibet, Macerata.

(2008) *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano.

(2019) *Escatologia occidentale*, Quodlibet, Macerata.

Tesniere L.,

(1929) *Les noms slaves et russes de la frontière*, BSL.

Thomas Y.,

(1981) *Parricidium. I. Le père, la famille et la cité (la lex Pompeia et le système des poursuites publiques)*, «Mélanges de l'École française de Rome», 2.

(1993) *De la « sanction » et de la « sainteté » des lois a Rome. Remarques sur l'institution juridique de l'inviolabilité*, «Droits», 18.

(1996) "Origine" et "commune patrie". *Études de droit public romain (89 av. J.-C. – 212 ap. J.-C.)*, École Française de Rome, Rome-Paris.

(2015) *Il valore delle cose*, Quodlibet, Macerata.

(2016) *Fictio legis*, Quodlibet, Macerata.

Tiqqun,

(1999) "Tiqqun", I, Paris.

(2001) "Tiqqun", II, Paris.

Tomba M.,

(2017) *Attraverso la piccola porta. Quattro studi su Walter Benjamin*, Mimesis, Milano-Udine.

Tronti M.,

(2009) *Noi operaisti*, DeriveApprodi, Roma.

Turquet de Mayerne L.,

(1611) *La monarchie aristodémocratique, ou le gouvernement composé et meslé des trois formes de légitimes Républiques*, Paris.

Ugaglia M.,

(2004) *Modelli idrostatici del moto da Aristotele a Galileo*, Lateran University Press, Roma.

Vendryes J.,

(1925) *Le sillon et la frontière*, in *Mélanges Paul Boyer*, Paris.

Vinci P.,

(2008) *Essere ed esperienza in Heidegger. Una fenomenologia possibile fra Hegel e Hölderlin*, Stamen, Roma.

Viveiros de Castro E.,

(2017) *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Ombre Corte, Verona.

Von Arnim H.,

(2002) *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Bompiani, Milano.

Von Hellingrath N.,

(1936) *Hölderlin-Vermächtnis. Forschungen und Vorträge. Ein Gedenkbuch zum 14 Dezember 1936*, Bruckmann, München.

Von Sinclair I.,

(1972) *Note filosofiche*, in R. Bodei, *Un documento sulle origini dell'idealismo. Le note filosofiche di Isaak Von Sinclair*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 2.

Walde A. e Hofmann J. B.,

(1965) *Lateinisches etymologisches wörterbuch*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg.

Walser R.,

(1977) *I fratelli Tanner*, Adelphi, Milano.

(1985) *Hölderlin*, in Id., *Vita di poeta*, Adelphi, Milano.

Walzer M.,

(2008) *Sfere di giustizia*, Laterza, Roma-Bari.

Weinberg K.,

(1963) *Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos*, München.

Wieland W.,

(1970) *Die aristotelische Physik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Wittgenstein L.,

(2000) *Libro marrone e libro blu*, Einaudi, Torino.



Yates F.,

(2010) *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Roma-Bari.

Zaccaria Ruggiu A.P.,

(1995) *Spazio privato e spazio pubblico nella città romana*, École française de Rome, Paris-Roma.

Zaffino V.,

(2020) *Totum et unum. Giordano Bruno e il pensiero antico*, Mimesis, Milano-Udine.

Zourabichvili F.,

(2003) *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris.