



CLASSE DI LETTERE E FILOSOFIA

Corso di perfezionamento (Ph.D.) in
FILOSOFIA
XXXVI ciclo

Dalla *Raumrevolution* alla questione migratoria

Prospettive filosofico-politiche sull'abitare
lo spazio planetario

SSD: SPS/01 – Filosofia politica

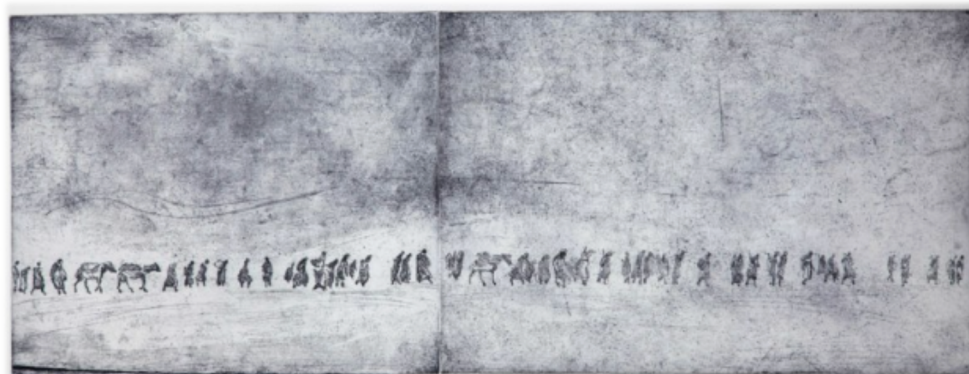
CANDIDATA
Dott.ssa Irene Saggese

RELATRICE
Prof.ssa Simona Forti

CORRELATORE
Prof. Michele Ciliberto

Anno Accademico 2024/2025

Alla memoria di Desanka Iličković,
che attraversò un piccolo mare
e me lo fa oggi vedere grande



Sul confine (2019) e *Davai* (2017), di M. De Angelis,
conosciuto in una fredda sera a Sulmona.

La tenda non è una casa,
è una promessa d'attesa,
e ogni impeto di vento
ti ricorda che sei di passaggio
su una terra che non porta il tuo nome.
Y. ELQUEDRA

Wohin denn ich? ...warum schläft denn
nimmer nur mir in der Brust der Stachel?
F. HÖLDERLIN

INDICE

INTRODUZIONE

- A. *Il dramma originario del Nomos e le sue rivoluzioni*.....XVII-XXIX
- B. *Una 'nuova specie di umani' indugia sulla soglia*.....XXIX-XXXIX
- C. *Sulle tracce di un nuovo Nomos*.....XL-XLIV
- D. *Questioni e metodi per una filosofia politica dello spazio*.....XLIV-XLVI

PRIMA SEZIONE

LO SPAZIO «PLANETARIO» NEL PENSIERO DELL'ETÀ GLOBALE: GENEALOGIA DI UN CONCETTO INCOMPIUTO

Introduzione alla prima sezione.....49-50

I. L'«ASTRO ERRANTE» NELLA COSMOLOGIA ANTICA

- I.I.A. L'a-nomia del pianeta.....51-53
- I.I.B. La variabile delle sfere: il moto planetario.....53-60
- I.I.C. Il cielo come regno di Dio: uno sguardo dall'alto.....60-66

II. LA PRIMA RIVOLUZIONE SPAZIALE PLANETARIA

- I.II.A. Immagine del mondo e alienazione spazio-politica.....67-73
- I.II.B. Il decentramento del cosmo: la metafora copernicana.....73-77
- I.II.C. Lo spazio pensato e il suo divenire storico.....78-81

III. ALL'ALBA DELLA SECONDA RAUMREVOLUTION

- I.III.A. «*Le temps du monde fini commence*».....82-86
- I.III.B. L'erranza e la «*planetarische Denkweise*».....86-91
- I.III.C. Oltre la linea di Kármán: l'umano del Fuori.....91-98

SECONDA SEZIONE

DALLO «XÉNOS» GRECO AL MODERNO MIGRANTE: L'ESSERE-STRANIERO SULLA TERRA

<i>Introduzione alla seconda sezione</i>	100-101
--	---------

II.I. LA DOPPIA NATURA DELLO STRANIERO

II.I.A. Da <i>hospes</i> a <i>hostis</i>	102-104
II.I.B. L'accoglienza dello <i>xénos</i> : il benvenuto.....	104-107
II.I.C. <i>Bárbaros</i> ovvero il malvenuto.....	107-108

II.II. IL MITO DELL'AUTOCTONIA

II.II.A. Il mito e la storia: da Esiodo a Erodoto.....	109-112
II.II.B. <i>Isogonìa</i> e <i>isonomìa</i> in Platone.....	112-116
II.II.C. « <i>Ti estì politès</i> »: la domanda di Aristotele.....	116-119

II.III. DALLO STRANIERO ANTICO AL MODERNO MIGRANTE

II.III.A. L'abisso tra ospite e nemico.....	120-121
II.III.B. La nuova figura dello spazio moderno.....	121-127
II.III.C. <i>Un-zuhause</i> come condizione esistenziale.....	127-131

TERZA SEZIONE

ABITARE LO SPAZIO PLANETARIO:

PROSPETTIVE ONTOLOGICO-POLITICHE SULLA MIGRAZIONE

<i>Introduzione alla terza sezione</i>	133-134
--	---------

III.I. LA GRANDE CRISI DELLA TERRITORIALITÀ STATUALE

III.I.A. All'alba di un nuovo spazio.....	135-141
III.I.B. Tra Terra e territorio: la 'differenza ontologica' del Luogo.....	141-153
III.I.C. Lo spazio sovrano e i suoi confini: l'ordine e la soglia.....	153-159

III.II. IL CONFINE COME PARADOSSO ONTOLOGICO-POLITICO

III.II.A. Il confine come metodo.....	160-170
III.II.B. Teicopolitica e tanatopolitica: il muro, il campo.....	170-182
III.II.C. Il confine della cittadinanza: inclusione-esclusione.....	182-192

III.III. TRA LA «GIUSTA MISURA» E L'ESTREMA VIOLENZA

III.III.A. « <i>À la frontière d'une nuit</i> »: possesso ed esteriorità.....	192-202
III.III.B. Per una filosofia della <i>Wanderschaft</i> : il fiume e il ponte.....	202-215
III.III.C. Oltre la linea, una promessa: prospettive geofilosofiche.....	215-225

CONCLUSIONE

A. <i>Se c'è ancora uno spazio nel deserto</i>	CCXXVII-CCXXXI
B. <i>Verso un Nomos come 'radice errante'</i>	CCXXXI-CCXXXV
C. <i>La 'grafia' di un nuovo mondo: per un pensiero della migrazione</i>	CCXXXV-CCL

BIBLIOGRAFIA.....	CCLI-CCLVIII
-------------------	--------------

PREMESSA

Le ragioni che mi hanno condotto sulla via fosca e accidentata che con questo lavoro ho cercato di seguire – o meglio di ‘osservare’, finché l’orizzonte chiuso del presente e la limitata prensilità dello sguardo me lo hanno concesso – sono sentite e molteplici, e certamente non tutte visibili.

Dallo sgomento di fronte a un’umanità scomposta, rimossa e riversata, che appare sullo sfondo della cronaca quotidiana come un’ombra, un grumo di materia oscura resistente alle formule, un’implosione sorda di grida e occhi opachi, un evento intraducibile non ancora sottoposto allo sforzo etico di una traduzione non assimilante, fino ad arrivare alle ragioni più vicine al mio vissuto personale, che mi hanno portato più volte, o meglio chiamato, a riflettere su quell’‘essere fuori luogo’ che è il sentimento comune di chi senta il bisogno di fare filosofia. È interessante, a questo proposito, che si dica ‘fare filosofia’ e non ‘pensare la filosofia’: non c’è, in effetti, cosa più concreta e reale di un pensiero che soffre e rimane afono di fronte all’orrore o all’ingiustizia, e che però sa sprigionare, proprio in quel suo silente avvilito, la potenza della parola. Una parola che resiste, che oppone resistenza all’indicibile senza dichiarargli guerra. La sua unica guerra è infatti il suo stesso dolore, ma un certo dolore riappropriatosi di sé; a questo proposito mi piace rievocare un racconto orientale che credo esponga esemplarmente l’assunto. Si narra che mentre Ryokan, maestro di zen, se ne stava in pace ai piedi di una montagna nella più assoluta semplicità, un ladro fece irruzione nella sua casa, senza che potesse però trovarvi nulla. Allora il vecchio monaco volle offrirgli la sua unica proprietà: i suoi vestiti. Il ladro, sconvolto, li ghermì e fuggì via. Ryokan si sedette allora nudo, quella sera, a contemplare il cielo: «Peccato – pensò – avrei voluto potergli dare questa bella luna». La filosofia non fa niente di diverso: cede il tessuto delle parole nate dal suo dolore – tutto ciò che possiede – a un ‘altro dolore’, il più nudo del mondo, quello che non ha voce, ma solo fame e paura. E nel momento in cui il ladro scappa via senza poter essere salvato dalla sua disperazione, la filosofia sa che non potrà cambiare il mondo, ma solo ‘dare abiti’. Anche per questo, rivolgere lo sguardo in alto, contemplare il cielo, a dispetto del celebre aneddoto di Talete, non è inutile né dannoso: è ciò che permette di dare un nome a chi fugge.

Lungo il fioco tracciato di questa metafora si può dire che si snodi anche il sentiero di questa ricerca: dal cielo alla terra, dalla rarefatta bellezza lunare alla miseria di un’umanità spogliata. Sulla scorta di questa intuizione, non credo si possa pensare ‘il migrare’ dal punto di vista di ciò che ha radici – o meglio, di ciò che è radicato nell’illusione del radicamento. Bisogna piuttosto guardare dall’alto: non come fanno l’aereo o il satellite, ma come fa l’occhio meravigliato dell’astronauta. Guardare dall’alto per guardare ‘da fuori’, e riscoprire il vuoto come una profondità. Si vuole andare alla ricerca di un’erraticità che non sia l’altro volto del sogno autoctono, né il

suo tragico risvolto, o il suo rimosso. Errare ed essere presenti, errare ed esistere, errare e avere densità, consistenza, profondità, errare ed essere vertigine impossibile di infinite possibilità, dolore e creazione insieme: è una sfida del pensiero, prima ancora che politica.

Lo scenario inquietante che si presenta oggi a noi non deve farci desistere dall'arrischiarci a pensare alternative, tratteggiare linee di fuga di prospettive inusitate, aprire visioni, uscire dal conforto di un linguaggio domestico e da un modo di operare abitudinario, da tutto ciò che struttura una vita singolare senza lasciarla respirare nel plurale. In un tempo dove le certezze vengono respinte in avanti, oltre ogni paesaggio visibile, insieme a milioni di esseri umani che scompaiono in massa dietro l'orizzonte desertico del mondo, non c'è più spazio per la consuetudine. Il vecchio ordine mondiale, come già era parso chiaro a molti più di settant'anni fa, è alla sua fine, ma a noi che continuiamo a calcare la terra la sua agonia sembra più che mai lunga e dolorosa: non ci sono più 'spazi liberi', e di conseguenza tutto il male sembra scivolare sulla superficie omogenea di un globo insonne, e incanalarsi, come rapidissimo mercurio, tra le pieghe delle città, raccogliersi negli anfratti meno visibili e più sorvegliati, scorrere sui bordi di ferro e cemento di un'incrostata forma-Stato, implodere nel silenzio stampa ed esplodere con le bombe e le urla di chi non ha avuto nemmeno il tempo di pensare al domani.

Sono attualmente centoventitré milioni i rifugiati oltreconfine, gli apolidi e gli sfollati interni che fuggono da guerre, povertà, carestie, soprusi neocoloniali. Che fuggono, cioè, da un potere che incapace di trovare lo spazio dove praticare la propria libertà muta rapidamente in volontà di dominio, sete di capitale, fame di terra. Ma la ragione per cui questo spazio non è ancora stato trovato è sempre di nuovo la colpa di non averne potuto osare il pensiero. È in effetti difficile vedere qualcosa più del vuoto, lì dove il godimento della violenza sprigionata dall'assenza di forma e di 'giusta misura' conduce ogni cosa e persona verso l'annientamento, topologico-esistenziale prima ancora che fisico. La prima morte è infatti quella della non-appartenenza, dell'assenza di terra: tanto la filosofia quanto il migrante si ritrovano oggi storicamente a fronteggiare la stessa calamità. Quando la metafisica sarà infine 'compiuta', verrà il tempo del 'nuovo inizio', è stato detto. Ma quante morti ancora, nell'attesa del compimento, dovranno darsi perché la definitiva scomparsa dei vecchi idoli faccia rosseggiare l'alba di un nuovo modo di abitare il mondo? Il sacrificio è indubbiamente troppo grande, soprattutto per un dio morto.

Vorrei allora che questo lavoro fosse un primo passo, seppure lieve e malfermo, verso una terra che non esiste ancora, verso un campo aperto, una sponda che non argina né dirige, in nome del ricordo immemorabile di una dimora dove risuonano voci familiari in una lingua straniera.

Come chi non sa dove andare, ma cerca salvezza; così ho voluto, anch'io, procedere.

Pisa, 25 settembre 2025

INTRODUZIONE

Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden
G. TRAKL

Il carattere singolare e inaudito della costellazione storica in cui ci troviamo è il venire meno della stabilità degli astri che la compongono: il loro stesso posizionamento *nello spazio* è diventato problematico. Si potrebbe infatti sostenere che, in questa congiuntura epocale, la questione dello spazio vada sempre più sovrapponendosi alla questione del senso. Se si prova a calare, senza troppi indugi, una simile impressione nel contesto storico e politico presente, è già possibile scorgere i segni chiari e tremendi di questo scompaginamento. Nel *'temps du monde fini'*, entrato sulla scena con il tramonto dello *Jus publicum europaeum*, il politico ha dovuto non solo riscrivere le sue coordinate, ma interrogare con inquietudine il suo stesso fondamento. La domanda è però sempre: *dove* risieda questo fondamento. Nella questione risuona, in maniera più o meno manifesta, un dilemma di ordine spaziale. La crisi di senso del politico, e quindi della 'forma' politica, esacerbata con le tragedie totalitarie del Secolo breve, si fa oggi ancora più pervasiva, estendendosi all'orizzonte planetario e presentandosi alla cronaca politica come un crescente accumulo di sempre più amare conseguenze. Ma se il senso della crisi, come è noto, implica distinzione (κρίνω) e decisione (κρίσις), allora la 'crisi del senso' induce a interrogarsi su *dove* questa distinzione-decisione debba *avere luogo*, dare spazio al suo accadere.

Mai la filosofia politica si è confrontata con la questione dello spazio e dei modi di abitarlo in maniera più inquieta e profonda che nel XX secolo. Da Heidegger a Schmitt, passando per Arendt, Foucault e Deleuze, solo per citare i più noti, il pensiero filosofico non ha smesso di inseguire, da angolature sempre differenti, il grande rivolgimento spaziale in atto, da cui sono si sono originati uno scardinamento esistenziale senza precedenti e l'imprevista, radicale riscrittura del nesso tra spazio e potere. Adesso, al termine del primo quarto del secolo successivo, si può vedere chiaramente come si raccolgano non solo i densi resti – anche se forse ancora troppo frammentari – della grande impresa della filosofico-politica del Novecento, ma anche e soprattutto le macerie di una storia che non è ancora riuscita a fare i conti con un orizzonte dove lo spazio politico moderno, associato alla territorialità dello Stato nazionale, è sempre più simile a una secca crosta portata via dalla corrente di un fiume sconosciuto e dal corso imprevedibile. Questa condizione non esclude ovviamente che sia proprio il modello vestfaliano ereditato dal Moderno ad essere ancora oggi al centro di ogni disputa, di ogni guerra strategica o di annientamento, di ogni impietoso tentativo di fortificazione.

Che sia, insomma, il dispositivo immunitario più attivo e fallibile nei confronti dei molteplici fenomeni globali della *surmodernité*, che ne minano strutturalmente i confini, è cosa che è stata da diverso tempo inquadrata, come anche relativizzata. Ad ogni modo, resta il fatto che l'intrinseca debolezza dello Stato territoriale si sia mantenuta proporzionale alla forza delle sue risposte immunitarie. Il paradosso è che un problema tanto vicino al cuore dello Stato sia proprio quello che immancabilmente deflagra ai suoi estremi, sulla sua linea di confine, sul *limes*. Pur nella sua inafferrabilità, il confine è costitutivamente connesso alla forma; come contorno e chiusura, esso è proprio ciò che fornisce l'orientamento per ritrovare il centro – e ancora più essenzialmente, il *dentro*. Ma quando il confine viene a perdere drasticamente il suo valore epistemico e muta in soglia, in zona d'indeterminatezza, in passaggio incontrollato, la forma-Stato è più che mai soggetta a quel processo di «erosione» contro il quale non esita ad armarsi erigendo muri. E così il muro diventa il simbolo teologico dell'ultimo disperato tentativo di ritracciare nettamente una linea divisoria immaginaria, del paradossale progetto di *ricucire per dividere*, applicare punti di sutura sul binomio metafisico-territoriale del dentro-fuori non al fine di riparare il tessuto, ma di conservare la fenditura, di lasciarla come segno definitorio, cicatrice. La domanda, tuttavia, è se valga la pena lasciare la ferita soltanto socchiusa, lasciando che il sangue continui a fluire come memoria viva della lacerazione, oppure se non si debba riconoscerla come un 'taglio cesareo', dal cui interno si possa estrarre un'altra forma-di-vita. Se la vittima sacrificale sull'altare di un globo territorialmente saturo è la moderna dicotomia metafisica, e massimamente politica, dentro-fuori – «non c'è più alcun 'fuori'», è stato detto – compito che spetta alla filosofia politica è rinvenire ciò che si trova al di là della separazione. L'ipotesi che si intende sostenere è che questo *fuori* non sia in verità mai venuto meno, e che non si sia affatto potuta eliminare la presenza fosca e perturbante di un Fuori da intendersi non come una semplice exteriorità posta altrove, ma come alterità illocalizzabile – si potrebbe dire anche, 'interstiziale' – che non è né fuori né dentro il territorio, ma ne costituisce l'eccedenza. L'illusione sovrana dell'annientamento del Fuori e di un tracotante ripristino della partizione di interno ed esterno crolla davanti alla scena dei corpi che abitano questa exteriorità enigmatica, questo 'resto' spaziale. Resto che il Moderno non ha saputo assimilare, né teoricamente, né storicamente; e anzi si tratta di quella stessa abissalità di fronte a cui la modernità ha voluto offrirsi come 'soluzione'. La razionalità moderna – «ragione cartografica»¹ – è stata la prima radicale risposta immunitaria a quell'alterità caotica, impensata, non categorizzabile, nella quale la ragione stessa, rovesciandosi, si è trasformata. Il rimosso della modernità è così riemerso. La Terra interamente conquistata, mappata, 'illuminata', è ora segnata dalla calamità: «Die vollends *aufgeklärte* Erde

¹ Cfr. F. Farinelli, *Crisi della ragione cartografica*, Einaudi, Torino 2009.

strahlt im Zeichen triumphalen *Unheils*»². E per questo, come si dirà, dopo l'era della storia verrà l'era dello spazio: il terreno-fondamento su cui tutto si reggeva, cede. Occorre allora ricominciare da questo abisso dischiuso, sondarne la profondità. E la domanda, quasi la stessa, si sposta: non più *dove* risieda il senso, ma *da dove* farlo iniziare. Bisogna capire, dopo aver sentito la vertigine dell'assenza di fondo, se vi sia in realtà un fondo ulteriore, più vasto, ancora da pensare. In direzione di questa radicalità interrogativa si avvia questa ricerca, senza offrire risposte compatte né formulare ipotesi cristalline. Si tratta però di un'apertura verso cui vale forse la pena protendersi. Rivolgendosi ancora una volta, alla concreta situazione attuale, si impone con urgenza la necessità di rintracciare una nuova dimensione dell'abitare, un *espace autre* la cui 'localizzazione' possa dischiudere la possibilità di un nuovo *nomos*. Oltre l'eccesso di ogni sistema globalizzato, esiste un'*eccedenza*, un resto irriducibile, che può ancora farsi apertura, offrire una possibilità di ripensamento dello spazio politico. Ma quale, tra i fenomeni di portata planetaria, riporta a emersione la domanda fondamentale sull'abitare uno spazio a-venire? L'appello ai paradigmi dominanti della contemporaneità (capitalismo, finanziarizzazione, *governance* globale, relazioni internazionali ecc.) rischia di essere inadeguato, se non riduttivo, nella misura in cui fa venir meno l'orizzonte da cui far emergere la coappartenenza tra umano e spazio politico, lasciando in campo soltanto processi calcolabili e mobilità normate.

Ma c'è una figura liminale che resta sulla soglia e interroga il doppio segreto di chi abita all'interno della casa-*polis* e chi ne resta fuori, come nella *Heimkehr* kafkiana. La figura dell'apolide, del rifugiato escluso da ogni comunità politica e costretto a migrare altrove, ad attraversare lo spazio striato del globo diviso, è la figura *par excellence* che abita lo spazio simbolico del confine. Non è tanto una figura dell'esterno, quanto dell'estremo (*Grenz*-). Un estremo non qualitativo – anzi sfuggente a ogni qualità – ma spaziale. È precisamente la soggettività che abita – in un senso diverso del termine – lo spazio di mezzo, il 'frammezzo', lo spazio del *tra*. Non è, come il nomade deleuziano, chi vive di un semplice distribuirsi nell'aperto, ma è chi sopporta una contraddizione non dialettizzata, muovendosi attraverso le striature e dando priorità ai 'punti del tragitto' rispetto a un puro autoriferito movimento. Il migrante ha quindi la sua 'dimora' nel trattino di ogni dualismo politico: dentro-fuori, legale-illegale, cittadino-apolide, benvenuto-malvenuto, ospite-straniero. È solo la decisione sovrana a spostarne il baricentro facendolo pendere più per una polarità che per l'altra. Il migrante abita il confine come soglia, in cui gli opposti si sfiorano, si attraversano, si contaminano, senza

² T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Taschenbuch, Frankfurt a. M. 1971, p 7; trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, p. 11: «Ma la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura».

mai risolversi in una forma stabile. Proprio in questa costitutiva indeterminatezza il confine esprime la sua forte potenzialità teorica: non come linea che separa definitivamente, ma come luogo di passaggio, di sospensione, di esposizione alla cattura o alla fuga. A partire dalla nebulosità di questo ‘nuovo’ spazio, di questo Fuori dal dentro-fuori, Fondo né compiutamente territorializzato né continuamente deterritorializzato, soglia di eccezione, si apre un bivio teorico che è, al contempo, una cesura e una promessa. Da un lato, si potrebbe interpretare questo spazio come l’estrema manifestazione di un biopotere che, nel perpetuare la scissione tra vita e politica, si rovescia drammaticamente in necropolitica, dove il potere assume il volto del giudizio ultimo, decretando «chi può vivere e chi deve morire»; dall’altro – ed è questa la direzione che questo lavoro si limita, per ora, solo a invocare – si apre la possibilità che proprio la figura eccedente del migrante, vivente nella topologia dell’eccezione, possa dischiudere la possibilità di un’altra forma di mondo, di uno spazio sottratto alla presa del potere, ancora inoperoso, dove possa finalmente farsi spazio un pensiero della speranza – non come sbiadita certezza, ma come intensità di un avvenire.

La proposta di questo lavoro gira allora attorno alla possibilità che sia proprio la questione migratoria la via maestra da percorrere, non solo per una lettura in negativo della crisi spaziale che perdura e che pare farsi sempre più abissale – e con cui, più o meno strutturalmente, si è confrontato il grande pensiero politico nel Novecento – ma anche e soprattutto per una sua decodificazione in positivo, virtuosamente prospettica, che possa inaugurare modi nuovi di ripensare il politico a partire dal suo congenito rapporto con lo spazio e i corpi che lo abitano. Il fenomeno del migrare vuole perciò essere inteso non solo quale simbolo e vettore di una crisi epocale, ma come apertura generativa, come dispositivo filosofico-politico privilegiato per una auspicata riscrittura del senso dell’abitare, che è e deve essere anzitutto un originario co-abitare, un comune risiedere sul quel primo Fondo non territorializzato che è la Terra.

a. Il dramma originario del Nomos e le sue rivoluzioni

In una conferenza al *Cercle d’études architecturales* di Tunisi, il 14 marzo 1967 Foucault avviò il suo discorso con un’osservazione tutt’altro che marginale: «L’époque actuelle serait peut-être plutôt l’époque de l’espace»³. Se il XIX secolo era stato assillato dal rovello della Storia, della ciclicità del tempo e della crisi di *fin de siècle*, l’epoca successiva era stata – e continua ad essere – l’epoca dello spazio.

³ M. Foucault, *Des espaces autres*, in «Architecture, Mouvement, Continuité», 5, octobre 1984, p. 46; trad. it. *Spazi altri*, in Id., *Eterotopia*, Mimesis, Milano 2010, p. 6: «Forse quella attuale potrebbe invece essere considerata l’epoca dello spazio».

Nel XX secolo nasce un mondo che si sperimenta non più come un grande percorso che si sviluppa nel tempo, ma «comme un réseau qui relie des points et qui entrecroise son écheveau»⁴: il filo della storia, prima teso e vibrante come una corda vocale fatta per annunciare il progresso, si ripiega ora in sé, e si annoda fino a diventare fitta matassa, quasi ricordando l'indefinibile Odradek di Kafka, che alla domanda: «Wo wohnst du?», risponde ridendo, con un suono di foglie cadute: «Unbestimmter Wohnsitz»⁵. Senza ora soffermarsi a interrogare la funzione delle *hétérotopies*⁶, e sorvolando sul discorso del secondo Novecento attorno al potere e ai tipi di spazi – lisci, striati, o semplicemente *altri* – occorre illustrare, almeno in generale, lo scenario spaziale globale della prima metà del secolo, il quale è stato indubbiamente, più che in altri autori, descritto ed esplorato con acutezza e profondità dallo sguardo ombroso di Carl Schmitt. In questo caso occorre rivolgersi allo Schmitt degli scritti sul *nomos*, in particolare alle dense tesi degli anni Quaranta e Cinquanta.

L'esigenza di una esplorazione preliminare sullo spazio e sul *nomos* parte dall'assunto che il fenomeno migratorio odierno non possa essere pienamente compreso se prima non si imbocca la via che conduce tra le macerie dei vecchi ordini spaziali. Guardare al *paesaggio* è qui fondamentale per adocchiare il *passaggio* – il transito di ciò che vive al suo interno e dei varchi che esso può dischiudere. Quella di cui si vuole parlare non è ovviamente la stessa migrazione che spinse l'*homo sapiens* fuori dall'Africa, né quella che fece approdare i coloni greci sulle coste orientali della Sicilia, né quella che condusse, nel XIII secolo, inesorabili orde di mongoli verso il continente europeo, e nemmeno quella che mosse i conquistatori fino al cuore del Nuovo Mondo. Non può esserlo, perché ogni fenomeno migratorio è calato nella sua propria storia e non può essere separato dalla specificità e dall'irripetibilità dell'ordine spaziale che la incornicia. E la discriminante è, paradossalmente, non tanto un fatto storico, quanto un concetto, un'«immagine» di spazio. Un colono greco che si allontana dalla sua *polis* – che per lui è centro, non punto anodino della superficie di un *globus* – non può collocarsi nello stesso orizzonte di senso di un migrante libico che attraversa il Mediterraneo su un piroscalo. L'anatomia del movimento è la stessa, ma differente

⁴ Ivi, p. 6: «Come un reticolo che incrocia i suoi punti e intreccia la sua matassa».

⁵ F. Kafka, *Die Sorge des Hausvaters*, in Id., *Erzählungen*, S. Fischer, Frankfurt a. M. 1967, pp. 170-172; trad. it. *Il cruccio del padre di famiglia*, in Id., *Racconti*, Mondadori, Milano 1970, pp. 252-253: «E dove abiti?» «Non ho fissa dimora».

⁶ Vale la pena ricordare brevemente che nell'opera citata di Foucault, il concetto di «eterotopia» sta ad indicare quegli «spazi altri», reali, concreti, ma fuori dai luoghi ordinari, che riflettono, contestano o sovvertono l'organizzazione dello spazio dominante. Sono luoghi differenti, separati, che pur esistendo all'interno della società funzionano secondo logiche proprie, spesso in tensione o in opposizione con lo spazio pubblico normativo (es. il carcere, l'ospedale, il manicomio, il cimitero, ma anche la nave, il teatro, lo specchio).

è l'immagine dello spazio (*Raumbild*)⁷ che quel movimento mette in moto e accompagna. L'assunzione di fondo di *Land und Meer* porta in questa direzione, quando Schmitt afferma che non può mai darsi un concetto unitario di spazio: «Hier fehlt es an jener Einheit»⁸. A testimoniare, non vi sono solo gli approcci metodologici delle varie scienze (biologia, psicologia, matematica, geometria), ma anche e soprattutto le diverse civiltà e epoche storiche in cui questo concetto viene generato e articolato. Le «forze» (*Kräfte*) e le «potenze» (*Mächte*) storiche sono l'evento originario che avvia il cambiamento non solo dell'attività storico-politica, scientifica, giuridica, ma della profonda «Struktur des Raumbegriffes»⁹. Questo sincronico e vicendevole agire e mutare della storia e del concetto di spazio, portano all'attenzione un punto focale: «Mit jeder großen geschichtlichen Veränderung ist meistens ein Wandel des Raumbildes verbunden»¹⁰. È l'«immagine dello spazio» a mutare, *nel* corso della storia, *la* storia – e viceversa. In questo senso è fondamentale comprendere quale immagine dello spazio – o sarebbe meglio dire, nel caso attuale, quale pluralità di immagini e non-immagini – vengano tratte fuori da questo passaggio storico in atto, e cosa vogliano dire, quale sia la loro funzione. Bisogna assumere quindi che il senso e il significato del migrare¹¹, nonché il suo potenziale teorico su cui si intende riflettere, muti relativamente all'orizzonte spaziale, tanto storico quanto concettuale, entro cui esso si attua.

La portata filosofica della questione migratoria contemporanea si misura in relazione a una configurazione spaziale del tutto nuova e problematica: essa sta nel mezzo di una rivoluzione dello spazio (*Raumrevolution*) che scompone e incrina in modo radicale l'assetto moderno, fondato sulla triade territorio-confine-sovrantà e sulla netta opposizione interno-esterno. Il nuovo *nomos*, mare sconosciuto in cui

⁷ *Infra*.

⁸ C. Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Klett-Cotta, Stuttgart 2020, p. 56; trad. it. *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milano 2002, p. 58: «Viene a mancare qualsiasi unità».

⁹ *Ivi*, p. 57; trad. it. p. 59.

¹⁰ *Ibidem*: «Ogni grande trasformazione storica comporta quasi sempre un mutamento dell'immagine di spazio».

¹¹ Uso con più frequenza la forma infinita, aperta, al fine di rendere più marcata la dimensione 'agente' e originaria, a scapito della forma chiusa sostantivata «migrazione», che rimanda a un campo semantico afferente alla scienza politica e al linguaggio ordinario. Per le stesse ragioni, userò il participio presente «migrante», e non «immigrato/emigrato», che rievoca sia una prospettiva unilaterale (di chi accoglie o rigetta), sia una qualità statica, un punto d'arrivo di un percorso che deve al contrario essere problematizzato nella sua incompiutezza e nel suo divenire.

naufra, con «grandiosa durezza»¹², la prosa schmittiana, ha infatti tratti incerti: la sua localizzazione (*Ortung*) è ancora abbozzata e il suo ordinamento (*Ordnung*) è di là da venire¹³. Un simile scenario, precario e indefinito, si era così aperto con il tramonto del Moderno e il conseguente sgretolamento dello *Jus publicum europaeum*. Si tratta però di una malattia che, sebbene con una lunga incubazione, scorreva già da lungo tempo nel sangue del Moderno, nato dalla prima sconcertante «planetarische Raumrevolution»¹⁴, ovvero da quella brusca rottura del mondo che si era verificata nel XVI secolo con la scoperta delle Americhe e l'esperibile sfericità del mondo. I grandi peripli successivi a Magellano avevano accompagnato così il rovinoso tramonto delle «ontologie locali»¹⁵, e la millenaria mitologia della vita autoctona, così come la teologia del peccato terrestre, erano state spazzate via dallo stesso vento che gonfiava le vele dei grandi «Seeschäumer», gli «schiumatori del mare»¹⁶. Il processo della prima rivoluzione spaziale conserva una duplicità: l'aprirsi dello spazio navigabile del globo coesiste con il dischiudersi del nuovo spazio del cielo, del nuovo posto che spetta alla Terra; «das kopernikanische Metapher das Pathos der Entteologiesierung durchschlagen ließ»¹⁷. Si potrebbe parlare dunque di due processi, distinti e relati: la globalizzazione come farsi-globo¹⁸, con la nascita del *nomos* marittimo e della nuova figura dell'avventuriero-baleniere, del capitano Achab; e poi, ancora solo teorica, una 'planetarizzazione' nel senso del farsi-pianeta del globo stesso; il suo pensarsi, a tutti gli effetti, come Terra, con la rivoluzione copernicana. Se infatti *globus* è anzitutto una forma geometrica, che ha la peculiarità di assicurare una percorribilità infinita sopra una superficie finita, il *planēta* conserva nella sua radice

¹² Cfr. D. Cantimori, *La politica di Carl Schmitt*, in Id., *Politica e storia contemporanea. Scritti 1927-1942*, Einaudi, Torino 1991.

¹³ *Infra*.

¹⁴ C. Schmitt, *Land und Meer*, cit., pp. 54 ss.

¹⁵ P. Sloterdijk, *Sphären II: Globen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999, p. 827; trad. it. *Sfere II: Globi*, Raffaello Cortina, Milano 2014, p. 764: «[Die Geschichte der Neuzeit] vollstreckt die Katastrophe der Lokalontologien». Cfr. anche D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 40.

¹⁶ C. Schmitt, *Land und Meer*, cit., pp. 40 ss.

¹⁷ H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998, pp. 145-146; trad. it. *Paradigmi per una metaforologia*, Il Mulino, Bologna 1969, p. 140: «la metafora copernicana fece esplodere primamente il *pathos* della deoteologizzazione».

¹⁸ Cfr. P. Sloterdijk, *op. cit.*, pp. 819-836; trad. it. pp. 757-773. Si fa particolare riferimento al cap. VIII, intitolato: *Die letzte Kugel. Zu einer philosophischen Geschichte der terrestrischen Globalisierung*. Dal capitolo è stato tratto un volume indipendente in traduzione italiana: *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, Carocci, Roma 2008.

l'erranza. Ed è proprio dall'inganno dei sensi, dall'errore e dalla deviazione che cerca di tenersi lontana la ragione moderna: lo fa, perché mai come prima il mondo era stato tanto scompaginato e si era così abissalmente dischiuso nel suo immenso vuoto spaziale. E così suonerà la metafora kantiana: «das Land des reinen Verstandes», la terra della comprensione pura, che è anche terra della verità, non diventa altro che un'isola in mezzo all'oceano brumoso e in tempesta dell'esperienza: «Es ist das Land der Wahrheit [...], umgeben von einem weiten und stürmischen Ozean»¹⁹. Come la Terra si scopre alla deriva nell'universo, così anche l'umano è destinato storicamente a ricollocarsi nel vuoto dello spazio del mare o dei nuovi continenti. Il Fuori è il terribile vuoto di senso che aspetta di essere riempito, e l'*horror vacui* diventa l'anticamera dell'acquisizione del mondo come immagine²⁰. Il Moderno si delinea come una «raumpolitische Entäußerung»²¹, un'alienazione spaziotopolitica: inaugurata dalle scoperte e dalle navigazioni transoceaniche e intorno al mondo, dalla nascita della moderna cartografia, essa non è che il primo concreto avvio di quel processo di globalizzazione che ci ritorna oggi come un dato assiomatico. È in questa dinamica che la modernità assume un vettore decisamente centrifugo, facendo dello 'spazio esterno' il proprio campo di prova e di legittimazione; considerata da questo punto di vista, la storia dell'era moderna «non è altro che la storia di una rivoluzione spaziale orientata verso l'esterno»²²; verso un Fuori vacuo e tremendo che, pure se relegato all'esterno, aiuta a disvelare la precarietà del dentro. E così il Leviatano è quel dio che 'si scopre' mortale²³: la sua mortalità si mostra nel momento stesso della sua nascita, e si incide come segno presente del passato: «Il suo stesso nome, il nome con cui è chiamato in tutte le lingue europee, dichiara non soltanto la sua mortalità, ma, ben di più, il suo essere-stato»²⁴. Il paradosso inquieto della modernità prevede che tutto sia conquistabile, assoggettabile e oggettivabile, 'prendibile', proprio nella misura in cui non può essere *mai* posseduto. La condizione d'esistenza di ogni *nomos*, che sia terrestre (*Landnahme*), marittimo (*Seenahme*) o aereo (*Luftnahme*), sta proprio nell'assoluta

¹⁹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2014, pp. 450-451: «È il territorio della verità [...], circondata da un oceano vasto e tempestoso».

²⁰ Cfr. M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in Id., *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, bn. V, pp. 75-113.

²¹ P. Sloterdijk, *op. cit.*, cit., p. 824; trad. it. p. 762.

²² Ivi, p. 827; trad. it. p. 764: «La storia dell'epoca moderna [...] non è altro che la storia di una rivoluzione dello spazio verso l'esterno».

²³ Cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, Oxford University Press, Oxford 1965; trad. it. *Leviatano*, BUR, Milano 2018, p. 182.

²⁴ M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994, p. 121.

imprendibilità dello spazio vuoto, che rimane esteriorità irriducibile (*Ausnahme*)²⁵; il *nomos* è perciò condannato a trasformarsi continuamente, a passare da un elemento all'altro, a rimanere un ineshausto processo, un prendere, dividere e produrre nello spazio sempre nuovo che le forze storiche dischiudono, come ebbe a dire lo stesso Schmitt: «Si parlava or ora di un Nomos della terra: il problema sembra estendersi adesso all'infinito e, di conseguenza, sembra che dovremo pensare ad un Nomos del cosmo»²⁶.

Si arriva infine al nostro tempo. Tempo in cui il globo è stato interamente preso e spartito, e il pianeta è diventato un'immagine chiara, colta direttamente dall'occhio umano e dal *medium* tecnico. Non è un semplice avanzamento cartografico: è una mutazione dell'ordine dello spazio politico, dove la presa e la partizione si concludono nella messa-in-immagine del pianeta. Assumere il compimento della globalizzazione come punto di partenza significa far propria una tesi radicale: «Non c'è più alcun 'fuori'»²⁷. Ciò che veniva chiamato fuori è ora trattenuto dentro, racchiuso entro l'orizzonte territoriale dello Stato sovrano e delle sue proiezioni, perché nessuno spazio è più lasciato in riserva. L'ultimo stadio della globalizzazione coincide allora con l'eclissi del polo generativo della sovranità: il limite che costituiva l'interno sottraendolo all'esterno si dissolve, e la sovranità stessa appare come un dentro territorializzato, amministrato, continuamente ricodificato. La presa integrale dello spazio terrestre è compiuta. Ciò che resta non è uno spazio liscio, ma un agglomerato di striature: confini, corridoi, zone, regimi d'accesso. La frontiera non separa più un di-quà da un di-là: si ripiega all'interno, si moltiplica in filtri, autorizzazioni, perimetri temporali e digitali; segmenta, misura, ordina. La convessità chiusa della Terra – dapprima soltanto intuizione, poi evidenza sempre più precisa – non è più un dato teorico: è l'orizzonte operante che si è imposto e che, imponendosi, si è chiuso su se stesso in una sfera finita. In questo mondo saturo, dove lo spazio è tutto già contato e fissato in immagine, il *nomos* si pensa senza un fuori. La presa integrale dello spazio terrestre può dirsi compiuta: ciò che rimane è un composto multiforme di striature e confini, territori rigidamente circoscritti, delimitati, nazionalizzati, e di giurisdizioni sovrapposte. Se lo *Jus publicum Europaeum* nacque in concomitanza con la prima *Raumrevolution*, avviatasi con la scoperta del Nuovo Mondo, oggi

²⁵ La teoria del *nomos* non può dirsi svincolata dal discorso sull'eccezione, ne è anzi la trasposizione teorica sul piano spaziale. Su questo punto essenziale rimando al noto lavoro di C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 878 ss.

²⁶ C. Schmitt, *L'ordinamento planetario dopo la seconda guerra mondiale*, in Id., *L'unità del mondo e altri saggi*, Antonio Pellicani Editore, Roma 2003, p. 212.

²⁷ M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, BUR, Milano 2014, p. 69.

tramonta per l'assenza, divenuta radicale, di un fuori globale. Proprio questa assenza inaugurale di un'esteriorità anomica rende ineludibile il bisogno di un nuovo *nomos*, giacché soltanto il cosmo permane ora come assoluto fuori spaziale, l'unico altrove. Non è un caso che nel lessico schmittiano compaiano frequentemente le parole *Planeten*²⁸, *planetarisch*²⁹, o *Gestirn*³⁰. È la nuova dimensione planetaria con cui il pensiero deve confrontarsi: «wir denken heute *planetarisch* und in Großräumen»³¹. Senza ora addentrarsi nella teoria dei grandi spazi – che rappresenta sì l'aspetto più propositivo della riflessione schmittiana sulla crisi dell'ordine giuridico, ma anche il nodo storico e biografico più controverso e gravoso³² – è opportuno soffermarsi su quei passaggi in cui il giurista di Plettenberg intravede la possibilità dell'emergere di un nuovo *nomos* della terra. E a partire da questa 'ultima sponda' del pensiero schmittiano, che si offre come nerbo dell'introduzione al lavoro, questa ricerca vuole avanzare nella direzione di nuovi modi di pensare il rapporto tra spazio e potere, cioè nuove possibili declinazioni – o semplici 'retrocessioni' – del senso del *nomos*.

Se la quarta parte del *Der Nomos der Erde* delineava l'urgenza di un nuovo *nomos*, con particolare attenzione all'ormai irreversibile svanimento di ogni *justus hostis*, e alla riduzione della politica mondiale (*Weltpolitik*) in polizia internazionale³³, è in un articolo di poco successivo che Schmitt lascia più visibilmente aperta una prospettiva sulla possibilità di una nuova misura, nuove e giuste proporzioni che, auspicabilmente, le forze storiche dovranno addurre al fine di formare un nuovo ordine planetario.

Unaufhaltsam wächst der neue Nomos unseres Planeten. Viele sehen darin nur Tod und Zerstörung. Manche glauben das Ende der Welt zu erleben. In Wirklichkeit erleben wir nur das Ende des bisherigen Verhältnisses von Land und Meer. Der alte Nomos freilich entfällt und mit ihm ein ganzes System überkommener Maße, Begriffe und Gewohnheiten. Aber das Kommende ist darum doch nicht nur Maßlosigkeit oder

²⁸ *Infra*.

²⁹ Cfr. C. Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, in Id., *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlin 1995.

³⁰ Cfr. C. Schmitt, *Land und Meer*, cit., p. 7; Id., *Der neue Nomos der Erde*, in Id., *Staat, Großraum, Nomos*, cit.

³¹ C. Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, in Id., *Staat, Großraum, Nomos*, cit., p. 305 (corsivo mio).

³² Per il legame tra la teoria dei grandi spazi e la connivenza con il nazionalsocialismo, rimando al capitolo intitolato *Il nichilismo e Nietzsche* del noto lavoro di C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., pp. 123-130.

³³ Cfr. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin 1974; trad. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milano 1991, pp. 267 ss.

ein nomosfeindliches Nichts. Auch in dem grausamen Ringen alter und neuer Kräfte können gerechte Maße entstehen und sinnvolle Proportionen sich bilden³⁴.

Prima di sostare sul significato delle forze storiche (*Kräfte*) chiamate in causa, vale la pena indugiare sulla chiusura del passo, che presenta due versi di Hölderlin a proprio suggello: «Auch hier sind Götter und walten, / Groß ist ihr Maß»³⁵. È interessante, nell'ordine di questo discorso, che la lirica, cara al giurista³⁶, si intitoli *Der Wanderer*³⁷. Oltretutto, Schmitt non cita il verso nella sua interezza, il quale prosegue e conclude con «...doch es mißt gern mit der Spanne der Mensch»³⁸: la misura degli dèi è grande, *eppure* l'uomo si confronta, il più delle volte, con lo spazio di un palmo (*die Spanne*)³⁹, lo spazio ristretto che sta, e si apre, *tra* le cose, in particolare tra la piccolezza umana e la grandezza naturale⁴⁰ – uno spazio, anche, di tensione (*Spann-ung*). Lo spazio con cui l'umano ha a che fare, con la cui misura è destinato a confrontarsi, è lo spazio della «spanna», lo spazio della separazione misurabile con la mano, della differenza tra grande e piccolo, del confine tra le grandezze. L'umano può tracciare i confini, ma grande resta, e immancabilmente irraggiungibile, la misura degli dèi. Non a caso è dal vasto deserto che arriva il monito della Natura rivolto al viandante holderliniano: si offre un paesaggio desolato, dove il «wandernde(r) Vogel der Heimat»⁴¹ canta per consolare l'uomo

³⁴ C. Schmitt, *Der neue Nomos der Erde*, in Id., *Staat, Großraum, Nomos*, cit., p. 522; trad. it. *Il nuovo nomos della terra*, in Id., *Stato, grande spazio, nomos*, Adelphi, Milano 2015, p. 299: «Il nuovo *nomos* del nostro pianeta cresce inarrestabilmente. Molti vi vedono solo morte e distruzione. Alcuni credono che faranno in tempo ad assistere alla fine del mondo. In realtà ciò a cui assistiamo è solo la fine del rapporto tra terra e mare durato fino a oggi. Il vecchio *nomos* in effetti sta crollando, e con esso crolla un intero sistema di concetti, misure e abitudini tramandate. Non per questo tuttavia ciò che si prospetta è solo assenza di misura e un nulla ostile al *nomos*. Anche nella lotta spietata tra le nuove e le vecchie forze possono nascere giuste misure e formarsi proporzioni sensate».

³⁵ F. Hölderlin, *Der Wanderer*, in Id., *Tutte le liriche*, Mondadori, Milano 2004, p. 218.

³⁶ Gli stessi versi sono riportati alla fine di *Land und Meer* (1942) e del saggio *Die Formung des französischen Geistes durch den Legisten* (1952).

³⁷ L'elegia si presenta come una rielaborazione di una redazione precedente del 1797 (*Die Horen*), probabilmente portata a termine nel 1801 (*Flora*).

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Il tedesco *Spanne* indica precisamente la misura presa aprendo il palmo della mano; preso in modo letterale, è la «spanna». È così intesa come «*Raum- oder Längenmaß*» (*infra*).

⁴⁰ Cfr. J., W., Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, vol. XVI. Anche qui viene citato il verso di Hölderlin, riguardo al 'misurare con la spanna': «Ein besonders die menschliche Kleinheit kennzeichnendes Maß», e cioè una misura che caratterizza specificamente la piccolezza umana. Hölderlin varia qui un versetto biblico tratto da Isaia: «Wer misset die Wasser mit der Faust, und fasset den Himmel mit der Spannen [...]?».

⁴¹ F. Hölderlin, *op. cit.*, p. 218. L'uccello di casa è la cicogna (*der Storch*).

che erra, e che sceglie di passare dal fuoco al ghiaccio, spostandosi di elemento in elemento come il *nomos*, come a volersi misurare con quella grande misura degli dèi che gli è ignota, e che pure assicura lo svolgimento del suo viaggio. E infatti giungerà alla fine, di nuovo, alla sua patria, prendendo coscienza di un certo movimento dialettico di conservazione e superamento che egli ha intrattenuto con gli dèi stessi, prima abbandonandoli, poi proseguendo al loro fianco, e infine riportandoli indietro («Ausgegangen von euch, mit euch auch bin ich gewandert, / Euch, ihr Freudigen, euch bring ich erfahrender zurück»⁴²). Da categoria spaziale della casa paterna e di paesaggio dell'infanzia, la *Heimat* del viandante hölderliniano si trasforma nella categoria temporale della capacità di diventare 'di casa', di diventare familiare con gli uomini⁴³; l'auspicio con cui si chiude il suo peregrinare è dunque che egli sia presto tra 'quelli di casa' («und schnell unter den Heimschen sei»⁴⁴).

Indugiare su questi versi cari a Schmitt consente non solo di scoprirne il valore retorico – dove nella *Großmaß* risuona il *Großraum* – ma di collocare il discorso sul *nomos* entro un'ottica originaria di confronto tra misura umana e misura terrestre – poiché alla fine ciò che dà da pensare è sempre questo teso e mutuo rapporto tra *Land* come territorio e *Erde* come Terra, tra ciò che è preso e sottoposto a misurazione e circoscrizione e ciò che resta il fondo geologico-ontologico che radica l'umano in uno spazio esistenziale originario: in questa irriducibilità delle due misure sta la cifra problematica della teoria del *nomos*. Evidente è che il *nomos* stesso, nel suo divenire storico, è per sua natura votato a un'erranza, a una inesausta trasformazione, man mano che le forze storiche dischiudono, con improvvisi eventi, nuovi spazi suscettibili alla sua presa, rendendo manifesto il confronto serrato tra il suo operare storico e la 'giusta misura'.

Dunque, se il *nomos* è prima di tutto appropriazione (*Nahme*)⁴⁵, e procede come presa di terra (*Landnahme*), occorre allora sostare proprio sul prendere (νέμειν, *nehmen*), per riesumare i tratti della sua stessa crisi. In un orizzonte planetario senza più un fuori, senza nessun *Land* vergine che possa assicurare l'ordine internazionale moderno ponendosi come disordine esterno, libero vettore di catarsi, non resta che la *Industrienahme*⁴⁶, la quale va ad assicurare a sua volta, a

⁴² Ivi, p. 224.

⁴³ Cfr. M. Behre, *Das Messen der Zeit*, in G. Kurz, *Interpretationen. Gedichte von Friedrich Hölderlin*, Reclam, Leipzig 1995, p. 122.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ C. Schmitt, *Appropriazione / divisione / produzione*, in Id., *Le categorie del «politico»*. *Saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 2013, p. 297.

⁴⁶ Ivi, p. 311. Cfr. anche C. Schmitt, *La rivoluzione legale mondiale. Plusvalore politico come premio sulla legalità e sulla superlegalità giuridica*, in *Un giurista davanti a se stesso*.

chi ne sia infine il possessore, la presa dello spazio mondiale (*Weltraumnahme*). Oltre l'uniformità del governo mondiale tecnicizzato e il cattivo dualismo Est-Ovest, l'ultima proposta schmittiana è pertanto quella di pensare una pluralità di grandi spazi, la cui posta in gioco è la forma, la giusta misura, del diritto internazionale a venire: universo o *pluriverso*, centralizzazione imperiale o coesistenza di forme autonome. Oltre il cupo *Weltstaat* jüngeriano⁴⁷, Schmitt pensa un pluriverso di ordini spaziali capaci di contenere il conflitto e di articolare una nuova legittimità storica. Ma è stato detto che non è la proposta schmittiana dei *Großräume* a giovare a un discorso sul fenomeno migratorio, quanto l'ineluttabile erranza del paradigma «*nomos*», da cui vengono e sono venute tutte le sue crisi e le sue vittorie.

Ma con cosa si confronta, nella sua opera di appropriazione, il *nomos*? Cosa lo attende, fuori di sé? Cosa c'è *prima*, temporalmente e spazialmente? O non è forse il *nomos* stesso, continuamente proiettato fuori di sé, un fuori di sé che cerca incessantemente la sua ben proporzionata forma e la sua giusta misura? È sulla sua condizione di un'erranza originaria, di un'eccentricità costitutiva del principio *nomos* che occorre riflettere: non è forse una *Ent-ortung* necessaria alla *Ortung*, così come l'*Ausnahmefall* è necessario alla *Entscheidung*? La differenza qui, nonché il legame, è tra lo spazio e il tempo. Si potrebbe dire che il movimento di appropriazione e di misura del *nomos* implichi, prima ancora di ogni forma, un rapporto essenziale con uno spazio d'eccezione. In tal senso, la teoria del *nomos* si rivela, in profondità, come una trasposizione sul piano spaziale della 'classica' teoria dell'eccezione degli anni Venti e Trenta⁴⁸, laddove la presa, la spartizione e il pascolo costituiscono i momenti originari in cui si dà la prima, fondativa decisione sovrana sullo spazio. Il *nomos* dello Stato moderno non possedeva ancora carattere originario: là dove un tempo esso presupponeva il politico come principio costituente, ora si costituisce a partire da un confronto costante con ciò che gli è estraneo: il non-Stato, o non-territorio, l'alterità spaziale che ne interroga e ne precede l'ordinamento. Ed è proprio di fronte a questo altro-da-sé che ci si vuole accampare, come fa il nomade, perché è questo uno spazio in cui solo un 'pensiero

Saggi e interviste, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 199. Dalla «presa della terra» (*Landnahme*), propria delle della cultura agraria, nel XVII-XVIII secolo l'Inghilterra realizzò la «presa del mare» (*Seenahme*), cui oggi seguirebbe, secondo Schmitt, la «presa delle industrie» (*Industrienahme*). «Solo ed esclusivamente il possesso di un grande spazio industriale permette oggi giorno una presa dello spazio mondiale [*Weltraumnahme*]» (*ibidem*).

⁴⁷ Cfr. E. Jünger, *Der Weltstaat*, Ernst Klett, Stuttgart 1980; trad. it. *Lo stato mondiale. Organismo e organizzazione*, Guanda Editore, Parma 1998.

⁴⁸ Cfr. C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 878: «Sembrirebbe insomma che con la tarda teoria del *nomos* Schmitt sostituisca alla propria 'classica' teoria della decisione e del 'politico' [...] una nuova teoria che ha al proprio centro non più il nesso storico-epocale tra diritto e decisione ma quello sostanziale tra lo spazio, ovvero la Terra, e il diritto».

nomade' può trovare linguaggio e presentarsi. Il non-Stato è tutt'altro che uno spazio disabitato. È il luogo dello *stateless*⁴⁹, dell'apolide.

Se il *nomos* schmittiano rappresenta la possibilità di un «radicamento nello sradicamento»⁵⁰, allora è proprio questo sradicamento che occorre tornare a pensare. La *débâcle* subita dal Moderno non è stata una smentita, bensì un rovesciamento: non c'è sradicamento a partire dal radicamento, ma radicamento a partire dallo sradicamento. Lo sradicamento è il 'più originario'. «Das *Un-zuhause* muß existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden»⁵¹. È questo il grande capovolgimento, che come un piatto ribaltato di gong risuona nelle fibre del pensiero politico della nostra epoca. Il dilemma è un farsi-di-casa nell'essere non-di-casa, è fare ritorno come il *Wanderer* hölderliniano: non dalla patria all'altrove, ma dall'altrove alla patria, che è uno stare *insieme* a chi è di casa («unter den Heimschen»⁵²). La Terra è straniera, prima di diventare patria: la Terra si offre infinitamente prima del territorio. Fare territorio è l'opera del *nomos*, il suo infinito, mutevole, storico processo, esposto a fratture e ricominciamenti. Ma questo 'fare territorio' non è mai un atto compiuto, definitivo. È un gesto fragile e incessante, esposto alla contingenza e alla storia, sempre sul punto di disfarsi e di ricomporsi. Il *nomos* non instaura un ordine assoluto: non fonda, ma plasma; non radica, ma disegna traiettorie provvisorie sull'instabilità dell'essere. La sua opera è un compito interminabile, un movimento di configurazione che non colma la distanza tra Terra e territorio, ma la mantiene aperta e tesa, come un palmo (*Spanne*) che cerca di misurare. Trasformare la Terra in territorio non significa conquistarla, ma interrogarla, percorrerla, tentare di abitarla senza mai possederla interamente. In questo senso, il *nomos* è sempre all'opera: un processo storico e vivente, che cerca forma nel disordine, misura nel passaggio, fa casa nell'erranza – che è però la sua stessa erranza. Non a caso, il suo operare è teatrale, drammatico, fatto di tempi e di scene.

⁴⁹ *Infra*.

⁵⁰ Ivi, p. 881.

⁵¹ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1967, p. 189; trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970, p. 294: «Dal punto di vista ontologico-esistenziale, il non-sentirsi-a-casa-propria deve esser concepito come il fenomeno più originario». Il «sentirsi-spaesato» (*Unheimlichkeit*) è per Heidegger caratteristica propria dell'Esserci in quanto esso è rimesso a se stesso, come essere-nel-mondo, nella sua gettatezza (*Geworfenheit*). Questo è un tema fondamentale di cui si parlerà nel capitolo II.III.C.

⁵² *Supra*.

Nehmen, Teilen, Weiden sind Urvorgänge der Menschheitsgeschichte, drei Akte eines Urdramas⁵³.

Il «dramma originario», in realtà, non è lineare, ma circolare: tutto accade nell'anello nascosto che lega il *Nehmen* al *Weiden*, nello spostamento d'accento tra *nómos* e *nomós*, tra presa di possesso e nomadismo⁵⁴. Il *Teilen* sta nel mezzo, come un passaggio obbligato, segno tragico che taglia ma non recide del tutto. Oltre la violenza di una presa di possesso, di un fare della Terra un territorio misurato, spartito, conchiuso, recintato, c'è un resto che sfugge alla presa. Un elemento di resistenza alla violenza appropriativa del *nomos* – che, paradossalmente, è proprio ciò che più gli somiglia. E questo spazio di resto è lo spazio del Fuori, che per quanto sembri svanito nell'orizzonte di un globo interamente preso, spartito e utilizzato, non cessa di essere e di interrogare l'intrinseca debolezza di ogni presa, partizione e utilizzo. È la fragilità del *Nehmen* a rivelare la presenza costante di ciò che le resiste: un luogo inoccupabile, una traccia indivisibile, un'alterità inutilizzabile. Qualcosa che non offre né produce nulla se non il proprio movimento: *nomós* contro *nómos*. Nomade contro stanziale. È così che la presa dello spazio, come anche la decisione sovrana, si confronta con il suo fuori da sé in una relazione di inclusione escludente⁵⁵.

⁵³ C. Schmitt, *Der neue Nomos der Erde*, cit., p. 518; trad. it. p. 293: «Prendere possesso, dividere, utilizzare, sono processi originari della storia dell'umanità, tre atti di un dramma originario».

⁵⁴ La radice greca *nem-* costituisce il nucleo etimologico sia del termine post-omerico *nómos* – definito da Strabone come 'impronta e figura di una *politeia*', semanticamente associato ai concetti di norma, legge e ordine (*Ordnung*) – sia del più arcaico *nomós*, il cui significato originario designava il 'pascolo' o il 'luogo di pascolo dai confini non definiti'. Con il progressivo consolidarsi, in epoca classica, del significato ordinativo della radice *nem-*, *nomós* verrà a indicare anche lotti agrari o suddivisioni amministrative del territorio, configurandosi dunque come risultato di una partizione spaziale. Il filologo P. Laroche propone un'interpretazione della radice indoeuropea *nem-* in stretta connessione con il verbo *νέμω*, il quale, nel lessico omerico, esprime un atto di distribuzione privo di separazione rigida o proprietaria. A partire dal V secolo, tale semantica andrebbe però sfumando, fino a sovrapporsi progressivamente al significato di spartire, dividere. Laroche osserva inoltre come *νέμω* conservi una dimensione semantica legata all'«abitare», concepito non come occupazione o delimitazione della terra – non vi è ancora *oikos*, né *oikonomía* – bensì come movimento, come disposizione nomadica nello spazio indeterminato. In questa prospettiva, l'origine del *nómos* non andrebbe rintracciata nell'istituzione della casa o della proprietà, ma nel gesto primario del distribuire vitale che prescinde dalla territorializzazione e anticipa l'ordinamento (cfr. Id., *Histoire de la racine «Nem» en grec ancien*, Klincksieck, Paris 1949).

⁵⁵ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

È quando il vecchio *nomos* va in crisi, in attesa che ne giunga uno nuovo, come nel pieno del processo di una *Raumrevolution*, che esso è più che mai esposto a questa alterità e da questa alterità deve ricominciare a trovare un nuovo senso storico. Oggi, nel cuore di quella che si profila come «una seconda rivoluzione spaziale planetaria»⁵⁶, è al fenomeno migratorio che bisogna accostarsi come a quell'evento umano che ripropone la domanda sul *nomos* contro e oltre il *nomos* stesso, che chiede se dalle forze del mare – senza più terra – possa venire qualcosa di buono o se non si debba piuttosto prendere coscienza del pericoloso e oscuro passaggio che, secondo un infelice destino, conduce dai *Seeschäumer*⁵⁷ alla «schiuma della Terra»⁵⁸.

b. Una 'nuova specie di umani' indugia sulla soglia

La filosofia, che inizia con un Socrate ἄπορος⁵⁹, con la domanda perturbante dello Straniero di Elea, con la distinzione di μέτοικος, ξένος e πολίτης⁶⁰, è sempre stata al contempo dentro e fuori la prospettiva dello straniero, di 'chi viene da fuori'. Dentro, nella misura in cui l'estraneità è la prospettiva da accogliere, da attraversare, per avvicinarsi – forse tornare – alla verità. Fuori, nella misura in cui lo straniero è il dispositivo epistemologico necessario all'avvio dell'ἔλεγχος, e non l'«oggetto» da pensare. Non è il *da* conoscere, ma ciò che rende *possibile* il conoscere. È uno specchio oscuro, superficie riflettente che rimanda un'immagine di sé, da cui trarre – per sottrazione o per contrasto – una figura di identità: come ogni specchio, è tanto utopia quanto eterotopia⁶¹. È stato così un *riflesso*, e dunque *mezzo* di riflessione. Questa sua connaturata 'teoreticità', ha fatto sì che si delineasse come figura fantasmatica, un *fantôme* posto in uno spazio immaginario, senza corpo, senza luogo, presenza-assenza. Ma se questo è in un certo senso il bagaglio millenario e inalienabile che tutt'ora accompagna la figura dello straniero, per un discorso che voglia essere non solo epistemologico, ma pienamente filosofico-politico, non basta chiedersi *chi* o *cosa* sia straniero, o a cosa esso occorra,

⁵⁶ C. Schmitt, *Land und Meer*, cit., p. 45.

⁵⁷ *Supra*.

⁵⁸ *Infra*.

⁵⁹ Cfr. Platone, *Simposio*, 175a; *Teeteto*, 198e.

⁶⁰ Cfr. Aristotele, *Politica*, III, 1274b38-1275a5.

⁶¹ Cfr. M. Foucault, *Des espaces autres*, cit., p. 15; trad. it. p. 24. Lo specchio, per Foucault, è utopia nella misura in cui permette di guardarsi là dove non si è, ma è anche eterotopia in quanto sviluppa un 'effetto di ritorno' (*effet en retour*): «dal fondo di questo spazio virtuale che si trova dall'altra parte del vetro, io ritorno verso di me e ricomincio a portare lo sguardo verso di me, a ricostituirmi là dove sono» (*ibidem*).

ma *da dove* esso venga, e *verso dove* si diriga per risiedere e, infine, se possa inaugurare nuovi modi di abitare politicamente il pianeta. Straniero è il non-di-qui. Il suo sopraggiungere, il suo movimento nello spazio, come lo trasformi e come porti con sé il segno della propria trasformazione: su questo connaturato richiamo al luogo – e anzi alla sua negazione, al suo portato negativo – bisogna soffermarsi, prima ancora che esso interroghi il gesto d'ospitalità e lo definisca; prima che domandi cosa sia la casa, cosa l'appartenenza, cosa l'identità. Bisogna anzitutto vedere quale sia il suo luogo, o il suo non-luogo – che è in realtà solo un altro tipo di luogo.

Poco la filosofia si è confrontata, in maniera diretta, con la figura del migrante⁶², dello straniero che si muove, che attraversa la Terra. Non è un caso che, proprio tra le pesanti macerie del vecchio ordine spaziale fragorosamente crollato, si faccia strada, con fare interrogativo, proprio la figura dell'apolide, di cui primo grande rappresentante diventa il rifugiato a seguito delle due guerre mondiali. La prima voce che si alza fuori dal frastuono della catastrofe è certamente quella di Arendt, che già nel gennaio 1943 aveva pubblicato per il *Menorah Journal* newyorkese, l'ormai noto saggio *We Refugees*. Con tono a tratti profetico, l'amaro scritto si chiudeva con l'assunto che i rifugiati, figure nuove di una storia nuova, rappresentano «the vanguard of their peoples»⁶³. Costoro, l'avanguardia dei loro popoli, diventano così il segno e insieme il sintomo di uno scenario politico disarticolato, dissestato, il preludio di trasformazioni che scardinano le categorie consolidate del pensiero e dell'azione.

Much more stubborn in fact and much more far-reaching in consequence has been statelessness, the newest mass phenomenon in contemporary history, and the existence of an ever-growing new people comprised of stateless persons, the most symptomatic group in contemporary politics⁶⁴.

Prendendo le mosse dalla fallibilità dei trattati sulle minoranze⁶⁵ garantiti dalla Società delle Nazioni a seguito del primo conflitto mondiale, che collocavano i

⁶² Cfr. D. Di Cesare, *Stranieri residenti*, cit., pp. 28-32.

⁶³ *We Refugees*, in Id., *The Jewish Writings*, Schocken Books, New York 2007, p. 274; trad. it. *Noi rifugiati*, Einaudi, Torino 2022.

⁶⁴ H. Arendt, *The Origin of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Company, New York 1976, pp. 276-77; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009, p. 385: «L'apolidicità è il fenomeno di massa più moderno, e gli apolidi sono il gruppo umano più caratteristico della storia contemporanea».

⁶⁵ Tra questi vanno menzionati il Trattato di Polonia, il Trattato di Sain-Germain (Austria, Cecoslovacchia), il Trattato di Trianon (Ungheria), Il Trattato di Neuilly (Bulgaria), Il Trattato di Sèvres (Grecia). Ebbero tutti luogo tra il 1919 e il 1920.

gruppi allogeni sotto «some law of exception»⁶⁶, nella vana attesa di una completa assimilazione, Arendt scandaglia il cuore problematico della sovranità nazionale, che sola ha facoltà di decidere sul diritto alla cittadinanza e alla protezione giuridica. Nota è la sua critica alla *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789), dove la vita naturale che viene posta a fondamento dell'ordinamento, dilegua immediatamente nella figura del cittadino. Il principio di natività e il principio di sovranità, un tempo separate, si riuniscono ora nel corpo dello Stato-nazione sovrano. «La nazione, che etimologicamente deriva da *nascere*, chiude così il cerchio aperto dalla nascita dell'uomo»⁶⁷. Così si consuma il paradosso dell'universalità prendibile – e uccidibile – dell'*homme*: chi perde lo Stato non perde solo la patria, ma anche, ancora più tragicamente, il diritto ad avere diritti. Ecco allora che ritorna la questione dello spazio, poiché il rifugiato, il migrante, è colui che non ha luogo: può risiedere, ma non abitare. Questo è il fardello da cui egli non può liberarsi, nemmeno affidandosi al tanto vagheggiato *ius cosmopoliticum* kantiano, che non garantisce all'ospite la possibilità di fare dimora, ma il solo diritto a calcare liberamente ogni terra straniera, sotto la tiepida protezione di un *Besuchsrecht*⁶⁸. Il suo continua ad essere il dramma di un «'abstract' human being who seemed to exist *nowhere*»⁶⁹: l'uomo astratto del diritto – anche quello universale cosmopolitico – non esiste *in nessun luogo*. Se, come ammonisce Schmitt, non si dà diritto senza terra, di nessun diritto può essere investito chi non esiste in nessun luogo, chi non ha terra. Nell'epoca in cui Gagarin diventa simbolo epocale dell'uomo non adeso alla terra, ma che nella sua nuda umanità senza orizzonte si muove nello spazio omogeneo e vuoto, un uomo alleggerito dalla sua sostanza, dalla sua essenza umana, mediante «le détachement de la 'localité'»⁷⁰, il migrante, che non si solleva, continua a muoversi sulla Terra, pure restando, come l'astronauta, senza terra, in movimento nello spazio vuoto. E così, l'eroe di un nuovo *nomos* del cosmo, e lo sconfitto, che sembra rimanere indietro, diventano i due volti di un Giano bifronte epocale, che sembra che muova entrambe le bocche in silenzio, senza annunciare nulla. L'«*homme du Dehors*»⁷¹, come lo chiamerà Blanchot, è la nuova immagine dell'umano alle soglie della nuova *Raumrevolution*, la figura-limite che come lo straniero del passato interroga, dal

⁶⁶ Ivi, p. 275.

⁶⁷ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 141.

⁶⁸ Cfr. I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Akademie Verlag, Berlin 2004; trad. it. *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, Editori Riuniti, Roma 1985.

⁶⁹ H. Arendt, *The Origin of Totalitarianism*, cit., p. 291 (corsivo mio).

⁷⁰ M. Blanchot, *La Conquête de l'Espace*, in Id., *Écrits Politiques: 1953-1993*, Gallimard, Paris 2008, p. 127; trad. it. *La conquista dello spazio*, in Id., *Nostra compagnia clandestina. Scritti politici 1958-1993*, Cronopio, Napoli 2004, p. 80. Cfr. anche E. Lévinas, Heidegger, *Gagarine et Nous*, in *Difficile Liberté*, Albin Michel, Paris 1963, pp. 347-50.

⁷¹ Ivi, p. 128.

suo assoluto fuori, dal confine da cui osserva, ciò che sta dentro il territorio dell'ἐπιστήμη. A chi ancora riesce a udire il suo discorso intermittente ma incessante, può dire povertà insignificanti, o lasciare un messaggio sconcertante, e cioè «que la vérité est nomade»⁷². Resta da chiedersi tuttavia, al di là del possibile posto o movimento assegnato alla 'verità', che tipo di spazio, in un senso più politico e storico, spetti al migrante, e se, al di là della presa sovrana, la sua erranza non custodisca la possibilità di un 'altro inizio' dello stesso modo di pensare lo spazio politico.

Se allora si vuole parlare del rapporto tra la figura migrante apolide e la questione della spazialità, la teoria del 'campo' rappresenta certamente un cupo passaggio obbligato. Arendt individua del resto, già nel 1943, il posto che viene ad essere assegnato al nuovo genere di esseri umani, «the kind that are put in concentration camps by their foes and in internement camps by their friends»⁷³: il campo diventa dispositivo paradigmatico dove, in una condizione di eccezione normalizzata, l'*apatride* è esposta a un potere sovrano che si esercita in una «zona di indistinzione fra esterno e interno»⁷⁴. I questo sta tutto il pericolo, ancora oggi tragicamente visibile, della «abstract nakedness of being nothing but human»⁷⁵. Entro l'enigmatica e rovinosa categoria del campo rientra naturalmente una varietà di spazi storici e contemporanei, in cui figurano, oltre i *Lager*, i campi rifugiati⁷⁶, le *zones d'attente* negli aeroporti internazionali francesi, alcune periferie delle aree metropolitane (es. le *banlieue*), le prigioni militari speciali, come quella di Guantánamo. Ben altro dai centri del commercio, dell'insonne operosità capitalistica – luoghi di possibilità e accrescimento – il non-luogo⁷⁷ riservato al migrante, quello che si apre tra i due punti della partenza e della detenzione, la riva dove si riversa la schiuma della terra è, *almeno in apparenza*, spazio di impossibilità. *Geworfenheit* senza *Entwurf*, gettatezza senza progetto.

Sulla scia di queste riflessioni si inserisce il tema della necropolitica, attraverso la cui nera lente si vede come l'espressione della sovranità consista «in the power

⁷² *Ibidem*.

⁷³ H. Arendt, *We Refugees*, cit., p. 265.

⁷⁴ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 191.

⁷⁵ H. Arendt, *The Origin of Totalitarianism*, cit., p. 300.

⁷⁶ Per 'campo', nel caso specifico dei 'migranti illegali', si intendono i campi profughi, gli *hotspot* e i CPR. Se si può dire che i casi qui menzionati rientrano tutti all'interno della categoria concettuale del campo, vanno certamente evidenziate le differenze di status giuridico e di intensità operativa per le quali la vita viene sottoposta al potere di morte.

⁷⁷ Cfr. M. Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Éditions de Seuil, Paris 1992; trad. it. *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano 2008.

and the capacity to dictate who may live and who must die»⁷⁸. Allontanandosi dalla lettura normativa della politica della sovranità, l'attenzione di Mbembe si rivolge proprio a quelle figure della sovranità che «like the death camps, are what constitute the *nomos* of the political space in which we still live»⁷⁹. Come il campo, la colonia⁸⁰ è una zona in cui «internal and external figures of the political, stand side by side or alternate with each other. [...] the zone where the violence of the state of exception is deemed to operate in the service of 'civilization'»⁸¹.

Tornando allora a ciò che si era detto all'inizio, lo stato di eccezione, che era per il primo Schmitt una sospensione *temporale* dell'ordinamento, diventa ora il nuovo assetto *spaziale*. In questo senso, è ancora una volta il *nomos* il principio a cui bisogna fare ritorno. Se «il campo [...] è il nuovo *nomos* biopolitico del pianeta»⁸², è urgente interrogarsi se tale *nomos*, così oscuramente segnato dalla violenta forza appropriativa del *Nehmen*, come già nell'antico frammento pindarico, debba essere l'unica declinazione di questo spazio di 'soglia' (*Schwelle*). Poiché, dire che la soglia, dove si situa il migrante, rimanendo né dentro né fuori l'ordinamento giuridico, «è il luogo della sovranità», non apre strade ulteriori, non dà spazio alla speranza. Il tono apocalittico implicito ad ogni lettura che intenda usare il principio della sovranità come unico mezzo di decodifica dell'intersezione tra spazio e potere sul tema del campo, corre il rischio di sottostimare, se non tralasciare, la dimensione 'sorgiva' che la soglia può avere, immediatamente abbandonandola ad una logica di appropriazione che è unica prerogativa del potere sovrano. Questa diagnosi sui campi, che prefigura e alimenta riflessioni successive, tiene aperto il problema: oltre la biopolitica rovesciata in tanatopolitica, è davvero inevitabile che la 'spazializzazione', «[spatialization] is the very way in which necropower operates»⁸³, oppure l'indeterminatezza dello spazio liminale, di soglia, dischiuso dal migrante apolide – la Terra (*Erde*), non il territorio (*Gebiet*, *Land*) – esponendo al massimo pericolo, può ancora 'salvare', inaugurare nuovi

⁷⁸ A. Mbembe, *Necropolitics*, in «Public Culture», 15 (1), 2003, p. 11; trad. it. *Necropolitica*, Ombre Corte, Verona 2024. Qui risuona anche Arendt quando dice «stabilire chi deve e chi non deve abitare la terra» (Id. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 283-84).

⁷⁹ Ivi, p. 14.

⁸⁰ In un articolo pubblicato nei giorni delle rivolte nelle *banlieue* parigine, nel novembre 2005, Mbembe aveva visto il meccanismo coloniale francese riproporsi nella politica migratoria e nella gestione delle popolazioni con un retroterra migrante (cfr. Id., *La République et sa Bête. À propos des émeutes dans les banlieues de France*, in «Africultures», LXV, pp. 176-181).

⁸¹ Ivi, p. 24. Cfr. anche F. Fanon, *Le damnés de la terre*, François Maspéro, Paris 1961; trad. it. *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 2007.

⁸² G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 198.

⁸³ Mbembe, *op. cit.*, p. 26.

spazi, nuove dimensioni di coabitazione politica? La sfida ancora aperta della filosofia politica oggi è cercare di capire se vi sia un *fuori dalla* sovranità, e non un *fuori della* sovranità – che, abbiamo visto, viene incluso in un rapporto escludente, ‘internato nell’externalità’ del campo.

Una delle proposte è quella di pensare dunque un’alternativa al campo, senza dimenticare che esso è, ancora oggi, lo spazio principale assegnato ai rifugiati apolidi, ai migranti ‘illegali’. Ma l’essenza della soglia non si riduce soltanto a un’indeterminatezza tra esterno e interno, ma sta anche nella determinatezza di questo stesso *tra*. È nel *tra* che bisogna andare a scovare uno spazio nuovo, sottratto alla giurisdizione del sovrano, così come alla sradicata e sradicante gestione tecnocratica, al suo regime di sorveglianza. La topologia dell’eccezione non è leggibile unicamente dalla prospettiva sovrana: può essere ripensata a partire dalla postura nomadica che il migrante incarna⁸⁴. In questo senso, il concetto di *soglia* – condensato nel *confine*, come si vedrà – può diventare uno strumento critico contro il campo, senza rimuoverlo: non nega la sua esistenza, ma ne sospende l’evidenza. Dimensione spaziale fluida e indeterminata, la soglia non separa semplicemente due domini: li mette in relazione rendendo visibile il bordo come luogo di passaggio, scambio, sospensione. Invece dell’alternativa binaria dentro-fuori, produce una zona di co-appartenenza instabile, in cui l’orientamento si misura con l’oscillazione. Così si apre una lettura meno pessimistica dello spazio politico: non ‘esclusione includente’, ma apertura generativa, possibilità di deviazione, varco. La *pensée du dehors*⁸⁵ non coincide qui con l’espulsione, bensì con un fuori che ne piega la linearità, sospendendo ogni dialettica tra. Questo passare apparteneva già alla peregrinazione del *flâneur* benjaminiano: non il possesso del luogo, ma l’arte di sostare sul margine, di abitare gli interstizi, di lasciare che i segni della città – passaggi, sviamenti, arcate – dettino una grammatica dell’indugio e dello scarto.

Un nuovo territorio comincia spesso come passo nel vuoto: l’‘inciampo’ che segnala un gradino invisibile – invisibile perché non poteva essere visto dal precedente regime di visibilità. «Soglia» in greco è anche βάθος, gradino: misura minima che separa e congiunge, unità elementare di una dinamica di passaggio. Il

⁸⁴ *Infra*.

⁸⁵ Cfr. M. Foucault, *Le pensée du dehors*, Éditions Fata Morgana, 1986; trad. it. *Il pensiero del fuori*, SE, Milano 1998. Il «dehors» non è un altrove topografico né un supplemento del dentro: è il limite interno del linguaggio, il punto in cui la parola si volge verso il suo proprio essere e, facendolo, disloca il soggetto che parla. Il dehors non promette inclusioni o scambi: espone, sottrae il linguaggio al possesso da parte dell’io, lo conduce all’impersonale, al neutro della terza persona, là dove la voce non si riconduce più secondo un centro di coscienza. Cfr. anche R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l’Europa*, Einaudi, Torino 2016.

passaggio non è soltanto luogo: è tempo – ritmo, durata, occasione – ed è in questa temporalità che risiede la sua imprevedibilità. La soglia innesca una vera e propria «cronotologia»⁸⁶: non un semplice punto sulla mappa, ma un nodo di tempi e spazi in cui l'attraversamento produce ciò che attraversa, ridefinendo retroattivamente il 'dentro' e il 'fuori', lasciando sempre aperta, in divenire, la loro distinzione. Nel lessico del nostro presente, ciò significa ripensare il politico come pratica del transito: non la chiusura architettonica del campo, ma l'attenzione alle sequenze di ingresso e di uscita, alle soste, alle attese, ai ritorni che fanno di ogni confine una funzione variabile. Lontano dall'utopia di una totale apertura o dalla rassegnazione al recinto, la soglia propone un pensiero del margine: là dove l'ordine si sfibra e allenta, e accade la possibilità – precaria ma reale – di un altro inizio.

Migrare è innanzitutto passare: un atto di soglia che accade sul confine, nel varco, nello spazio dell'attraversamento. Per questo il suo spazio resta incatturabile: coincide con un *tra* che è insieme luogo e tempo, una cronotologia del transito in cui il movimento è duplice – andata e ritorno, separazione e riannodamento. La soglia produce una temporanea sospensione del controllo: affiorano intensità affettive che scompaginano l'assetto percettivo e motorio prima che il senso le organizzi, prima che regole e identità le fissino. È un'eccedenza 'energetica'⁸⁷ che fa dello spazio di soglia più un'intensità che una vera e propria estensione. Questa fenomenologia dell'intermedio – dove l'estraneità è un Fuori assoluto solo in quanto indecidibilità tra dentro e fuori, appartenenza e esilio – offre l'orizzonte da tenere a fuoco mentre ci si inoltra nel territorio umbratile della spazialità politica contemporanea, fatto di corridoi, attese, deviazioni e ritorni che sfuggono alla presa del recinto. Si può dunque dire che quanto è stato argomentato sulla soglia valga – in senso più originario – anche per il confine. Pur rispettando la distinzione netta proposta dalla tradizione che vede la soglia come zona indeterminata, votata al passaggio e segnata dalla temporalità, e il confine come linea astratta di separazione-differenza, non è necessario farne concetti reciprocamente esclusivi. Si suggerisce piuttosto di intenderli come due modalità della medesima articolazione spazio-concettuale: il confine è il gesto di taglio che istituisce la differenza e rende possibile un dentro e un fuori; la soglia è la temporalizzazione di quel gesto, il suo farsi esperienza di transito, indugio, esitazione. In altri termini: il confine fornisce la figura, la traccia incisa, mentre la soglia ne espone la funzione costitutivamente non-divisiva, e cioè l'attività di passaggio. In questo senso 'originario', il confine non è solo interdizione: è ciò che, disegnando un πέρας, un limite, dà forma al mondo distinguendolo e, proprio a

⁸⁶ B. Waldenfels, *Soglie di estraneità*, in AA. VV. *Soglie. Per una nuova teoria dello spazio*, Mimesis, Milano 2012, p. 21.

⁸⁷ *Infra*.

partire da ciò, apre la possibilità della soglia. La soglia, a sua volta, restituisce al confine la sua eccedenza temporale: lo rende operativo come serie di pratiche, scansioni, attese, verifiche – insomma come fenomeno topologicamente puntuale ma temporalmente diffuso. Laddove la linea sembra pura astrazione giuridico-cartografica, essa porta con sé una zona latente in cui la separazione diventa esperienza indeterminata, incrocio tra spazi – mescolanza, *mestiza*⁸⁸ – e il confine tende quindi a farsi soglia. Allentando la distinzione benjaminiana, si potrebbe dunque dire che il *confine* sia la massima astrazione e al contempo la massima concrezione della *soglia*. È la sua massima astrazione, perché è primariamente un elemento geometrico: una linea chiusa, un segno cartografico, un ideale formale. È poi la sua massima concrezione, perché il confine reale, non codificato geometricamente, contiene in sé tutta l'essenza e il carattere della soglia: è passaggio, inquietudine, vaghezza, indistinzione di interiorità ed exteriorità. In questa ambivalenza risiede tutta la potenza e la centralità del suo carattere politico. Nell'apparente natura 'impolitica' del confine – la sua intrinseca indefinibilità, che costringe a tracciarlo, ritrascriverlo, pattugliarlo senza sosta – si annida la sua massima politicità. Il confine non è più il bordo esterno del politico: è diventato oggetto e dispositivo interno al suo spazio, il luogo in cui si fabbricano appartenenze, si esercitano poteri, si testano procedure di selezione della mobilità e operazioni di governamentalità. Qui la gestione amministrativa, il controllo capillare, le pratiche di filtraggio temporale (permessi, attese, corridoi, sospensioni) trasformano la linea in macchina operativa. Per questo ciò che sembra marginale si colloca al centro: le vite che vi si affacciano – che passano perché scelgono o perché sono costrette – mettono in crisi l'obsoleto paradigma che legava spazio e potere a una geografia di centri stabili e periferie passive. La politica contemporanea si gioca dunque su questa soglia: nella conflittualità e nel lutto che vi si addensano, ma anche nella possibilità di riscattare lo spazio rimosso attraverso un pensiero aperto, che guardi dall'alto la superficie varia e uniforme dell'astro su cui l'umano vive.

Il confine è, in questo senso, un dispositivo epistemologico essenziale: non si comprende il campo se non a partire dal suo bordo impreciso. È dal contorno che si vede come l'area tenda a farsi alone: una zona sfumata di inclusioni differite, esclusioni temporanee o definitive, porosità asimmetriche. Questa trasformazione non procede da un centro sicuro, ma da una periferia incerta: dagli *hotspot*, dai porti, dai campi, dai punti ciechi delle mappe e dalle loro dislocazioni virtuali. Qui il confine si temporalizza, si spazializza in fasci di corridoi e barriere mobili, si differenzia in regimi molteplici (umani-capitale, reale-virtuale, legale-illegale). Guardare da questo margine significa leggere il politico come processo di

⁸⁸ Cfr. G. Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco 1987.

frontierizzazione permanente: non una superficie da misurare, ma una trama di soglie che, mentre delimitano, producono i soggetti, gli spazi e i tempi dell'orizzonte mondiale contemporaneo. Se il confine sfugge, non è perché manchi, ma perché si dà come ciò che non coincide mai con se stesso. La sua 'inafferrabilità' non rinvia a un difetto ontologico: indica piuttosto il modo in cui lo spazio accade, il suo spaziarsi. Il confine non è una cosa tra le cose; è la regola invisibile della loro apparizione, la traccia che differenzia senza mai stabilizzarsi in figura. Come ogni soglia, esso non si lascia localizzare una volta per tutte, perché è un 'di mezzo' che non possiede luogo proprio: un *μεταξύ* in cui l'interno e l'esterno vengono alla presenza come tali. Di qui l'ossessione che esso suscita nelle forme del potere sovrano-governamentale: esse tentano di fissare in segno ciò che è funzione, di reificare un gesto di differenziazione. Ma questa stessa resistenza alla cattura, lungi dall'essere soltanto fonte di negazione o annientamento, apre alla possibilità di un inizio: all'evento di uno spazio altro che non è altrove, bensì una diversa maniera del 'qui'. Il confine è l'operatore di una topologia ontologica. Non delimita semplicemente un ambito, ma istituisce il ritmo del manifestarsi: come la *pelle*, che non è un bordo esterno del corpo, bensì il suo modo di esporsi e di sentire, così il confine in genere è una sorta di «peau du monde»⁸⁹, il luogo in cui il mondo si fa contatto. È per questo che esso è sfuggente: perché coincide con il movimento stesso della distinzione. Ogni volta che pensiamo di trovarlo, lo abbiamo già tradotto in figura; ma la figura non esaurisce la soglia, così come la mappa non esaurisce il territorio. In termini più radicali: il confine non separa ciò che già è, bensì consente l'emergere dei lati che pretende di dividere.

Non ci si soffermerà qui a lungo sull'analisi, pure imprescindibile, del fenomeno migratorio in relazione ai dispositivi di confine proposta da Mezzadra e Neilson⁹⁰, che si sviluppa prevalentemente entro una cornice teorica di matrice marxista e postcoloniale e si concentra sull'analisi del confine come luogo di lotta e di produzione di nuove soggettività. In questo caso, la priorità è piuttosto accordata all'indagine dei dispositivi spaziali entro cui – e attraverso cui – si articola l'esperienza del migrante. È decisivo assumere l'intuizione secondo cui il confine è metodo proprio in quanto luogo di lotta. Con 'metodo' qui non si indica un insieme di tecniche neutre, ma un punto di vista operativo: guardare il presente come un processo di *bordering*, che articola sovranità, capitale, diritto e mobilità. Il confine non è un oggetto dato una volta per tutte; è anzi un campo di forze che

⁸⁹ Cfr. J.-L. Nancy, *Corpus*, Éditions Métailié, Paris 2000; Id., *La peau fragile du monde*, Galilée, Paris 2020. Cfr. anche D. Calabrò, *Jean-Luc Nancy: La peau du monde. Finitude et existence*, in «Post-filosofie», 2023.

⁹⁰ Cfr. S. Mezzadra, B. Neilson, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Duke University Press, Durham 2013; trad. it. *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Il Mulino, Bologna 2014.

si espande e si ramifica, differenzia i diritti, qualifica i corpi, scandisce i tempi dell'accesso e dell'attesa. Prenderlo come metodo implica seguire dove e come si produce la differenza (le gerarchie di cittadinanza, i dispositivi di filtraggio, i regimi di visibilità) e quando queste produzioni vengono contestate, aggirate, riscritte. È allora considerato dagli autori riduttivo, eccessivamente cupo, pessimistico, l'approccio eccezionalista e i suoi eredi, che fa della decisione del potere sovrano il dispositivo essenziale di lettura dei fenomeni liminali⁹¹. Ma per tornare all'idea di *soglia*, (non-)luogo dell'ambivalenza, è opportuno considerare una duplice prospettiva: lo sguardo del 'sovrano' sul migrante, e lo sguardo del migrante sul 'sovrano'. Sebbene il primo sia il catturato, lo spogliato, l'uomo universale senza diritti, è proprio a partire da questa 'nudità' che bisogna riprendere a pensare la possibilità di creazione di un nuovo spazio oltre quello statale-sovrano, oltre il paradigma fratturato del biopotere.

Il confine è dunque tutt'altro che una semplice demarcazione, ma è una struttura epistemologica e teorico-politica estremamente complessa. Esso può essere tanto il luogo dove sorge la recinzione, il muro – iconico e ultimo simbolo teologico dell'ineluttabile e progressiva «erosione» dello Stato-nazione⁹² – quanto la prima sponda da cui possono venire alla luce movimenti di resistenza e di lotta avviati dai migranti stessi e da attori politici non-governativi⁹³. Questa struttura mobile, conflittuale e multiforme dei confini è stata inquadrata mediante l'uso del termine, di conio deleuziano, di *agencement*, assemblaggio⁹⁴. Il confine è il luogo dove cooperano o confliggono differenti configurazioni dell'esercizio del potere: sovranità, disciplina e biopolitica. Questo comporta naturalmente una disaggregazione di poteri che prima componevano unitariamente l'esercizio della sovranità dello Stato-nazione – ciononostante esso non viene negato, anzi.

Un assemblaggio di potere che prende forma in una specifica area di confine può certamente implicare il dispiegamento della violenza sovrana, ma può anche

⁹¹ Ivi, pp. 239-240.

⁹² Cfr. W. Brown, *Walled States, Waning Sovereignty*, Princeton University Press, Princeton 2010; trad. it. *Stati murati, sovranità in declino*, Laterza, Roma-Bari 2013.

⁹³ Molto noto alla cronaca europea, è ad esempio il caso della Sea-Watch 3 capitanata da Carola Rackete, che nel giugno 2019 forzò il blocco imposto dall'allora ministro dell'interno Salvini ('Decreto sicurezza bis') e attraccò al porto di Lampedusa, diventando simbolo di resistenza civile. Altro caso celebre è quello della 'Carovana dei Migranti' di Tijuana, dove nel 2018 centinaia di persone provenienti da Honduras, Guatemala e El Salvador tentarono di forzare il confine murato tra Stati Uniti e Messico.

⁹⁴ Cfr. A. L. Stoler, *Race and the Education of Desire. Foucault's «History of Sexuality» and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, Durham 1995. Secondo Stoler, nell'analisi dell'esperienza coloniale, i vari tipi di potere non devono essere considerati come differenti stadi di un processo di sviluppo del potere, bensì devono essere guardati nel loro intreccio o giustapposizione.

includere meccanismi disciplinari, attivare un potere pastorale attraverso le operazioni umanitarie di ONG o altre agenzie di *migration management*, oppure innescare il biopotere mediante pratiche di sicurizzazione e tecnologie che modellano le popolazioni secondo logiche di inclusione differenziale. Allo stesso modo, tali assemblaggi possono mobilitare forme di sovranità che si distaccano dallo Stato, venendo delegate a organismi intergovernativi, internazionali o non governativi che cooperano con gli Stati nella governamentalizzazione dei confini. Ad ogni modo, ciò che interessa a un discorso che voglia accantonare – almeno per il momento – un approccio ibrido, interdisciplinare, che osserva il fenomeno della migrazione secondo un ‘assemblaggio di saperi’, continua ad essere il rapporto tra spazio e migrare nella sua dimensione ontologico-politica.

Il confine è, in senso più radicale, il vero campo di battaglia tra linea e soglia: lì si confrontano lo spazio pensato e quello ancora impensato, la norma e l’eccezione, il territorio e la Terra. È il luogo in cui ogni metafisica politica inevitabilmente approda – e insieme si revoca: approdo ‘definitivo’ solo perché continuamente rimesso in questione, poiché ogni tracciamento, nel farsi linea, riapre una soglia. È qui che si biforca la strada per chi vi passa: ξένος o βάρβαρος⁹⁵. L’approccio metodologico adottato in questo lavoro non intende proporre direttive normative né avanzare soluzioni concrete che, nel tentativo di superare l’attuale configurazione spaziale, rischino di riprodurre su scala diversa la medesima logica sovrana. Piuttosto, si propone di osservare il fenomeno del migrare – e il suo intrinseco rapporto con lo spazio – da una prospettiva per così dire fenomenologica, capace di restituire uno sguardo più originario e, forse, aprire una traiettoria etica nel rapporto tra l’umano e la Terra. Non si tratta né di riaffermare un *nomos* appropriativo, né di accogliere una forma sradicata di mobilità globale, ma di pensare l’abitare come co-abitare.

Per questo motivo il migrante continua, al di là di ogni configurazione spaziale già data, ad indugiare sulla soglia. La interroga affermandola, e la afferma interrogandola, come nel racconto di Kafka:

Was sonst in der Küche geschieht, ist das Geheimnis der dort Sitzenden, das sie vor mir wahren. Je länger man vor der Tür zögert, desto fremder wird man. Wie wäre es, wenn jetzt jemand die Tür öffnete und mich etwas fragte. Wäre ich dann nicht selbst wie einer, der sein Geheimnis wahren will⁹⁶.

⁹⁵ Lo straniero-ospite della ξενία, peculiare rapporto di accoglienza e scambio che univa individualmente figure appartenenti a comunità diverse; e il barbaro, che è notoriamente colui che non è dotato di linguaggio, di λόγος.

⁹⁶ F. Kafka, *Heimkehr*, in Id., *op. cit.*, p. 298; trad. it. p. 453: «Ciò che si svolge in cucina è un segreto di coloro che vi stanno e me lo nascondono. Quanto più si indugia fuori della porta, tanto più si diventa estranei. E se ora qualcuno aprisse la porta e mi rivolgesse una

c. *Sulle tracce di un nuovo Nomos*

Dopo aver, sia pure sommariamente, scandagliato crisi, strappi, rotture e sezionamenti, insieme al vuoto e all'indecidibilità dello spazio sovrano dello Stato nel suo confronto con lo spazio di soglia, occorre compiere un passo oltre il *nomos* inteso come appropriazione e metterne a nudo la precarietà inscritta nella sua stessa funzione: un gesto di presa che ordina l'inordinabile, che esige reiterazione, sorveglianza e violenza per rimandare la sua dissoluzione. Per poterlo fare bisogna osservare l'opera in divenire di territorializzazione e deterritorializzazione. Il *nomos* schmittiano, ancora gesto di colonizzazione, deve essere osservato nella sua intrinseca fragilità, come era stato detto all'inizio, ovvero dalla prospettiva di ciò che è prima – o meglio, fuori – e rende possibile l'appropriazione. La domanda è sempre: che tipo di spazio si offre alla 'presa dello spazio', che *nomos* della Terra può darsi *prima* della presa della terra? Il discorso svolta, per certi versi, nella direzione di una 'differenza ontologica' (*ontologische Differenz*) declinata in senso spaziale: una differenza, dunque, 'ontotopologica'. La differenza tra Terra – ciò che è prima, in-forme inappropriabile – e territorio – ciò che è dopo, forma dell'appropriazione – ma potremmo dire anche, in termini non temporali: tra ciò che è Fuori assoluto e ciò che istituisce la differenza dentro-fuori – è il grande dilemma del *nomos*, e proprio lungo la profonda spaccatura di questo dilemma si muove «una particolare specie d'uomini». Vale dunque la pena compiere il salto dal *nomos* sedentario al *nomos* nomadico, salto che è, ovviamente, un 'passare sopra' la spaccatura, e non rinsaldarla.

Nel *Traité de Nomadologie* deleuziano si troverà un referente ineludibile al fine della messa a fuoco di una teoria dello spazio nomadico in cui *nomos* non vale come legge (*Gesetz*, direbbe Schmitt) né come mezzo della città, bensì come 'consistenza di un insieme sfumato': non un luogo situato, ma una modalità di distribuzione che si distende in opposizione allo spazio statale e legalmente articolato. È l'altra zona della *polis*: il retroterra, l'«attorno», il circondario in cui le topologie non sono ancora catturate da codici stabili. Qui il confine non appare ovviamente come linea netta, ma come soglia: un bordo in divenire, prima della

domanda? Non sarei io stesso come uno che voglia custodire il suo segreto?». È interessante che nel testo originale Kafka faccia uso dei punti, e non dei segni interrogativi: la domanda non cerca risposta. Si *risiede* nella domanda. È certamente qualcosa che indica un tono emotivo, forse rassegnato, ma proprio perché chi parla non vuole rispondere, egli sosta sulla domanda così come sosta sulla soglia di casa. Sosta sulla sua indefinibilità e sul segreto che egli possiede ma non conosce, che non può rivelare perché deve restare un enigma, per sé e per gli altri.

misura e del calcolo che lo chiudono. Il *nomos* nomadico è appunto questa apertura: un campo liscio in cui contano i vettori e le traiettorie, le intensità e le connessioni, più che i punti, le coordinate e le partizioni. Il confronto è con lo spazio striato dello Stato, che ‘edifica’ la Terra in territorio: codifica, partiziona, traduce i movimenti in tracciati controllabili, opera secondo binari e coppie (*in primis* quella Uno-Due) che stabilizzano gerarchie e scale. Il *nomos* nomadico, invece, è pre-architettonico: non raccoglie e non chiude, ma lascia circolare, stabilendo coesioni mobili, alleanze, linee di fuga. In questa prospettiva la Terra non è l’area già appropriata, bensì il fondo deterritorializzato – un piano d’immanenza su cui le forze entrano in contatto e si riplasmano prima di ogni edificazione. Partire dalla Terra significa allora assumere questo ‘fondo senza fondo’: la dimensione primaria su cui il *nomos* opera distribuendo, addensando, rarefacendo, senza ancora convertire tali dinamiche in calcoli metrici e codici giuridici. Ne segue una dialettica operativa: territorializzare equivale a striare, misurare, fissare; deterritorializzare equivale a lisciare, variare, riaprirsi alla soglia. Ma il punto non è scegliere un lato: è cogliere il punto d’intersezione tra *nomos* e politico, là dove la cattura statale della ‘macchina da guerra’ nomade tenta di bloccare i flussi, e dove i flussi, a loro volta, inventano usi impropri degli stessi dispositivi di cattura. In questo incrocio il confine mostra la sua doppia natura: quando è misurato, funge da striatura del territorio; quando è vissuto come passaggio, ridiventa soglia e restituisce l’accesso al piano liscio della Terra. È qui che lo spazio nomadico si fa metodo critico: non nostalgia del deserto, ma criterio d’analisi per riconoscere come ogni ordine spaziale nasca dall’oscillazione tra apertura e presa, tra movimento e codifica – e come, a ogni nuova edificazione, sopravviva una quota di indecidibilità che il *nomos* nomade riallaccia a possibilità di altri percorsi. Ma è proprio «le rapport avec la terre»⁹⁷ il punto essenziale per comprendere tanto la differenza quanto la comunanza tra nomade e migrante. «Le nomade n’est pas du tout le migrant»⁹⁸, ma il migrante è sempre, in una certa misura nomade – ‘in una certa misura’ perché, come si vedrà, egli è attraversato dal negativo: confligge – patendo – con la striatura, con la sedentarietà.

Pur non nominata, e risemantizzata in un orizzonte filosofico differente, risuona qui la *Erde* heideggeriana: non suolo né territorio, ma potenza di auto-occultamento (*Verborgenheit*) che, sottraendosi, apre la radura (*Lichtung*) in cui il Mondo (*Welt*) si dispone. In questo senso la Terra coincide con il tratto originario della φύσις: un sorgere-che-insieme-cela, fondazione dal Fondo (*Grund*) che, ritraendosi, lascia essere polarità e conflitti. In questa direzione la Terra di Deleuze

⁹⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1980, p. 473; trad. it. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Orthotes, Napoli 2017, p. 525.

⁹⁸ Ivi, p. 471; trad. it. p. 523: «Il nomade non è affatto il migrante»

tradisce la sua ascendenza nietzschiana: non è solo il fondo che consente l'apparire, ma campo intensivo di forze, corpo a corpo pre-individuale da cui scaturisce un divenire molteplice. Solo dopo interviene la legge del Due (dentro-fuori, amico-nemico, soggetto-oggetto), che territorializza il flusso in forme stabili e codici operativi; le controtendenze di de-territorializzazione riaprono invece la Terra come piano d' immanenza, bacino energetico che eccede ogni forma. Ne segue la una differenza *ontotopologica*: Terra non è territorio. Il territorio è un *découpage* semiotico-spaziale fatto di marcature, ritmi, perimetri; mentre la Terra è il continuo differimento, l'al-di-qua dei tagli, la riserva che li abilita e li disfa. Qui si comprende la *machine de guerre*: funzione nomadica che compone vettori e velocità prima dell'apparato di Stato; lo Stato tuttavia la cattura, misura e stratifica (con l'esercito, o la polizia), convertendo il *nomos* nomadico in *nomos* sedentario. Il *nomos* viene così normato: la mobilità intensiva della Terra è tradotta in confine e codice. Ma il fondo resta eccedente: ogni ordine territoriale vale come sospensione provvisoria sul bordo di una Terra che incessantemente ridà inizio al divenire. Pensare la Terra come dimensione spaziale originaria mette a nudo la precarietà strutturale del territorio: sotto l'apparente staticità, tutto è in gioco. Le forze, anche quando codificate, restano in un corpo-a-corpo: possono aprire in ogni momento rotture, strappi, svincolamenti, vortici. Spogliato della cornice contrattualistica, il *bellum omnium* viene così riallineato su premesse del tutto diverse da quelle hobbesiane: non uno 'stato di natura' da pacificare, ma l'indice ontologico di una realtà intensiva in cui ogni fatto è segno di una forza in atto. In questo spazio della Terra non vigono gerarchie di valore radicate nella trascendenza, nella ragione o nello Stato: i valori sono immanenti alle traiettorie delle forze, ne sono la genealogia vivente. E tuttavia lo Stato non è semplicemente successivo alla macchina da guerra. Non c'è una genealogia lineare in cui la guerra preceda lo Stato; né la guerra si definisce come scontro fra soggettività già date. Alla domanda 'che cosa viene prima?' la risposta è cronologicamente negativa e spazialmente eccentrica: non c'è un *prima*, c'è un *fuori*. Questo fuori è l'esteriorità nomadica che opera su spazio liscio, nella variazione e nella differenza di vettori, velocità, composizioni mobili; e che lo Stato, facendo valere il proprio apparato di cattura, tende a interiorizzare: stria lo spazio, lo misura, lo codifica, convertendo il *nomos* come distribuzione mobile e senza proprietà predefinite in legge, in regime di confini, identità e mappature codificate. Soggetti e istituzioni sono allora effetti di queste operazioni di presa, non loro presupposti.

Il problema costitutivo dello Stato sedentario è dunque la *capture* dell'esteriorità nomadica: trasformare la macchina da guerra in esercito, polizia, amministrazione; farne un organo interno, strumentale e disciplinato. Ma ogni cattura conserva e lascia un resto: linee di fuga, movimenti di de-territorializzazione che riaprono la Terra come piano d'immanenza da cui emergono nuove configurazioni. Le condizioni del fare spazio e del tenere spazio

sono così realizzate dall'esistenza nomade: essa compone e ricompone campi di forze, disegna insediamenti temporanei, *tende*, e mostra che ogni territorio è una sospensione provvisoria del divenire intensivo della Terra.

Il migrante è pertanto consegnato, nell'incandescenza di un attrito, allo spazio del *limes*, dell'*enclosure*, della recinzione. Il suo movimento, che attraversa e porta con sé, come resto tenace, reminiscenza di uno spazio aperto, è paradossalmente il meno libero: un moto necessitato, catturato in anticipo da procedure che lo registrano, lo distribuiscono, lo graduano. Si potrebbe dire che il migrante è il tragico schiavo del proprio movimento: trasporta lo spazio della libertà nella forma di ciò che viene subito rallentato, contenuto, espulso o ricondotto a circuito. Il fatto di essere 'posseduto' dal movimento, è direttamente legato al fatto che il suo movimento è a sua volta posseduto dalla 'stasi', dalla forma-passato dello Stato. Il suo esercizio di sovranità non si limita a respingere ciò che eccede il confine, ma a ridurre cartograficamente l'illimitato, a regolarlo in una circolazione condizionata, e a convertire flussi qualitativamente incalcolabili in mobilità quantitativamente calcolabile. La regolazione è immunitaria: protegge l'interno non opponendosi puramente all'esterno, bensì inoculandolo secondo una giusta dose, e rafforzando i propri 'anticorpi' biopolitici. In tal modo lo Stato stria lo spazio: *hotspot*, *zones d'attente*, centri di trattenimento, piattaforme di richiesta, varchi digitali e biometrici: il potere che opera alla sua frontiera – che è la sua forma, il primo luogo dove inizia a operare il meccanismo immunitario – rallenta per mezzo dell'attesa, produce vite in sospensione tramite rinvii e provvisorietà, differenzia gli accessi secondo le leggi del mercato e del capitale umano⁹⁹.

Fare di un nomade un migrante, convertire una potenza di movimento in mobilità amministrata. Il nomade, per definizione, resiste alla codificazione, sottrae il percorso alla griglia dei punti, all'ordine dei documenti, alla stabilità dei nomi. Il migrante, invece, è una soggettività presa in carico: cade nella codificazione e tuttavia la incrina, la sborda, le oppone resistenza – anche solo passivamente, con il suo nudo corpo, con la sua deriva senza nome. La sovranità moderna riconosce in questa eccedenza la propria minaccia e al tempo stesso il proprio impulso vitale. Il suo gesto immunitario non è un *no* senza resto: è un *sì* condizionale che consente a patto di codificare, che apre piegando, che accoglie differenziando. Così la libertà entra nella scena politica sotto la specie della compatibilità: libertà rendicontata, autorizzata, misurata. Ma la misura non coincide mai interamente con ciò che pretende di misurare; tra misurante e misurato resta una fenditura in cui sta l'incommensurabile. È da questa scissura che si riapre la domanda della 'giusta misura' – richiamata da Schmitt negli scritti sul *nomos*, e da Heidegger in quelli sul

⁹⁹ Sulla relazione strutturale tra migrazioni e capitalismo, e sulla frontiera come operatore di 'inclusione differenziale' e di moltiplicazione del lavoro rimando ancora una volta al lavoro di Mezzadra e Neilson (*supra*).

poetico, entrambi all'ombra della *Maß* hölderliniana – non come metro che esaurisce, ma come misura che, misurando, *trattiene* la dismisura: un ritmo che orienta senza saturare, un tracciare che assegna luogo e insieme custodisce ciò che eccede ogni assegnazione. La giusta misura è allora *nomos* in senso forte: partizione che fa spazio senza totalizzare, memoria dell'incommensurabile nel cuore dell'atto che delimita; o dell'erranza, nel cuore dell'atto che prende e istituisce.

Allora, quel che resta al termine di molte riflessioni sulla tragedia negativa dell'attraversamento, della *Wanderschaft* a cui tutti, in quanto e-sistenti, siamo chiamati ad assumere come destino – e che alcuni, e anzi molti, sono forzati a subire senza la libertà di mutarla in dimora – è una domanda di ordine profondamente *geofilosofico*. Che tipo di spazio 'si apra' oltre la frattura, oltre l'attrito, oltre il negativo di uno sradicamento in-abitabile, nell'al di là di un *qui*, nella sua foschia come nel suo chiarore, è l'interrogativo, denso e rarefatto al contempo, che porta con sé il fenomeno del migrare e che questa ricerca cerca di recepire e lasciar maturare. Ma nessuna attesa potrà chiedere al tempo di attendere, e così, tutto ciò di cui si tenterà di parlare in queste pagine continua a svolgersi nell'ineluttabilità di un processo storico in atto, di un 'autunno' epocale, che porta di nuovo con sé il vento freddo dell'eterna domanda sul male¹⁰⁰.

Wer jetzt kein Haus hat, baut sich keines mehr.
Wer jetzt allein ist, wird es lange bleiben,
wird wachen, lesen, lange Briefe schreiben
und wird in den Alleen hin und her
unruhig *wandern*, wenn die Blätter treiben¹⁰¹.

d. Questioni e metodi per una filosofia politica dello spazio

La mossa iniziale di questo lavoro, sviluppata nella prima sezione, è semplice e radicale a un tempo: prendere in analisi la crisi del *nomos* schmittiano, e vedervi, oltre che un'epocale sventura, l'orizzonte sgomberato dai vecchi edifici crollati, una pluralità di vie tra le macerie. L'ordinamento moderno aveva pensato lo spazio politico come una figura chiusa, al sicuro nella dimostrabilità delle sue geometrie. Oggi quella figura mostra la propria stanchezza: le mappe non coincidono più con i territori, la decisione non sigilla più il perimetro, la Terra eccede il suolo. A partire da questa incrinatura, apportata dalla seconda *planetarische Raumrevolution*, propongo di sostituire – senza tuttavia cancellarlo – l'usurato modello della

¹⁰⁰ Cfr. S. Forti, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano 2012.

¹⁰¹ R. M. Rilke, *Das Buch der Bilder*, bn. II, Juncker, Berlin 1906, p. 48; trad. it. *Il libro delle immagini*, Cenobio, Milano 1947 (corsivo mio).

‘globalizzazione’, con il più articolato paradigma della ‘planetarizzazione’. Non si tratta infatti di un sinonimo ricercato, ma di uno scarto concettuale: ‘globale’ rimanda a una superficie liscia, totalizzante e economicamente, sistematicamente omogeneizzata; ‘planetario’ indica invece una configurazione di processi diseguali, scale intrecciate, relazioni che non si lasciano riassorbire nell’unità metafisica della sfera, ma si riconoscono nel loro vicendevole scambio. Alla luce di questo cambio di paradigma, la prima sezione ricostruisce genealogicamente la nozione di ‘pianeta’, mostrando – o meglio, ricordando – la sua parentela originaria con l’erranza: il *planēta* è l’errante, l’astro che devia, l’anomalia celeste su cui si arrovela buona parte dell’astronomia antica, lungo una traiettoria che non coincide mai del tutto con la previsione. Da qui una tesi secondo cui la Terra, quando pensata come pianeta, non è lo spazio negativo della tecnica, come suggeriscono alcune posture heideggeriane o jüngeriane, bensì l’evento di un abitare plurale, che chiede di essere compreso al di là delle semplificazioni nichilistiche. Il pianeta non promette alcun cosmo pacificato; costringe però a un’immagine meno misera e ridotta della relazione tra spazio, abitare, e politica, laddove l’erranza non si riduce a sradicamento ma a intreccio di un’esistenza comune, misura della contingenza, apertura di mondo.

A questa prima genealogia se ne affianca una seconda, dedicata alla figura millenaria, enigmatica e perturbante, dello *straniero*, tesa fra i due poli dello ξένος e del βάρβαρος. Nello ξένος si condensa l’ambivalenza dell’ospitalità: ospite e ostaggio, accolto e pericoloso, prossimo e distante. Nel βάρβαρος si raccoglie invece l’opacità del linguaggio: colui che ‘balbetta’ fuori dal *logos*, e proprio per questo segna il limite del mondo di chi non lo comprende. Questa duplicità non è un accidente semantico: indica il legame costitutivo tra alterità e spazialità. Lo straniero è anzitutto un posizionamento, non un’essenza; è un vettore che viene-da-altrove, μέτ-οικος. La sua identità è topologica prima che ontologica: il confine lo definisce, ma egli, attraversandolo, definisce il confine. Al fondo sta un’intuizione: lo straniero non è semplicemente il ‘non-di-qui’; è colui che es-pone la comunità alla domanda su che cosa conti come ‘qui’, su chi abbia titolo per apparirvi, su quale pensabilità spetti al comune, senza il sacrificio della pluralità.

La terza sezione si propone di tenere insieme criticamente i due fili, tenderli e farli risuonare. Dalla prospettiva macroscopica del più vasto spazio abitabile (il pianeta Terra), all’altra microscopica (la figura umana simbolica dello straniero), si arriva infine una visione misurata, che mette in relazione, come nella quadratura heideggeriana, «cielo e terra, mortali e divini». L’immagine planetaria eccedente il vecchio *nomos* e la figura estranea (*ex-traneus*) che trasforma lo spazio vengono messe in comunicazione per leggere, sebbene con una lente ancora opaca, l’orizzonte presente. Da un lato emergono i tratti di una spazialità sovrana in crisi, che cerca di salvarsi irrigidendo i dispositivi di confine: muri, campi, dispositivi

giuridici di inclusione ed esclusione, diritto alla cittadinanza. Dall'altro lato, proprio l'attraversamento migratorio apre fenditure attraverso le quali intravedere una diversa grammatica dell'abitare: non più il territorio come proprietà – da cui, anche, un diritto posseduto in virtù dell'appartenenza – ma la Terra-pianeta come trama di relazioni, trama di relazioni e co-presenze che eccede tanto il *nomos* appropriativo, sedentario e coloniale quanto il nomadismo del liscio, inteso come pura apertura. Ci si avventura indagando la possibilità di un *nomos* 'della migrazione', dell'erranza: non l'opposto del radicamento, ma un radicamento mobile, una *radice errante* che istituisce i luoghi attraversandoli e trasformandoli. In questa prospettiva, il migrare cessa di essere solamente una 'crisi' amministrabile, per mostrarsi anche e soprattutto come dispositivo filosofico-politico che disvela tanto la fragilità dell'ordine quanto la sua potenza inaugurale.

Dunque, metodologicamente il lavoro tiene insieme ricostruzione storica e concettualizzazione critica. La 'genealogia' non mira a risalire a un'origine pura, ma a smontare le stratificazioni che hanno reso ovvie determinate categorie spaziali; così come la critica non segue una procedura razionale in senso classico, ma misura la tenuta delle istituzioni alla luce delle pratiche che le eccedono. Ne deriva un duplice contributo: da un lato, una rilettura dell'idea di pianeta capace di sottrarla sia alla sacralizzazione romantica sia alla patologizzazione tecnocratica; dall'altro, una teoria dello straniero che ne valorizzi la portata topologica senza dissolverlo in una generica celebrazione della differenza, ma mantenendo aperto lo scarto tra ospite e nemico, nel tentativo di ricalibrare l'opposizione a favore del primo, attraverso una nuova idea di co-appartenenza spaziale. L'ipotesi di lavoro è che l'abitare planetario – pensato nella sua consanguineità filosofica con i concetti di erranza e di soglia – offra strumenti più adeguati per comprendere i conflitti contemporanei e immaginare istituzioni all'altezza di una Terra che – se non proprio demolirla – interroghi la forza della forma sovrana.

In tal senso, questa introduzione non anticipa soltanto la struttura della tesi: ne indica la posta in gioco. Se il vecchio *nomos* cede e la grammatica globale si rivela insufficiente, occorre un lessico che non eluda la complessità. «Pianeta», «straniero», «soglia», «Terra», *nomos*: continuano ad essere, per ogni filosofia politica dello spazio che voglia confrontarsi con il contemporaneo, parole-chiave per ripensare il rapporto tra spazio, politica e vita. Non promettono conciliazioni, né tantomeno soluzioni normative, ma orientano uno sforzo: rendere pensabile e praticabile un abitare in comune che non derivi dalla proprietà di un territorio, bensì dalla capacità di inaugurare spazi di apparizione condivisi. Lì dove le mappe si cancellano e lasciano solo le linee dei volti, solo lì può cominciare – se siamo disposti a riconoscerlo – un altro modo di fare mondo.

PRIMA SEZIONE

LO SPAZIO «PLANETARIO» NEL PENSIERO DELL'ETÀ GLOBALE: GENEALOGIA DI UN CONCETTO INCOMPIUTO

INTRODUZIONE ALLA PRIMA SEZIONE

Ripercorrere criticamente la genesi e l'evoluzione del concetto di «planetario» secondo il suo uso nel linguaggio filosofico antico e moderno, non significa volerne fissare una definizione compiuta. L'intento è anzi quello di soffermarsi su un concetto spaziale che è ancora all'inizio della sua storia e che è il recente sintomo di un riorientamento epocale nel modo umano di considerare lo spazio del mondo.

Se è normale riconoscere i termini del trinomio pianeta-globo-mondo sotto una certa interscambiabilità semantica – in virtù del fatto che tutti designano *il* luogo per eccellenza che l'umano abita – non è però altrettanto corretto uniformarne i sensi, offuscando differenze che possono mettere in luce sfumature di significato tutt'altro che inessenziali. Un primo passo in direzione del chiarimento di queste differenze sarà dunque la ricostruzione etimologica, a partire dalla greicità, del termine originario di «pianeta», il quale segue un percorso solo apparentemente lineare. Perfettamente conservatosi nel sottosuolo della storia, il suo senso originario porta con sé una domanda sul modo che oggi l'umano ha di collocarsi, di muoversi e, in ultima istanza, di *autointerpretarsi*. Oggi infatti non è più sufficiente considerarsi nell'epoca del globo, del globale: quella che si annuncia con voce sempre più chiara è l'epoca del pianeta, l'epoca *planetaria*. L'accento dell'analisi verrà posto soprattutto sulla forma aggettivale, quindi nel suo senso di 'ciò che è riferibile al [e collocabile sul] pianeta'. L'auspicio di questa prima indagine è quello di osservare come l'aggettivo «planetario» – che è ormai abitudine vedere accanto a termini come: «tecnica», «governo», «destino», «pericolo» – tenda a trascendere la sua radice, annunciando una direzione ancora poco definita, ma già intuibile. La domanda da cui partire è se quando si parla di «planetario» non si stia piuttosto indicando qualcosa di più profondo ed epocale rispetto a una semplice misura o grandezza, a un semplice riferimento al pianeta-Terra. La domanda è se l'utilizzo sempre crescente del termine spaziale riferito al pianeta – ovviamente con specifico riferimento al contesto filosofico – non sia qualcosa di più che una semplice consuetudine linguistica, e non nasconda piuttosto una disposizione, una *Stimmung*, che percorre in modo a tratti sotterraneo il nostro tempo. Non si parla di ciò che è 'planetario' senza tradire un senso di angoscia e incertezza, o di certezza angosciata, verso una dimensione che ha direttamente a che fare con un destino comune. Una comunanza che si fonda sull'essere-terrestri, una comunanza originaria che però fatica a entrare nel politico.

È sempre più evidente che oggi la filosofia debba fare i conti con 'fenomeni planetari', e cioè fenomeni non concepibili in una geometria piana, ma curva, tridimensionale, non spezzata, in uno spazio a forma di sfera, di globo, che consente a ciascuno di essi di poter agire o muoversi in un infinito potenziale, senza

fine e senza inizio, nella circolarità multidirezionale della sua superficie. Ma se questo concerne già l'esito ultimo della globalizzazione, l'orizzonte saturo del globo, che suggella non a caso anche la fine del pensiero moderno, quello planetario annuncia un tipo di spazialità che non può mai assolutizzarsi rispetto a un 'fuori', poiché questo fuori è un cosmo infinito. Tentare di comprendere quali siano le implicazioni profonde di questo nuovo (dis-)ordine spaziale è un compito complesso che non può essere svolto senza una propedeutica comprensione di cosa significhi e quale apertura storica indichi, all'alba della seconda *Raumrevolution*, l'orizzonte [del] planetario. Si rende prima di tutto necessario scandagliare una originaria differenza semantica: «planetario» non significa lo stesso di «mondiale», né di «globale». Né si riduce a essere mero riferimento a un'ampiezza, a una dimensione spaziale nel senso scientifico; esso non verrà preso in analisi come spazio misurabile, newtoniano, ma come spazio esistenziale e 'metaforico', intimamente abitativo.

Questo tentativo di ricostruzione storico-critica dei caratteri concettuali dello spazio planetario, dunque, si propone di tracciare ed eventualmente seguire, in via propedeutica, delle strade interpretative nuove, che possano portare nella direzione di una possibile riscrittura delle attuali coordinate filosofico-politiche legate ai concetti di territorialità, spazialità e confine, dal punto di vista specifico della loro interazione con il fenomeno – planetario – della migrazione.

I.I. L'ASTRO ERRANTE' NELLA COSMOLOGIA ANTICA

Os homini sublime dedit, coelumque tueri iussit
et erectos ad sidera tollere vultus¹⁰²

OVIDIO

I.I.A. L'A-NOMIA DEL PIANETA

Il riconoscimento dell'essenza planetaria dell'età moderna e contemporanea può attuarsi solo nel momento in cui venga preliminarmente fatta chiarezza sui tratti filosofico-spaziali che accompagnano la parola a partire dalla sua origine. Bisogna dunque tornare alla semantica di «pianeta» come elemento celeste, prima ancora che si parli di «planetario» come concetto spaziale, per poterne rintracciare e poi restituire il primo radicale senso. E questo, si scopre, non è ancora legato al modo di illuminazione, alla composizione chimica o alla grandezza, come nella moderna definizione scientifica, bensì al *movimento*¹⁰³. All'origine di «pianeta» (lat. *planēta*, -es) sta il greco *πλανήτης*, «errante», «vagante». La stessa radice «*plā-* (no-)»¹⁰⁴ è condivisa con *πλάνος* (der. di *πλανάν*), che indica un «traviamento», uno «sviamento», un «errore di percorso»¹⁰⁵: un «inganno»¹⁰⁶.

Già nel suo corredo genetico-etimologico allora, il pianeta, fatto tutt'uno con il suo moto, si presenta come un'«anomalia», come un che di non-unito, non-regolare, ἀ(ν)-ώμαλος. Si potrebbe anzi dire che l'anomalia dei pianeti' sia il nodo gordiano dell'intera storia dell'astronomia premoderna: ogni costellazione teorica pre-copernicana ha come primo scopo quello di spiegare il moto erratico dei pianeti, l'inquieta eccezione alle leggi imperturbabili delle stelle fisse. È stato giustamente affermato che «from late Antiquity to the seventeenth century, astronomy had two related goals: to show that the movements of the planets were

¹⁰² Ovidio, *Metamorfosi*, Einaudi, Torino 2015, I, vv. 85-86, p. 8.

¹⁰³ Nella comune definizione, pianeta è «un corpo celeste che non splende di luce propria ma è illuminato dal Sole o da un'altra stella attorno alla quale si muove» (Treccani). Beninteso, il dato del movimento è una condizione necessaria ma non sufficiente alla classificazione di un pianeta, come evidente nella controversia su Plutone.

¹⁰⁴ J. Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Francke, Wien 1969, voll. I-II, pp. 805-806. Qui la radice indoeuropea *plā-* viene associata *in primis* ai significati di «ampio e piatto», «espanso», «pianeggiante».

¹⁰⁵ La voce greca passa nella forma latina probabilmente con Ausonio, nel IV sec. (cfr. C. Battisti, G. Alessio, *Dizionario etimologico italiano*, vol. IV, G. Barbera Editore, Firenze 1975).

¹⁰⁶ Pokorny associa il senso della radice, riferito a ciò che è piatto, al pascolo delle greggi, dunque a un tipo di movimento erratico, da cui il significato greco: «etwa vom ziellosen sich Ausbreiten weidender Herden» (*supra*).

not haphazard but regular and therefore predictable, and to predict them with accuracy. All else that concerned astronomers was peripheral»¹⁰⁷.

Bisogna allora riesumare dal significante un significato più precario e misterioso di quello che si addice a una semplice esteriorità fissata scientificamente, poiché esso ha essenzialmente a che fare con il vagare, con un'instabile mobilità che perturba lo spazio lineare attraversato dagli astri perfetti. Nel pensiero astronomico antico non è ovviamente presente la concezione di pianeta offerta dalla moderna astrofisica come corpo celeste distinto, a livello di grandezza, composizione chimica e comportamento, da una stella. Il pianeta è ancora ἀστήρ, è corpo celeste, stella. L'unica cosa che lo fa distinto e lo colloca in un particolare sottoinsieme, è il suo attributo: πλανήτης ὁ ἀστάθμητος. A sua volta il greco ἀστήρ (lat. *astrum*, -a) è riferito alla radice «stér-»¹⁰⁸, che significa «sparso», «disseminato [per il cielo]»¹⁰⁹. All'origine del nome sta in primo luogo un *modo di occupare lo spazio*. Ma se l'astro *tout court* è un essente che si compie in una 'dislocazione' – che può essere astrattamente fissata – il pianeta è una dislocazione in movimento variabile, la cui traiettoria non può essere facilmente predetta. Il pianeta non *occupa* semplicemente lo spazio che gli è assegnato, lo *attraversa*. Ha una natura mobile, un'intrinseca instabilità: il suo carattere costitutivo è l'impermanenza, una ciclicità irregolare, il periodico apparire del moto retrogrado.

Una breve ricognizione dell'uso che del termine greco si fa nell'antichità si rivela pertanto necessaria al fine di osservare, nelle sue continuità ma anche nei suoi salti, le traiettorie in progressivo avvicinamento dei due poli semantici di «Terra» – con le dovute differenze, anche di «mondo» e «globo» – e «pianeta». La storia degli stessi concetti presi in analisi non differisce da una relazione tra due 'pianeti': se all'inizio appaiono diametralmente opposti, nel corso dei secoli che scandiscono il loro moto di rivoluzione, arrivano ad allinearsi. Referente principale dell'indagine resta il pensiero greco: è nei primi secoli avanti Cristo, in seno alla scuola greca e alessandrina, che si può ragionevolmente parlare di una «scienza astronomica»¹¹⁰, ovvero di un tentativo di restituire al cosmo una sua propria struttura meccanica, secondo leggi. Le leggi del cielo, per gli antichi, sono esclusivamente le leggi del *moto*. Nel lessico antico si distingue tra le stelle 'fisse' (ἀπλανῆς) e i 'vaganti' (οἱ πλανῆται), che per i Greci comprendono sette luci: Saturno, Giove, Marte, Sole, Venere, Mercurio, Luna. L'anomalia dei pianeti – retrogradazioni, variazioni di

¹⁰⁷ M. Hoskin, *The Cambridge Concise History of Astronomy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 22; trad. it. *Storia dell'astronomia*, BUR, Milano 2018, p. 37.

¹⁰⁸ Cfr. J. Pokorny, *op. cit.*, p. 1027. Cfr. anche D. Ringe, *From Proto-Indo-European to Proto-Germanic*, Oxford University Press, Oxford 2006, p. 70.

¹⁰⁹ Cfr. O. Pianigiani, *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, Dante Alighieri, Roma 1907.

¹¹⁰ G. Abetti, *Storia dell'astronomia*, in *Storia delle scienze*, UTET, Torino 1962, p. 25.

velocità e di luminosità – diventa il banco di prova delle teorie del moto: prima con le sfere omocentriche di Eudosso per ‘salvare i fenomeni’ (σώζειν τὰ φαινόμενα), poi con epicicli e deferenti (Apollonio, Ipparco) e infine con l’equante in Tolomeo, dispositivi geometrici che regolarizzano l’irregolare rendendolo periodico e calcolabile, mediante tavole e previsioni. In questo quadro, ‘Terra’ non è un pianeta ma il centro immobile del cosmo aristotelico; cosicché i due poli semantici Terra/pianeta restano distanti: l’uno misura e ordina, l’altro devia e perturba. È con l’età moderna che si produce lo scarto semantico: la Terra entra nel novero dei pianeti e l’‘erranza’ si converte in legge del moto (orbite non perfette, tempi areali, periodi), dissolvendo l’eccezione nel principio. Da qui la possibilità di intendere ‘planetario’ non più come semplice qualificazione spaziale, ma come campo dinamico comune in cui i corpi, compresa la Terra, sono definiti dall’essere-in-movimento. Solo in seguito la scienza fisica riformula ‘pianeta’ per proprietà intrinseche (massa, composizione, processo di formazione), ma il nucleo originario legato al vagare sopravvive come traccia concettuale: il *planetario* come ordine che nasce dalla regolazione dell’anomalia.

I.I.B. LA VARIABILE DELLE SFERE: IL MOTO PLANETARIO

Per comprendere cosa sia, o meglio cosa *diventi* la Terra, bisogna risalire al tempo in cui si tentò per la prima volta di nominarla, e se ciò che si nomina deve essere prima di tutto osservabile, bisognerà tornare al Cielo. La storia dell’‘idea della Terra’¹¹¹ non può essere una storia che guardi unicamente al suo oggetto come a un che di assoluto e indipendente dal suo altro spaziale: non c’è Terra senza il suo ‘assoluto fuori’, senza il Cielo. «In principio Dio creò il cielo e la terra» (*Gen* 1, 1)¹¹². «Terra per prima generò, uguale a sé / Cielo stellato» (*Teog.* 126)¹¹³. «Dalla carne di Ymir fu fatta la terra, [...] dal cranio il cielo» (*Grí.* 40-1)¹¹⁴. Lo spazio terrestre e quello celeste compongono la prima macro-dualità della storia umana e sono costitutivamente interrelati, al punto da avere un diretto vincolo di sangue,

¹¹¹ Cfr. M. Ciardi, *Terra. Storia di un’idea*, Laterza, Roma 2013. Dalla rivoluzione copernicana al ‘tempo profondo’ della geologia, fino alla sintesi sistemica del Novecento e all’orizzonte dell’era spaziale, Ciardi ricostruisce la traiettoria con cui l’Occidente ha imparato a guardare la Terra. Non è la Terra in sé il suo unico oggetto, ma la figura culturale che prende forma, muta e si rilancia attraverso saperi e dispositivi visivi.

¹¹² *La Sacra Bibbia*, Conferenza Episcopale Italiana, Roma 2023, p. 20.

¹¹³ Esiodo, *Teogonia*, UTET, Torino 2011, pp. 18-19: «Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγένεατο ἴσον ἑωυτῇ / Οὐρανὸν ἀστερόενθ’».

¹¹⁴ Il riferimento è al *Grímnismál* (*Dialogo di Grímnir*), in *Edda Kubn*, pp. 56-68. Cfr. anche G. Chiesa Isnardi, *I miti nordici*, Longanesi, Milano 1991, pp. 51-53: «Úr Ymis holdi var jörð um sköpuð [...] sky öll um sköpuð».

da spartirsi lo stesso attimo di creazione. L'unico grande spazio abitato dall'umano non è che il gioco di sguardi tra due volti infinitamente vasti. Certamente, come è stato detto altrove¹¹⁵, la Terra conserva nella maggior parte delle cosmogonie antiche un tratto originario che il Cielo, per certi versi, si trova a ereditare, nel momento in cui assume tale carattere per una sorta di 'emanazione,' e tutto questo in virtù del fatto che l'inizio, il primo salto, l'*Ursprung*, sta nello sguardo della Terra gettato in alto, proiettato sulla volta celeste. Se la prima localizzazione è tellurica, il primo orientamento è uranico.

Uno dei primi modi di spostare dall'orizzontalità alla verticalità ciò che sta sulla Terra – quindi il primo contrassegno metaforico che la Terra lascia al Cielo – è dato dal catasterismo, fenomeno ricorrente nelle narrazioni mitiche. Lo spazio vuoto del cielo si fa 'cartaceo', immortala umani, cose e animali che vengono condotti, attraverso il racconto e la raffigurazione, dalla caducità terrestre all'eternità astrale. Il Cielo diventa così uno 'spazio eternizzante'. Si può dire che nel mondo antico la Terra *produca* il Cielo, mentre il Cielo *conduce* la Terra, nella misura in cui esso funge da mappa orientativa non solo spazio-temporale, ma storico-mitica. Il Cielo, di per sé, è lo sguardo che la Terra lancia in avanti verso la profondità, curvandolo poi verso se stessa, per fare ritorno a sé. Di qui la necessità di percorrere, per quanto possibile, la lunga storia di questa peculiare 'autocoscienza planetaria', attraverso i mutamenti e le peregrinazioni dello sguardo celeste *della e sulla* Terra.

In primo luogo, si potrebbe dire che la scienza astronomica sia, da sempre e prima di tutto, la scienza della *previsione del moto* dei corpi celesti. Questo carattere tecnico-predittivo è la sua ragione di esistenza dall'alba delle osservazioni umane: dal Neolitico alle prime civiltà, il suo ruolo ha trovato chiara applicazione, mentre il suo contenuto è rimasto un enigma, affidato agli dèi o a oscure forze naturali. Tale carattere di previsione è, di necessità, un carattere temporale. La scienza degli astri consente sin dall'inizio una distribuzione periodizzata degli eventi naturali con cui l'umano interagisce, quindi la stagionalità e i cicli dei mutamenti terrestri, da cui la calendarizzazione e la pianificazione delle primordiali attività umane (l'agricoltura, la caccia, la pratica religiosa, la navigazione). Ma dal momento in cui non può esservi pre-visione senza una visione, una simile temporalità regolata necessitava di una sua rappresentazione spaziale, e questa è valsa appunto come carta celeste. Prima ancora che la Terra, è il Cielo a diventare immagine spazializzata, come dimostrano i disegni parietali di Lascaux e la più antica riproduzione della costellazione di Orione, datata a 32.000 anni fa, incisa su una zanna di mammut¹¹⁶. Il cielo è stato il primo spazio ad essere 'mappato', a

¹¹⁵ Nel capitolo precedente.

¹¹⁶ La ricerca è stata condotta da M. Rappenglueck (Ludwig-Maximilians-Universität München), già noto per il suo lavoro pionieristico di localizzazione delle carte stellari delle

ricevere una rappresentazione visuale della sua struttura e dei suoi elementi costitutivi: la carta del cielo nasce prima di quella terrestre. La prima ragione, la più semplice, è che ai fini della vita preistorica non fosse necessario uno strumento di orientamento *terraqueo*, che poteva essere appreso per altre vie, in quanto la presa di possesso di un territorio più o meno esteso, nomadica o stanziale che fosse, non era disposta a ricevere altra 'istituzione' che la semplice presenza del gruppo umano sul territorio. Una seconda ragione è che la terra richiede un movimento multidirezionale dell'osservatore/mappatore – limitato da un orizzonte di circa cinque chilometri – per essere registrata, mentre il cielo si muove da sé e secondo una ben calcolabile regolarità, senza richiedere a chi guarda uno spostamento orizzontale. Una terza ragione è quella che invece modella lo spirito del primo rapporto tra umano e cielo, in quanto pone la Terra come *effetto* del Cielo, mentre questo ne è la causa. Dai primi umani a Copernico, la Terra guarda il Cielo per comprendere se stessa, come suo speculare: l'osservazione astronomica è una forma di *lettura* che precede di molti millenni l'invenzione della scrittura. È la prima ermeneutica, il primo slancio esistenziale-orientativo dell'umano. È però il genere di domanda che muove i meccanismi di questa lettura a determinare il genere di contenuto dell'osservazione: se la domanda resta ferma al *come* gli astri si muovono, sarà da qui difficilmente estrapolabile un impianto cosmologico¹¹⁷. La domanda sul funzionamento dei meccanismi dell'orologio celeste è stata al centro della scienza astronomica per i suoi primi millenni di vita, coesistendo, pur rimanendone distinta, con le narrazioni mitiche o le religioni. L'astronomia antica è così attraversata dalla frattura tra calcolo e mito, tra uso e contemplazione. Se nella cultura greca arcaica si conservano questi due volti del cielo, il primo passo verso la domanda sulla costituzione materiale degli astri e sulla struttura di terra e cielo viene compiuto dai primi filosofi della Ionia. La filosofia della natura, in quanto prima filosofia, non è che una cosmologia. La prima filosofia e la prima cosmologia sono lo stesso. Senza una cosmologia, non è possibile che si dia un compiuto pensiero per l'umano, poiché «una cosmologia è in grado di dargli una prospettiva del mondo che informi e dia significato ad ogni sua attività pratica e spirituale»¹¹⁸. La scissione del cielo tra previsione e atto divino comincia a essere ricucita dalla mano dei primi filosofi; se il cielo è il primo principio d'ordine che l'umano scopre all'alba della sua esistenza terrestre, la filosofia che pone per prima la domanda oltre il *come*, ovvero la domanda fondamentale che sosta sul *che cosa*

grotte di Lascaux, dove sono stati analizzati dei punti di pittura databili al 16.500 a. C. che rappresentano il cielo notturno e in cui si possono riconoscere Vega, Deneb, Altair, e le Pleiadi.

¹¹⁷ T. S. Kuhn, *La rivoluzione copernicana. L'astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale*, Einaudi, Torino 1972, pp. 35 ss.

¹¹⁸ T. S. Kuhn, *La rivoluzione copernicana*, cit., p. 10.

e sul *perché*, non può non ricondurre sotto il suo interrogativo l'ordine originario del mondo uranio, scritto in grafemi astrali. Per quanto rudimentali, le teorie dei primi pensatori ionici testimoniano il primo tentativo di edificazione di un κόσμος sorretto e originato da un ἀρχή. Sotto l'ordine dettato dal principio primo stanno tanto il Cielo quanto la Terra; questa deve sempre legarsi al primo in conformità al principio ordinante. In Talete, ad esempio, il quale ricerca il principio nell'acqua, «per questo [διό] afferma anche che la terra galleggia sull'acqua [εφ' υδατος ἀπεφάνηκε]»¹¹⁹. Anassimandro, da parte sua, tentò di attribuire una specifica costituzione fisica alle stelle, «densi involucri d'aria a forma di ruota, pieni di fuoco, che da certe aperture soffiano fiamme al di fuori»¹²⁰, sulla base della sua teoria dei mondi formati secondo l'ἀπείρων, fatti per perire ed essere riassorbiti nell'infinito; la Terra è all'interno di questo ordinamento cosmico proposta come la superficie piana della faccia superiore di una colonna, immobile e in equilibrio. Anassimene, che riprese dal primo l'idea di una sospensione centrale terrestre, aggiungeva che la Terra fluttuasse nello πνεῦμα. Così facendo la prospettiva del pensiero ionico, a prescindere dalla verosimiglianza, fornisce il quadro di un forte – e ormai irreversibile – distacco dai modelli mitici dell'ordine cosmico in favore di una spiegazione della natura avanzata con un metodo d'indagine centrato sul procedere analogico.

È solo a partire dal IV secolo a. C. che la maggior parte degli astronomi e dei filosofi occidentali abbracciano con spirito unanime l'idea di una Terra di forma sferica, sospesa e ferma nel centro geometrico di una sfera molto più grande e rotante, che trascina con sé le stelle. Se la dottrina delle sfere trova il suo referente mitologico nel mito di Atlante¹²¹ figlio di Urano, la prima applicazione filosofica della forma perfetta avviene notoriamente presso la scuola di Elea, dove l'Essere si dà come «ἀλήθειης εὔκυλος ἀτρεμές ἦτορ»¹²², che riporta all'attenzione la centralità dell'idea geometrica della sfera nell'articolazione del valore esistenziale dell'essere-situati. È in Parmenide che viene istituita la differenza metafisica *par excellence* tra lo sguardo fisso sulla bella rotondità, unica forma possibile dell'Uno, e quello perso nei 'dintorni', che resta errante e si smarrisce nel gran numero delle cose tutt'intorno. La sfera terrestre-celeste, che svolge il compito di situare l'umano e il suo ambiente, diventa così la grande metafora del pensiero dell'Uno, la radice

¹¹⁹ Aristotele, *Metafisica*, I, 3, 983b, 21-22.

¹²⁰ H. Diels, W. Kranz, *I presocratici*, Bompiani, Milano 2017, cap. 12, fr. 18, p. 191.

¹²¹ Cfr. Diodoro Siculo, *Biblioteca storica. Libri I-V*, Sellerio, Palermo 1986, p. 174. «Dicono poi che egli rese precisa la scienza astronomica e per primo introdusse tra gli uomini la dottrina delle sfere: e per questo motivo si sarebbe creduto che tutto il cosmo poggi sulle spalle di Atlante, ché il mito esprime in forma di enigma l'invenzione e la descrizione della sfera».

¹²² Parmenide, *Sulla natura*, Bompiani, Milano 2016, pp. 42-43.

di ogni disdegno verso la realtà empirica, imperfetta, angolosa. Il *Denken-als-Umschauen-im-Einbelligen*¹²³ istituisce la sfera pura del pensiero. Sfera pura che per quanto nasca come somma protezione dal caos degli accidenti, non può non cozzare con le tante meteore che il caso le manda, prima fra tutte, quella dell'irregolare moto planetario.

Tornando al livello astronomico-cosmologico, si è detto che quella della scuola di Pitagora è la prima testimonianza che non accontentandosi di dare una forma sferica alla Terra¹²⁴, già matematicamente scandagliata da Eratostene, la vuole in moto. Gli studi astronomici attribuiti ai pitagorici servono prima di tutto a considerare come per gli antichi il maggiore elemento critico, l'incognita variabile che funge presupposto per la costruzione teorica della meccanica celeste, è proprio il movimento di pianeti. Alcmeone di Crotone, medico pitagorico, fu il primo «che abbia opinato 'il movimento dei pianeti farsi in senso contrario a quello delle stelle fisse'»¹²⁵. È lo studio del movimento dei pianeti ad aver condotto i pitagorici a riflettere sul plausibile moto della Terra: la continua variazione di velocità del moto planetario suggerisce una 'comunione' di forze in movimento, e una di queste forze non può essere altro che quella terrestre. Poiché infatti il movimento dei pianeti non risulta associato all'asse dell'equatore celeste, bensì a quello dell'eclittica, non era possibile rendere conto dei moti sempre diversi in intensità di ciascun pianeta, e quindi non era nemmeno possibile dedurre un punto fisso posto come centro, vale a dire la Terra. Ma anche un'altra ragione costringeva i pitagorici a non attribuire al sole, alla luna e ai pianeti il movimento composto dalla rotazione giornaliera e dal movimento speciale lungo lo zodiaco: un movimento così composto avrebbe avuto luogo in una direzione e con una velocità continuamente variabili e ne sarebbe derivato che, se in un dato istante le proporzioni armoniche delle velocità e delle distanze fossero state valide, non lo sarebbero state per l'istante successivo. Di conseguenza, era necessario assegnare a ogni corpo celeste un unico movimento semplice e uniforme, e ciò non poteva essere realizzato se non attribuendo alla Terra uno dei movimenti uniformi che l'osservazione dimostra come comune a tutte le stelle¹²⁶. Un bagliore, quello pitagorico, che si spegne presto a favore delle concezioni più comuni e largamente accolte nel pensiero antico relative alla struttura del cosmo. Questo ragionamento, che emerge dalle

¹²³ P. Sloterdijk, *op. cit.*, p. 41.

¹²⁴ Ai pitagorici si deve il riconoscimento della sfericità della Terra secondo un principio non mitologico.

¹²⁵ G. V. Schiaparelli, *I precursori di Copernico nell'antichità. Ricerche storiche*, Hoepli, Milano 1873, p. 3. Il riferimento qui è alle *Eclogae Physicae* di Johannes Stobaeus.

¹²⁶ Cfr. G. V. Schiaparelli, *I precursori di Copernico nell'antichità. Ricerche storiche*, Hoepli, Milano 1873. Cfr. anche T. L. Heath, *Aristarchus of Samos. The Ancient Copernicus*, Dover Publications Inc., New York 2004.

fonti sui pitagorici, *in primis* in Aristotele¹²⁷, suggerisce un concetto essenziale: il movimento dei pianeti è lo specchio in cui si riflette il movimento della Terra. La Terra diventa pianeta, astro errante, attraverso l'osservazione dei moti variabili del cielo. Per rimediare a una apparente disarmonia, i pitagorici inferiscono un movimento comune, che relativizza la centralità ma assolutizza il principio d'ordine. Si innesca quindi un gioco di forze e di movimenti, un'irregolarità di spostamenti che viene ricondotto a un assetto epistemico. Certamente non si tratta di un'irregolarità in senso scientifico moderno, di cui si richiede l'approssimazione: se così fosse stato, la loro deduzione a partire da un principio di armonia non sarebbe potuto rimanere valido, qualora la Terra fosse stata posta come centro immobile. La Terra non è presa in un giro irregolare: il cosmo mantiene la sua perfezione sulla base del rapporto armonico dei suoi elementi mobili. Ciononostante, è la variazione costante del moto dei cinque pianeti a indurre i pitagorici a ricalcolare l'atteggiamento terrestre. È un pensare il luogo per eccellenza, la Terra, *in relazione al cielo*, escludendo che il cielo sia semplicemente in relazione ad essa. Questo punto di vista è il primo isolato tentativo di localizzazione della Terra in uno spazio non regolato dalla stessa, uno spazio disegnato dalla sua traiettoria, insieme alle altre.

Senza indugiare sulle note tesi attribuite a Filolao pitagorico, secondo cui la Terra si muoveva intorno al Fuoco¹²⁸ centrale, senza mai poter guardare l'«antiterra», ἀντίχθονα, va menzionato Eudosso di Cnido, il quale cerca di trovare una via per uscire dal dilemma dell'anomalia dei pianeti. Riprendendo le parole di Schiaparelli, «in tempi posteriori, Platone, Eudosso ed Aristotele spiegarono questa combinazione di movimenti così diversi, ammettendo che quegli *astri erranti* fossero incastrati in sfere solide, connesse per mezzo di cardini materiali colla sfera stellata»¹²⁹. Quella di Eudosso è la prima, completa e organica «teoria planetaria». La struttura omocentrica delle sfere è la soluzione teorica al problema della scienza astronomica greca: il moto disarmonico dei pianeti. Richiamando il sistema delle sfere omocentriche di Eudosso, Aristotele colloca la sfera dei pianeti, come quella che «compie la propria traslazione nel cerchio che biseziona lo zodiaco», dopo la prima sfera delle stelle fisse, «quella che imprime il movimento»¹³⁰. Aristotele parla di γῆ come centro, e di πλάνητες come di quei corpi celesti che non sono fissi come le stelle. Οὐρανός è quindi composto da sfere: le più mobili tra le inferiori appartengono ai pianeti.

¹²⁷ Aristotele, *Metafisica*, XII, 8; *De caelo*, II, 293a.

¹²⁸ «Ἑστία», chiamato anche «custodia di Zeus [Διὸς φυλακὴν]» (*De caelo*, II, 293b).

¹²⁹ G. V. Schiaparelli, *I precursori di Copernico nell'antichità. Ricerche storiche*, Hoepli, Milano 1873, p. 3.

¹³⁰ Aristotele, *Metafisica*, XII, 8, 1073b.

Quanto ad Aristarco di Samo, che Heath non disdegna di chiamare «il Copernico dell'antichità»¹³¹, egli è una figura rilevante perché porta l'osservazione dei pianeti al suo grado scientifico più alto: il sistema eliocentrico. Contrariamente all'entusiasta Heath, Dreyer lo considera, con minore abbaglio, un matematico più che un osservatore, che trascurò di rendere conto delle irregolarità note dei moti planetari e condannò pertanto il suo sistema a una rapida estinzione; «la sua teoria fu come una pianta di serra sollecitata alla fioritura e messa all'aria aperta troppo presto»¹³². La problematica connessa ai moti planetari non mancò di ossessionare Ipparco di Nicea, il quale rifiutando il sistema di Eudosso, che non consentiva di spiegare il moto di profondità dei pianeti, ovvero il loro avvicinamento e allontanamento, portò alla teoria degli epicicli, quali traiettorie circolari di raggio minore seguite da ciascun pianeta nel corso del suo più ampio percorso attorno alla Terra.

Con i filosofi classici subentra e si radica la struttura cosmologica più solida e difficile da estirpare di tutta l'era pre-copernicana: la teoria del «*Two-Sphere Universe*», l'universo a due sfere¹³³. La Terra, assunta come sferica, si colloca come ferma al centro geometrico di una sfera molto più grande e rotante, che porta con sé le stelle secondo la legge armonica del cosmo, di ascendenza pitagorica. Ecco quindi configurarsi una doppia sfericità: una sfera interna per l'umano e una sfera esterna per gli enti astrali. Alla base di questa incorporazione analogica sta l'idea di un rispecchiamento: la Terra e il Cielo articolano la loro duplicità sulla base di un'identificazione, sono l'uno il simulacro simbolico dell'altro. Quella di Terra e Cielo è l'originaria macro-dicotomia atta a veicolare i grandi dualismi della storia della metafisica occidentale.

Entro il quadro 'semi-perfetto'¹³⁴ della doppia sfera subentra tuttavia l'elemento *anarchico*: il pianeta. Il pianeta sin da subito si offre allo sguardo del filosofo-astronomo come l'altro dall'ordine, elemento a-cosmico. È l'ingerenza dell'estraneo mobile, non diversa da quella che politicamente può operare lo straniero-migrante sulla superficie 'di una sfera più piccola'. Il pianeta è il nomade celeste che scompone l'architettura immunitaria del Cielo. La domanda che si tenta di sviluppare è: cosa accade al *modo* di abitare lo spazio dell'umano, nel momento in cui esso si scopre abitante per eccellenza di un pianeta-mondo nomade? Nel momento in cui la solida terra dove edifica la sua città e il suo pensiero si riconosce

¹³¹ T. L. Heath, *Aristarchus of Samos. The Ancient Copernicus*, Dover Publications Inc., New York 2004

¹³² W. H. Stahl, *Prefazione*, in J. L. E. Dreyer, *Storia dell'astronomia da Talete a Keplero*, Feltrinelli, Milano 1977, p. IX.

¹³³ T. S. Kuhn, *op. cit.*, p. 37 ss.

¹³⁴ Mai del tutto perfetto, in quanto è la Terra a farsi carico dell'imperfezione secondo il modello platonico-aristotelico.

essere essa stessa *migrante* nello spazio vuoto di un universo informe e deordinato? Lo stupore nei confronti dell'anomalia planetaria è colto da Aristotele:

Ciò che fa più meraviglia è per qual ragione non siano gli astri più lontani dalla prima sfera a muoversi di moti via via più numerosi, ma siano invece quelli intermedi ad avere il maggior numero di moti. Potrebbe infatti parer ragionevole che, muovendosi il corpo primo d'un solo moto, il più vicino ad esso si muovesse d'un numero minimo di movimenti, ad esempio due, e quello successivo tre, o secondo qualche altro ordine analogo. Accade invece il contrario: il Sole e la Luna compiono minor numero di movimenti che non alcuni pianeti¹³⁵.

Per ovviare a questa aporia, che facilmente si sarebbe risolta attribuendo la regolarità dei moti del Sole e della Luna all'unico moto della Terra, Aristotele ridefinisce gli astri non come semplici corpi monadici, bensì come esseri «partecipi d'attività e di vita» (δεῖ δ' ὥς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς). La Terra non si muove affatto, e gli astri ad essa più prossimi si muovono poco, poiché non possono raggiungere – a differenza degli altri più remoti – il fine ultimo, ma solo avere parte del principio ultimo. È la ragione metafisica che viene chiamata a colmare le lacune di quella fisica.

La ricognizione sul valore che i pianeti come oggetto di studio e osservazione rivestono nel pensiero antico serve dunque lo scopo di riprendere e restituire la centralità del termine-concetto nel processo di localizzazione della Terra e di costruzione delle meccaniche che caratterizzano lo spazio da essa occupato. Il confronto stringente tra l'astronomo, medico o filosofo antico e i corpi celesti dalla 'traiettoria irregolare' è il primo tentativo del sapere occidentale di dare senso alla disarmonia e alla variabilità che popolano Urano e, quindi, anche Gea.

I.I.C. LA FORMA DEL CIELO COME REGNO DI DIO: UNO SGUARDO DALL'ALTO

La storia dell'universo a due sfere è la storia della 'sublimazione celeste' della Terra. Il Cielo diventa l'estensione sublimata, metafisica, della Terra. La centralità della Terra è il punto più basso del cosmo ma allo stesso tempo il suolo primigenio su cui tutto si regge, il centro sempre identico di tutte le sfere celesti. È il più imperfetto grado metafisico e il più essenziale luogo dell'essere. La Terra guarda al Cielo come una perfetta exteriorità che la chiude e la rassicura, che fissa il fine più alto del suo divenire. La duplicità di cui si riveste la Terra nei secoli premoderni è tuttavia una scintilla pericolosa, che prelude all'incendio moderno copernicano, di cui ancora oggi si respira la cenere. Il Cielo è già da sempre il genitore mitico

¹³⁵ Aristotele, *De caelo*, II, 291b.

destinato ad essere de-mitizzato, è già da sempre Urano mutilato da Crono. Se sul piano logico l'universo a due sfere, quale schema concettuale, colma ogni lacuna correlata al moto degli astri nella maniera più semplice possibile, questo non assicura, in ogni caso, una protezione inespugnabile contro l'elemento irregolare, le mura del cielo non sono abbastanza spesse per impedire ai moti dei pianeti di mettere in crisi, o almeno in dubbio, tutta l'ineffabile cittadella dell'etere. Questo 'pericolo' resta tuttavia latente – vale a dire nella forma stratificata dei cieli – fino al XVI secolo, e accompagna i grandi scolastici nelle loro riflessioni, ancora vincolate al discorso aristotelico-tolemaico.

Nei secoli che precedono il secondo millennio era stato operato un rifiuto netto dei contenuti della scienza astronomica greca, come dimostrano esemplarmente i contro-argomenti di Lattanzio, che ponendo in ridicolo la questione degli antipodi, si chiedeva: «*est quisquam tam ineptus qui credat esse homines quorum uestigia sint superiora quam capita?*»¹³⁶. Malgrado simili frammentarie cosmologie derivate direttamente dal testo sacro, non vi fu mai unanimità nell'alto medioevo circa la struttura del cosmo e della Terra, e l'antico universo a sfere continuò a sopravvivere fino al recupero dell'opera aristotelica nei secoli successivi. La struttura fisico-cosmologica che si insediò permanentemente e radicalmente nel discorso dottrinario fu quindi quella, è noto, aristotelico-tolemaica. La Terra è il centro, ma è anche il luogo più imperfetto del creato. Il grado di inferiorità attribuito alla Terra, che convive in modo paradossale con il suo 'ego-centrismo cosmologico', è alla base tanto della sua sofferenza quanto del refrigerio che essa trova attraverso lo sguardo o la preghiera rivolti al cielo e alla sua perfezione. Il Cielo è così il fine della Terra che la Terra stessa ha creato – rimanendo qui al di fuori della concezione teologica – per trovare il suo finalistico altro-da-sé. Così, se nei presocratici l'attenzione era rivolta al principio comune di terra e cielo, la prima separazione valoriale, che investe anche l'umano e il suo ruolo di abitatore della Terra, avviene con Platone e Aristotele, conducendo alla prima forma alienata dello sguardo terrestre, vale a dire lo sguardo celeste. Lo sguardo della Terra che inizialmente va verso l'alto si 'insedia' nell'altezza e si rivolge al basso. Il Cielo, diventando sguardo dall'alto e non più dal basso, *opera* sulla Terra: così si potrebbe riassumere tutto il ruolo metafisico della diade Cielo-Terra nei secoli che precorrono alla svolta copernicana. Qui sta la peculiarità dello sguardo cristiano: solo apparentemente è rivolto all'alto, in realtà è rivolto al basso. La contraddizione della preghiera o della supplica è che esterna la sua richiesta a ciò che è posto nell'alto affinché esso agisca sul basso. Il peccatore è colui che estrania il suo sguardo in quello di Dio, che *si* guarda sulla Terra attraverso il Cielo. Ben diverso sarà il kantiano «bestirnte Himmel», che riporterà la legge morale *dentro* il

¹³⁶ Lactantius, *Divinae Institutiones*, III, 24, 1, p. 254.

Soggetto moderno: al disordine del cielo subentrerà l'istanza ordinante del Sé¹³⁷. Va detto, comunque, che la struttura omocentrica resta ancora una forma di incorporamento: il Cielo non è ancora l'assoluto Fuori che sarà nel momento in cui la Terra si scoprirà decentrata e 'perduta' nel suo spazio vuoto, quando assumerà su di sé il peso dell'erranza, dell'essenza planetaria. Il Cielo pre-copernicano è prima di tutto uno sguardo dall'alto, la scaturigine di un ordine morale, un fine.

Il Signore guarda dal cielo:
egli vede tutti gli uomini;
dal trono dove siede
scruta gli abitanti della terra
(Sal. 33, 13-14)¹³⁸

Dio sta nell'Alto, nella sfera più grande che tutto chiude in sé. Il Dio cristiano è «il Dio del cielo» (Ne. 1, 4-5, Ap. 11, 13). Il Cielo si fa *trono*, il potere terrestre-territoriale che stava a fondamento della *polis* greca ha ormai compiuto un'astrazione verticalizzata di sé, si è alienata in alto, ed è diventata lo scranno celeste su cui l'unico *Dominus* sta assiso. L'impossibilità di territorializzare l'elemento etereo rende questo il luogo adatto per concepirvi l'idea più alta: l'Uno; il principio d'ordine che regge e governa il Tutto. Dallo *ὑπερουράνιος* platonico, passando per il *primum movens* aristotelico, il Cielo è la prima vera *dimora della metafisica*. È il grande spazio anti-terrestre, è l'altro dal caos, dal molteplice, dal divenire. Il suo unico tratto non-necessario, come ricorda Tommaso, è il *moto*. Il suo modo di divenire attraverso il moto è il più perfetto, perché esso è ciclico, torna sempre identico e non ha profondità, come la superficie di una sfera. È noto come nel *Commentarium* dell'Aquinate venga a compiersi esemplarmente questa assimilazione di natura teologica della struttura cosmologica post-platonica. Il Primo Mobile, cielo delle stelle fisse, è proprio là dove manca l'interferenza dei pianeti – che verrà declassata e posta più in basso nella catena delle cause – esso è il primo moto di tutta la natura creata. Il primo cielo dà l'innescò per ogni altro moto al di sotto di sé. Tutto dipende dal cielo, poiché il cielo è quanto di più vicino all'assoluta necessità dell'Immobile. La dipendenza dal Cielo è una questione di ordine naturale e morale. Scrive Tommaso:

Ex hoc igitur principio, quod est primum movens sicut finis, dependet caelum, et quantum ad perpetuitatem substantiae suae, et quantum ad perpetuitatem sui motus;

¹³⁷ Si vedrà più avanti in merito alle osservazioni di Blumenberg.

¹³⁸ *La Sacra Bibbia*, cit., p. 792.

et per consequens dependet a tali principio tota natura, eo quod omnia naturalia dependent a caelo, et a tali motu eius (XII, 7)¹³⁹.

Tutta la necessità del primo moto è soggetta alla volontà di Dio: il primo principio metafisico-ontologico è ciò che affida al primo cielo la necessità del suo moto. Da quel primo moto ordinato scaturiscono la pluralità e il minore grado di regolarità di tutti gli altri, da cui deriva necessariamente che tutte le cose della natura creata «*dependent a caelo*». Le cose terrestri diventano allora *terrene*¹⁴⁰, la sacralizzazione del Cielo veicola questa mutazione valoriale. E se il sistema valoriale era stato già spazializzato e gerarchizzato nella *Metafisica*, l'incasellamento compiuto della cosmologia antica nella nuova dottrina cristiana si attua attraverso la conciliazione tra Verbo e Cosmo. «Dalla parola del Signore furono fatti i cieli» (*Sal* 33, 6)¹⁴¹. Questa tendenza all'integrazione teologico-cosmologica che si ritrova soprattutto nella Scolastica è quindi chiarita nell'Aquinate e in altri contemporanei del XIII secolo. La cosmologia aristotelico-tolemaica viene revitalizzata e efficacemente innestata nel disegno dottrinario, e diventa definitivamente l'universo moralizzato dell'evo premoderno. L'antica scala dei valori non è altro che la scala dei nove cieli. Il cielo diventa – pur essendolo già da sempre stato in *nuce* – lo spazio sublimato dello sguardo terrestre, la grande tavola verticale su cui si dipana il processo di autocoscienza della Terra. Essa è ciò – la sfera – che sta nel mezzo, come nel mezzo sta l'umano che può elevarsi o abbassarsi secondo la sua scelta. La superficie terrestre è allora in questo caso lo *spazio dell'umano*: si colloca nell'architettura cosmica sì vicina al nucleo infernale ma è anche il punto d'osservazione da cui tutta la stratificazione celeste può essere contemplata e posta come scala di elevazione morale.

L'attraversamento allegorizzato di un simile spazio scalare si trova eminentemente esposto nella *Commedia*, dove «la scelta che costituisce il dramma del mondo cristiano»¹⁴² assume la forma di un viaggio esperienziale, e non di uno stanziamento meditativo. Il caso di Dante merita certamente uno spazio di interesse, poiché contravviene alla legge biblica per cui «l'altezza del cielo, la profondità della terra e il cuore dei re non si possono investigare» (*Pro* 25, 3)¹⁴³. Nel suo errare attraverso gli scalini discendenti e ascensionali del cosmo, Dante è

¹³⁹ Tommaso d'Aquino, *Commento alla metafisica di Aristotele*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2005, vol. III, p. 639.

¹⁴⁰ Se la terminazione in *-strem* (v. «*terréstrem*») indica dove o come si mostra una cosa, riferendosi quindi principalmente a una localizzazione, quella in *-nus/-inus* (v. «*terrènus*») indica la materia di cui la cosa è composta in virtù della somiglianza alla parola originaria (cfr. O. Pianigiani, *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, cit.).

¹⁴¹ *La Sacra Bibbia*, cit., p. 791.

¹⁴² T. S. Kuhn, *op. cit.*, p. 144.

¹⁴³ *La Sacra Bibbia*, cit., p. 965.

un poeta-migrante, colui a cui capita lo smarrimento, e per questo diventa anche colui che cerca, seguendo la propria *voluntas*, il luogo dove risiedere, la dimora giusta per la propria anima. Passando per il nono cielo, «real manto di tutti i volumi / del mondo» (*Par.* XXIII, 112)¹⁴⁴, da cui prende origine il moto che regola la natura di ogni *ens creatus*, è nell'Empireo, «spera suprema» (*Purg.* XV, 52; *Par.* XXIII, 108), «ciel ch'è pura luce» (*Par.* XXX, 39), che si conclude e compie la peregrinazione del poeta. Se il terrestre è lo spazio mediano dove risiede la complessa e imperfetta dualità dell'umano, il celeste è lo spazio di ogni virtuosa e beatifica incorporeità, e il suo attraversamento è guidato dal solo desiderio dell'Uno-Bene. Un punto di grande interesse è l'accostamento metaforico che opera Dante tra il regno delle sfere celesti e lo spazio navigabile del mare. L'ammonimento di Dante si rivolge a coloro che si nutrono del «*panem angelorum*» (*Sal.* 77, 25) per cui dice il poeta: «metter potete ben per l'alto sale / vostro navigio, servando mio solco / dianzi all'acqua che ritorna eguale» (*Par.* II, 10-15)¹⁴⁵. Nell'oceano, come nel cielo, è la parola poetica lo strumento orientativo, e ogni idea – nel caso cristiano, moralmente connotata – è l'unico contenuto possibile. Nei grandi spazi aperti *non c'è spazio* per la materialità e il suo disordine. Nel vasto e nell'omogeneo l'astrazione che esclude l'accidentalità e che in virtù di questo si pone un fine (o articola preghiere) trova la sua casa. Per la stessa ragione è il deserto la culla dei grandi monoteismi. Il regno dell'acqua e quello dell'aria nascondono da sempre una profonda comunanza¹⁴⁶. Salpare è anche un modo di involarsi, come ricordano i versi di Ulisse. Così, anche il viaggio ascensionale della terza Cantica è una traversata nel 'mare' dei cieli. L'ultima 'riva' celeste si tende tra l'oblio e il canto; il poeta è un argonauta che non deve solo affrontare le onde dell'ordine spaziale, ma anche fare i conti con la difficoltà dell'espressione e del racconto.

Nel suo profondo vidi che s'interna,
 legato con amore in un volume,
 ciò che per l'universo si squaderna:
 sustanze e accidenti e lor costume
 quasi conflati insieme, e per tal modo
 che ciò ch'i' dico è un semplice lume.
 La forma universal di questo nodo
 credo ch'i' vidi, perché più di largo,
 dicendo questo, mi sento ch'i' godo.
 Un punto solo m'è maggior letargo

¹⁴⁴ D. Alighieri, *La Divina Commedia*, Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 293-94.

¹⁴⁵ D. Alighieri, *op. cit.*, III, p. 19.

¹⁴⁶ Per questo motivo, come verrà detto più avanti, potrebbe non essere sufficiente classificare temporalmente l'epoca dell'aria (Schmitt) come 'terza epoca', dal momento che essa avanza e si evolve storicamente in parallelo con tutte le altre.

che venticinque secoli a la 'mpresa
che fé Nettuno ammirar l'ombra d'Argo
(Par. XXXIII, 85-96)¹⁴⁷.

Al termine di questa ardita e mirabile navigazione dello spirito, dove intelletto e memoria cedono il passo alla potenza mistico-evocativa della poesia, si arriva a comprendere¹⁴⁸ «il mistero dell'unità del molteplice»¹⁴⁹, qui offerto dalla metafora del libro. Nel contatto visivo diretto con la luce divina, il poeta esperisce in un unico istante a-temporale tutta la scala del mondo, ogni cosa è sotto la vista del Cielo per essere classificata *in vista* del Cielo, *sub specie aeternitatis*¹⁵⁰. La Terra, pure attraversata dalla frattura infernale come da una ferita originaria, esiste per il Cielo, non è che il gradino mediano che consente di guardare il territorio del male sotto di sé e quello del bene al di sopra di sé. Lo 'squadernamento' del mondo e delle sue scale non è che un *dimensionamento* – nel senso di un farsi dimensionale, spazialmente diversificata – della verità assoluta Dio-Uno. Questo è interessante nella misura in cui il cosmo come struttura coerente può esistere *solo* finalisticamente – il fine diventa la causa della sua esistenza – e lo spazio celeste diventa la necessaria condizione di possibilità di un *attraversamento metafisico*. Questo pone all'attenzione la natura spaziale e di conseguenza congenitamente 'erratica' del pensiero metafisico, un campo di riflessione forse non ancora adeguatamente illuminato. Da questo punto di vista, il pensiero è una forma di erranza che costruisce da sé lo spazio da attraversare. Il pensiero occidentale è connaturatamente planetario.

Perché proprio la Terra, che è la sede di ogni disordine deve essere *fissa*, privata del turbamento del moto, contenuta nella rigida struttura delle fasce eteree? Perché il compito primo della metafisica è l'arginamento, la dominazione, il controllo del caos. La fissità della Terra, confine chiuso che contiene la carica anarchico-soversiva brulicante sulla sua superficie, è allora una traccia di questo tentativo metafisico di addomesticamento dello spazio caotico. L'angoscia medievale si nasconde nel verso della preghiera «*sicut in caelo, et in terra*» (Mat. 6, 10), perché la volontà di Dio-Uno è l'unica possibile risposta immunitaria al terribile presentimento che «muovendo la Terra [possa] diventar necessario muovere il trono di Dio»¹⁵¹.

¹⁴⁷ D. Alighieri, *op. cit.*, pp. 420-22.

¹⁴⁸ Comprensione che può avvenire solo per mezzo della visione. La vista è da sempre il mezzo percettivo privilegiato nel pensiero occidentale.

¹⁴⁹ D. Alighieri, *Commedia*, Mondadori, Milano 2021, p. 919, nota. Cfr. *De ente et essentia*, 4: «*quae in eo sunt unum, in aliis diversitatem habent*».

¹⁵⁰ Il principio metafisico scolastico per cui nell'essenza divina risiedono, «sotto l'aspetto dell'eternità», gli accidenti e le sostanze nei loro rapporti e proprietà.

¹⁵¹ T. S. Kuhn, *op. cit.*, p. 146.

I.II. LA PRIMA RIVOLUZIONE SPAZIALE PLANETARIA

Que l'homme étant revenu à soi considère ce qu'il est au prix de ce qui est, qu'il se regarde comme égaré dans ce canton détourné de la nature. Et que, de ce petit cachot où il se trouve logé, j'entends l'univers, il apprenne à estimer la terre, les royaumes, les villes et soi-même, son juste prix. Qu'est-ce qu'un homme, dans l'infini?¹⁵²

PASCAL

I.II.A. IMMAGINE DEL MONDO E ALIENAZIONE SPAZIO-POLITICA

La crisi moderna nasce come crisi spaziale. Si potrebbe anzi dire che il pensiero moderno sia un continuo tentativo di ricostruzione sul vuoto spalancatosi nello spazio scoperto della vastità oceanica a seguito della prima *Raumrevolution* globale. Sotto questo aspetto, la metafora insulare assegnata al «territorio» (*Land*) dell'intelletto kantiano rimane una delle più efficaci formulazioni – sebbene di molto posteriore agli eventi – dello slancio moderno per la ricostruzione di un margine di sicurezza.

Dieses Land aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozean, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann¹⁵³.

¹⁵² B. Pascal, *Pensées*, La Bonne Compagnie, Paris 1947; trad. it. *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962: «L'uomo, dopo essere ritornato in sé, consideri ciò che egli è in confronto di ciò che esiste; si consideri come smarrito in questo angolo appartato della natura; e da questa piccola prigione in cui è stato posto, intendo dire l'universo, impari a valutare la terra, i reami, le città e se stesso in giusta misura. Cos'è un uomo nell'infinito?».

¹⁵³ I. Kant, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2014, pp. 450-451: «Ma questo territorio è un'isola, che è stata rinchiusa dalla natura stessa entro confini immutabili. È il territorio della verità (un nome attraente, questo), circondato da un oceano vasto e tempestoso, il vero e proprio sito della parvenza, lì dove i molti banchi di nebbia e i ghiacci che vanno disciogliendosi simulano nuovi territori, e illudendo senza posa con vuote illusioni il navigante errabondo che va in cerca di scoperte, lo coinvolgono in avventure dalle quali egli non potrà mai liberarsi, ma che non potrà mai neppure portare a compimento».

Il «territorio della verità», abitato dalla facoltà dell'intelletto, è posto nella condizione sicura ed al contempo pericolosa di essere attorniato, *um-geben*, dall'illusorio Oceano. La ragione del soggetto diventa, per così dire, la nave cui è assegnato il compito di mantenere un legame mobile tra la solida terraferma e i flutti nebulosi del mare aperto. Al di fuori delle condizioni trascendentali della ragione pura, «es [...] überall keinen Boden gibt, auf dem wir uns anbauen können»¹⁵⁴. L'apertura all'oceano è l'apertura non-edificabile, è pura navigabilità. In quanto inizio di una sconfinata massa d'acqua essa è anche un'apertura non calcolata, imprevista, conturbante, che prima mette in dubbio la sicurezza terrestre e poi attende di essere teorizzata e posta essa stessa in un 'territorio' sicuro. L'assenza di un territorio geografico conchiuso precede e genera quindi lo sforzo teorico di rifondare un territorio sovradeterminato e sovrano, che è il Soggetto o lo Stato moderno. Non c'è dunque ricostruzione senza rottura, senza l'esperienza intrusiva del nuovo spazio, e questo perché «die geschichtlichen Kräfte und Mächte warten nicht auf die Wissenschaft, sowenig wie Christoph Columbus auf Kopernikus gewartet hat»¹⁵⁵.

Sebbene l'età moderna prenda convenzionalmente avvio con la scoperta delle Americhe, è la riscrittura dei due grandi spazi terrestri e celesti a eradicare dal profondo le certezze su cui prosperava il pensiero europeo. Il legame simbiotico-dualistico di Terra e Cielo, già preconizzato dai canti mitici, è lo stesso che si spezza tragicamente alle soglie del XVI secolo. Questa irruente ricodificazione divisoria dei due grandi spazi sferiformi, che prima chiudevano il cosmo in una cittadella inespugnabile sorvegliata dal Dio-Uno cristiano, avviene con la brusca intrusione esperienziale dello spazio oceanico. La forza 'an-archizzante' che stravolgerà le traiettorie astrali e scompaginerà il grande «volume» del Cielo, comincia già a valicare il confine estremo della terra ferma il 3 agosto 1492, e come un'incoercibile corrente oceanica continuerà a seguire le vertiginose curve della sfera terraquea. Così, la scoperta del Nuovo Mondo si presenta già come il vaticinio della scoperta del nuovo Cielo. L'esperienza del grande spazio marino conduce alla crisi delle teorie astronomiche: all'alba della nuova «ozeanische Geschichte»¹⁵⁶, il dispositivo celeste deve necessariamente fornire un meccanismo orientativo nuovo. La scoperta della Terra come globo non può che procedere di pari passo con la scoperta della Terra come pianeta: se il *globo* è la forma generata dal suo nuovo

¹⁵⁴ Ivi, pp. 452-453: «In nessun altro luogo si dà un terreno su cui poter edificare».

¹⁵⁵ C. Schmitt, *Land und Meer*, cit., p. 56; trad. it. p. 58: «Ma le forze e le potenze storiche non aspettano la scienza, così come Cristoforo Colombo non ha aspettato Copernico».

¹⁵⁶ Cfr. E. Kapp, *Philosophische oder Vergleichende allgemeine Erdkunde*, Westermann, Braunschweig 1845.

rapporto con il mare, il *pianeta* è la condizione generata dal suo nuovo rapporto con il cielo. L'inizio dell'età moderna si dà perciò sin da principio come coesistenza di disorientamento e ri-orientamento: quest'ultimo si attua nel vuoto disorientante che va man mano scoprendosi oltre i vecchi confini del mondo. L'esterno assume il volto di un vuoto terribile che esige di essere colmato: l'horror vacui diventa l'anticamera in cui il mondo si lascia catturare come immagine, messo a distanza e reso disponibile a uno sguardo ordinatore. In questo varco, il disorientamento non è mera perdita, ma il medium stesso di un nuovo orientamento: ciò che sfugge ai vecchi confini provoca il bisogno di misurare, cartografare, nominare, fino a trasformare l'ignoto in figura e profilo. Così, la modernità si definisce come impulso centrifugo che istituisce l'esternalità come scena di operazioni di sapere-potere, luogo di prova della presa e della partizione. In questo senso, «la storia dell'era moderna [...] non è altro che la storia di una rivoluzione spaziale orientata verso l'esterno»¹⁵⁷.

I grandi peripli post-Magellano accompagnano così il rovinoso tramonto delle «ontologie locali»¹⁵⁸. La millenaria mitologia della vita autoctona, così come la teologia del peccato terrestre, vengono spazzate via dallo stesso vento che gonfia le vele dei grandi *Seeschäumer*¹⁵⁹. All'avvio della presa del mare, il *finis* – tanto «confine», quanto «scopo» – diviene un concetto sempre più critico. Il grande sogno teologico-cristiano di una vita buona sprofonda in un totalmente-altro d'oltremare, e la sfera cosmica non è più uniforme né stabilmente incastonata nel creato: l'alto e il basso sono ora vuote cavità e solo in una multidirezionale orizzontalità può essere cercata una nuova dimensione dell'*oïkos* – che non a caso si sottopone più che mai all'*oïko-nómos*, l'amministrazione del bene familiare, il 'nomos dell'appropriato' (*ad-proprium*)¹⁶⁰ – e così «la traversata comincia a sostituirsi all'ascensione»¹⁶¹.

Se l'antico valore del *finis terrae* era stato quello di dare forma chiusa, rendere finito lo spazio politico-esistenziale e concludere, di inglobare nel suo ordine ogni disordine, esso si faceva ora la debole linea abbozzata di una carta incompleta. L'essenziale veicolo tecnico del nuovo modo dell'appropriazione spaziale è pertanto la carta geografica, il mappamondo, il planisfero. Se infatti il Moderno si presenta *in primis* come l'epoca della 'rivelabilità artificiale della verità'¹⁶² – in un senso degenerare rispetto a quello della greca ἀλήθεια – la coappartenenza di

¹⁵⁷ P. Sloterdijk, *op. cit.*, p. 827; trad. it. p. 764.

¹⁵⁸ D. Di Cesare, *Stranieri residenti*, cit., p. 40.

¹⁵⁹ C. Schmitt, *Land und Meer*, cit., pp. 40 ss.

¹⁶⁰ C. Schmitt, *Appropriazione, divisione, produzione*, in Id., *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 300.

¹⁶¹ P. Sloterdijk, *L'ultima sfera*, cit., p. 69.

¹⁶² Ivi, p. 96.

esplorazione e cartografia è il primo sintomo del cambiamento epocale dell'essere nel mondo dell'umano. Un disvelarsi depauperato, privato di spontaneità ontologica, si pone unicamente come conquista della *Weltbild*, ovvero di un mondo che si dà *solo* in quanto conquistabile. Una conquista-esplorazione sempre più metodica, razionalizzata, che procede secondo il porzionamento dello spazio operato dalla cartografia. Una simile ragione cartografica sorge come occultamento del suo carattere costitutivo: non è la mappa ad adattarsi al territorio, ma il territorio a essere anticipato, ritagliato e reso commensurabile dalla mappa. La carta agisce come griglia normativa e dispositivo di misura che non registra il dato, bensì performa lo spazio: seleziona ciò che conta, istituisce confini, ordina distanze e orienta pratiche, producendo il territorio secondo una linea di pensiero. L'astrazione geometrico-metrica precede l'esperienza: meridiani, toponimi e coordinate operano come atti di forza simbolici che normalizzano l'eterogeneo e lo restituiscono come governabile; ciò che non è proiettabile o nominabile resta fuori campo, mentre ciò che entra nel reticolo esiste come territorio disponibile¹⁶³. Anche il navigatore e scrittore veneziano Pigafetta ibrida bene i due aspetti del primo spirito moderno – mappatura e conquista – attraverso la succinta descrizione della figura di Magellano, il quale

più giustamente che uomo fosse al mondo *carteava e navigava*, e, se questo fu il vero, se vede apertamente, niuno altro avere avuto tanto ingegno né ardire di saper *dare una volta al mondo* come già quasi lui aveva dato¹⁶⁴.

L'esplorazione per mare, finalizzata alla produzione di nuova immagine (scoperta), iniziando come atto folle – il «folle volo» di Odisseo – muta presto nella massima forma di 'tecnicizzazione' dello spazio, in cartografia. La carta geografica e nautica è il mezzo *par excellence* della rappresentazione in immagine dell'esteriorità dis-coperta. Alla tridimensionalità del mappamondo diffuso negli anni di Colombo – per poi venire progressivamente ridotto a elemento decorativo – subentra il planisfero¹⁶⁵, rappresentazione piana della sfera terrestre. Il celere superamento della riproduzione a tre dimensioni convalida il primato della bidimensionalità quale modello spaziale immunitario, protettivo rispetto ad ogni

¹⁶³ F. Farinelli, *Crisi della ragione cartografica*, cit., pp. 6ss. Cfr. anche A. Korzybski, *Une carte n'est pas le territoire. Polégonèmes aux systèmes non-aristotéliens et à la sémantique générale*, Éditions de l'Éclat, Paris 1998.

¹⁶⁴ A. Pigafetta, *Il primo viaggio intorno al mondo*, Ghibli, Milano 2014, p. 105 (corsivo mio).

¹⁶⁵ Al primo planisfero ad opera di Juan de la Cosa (1500), realizzato ancora impressionisticamente, seguirono quelli di Cantino (1502), di Caverio (1504), e di Pesaro (1505). Quest'ultimo fu il primo a riportare la dicitura Nuovo Mondo. Com'è noto, fu invece il Waldseemüller (1507) a dare nome di battesimo all'America.

elemento sconosciuto e non ancora governabile. La terza dimensione viene liquidata in quanto portatrice naturale di una parte non svelata: non è possibile osservare un solido tenendo sotto gli occhi anche il suo retro, la metà occultata. La piattezza dello spazio rappresentato cartograficamente consente invece di abbracciare ogni elemento grafico in virtù della sua natura aerea. Se l'esplorazione come atto pratico e elemento d'esperienza procede orizzontalmente per terra e mare, la traduzione in carta si pone al di sopra – prima dell'avvento del satellite, solo teoricamente – di ciò che va scoprendosi lungo il tragitto, e si appropria del fuori dalla 'posizione dominante' dello sguardo aereo. È dunque, ancora una volta, il fuori celeste a offrirsi come lo spazio di estroflessione dello sguardo terrestre, ai fini della conoscenza e del controllo della nuova totalità globale.

Oltretutto, la scoperta di nuovi continenti conferisce alla terra emersa natura 'insulare', e l'insularità del terrestre che si scopre attorniato dalle grandi masse oceaniche è la più rivoluzionaria de-mitizzazione del concetto di terra. In questo ambito la carta assume perciò valore rivelatorio: ogni terra non è solo terra, ogni linea costiera non è margine finito che tutto contiene, ma è il limite del noto aperto su un ignoto che attende di essere conosciuto e in ultima istanza contenuto – dalla carta, cioè dallo sguardo aereo. Mentre la terra diventa *continens*¹⁶⁶, l'oceano è così quell'apertura che consente di connettere e di rivelare la pluralità delle terre emerse entro l'unico contenitore – ancora 'metafisicamente intatto' – del globo terraqueo. Ωκεανός, terzo grande spazio, si dischiude *dopo* Urano e Gea¹⁶⁷, in quanto da loro generato.

Questo grande spazio marino è anche e soprattutto il nuovo orizzonte spaziale di una rivoluzione politico-giuridica: l'esplorazione diventa un atto di conquista in nome di una «superiore legittimità»¹⁶⁸. «Le trident de Neptune est le sceptre du monde»¹⁶⁹. La funzione giuridica del «diritto dello scopritore»¹⁷⁰ è l'elemento problematico che pone l'accento su un 'vuoto' di potere¹⁷¹ e dunque sulla presa di

¹⁶⁶ Il termine *continens*, come participio presente del verbo *continere*, «tenere insieme» (il quale genera anche *continuus*), sta per un «non interrotto spazio di terra» (cfr. O. Pianigiani, *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, cit.). Tuttavia, prima che diventasse il nome dei grandi blocchi di terre emerse, ancora in Bruno era inteso tanto nel suo uso aggettivale, da accompagnare al «grande spacio», quanto in quello nominale legato alla struttura aristotelica dei cieli-contenitori.

¹⁶⁷ Esiodo, *Teogonia*, 132-133.

¹⁶⁸ C. Schmitt, *Il Nomos della terra*, cit., p. 150.

¹⁶⁹ È un detto di Lemierre (cfr. G. Leopardi, *Storia dell'astronomia*, p. 17).

¹⁷⁰ P. Sloterdijk, *L'ultima sfera*, cit., p. 102.

¹⁷¹ Va specificato che la presenza delle comunità indigene non costituiva per lo *jus publicum* un fattore problematico con cui si dovesse trovare una mediazione orizzontale. L'ordine pattuito fu comunque separato, nonché derivato, dall'atto sovrano dell'approdo e dello stanziamento dei conquistatori. È pertanto lecito parlare di 'vuoto' solo tenendo

possesso sovrano da parte dei conquistatori europei. Colui che scopre sancisce attraverso la *sua propria* scoperta la legittimità dell'appropriazione, l'atto dell'approdo e della circolazione pattuita o imposta è la rivelazione di un'eccezionalità politica (*Ausnahmestand*). E in nome di tale eccezionalità si crea una dinamica 'predatoria'; così Schmitt riprendeva le parole del teologo hegeliano B. Bauer: «Entdecken kann nur derjenige, der seine Beute besser kennt als sie sich selbst und sie sich aus dieser Überlegenheit der Bildung und des Wissens zu unterwerfen vermag»¹⁷². In un simile spazio di predazione apertosi lungo le rotte oceaniche e sul vasto suolo del Nuovo Mondo, dove tutto deve essere ancora distribuito e prodotto, la formula hobbesiana dell'*homo homini lupus* appare tutt'altro che utopica: lo stato di natura non è un'astrazione, «è sì una *terra di nessuno*, ma non per questo un *non-luogo*»¹⁷³.

L'epoca dell'immagine del mondo nasce allora, si diceva all'inizio, come «un'alienazione spazio-politica»¹⁷⁴; inaugurata dalle scoperte e dalle navigazioni transoceaniche dei secoli moderni, essa non è che il primo concreto avvio di quel processo di globalizzazione che ci ritorna oggi come un dato assiomatico, posto a condizione di ulteriori riflessioni. Al contrario, ripensare la globalizzazione come un processo di pensiero abitativo-esistenziale prima che come lo sfondo ormai ineluttabile di una pluralità di fenomeni economici, politici e sociali, è un compito che ha chiaro il suo fine: scrutare in profondità il modo in cui l'umano oggi abita il pianeta e aprire con ciò alla possibilità di nuove riscritture di senso politico-esistenziali.

A questo riguardo, non è forse stato sottolineato a dovere quanto la globalizzazione in realtà sia anche, e soprattutto, una *planetarizzazione*¹⁷⁵. Con questo termine non si vuole intendere semplicemente la 'riduzione' della Terra da assoluto centro cosmico a pianeta orbitante, bensì una nuova forma di auto-collocamento dell'umano, e anzi, si potrebbe dire meglio: lo stesso *auto-collocamento* dell'umano. Così come il pianeta segue la sua traiettoria-natura erratica, così l'umano riscrive il senso del suo abitare come nomadico. L'emersione di questa *auto-nomia* è, per così dire, la ferita originaria del Moderno; è quel nuovo

presente che le forme di potere preesistenti furono considerate per il diritto internazionale europeo come inferiori e pertanto ininfluenti nell'atto di acquisizione.

¹⁷² C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Duncker & Humblot, Berlin 1974, p. 102. Cfr. B. Bauer, *Die bürgerliche Revolution in Deutschland. Seit dem Anfang der deutsch-katholischen Bewegung bis zum Gegenwart*, Gustav Hempel, Berlin 1849.

¹⁷³ C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 96.

¹⁷⁴ P. Sloterdijk, *Sfere II: Globi*, Raffaello Cortina, Milano 2014, p. 762.

¹⁷⁵ Riprendo questo termine, per sottoporlo a un ulteriore approfondimento concettuale, dal significativo lavoro di M. Vegetti, *L'invenzione del globo. Spazio, potere, comunicazione nell'epoca dell'aria*, Einaudi, Torino 2017. Mi riferisco in particolare al terzo capitolo: *Planetarizzazioni della Terra*, pp. 77-109.

nomos che i filosofi moderni cercheranno di tenere in piedi sull'abisso spalancatosi 'sotto e sopra la terra'. Il fatto che l'umano prenda a muoversi *autonomamente* nello spazio vuol dire che il dominio della natura e quello della libertà¹⁷⁶ sono condannati tanto a una coesistenza quanto a un'insormontabile estraneità. Quando lo spazio si spoglia e decentra, l'autonomia si sostituisce all'autoctonia. L'autonomia del Soggetto moderno è la forma *sradicata* dell'autoctonia antica. Da quando la scoperta diventa un'appropriazione tecnico-politica, prende avvio il moto intrinsecamente nomadico della modernità. Appartenenza e non appartenenza non sono più proprietà originarie, ma frutto di una scelta autonoma: la scelta dell'umano che si muove, viaggia, *migra*. Il *nomos* non è che l'«appropriazione»¹⁷⁷ dello spazio del mondo operata dal soggetto moderno. Le scoperte del mondo moderno ricadono tutte sotto l'unica scoperta di una non-simultaneità: *prima* vi è lo spazio vuoto, inumano, indifferente, che è tirato fuori dalla sua «velatezza» (*Verborgenheit*), *poi* viene l'umano, che se ne appropria attraverso la creazione di un ordinamento spaziale e solo in seguito vi iscrive la sua appartenenza. La separazione spaziale è pertanto una separazione temporale tra un *prima* e un *poi*, è una linearità che solo con la crisi del pensiero moderno verrà piegato in un circolo.

I.II.B. IL DECENTRAMENTO DEL COSMO: LA METAFORA COPERNICANA

Dopo che l'esplorazione umana chiude per la prima volta il cerchio attorno al globo, spetta al globo di incorrere nello stesso destino: chiudere il proprio cerchio attorno al Sole. La rivoluzione spaziale avvenuta per mare trascina con sé le coordinate dello spazio celeste. La circumnavigazione del globo e la rivoluzione copernicana sono due fenomeni profondamente relati, non solo sulla base di un *milieu* storico e culturale comune, ma anche perché la prima è la scintilla che fa deflagrare la seconda. E ciò che qualifica il *De revolutionibus orbium caelestium* come «un testo che provoca una rivoluzione più che un testo rivoluzionario»¹⁷⁸, è proprio il nuovo assetto spaziale e coscienziale portato dalle scoperte globali. Come scrisse Michelet: «Le XVI siècle, dans sa grande et légitime extension, va de Colomb à Copernic, de Copernic à Galilée, de la découverte de la terre à celle du ciel. L'homme s'y est retrouvé lui-même»¹⁷⁹. Questo 'ritrovamento', che suona qui

¹⁷⁶ Cfr. I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino 2014.

¹⁷⁷ C. Schmitt, *Appropriazione, divisione, produzione*, in Id., *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 297.

¹⁷⁸ T. S. Kuhn, *La rivoluzione copernicana*, cit., p. 173.

¹⁷⁹ J. Michelet, *Histoire de France au XVI siècle: La Renaissance*, Calmann-Lévy, Paris 1855, p. 8: «Il XVI secolo, nella sua ampia e legittima estensione, va da Colombo a

come un inizio, non è però che l'ultimo disperato tentativo di trovare rimedio all'improvviso smarrimento spaziale ed esistenziale. Uno smarrimento in verità mai risolto, sempre esposto alla precarietà del mondo come Fuori, allo stesso modo in cui il Leviatano, mostro del mare, non può non rimanere un *mortal god*¹⁸⁰.

L'irregolarità del moto dei pianeti è il problema sotterraneo che attraversa i secolari affanni dell'astronomia precopernicana; e questo è anche il rovello che l'astronomo di Torún eredita e tenta abilmente di sbrogliare attraverso l'inversione della centralità. Inversione che significa, di fatto, un de-centramento¹⁸¹. Posto che la Terra si muova in un cerchio orbitale attorno al centro, ruotando anche sul suo asse, è allora possibile spiegare, senza l'uso degli epicicli – che contribuivano a rendere 'mostruoso' l'apparato teorico astronomico precedente¹⁸² – i moti retrogradi e i differenti periodi di tempo del viaggio dei pianeti lungo l'eclittica. Dalla prospettiva copernicana, prima di Keplero, in cui non è prevista l'oscillazione di moto conforme all'ellisse: i moti planetari seguono la regolarità del cerchio; dato questo assunto, è il solo movimento della Terra che basta a spiegare l'apparente irregolarità del moto dei pianeti¹⁸³. Nel capitolo IV del *De revolutionibus*, Copernico espone le ragioni, già da lungo tempo apprese, della circolarità del moto dei corpi celesti. Se però le conclusioni dello studio non si offrono come nuove¹⁸⁴, il metodo applicato al ragionamento segna una forte cesura con le acquisizioni tolemaiche. La scelta aristotelica nasceva infatti da considerazioni metafisiche, in quanto il movimento circolare, *proprium* dei corpi celesti, esprimeva la loro forma sostanziale: le sfere girano in quanto eterne e divine; per Copernico, al contrario, esse girano a causa della loro *forma geometrica*, non più sostanziale. La forzatura aristotelica sulla presunta esistenza di una *quinta essentia*, viene superata dalla virtù dinamica propria della forma-sfera. La forma e il moto sono dunque tenuti insieme da un accordo di natura matematico-geometrica¹⁸⁵, e non più sostanziale-

Copernico, da Copernico a Galileo, dalla scoperta della terra a quella del cielo. L'uomo vi ha ritrovato se stesso» (trad. mia).

¹⁸⁰ T. Hobbes, *Leviathan*, Oxford University Press, Oxford 1965; trad. it. *Leviatano*, BUR, Milano 2018, p. 182.

¹⁸¹ *Infra*.

¹⁸² N. Copernico, *De revolutionibus*, cit., p. 17.

¹⁸³ Ivi, p. 83: «Che non sia il centro di tutte le rivoluzioni, lo dimostrano il movimento dei pianeti apparentemente ineguale e le loro distanze variabili dalla Terra».

¹⁸⁴ Che il movimento circolare sia il movimento naturale dei corpi celesti è un dogma della fisica precopernicana, in quanto esso si dà come il solo moto uniforme che può continuare indefinitamente in uno spazio finito (cfr. Aristotele, *Fisica*, II, 2; *De caelo*, I, 2; II, 14).

¹⁸⁵ Secondo P. Duhem (cfr. Id., *Études sur Leonardo da Vinci. Ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*, Éditions des Archives Contemporaines, Paris 1984) è probabile che Copernico abbia ereditato questa concezione dal *De ludo globi* di Cusano (1565).

metafisica. Poiché dunque la Terra «ha la forma di un globo», ne deriva necessariamente un moto circolare, così che «anche il movimento ne segua la forma [an etiam formam eius sequatur habere]»¹⁸⁶. Non è però altrettanto vero, che la forma-globo fa riferimento a un movimento, e in particolare il movimento dell'umano che compie la sua 'orbita' attorno alla sua superficie? Il moto che compie l'umano nel suo giro globale prelude al moto che compie la Terra nel suo giro planetario. Nel capitolo VIII dove vengono esposte le ragioni dell'insufficienza del geocentrismo, Copernico argomenta a favore del decentramento terrestre attraverso la relativizzazione del 'punto di vista'.

Perché, dunque, esiteremo ancora ad attribuirle [alla Terra] una mobilità conforme per natura alla sua forma, piuttosto che estendere l'intero mondo, di cui si ignorano i confini, né è possibile conoscerli, e perché non ammetteremo che della sua quotidiana rivoluzione vi è in cielo apparenza, in Terra verità [*quotidianae revolutionis in caelo apparentiam esse, et in Terra veritatem*]? Le cose stanno come quando parla l'Enea di Virgilio, dicendo:

«Ci allontaniamo dal porto, terre e città retrocedono [*Provehimur portu, terraeque urbesque recedunt*]»¹⁸⁷.

Giacché, quando una nave corre in acque calme, tutte le cose che sono fuori di essa sono viste in moto dai naviganti, a immagine del suo movimento, e viceversa essi si credono inerti con tutte le cose che sono con loro. Così, senza dubbio, nel movimento della Terra può accadere che si creda che l'intero mondo le giri attorno¹⁸⁸.

Questo passo è centrale nella misura in cui l'inserimento della prospettiva come elemento relativizzante pone un problema di scissione, e questo, non a caso, viene veicolato dall'esempio della navigazione. Nel momento in cui prende avvio il «dis-allontanamento del mondo» (*Entfernung*)¹⁸⁹, quale tratto originario della globalizzazione, si compie anche un dis-avvicinamento: quello tra soggetto conoscente e mondo conosciuto. Si apre con questo l'abisso metafisico per eccellenza.

Un altro punto va messo in rilievo: ciò che disvela, che scova l'apparenza, l'inganno dello sguardo, è il mezzo scientifico-matematico. In nome della coerenza matematica¹⁹⁰, Copernico scompagina la struttura cosmologico-metafisica

¹⁸⁶ N. Copernico, *De revolutionibus orbium caelestium. La costituzione generale dell'universo*, Einaudi, Torino 1975, cap. V, pp. 52-3.

¹⁸⁷ Virgilio, *Eneide*, III, 72.

¹⁸⁸ Ivi, pp. 72-5.

¹⁸⁹ P. Sloterdijk, *Sphären II: Globen*, cit., p. 909; trad. it. p. 843.

¹⁹⁰ Scriveva A. Osiander nella prefazione anonima *Ad lectorem de hypothesis huius operis*: «Non è infatti necessario che queste ipotesi siano vere, e persino nemmeno verosimili, ma è sufficiente solo questo: che presentino un calcolo conforme alle osservazioni [*si calculum observationibus congruentem exhibeant*]» (p. 5).

portante di tutta l'epoca antica; e nel perseguire un interesse prettamente scientifico, il suo libro «costituì la miccia di una rivoluzione, che esso aveva a mala pena delineato»¹⁹¹. Lo strumento che alza il velo è la logica applicata all'osservazione, la scienza tecnica si offre come un [nuovo] modo del disvelamento (*Entbergen*)¹⁹². Secondo questa radicalità, scoprire l'inganno dello sguardo significa però, soprattutto, scoprire lo sguardo.

Il decentramento fa sì che la centralità del centro si collochi nell'*applicazione* e non nella *località* – che è stata relativizzata. Quello che viene a mancare è il riferimento topologico dell'origine. Il centro è nel mondo pre-copernicano, anche se con diverse modulazioni, la fissità centripeta della creazione, il cuore dell'organo-tutto, in funzione del quale tutto è uno. Il centro ora è mobile, spazialmente relativo, non istituisce alcuna scala: questo è il principale messaggio topologico-metafisico dell'era moderna. L'umano e il pianeta Terra mutano all'unisono, si identificano metafisicamente e *metaforicamente*.

Il decentramento del cosmo è anzitutto una «metafora assoluta» (*absolute Metaphern*): non designa solo un rivolgimento astronomico, ma un dispositivo orientativo che ridisegna l'autocomprensione dell'umano. In questo quadro il 'centro' non è più un dato topologico garantito metafisicamente, ma un esito operativo: non lo si abita, lo si produce. Così la metafora guida, prima di ogni teoria, un nuovo *habitus* dell'orientamento: sposta il baricentro dall'ordine dato del cosmo alla produttività dei nostri dispositivi, in cui l'umano non 'trova' il centro, ma lo erige provvisoriamente in vista di scopi, e insieme accetta la propria esposizione a un universo de-bordato. In questo senso la genesi moderna non è soltanto astronomica: è il passaggio da un mondo centrato e chiuso a un universo di compiti (conoscitivi, pratici, politici) in cui molteplici centri locali competono e si rinegoziano. La verità diventa adeguamento ai regimi di visibilità che istituiamo; la responsabilità, assunzione delle conseguenze dei centri che costruiamo; l'autocomprensione, esercizio continuo di orientamento senza garanzie. Il centro, dunque, non precede: accade – e accadendo, plasma il campo d'esperienza che lo rende possibile.

Geozentrik und Heliozentrik bzw. *Azentrik* werden zu Diagrammen, von denen abzulesen sein soll, was es mit dem Menschen auf der Welt auf sich hat¹⁹³.

¹⁹¹ T. S. Kuhn, *La rivoluzione copernicana*, cit., p. 173.

¹⁹² Cfr. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, in *Gesamtausgabe*, bn. VII, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, pp. 13 ss.; trad. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2014, pp. 9 ss.

¹⁹³ H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, cit., pp. 144-145; trad. it. p. 139: «Geocentrismo ed eliocentrismo, ovvero *acentrismo*, diventano diagrammi dai quali si deve poter derivare un indice per capire cosa ci stia a fare l'uomo nel mondo» (corsivo mio).

Questa direzionalità dell'autointendimento operata dalla metafora cosmologica – la tendenza a misurarsi con un cosmo senza centro – è divenuta un *topos* dell'attuale critica della condizione contemporanea: non promessa di una nuova fondazione spaziale, ma diagnosi di uno spaesamento epocale, in cui il desiderio di ancoraggio coincide con l'esperienza della sua irrevocabile sottrazione. Qui si può già intravedere il senso del 'planetario': non come totalità posseduta, ma come vastità senza margine, dove l'estensione è di per sé decentramento, e dunque movimento incessante, slittamento dei riferimenti, deriva dei punti di vista. L'orizzonte non fornisce più una cornice, ma un fuori che continuamente arretra; la scala non ordina, dilata indefinitamente. Ne risulta un regime percettivo e concettuale in cui l'orientarsi non , ma in oscillazione vigilante, in disponibilità a perdere e riprendere la rotta senza garanti. Il quadro, perciò, non mira all'edificazione né all'architettura adamantina del luogo: espone – es-pone – a un'inquieta presentificazione del mondo che non si lascia chiudere in alcun baricentro. Il centro non precede e non segue: manca; e in questa mancanza – che non è difetto provvisorio ma condizione – si consuma ogni esperienza autenticamente moderna del mondo, consegnata a una prossimità sempre mobile con ciò che chiamiamo 'reale'.

Il decentramento è un elemento spaziale essenziale per lo sviluppo della tecnica: il mondo come rappresentazione e contenitore di enti è la totalità oggettivata dal soggetto che lo as-soggetta e lo sfrutta. Il decentramento copernicano è tuttavia solo parziale, perché l'assetto cosmologico rimane quello aristotelico: l'universo è chiuso e il cielo delle stelle fisse ne è l'ultimo confine. Il processo di slittamento del centro verrà compiuto solo alcuni decenni dopo, con l'infinito di Bruno¹⁹⁴.

¹⁹⁴ Non è questo il luogo per addentrarsi nella ricchezza e nella complessità del pensiero bruniano. Tuttavia, esso rimane una traccia importante per un eventuale approfondimento del discorso: l'infinito non come la mera dilatazione quantitativa dell'universo copernicano, ma come la destituzione del concetto stesso di centro e di confine. Sciolta la sfera delle stelle fisse, le stelle diventano soli e i mondi si moltiplicano; non si dà un punto privilegiato dello sguardo: ovunque è 'mezzo del mondo'. Ne seguono il livellamento ontologico tra sublunare e sopralunare, l'unificazione della fisica, e la relativizzazione di ogni prospettiva. L'infinito non è un vuoto geometrico, bensì la pienezza inesausta della natura – l'Uno che coincide con massimo e minimo – in cui la causalità è eminentemente immanente. Così il decentramento si compie: non come semplice traslazione del centro, ma come sua abolizione strutturale, con ricadute epistemiche (caduta della centralità-autorità del luogo) e antropologiche (l'uomo come abitante tra infiniti). Pur anticipando l'immaginario della modernità, questa infinità resta qualitativa e vivente, distinta dall'assoluto spaziale newtoniano. Cfr. M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Laterza, Roma-Bari 2005.

I.II.C. LO SPAZIO PENSATO E IL SUO DIVENIRE STORICO

Il tipo di decentramento che inizia con la prima *Raumrevolution* del XVI secolo non è un processo pienamente lineare; si può anzi dire che esso segua un doppio movimento, presentandosi come una sorta di spirale a doppia elica. Ciascun movimento non è indipendente dall'altro, ma segue storicamente un tempo diverso. Se la *Globuszeit* – «progetto *intimamente* visivo e rappresentativo»¹⁹⁵ – entra con Colombo e Magellano sulla scena della storia, i natali dell'epoca planetaria si trovano nel XX secolo e in particolare nelle prime esplorazioni spaziali¹⁹⁶. Questa prima apparenza di linearità viene tuttavia scomposta dalla seconda linea, quella della composizione teorica. Se la Terra è globo già in Aristotele, essa è pianeta già in Copernico. Se il pensiero nasce da un'osservazione indiretta¹⁹⁷, portata a calcolo logico o matematico e infine risolta in teoria, è l'irrompere dell'esperienza che lo espone concretamente alla sua stessa portata rivoluzionaria, che gli dà corpo e, paradossalmente, lo fiacca. Il punto di convergenza che qui interessa è proprio quello che si situa nel XVI secolo: con l'irruente aprirsi del nuovo spazio globale attraverso gli oceani, si imbarca anche un nuovo pensiero, che fa di quella concreta globalità un oggetto di studio da collocare in un nuovo spazio cosmico teorico¹⁹⁸. Se l'abito teologico della sfera terrestre lascia spazio alla planimetria ecumenica del cartografo, allo stesso modo le idee di un cielo interminato e degli infiniti mondi naufragano come vecchi ideali sulla struttura d'acciaio in viaggio nel vuoto: la sonda¹⁹⁹. Tornando allora al senso filosofico e metaforologico del decentramento, si può affermare che ciò che agisce sul territorio-estensione e sul suo concetto, all'indomani delle prime esplorazioni, è l'opera essenziale del processo di globalizzazione; diversamente, il decentramento della Terra-globo – che quindi presuppone che il primo si sia, se non ancora esaurito, almeno attuato – e del suo concetto (come *Bild*) si dispiega

¹⁹⁵ M. Vegetti, *L'invenzione del globo*, cit., p. 94.

¹⁹⁶ Non va però tralasciata l'influenza, come rilevato da Schmitt, dello sviluppo dell'aviazione e dei mezzi via aria durante gli anni della seconda guerra mondiale.

¹⁹⁷ Qui si intende nel senso di mancante di un'esperienza diretta, ma tratta fuori dalla semplice osservazione di una pluralità di fenomeni. Così Aristotele e Eratostene non avevano fatto esperienza della sfericità della Terra, né Copernico aveva direttamente osservato il moto terrestre dall'esterno, come può fare un satellite.

¹⁹⁸ Non bisogna a questo riguardo tralasciare, però, una certa circolarità tra l'avvio delle esplorazioni e i presupposti umanistici già maturi che certamente le favorirono. Se quindi l'esperienza della circumnavigazione globale è essenziale all'insorgenza della teoria planetaria, diversi furono allo stesso tempo i pensatori che cominciarono a teorizzare ben prima di Colombo, uno fra tutti, Cusano.

¹⁹⁹ Questo non è in sé un oggetto rilevante, ma sono tanto il suo approdo quanto la sua funzione rappresentativa, a renderlo simbolicamente essenziale.

all'interno processo di planetarizzazione. Ciascuno di questi due processi è pertanto a sua volta costituito, qui sì secondo una sicura linearità, da una prima costruzione teorica e una seconda, violenta, rivoluzione spaziale. L'esito di ogni decentramento comporta la rottura di un confine specifico, adibito a tracciare la prima separazione metafisica spaziale, quella tra dentro e fuori²⁰⁰. Ciò avviene perché il centro come elemento concettuale spazializzato, negando la propria fissità e slittando oltre il proprio confine, si trova a negare forzatamente la sua struttura epistemica, de-immunizzandosi bruscamente rispetto a un fuori tanto attivamente de-confinante quanto passivamente sconfinato. In effetti, il decentramento operato dalle rivoluzioni spaziali è una sorta di es-plosione della centralità intesa come 'spazio epistemico'. Nel momento in cui si verifica la rottura del confine, si compie in parallelo un tentativo di ricostruzione: nel flusso intrinsecamente anarchico del viaggio, della scoperta, del puro migrare, la conservazione di parte del materiale precedente e la sua riscrittura in nuova forma consentono di rifondare il centro, ricollocarlo e ancora una volta circoscriverlo. La struttura spaziale metafisica dentro-fuori²⁰¹ è soggetta storicamente a un continuo mutamento, secondo un doppio movimento di I. espansione sconfinante e II. ripiegamento confinante. Sconfinare e delimitare, nei quali risuonano certamente la *Landnahme* e il *Teilen*²⁰², sono le azioni essenziali del procedere metafisico e storico-politico. Questo movimento appartiene alla storia del mondo e alla storia del pensiero nella stessa misura, e anzi porta a emergenza in maniera esemplare la loro coappartenenza, proprio perché è la stessa separazione di un pensiero-dentro (soggettivo) e di un mondo-fuori (oggettivo), inaugurata dalla prima rivoluzione spaziale, che va a fondare la strada maestra della metafisica moderna. La prima cosa che muta è lo spazio-pensiero; in seguito vengono a coagularsi lo spazio pensato e il pensiero spazializzato. C'è dunque un evento originario che precede sconfinamento e delimitazione dello spazio del pensiero e della terra: il divenire dello spazio-pensiero. L'assunzione di fondo di *Land und Meer* porta in questa direzione, quando Schmitt afferma che non può mai darsi un concetto unitario di spazio, «hier fehlt es an jener Einheit»²⁰³, sulla base non solo degli approcci metodologici delle varie scienze (biologia, psicologia, matematica, geometria ecc.),

²⁰⁰ Differenza che, se trasposta cosmologicamente, genera altre differenze spaziali e qualitative: alto-basso, mobile-immobile, centro-periferia ecc.

²⁰¹ Qui la si vuole intendere anzitutto in senso politico, territoriale.

²⁰² Il *Weiden* che chiude il trinomio schmittiano è un elemento che non incide sulla strutturazione spaziale originaria, bensì sulla successiva messa a produzione; aspetto che può essere quindi tralasciato in questo discorso. Sebbene *Teilen* comporti lo spartire, si potrebbe dire più in generale che lo spartire è anzitutto un delimitare, nella misura in cui 'fare parti' vuol dire 'tracciare confini'.

²⁰³ C. Schmitt, *Land und Meer*, cit., p. 57.

ma anche delle diverse civiltà e epoche storiche. Le «forze» (*Kräfte*) e le «potenze» (*Mächte*) storiche sono qui l'evento originario che genera il cambiamento non solo dell'attività storico-politica, scientifica, giuridica, ma della «Struktur des Raumbegriffes»²⁰⁴. Questo sincronico agire e mutare della storia e del concetto di spazio, portano all'attenzione un punto focale, che non viene però sviluppato teoricamente da Schmitt: se «mit jeder großen geschichtlichen Veränderung ist meistens ein Wandel des Raumbildes verbunden»²⁰⁵, non è chiaro fino a che punto, nel discorso schmittiano, mutamento storico e mutamento teorico-spaziale instaurino una qualche circolarità. A un primo livello di lettura, è l'accadere storico a risultare determinante nella plasmazione del concetto di spazio; va tuttavia considerato che la prospettiva fornita dalla teoria dello spazio – da intendersi nelle sue molteplici forme (teologiche, cosmologiche, artistiche, urbanistiche) – è proprio l'agente di apertura del campo di lotta delle potenze storiche, che non troverebbero altrimenti quello spazio ipotetico di azione fornito da una prefigurata teoria spaziale. Sulla base di questa considerazione, si può dire che quello di Schmitt, lungi dall'auspicare un disegno razionale di stampo hegeliano, rimane «un pensiero della concretezza»²⁰⁶: la storia non è processo del *Geist* bensì concreta pratica politica, costruzione e stratificazione di mentalità, metafore, progressiva decostruzione e costruzione di spazi. Lo spazio è in questo senso il comune denominatore di storia e pensiero: la storia apre nuovi spazi pensabili, il pensiero li predispone storicamente. Questa circolarità, condotta per lo più sotto traccia in Schmitt, consente di tornare alle prime osservazioni, e cioè quelle relative al doppio movimento teorico e storico che accompagna a sua volta i due processi di globalizzazione e planetarizzazione. È possibile tracciare un primo schema essenziale del processo di concausalità di teoria e ordinamento spaziali.

<i>Globalizzazione</i>	- <i>Rivoluzione teorica</i> : Aristotele (sulla scorta dei Pitagorici) - <i>Rivoluzione spaziale</i> : da Colombo al XIX secolo
<i>Planetarizzazione</i>	- <i>Rivoluzione teorica</i> : Copernico - <i>Rivoluzione spaziale</i> : dal primo satellite in orbita (1957) a oggi

Attraverso questa scarna scansione è possibile scorgere una convergenza peculiare: la globalizzazione come agente storico e la planetarizzazione come

²⁰⁴ Ivi, p. 57.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ E. Cassini, *Introduzione a Carl Schmitt*, Il melangolo, Genova 2024, p. 174.

elemento teorico-spaziale condividono, con buona approssimazione, lo stesso inizio. A ben vedere, la prima costituisce il materiale magmatico esperienziale che va ad alimentare il processo ‘razionale’ della seconda. In maniera paradossale, distinguere i due grandi processi consente di rivelarne la coappartenenza: è l’irrompere della prima rivoluzione spaziale che conduce alla messa a tema del *globus* come *planēta*. È il movimento circolare del periplo che porta l’attenzione al moto circolare dell’astro. L’esperienza della forma sostiene l’ipotesi del moto²⁰⁷. Come la galea era stata ideata quale mezzo eletto per l’attraversamento del grande oceano che completava, ancora solo teoricamente, la sfericità terrestre, così la nave spaziale, la sonda, il satellite, il razzo, sono i mezzi prescelti per la navigazione dello spazio vuoto, che ancora nella prima metà del XX secolo, era solo l’orizzonte teorico attraverso cui la Terra era stata pensata come pianeta. Si potrebbe definire la globalizzazione tecnico-scientifica è il primo passo della planetarizzazione e del suo congenito antropocentrismo.

La domanda è dunque: perché marcare la distinzione, con accortezza, di due processi tanto simili, storicamente e semanticamente legati? Pensare la globalizzazione come un processo ‘concluso’ – a prescindere dalle letture accelerazioniste – e la planetarizzazione come un processo ancora all’alba del suo divenire storico consente di aprire una nuova via al pensiero, il quale può ancora trovare il suo ordinamento e la sua localizzazione nello spazio del pianeta, non nella dimensione del globo. Così come l’avvio della globalizzazione per mare aveva trascinato con sé le prime traiettorie della teoria spaziale planetaria – con tutta la riscrittura valoriale che la metafora copernicana comportava – così la planetarizzazione storica che avviene a metà del XX secolo deve in questo caso accompagnare a un nuovo approccio eminentemente filosofico-politico, a un nuovo essere-nel-mondo. Se infatti è inevitabile pensare il globale come spazio del libero mercato, è ancora poco battuto il sentiero che conduce a pensare il planetario come spazio dell’abitare. Continuare a pensare il mondo come globo e non come pianeta non consente, perlomeno al momento, possibili vie di fuga dall’asfissia nichilistica dell’epoca attuale.

²⁰⁷ Cfr. N. Copernico, *De revolutionibus*, cit., pp. 68 ss. Dove parla del moto circolare come moto naturale alla sfera.

I.III. ALL'ALBA DELLA SECONDA RAUMREVOLUTION

Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an?²⁰⁸

F. NIETZSCHE

I.III.A. «LE TEMPS DU MONDE FINI COMMENCE»

Prendere le mosse dal 'compimento' della globalizzazione significa assumere come fondamento di ogni filosofia politica che «non c'è più un alcun 'fuori'»²⁰⁹. «Appare così lo stadio ultimo della globalizzazione»²¹⁰. In questo orizzonte viene a mancare il polo generativo del luogo della sovranità, che si configura invece come un dentro territorializzato. Il venir meno di un fuori a livello globale venne rilevato già molto presto, quasi un secolo fa: parole perspicue che delineano questo orizzonte 'saturo'²¹¹ vengono dalla penna di Valéry:

Toute la terre habitable a été de nos jours reconnue, relevée, partagée entre des nations. L'ère des terrains vagues, des territoires libres, des lieux qui ne sont à personne, donc l'ère de libre expansion est close. Plus un roc qui ne porte un drapeau ; plus de vides sur la carte, plus de région hors des douanes et hors des lois, plus une tribu dont les affaires n'engendrent quelque dossier et ne dépendent, par les maléfices de l'écriture, de divers humanistes lointains dans leurs bureaux. *Le temps du monde fini commence*²¹².

²⁰⁸ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Reclam, Stuttgart 2000; trad. it. *La gaia scienza e gli scritti di Messina*, Adelphi, Milano 1977: «Che mai facemmo per sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla?».

²⁰⁹ M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, BUR, Milano 2014, p. 69; pp. 178-81.

²¹⁰ D. Di Cesare, *Sulla vocazione politica della filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2018, p. 11.

²¹¹ Cfr. F. Neyrat, *Atopias. Manifesto for a Radical Existentialism*, Fordham University Press, New York 2018.

²¹² P. Valéry, *Regards sur le monde actuel*, Delamain & Boutelleau, Paris 1931; trad. it. *Sguardi sul mondo attuale*, Adelphi, Milano 1994, p. 23: «Tutta la Terra abitabile è stata ai

Le stringenti considerazioni del letterato francese segnano il momento in cui comincia a farsi strada la consapevolezza che l'umanità non abita ormai alcuna «terra dagli spazi pressoché illimitati, ma semplicemente una piccola astronave sperduta nel cosmo»²¹³. Come un «*enfant*» che, muovendosi in un caos di luci e ombre, abbozza progressivamente «le *sentiment total de sa propre forme*», così la specie umana si anima e si sviluppa in un ambiente di cui esplora le proprietà e l'estensione, riconoscendovi secondo molteplici tentativi l'immagine della superficie terrestre, fino ad aver «*soupçonné et vérifié sa convexité fermée; trouvé et résumé les lois de son mouvement; découvert, évalué, exploité les ressources*»²¹⁴. La presa dello spazio terrestre è pertanto conclusa, e ne resta solo un multiforme agglomerato di striature, di confini, di territori conchiusi, delimitati, nazionalizzati. Intuita e poi verificata secondo chiarezza e precisione potenziate, la chiusa convessità della Terra non è solo un dato da cui si parte, ma un orizzonte inseguito e raggiunto: è la convessità che, rivelandosi gradualmente, si chiude e si fa sfera finita. Questo farsi-sfera è però un movimento che avviene due volte storicamente: I. all'inizio della globalizzazione, attraverso la circumnavigazione e il riempimento dello spazio vuoto sul planisfero o sul mappamondo; II. all'inizio della planetarizzazione, attraverso il lancio verticale e le prime immagini della Terra (prima della sola curvatura, poi dell'intero pianeta visto dalla superficie lunare)²¹⁵. Se entrambi i movimenti espansivo-riempitivi dello spazio terrestre perseguono lo stesso fine, non è lo stesso il modo di leggere il dentro-fuori: se nella prima globalizzazione il fuori è posto orizzontalmente, ed è quindi *territoriale*, nella prima planetarizzazione esso è posto verticalmente, è un fuori (*extra*)*terrestre*. Quando il primo fuori è esaurito e negato, il secondo trova il suo spazio. Il venir meno di *un* fuori è un assunto importante per comprendere come rimanga un fuori ulteriore: «*le temps du monde fini commence*», il mondo finito è anche una fine del mondo, ma proprio tale senso apocalittico prelude a un cominciamento. Un nuovo tempo comincia quando il mondo 'finisce', nel senso di farsi finito. Se non c'è angolo della Terra che possa ritenersi incontaminato, «anello debole»²¹⁶ immune al tentacolare dominio dell'Impero-globo, non per questo bisogna correre il rischio di

nostri giorni perlustrata, rilevata e divisa tra le nazioni. L'era delle lande disabitate, dei territori liberi, dei luoghi che non appartengono a nessuno, ovvero l'era della libera espansione, è chiusa. Non vi è roccia che non rechi una bandiera; non vi sono più vuoti sulla carta, né regioni senza dogane e senza leggi, né una tribù le cui vicende non producano un qualche dossier e non dipendano, per via dei malefici della scrittura, da vari umanisti lontani nei loro uffici. *Comincia l'era del mondo finito*» (corsivo del testo).

²¹³ M. Ciardi, *Terra. Storia di un'idea*, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 51.

²¹⁴ P. Valéry, *op. cit.*, p. 21.

²¹⁵ Della progressiva acquisizione dell'immagine del pianeta Terra si parlerà più avanti.

²¹⁶ M. Hardt, A. Negri, *op. cit.*, p. 69.

sottovalutare la vocazione *a-topica* del pensiero²¹⁷. Tutto dipende da un bivio, davanti al quale si continua a sostare: pensare il *globus*, oppure pensare il *planēta*; sarebbe a dire, più nello specifico, pensare il territorio limitatosi e fissatosi nella forma di globo finito, o la Terra, globo finito, *che si muove* in uno spazio. Come già suggerivano i miti, la natura e la pensabilità della Terra non possono prescindere dal suo Altro, il Cielo. Ammettendo che un fuori globale non sia più realizzabile – pur rimanendo pensabile – il fuori planetario dischiude un altro orizzonte. Più si procede, più appare indispensabile rimarcare la differenza tra i due concetti, così che sia possibile cogliere due differenti dimensioni dello spazio-pensiero: una vetusta, asfissiante, apocalittica globalità, e una nuova, insondata, magmatica *planetarità*. Il passaggio da compiere, lungo il tragitto, è quello che va dal ‘qui’ come spazio globale, al ‘qui’ come spazio planetario – si potrebbe dire, anche, che il *da-* del *Dasein* deve compiere uno slittamento. Il problema è prettamente esistenziale: si cerca di riproporre un essere-nel-mondo che possa essere tradotto e assunto storicamente come un essere-nel-pianeta – e non più come essere-nel-globo. Lo spazio planetario è l’orizzonte curvo che come un nuovo Atlante sorregge la dicotomia dentro-fuori, non più valida nella località chiusa dello Stato, destinata ad essere sempre più posta sotto assedio dalle forze nomadiche dello spazio liscio. Così Latour: «Je cherche un nom pour distinguer clairement le dedans et le dehors. Cela fait comme une grande partition, une nouvelle *summa divisio*. Je propose d’appeler l’en-deçà Terre et l’au-delà, pourquoi pas, Univers»²¹⁸. Ciò che è ancora in attesa di essere pensato è in effetti questo sommo discrimine: la Terra come dentro e il cosmo come fuori. Non quindi *sul* globo, ma *al di sopra*, non sulla sua superficie, ma sulla sua sferica, al contempo macroscopica e microscopica iconicità. L’assenza – o meglio, la scomparsa – di un fuori globale, si accompagna alla presenza – l’apertura – di un fuori planetario. È questo spazio aurorale che deve essere pensato, il confine post-copernicano tra Terra e Cielo deve essere considerato attentamente. La linea di Kármán è il confine estremo che separa il regno interno del terrestre da un anomico spazio vuoto, margine oltre il quale ogni oggetto è destinato all’allontanamento, non essendo più attratto dalla forza di gravità terrestre, dove predomina allora la sola forza

²¹⁷ Sul carattere intrinsecamente estraniante del pensiero, della filosofia, è stato molto discusso. Socrate ne è l’archetipo, presentandosi come ἄτοπος, privo di luogo e per questo ec-centrico. Cfr. Di Cesare, *Sulla vocazione politica della filosofia*, cit., pp 42-9. Tra i vari riferimenti platonici: *Simposio*, 215a, 221d; *Alcibiade*, 106a; *Teeteto*, 149a; *Gorgia*, 494d.

²¹⁸ B. Latour, *Où suis-je? Leçons du confinement à l’usage des terrestres*, Éditions La Découverte, Paris 2021; trad. it. *Dove sono? Lezioni di filosofia per un pianeta che cambia*, Einaudi, Torino 2022, p. 56: «Sto cercando un nome che distingua chiaramente l’interno dall’esterno. È come una grande divisione, una nuova *summa divisio*. Propongo di chiamare l’interno Terra e l’esterno, perché no, Universo».

centrifuga e l'aerodinamica muta in astronautica. Confine che come tutti gli altri separa, si fa linea giurisdizionale: «Below this line space belongs to each country. Above this level there would be free space»²¹⁹. E questo spazio libero, come era stato quattro secoli prima il «freier Raum»²²⁰ del Nuovo Mondo, inaugura ora la seconda rivoluzione spaziale, che comincerà con l'aviazione e si evolverà rapidamente in astronautica, preannunciando un 'Nomos del cosmo'²²¹.

Seguire questa traccia consente di delineare, sebbene ancora approssimativamente, quello che è il concetto spaziale-esistenziale cardine di questa nuova fase storica: il planetario. E se spazio, essere e pensiero sono tre nomi che il contemporaneo ha tentato di sovrapporre, il pensiero dello spazio planetario è quello che è ancora proiettato nell'avvenire più prossimo a noi e il cui contorno si tenta qui di tracciare attraverso il lascito della filosofia del Novecento. La dimensione progettuale e a-venire di un pensiero planetario non venne colta da Axelos, che nel 1964 scriveva:

Nous sommes peut-être en marche *vers* une pensée planétaire, une *pensée* inséparable de l'*expérience* planétaire déclenchée. Cette pensée serait une reprise du passé et une préparation de l'avenir. [...] Elle joindrait la vérité errante de la métaphysique à celle de l'antimétaphysique, comprenant *la vérité comme une errance*»²²².

Il pensiero planetario apre alla possibilità di una *verità errante*. Una verità nomade, dirà Blanchot²²³. La verità si fa evento in cammino nel mondo, perché il mondo stesso è divenuto erratico, infondato, sradicato; la solidità della terra, metafora dell'appartenenza, della dimora e di ogni episteme, non è che illusione denudata, apparenza, l'effimera fantasia che crolla con la scoperta di vivere su astro errante. Questa scoperta coincide con l'inizio della planetarizzazione, con la metafora copernicana, e prosegue con il pensiero metafisico moderno e l'affinamento della tecnica; il disvelamento della più grande apparenza, quella cioè del mondo, ha un peso anche maggiore dell'idea stessa del risiedere su un corpo celeste in moto nello spazio vuoto. La consapevolezza che tutta la forma dell'universo (*Weltbild*) sia mutata, prima mediante il calcolo e l'osservazione, poi con l'immagine fotografica e l'esperienza diretta, è il nervo sensibile che lega il

²¹⁹ T. Kármán, L. Edison, *The Wind and Beyond. Theodore von Kármán: Pioneer in Aviation and Pathfinder in Space*, Little, Brown & Company, Toronto 1967, p. 343.

²²⁰ C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, cit., p. 55.

²²¹ C. Schmitt, *L'ordinamento planetario dopo la seconda guerra mondiale*, in Id., *L'unità del mondo e altri saggi*, Antonio Pellicani Editore, Roma 2003, p. 212.

²²² K. Axelos, *Vers une pensée planétaire*, Éditions Les Belles Lettres, Paris 2019, pp. 49-50.

²²³ *Infra*.

planetario alla tecnica. Si potrebbe dire che la *planetarische Technik* sia l'auriga che trascina il mondo lungo la strada dell'erranza.

A questo proposito, è bene però ancora una volta sollevare una questione di termini. Sebbene l'aggettivo «planetario» sia impiegato in maniera crescente solo nel Novecento – al di fuori della scienza astronomica, s'intende – esso viene in tutti i casi qui esaminati sovrapposto e confuso con il globale. Lo stesso Axelos sostiene sin da subito: «*C'est le global*»²²⁴. L'intensificazione dell'uso di «planetario» al posto di «globale» è però un fenomeno linguistico non adeguatamente interrogato, a partire dal quale si può cominciare a seguire la traccia che conduce al pensiero della loro differenza.

I.III.B. L'ERRANZA E LA «PLANETARISCHE DENKWEISE»

Nel lessico filosofico contemporaneo, il termine 'planetario' tende a ricevere una connotazione prevalentemente negativa. La sua circolazione discorsiva è spesso intrisa di una venatura emotiva che evoca un potere diffuso, capillare, difficilmente localizzabile, e la venatura emotiva del suo uso porta con sé l'immagine di un potere inquietante e ubiquo: assumere come orizzonte spaziale quello planetario ha perciò quasi sempre un senso di minaccia. In un saggio sull'essenza del potere, Heidegger scriveva:

Das „Planetarische“ meint den Bezug des Machtwesens auf das Ganze der Erde, so zwar, daß dieser Bezug nicht Ergebnis einer Ausweitung ist, sondern der Beginn einer eigenartigen Erdherrschaft²²⁵.

È questo l'unico luogo della sua opera dove 'planetarisch' viene sostantivato in 'das Planetarische'. Il planetario viene definito come un tipo di rapporto (*Bezug*) che l'essenza del potere intrattiene con l'intera Terra, secondo una modalità che non è la semplice espansione (*Ausweitung*), bensì l'inizio di un peculiare dominio terrestre (*Erdherrschaft*). «L'intero» (*das Ganze*) della Terra definisce qui la totalità spazialmente finita entro cui l'essenza del potere esercita il suo dominio terrestre. In un senso più stringente, il planetario è puro rapporto tra potere e Terra. In altri luoghi del lavoro del 1938-40, il termine è impiegato in funzione aggettivale, componendo formulazioni come «*planetarischen Machtbesitz*»²²⁶, o «*planetarischer*

²²⁴ Ivi, p. 48.

²²⁵ M. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, in Id., *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1998, Band 69, p. 74.

²²⁶ Ivi, p. 82.

Hauptverbrecher»²²⁷. Non c'è uso heideggeriano del termine che prescinda da un legame simbiotico con concetti chiave associati alla macchinazione (*Machenschaft*) e alla tecnica (*Technik*). Più rara la presenza di *globale* nel vocabolario heideggeriano, che opera quasi una vera e propria sostituzione con «*planetarisch*». Così si trovano espressioni come «*planetarische Herrschaft*»²²⁸, «*planetarische Denkweise*»²²⁹, «*planetarischer Kampf*»²³⁰, «*planetarische Wissenschaft*»²³¹. Scienza, dominio, lotta, possesso del potere, criminalità, sono le molteplici varianti concettuali associate nel discorso heideggeriano del '50 a una spazialità planetaria, e tutte fungono da rimando all'assunto fondamentale della metafisica giunta a compimento (*vollendete Metaphysik*). La metafisica compiuta, che con Nietzsche annuncia l'ineluttabile fine della filosofia, è il fondamento del «modo di pensare planetario» (*planetarische Denkweise*), e fornisce lo strumento per un «ordinamento della terra» (*Ordnung der Erde*) che sia in grado di durare ancora a lungo. Un'apertura resta nell'ultima considerazione: «con la fine della filosofia non è già lo stesso pensiero che anche giunge alla sua fine; esso passa invece a un altro cominciamento (*im Übergang zu einem anderen Anfang*)»²³². Se dunque la fine della filosofia è decretata attraverso lo specifico «modo» (*Denkweise*) di pensare planetario, e se questo segna il passaggio (*Übergang*) verso il nuovo inizio, non è tuttavia il pensiero in sé (*Denken*) a retrocedere, a esaurirsi, è piuttosto la sua particolare flessione, votata al dominio tecnico-scientifico che prepara il tempo a un di là da venire.

Dalla lettura di questi passi, lasciati nella loro oscurità aforistica, il planetario è designato quale relazione o modo, come un *peculiare* aspetto – o anche atteggiamento, deriva – del pensiero e del suo rapporto con la terra, che resta *Erde*. Si può da qui evincere che nella riflessione heideggeriana l'«essenza planetaria» della metafisica indica l'ordinamento dello spazio terrestre nell'unico senso tecnico-scientifico, in nome cioè del compimento metafisico. Non è un caso che i testi in cui più frequentemente ricorrono le formulazioni sopra elencate siano quelli che riportano al centro dell'indagine teoretica la questione ontostorica e

²²⁷ Ivi, p. 77. «Criminale planetario» è il titolo con cui Heidegger contrassegna, anche esplicitamente, l'ebraismo mondiale (*Weltjudentum*). Parlando di una vera e propria «predestinazione» dell'ebraismo alla criminalità planetaria, così prosegue nella *Geschichte des Seyns*: «Zu fragen wäre allerdings, worin die eigentümliche Vorbestimmung der Judenschaft für das planetarische Verbrechertum begründet ist» (*Ibidem*).

²²⁸ M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, in *Vorträge und Aufsätze*, in *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, Band 7, p. 75.

²²⁹ Ivi, p. 81.

²³⁰ Ivi, p. 89.

²³¹ M. Heidegger, *Wissenschaft und Besinnung*, in *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 41.

²³² M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, cit., p. 81; trad. it. *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2014, p. 54.

della parabola metafisico-destinale dell'abbandono dell'Essere (*Seinsverlassenheit*). Più che un riferimento spaziale *tout-court*, il *planetarisch* è un operare sulla Terra, la quale abbandona il suo carattere originario a seguito del suo essere presa come «fondo» (*Bestand*) per l'im-piego (*Gestell*)²³³. Attraverso l'attività ordinante e uniformante della tecnica planetaria, la terra si mostra semplicemente come il non-mondo dell'erramento (*die Umwelt der Irrnis*): «Sie ist seyngeschichtlich der Irrstern»²³⁴. La terra dunque appare (*scheint*)²³⁵ come un astro errante, un pianeta, *nel momento in cui* è stato già assicurato il fondo di una assenza di mondo, di un non-mondo²³⁶, che suggella il momento del massimo abbandono dell'Essere e del suo metafisico essenziarsi nel nome del potere (*Macht*). Va considerato che «zu irren» è in tedesco un verbo legato: I. all'errore, nel puro senso del prendere per vero ciò che non lo è; II. all'erranza, nel senso di vagare, spostarsi senza una meta (es. *Irrgang*); III. alla pazzia, nel senso di un pensiero che si è fatto confuso o malato (*geistesgestört*)²³⁷. Se il primo e l'ultimo significato mostrano una stretta parentela, differenziandosi solo in termini di intensità – dal momento che il pazzo non solo commette errore, ma non distingue più il vero dal falso – il secondo tratto semantico dischiude una dimensione mobile, e perciò un orizzonte spaziale. Come per il *wandern*, esso parla di un attraversamento senza scopo, un puro passare, un transitare privo di direzionalità; eppure, a differenza della *Wanderung*, in cui pulsa una coscienza, un voler farsi nomade fissando la meta non al termine del viaggio, bensì *nel* cammino stesso, l'errare come *irren* non è mai isolabile dalle inquiete sfumature di senso che rimandano all'errore e alla pazzia. Allora la 'stella che erra' è qui molto più che un mero vagare: è la stella che nel suo giro dissennato nella vuota cavità del cielo si è allontanata dalla verità dell'Essere, e come un cosmico folle nietzschiano domanda retoricamente: «Irren wir nicht durch ein unendliches Nichts?»²³⁸.

Arrivati a questo punto, va detto che se il carattere di *planetarisch* viene da Heidegger impiegato con sospetto, quello di *Erde* mantiene, quando non posto

²³³ Cfr. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, cit., pp. 20-36.

²³⁴ M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, cit., p. 96.

²³⁵ Va rilevato qui l'uso di *scheinen* al posto di *sein*, che nell'orizzonte linguistico heideggeriano occupa un posto sostanziale: *scheinen* tiene aperta l'ambivalenza fra disvelamento e *Schein* (parvenza), spostando il registro dall'asserzione ontica alla fenomenalità dell'evento di verità/*aletheia*.

²³⁶ Qui *Un-welt* richiama la semantica della *Weltlosigkeit*.

²³⁷ Cfr. J. e W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, cit.

²³⁸ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, cit., §125.

sotto il nefasto influsso del primo, la sua vicinanza al senso greco della φύσις²³⁹, ponendosi come cooriginaria col mondo (*Welt*).

Sie [die Φύσις] lichtet zugleich jenes, worauf und worin der Mensch sein Wohnen gründet. Wir nennen es die *Erde*. Von dem, was das Wort hier sagt, ist sowohl die Vorstellung einer abgelagerten Stoffmasse als auch die nur astronomische eines *Planeten* fernzuhalten. Die Erde ist das, wohin das Aufgehen alles Aufgehende und zwar als ein solches zurückbirgt. Im Aufgehenden west die Erde als das Bergende²⁴⁰.

Si può pertanto affermare che non è la Terra in sé a fare da sfondo al potere della macchinazione planetaria, bensì la prospettiva stessa da cui il pensiero tecnico-metafisico obbliga a guardarla, operandone la «stellarizzazione»²⁴¹. Non c'è traccia del dominio tecnico nell'origine dell'opera d'arte, in cui «die Welt gründet sich auf die Erde, und Erde durchragt Welt»²⁴². Se il pianeta è *weltlos*, *unweltlich*, senza mondo, la Terra di contro stringe col mondo la più stretta e originaria coappartenenza. Coappartenenza all'insegna di una perpetua lotta, ma che non è infecondo scontro né superamento dialettico, bensì necessario affiancamento; solo in questo modo l'opera d'arte, *in primis* poetica, si offre come il farsi evento della verità. È la Terra che si pone come ciò *su* cui e *in* cui l'umano fonda il suo abitare. La Terra come φύσις, come «Aufgehen alles Aufgehende», si oppone alla Terra come stella errante, sulla quale nessun abitare è possibile, se non nel senso del possedere una dimora. Qui si situa l'intimo legame tra la riflessione sull'abitare²⁴³ e il discorso della *Entwurzelung* come impossibilità di risiedere in

²³⁹ Cfr. M. Haar, *Le chant de la terre*, L'Herne, Paris 1987, p. 108. Secondo Haar, se la *physis* greca ha il suo equivalente nella *Lichtung*, la *Erde* rinvia soprattutto al nascondimento (*Verborgenheit*) essenziale «che appartiene ad ogni disvelamento ma che il disvelamento ignora» (*ibidem*). Sul rapporto tra terra, *aletheia* e *physis*, cfr. anche A. Vuillot, *Heidegger et la terre. L'assise et le séjour*, L'Harmattan, Paris 2001.

²⁴⁰ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1950, p. 28; trad. it. *Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2019, p. 67: «Al tempo stesso [la *physis*] illuca ciò su cui e in cui l'uomo fonda il suo abitare. Noi chiamiamo questo fondo: la *terra*. Da ciò che la parola 'terra' dice qui, bisogna tener lontano tanto la rappresentazione di una massa materiale stratificata, quanto anche la rappresentazione prettamente astronomica di un *planeta*. La terra è ciò verso cui il sorgere retroreconde tutto ciò che sorge, mettendolo al riparo proprio come il sorgente. In ciò che sorge, la terra essenza come la recondente».

²⁴¹ H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, cit. Cfr. anche M. Vegetti, *L'ultima rivoluzione spaziale globale. Il mondo nell'epoca delle imprese cosmonautiche*, in «Thaumàzein», 10, 2, 202, p. 304.

²⁴² Ivi, p. 82.

²⁴³ Riflessione, vale la pena ricordare, che percorre tutto l'iter teoretico heideggeriano a partire da *Sein und Zeit*. L'espressione «*bin*» si legava nella ricostruzione etimologica

maniera autentica nel 'luogo' – sempre nascondentesi – del disvelamento, che è la Terra: *Erde* che ritraendosi consente l'illuminarsi dell'apertura mondana, e che viene malgrado ciò dimenticata nella prospettiva nomadico-nichilistica dell'*Irrstern*.

L'equivalenza è dunque tratteggiata: parlare di 'planetario', di Terra-pianeta, di *Denk-weise*, significa parlare dell'oblio del terrestre (*Irdische*), come di ciò che è originariamente Terra-suolo, pensiero rammemorante. Così Blumenberg: «Die Erde als Stern – das ist primär ein metaphysisches Indiz»²⁴⁴. La Terra è come l'umanità: sradicata, priva di suolo. Essa è uscita fuori dalla radice del centro, è stata divelta e messa in moto attorno a una delle innumerevoli stelle. Lo sradicamento planetario è un fenomeno della tecnica – come modo del disvelamento – o meglio: è un fenomeno *dello spazio* predisposto dalla tecnica. Se la *Erde* è origine, il *Planet* è la sua deformazione metafisico-nichilistica, la sua immagine tecnicizzata, lo *spazio* della spaesatezza. Tenendo conto di questo distanziamento destinale, sembrerebbe da escludersi qualsiasi compromesso: il nuovo cominciamento del pensiero si preannuncia quale auspicio di un ritorno alla *Erde*, lasciando tramontare alle proprie spalle la stella erratica e la sua essenza planetaria. Si potrebbe d'altro canto supporre che sia il fatto di errare, di partecipare all'erramento del pianeta, a conservare in sé il segreto potere di riportare le due forme in diffrazione a sovrapporsi e conciliarsi. Lo spazio del pianeta ha un carattere specifico: non è solo lo spazio *in cui* si erra, ma è anche lo spazio *che* erra. Lo spazio planetario è erranza. Il confronto non va allora tenuto con la Terra in sé, ma con il suo e nostro errare. La Terra-pianeta presenta paradigmaticamente il problema dell'erranza del terrestre, *Umwelt* dell'umano. L'apertura che rimane al cuore di questo dilemma è una possibile risignificazione del planetario come spazio originario dell'erranza. Il senso erratico del planetario andrebbe ora distinto da quello del globale. Nella spazialità satura del globale ogni pensiero o forza erratica viene espulsa, sottoposta a controllo, assimilata al sistema produttivo, privata in senso immunitario della sua originaria a-nomia²⁴⁵, del suo esser-fuori. Se l'erranza globale è quella dello spazio chiuso e esacerbato, dove non

heideggeriana al «*bei*», al di presso: essere e soggiornare hanno una radice linguistica comune, così pure essenziale. «*Da-*» e «*-sein*» sono inscindibili, compongono l'ipseità dell'Esserci e della sua apertura al mondo, che è anche qui spazialmente definita come un «*in-sein*», essere-nel. Nello Heidegger della *kebre* questi assunti fondamentali costituiranno, si è visto, il terreno per la riflessione sullo sradicamento e l'inabitabilità nell'orizzonte ontostorico del dominio tecnico planetario.

²⁴⁴ H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, cit., p. 155; trad. it. p. 149: «La Terra come astro – questo è primariamente un indizio metafisico».

²⁴⁵ Qui da considerare in senso letterale come 'assenza di *nomos*', nella misura in cui a un movimento a-nomico non appartiene alcuna terra. In questo esso può essere considerato an-archico, come «fuori dalla sovranità» (Cfr. Di Cesare, *Stranieri residenti*, cit., pp. 25-8).

c'è più un fuori, quella del pianeta conserva la potenzialità di condurre a un nuovo pensiero dell'abitare, anche in grado, forse, di ripensare il fondamento del politico. Nell'«ontotopologia»²⁴⁶ heideggeriana la questione dell'erranza è sì connessa allo sradicamento, ma non abbandona la possibilità di una sua *Wanderschaft*, che non deve essere avventura ma ritorno alla casa: «Die Wanderschaft in der Wegrichtung zum Fragwürdigen ist nicht Abenteuer sondern Heimkehr»²⁴⁷. Ma come è possibile ritrovare il luogo (*Heim*), appaersarsi, se non è possibile uscire dall'erranza? Oppure: come fare dell'erranza stessa *il* luogo del ritorno? Riprendendo la simbologia schmittiana: come assicurare la comunione di mare e terra, se al centro della coscienza moderna sta l'idea che è la Terra stessa a navigare, con sé portandosi il mare? Bisogna per questo provare a pensare lo spazio planetario come il felice paradosso di una 'via erratica'. Bisogna chiedersi se il *planetarisch* possa in qualche modo farsi *irdisch*, se il senso della Terra-radimento sappia ritrovarsi *anche* e soprattutto nello sradicamento planetario. È questa una domanda che pulsa rumorosamente in seno al pensiero filosofico-politico dell'ultimo mezzo secolo, e la sua urgenza sta nella semplice e dura presa di coscienza che «nell'epoca planetaria, in cui l'inabitabilità della terra procede di pari passo con la spaesatezza, occorre imparare ad abitare»²⁴⁸. Per seguire la corrente di questo proposito, bisogna tentare di dissotterrare dalla storia più recente i momenti epocali della seconda rivoluzione spaziale planetaria.

I.III.C. OLTRE LA LINEA DI KÁRMÁN

Il tratto fondamentale del Mondo Moderno è la «conquista del mondo risolto in immagine»²⁴⁹. Sfrondando la formula heideggeriana, si potrebbe lasciare uno spazio per supporre che l'immagine del mondo, non solo moderno, abbia avuto e continui ad avere il potere non tanto di reiterare ed esacerbare il modo di pensare tecnico-metafisico, quanto di metterne in questione il fondamento – quello stesso 'fondamento' che lo chiamava a risolvere in immagine il mondo. Si instaura evidentemente una circolarità. *Una* immagine del mondo da poco acquisita

²⁴⁶ Cfr. P. Sloterdijk, *Sfere I: Bolle. Microsferologia*, Cortina, Milano 2014, p. 310. Con l'autore si potrebbe convenire sul fatto che l'analitica esistenziale del tempo proposta programmaticamente in *Sein und Zeit*, sia anche e soprattutto una «analitica dello spazio», e generativa, in fusione con la prima, di una «analitica del movimento».

²⁴⁷ M. Heidegger, *Wissenschaft und Besinnung*, in *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 63.

²⁴⁸ D. Di Cesare, *Stranieri residenti*, cit., p. 172.

²⁴⁹ M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1980; trad. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 99.

contiene *in nuce* il potere di cambiare il mondo stesso e inaugurare un nuovo modo di farsi immagine che non sia quello della metafisica compiuta. Il dischiudersi di un nuovo spazio, immediatamente fattosi immagine, inaugura un nuovo concetto di spazio, un nuovo *nomos*, un nuovo ordinamento. «Das neue globale Raumbild erforderte eine neue globale Raumordnung»²⁵⁰: è il venire alla luce dell'immagine nuova a dare forma al nuovo ordinamento. Una rivoluzione spaziale non può prescindere dall'acquisizione di una nuova immagine. Ora, ciò che avviene alle soglie del secondo Novecento, è che quella che era stata un tempo l'immagine dello spazio globale, viene sostituita dall'immagine dello spazio planetario; si potrebbe dire allora: «das neue *planetarische* Raumbild». Se l'immagine per eccellenza dello spazio moderno è quella del globo, rappresentato per mezzo della cartografia, quella dello spazio contemporaneo è quella del pianeta fotografato dalla prospettiva extra-terrestre. Come i galeoni del Cinquecento, i razzi e i satelliti sono ora l'avanscoperta del nuovo spazio planetario. Sono l'occhio artificiale che restituisce la nuova immagine del mondo²⁵¹. Di grande impatto visivo è già la prima immagine della Terra, appena sopra la linea di Kármán, scattata nel 1946 da una fotocamera impiantata su un razzo tedesco²⁵². L'immagine, pubblicata nel '50, porta con sé una frattura epocale. Una linea quasi retta segna in obliquo la cornice quadrata del fotogramma, come una ben studiata diagonale geometrica, separando però con taglio drammatico l'oscurità del vuoto cosmico dal nebuloso e vivo lucore della Terra. È il confine di tutti i confini, quello che affacciandosi oltre sé decreta la loro fine. Come trent'anni prima lo schizzo del quinto quadrato di Malevič, pensato come fondale per l'opera futurista russa *Vittoria sul sole*²⁵³, la prima foto extra-terrestre dell'umanità è la metafora di una separazione, di un movimento verso il buio esterno, dell'avanzare in uno spazio non razionalizzabile. La

²⁵⁰ C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, cit., p. 54.

²⁵¹ È interessante notare come l'occhio artificiale del satellite restituisca ora l'immagine naturale della fotografia, mentre prima l'occhio naturale umano restituiva un'immagine artificiale, cioè la rappresentazione sulla carta.

²⁵² L'immagine fu catturata solo quindici mesi dopo la conclusione della Seconda Guerra Mondiale da un vettore V2 del Terzo Reich reimpiegato dalla Nasa e lanciato a un'altezza di 65 miglia; fu uno dei primi voli suborbitali della storia (il primissimo volo suborbitale, sempre ad opera di un V2, partì dal Centro di ricerca militare tedesco di Peenemünde e risale al 20 giugno 1944). Tra i resti del razzo recuperato nel deserto del New Mexico vi era anche la macchina da ripresa cinematografica 35mm che avrebbe dovuto registrare un'immagine ogni secondo e mezzo a partire da una certa altezza.

²⁵³ Il quadro n. 5 degli schizzi preparatori dell'opera teatrale del 1913, anticipa il famoso *Quadrato Nero* del 1915. Il disegno mostra un quadrato tagliato a metà, dal basso verso destra, in due triangoli, di cui quello sovrastante è nero: pensato come simbolo di un'eclisse parziale del Sole, che poi diventerà totale, a segnare la vittoria sulla luce e sulla ragione.

geometricità dell'immagine colpisce per la sua nettezza, per il suo intrinseco dualismo: l'orizzonte del dentro-fuori è qui rappresentato spazialmente. La cronologia delle immagini della Terra riprese da una prospettiva ultra-atmosferica è interessante nella misura in cui dispiega visivamente il graduale formarsi del pianeta-Terra, il suo chiudersi e farsi sfera, come d'altronde era già avvenuto – ma questa volta è una sfera *posta* nel vuoto, è una sfera che *si vede da e in* un fuori. La prima immagine di sé è un confine netto, che divide in due lo spazio, che segna la prima separazione; le successive sequenze riveleranno man mano il suo rotondo isolamento. Il mondo così risolto in immagine non è più solo un cieco globo senza fuori, ma una particella viva la cui atmosfera confina con un illimitato esterno. Potremmo dire che ora non è solo la Terra, ma anche lo spazio in cui si pone, a diventare immagine. Questo diventa possibile solo quando è lo sguardo umano a raggiungere lo spazio esterno e a rivolgersi alla Terra, a prendere la posizione una volta occupata da Dio. È lo sradicamento implicato nella distanza metafisica tra occhio-soggetto e immagine-oggetto a consentire questo nuovo approdo. E proprio a partire dal tema dell'abitare, fattosi epocale, molta filosofia post-heideggeriana dovrà confrontarsi con il senso di meraviglia e straniamento suscitato dalle prime missioni spaziali. Non è sorvolabile il caso di Arendt, che in *The Human Condition* dedica le primissime parole del saggio al caso dello Sputnik I, presentandolo come un evento inferiore per importanza a nessun altro, «not even to the splitting of the atom»²⁵⁴. La prima reazione comune di fronte al primo satellite lanciato in orbita nel 1957 è il sollievo di fronte al primo segno di un futuro dell'umanità non ancorato alla Terra, libero dalla 'prigione terrestre'. Rievocando la prima frase dell'epitaffio di Ciolkovskij, con l'evento del lancio del '57 l'umanità prende atto che non rimarrà «bond to the earth forever»²⁵⁵. La massima del celebre scienziato russo si potrebbe anche riformulare nel modo di Lessing: «La Terra è la culla dell'umanità, ma non si può vivere per sempre in una culla»²⁵⁶. Non si può restare per sempre in una culla, diventata ormai stretta per un'umanità cresciuta in numero e pervenuta alla 'fine della sua storia'²⁵⁷. Benché tali considerazioni siano appartenute al senso comune per lunghi secoli, la conquista tecnico-scientifica è stata quella di procurare i mezzi di avveramento di ciò che prima era sogno.

The banality of the statement should not make us overlook how extraordinary in fact it was; for although Christians have spoken of the earth as a vale of tears and philosophers

²⁵⁴ H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958, p. 1; trad. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 2017, p. 33.

²⁵⁵ *Ibidem*.

²⁵⁶ Cfr. D. Lessing, *Camminando nell'ombra. La mia autobiografia (1949-1962)*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 39.

²⁵⁷ Cfr. F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992.

have looked upon their body as a prison of mind or soul, nobody in the history of mankind has ever conceived of the earth as a prison for men's bodies or shown such eagerness to go literally from here to the moon. Should the emancipation and secularization of the modern age, which began with a turning-away, not necessarily from God, but from a god who was the Father of men in heaven, end with an even more fateful repudiation of an Earth who was the Mother of all living creatures under the sky?²⁵⁸

Il punto evidenziato da Arendt è centrale: se la secolarizzazione moderna inizia con l'abbandono del Padre del Cielo, l'esito inaspettato eppure *ex post* predicibile di tale allontanamento non è altro che il ripudio della Madre Terra. È questo un evento che rimanda all'intima comunanza tra globalizzazione e planetarizzazione, che in un recondito senso non fa che riflettere quella mitica tra Terra e Cielo²⁵⁹. Lo scompaginamento del Cielo, suggellato dal *De Revolutionibus*, avanza sincronicamente col farsi-globo della Terra: la lenta agonia del Signore che è nei Cieli, la cui morte è annunciata alla fine del XIX secolo e che ha a lungo rappresentato la nervatura della globalizzazione, lascia ora in eredità l'insofferenza per la terrestrità, per l'essere delle «earth-bound creatures»²⁶⁰ – solo uno dei sentimenti che accompagnano la planetarizzazione incipiente. Uno, e non l'unico, in quanto il farsi immagine del pianeta, proprio in virtù del suo apparire non unicamente globo, ma globo *nello* spazio (inter-)planetario, è un processo attraversato da una doppia tensione, per il semplice fatto che si compone di due elementi spaziali (il pianeta *e* lo spazio in cui si muove e che lo qualifica come astro errante). Un prima prospettiva è quella che si affaccia sullo scenario 'apocalittico' della fine della metafisica e del compimento del suo portato sradicante²⁶¹. Sin da principio, Arendt inserisce l'appena inaugurato congedo umano dalla Terra all'interno della più ampia vicenda ontostorica dello sradicamento, dell'epocale intreccio tra una «world-alienation» e una «earth-alienation»²⁶²; quasi dieci anni dopo, nella celebre intervista allo Spiegel del '66, Heidegger asseriva fermamente di essere spaventato (*erschrocken*) dalle fotografie della Terra scattate dalla

²⁵⁸ H. Arendt, *The Human Condition*, cit., p. 2.

²⁵⁹ Non bisogna infatti dimenticare che i termini del binomio Terra-Cielo non possono essere mai isolati in modo assoluto, ma al più osservati singolarmente (cfr. cap. I, par. b. di questo testo).

²⁶⁰ Ivi, p. 3.

²⁶¹ Cfr. J. Derrida, *D'un ton apocaliptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, Paris 1983; trad. it. *Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia*, Jaca Book, Milano 2020, p. 33.

²⁶² H. Arendt, *The Human Condition*, cit., p. XV.

superficie lunare²⁶³: «Wir brauchen gar keine Atombombe. Die Entwurzelung des Menschen ist schon da. Wir haben nur noch rein technische Verhältnisse. Das ist keine Erde mehr, auf der der Mensch heute lebt»²⁶⁴. Quest'ultima secca asserzione contiene in sé l'idea, sulla base delle precedenti considerazioni, che nell'epoca presente della *Seinsverlassenheit* non si tratta più della Terra nel senso della *Erde*, ma della Terra nel senso del pianeta, del *Planetarische*. Tuttavia, le traiettorie ermeneutiche che lo sguardo eccentrico sul pianeta comincia a rendere visibili nel pensiero secondo-novecentesco sono varie e di frequente contrarie. Oltre e contro l'etica heideggeriana dell'abitare si staglia il pensiero di Lévinas, favorevole alla rivalutazione di «un'etica dell'erranza e dello sconfinamento»²⁶⁵. Dopo la sequenza delle prime immagini 'alienate' del pianeta, è il momento del volo orbitale di Gagarin, che assurge a evento emblematico del definitivo distacco dell'umano dal suolo e da tutto ciò che compone la sua prismatica simbologia: la casa, l'autoctonia, l'appartenenza, la patria, la nazione, il focolare, la certezza. Il viaggio del primo astronauta della storia assume la stessa portata del primo viaggio di Colombo: è l'evento che irrompe nella storia e rivoluziona lo spazio dell'umano. Ogni barriera immunologica è infranta, il confine è superato: la sottile linea che divide il chiaro della vita terrestre dallo scuro vuoto astrale, poco prima pura immagine, è ora sponda violata, membrana dilacerata, *limes* avversato dalla funzione di una macchina e dall'atto di un uomo.

Je pense à Heidegger et aux heideggériens. On voudrait que l'homme retrouve le monde. Les hommes auraient perdu le monde. [...] Retrouver le monde, c'est retrouver une enfance pelotonnée mystérieusement dans le Lieu, s'ouvrir à la lumière des grands paysages, à la fascination de la nature, au majestueux campement des montagnes [...]. L'implantation dans un paysage, l'attachement au Lieu, sans lequel l'univers deviendrait insignifiant et existerait à peine, c'est la scission même de l'humanité en autochtones et en étrangers. Et dans cette perspective al technique est moins dangereuse que les génies du Lieu. [...] Ce qui est admirable dans l'exploit de Gagarine; ce n'est certes pas son magnifique numéro de Luna-Park qui impressionne les foules [...]. Mais ce qui compte peut-être par-dessus tout, c'est d'avoir quitté le Lieu. Pour une heure, un homme a existé en dehors de tout horizon – tout était ciel

²⁶³ Il 10 agosto 1966 fu lanciato il Lunar Orbiter I, primo satellite il cui scopo era catturare immagini della superficie lunare al fine di ispezionare e scegliere dei siti che permettessero l'atterraggio per le missioni successive, tra cui il programma Apollo. Due anni dopo, durante la missione Apollo 8, verrà scattata da W. Anders una foto analoga, divenuta celebre: *Earthrise* (24 dicembre 1968). Significative saranno le parole, alcuni anni dopo, dell'astronauta E. Cernan: «Siamo andati ad esplorare la Luna ma, in realtà, abbiamo scoperto la Terra» (Cfr. M. Ciardi, *op. cit.*, p. v).

²⁶⁴ M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns retten* (1966), in «Der Spiegel», n. 23, 1976, p. 206.

²⁶⁵ M. Vegetti, *L'invenzione del globo*, cit., p. 97.

autour de lui, ou, plus exactement, tout était espace géométrique. Un homme existait dans l'absolu de l'espace homogène²⁶⁶.

In nome di una emancipazione da «le Lieu», il Luogo, il 'paganesimo' heideggeriano e il linguaggio mitico che lo innerva vengono ricusati con ironia. L'insediarsi all'interno di un paesaggio mitico, dove risuona l'antico legame con la terra, erede dell'αὐτόχτων greco²⁶⁷, si accompagna necessariamente alla pretesa di fondare e giustificare ontologicamente la differenza tra *autochtones* e *étrangers*, tra chi appartiene alla terra – perché riesce in un modo o nell'altro ad 'auto-fondarsi' nel nome di tale appartenenza – e chi è non solo condannato allo sradicamento mondiale, ma ne è anche il minaccioso portatore²⁶⁸. Considerando questa infausta direzione del pensiero, per Lévinas la tecnica può essere classificata come «moins dangereuse» dei 'geni del Luogo'. La concisa e mordace considerazione levinasiana viene riportata anche in chiusura di un saggio di Blanchot, che seguendo fedelmente le tracce argomentative del filosofo, non si esime dal dire che «le vaincu de Gagarine a été l'homme en nous éternellement fascine par le paganisme»²⁶⁹. La prima impresa astronautica segna così la vittoria su un uomo antico, che vuole abitare la terra, permanere, fondare, mettere radici, unirsi ontologicamente alla razza biologica e al suolo ancestrale, un uomo che si aggrappa, «incrusted à jamais là où il est», alla sua tradizione, alla sua verità, alla sua storia, l'uomo che non vuole che nessuno tocchi i luoghi sacri del bel paesaggio e del grande passato, «le mélancolique enfin qui se console de la méchanceté des

²⁶⁶ «Penso a Heidegger e agli heideggeriani. Vogliono che l'uomo riscopra il mondo. Ma l'uomo ha perso il mondo. [...] Riscoprire il mondo è riscoprire un'infanzia misteriosamente rannicchiata nel Luogo, aprirsi alla luce dei grandi paesaggi, al fascino della natura, all'accampamento maestoso delle montagne [...]. L'insediamento in un paesaggio, l'attaccamento al Luogo, senza il quale l'universo diventerebbe insignificante e a malapena esisterebbe, è la divisione stessa dell'umanità in nativi e stranieri. Da questo punto di vista, la tecnologia è meno pericolosa dei geni del luogo. [...] Ciò che è ammirevole nell'impresa di Gagarin non è certo il suo magnifico numero da Luna-Park, che ha impressionato le folle [...]. Ma ciò che forse conta soprattutto è aver lasciato il Luogo. Per un'ora, un uomo è esistito al di fuori di qualsiasi orizzonte: tutto intorno a lui era cielo, o più precisamente, tutto era spazio geometrico. Un uomo esisteva nell'assoluto dello spazio omogeneo» (E. Lévinas, *Heidegger, Gagarine et Nous*, in *Difficile Liberté*, Albin Michel, Paris 1963, pp. 347-50).

²⁶⁷ Dell'origine del concetto di autoctonia si è parlato nel capitolo precedente (cfr. cap. *Dallo xénos greco al moderno migrante*).

²⁶⁸ Nella fattispecie, il popolo ebraico. È noto che in più luoghi degli *Schwarze Hefte* Heidegger parli di una *Weltjudentum* che desertifica (*verwüsten*), che «sradica i popoli dall'Essere».

²⁶⁹ M. Blanchot, *La Conquête de l'Espace*, cit., p. 126.

hommes en fréquentant les arbres»²⁷⁰. Gagarin è l'uomo nuovo non adeso alla terra, ma che nella sua nuda umanità «sans horizon» si muove nello spazio omogeneo e vuoto, un uomo 'alleggerito' dalla sua sostanza, dalla sua umana essenza, mediante «le détachement de la 'localité'»²⁷¹. Questa rarefazione dell'essenza terrestre dell'umano, che si realizza metaforicamente nel passaggio attraverso il progressivo superamento dell'aria fino al salto nel puro vuoto, nella pura dislocazione di ogni carattere umano, questo alleggerimento non è tuttavia facilmente concepibile, la radicalità della acquisizione è messa dubbio già da Blanchot, che guarda alla retorica patriottica di Krusciov – senza risparmiare Kennedy e De Gaulle – come a un subitaneo ritorno alla Terra, al segno inequivocabile del fallito tentativo di mettere radicalmente in questione la sacralità del Luogo. La superstizione localistica non può essere estirpata, ma solo temporaneamente abbandonata e sostituita dall'utopia del non-luogo. La prosa di Blanchot, dalle tonalità per lo più letterarie, restituisce cionondimeno una complessità che il breve saggio di Lévinas preferisce accantonare in favore di un confronto polemico tra le nazionalistiche filosofie del suolo e l'universalità astratta dell'ebraismo, che sola permetterebbe di mostrare l'uomo «dans la nudité de son visage»²⁷². Al di là dell'euforia e della fervida acclamazione per l'impresa riuscita del cosmonauta, che strappa il vecchio cielo delle religioni, «le là-haut sublime et pur»²⁷³ – come può fare solo un'autentica rivoluzione spaziale – si fa strada sotterraneamente un'ambiguità, una venatura di inquieta attesa, di precarietà e di compassione per quest'uomo senza orizzonte, unità minima immersa nello spazio omogeneo e cui non resta che il rumore di fondo della sua parola per sfuggire al silenzio del gelido Fuori («ein eisiges Außen»²⁷⁴).

Il faut donc que là-bas l'homme du Dehors parle et parle constamment, non pas seulement pour nous rassurer et pour nous informer, mais parce qu'il n'a plus d'autres liens avec l'ancien Lieu que cette parole incessante, laquelle, sur fond de grincement et bien éloignée de l'harmonie des sphères, ne dit, à qui l'entend mal, que des pauvretés insignifiantes, mais, à qui l'entend mieux, dit ceci encore: que la vérité est nomade²⁷⁵.

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ Ivi, p. 127.

²⁷² E. Lévinas, *op. cit.*, p. 351.

²⁷³ M. Blanchot, *op. cit.*, p. 126.

²⁷⁴ P. Sloterdijk, *op. cit.*, p. 824; trad. it. 762.

²⁷⁵ «Così l'uomo del Fuori deve parlare e parlare continuamente, non solo per rassicurarci e informarci, ma perché non ha più altri legami con il vecchio Luogo se non questo discorso incessante che, su uno sfondo di scricchiolii e lontano dall'armonia delle sfere, dice solo povertà insignificanti a chi lo sente male, ma dice ancora questo a chi lo sente meglio: che la verità è nomade» (Ivi, p. 128).

L'umano del Fuori è, come l'*enfant* di Valéry²⁷⁶, colui che muovendosi acquista coscienza della forma del proprio mondo, ma in questo caso di un mondo nuovo, non più globo ma pianeta, che ora può osservare con i suoi stessi occhi dallo spazio desacralizzato del cosmo. Come un bambino che, pur rimanendo avvolto nelle 'fasce scientifiche', si muove e sperimenta la vertigine dell'ampiezza astrale, un tempo appartenuta solo alla Terra-madre, il nuovo umano scopre il Fuori, lo spazio della sua crescita. Egli guarda la Terra non solo come Casa ma come Altro, scoprendosi a sua volta come alterità e avviando, per usare una formula della psicoanalisi infantile, un processo di «separazione-individuazione»²⁷⁷. Se per Blanchot l'uomo è stato per un momento condotto fuori dall'«utopie de l'enfance» e dentro l'«utopie de quelque non-lieu», ciò non basta a dissolvere la coscienza profonda che «l'homme-enfant, en chacun de nous, recherche le retour au lieu»²⁷⁸.

Abbandonando per un momento l'opera di Blanchot, occorre qui porre l'accento non tanto sulla parola «luogo», quanto su quella di «ricerca». Dove, alla fine di tutto, sia posto il Luogo, è la domanda che converte al nomadismo le forze della terra, del mare e dell'aria. La domanda che apre la via alla ricerca del Luogo, o dello spazio dell'abitare, è quella che guida il *nomos* attraverso alla storia e che lo fa mutare. Il *nomos* è intrinsecamente nomade proprio perché non può fare a meno di localizzare e ordinare sempre nuovamente, destinato così a passare inquieto e inesausto attraverso gli elementi. Come nel verso di Trakl: «Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden»²⁷⁹. Che la filosofia dell'abitare – ma potremmo anche dire la filosofia *tout-cout* – torni a confrontarsi con un connaturato nomadismo, con questo suo farsi confine e varco, immagine e movimento, terra e cielo, luogo e non-luogo, dentro e fuori, è l'auspicio che deve oggi muovere il pensiero a ripensare il politico nel suo originario rapporto con il *Raum*. Perché il pensiero, come si cercherà di mostrare, non è solo costretto nell'ambiente asfittico di un globo saturo, ma conserva in sé il potere di *migrare*, assumere una visuale esterna, occupare 'il posto di Gagarin'. Da questa visuale planetaria, non-globale, tesa a riabilitare il fuori – perentoriamente negato dall'apocalittica della globalizzazione – può essere inaugurato non solo un nuovo ordinamento spazio-politico ma, ancora prima, un nuovo concetto di spazio, adatto a rifondare la sempre più logorata territorialità terrestre. Non negando il confine, ma riscrivendone il senso e la funzione secondo un'apertura al mondo differente: così opera la segreta affinità destinale tra l'astronauta, il migrante – e il filosofo.

²⁷⁶ *Supra*.

²⁷⁷ Cfr. M. Mahler, F. Pine, A. Bergman, *La nascita psicologica del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1978.

²⁷⁸ M. Blanchot, *op. cit.*, p. 127.

²⁷⁹ G. Trakl, *Frühling der Seele*, in Id., *Achtzig Gedichte*, C. H. Beck, München 2011.

SECONDA SEZIONE

DALLO «XÉNOS» GRECO AL MODERNO MIGRANTE:
L'ESSERE-STRANIERO SULLA TERRA

II. INTRODUZIONE ALLA SECONDA SEZIONE

Lo straniero è la figura d'elezione che apre la domanda sullo spazio. Lo Straniero (o l'Estraneo) è, nel più generico senso, «chi/ciò che viene da fuori»; per questo la sua è un'essenza che si identifica con una localizzazione, o meglio con una non-localizzazione: straniero è il non-localizzato, il non-*locale*. Si tratta di un concetto che propaga le sue innumerevoli radici nel più ampio terreno dello spazio e dei suoi elementi 'generativi' (la terra, il territorio). Un discorso che intenda partire dalle prime essenziali coordinate concettuali per comprendere il mutamento della spazialità politica nell'epoca globale non può essere allora condotto senza che l'elemento di rottura, di sovversione, di stravolgimento e incertezza, che porta con sé uno spazio nuovo e alieno nel cuore dell'autoriferito e autoctono, venga osservato con la giusta attenzione. Lo straniero è, ancora prima che una figura umana, un simbolo di alterità spaziale, un abbozzato riferimento a una 'terra altra'. Tutto, nel mondo simbolico che abita lo straniero, è contraddittorio: egli è simile-dissimile, vicino-lontano, buono-cattivo, benvenuto-malvenuto, ospite-nemico. La contraddittorietà di cui si fa carico questa figura è, in effetti, la conseguenza di una prima e originaria spartizione spaziale, quella dentro-fuori: nel momento iniziale in cui si dà questa differenza, cominciano ad addensarsi e a circolare nella sua orbita altre polarità, dando infine corpo a una simbolicità perturbante e sovversiva. Se questa prima antinomia venisse ripensata al di là della sua rigida istituzione, tutte le altre dicotomie non si congelerebbero in polarità: questo «altro» non sarebbe né alterità allogena né ipseità autoctona, esso non potrebbe darsi una volta per tutte come familiare né come ignoto, non sarebbe «chi viene da fuori» ma «chi risiede e si muove nell'unico spazio» finito e infinito – anch'esso quindi contraddittorio e duale – della Terra. Per questa ragione, la domanda che pone lo straniero è la domanda sulla percorribilità di questo *primo* spazio, che ha forma di sfera e che quindi è potenzialmente percorribile all'infinito, pure essendo superficie finita. Lo straniero-migrante – come 'portavoce' di percorribilità infinita – e la città-Stato – come baluardo di una territorialità finita – sono per questo le due figure perturbanti della contraddizione della Terra. Ma delle forme spaziali così costituite non possono prescindere dalla loro congenita temporalità: nella loro estensione trova necessariamente avvio quell'agire che si compie attraverso un'ulteriore antinomia, e cioè quella della stasi e del movimento. La scelta di avviare una riflessione, ancor prima che sulla figura, sul funzionamento del dispositivo simbolico-spaziale dell'essere-straniero a partire dalla greicità, è essenziale nella misura in cui esso è, prima ancora che un concetto antropologico, appunto, un concetto spaziale. Quello che qui si intende con «spazio», o «spaziale», non ha nulla a che vedere con la dimensione fisico-

geometrica di matrice euclidea, considerata nel suo analitico isolamento dal tempo e dalle varie concrezioni che lo occupano. Lo spazio che si intende mettere a tema è piuttosto un *modo*, una modalità dell'essere-nel-mondo, un tentativo di riesplorazione del senso dell'abitare. Si sosterrà perciò sull'importanza dell'essere-straniero a partire dalla dimensione microscopica dell'«estraneo», del «forestiero», come elemento simbolico singolare, fino a quella macroscopico-collettiva della massa migratoria; questo permetterà, se non di tracciare interamente, almeno di imboccare una prima via, un passaggio, che conduca l'essere-nel-mondo nella direzione di un implicito «essere-*sul*-pianeta». Un passaggio che può essere solcato solo nel momento in cui si ponga l'estraneità proveniente dall'esterno s-confinato dello spazio planetario come l'agente interrogante per eccellenza all'interno della limitatezza della superficie territoriale. Ruolo eminente dello straniero è infatti il riportare a emergenza un polo ancora insondato della contraddittorietà del pianeta: quello della libera e illimitata percorribilità della sua superficie.

II.I. LA DOPPIA NATURA DELLO STRANIERO

II.I.A. DA *HOSPES* A *HOSTIS*

La nozione di straniero non si definisce nel mondo antico con criteri costanti, come accade nella modernità; è anzi ormai noto che il termine che designa anticamente lo straniero «contiene contemporaneamente in sé l'intero repertorio delle accezioni semantiche dell'alterità»²⁸⁰. Partendo dalle lingue indoeuropee arcaiche, il concetto di straniero tende a coincidere con quello di «ospite»: non ha a che fare con la nazionalità né con la lingua, ma con la situazione di chi si trova lontano dalla propria casa ed è accolto da qualcuno con cui stabilisce legami di reciprocità. Come rilevato da É. Benveniste, il latino *hospes* indica tanto colui che ospita, quanto colui che è ospitato. Ma già da qui è possibile seguire una traiettoria, poiché *hospes* ha un'origine indoeuropea che viene fatta risalire alla composizione: *hosti-pet-s*; letteralmente, «signore (*pet-/pot-*) dello straniero (*hosti-*)», il padrone di casa che esercita il diritto di ospitalità nei confronti del forestiero. Dunque, *hospes* appare come un composto al cui interno risiede la parola, più ambigua, di *hostis*. «*Hostis* del latino corrisponde al *gasts* del gotico [da cui l'inglese *guest* e il tedesco *Gast*] e al *gosti* dell'antico slavo, che presenta inoltre *gos-podî*, 'signore', formato come *hospes*. Ma il senso del gotico *gasts* e dell'antico slavo *gosti* è 'ospite', quello del latino *hostis* è 'nemico'. Per spiegare il rapporto tra 'ospite' e 'nemico', si ammette di solito che l'uno e l'altro derivino dal senso di 'straniero' che è ancora attestato in latino; da cui 'straniero favorevole' → 'ospite' e 'straniero ostile' → 'nemico'»²⁸¹. Con l'intento di restituire una interpretazione meno sfocata e indefinita della famiglia di termini «straniero, nemico, ospite» nelle loro accezioni latine, il linguista francese si sente in dovere di riportare alcune fonti che siano di ausilio per una migliore contestualizzazione storica e sociale dei significati. Nella Legge delle XII Tavole è scritto: «*aduersus hostem aeterna auctoritas est(o)*»²⁸², che si potrebbe tradurre in senso più moderno con: «la rivendicazione del proprio diritto contro uno straniero dura eternamente»; il termine conserva quindi un senso arcaico di «straniero», che non è ancora quello di *inimicus*. Pompeo Festo offre un'ulteriore formulazione arcaica del termine: «*eius enim generis ab antiquis hostes appellabantur quod erant pari iure cum populo Romano, atque hostire ponebatur pro aequare*»²⁸³, e cioè «erano chiamati *hostes* [ospiti] perché avevano lo

²⁸⁰ U. Curi, *Straniero*, Raffaello Cortina, Milano 2010, p. 57.

²⁸¹ É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969; trad. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 2001, p. 68.

²⁸² Duodecim Tabularum Leges, Tabula III, n. 7. Cfr. É. Benveniste, *ibidem*.

²⁸³ Pompeo Festo, *De verborum significatione*, Amstelodami, 1700, p. 59.

stesso diritto del popolo romano, e *hostire* [ospitare] stava per *aequare* [eguagliare]»; un chiaro riferimento all'ospitalità e all'equità. Non vi è dunque nulla che riporti semanticamente l'arcaico *hostis* nella sfera dell'«ostilità», dell'inimicizia. Sebbene vi siano altri termini per designare «chi che viene da fuori» – come *advena*, «colui che viene qui dal di fuori», e lo speculare *peregrinus*, «colui che si è allontanato dalla sua patria, che si trova fuori dalla sua città»²⁸⁴ – *hostis* conserva, come rileva bene la fonte di Festo, un certo valore giuridico, assente negli altri. L'*hostis* non è lo straniero in generale, che sta fuori dal territorio: l'*hostis* mantiene un rapporto di reciprocità, peraltro orizzontale, con il cittadino romano. È una forma peculiare di estraneità, fortemente legata a una pratica più o meno regolata di ospitalità.

Lo slittamento dalla sfera semantica dell'ospite-straniero a quella dell'*inimicus* o *perduellis* viene rilevato storiograficamente dallo stesso Cicerone, per cui «qui proprio nomine perduellis esset, is hostis vocaretur, lenitate verbi rei tristitiam mitigatam. Hostis enim apud maiores nostros is dicebatur, quem nunc peregrinum dicimus».²⁸⁵ gli antenati mitigavano con la mitezza della parola la durezza della cosa, e chiamavano *hostis* quello che successivamente, nella Roma del I secolo, verrà designato come *peregrinus*.

Sinonimi sono anche gli altri termini, meno diffusi, che designano lo straniero, tutti riconducibili all'idea di uno che viene da fuori, e destinati a grande successo nel mondo moderno: *alienus*, *alienigena*, *alien*; *exterus*, *externus*, *extraneus*, che sono all'origine di «straniero» nelle lingue neolatine. Nessuno di questi tuttavia conserva l'ambiguità di *hostis*. Ambiguità che continua in ogni caso ad essere conservata anche in termini ad esso non imparentati etimologicamente, ma che ad ogni modo designano lo stesso soggetto.

Tra tutti questi termini quello che si radicò maggiormente nel latino classico, con il fine di designare lo straniero nel suo senso più ampio, è *peregrinus*. Nella Bibbia latina torna a affievolirsi la distinzione tra *peregrinus* e *hospes*, sentiti di nuovo sostanzialmente come sinonimi, nel senso di qualcuno che non è a casa sua. Tuttavia la parola *pellegrino*, con lo sviluppo della pratica cristiana del pellegrinaggio, assume un altro significato. Perciò la lingua parlata preferisce sviluppare i due termini che vengono dal concetto di «fuori» (lat. *extra* o *foras*): «straniero» e «forestiero».

²⁸⁴ I due termini sono prospetticamente simmetrici: l'uno si mostra dal punto di vista del luogo di arrivo, l'altro dal punto di vista del luogo di partenza, ma sono sinonimi nell'uso effettivo; vengono accostati in Plauto («*hominem peregrinum atque avena*») e in Cicerone («*nos hinc Roma qui veneramus, iam non hospites, sed peregrini atque advenae nominabamur*»). Cfr. M. Bettini, A. Barbero, *L'invasore, l'esule, l'altro*, Encyclomedia, Milano 2012.

²⁸⁵ M. T. Cicerone, *De officiis*, I, 37.

Nelle lingue neolatine rimane dunque il riferimento all'esterno, all'«esteriorità», al «fuori» (it. *straniero*, fr. *étranger*, esp. *extranjero*, port. *estrangeiro*, rom. *străin*). Queste parole vengono dal latino *ex-tra*, nel senso di «fuori da-» (laddove *ex* è «da», preposizione), e dunque da qui *extraneus*, ma anche *externus*. Nelle lingue germaniche il riferimento è invece, più che a un'esteriorità, a una 'lontananza' (de. *fremd*, ol. *vreemdeling*, eng. *foreign*, dan. *fremmed*, sved. *främling*). Perché in tedesco, *fremd-Fremder*, viene dal medio alto-tedesco *vremede*, dall'antico alto-tedesco *fremidi*, e quindi dal germanico *framahja*, che è la forma aggettivale del germanico *fram-*, cioè «lontano da-», «lontano», da cui l'antico inglese *from*, che nell'inglese moderno indica soltanto, come preposizione di luogo, il «da-», il «venire da-». In conclusione si può dire che nelle lingue germaniche, specificamente nel tedesco, la parola che si riferisce a «straniero» (*fremd*, *Fremder*), possiede un senso originario legato al lontano, a ciò che è *entfernt*, *fort*.

Ma retrocedendo al greco ξένος, esso è prima di tutto l'«ospite», cui si riconosce uno statuto giuridico; non troverà il termine la stessa evoluzione in cui *hostis* incorre nella versione latina classica, mutando cioè in «nemico». I Greci hanno due termini chiaramente distinti per designare lo straniero: ξένος e βάρβαρος.

II.1.B. L'ACCOGLIENZA DELLO XÉNOS: IL BENVENUTO

Omero costituisce uno spartiacque, almeno convenzionale, per determinare il mutamento semantico della parola greca. Se quello della parola latina riflette principalmente un cambiamento interno alle istituzioni romane, «allo stesso modo [il greco] ξένος, così ben caratterizzato come 'ospite' in Omero, diventa più tardi semplicemente lo 'straniero', il non-nazionale»²⁸⁶. Inizialmente, gli ξένοι sono i Greci che non appartengono alla comunità nella quale vengono a trovarsi: per gli ateniesi potevano essere chiamati ξένοι coloro che appartenevano semplicemente a un'altra città, come gli spartani o i tebaní. Le città-stato greche sono una vasta costellazione di punti, i quali vengono uniti dai molti tragitti che i greci seguono per le più varie ragioni, dal commercio all'ambasciata, dai riti sacri alle scuole filosofiche. Questi ξένοι erano spinti a risiedere temporaneamente sul suolo della Città. La figura incaricata ad assicurare la buona riuscita del soggiorno degli stranieri nel contesto cittadino era il prosseno, πρόχενος (lett. 'a favore dello straniero'), anche a prova dell'istituzionalizzazione della figura e della sua funzione nel contesto socio-politico. In tal senso lo straniero è pertanto da considerarsi nell'accezione di «ospite»: la ξενία diventa un peculiare rapporto di tipo personale che unisce individualmente figure appartenenti a comunità diverse. Questo

²⁸⁶ É. Benveniste, *op. cit.*, p. 71.

rapporto è regolato da una serie di obblighi specifici: l'accoglienza, nella forma di un'offerta di cibo e tetto; lo scambio di doni, finalizzato a una concretizzazione della relazione e a un suo perdurare attraverso il tempo²⁸⁷. «Ospite» e «straniero» sono lo stesso, nella misura in cui lo ξένος è una figura che sosta, che non rimane; egli è sin da subito legato all'impermanenza, alla provvisorietà. Non è situato, ma si muove e si sofferma presso il luogo, presso la casa, senza rivendicare alcuna appartenenza né auspicare un nuovo domicilio. È una figura dietro le cui spalle si stende una terra altra, lontana, che rimane intatta nella sua fissità, come uno sfondo imperturbabile; in questo l'essere-straniero dello ξένος non porta con sé un grande turbamento, un'inquietudine, bensì una recondita nostalgia. E di questa nostalgia è innervato il vincolo di equità e reciprocità tra l'ospite che dà e l'ospite che riceve. Se lo straniero porta con sé il pensiero della sua casa lontana, il residente riammira la casa in cui già è. La sacralità di questo rapporto non riduce quindi la ξενία greca ad un mero costume, ma le dà valore di culto: Zeus stesso è chiamato a vigilare sull'osservanza delle regole dell'ospitalità, e nel contesto si fa carico dell'appellativo di Ξένιος, in qualità di protettore degli ospiti.

Come è stato già precisato, Omero è la voce che con più chiarezza offre al moderno il senso originario della ξενία antica. Nell'*Iliade*, Diomede e Glauco scoprono di essere vincolati da un rapporto di reciproca ospitalità, dopo che esponendo le proprie genealogie vengono a conoscenza del legame tra i loro progenitori. Allo stesso modo, nell'*Odissea* è Telemaco che offre riparo e protezione alla dea Atena, giunta a Itaca nelle vesti del condottiero Mentore per spronare il giovane alla ricerca del padre²⁸⁸.

χαῖρε, ξεῖνε, παρ' ἅμμι φιλήσεται²⁸⁹

Queste le parole, chiare e spontanee, che Telemaco offre alla dea. Come si evince dal verbo greco arcaico, il rapporto di ospitalità è prima di tutto un rapporto

²⁸⁷ Un rapporto di reciprocità testimoniato dal σύμβολον, una 'tessera ospitale', solitamente un coccio di pietra che, spezzato in due, diventava testimonianza concreta del legame. Ognuno portava con sé il segno di una comunione, di un patto amichevole resistente alla distanza. Il combaciare dei pezzi dopo una separazione era segno che il legame non era stato spezzato.

²⁸⁸ Con il medesimo rispetto si comporterà il servo Eumeo con Odisseo nelle spoglie di un mendicante. Cfr. Omero, *Odissea*, XIV, 56-58: «ξεῖν', οὐ μοι θέμις ἔστ', οὐδ' εἰ κακίων σέθεν ἔλθοι, /ξεῖνον ἀτιμῆσαι. πρὸς γὰρ Διὸς εἰσιν ἅπαντες /ξεῖνοί τε πτωχοί τε [Straniero, non è mia norma, venisse anche uno più misero di te, /trattar male uno straniero. Appartengono a Zeus /stranieri e mendicanti, tutti]».

²⁸⁹ Omero, *Odissea*, I, 123: «Salute, straniero, da noi sarai ben accolto».

di accoglienza e amicizia, di reciproca *φιλία*. Il patto così sacralmente istituito rende i contraenti *φίλοι*.

Va comunque rilevato che il senso arcaico della *ξενία* non tramonta con l'epica, ma continua a sopravvivere anche negli scritti platonici più tardi, rimanendo ancora un rapporto ammantato di sacralità:

Non si dimenticherà poi che le relazioni con gli stranieri sono atti di particolare sacralità [*ἀγιώτατα συμβόλαια ὄντα*], perché si può dire che non ci sono colpe di stranieri fra loro, o colpe di nostri cittadini a danno di stranieri, che non soggiacciano alla vendetta di un dio, molto più che le ingiustizie commesse nei confronti dei concittadini. E questo è ovvio, perché lo straniero si trova ad essere privo di amici e parenti, e quindi è affidato in modo particolare alla compassione degli dèi e degli uomini [*ἐλεεινότερος ἀνθρώποις καὶ θεοῖς*]²⁹⁰.

Dalla nostalgia scaturisce infatti la compassione, ciò che consacra l'estraneità come vincolo di amicizia e dovere, sotto lo sguardo di un dio. Non si può arrivare al sentimento di compassione se non riconoscendo la nostalgia e la spaesatezza che animano l'ospite straniero: egli è solo nel suo lungo errare, è solo *nell'estraneo* perché egli è solo *un* estraneo. È per questo *ἐλεεινός*, degno di compassione. Se la *σμπάθεια* basata sulla nostalgia comune al cittadino e allo straniero è all'origine della compassione che il primo riserva al secondo, va considerato anche un altro aspetto della relazione, atto a promuoverne la sacralità. Lo straniero resta infatti una figura enigmatica, la cui origine e il cui fine, che siano noti o ignoti, sussistono in forma più interrogativa che affermativa. Si potrebbe dire che l'essenza 'ultra-terrena' dello straniero deriva dal suo essere *oltre*-terreno, cioè dal suo connaturato mettere in questione il senso della terra, della base sicura, e cioè del fondamento. Si pensi allora alla celebre figura dello Straniero di Elea, a favore del quale Socrate intima a Teodoro di riservare una giusta accoglienza, senza esimersi dal citare Omero.

Ma non è che tu, Teodoro, ci porti, senza rendertene conto, non uno straniero [*ξένον*], ma un qualche dio [*θεὸν*], come dice Omero? Egli afferma che altri dèi, sì, si accompagnano agli uomini che hanno un giusto rispetto per gli altri, in particolare soprattutto il dio dell'ospitalità²⁹¹, e vengono per osservare la tracotanza ed il rispetto [*ὑβρεῖς τε καὶ εὐνομίας*] che gli uomini hanno di fronte alla legge²⁹².

Alla provocazione di Socrate, Teodoro risponde prontamente che lo straniero che sta per essere accolto «non sembra per niente un dio, ma divino sì», infatti per

²⁹⁰ Platone, *Leggi*, XII, 729e.

²⁹¹ Cfr. anche Platone, *Leggi*, XII, 730a.

²⁹² Platone, *Sofista*, 216a-b.

lui sono divini «tutti i filosofi»²⁹³. Lo Straniero di Elea dunque non perde, in quanto filosofo, la sua aura divina: la sua parola è una parola di rottura, è una parola sovversiva, è il segno del parricidio parmenideo. Lo Straniero diventa colui che infrange la fragile e «ben rotonda sfera» dell'Essere, e lascia osservare per la prima volta la molteplicità dei suoi frammenti. Lo straniero allora rimane, anche in Platone, quello che pone la domanda sulla molteplicità, sulla differenza, sull'A diverso da B, sul *diverso*. È il dio-filosofo che ricambia l'ospitalità offrendo il dono di una nuova prospettiva, non più tautologica.

II.I.C. *BÁRBAROS* OVVERO IL MALVENUTO

Se il diritto d'accoglienza nei confronti dello straniero greco è permeato dalla sacralità del reciproco scambio, il caso del barbaro è ben diverso. L'uso del termine si sviluppa a partire dai tempi delle guerre persiane, e ricorre già con notevole frequenza in Erodoto²⁹⁴. Ma al fine di fare maggiore chiarezza sul contenuto concettuale, bisogna citare il celebre il passo che apre la monumentale *Vita dei filosofi*:

Alcuni sostengono che l'impresa della filosofia abbia avuto origine dai barbari [ἀπὸ βαρβάρων]. [...] Ma costoro non si accorgono di attribuire ai barbari le cospicue creazioni dei Greci, dai quali ebbe origine non solo la filosofia, ma anche il genere umano [ἀλλὰ καὶ γένος ἀνθρώπων]²⁹⁵.

L'importanza di questo passo si può mettere meglio a fuoco leggendo il secondo qui riportato, dove lo stesso Diogene fa parlare il primo filosofo della storia occidentale con parole di sprezzo verso lo 'straniero balbuziente'.

Soleva [Talete] infatti, affermare – dicono – di essere grato alla sorte per questi tre motivi: «Innanzitutto, perché sono nato uomo [ἄνθρωπος] e non animale [θηρίον]; in secondo luogo, perché sono nato maschio [ἄνῆρ] e non femmina [γυνή]; in terzo luogo, perché greco [Ἑλλήν] e non barbaro [βάρβαρος]»²⁹⁶.

Sotto la virtuosa catena dell'uomo-maschio-greco, se ne scorge una più problematica: animale-donna-barbaro. L'accostamento che qui interessa, per una disamina del secondo termine greco che vuole designare lo straniero, è quello

²⁹³ Ivi, 216c.

²⁹⁴ Del valore ideologico che assume l'identità greco-ateniese, si discuterà nel paragrafo successivo.

²⁹⁵ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, I, 1-3.

²⁹⁶ Ivi, I, 33.

all'animale. Il barbaro è simile all'animale ²⁹⁷ non solo esteticamente o etologicamente, ma anche linguisticamente: egli emette versi, non parla propriamente un linguaggio 'umano'. Se infatti in Grecia ha origine il γένος ἄνθρώπων, tutto quanto è al di fuori della Grecia è fuori dal genere umano, è altro dall'umanità, è qualcosa di più vicino all'animale selvatico, θηρίον²⁹⁸, che all'uomo. È noto, a questo proposito, che il termine βάρβαρος abbia una struttura etimologica onomatopeica: *bar-bar* è il 'verso' di colui che balbetta, che non sa parlare la lingua umana, e dunque che non sa pensare. Nella misura in cui il barbaro non è dotato di linguaggio, egli non è dotato di λόγος: né parola, né pensiero, né ragione. La profonda polisemia che i Greci assegnano al λόγος, infatti, fa sì che il non-parlare (greco), ovvero il balbettare o l'emettere versi, sia al contempo qualcosa di molto più grave dell'effetto di una semplice incomprensibilità linguistica. Il barbaro diventa un essere privo di ragione, privo di pensiero, una alterità mossa da impulsi incontrollabili, da appetiti inumani, da forze ingovernabili dalla semplice ragione. E per questo egli non è umano, e non è umano perché non è greco. La differenza tra il greco e il barbaro è, quindi, biologica²⁹⁹.

²⁹⁷ Cfr. M. Lentano, *Straniero*, Inschibboleth, Roma 2021, p. 23 ss.

²⁹⁸ Non si parla infatti dell'animale come semplice genere, ζῷον, ma come esemplare selvatico, connotato dunque negativamente.

²⁹⁹ Cfr. U. Curi, *Straniero*, cit. Il barbaro non viene quindi assunto semplicemente «come straniero, vale a dire come essere umano non appartenente alla comunità assunta quale riferimento, ma come *monstrum*, come 'specie' biologica differente, come figura radicalmente antitetica rispetto agli 'uomini' che compongono la società» (Ivi, p. 80).

II.II. IL MITO DELL'AUTOCTONIA

II.II.A. IL MITO E LA STORIA: DA ESIODO A ERODOTO

Pur avendo tentato di inquadrare, almeno nei suoi snodi essenziali, la complessa polisemia del termine «straniero» nella civiltà greca, rimane ancora ben tangibile la difficoltà di trovare un punto fisso in questo vorticoso mescolamento di sensi che si associa alla parola, e per questo alla figura. Lo straniero infatti si sottrae a ogni fissazione, a ogni definitiva definizione, resta il negativo di qualcos'altro: egli è prima di tutto l'altro da-, il corrispettivo negativo dell'originario, dell'identico a sé.

Che ne è allora di questa 'figura primaria', del non-straniero? Contrapponendolo allo ξένος, i greci definiscono l'αὐτόχτων, «chi occupa lo stesso [αὐτός] suolo [χθών]». Egli è prima di tutto il proprietario legittimo di un terreno, cioè l'ιδιότης, da ἴδιος, «proprio». C'è dunque sempre un'autoreferenzialità, un'ipseità, al fondo della soggettività non estranea, non straniera: αὐτός, ἴδιος. Lo straniero è l'Altro che sovverte questa 'idiozia' del sempre identico a sé. Egli mette in questione chi ritiene di essere saldo nell'identità della sua proprietà, o anche, si potrebbe dire, nella proprietà della sua identità. La sfida politica che lancia lo straniero è che nessun territorio può conservare la propria *immunitas*, il territorio ha confini che possono in qualsiasi modo e momento essere superati, attraversati, messi in dubbio, ritracciati e sempre di nuovo cancellati.

Tornare all'origine del mito è forse il compito più difficile. Ma per trovare una prima sponda da cui avviare un discorso sull'idea di autoctonia in Grecia, bisogna risalire alle antiche fonti sulle prime fondazioni delle città. Bisogna tornare a Cecrope, detto Κέκροψ αὐτόχθων³⁰⁰, primo re mitico dell'Attica, che ha doppia natura di uomo e di serpente, simbolo della terra. L'atto di fondazione di Atene viene associato alla presa di possesso del territorio da parte della dea Atena³⁰¹, a favore della quale Cecrope testimonia contro Poseidone (Κέκροπα μάρτυρα). Ma la cosa che interessa in merito a questo riferimento mitologico è che dopo questo primo atto di fondazione gli dèi prenderanno possesso della terra che appartiene a

³⁰⁰ Apollodoro, *I miti greci (Biblioteca)*, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, Milano 1996, III, 14, 1, 177, p. 279. «Κέκροψ αὐτόχθων, συμφυὲς ἔχων σῶμα ἀνδρός καὶ δράκοντος, τῆς Ἀττικῆς ἐβασίλευσε πρῶτος».

³⁰¹ Poseidone aveva conficcato il suo tridente in mezzo all'acropoli, facendovi sgorgare un piccolo mare chiamato Erechtheis, da cui Eretteo che concorre contro Cecrope (cfr. Pausania, *Periegesi della Grecia*, I, 26, 5). Atena fa crescere un ulivo nello stesso luogo. Zeus convoca allora un'assemblea per stabilire a quale tra gli dèi spetti la Cecropia. La sentenza favorisce Atena, grazie alla testimonianza di Cecrope, l'ibrido nato dalla terra, come l'ulivo di Atena.

tutte le πόλεις greche³⁰². Il primo uomo autoctono è colui che testimonia la presenza divina sulla terra, sul suolo. Non un suolo illimitato, ma circoscritto: il suolo della Città. È quindi un essere metà uomo e metà terra che può, in quanto dotato di doppia natura, *mediare* tra ciò che è terrestre e ciò che è divino. Ed egli è l'autoctono per eccellenza, il perfetto autoriferimento del territorio.

Bisogna poi scavare nella storia della parola «terra», che è la 'condizione di esistenza' del «territorio». Nel lessico greco il nome γαῖα non designa infatti solo la dea Terra, ma anche la terra come sede stabile di dèi e di uomini, e da qui, probabilmente, la terra civica. Dice Poseidone, nell'*Iliade*:

Tutto in tre parti fu diviso, ebbe ognuno la sua.
Furono tratte le sorti. Io m'ebbi il perenne soggiorno
nello spumante mare: ebbe Ade le tenebre e l'ombra:
ottenne Giove il cielo, nell'ètere eccelso, fra i nubi:
la Terra [γαῖα] e il grande Olimpo, rimangon possesso comune [ξυνὴ πάντων]³⁰³.

Il termine ξυνὴ è riferibile a κοινῇ, κοινός, ovvero «comune», «appartenente a tutti», «uguale per tutto», come anche «imparziale», «giusto». Si tratta di un 'essere in comune' della terra, come spazio dove dèi e uomini convivono.

La Terra è anzitutto un'origine sacra, appare all'origine del tutto. La Terra è la prima cosa che nasce dal Χάος. A questo proposito, è interessante come D. Bremer associ al concetto esiodeo del Chaos l'apertura, l'atto di aprire ogni spazio e luogo: nel suo essere «aprente» (*Eröffnende*), cioè nel suo essere «atto dell'aprire», l'«aperto/Caos» (*das Offnen*) non è riconducibile a nessuno spazio e a nessun luogo. Pertanto, se «il Chaos è una realtà fondamentale del mondo [*eine Grundwirklichkeit der Welt*], e non un territorio [*Gegend*], che può essere stabilito topograficamente»³⁰⁴, la Terra è 'il primo luogo'. La Terra è la prima cosa generata ed è la prima cosa che genera, perché nulla può venire ad essere senza che sia dato prima uno spazio, una condizione di presenza e localizzazione. Essa è quindi lo spazio originario e generativo. Tutto viene dalla Terra intesa come primo Spazio, persino lo 'spazio' nel senso astronomico, Οὐρανός³⁰⁵. «La Terra costituisce il terreno di sostegno [*den tragenden Grund*] per l'emergere [*Hervortreten*] della

³⁰² «ἐπὶ τούτου, φασίν, ἔδοξε τοῖς θεοῖς πόλεις καταλάβεσθαι, ἐν αἷς ἔμελλον ἔχειν τιμὰς ἰδίας ἕκαστος»: «Fu allora – dicono – che gli dèi decisero di insediarsi nelle città, dove ognuno di loro avrebbe avuto il suo culto personale» (Apollodoro, *Biblioteca*, cit., III, 14, 1, 178, p. 279).

³⁰³ Omero, *Iliade*, XV, 189-193.

³⁰⁴ D. Bremer, *Licht und Dunkel in frühgriechischen Dichtung. Interpretationen zur Vorgeschichte der Lichtmetaphysik*, «ABG» Supplementheft, Bonn 1976, p. 170 [trad. mia].

³⁰⁵ Dall'unione 'incestuosa' tra la madre Gaia e il figlio Urano verranno generati i primi Titani.

molteplicità dei fenomeni [*Erscheinungen*]]³⁰⁶. Nella scaturigine della Terra dal Caos, si offre una polarità tipica della concezione esiodea e greca in genere: data una prima cosa indefinita, la seconda è solida.

Prima di tutto certo fu Caos, poi
Terra dall'ampio seno [Γαῖ εὐρύστερνος], sempre sede sicura di tutti
gli immortali, che abitano la vetta dell'Olimpo nevoso³⁰⁷

Nella *Teogonia*, dopo aver menzionato la stirpe sacra degli Immortali, nati da Gaia e Urano, Esiodo scrive:

Celebrate la sacra stirpe [ἱερὸν γένος] degli immortali che sempre sono,
quelli che nacquero da Terra [Γῆς] e Cielo stellato,
e dalla Notte oscura, e quelli che nutrì il Mare salato;
dite come dapprima nacquero gli dèi e la terra [γαῖα]
e i fiumi e l'infinito mare che con l'onda infuria
e gli astri rilucenti e l'ampio cielo in alto³⁰⁸

Esiodo distingue tra θεοὶ e γαῖα, tra la dea Terra, γῆ, con la sua genealogia di immortali, ἄθανάτων, e la terra, γαῖα, come realtà geografica, che le fonti antiche designano con molti nomi dalle differenti sfumature: χθών, il suolo su cui gli uomini stabiliscono la propria dimora, χώρα, il territorio o il paese, e πόλις, la città. Per Senofane, dalla terra viene ogni cosa e nella terra ogni cosa finisce.

Prendendo ora congedo dal mito, un interlocutore privilegiato per considerare analiticamente il valore greco dell'autoctonia e dell'identità, è certamente Erodoto. Dopo aver ripercorso la genealogia di Alessandro I, figlio e erede del re macedone Aminta, Erodoto lo fa parlare al popolo ateniese. L'episodio si colloca nel contesto della seconda guerra persiana: dopo la battaglia di Salamina del 480 a.C., che vide la disfatta della flotta persiana, Alessandro³⁰⁹ fu inviato ad Atene per conto del generale Mardonio al fine di richiedere un trattato di pace con gli Elleni. Il popolo ateniese rifiutò ogni compromesso. La cosa che interessa di questo passo erodoteo è la forza ideologica che sta alla base del rifiuto di Atene.

Anche noi sappiamo che la potenza dei Medi è molte volte superiore alla nostra [...]. Tuttavia, attaccati come siamo alla libertà, ci difenderemo come potremo. Quanto ad accordarci col barbaro, non tentare di persuaderci: noi non ti daremo ascolto. [...]

³⁰⁶ D. Bremer, *op. cit.*, p. 171 (trad. mia).

³⁰⁷ Esiodo, *Teogonia*, 116-118.

³⁰⁸ Esiodo, *Teogonia*, 105-110.

³⁰⁹ All'inizio della prima guerra persiana, Alessandro fu costretto a stringere un'alleanza con l'esercito achemenide di Mardonio, sotto il controllo di Serse I.

sapete benissimo come la pensano gli Ateniesi: che al mondo non esiste tanto oro né paese tanto superiore agli altri per bellezza e fertilità che noi saremmo disposti ad accettare per passare dalla parte dei Medi e rendere schiava la Grecia. Molti e gravi sono i motivi che ci impedirebbero di farlo, anche se lo volessimo: [...] vi è l'essere Greci [αὔτις δὲ τὸ Ἑλληνικόν], la comunanza di sangue e di lingua [ἔδν ὁμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον], i santuari e i sacrifici comuni, gli usi e costumi simili: tradire tutto ciò sarebbe disdicevole per gli Ateniesi³¹⁰.

La ricostruzione erodotea del discorso degli ateniesi rispecchia fedelmente il pensiero comune dei Greci, e dunque l'assunto fondamentale dell'identità greca: comunanza di lingua, ὁμόγλωσσος, e di sangue, ὁμαίμων. La lingua e il sangue sono due elementi ricorrenti nella percezione greca dell'estraneità e dell'appartenenza. Il sangue è il veicolo del γένος³¹¹. La lingua è un altro dispositivo essenziale: nella prosa erodotea il persiano è sempre contrassegnato come βάρβαρος. Vi sono poi anche i culti e i costumi, anche loro simili: alla base di ogni parola sta il prefisso ὁμο-, da ὁμός, uguale, simile. Dionigi aggiungerà agli elementi citati dal predecessore «le stesse leggi eque e moderate», commentando che «è proprio in questo che la natura dei Greci si distingue da quella dei barbari».

Come proclama Demostene nell'orazione funebre tenuta per i morti di Cheronea, gli ateniesi sono figli autoctoni della patria originaria: «ἡ γὰρ εὐγένεια τῶνδε τῶν ἀνδρῶν ἐκ πλείστου χρόνου παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις ἀνωμολόγηται»³¹². Secondo il discorso demostenico l'ἀρετή, la virtù, e l'εὐγένεια, la buona nascita dei padri, vengono trasmesse di generazione in generazione; colpisce anche il riferimento all'aspetto materno della terra, della χώρα, la quale ha offerto i suoi primi frutti agli ateniesi³¹³. Il suolo attico è l'ἀρχή, l'originario, il principio primo, l'inizio dell'umanità e il fondamento della πόλις, l'origine da cui si dispiega l'ordine patrilineare, quello della πατριά, della stirpe. In quanto figli del proprio suolo, gli ateniesi non si sono mai mossi, sono rimasti gli stessi, legati all'identità dell'origine, e hanno garantito la purezza del γένος, della nascita e della stirpe. Atene è la città dell'autoctonia e fa Grecia a sua immagine e somiglianza.

II.II.B. ISOAGONÌA E ISONOMÌA IN PLATONE

Se in Platone la compassione e il rispetto da riservare allo straniero avevano raggiunto una loro chiarezza espositiva, allo stesso modo colpisce come nello stesso

³¹⁰ Erodoto, *Storie*, VIII, 144, 2.

³¹¹ *Infra*.

³¹² Demostene, *Epitafio*, LX, 4.

³¹³ M. Castellino, *Gli Eroi Eponimi nell'epitaffio demostenico*, in «Historika», 9, 2019.

Platone si possa ritrovare anche un'eloquente celebrazione dell'autoctonia greco-ateniese. Dialogo breve, considerato comunemente di scarsa densità filosofica, il *Menesseno* offre un considerevole spunto di riflessione su questo tema. Socrate riferisce a Menesseno l'orazione funebre che Aspasia gli riferì improvvisando e ricomponendo pezzi di orazioni preesistenti, tra cui un'orazione di Pericle. Questo aspetto lascia intendere che l'intento di Platone fosse qui parodistico; tuttavia, anche assumendo questa posizione, non è possibile non riconoscere la veridicità dell'attribuzione dei contenuti al pensiero comune ateniese e greco in genere. Qui infatti l'autoctonia si coniuga con l'εὐγένεια, ed entrambe fanno del γένος ateniese un'unica stirpe.

Il primo fondamento della loro buona nascita sta nell'origine dei loro antenati, non straniera, che ha permesso ai discendenti di non essere, nel paese, dei meteci [μετοικοῦντας]³¹⁴ provenienti dal di fuori, ma autoctoni [αὐτόχθονας] che di fatto hanno abitato e vissuto nella patria di origine [πατρίδι οἰκοῦντας], allevati non da una matrigna [μητρὶς] come gli altri, ma dalla terra madre [μητρὸς τῆς χώρας] su cui abitavano, e di giacere, morti, nel grembo familiare di lei [οἰκείῳ τόπῳ], che li ha generati, nutriti, accolti; nulla di più giusto che esaltare innanzitutto quella madre, perché così, nel contempo, si celebra la loro nobile nascita [εὐγένεια]³¹⁵.

Torniamo dunque ancora una volta alla «terra madre», a Γῆ, che è anche μήτηρ ἢ χώρα, la terra da cui non solo l'autoctono nasce, ma a cui fa ritorno quando muore. La terra madre è il suolo che dà origine a una circolarità senza sconfinamenti, a un cerchio chiuso nello spazio e anche nel tempo: il circolo dell'identico a sé. Per chi non nasce e non muore su questa terra originaria, essa rimane una «terra matrigna», μητρὶς ἢ χώρα. L'uguaglianza dunque non è ricercata, ma presupposta. Essa fa tutt'uno con la stirpe:

Mentre le altre Città sono formate da uomini di disparati generi e provenienze, così anche i loro governi risentono di tali disuguaglianze e sono tirannidi ed oligarchie e quanti vi abitano si considerano reciprocamente o schiavi o padroni, noi e i nostri, invece, tutti fratelli, perché generati da una stessa madre [μᾶς μητρὸς πάντες ἀδελφοὶ φύντες], non riteniamo giusto essere schiavi o padroni gli uni degli altri, ma l'uguaglianza della nascita [ἰσογονία], secondo natura, ci spinge a ricercare anche la parità giuridica [ἰσονομία] attraverso la legge e a non sottometterci gli uni agli altri, se non di fronte a superiorità di virtù e di intelligenza³¹⁶.

³¹⁴ Della figura del meteco si parla più avanti.

³¹⁵ Platone, *Menesseno*, 237b-c.

³¹⁶ Platone, *Menesseno*, 238e-239a.

Platone parla dei meteci, μέτοικοι, gli «stranieri residenti»³¹⁷. Chi lascia la terra natale per spostarsi altrove, non può essere autoctono, bensì figlio adottivo. Il criterio che discrimina è il γένος³¹⁸ puro. A questo proposito, la reciprocità tra ἰσογονία e ἰσονομία è centrale. Emerge qui un problema destinato a perdurare ben oltre il quarto secolo avanti Cristo, ma che attraversa solo tra le righe il discorso di Socrate-Aspasia: l'uguaglianza delle leggi, e cioè l'uguaglianza tra i cittadini, fondamento della democrazia, è prima ancora un'uguaglianza di stirpe. Il vincolo politico è prima ancora un vincolo di sangue; la comunanza di sangue corrisponde alla nascita da una terra comune. Da una parte ci sono gli ateniesi, «il solo popolo che non fosse mai emigrato»³¹⁹, nella cui autoctonia si esalta la grecità paradigmatica, dall'altro il resto dei greci e poi ancora i barbari, privi della purezza che occorre per poter aver diritto a essere cittadini, cioè «uomini eguali» partecipi della vita politica.

La generosità e l'amore per la libertà della Città sono così saldi, genuini e, per natura, avversi al barbaro [μισοβάρβαρον], per il fatto che noi siamo Greci puri [εἰλικρινῶς] e mai ci siamo mescolati con i barbari; da noi non ci sono né Pelopi né Cadmei né Egizi né Danai né molti altri, barbari di natura e Greci per legge che abitino con noi [συννοικοῦσιν], ma siamo noi ad abitare [οἰκοῦμεν] con noi stessi, Greci autentici, che non abbiamo contaminato il nostro sangue con quello barbarico ed è per questo che si è impresso nel cuore della Città un vero odio per chi ha un'origine straniera³²⁰.

Qui l'abitare, οἰκέιν, è integro, incontaminato, senza tracce estranee: non è né un συνοικέιν, quel co-abitare con cui il barbaro tenta di insinuarsi nella città, né tantomeno un μετοικέω, il risiedere in città concesso ai meteci. Composto da μετά, nel senso di cambiamento, di andare oltre, e οἶκος, casa, il termine «meteco» indica chi si è trasferito da una città all'altra, dunque lo straniero residente. Il caso del meteco è particolarmente interessante, perché offre all'attenzione un'altra figura, che non corrisponde al semplice ospite straniero, ξένος, ma che non è neppure barbaro, non-greco. La condizione giuridica del meteco non poteva dirsi comoda: I. non poteva prendere parte all'assemblea, essere giudice, essere magistrato, essere sacerdote della città, esercitare illimitatamente la pubblica accusa, non poteva possedere immobili, né contrarre legittime nozze con una cittadina; II. per poter risiedere stabilmente nella città doveva pagare il μετοίκιον, per trafficare

³¹⁷ D. Di Cesare, *Stranieri residenti*, Bollati Boringhieri, Torino 2016, pp. 178-179.

³¹⁸ Il significato di γένος, di cui qui si fa uso, è il più ampio, e cioè «nascita», «provenienza», «origine», «stirpe», «vincolo di sangue». Non dunque nel semplice uso storico di «gruppo parentale» appartenente alle *fratrie* ateniesi.

³¹⁹ Erodoto, *Storie*, VII, 161.

³²⁰ Platone, *Menesseno*, 245d.

nell'agorà lo ξενικόν, per pascere le greggi nel campo pubblico l'ἐπινόμιον. In caso di mancato adempimento di questi obblighi finanziari, il meteco era venduto schiavo come usurpatore dei diritti del cittadino. Il meteco, a differenza del benvenuto ospite, era colui che venendo da fuori, chiedeva di risiedere, abitare, il suolo della Città. Non è dunque il nemico barbaro, ma nemmeno l'amico straniero. Egli è lo straniero residente. In questo, il caso del meteco ci avvicina forse più che gli altri alla nozione di «migrante» nel senso moderno, poiché egli è anche μετανάστες, derivante al verbo μετανίστημι, che significa allontanare, rimuovere, trasferirsi, migrare. Appare quindi una figura problematica, che non è né ξένος né βάρβαρος: il meteco, μέτ-οικος, letteralmente «colui che abita in un nuovo luogo», «colui che muta residenza»³²¹.

La peculiarità del caso del meteco è evidente: il confine territoriale non è il solo strumento di discriminazione, ma c'è l'altra barriera, quella civica. Abitare *nel* territorio non è una condizione sufficiente alla piena integrazione *nel* corpo civico. Questo perché la πόλις è il nome che indica il luogo ma anche la comunità, πολιτεία, dei cittadini. È la terra che decide chi è cittadino, non quindi secondo il criterio di chi accoglie, ma secondo il criterio di chi genera. Terra e πολιτεία sono due elementi fortemente interdipendenti, ma allo stesso tempo possono agire per conto proprio: la terra può accogliere lo straniero, perché il suo piede può liberamente posarsi su di essa, ma solo il potere politico che da questa 'nasce' può stabilire il sì o il no dell'attraversamento e/o stanziamento. Pertanto si potrebbero raccogliere i seguenti punti, secondo un discorso più generale:

- I. La terra è, per sua natura, illimitata possibilità di movimento, in quanto spazio aperto.
- II. Il potere politico si appropria della terra, giustificando tale appropriazione attraverso l'edificazione del mito di co-appartenenza e co-originarietà.
- III. Lo straniero, il migrante, il meteco, esercita contro il dominio auto-fondato il suo proprio potere, che è in fondo un 'potere di memoria': offre il ricordo del primo assunto, ovvero che la terra è per sua natura illimitata e attraversabile – in questo sta tutta la sua carica sovversiva.
- IV. Il potere non è quindi memore dell'appropriazione, poiché l'ha camuffata sotto forma di *mito*, e l'ha trasformata in una fissità originaria. Il potere trasforma l'essenza della terra per auto-legittimarsi.
- V. Il potere ricaccia indietro il principio della terra che lo straniero gli offre. Agli occhi del potere è la terra stessa che ricaccia indietro lo straniero. Lo straniero non appartiene alla terra. Appartiene all'erranza.

³²¹ L. Lomiento, *Girovaghi, migranti, forestieri: volti della xenia nella Grecia antica. Le fonti letterarie*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», vol. 117, n. 3, 2017, p. 174 e n.

VI. La terra e l'erranza passano dunque dall'essere un solido e inestricabile binomio, all'essere poli opposti ed autoescludentesi.

Questo accade all'origine della Città greca, da Atene fino allo Stato moderno. E il dispositivo che il potere politico adotta per poter esercitare la sua scelta è quello della cittadinanza.

II.II.C. «TI ESTÌ POLITÈS»: LA DOMANDA DI ARISTOTELE

La città richiede invece al massimo grado di essere costituita di elementi uguali e simili, condizione che soprattutto appartiene al ceto medio³²².

Da qui si evince che la residenza non fa la cittadinanza, il cittadino non è tale perché abita in un certo luogo, «ὁ δὲ πολίτης οὐ τῷ οἰκεῖν που πολίτης ἐστίν»³²³. L'omogeneità è il modello greco della πόλις che spinge a dedurre dalla purezza del γένος la perfezione del regime politico, dall'autoctonia deriva la democrazia. E non è un caso che questo argomento aristotelico faccia eco al sopracitato passo del *Menesseno*, dove l'ἰσογονία sostiene l'ἰσονομία. All'organismo democratico partecipano i cittadini: la questione della democrazia è già nell'Atene classica, prima di qualsiasi discorso moderno, la questione della cittadinanza. Sono solo i figli legittimi a essere πολῖται, solo gli ateniesi di nascita sono cittadini. Nella legge attica era prevista anche una ξενίας γραφή, un provvedimento popolare che poteva essere condotto contro uno straniero che privo naturalmente di cittadinanza ateniese, ne rivendicava il diritto.

Sulla scorta di Aristotele, che pone la domanda essenziale: «*chi* deve essere cittadino?» (τίς ὁ πολίτης ἐστὶ), Mindus muove una critica ai teorici del diritto, secondo i quali la risposta alla domanda non può che essere improntata ideologicamente, dunque posta a dovuta distanza da una possibile soluzione normativa. Le due premesse: I. i criteri di accesso e di perdita variano e II. i diritti e i doveri dei cittadini variano, non implicano necessariamente la conclusione: III. nulla è fermo, immutabile e intelligibile nella cittadinanza. Se questa conclusione scoraggia i teorici del diritto, non lo stesso può valere per Aristotele³²⁴. Il

³²² Aristotele, *Politica*, IV, 1295b: «οὐδὲ γὰρ ὁδοῦ βούλονται κοινωνεῖν τοῖς ἐχθροῖς. βούλεται δὲ γε ἡ πόλις ἐξ ἴσων εἶναι καὶ ὁμοίων ὅτι μάλιστα, τοῦτο δ' ὑπάρχει μάλιστα τοῖς μέσοις».

³²³ Aristotele, *Politica*, IV, 1275a: «ὁ δὲ πολίτης οὐ τῷ οἰκεῖν που πολίτης ἐστίν (καὶ γὰρ μέτοικοι καὶ δοῦλοι κοινωνοῦσι τῆς οἰκίσεως)»

³²⁴ P. Mindus, *Chi deve essere cittadino? La teoria della cittadinanza nella Politica di Aristotele*, in «Teoria Politica», Annali, VIII, 2018, p. 131.

riferimento è al III libro della *Politica*, specialmente ai primi cinque capitoli. La definizione *assoluta* del cittadino (πολίτης δ' ἀπλῶς) sin sa subito fornita da Aristotele: «colui che partecipa alla *krisis* e all'*arché*». Aristotele si chiede tanto quali siano i criteri di acquisizione o perdita della cittadinanza (*chi* è), quanto quale sia la funzione che il cittadino è chiamato a svolgere nello spazio pubblico (*cosa* è): ὥστε τίνα χρή καλεῖν πολίτην καὶ τίς ὁ πολίτης ἐστὶ σκεπτέον. L'impostazione del problema aristotelico muove, pertanto, da due interrogativi: «*che cosa* è il cittadino» e «*chi* è il cittadino?». Il primo passo è dunque quello di definire i connotati che qualificano lo status dell'essere cittadino, che per Aristotele, in linea con la sua visione antropologica dello ζῶον πολιτικόν, si disegnano unicamente in una natura politica. Il diritto di cui gode il cittadino è il diritto di votare in assemblea e di sedere nelle giurie popolari: τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς. Dopo aver asserito il *che cosa*, la risposta alla seconda domanda sul *chi* può essere formulata. «Mentre la prima riguarda l'*intensione* del concetto, la seconda domanda riguarda la sua *estensione*»³²⁵. Come per la maggioranza dei Greci coevi, per Aristotele possono svolgere l'attività politica di cittadini solo gli uomini adulti, liberi e ὁμογενεῖς, nati nella città da genitori cittadini.

Ma in pratica definiscono cittadino chi discende da genitori entrambi cittadini [ἐξ ἀμφοτέρων πολιτῶν] e non da uno solo, ad es. dal padre o dalla madre, e c'è chi spinge questa esigenza ulteriormente e cioè alla seconda generazione o alla terza o più avanti ancora. Ma, posta tale definizione popolare e grossolana, taluni si domandano: 'quell'antenato di tre o quattro generazioni addietro, come sarà diventato cittadino? [πῶς ἔσται πολίτης]'. [...] La cosa è semplice: se possedevano il diritto di cittadinanza secondo la definizione data, erano cittadini, ché certo non è possibile applicare il titolo di discendente da padre o madre cittadini ai primi coloni o fondatori di una città [τῶν πρώτων οἰκησάντων ἢ κτισάντων]³²⁶.

La questione che si dischiude in questo passo aristotelico, in maniera più o meno sotterranea, è centrale, perché lascia intravedere un fondo di arbitrarietà nell'attribuzione del diritto di cittadinanza. Qual è il criterio attraverso il quale il fondatore, il primo colono, si auto-proclama cittadino, non potendo derivare tale diritto da una stirpe? Si giunge all'esito di una circolarità secondo cui solo chi è cittadino, o fondatore, esercitando il voto nelle assemblee e le sedute nelle giurie popolari, ha il potere politico di stabilire *chi* deve essere cittadino. Determinare i caratteri – dunque i diritti – della cittadinanza vuol dire al contempo determinarne i criteri di attribuzione. Ed è questa forte interdipendenza tra definizione e attribuzione, che rende il discorso aristotelico particolarmente interessante per

³²⁵ Ivi, p. 132 (corsivo mio).

³²⁶ Aristotele, *Politica*, III, 1275b.

un'indagine sul diritto di cittadinanza nel pensiero antico e non solo. Alla domanda sul *chi*, Aristotele non fornisce una risposta assoluta, come era stata data sul *che cosa*, sempre però in riferimento a un ordinamento democratico. L'esito tuttavia non è relativistico in senso stretto: bisogna tener conto delle circostanze, ovvero della natura dell'ordinamento politico. È l'identità costituzionale dello stato che detta quali siano i criteri di acquisizione e di perdita dello status di cittadino. Il rapporto tra *πολίτης* e *πολιτεία* si fa ancora più stretto. Solo conoscendo l'identità della costituzione è possibile indicare un criterio attributivo per la cittadinanza. La cittadinanza varia simultaneamente alla forma della *πολιτεία*. Il cittadino assume posizioni diverse rispetto al potere, a seconda dell'ordinamento. Secondo Mindus, «affermare che la cittadinanza varia con la costituzione non implica in alcun modo piegarsi al relativismo concettuale per cui, a causa di questa varianza, non possiamo dire chi *deve* essere cittadino, ma possiamo meramente dire chi *è*, di volta in volta negli ordinamenti storicamente dati»³²⁷. L'argomentazione di Mindus non appare tuttavia convincente, perché se rintraccia un collegamento normativo tra il tipo di costituzione e il criterio attributivo della cittadinanza, non va tuttavia sufficientemente a fondo alla questione del pensiero 'originario' che sta alla base di tutte le differenti costituzioni. Un principio che si fregia del titolo di «appartenenza a-».

Non sono risolti infatti i problemi che emergono dal fondo di un pensiero dell'autoctonia, che malgrado tutto mantiene le sue radici ben protese nelle profondità del suolo della Città greca. Nel pensiero greco il legame con la terra resta essenziale. Si parla di un risiedere, di un abitare, *οικέν*, che non può essere puro già soltanto perché è il punto d'arrivo di un movimento, di una precedente erranza. Prima dell'abitante c'è l'errante, il *μετανάστης*, il migrante, quello venuto da fuori, *ἄλλόθροος*, che ha il torto di essersi mosso, o persino di esser nato da chi si è mosso. «Il movimento è un torto, una colpa – è l'errore dell'erranza»³²⁸.

La questione dell'abitare, dell'*οικέν*, è dunque più complessa e allo stesso tempo più semplice di quanto il mito greco-ateniese dell'autoctonia voglia far credere. Lo *ξένος* greco è colui che abita in una terra diversa da quella sua originaria, ma in fondo ogni cittadino è figlio, più o meno remotamente, di uno straniero che 'per primo' prende possesso della terra e fonda la legge dell'autoctonia sulla base del *γένος*. Allora il rapporto (*ξένος*-(*γ*)*ένος*) non è semplicemente un rapporto di reciproca esclusione: trattiene un'ambiguità. Nel *γένος*, come in *γενέσθαι*, risuona *γῆ*, la terra; in *ξένος* risuona *ἔξω*, fuori (da-). Nella

³²⁷ P. Mindus, *op.cit.*, p. 136.

³²⁸ D. Di Cesare, *Stranieri residenti*, cit., p. 180.

terra risiede un principio fisso, mentre il principio del fuori, dell'*ex-traneus*³²⁹, è un principio di movimento. Come può allora la terra farsi carico della contraddizione del movimento, di cui essa stessa è condizione?

³²⁹ Dal verbo latino *trano*, *trānāre*, «passare», «attraversare», «penetrare». Anche nel senso non figurato di «attraversare a nuoto». L'*extraneus* dunque come «colui che attraversa venendo da fuori».

II.III. DALLO STRANIERO ANTICO AL MODERNO MIGRANTE

II.III.A. L'ABISSO TRA OSPITE E NEMICO

Bisogna ora tornare all'origine del discorso, e cioè al concetto di «straniero» e alla sua multiforme concettualizzazione. Cosa accade quando si compie questo passaggio dall'ospite al 'nemico'? Quale 'essere' dimora nello iato tra lo straniero ben-venuto e lo straniero mal-venuto? Cosa distingue davvero lo ξένος e il βάρβαρος, l'*hospes* e l'*hostis*? Tutte queste figure vengono da fuori, sono estranee al territorio, al sangue, alla legge. Eppure c'è un grande spazio che si apre tra la mite bonarietà dello straniero ospite, e la feroce intrusione dello straniero ostile. Si potrebbe dire che lo spazio di questa differenza è tridimensionale, si dischiude attraverso tre dimensioni:

1. *Il numero*: lo ξένος è una figura individuale, si muove da solo o in compagnia di pochi, e viene accolto da un altro singolo o da un nucleo familiare: egli entra nella *casa*. Il βάρβαρος appartiene a una vasta moltitudine, a schiere, eserciti, numerosi popoli estranei, non viene accolto ma respinto: egli entra nello *Stato*.
2. *Il movimento*: lo ξένος non è colui che vuole insediarsi nella nuova terra, ma è di passaggio, vuole conoscere: è una figura *illimitatamente mobile*. Il βάρβαρος vuole insediarsi nella nuova terra, conquistare, perché la sua finalità non è sostare né attraversare, ma permanere: è una figura *limitatamente mobile*.
3. *L'intenzione*: lo ξένος vuole godere dell'accoglienza che gli viene rivolta e far godere a sua volta l'altro con il portato della sua stessa estraneità (ricambia con doni o storie): nel suo spostamento porta con sé il desiderio del *ritorno*. Il βάρβαρος non chiede accoglienza, ma sottomissione, egli non offre doni, ma solo se stesso: nel suo spostamento porta con sé il desiderio del *dominio*.

L'uso che qui viene fatto dei termini greci è ovviamente più astratto che letterale, nella misura in cui ciascuno dei due vuole racchiudere in sé, in positivo e in negativo, un microcosmo di significati riferibili a una soggettività altra che fa il suo ingresso nel 'territorio' del proprio e dell'identico. Seguire questo doppio binario su cui più o meno chiaramente avanzano le fonti antiche, è un percorso necessario per osservare l'evoluzione, più concettuale che terminologica, di ciò che è designato come «straniero». È però importante tener presente che i due poli concettuali compresenti nell'unico essere-straniero, e quindi lo ξένος come ben-venuto e il βάρβαρος come malvenuto, non compongono precisamente un bivio,

non obbligano a una scelta. La particolarità della loro coefficientza sta nella loro coesistenza. Non esiste un ospite puramente ospite, né un nemico puramente nemico: lo straniero è ospite-nemico, e la sua essenza non cessa mai di contenere entrambi, per quanto la sua concezione/percezione possa, con il variare delle condizioni specifiche, sbilanciarsi a favore dell'uno o dell'altro. Entrare nella casa o nello Stato, essere di passaggio o voler restare, desiderare il ritorno alla terra che si occupava o desiderare il dominio sulla terra che si occupa: tutto questo è in realtà lo stesso, e tutto questo *aut aut* si mescola nel grande caos, nel grande turbamento dell'*Unheimlich* che il simbolo-straniero porta con sé, nel suo oscuro bagaglio. Già nel cuore dell'*hospes*, come suggerivano gli studi etimologici, pulsa il nome dell'*hostis*: nell'ospite si cela, per sua stessa natura, il potenziale nemico. Il carattere perturbante della figura ospite sta tutto in questa potenzialità di inimicizia; infatti «perturbante [...] è soltanto la *possibilità* dell'ostilità, o la tensione a partire dalla quale l'uomo si imbatte nell'ostilità, in forme sempre diverse»³³⁰. Questa possibilità, questa tensione è la vera cifra che raccoglie i vari e vorticosi significati di «straniero» sotto un'unica insegna. E ne determina un continuo movimento. Non c'è nulla di statico, né nella figura concreta, né nel concetto ad essa associato: a volte ospite, a volte nemico – idee prese in un giro così repentino da essere in fondo valide sempre entrambe contemporaneamente. Va tuttavia sottolineato ancora una volta come il mutamento del mondo attraverso la storia abbia influito profondamente sulla prevalenza dell'uno sull'altro.

Ritracciare questi riferimenti al numero, al movimento e all'intenzione consente quindi di rischiarare almeno parzialmente quel fosco spazio divisorio tra i due significati polarizzati di «ospite» e «nemico». Non è un caso che il secondo significato venga a svilupparsi semanticamente e a diffondersi nell'uso comune, fino a prevalere sull'altro, con l'inizio delle grandi guerre tra regni e imperi. Con lo schieramento dei grandi eserciti, la dimensione più individuale, mobile, aperta dell'età arcaica costellata di piccole città e comunità, lascia il posto alla dimensione generalizzata, parzialmente mobile, ostile, dell'età classica e imperiale. Che poi diventerà moderna.

II.III.B. LA NUOVA FIGURA DELLO SPAZIO MODERNO

Se dunque lo straniero può essere entrambi, *sia* ospite *sia* nemico, è chiaro che questa simultaneità consiste in un movimento continuo, in un inesausto e tormentato passare *dall'uno all'altro*: non si parla allora solo di concetti, ma di *movimenti* di concetti. E questa mobilità semantica che caratterizza il termine

³³⁰ H. Plessner, *Potere e natura umana. Per un'antropologia della visione storica del mondo*, Manifestolibri, Roma 2006, p. 104 (corsivo mio).

procede parallelamente alla mobilità spaziale che caratterizza la figura. Straniero è chi compie o ha compiuto un movimento, chi si muove da- a-. Qui, tornando a quanto detto nella parte introduttiva, si parte da una differenza originaria, e questa è il dentro-fuori: chi viene dall'esterno è, *ipso facto*, chi arriva all'interno. E lo straniero è per sua essenza questo venire e arrivare, questo uscire dal vecchio ed entrare nel nuovo, questo essere ricevuto in qualità di nuovo dal vecchio. È stato detto che il barbaro-nemico diventa sempre più l'ombra lunga che ricopre e oscura la quiete dei grandi regni; allo stesso modo in cui lo Stato moderno riterrà il suo territorio esterno come uno spazio ostile, morbo anomico contro il quale immunizzarsi, così il suo *cives* riterrà il suo *extraneus* un *hostis*. Come già rilevato da Schmitt, nello *Jus publicum europaeum* lo Stato diventa l'unico criterio di coordinazione tra interno ed esterno³³¹, in quanto esso incarna l'unità politico-giuridica finita da cui è possibile tracciare tale distinzione. Lo spazio politico moderno è «quello in cui si incrociano [...] i destini del soggetto e dello Stato, ciascuno con la propria universalità e la propria particolarità. Ed è *uno spazio di movimento, in movimento*»³³². Partendo allora dall'essenza mobile dello straniero è necessario compiere un salto in direzione della modernità, riportando all'attenzione il fenomeno costitutivamente umano del migrare.

Nel verbo «migrare» si ritrova la radice indoeuropea *mei-g-* (estensivo di *mei-*), che sta per «cambiare», «alternare», «sostituire», e più generalmente «cambiare luogo», da cui il greco ἀ-μεί-βειν e il latino *mig-rāre*³³³. La forma essenziale della radice (*mei-*) rievoca direttamente il «vagare» (*wandeln*), l'«andare». Il nucleo della parola sta nel cambiamento, nello spostamento, nel flusso associato metaforicamente alla forma fluviale³³⁴. Se la migrazione come spostamento di gruppi umani più o meno vasti verso differenti aree geografiche può dirsi con certezza un fenomeno millenario che accompagna la storia e l'evoluzione umane da duecentomila anni, questo non esclude che le diverse costellazioni storiche sotto cui essa si è svolta abbiano portato a una differenziazione delle sue prerogative. Tra un meteco del IV secolo e un migrante del XX secolo c'è un solco profondo – forse non incolmabile – che va ripercorso.

³³¹ Cfr. G. Preterossi, *L'ovvia verità del 'politico'. Diritto e ostilità in Carl Schmitt*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XXXVIII, 2009, pp. 43-74.

³³² C. Galli, *Spazi politici*, cit., p. 52 (corsivo mio).

³³³ Pokorny, J., *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Francke, Bern-München 1959, pp. 710-713.

³³⁴ Questa associazione viene rilevata da Pokorny in merito alla radice *mei-*, da cui deriverebbero alcuni nomi di fiumi (es. ted. *Main*, pol. *Minia*, sp. *Minius*, etr. *Miniō*). Risulterà inoltre filosoficamente rilevante nella lettura heideggeriana dell'inno «der Ister» di Hölderlin (*infra*).

Infatti, ciò che differenzia i primi movimenti migratori da quelli della nostra epoca non è semplicemente riducibile all'intensità, alla frequenza, o alla molteplicità. La migrazione, se considerata nella sua accezione contemporanea, è un fenomeno pienamente inscrivibile nel moderno. È necessario allora passare, prima di tutto, per la distinzione concettuale tra migrazione antica e moderna. Ogni forma di spostamento antico fa capo a una collettività, che si parli di popoli nomadi, o di conquiste militari, o di generici gruppi umani mossi da mire espansionistiche, alla ricerca di nuove terre dove insediarsi. Nel mondo antico, «a muoversi è il gruppo che intende stabilire o ampliare il dominio su un territorio»³³⁵. Il migrare antico implica uno spostamento finalizzato alla conquista e a una conseguente stabilizzazione, è un fenomeno che riguarda gruppi umani più o meno estesi che si spostano dalla madrepatria e la 'riproducono' in un nuovo territorio. Il modello esemplare di questo processo è la colonia greca. Per Platone la migrazione intesa come processo di colonizzazione è un dispositivo efficace in vista del mantenimento dell'ordine interno alla Città.

[...] i grandi criminali, essendo irrecuperabili, e arrecando un gravissimo danno alla società, si è soliti toglierli di mezzo. [...] Tutti quei non abbienti che, spinti dalla fame, si mostreranno pronti e disposti a seguire dei capi per rapinare i beni dei ricchi, per il fatto di essere una vera e propria piaga sociale, siano allontanati, e per quel che si può con le buone maniere, ricorrendo a ciò che eufemisticamente potremmo chiamare fondazione di una colonia [ὄνομα ἀποικίας τιθέμενος]. [...] Siccome, però, la nostra operazione è solo teorica e non si traduce in pratica, diamo per realizzata la concentrazione dei cittadini e poniamo che l'epurazione si sia verificata secondo il nostro progetto: ovvero, fra quelli che si mettono in marcia per convergere verso il nostro Stato con l'intenzione di assumervi la cittadinanza, selezioneremo con ogni mezzo di persuasione e impiegando tutto il tempo necessario i cattivi elementi e li costringeremo ad andarsene. Invece, i buoni cercheremo in ogni modo di attirarli, usando l'arma della cortesia e dell'affabilità³³⁶.

La colonia è perciò l'esito di un'espulsione, dell'allontanamento di coloro che portano caos e anarchia in seno alla pacifica omogeneità della *pòlis*. L'esteriorità non è solo il caos che si oppone all'ordinato intero alla Città, da cui «οὐ μὴδὲν ἔξω»³³⁷, nulla è fuori, ma è anche il luogo dove il caos deve essere rigettato. Il migrare antico è da intendere allora come il ristabilimento di un ordine, più o meno legato alla patria originaria, in un territorio altro. Il carattere collettivo dello spostamento antico è pertanto essenziale alla comprensione della differenza con la modernità, nella quale il migrante è esposto alla vertigine di uno spazio estraneo

³³⁵ D. Di Cesare, *Stranieri residenti*, op. cit., p. 39.

³³⁶ Platone, *Leggi*, 735e-736c.

³³⁷ Aristotele, *Fisica*, 207a.

ma allo stesso tempo non più politicamente edificabile. Se il migrare è da sempre stato un avanzare sull'incerto suolo di un nuovo spazio geografico e politico, mai questo carattere di precarietà legato al movimento è stato tanto imponente e costitutivo come nel migrare moderno.

Si torna qui ancora una volta alla questione originaria sullo spazio, che stava dietro a quella dello straniero, come è stato visto, ed è anche dietro a quella del migrare – che nel suo generico senso è connaturata all'essere-straniero³³⁸. Occorre mettere qui in rilievo questo punto: i concetti di straniero e di migrare mutano a seconda della configurazione storica e politico-spaziale con cui vengono a interagire.

La migrazione moderna viene infatti inaugurata da una nuova forma dello spazio, il che comporta necessariamente una nuova concezione del territorio. La formazione e strutturazione dello spazio è infatti quanto di più essenziale vi sia per la concezione del politico. Già nella polis greca, è stato visto, «si mostra in senso eminente la spazialità politica: è la *polis* – [...] come l'insieme dei cittadini che si incontrano e agiscono nei luoghi 'alti' della politica, l'*agorà* o il teatro – a stabilire criteri di appartenenza (ciò che fa essere *polites*) e di esclusione (ciò che non lo consente)»³³⁹. Il passaggio alla nuova spazialità moderna avviene ovviamente quando cambia l'«aspetto» di quella «terra madre» di cui parlavano i greci: con la scoperta della sua sfericità. Che la terra fosse sferica era stato già da tempo teorizzato³⁴⁰, ma la circumnavigazione del globo fornisce per la prima volta una prova empirica di questa nuova spazialità che va dischiudendosi. Dal 1492 con Colombo al 1522 con Magellano, il ritorno non è più quello di Odisseo: non c'è nessuna patria che sia il centro del mondo, non c'è nessuna reale origine, nessuna Itaca. Il luogo del ritorno è soltanto un punto sulla superficie di una sfera. Il movimento, il migrare, è un continuo giro su sé stessi, una lenta piroetta intorno al vuoto del cielo e alla finitezza della terra. Quando la sfericità della Terra viene, per così dire, toccata con mano, il pensiero che si insinua, velato dall'entusiasmo rovinoso per le nuove terre da occupare, è quello della sua finitezza. Il territorio ancora vastissimo, vuoto di potere³⁴¹, si offre all'ondata, affamata e sanguinosa, delle prime migrazioni globali moderne. E mentre queste prendono avvio come una marea incontenibile in ogni angolo 'vergine' del nuovo globo, è il pensiero recondito della finitezza, della 'terminabilità', dell'esauribilità della terra, che solleva la domanda che sta al fondo della coscienza moderna: «cosa è fuori?». Se

³³⁸ Userò l'espressione composta 'essere-straniero' per mettere l'accento sulla dimensione esistenziale, da non limitarsi in una figura antropologica concreta.

³³⁹ C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 19-20.

³⁴⁰ Lo stesso Aristotele lo assume in *De caelo*, 297b.

³⁴¹ Cfr. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, cit..

infatti questa domanda non turbava il greco autoctono, rassicurato dall'universalità dei valori germinati dal suolo della Città, diversamente accade all'uomo moderno, che pur risiedendo nel territorio dello Stato non può più considerare il suo abitare come un universale. Questo non vuol dire certo che il mito del sangue e del suolo venga meno, al contrario, esso è sempre presente nell'ordine nazionale post-westfaliano, proprio con il fine di arginare il pericolo della perdita d'identità e di stabilità del territorio. Le grandi migrazioni di massa sono quindi non solo un fenomeno legato all'aprirsi del nuovo spazio moderno, ma portano con sé anche l'urgenza di ripensare il senso del territorio, e della Terra. E proprio per questo è stato necessario tornare indietro, all'origine del pensiero greco, che pensa per la prima volta questi due termini nella loro differenza e interdipendenza. Il migrante moderno, che contiene il ricordo dello *xenos*, del *barbaros* e soprattutto del meteco, continua come questi a portare la domanda su ogni pezzo di terra, su ogni confine che cerca in sé la propria sicurezza. Egli resta, nel suo più puro senso, lo «straniero»: colui che porta nel nome il prefisso ἔξω, *ex*; colui o colei che viene-da-fuori.

Senza ora seguire la lunga cronologia che scandisce le grandi rivoluzioni spaziali della storia³⁴², vale la pena sostare ancora una volta sulla figura dello straniero-migrante³⁴³, attorno a cui si sta cercando di tracciare una sagoma concettuale orientativa; una figura che nel suo intrinseco rapporto con la spazialità era già stata posta esemplarmente a tema, varcata la soglia del XX secolo, da Simmel. Enucleando i tratti peculiari della spazialità in senso sociale, Simmel fa sin da subito eco a Kant nel capitolo della sua *Soziologie, Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft*, dove la definizione kantiana di spazio come possibilità dell'essere insieme (*die Möglichkeit des Beisammenseins*) viene convalidata sociologicamente attraverso la reciprocità dell'azione, che avrebbe il potere di modificare e plasmare lo spazio prima vuoto e nullo, riempiendolo e facendolo divenire qualcosa «per noi». Infatti ogni interazione sociale è definita in rapporto alla sua posizione in termini di vicinanza (*Nähe*) e lontananza (*Entferntheit*). Ma Simmel non prende in considerazione solamente le formazioni sociologiche poste nello spazio 'in stato di quiete'; una traccia importante è quella che parte dalla possibilità che gli umani si muovano «da luogo a luogo»³⁴⁴. Sta nel movimento, nella mobilità (*Beweglichkeit*) l'essenza dell'esistenza umana³⁴⁵; ed è anche

³⁴² Di questo si parlerà approfonditamente nel prossimo capitolo.

³⁴³ Uso questo binomio per tenere uniti insieme l'elemento d'identità e quello di movimento, che sono stati qui messi in luce e posti come indissolubili.

³⁴⁴ G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Dunker & Humboldt, Berlin 2013, p. 517.

³⁴⁵ «[...] *die Menschheit überhaupt nur durch ihre Beweglichkeit die Existenz, die wir kennen, gewinnt*» (*Ibid.*).

evidente che «mobilità e modernità sono intrinsecamente connesse»³⁴⁶. Il moderno ha uno straordinario bisogno di differenza, che si associa tanto al mutamento di luogo quanto alla differenziazione, tanto al lontano-vicino quanto all'identico-diverso; infatti, «zwischen der Bewegung im Raum und der Differenziertheit sozialer und persönlicher Daseinsinhalte besteht ein tief gegründetes Verhältnis»³⁴⁷. Dopo aver ripercorso più combinazioni – e mediazioni – possibili tra stanzialità e nomadismo, Simmel arriva alla coscienza che, con l'avanzare della modernità, la posizione del sedentario risulta essere sempre più favorevole rispetto a quella di chi è «costretto al movimento»³⁴⁸. È in questa 'costrizione', infatti, il vero nodo: il «*Seßhaft*» gode sempre più della propria sedentarietà proprio in virtù del fatto che egli può muoversi ovunque, disporre di tutti i vantaggi della mobilità, che si dispiega intorno a lui come un ventaglio di traiettorie possibili ma convergendo verso l'unico centro della sua fissa dimora. È il soggetto instabile (*das Unstete*), invece, che non può godere dei vantaggi connessi alla sedentarietà, perché il suo movimento non è soltanto de-centramento, come per il sedentario, ma è per sua stessa natura un *a*-centramento, un movimento privo di centro. Si arriva così all'*Exkurs über den Fremden*.

[...] den spezifischen Charakter der *Beweglichkeit*; in dieser, indem sie innerhalb einer umgrenzten Gruppe stattfindet, lebt jene Synthese von Nähe und Ferne, die die formale Position des Fremden ausmacht: denn der schlechthin Bewegliche kommt gelegentlich mit *jedem* einzelnen Element in Berührung, ist aber mit *keinem* einzelnen durch die verwandtschaftlichen, lokalen, beruflichen Fixiertheiten organisch verbunden³⁴⁹.

Se il migrare costituisce l'antitesi concettuale a qualsivoglia fissazione in un punto dello spazio, dal momento che ne segna l'assoluto distacco, la «forma sociologica» dello straniero (*Fremden*) si presenta come chi, a differenza del viandante, non ha pienamente superato «die Gelöstheit des Kommens und Gehens»³⁵⁰. Lo straniero mantiene uniti, già al nucleo del suo spostamento, gli opposti del passare e dello stare. Il suo transitare non è leggero, inessenziale, fugace. Egli viene per restare. Il migrante moderno è in fondo questo movimento limitato, mai pienamente nomadico. «Migrante» nel senso moderno è un termine che semplicemente designa chi, una volta emigrato, cerca di immigrare. È un'azione ancora *in fieri*, ma che in fondo è già il segmento chiuso dagli estremi di due determinazioni:

³⁴⁶ A. De Simone, *L'inquieta prossimità. Lo straniero e il migrante secondo Simmel*, in «Postfilosofie», n. 9, 2016, p. 59.

³⁴⁷ G. Simmel, *op. cit.*, p. 518.

³⁴⁸ Ivi, p. 528.

³⁴⁹ Ivi, p. 530.

³⁵⁰ Ivi, p. 529.

emigrato-immigrato. Non è lo stesso del «viandante», del «*Wandernde*», «che oggi viene e domani va». La dimensione nomadica del migrare è quindi da considerarsi a un livello soltanto formale, poiché nell'intenzione il migrante non è accostabile a quella del nomade.

Una volta fatto il suo ingresso nello spazio che vuole occupare, lo straniero-migrante è allo stesso tempo dentro e fuori, e poiché la sua essenza è il movimento, egli tocca tutti gli elementi del luogo in cui si stabilisce, senza però mai congiungersi organicamente. Si potrebbe dire che egli non sia nemmeno un elemento, o una concrezione, bensì una scarica elettrica, un'energia che attraversa le parti senza integrarsi in un intero. È una sorta di elemento discreto, un fotone, un quanto. Attraversa la materia ma non è materia. Non è fissato a nulla, ma coesiste con il tutto. La «*Konstellation*» dell'essere-straniero (*Fremdsein*) è quella di rendere vicino il lontano, e la peculiare proporzione di lontananza e vicinanza gli conferisce il carattere dell'oggettività (*Objektivität*). Non essendo infatti vincolato da fissazioni di alcun tipo, lo straniero è, nel contesto in cui si trova, «il più libero». Libertà da qualsiasi tipo di condizionamento interno – poiché egli non è mai interno – che gli deriva dalla sua «prospettiva aerea» (*Vogelperspektive*). Non è casuale questo riferimento all'aereo, al volatile: l'essere-straniero è legato dalla terra, sciolto da qualsiasi possibile comunione con ciò che è fisso, radicato, *terrestre*. Egli guarda le cose da una lontananza sopraelevata, verticale, ma allo stesso tempo vive una vicinanza piana, orizzontale, che attraversa e sta nel mezzo. Nel suo non-essere-terrestre sta il più grande paradosso: nessun 'essere' meglio dell'essere-straniero può conoscere e incarnare lo spirito dell'essere-terrestre, l'essenza della Terra. La sua visione è quella del satellite, il cui occhio è puntato sulla curvatura del pianeta, sul simbolo visuale della sua finitezza³⁵¹. L'essere-straniero è sia bordo che visione del bordo, è confine che attraversa il confine, il dentro-fuori *par excellence*.

La tesi che qui si intende sostenere è che l'essere-straniero sia in qualche modo la chiave di lettura privilegiata di una nuova ontologia dello spazio, e che a partire da questa sia possibile leggere con maggiore chiarezza i fenomeni e i processi politico-sociali che attraversano la nostra epoca.

II.III.C. UN-ZUHAUSE COME CONDIZIONE ESISTENZIALE

La domanda può allora articolarsi con maggiore chiarezza: quale carattere esistenziale accomuna il migrante antico e quello moderno? Qual è la linea genealogica che assicura la discendenza dal μέτοικος greco al *Wandernde* della tradizione moderna? Una prima risposta si lascia formulare nel segno del

³⁵¹ Della questione dell'immagine della Terra si parlerà nel capitolo III.I.A.

movimento. Abitare non significa anzitutto uno *stare*, un radicarsi statico, ma un *andare*. Prima di ogni stasi, l'abitare si rivela come dinamica: o come movimento circolare, racchiuso nel cerchio della territorialità autocostituita e mitizzata nel mito dell'autoctonia; o come movimento nomadico, che ad ogni passo riconosce la propria appartenenza alla Terra e dunque il proprio essere in essa 'di passaggio': un migrare esistenziale. Lo straniero è colui che porta in sé questa inquietudine originaria: colui che si muove e con il suo passaggio introduce un vento che scuote il 'dove', destabilizzando il mondo irrigidito, fissato come la punta di un cono alla solidità della terra.

Se da un lato il migrare nell'accezione antropologica moderna è inteso come un «lasciare il luogo d'origine per stanziarsi, anche solo temporaneamente, altrove», dall'altro, in una prospettiva filosofico-spaziale, occorre risalire al suo senso più originario, legato non al fatto storico ma all'essenza, riscoprendo la profonda e pacifica comunione che il migrare tiene con l'abitare. Lo straniero «che oggi viene e domani rimane», il *Wandernde* che resta nomade anche lì dove risiede, è colui che 'abita oltre', l'oltre-abitante, il μέτοικος. Abitare, qui, non è né semplice radicamento né pura erranza, ma un dimorare che resta in movimento, un 'essere-nel-mondo' che non si lascia mai saturare dalla quiete della stabilità. La questione dell'abitare, è stato detto³⁵², viene afferrata dall'occhio inquieto della filosofia solo molto tardi. Non sorprende, dunque, che la questione dell'abitare divenga oggetto privilegiato della filosofia solo in epoca relativamente tarda. È nel Novecento, quando la dimora perde la sua ovvietà e l'orizzonte della stabilità viene incrinato dalla mobilità radicale della modernità, che l'abitare emerge come problema filosofico centrale.

Se il greco οἰκέω rielabora l'indoeuropeo *vīs*, «entrare dentro, pervadere, essere assorbito dentro», il latino *habitare*, in quanto forma frequentativa di *habere*, ha il senso letterale di «continuare ad avere», e nello specifico «continuare ad avere un luogo», da cui il continuo, consuetudinario risiedervi, abitarvi. Anche il tedesco *wohnen*, d'altro canto, derivato dall'antico alto-tedesco *wonên* o *wonan*, era stato tradotto a partire dall'VIII secolo con i latini *manere*, *remanere*, *habitare*, *morari* ecc., in corrispondenza semantica, nel nuovo alto-tedesco, con «soffermarsi» (*verweilen*), «rimanere» (*bleiben*), «trovarsi» (*sich befinden*), o anche «perseverare» (*beharren*)³⁵³.

Nelle sue accezioni antiche in genere, abitare rientra nella semantica del possesso. Abitare è quindi sin da subito un processo: è entrare dentro lo spazio, legarlo a sé, farlo proprio, mantenerne il possesso. È quindi ingresso in, costruzione per, difesa da. Il gesto dell'appropriazione è originario. Non c'è edificazione senza appropriazione. L'abitare è radicato semanticamente e concettualmente nel

³⁵² D. Di Cesare, *op. cit.*, p. 163.

³⁵³ Cfr. J. e W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, cit., p. 1206.

terreno dell'avere, ma occorre divellere per quanto possibile questo solido strato, per poter osservare la punta più profonda della radice. Una prima importante riformulazione non metafisica dell'*oikéiv*, dell'*habitare*, del *wohnen*, si trova già in *Sein und Zeit*. Qui, sotto il segno dell'analitica esistenziale «del tempo», si cela «una corrispondente analitica dello spazio»³⁵⁴. Risalendo all'antico verbo *innan* Heidegger accosta l'essere all'abitare:

[...] »in« stammt von innan-, wohnen, habitare, sich aufhalten; »an« bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von colo im Sinne von habito und diligo. Dieses Seiende, dem das In-Sein in dieser Bedeutung zugehört, kennzeichneten wir als das Seiende, das ich je selbst bin. Der Ausdruck »bin« hängt zusammen mit »bei«; »ich bin« besagt wiederum: ich wohne, halte mich auf bei... der Welt, als dem so und so Vertrauen. Sein als Infinitiv des »ich bin«, d. h. als Existenzial verstanden, bedeutet wohnen bei..., vertraut sein mit...³⁵⁵

L'essere del *bin* e lo stare-presso del *bei* sono lo stesso. La spazialità non è una dimensione dell'esistenza ma è l'esistenza. L'in-essere è lo stare non nella chiusura del circoscritto ma nell'apertura dell'estatico. Il discorso heideggeriano porta al di fuori dalla (meta)fisica del contenuto-contenitore: la casa dell'essere non è la dimora della sicurezza, non è «un luogo protetto in cui gli esistenti [*die Seiende*] possono entrare e uscire»³⁵⁶, bensì l'originaria estensione dell'Esserci che è fuori-di-sé. L'essere posto in relazione con il mondo si dà come possibile solo nel momento in cui il *Da-sein* è originariamente *In-der-Welt-sein*. Il *Da-* è già farsi mondo. E l'incontro dell'Esserci con il mondo è reso possibile solo 'dopo' che questo mondo si sia dato attraverso l'Esserci stesso. La dimensione e-statica dell'Esserci non è un semplice andare fuori nel senso di uno stare presso l'oggetto come *adaequatio rei et intellectus*; esso non abbandona la sua sfera interna a favore di un oggetto esterno, ma il suo esser fuori è già un esser dentro e viceversa, in virtù del suo essere-nel-mondo.

[...] in diesem »Draußen-sein« beim Gegenstand ist das Dasein im rechtverstandenen Sinne »drinnen«, d. h. es selbst ist es als In-der-Welt-sein, das erkennt³⁵⁷.

L'Esserci, allo stesso modo dell'essere-straniero, è tanto un essere-fuori quanto un essere-dentro. Per l'essere-nel-mondo *draußen* e *drinnen* sono lo stesso, perché il mondo non è il riempibile o lo svuotabile, il mondo si fa evento. Ma se l'Esserci

³⁵⁴ P. Sloterdijk, *Sphären I: Mikrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998; trad. it. *Sfere I. Bolle. Microsferologia*, Meltemi, Roma 2008, p. 325.

³⁵⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1979, p. 54.

³⁵⁶ P. Sloterdijk, *op. cit.*, p. 326.

³⁵⁷ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 62.

viene concepito «a partire da un supposto tratto essenziale di solitudine»³⁵⁸, lo straniero è colui o colei che viene a portare la sua domanda *ad altri*, e non può essere senza una relazione ad altri, in senso più radicale e concreto del *Mit-sein*. Il suo stesso Esserci è l'Esserci per eccellenza, quello che attua lo slittamento dalla luce della filosofia alla penombra della realtà. È l'Esserci che *in-contra*.

Per questo la metafora contenuto-contenitore cede: il 'dentro' del soggetto e il 'fuori' dell'oggetto non delimitano due ambiti, ma sono due modi della stessa *ekstasis* dell'Esserci. Il *Da-* è già farsi mondo: non come produzione soggettiva né come dato oggettivo, ma come *Weltlichkeit*, la tessitura di rimandi (*Verweisung*) in cui strumenti, altri, situazioni e possibilità si coimplicano. L'incontro con il mondo – come noti – accade 'dopo' che il mondo si sia già dato attraverso l'Esserci stesso: il 'dopo' è fenomenologico, non cronologico. Esso dice che ogni conoscere si radica in un essere-presso pratico, antecedente a ogni *adaequatio*: prima di stabilire corrispondenze, siamo già presso qualcosa e qualcuno, già coinvolti in una rete di significatività. Da qui anche il rovesciamento del dentro-fuori. Nel *Draußen-sein beim Gegenstand* l'Esserci è, proprio per questo, *drinnen*: 'dentro' l'aperto del suo essere-nel-mondo. L'andare-fuori non è fuga dalla propria interiorità, e lo stare-dentro non è ripiegamento: sono modalità dell'esser-esposto della cura (*Sorge*). L'Esserci non ha un mondo; è essere-nel-mondo, e il suo 'spazio' è la trama di accessi e impedimenti che la cura dischiude.

Questo chiarisce anche la figura dello straniero. Se l'Esserci viene frainteso a partire da una supposta essenza di solitudine, lo straniero appare come chi chiede ospitalità all'altro, quasi dall'esterno. Ma nel registro ontologico, lo 'straniero' non è un accidente antropologico: è una modulazione dell'esser-con (*Mitsein*). L'estraneità (*Fremdheit*) non è il contrario della familiarità, bensì la sua verità: ricorda che ogni familiarità è seconda, guadagnata su uno sfondo di esposizione e di non-padronanza. Lo straniero, allora, è la figura che mostra il tra (*Zwischen*): l'aperto in cui l'Esserci si dà sempre come passaggio e passibilità, come incontro. Nel suo domandare, lo straniero non aggiunge una relazione a un soggetto compiuto; porta allo scoperto che l'identità dell'Esserci è costitutivamente relazionale e transitiva. Se il mondo 'si fa evento', ciò non significa che l'Esserci lo 'produca', ma che mondo ed Esserci accadono co-originariamente nell'evento di appropriazione (*Ereignis*). E tuttavia l'appropriazione è, insieme, espropriazione (*Enteignis*): l'Esserci è condotto al proprio (*eigen*) solo sottraendolo all'illusione di possedersi come identità chiusa. L'aperto in cui abitiamo ci appartiene proprio espropriandoci – toglie al soggetto la pretesa di essere il padrone del luogo. È per questo che la 'casa dell'essere' non è una cittadella sicura: è più vicino alla *Lichtung*,

³⁵⁸ P. Sloterdijk, *op. cit.*, p. 330. La posizione di Sloterdijk è forte nell'assumere come brusca l'interruzione di una analitica dello spazio in *Essere e tempo*, a favore di una questione di un 'chi' essenzialmente solitario.

la radura che illumina esponendo, senza garanzie ultime. Sul piano esistenziale, questa struttura si manifesta nella *Geworfenheit* (gettatezza) e nella *Entschlossenheit* (risolutezza) come due facce della stessa apertura: si è già gettati in possibilità che non si sono scelte, e tuttavia si è chiamati a prendere quelle possibilità come il 'proprio'. Qui l'esperienza dello straniero smaschera ogni quieta appartenenza: ci ricorda che essere-a-casa è sempre un compito instabile, un dimorare nel transito. Non a caso, gli strumenti e i luoghi stessi risultano 'nostri' solo nel loro venire-alla-mano e venir-meno, nel loro farsi prossimi e ritirarsi. L'inquietudine costitutiva dell'Esserci si mostra nella *Unheimlichkeit* che Sein und Zeit fa emergere nell'angoscia. L'angoscia non aggiunge un sentimento; sospende le familiarità del quotidiano e mostra il fondo del nostro essere come *Un-zuhause-sein*, non-essere-di-casa. Questo non è un difetto da colmare, ma l'indice ontologico dell'apertura: si è 'a casa' solo 'attraversando' il non-essere-di-casa. L'appropriazione accade come espropriazione: ogni identità si dà migrando, ogni esistenza è un mondo che migra. Migra perché è sempre in cammino tra il già-dato e il possibile, tra il familiare e l'estraneo, tra il trattenere e il lasciar-andare. In questo migrare, l'Esserci non perde la propria casa; impara che la casa non è mai possesso, ma compito di abitare l'aperto. E l'aperto non si possiede: si custodisce nella costitutiva esposizione a quell'inquietudine originaria che, sottraendoci alla chiusura, riconsegna ogni volta – nell'espropriazione e dunque nel più proprio – al mondo.

TERZA SEZIONE

ABITARE LO SPAZIO PLANETARIO: PROSPETTIVE POLITICO-ONTOLOGICHE SULA MIGRAZIONE

III. INTRODUZIONE ALLA TERZA SEZIONE

Il percorso fin qui seguito ha tentato di restituire e mantenere aperte due dimensioni: la macroscopica significatività della metafora spaziale planetaria, e la microscopica, enigmatica intensità dell'essere-straniero. Ma due sole dimensioni non sono sufficienti a fare un paesaggio: la bidimensionalità non può ancora dare profondità, può al massimo fornire uno sfondo, irradiare ma non addensare. Perciò l'obiettivo, adesso, è quello di aggiungervi degli 'oggetti', creare una *scena*. Si tratta naturalmente della scena, fatta di conflitti chiaroscurali, del contemporaneo. Sul paesaggio che si vuole ravvivare, però, non si staglia nessuna enorme figura di monarca, come nel frontespizio hobbesiano; anzi, più che un grande re, una massa spettrale, senza volto, come quella nei viali di Munch, pervade lo spazio, e lo deforma al punto da renderlo irriconoscibile. Come in una tumultuosa mescolanza di colori e forme, i confini non sono netti: è tutto un compenetrarsi di luci e ombre. All'alba della seconda rivoluzione planetaria, o meglio sarebbe dire, tra gli esanimi resti della prima, rimane ancora in piedi il baluardo del potere sovrano. Esso non va inteso unicamente come un puro residuo teologico: quella di cui si parla è una sovranità che opera come governo delle vite, nella forma biopolitica; e che tuttavia conserva il nucleo dell'eccezione. Nella cronaca odierna lo Stato-nazione dà prova di essere, ancora, il principale organo di contenimento e repressione dei fenomeni globali, salvo quelli economici, che obbediscono a un'altra razionalità. Il ritorno degli autoritarismi è un sintomo eloquente di questa persistenza.

Ecco allora che occorre ripensare, con il bagaglio storico-filosofico che ci viene dal Novecento, il nostro modo di abitare la Terra attraverso l'osservazione del fenomeno, oggi, più negativo: il mancato riconoscimento, ad opera del potere sovrano e delle forze che lo sostengono, dell'umanità del migrante, dello straniero, del non-di-qui. È in questo 'spazio tragico' che è possibile intravedere l'occasione di un pensiero a venire, che esca fuori dalla logica della violenza come modo dell'appropriazione dello spazio, della violenza amministrata (*verwaltete Gewalt*)³⁵⁹, del godimento del Medesimo, della reificazione dell'estraneo, e della sua riduzione a nuda vita, del suo riporlo nei campi o lasciarlo morire in un mare-confini; è il modo di abitare lo spazio del pianeta che va ripensato, nella direzione di un co-abitare, dove i confini diventano soglie e non mura; la mobilità, un diritto politico primario e non una sospensione amministrata; l'ospitalità, una pratica comune e non un astratto ideale morale o slogan retorico. In questo quadro allora il filosofo deve diventare una sorta di Principe rovesciato: non sovrano, ma stratega

³⁵⁹ W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, in Id., *Gesammelte Schriften*, II, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991, p. 203; trad. it. *Per una critica della violenza*, Asterios, Trieste 2021, p. 45.

della congiuntura, che mette alla prova la sua virtù trovando nei punti più bassi della storia, la fenditura attraverso cui lasciar passare la corrente ascensionale per la risalita. Risalita verso una 'superficie' che non sia suolo, ma Terra.

Qui si iscrive la proposta di una geofilosofia. Geo-filosofia che deve dunque essere ben più di una 'filosofia della terra', ma deve costituire l'avanguardia della filosofia politica di oggi: offrire un pensiero che più di altri sia in grado di *riscattare* l'umanità dal suo confine, dalla sua sospensione, dalla sua morte.

Questa terza esplorazione attraverserà dunque la scena appena abbozzata, dove il confine si ispessisce in muro e in campo, e si fa architettura del trattenere; dove la soglia apre possibilità nuove e l'erranza viene risignificata come orizzonte del comune. Va chiarito, ancora una volta, che l'approccio filosofico-politico adottato non vuole protendersi in una direzione normativa: non intende dare soluzioni, né avanzare ipotesi di una migliore applicabilità; anziché andare verso le conclusioni, si vuole andare verso gli 'inizi'. Questo movimento è, del resto, analogo a quello del migrante. Pensare è già migrare. Pensare è il pensiero che migra, un continuo oltrepassare il confine, uscire dal noto ed entrare nell'ignoto, chiedere asilo presso nuovi territori, venendone spesso ricacciato indietro, finché non sopraggiunge una nuova domanda sulla legittimità di quegli stessi territori, facendolo ripartire ancora di nuovo, in un ciclo incessante. Il migrante è colui che cerca la Terra, ma in questa ricerca è già iscritto il segno tragico della sua in-esistenza: la Terra è ovunque 'messa in forma' e tuttavia da nessuna parte in sé formata. Il migrante è allora un nomade che non gode di sé, che non si affida gioiosamente allo spazio non territorializzato per farne una casa mobile; al contrario, egli patisce la sua erranza.

Il riscatto passa allora per un pensiero capace di concepire uno spazio d'erranza in cui mettere radici, senza negare la casa, la dimora: uno spazio né positivamente vitale come quello del nomade, né negativamente mortale come quello dell'attuale migrante 'illegale'. Piuttosto, un *nomos* che riconosca lo spazio come imprendibile e, proprio per questo, comune. Un errare comune, nella misura in cui esso è già da sempre stato *con* noi.

III.I LA GRANDE CRISI DELLA TERRITORIALITÀ STATUALE

L'État lui-même a toujours été en rapport
avec un dehors, et n'est pas pensable
indépendamment de ce rapport.

G. DELEUZE, F. GUATTARI

III.I.A. ALL'ALBA DI UN NUOVO SPAZIO

Sostare sulla plurivoca «cartografia»³⁶⁰ di *Mille plateaux*, nel cui *spatium* si tracciano, intersecano e vibrano linee, vettori, macchine e piani, significa compiere un avanzamento non solo nella cronologia chiamata a scandire l'evoluzione del rapporto tra spazio e migrare, ma anche nel profondo, seppure parziale, mutamento di lessico nell'ambito del pensiero 'topologico'. È vero che si è fatto finora cenno allo spazio inteso, a partire da Schmitt, come *Raum* – pure nella sua differenza etimologica ed essenziale col latino *spatium*³⁶¹ – investito di un valore profondamente politico e posto in una dimensione più originaria rispetto ai semplici *Territorium* o *Hobeitsgebiet*, luoghi per eccellenza della sovranità esercitata; e però lo spazio tematizzato nell'opera di *Capitalisme et schizophrénie* restituisce una complessità non solo dei singoli termini differenziati ma anche della loro dinamica correlazione, del loro strenuo e relato con-prodursi. Nelle fitte scansioni del flusso bergsoniano di Deleuze si possono intravedere i termini di una svolta epocale nella concezione dello spazio non-euclideo, della trama di forze che hanno il primo effetto di *produrre* spazio, di comporre *topoi* mutevoli nell'orizzonte di un divenire creativo e relazionale.

Ma prima di calarsi nella immaginosità deleuziana, bisogna chiarire come l'idea di una funzionalità 'poietica' dello spazio, o di uno spazio *auto-poietico*, sia potuta venire alla luce solo dopo che quello stesso concetto primario era ormai andato mutando i suoi connotati, aprendosi davanti un nuovo orizzonte di applicazione e significato. Già nel campo della geometria teorica, la cesura epocale nella teorizzazione dello spazio, avvenuta con Gauss prima e Riemann poi³⁶², apre le

³⁶⁰ Cfr. A. Montefameglio, *La filosofia dello spazio in Gilles Deleuze*, Mimesis, Milano 2023, pp. 184 ss.

³⁶¹ Cfr. C. Schmitt, «*Raum*» e «*Rom*». *Sulla fonetica della parola «Raum»*, in Id., *Stato, grande spazio, nomos*, Adelphi, Milano 2015, pp. 259-65.

³⁶² Cfr. B. Riemann, *Über die Hypothesen, welche der Geometrie zugrunde liegen*, Dieterichsche Buchhandlung, Göttingen 1868; trad. it. *Sulle ipotesi che stanno alla base della geometria e altri scritti scientifici e filosofici*, Bollati Boringhieri, Torino 1994. Allo studio del matematico tedesco è ascrivibile il concetto di «*Mannigfaltigkeit*», molteplicità, che permise di inaugurare una nuova idea di spazio *topologico* in opposizione alla tradizionale geometria non euclidea. Il concepire uno spazio globale come un assemblaggio

porte alla sua traduzione teoretica nel contesto filosofico: Kant aveva tirato fuori lo spazio dall'oggettualità cartesiana, riponendolo sul piano trascendentale delle intuizioni pure come condizione a priori della sensibilità, ma lo svincolo primonovecentesco della fenomenologia di Husserl offre un'ulteriore riscrittura teoretica dello spazio: «il mondo spaziale si riscrive coscienzialmente»³⁶³, facendo slittare il problema da quello di uno spazio ideale esistente a quello di «una coscienza [...] nella quale un'oggettualità può giungere a datità nella forma della spazialità»³⁶⁴. Lo spazio non è una entità oggettiva e indipendente, ma un fenomeno della coscienza attraverso l'esperienza vissuta, il risultato di un processo intenzionale che si verifica nell'interazione tra coscienza e mondo. Così pure Bergson, sebbene in una diversa prospettiva teorica, aveva spogliato lo spazio della sua secolare e solenne oggettività, facendone un allontanamento astratto dalla vera *durée*³⁶⁵. Si potrebbe dire che la *Grundfrage* sullo spazio – inteso in primo luogo come condizione di 'collocabilità' di ogni cosa – si esprime come paradosso, domandando *dove lo spazio stesso debba trovare collocazione*. Dove si colloca la sua origine? In che luogo nasce il Luogo? La domanda sulla collocabilità dello spazio è attraversata dalla stessa tragica dinamica dei due poli del pensiero moderno, Soggetto e oggetto. L'intreccio è evidente: la relazionalità – come movimento – è già un *fare* spazio, il campo aperto, la vera e propria apertura dove ha luogo lo scambio tra i due. Tanto il farsi due quanto il farsi uno è, prima di tutto, un avere luogo. Ciò che *accade* è infatti ciò che *ha luogo*. Ogni *Vor-stellung* è spaziale, tutto ciò che è posto davanti trova, appunto, un *posto*, una collocazione, che consta in un puro *davanti a*. Infatti, questo venire posto davanti presuppone a sua volta l'esistenza di un *ciò davanti a cui*. Tra il 'ciò che è posto davanti' e il 'ciò davanti a cui il posto si pone', il punto medio dell'incontro, il termine comune e astrattamente spaziale, è proprio il *davanti*, il luogo che nasce, viene generato

o una giustapposizione di una varietà di spazi minori, permise a Riemann di far fronte alla «necessità della continuità» (S. Duffy, *Deleuze and the History of Mathematics*, Bloomsbury, London 2013, p. 104). Cfr. anche A. Montefameglio, *op. cit.*, pp. 29-47.

³⁶³ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten* (1918–1926), in Id., *Husserliana*, vol. XI, Springer, New York 1950, p. 126; trad. it. *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini, Milano 1993, p. 178. Cfr. anche Id., *Logische Untersuchungen*, in *op. cit.*, voll. XVIII-XX; trad. it. *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 2015.

³⁶⁴ Ivi, p. 289.

³⁶⁵ Cfr. H. Bergson, *Matière et Mémoire*, Presses Universitaires de France, Paris 1946. Bergson si concentra sulla percezione e sulla memoria, mostrando come il corpo e la mente siano costantemente impegnati in una continua 'spazializzazione' dell'esperienza. Tuttavia, Bergson insiste sul fatto che questo processo meccanico non può catturare la fluidità e la continuità della vita, che è meglio descritta attraverso il concetto di «durata» piuttosto che attraverso il tempo o lo spazio spazializzati.

dall'incontro. La domanda sulla collocabilità dello spazio è infatti più che mai vicina a quella se lo spazio sia generato o generi: il discorso slitta sulla causalità, sul *tempo*. In che 'luogo temporale' allora si colloca lo spazio prima di ogni sua determinazione?

Con la fenomenologia husserliana e soprattutto con Heidegger, il vero spartiacque nella storia del concetto nell'ontologia, lo spazio cessa di essere pensato come un luogo che genera luoghi o che al contrario è ingenerato, qualcosa quindi che in un modo o nell'altro possiede una 'dimora': è diventato invece il semplice accadere di ciò che si dà come evento. È qualcosa di mobile, di diveniente, di esistenziale, di *relazionale*. Lo spazio è allora la prima cosa senza dimora, è il Luogo che 'ha luogo', cioè che accade, si possiede e si autoproduce, e che si dà nel tempo, si muove, sposta, migra. Non trova dimora se non in se stesso, nel suo accadere come evento, nel suo dispiegamento temporale, non è nel suo *dentro* o nel suo *fuori* che sta la sua casa, ma nel suo inesausto *iniziare* e nel suo *movimento*. La *Räumlichkeit* è compresa solo attraverso la relazione esistenziale tra due elementi distinti ma inseparabili: l'Esserci e il Mondo. La spazialità è un modo fondamentale dell'essere dell'Esserci. Lo spazio depurato dall'oggettività cartesiana e dalla trascendentalità soggettiva kantiana, è lo stesso che l'essere, e si dà nel tempo. «Mit festen Schultern steht der Raum gestemmt gegen das Nichts. Wo Raum ist, da ist Sein»³⁶⁶. Essere è *durée*, spaziotempo, essere-nel-mondo. Questo è il passaggio che si apre nel XX secolo e che modifica la struttura profonda del classico concetto di spazio vuoto-contenitore. È chiaro che la riscrittura fondamentale nel campo della fenomenologia e dell'ontologia, procede in parallelo, con imponenti conseguenze, a quella storico-politica.

L'identificazione di un passaggio epocale da una concettualizzazione dello spazio a un'altra, accantonando le plurime declinazioni e sfumature, non è un dato secondario. Come Schmitt intuisce, la rivoluzione che coinvolge lo spazio non si iscrive sul piano della sola realtà effettiva, ma anche su quello della teoria, della sua descrizione concettuale. Lo spazio cambia i suoi attributi reali e concettuali sincronicamente; i due piani non isolabili dell'ordinamento spaziale concreto e di quello teorico si muovono e si alterano come membrane sovrapposte dello stesso organismo. Non è un caso che proprio nell'ora del tramonto di un Fuori globale, menzionato in precedenza³⁶⁷, la questione dello spazio, specie nella sua declinazione politico-giuridica, venga non solo riportata al centro del pensiero filosofico, ma riformulata nelle sue premesse fondative. Entra in crisi la concezione vuota, neutrale, matematico-naturalistica, 'classica' dello spazio, che non

³⁶⁶ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. November 1882-Februar 1883*, in *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe*, De Gruyter, Berlin 1977, fr. 179, p. 211; trad. it. *Frammenti postumi: 1882-1884*, Adelphi, Milano 1982.

³⁶⁷ *Supra*, in particolare la questione della saturazione del globo.

casualmente aveva guidato l'epoca del diritto statale e internazionale dal XVI secolo. Se nel tempo dello *jus publicum europaeum*, insieme allo Stato come ordinamento dominante si era imposta la concezione newtoniana dello spazio vuoto riempito da oggetti, fino ad approdare al sopracitato apriorismo kantiano, un nuovo abisso si apre con la nascita della fisica quantistica³⁶⁸, che inaugura il nuovo secolo: lo spazio cessa di essere un vuoto continuo e statico, ma di offrire un'entità viva e complessa, composta e turbata da fluttuazioni, probabilità e interazioni che modellano la realtà a livello microscopico. Negli stessi anni si discute la relatività ristretta einsteiniana e la quadridimensionalità dello spaziotempo di Minkowski³⁶⁹.

Nel Novecento dunque, che si parli di scienze della natura o dello spirito, l'assunto fondamentale è questo: non è il mondo a essere nello spazio, ma lo spazio a essere nel mondo e in relazione al mondo: «[...] ist also die Welt nicht in Raum, sondern der Raum in und an der Welt»³⁷⁰. La spazialità si genera come relazione *a* e *tra* oggetti, mentre gli ordinamenti spazio-temporali non sono più meramente iscritti in uno spazio vuoto già dato, ma corrispondono a una situazione in atto, a un evento. «Der Raum wird zum Leistungsraum»³⁷¹: lo spazio diventa spazio operativo. Con Bergson, Husserl, Heidegger, Einstein e più avanti anche con Merleau-Ponty, Lefebvre, Foucault, Deleuze, Augè, risulta chiaro che si sia ormai dischiusa una nuova fase del pensiero sullo spazio e che questo sia ormai indissolubilmente legato al tempo, alla durata, all'intenzione, alla relazione, alla corporeità, al divenire. Lungo il corso accidentato del Novecento divampa una rivoluzione storico-concettuale senza precedenti, che va a minare uno dei pilastri fondativi della politica moderna: lo spazio dello Stato.

Lo spazio che si fa, che si auto-produce, che sta nel tempo «contro il nulla», che è relazione tra esserci e mondo, può anche farsi nel modo di un *territorio*. È da tenere presente un fatto che oltre un'apparente ovvietà nasconde un assunto essenziale: il territorio è un 'modo di fare spazio', o ancora meglio: un modo di *farsi* dello spazio. È il risultato, più o meno duraturo, più o meno definito, di un processo. Questo processo non è che il delimitarsi: lo spazio si produce così nello specifico modo della territorialità, si fa territorio, si territorializza. La sua direzione in questo senso è di definirsi tracciando un confine tra il suo dentro e il suo fuori.

³⁶⁸ Inaugurata, com'è noto, da Max Planck con la sua opera *Zur Theorie des Gesetzes der Energieverteilung im Normalspektrum* (1900).

³⁶⁹ In particolare Minkowski fu il primo a parlare di una struttura unitaria di 'spaziotempo' nel celebre discorso tenuto al Congresso di Matematica di Colonia nel 1908 (cfr. H. Minkowski, *Raum und Zeit*, B. G Teubner, Leipzig 1909).

³⁷⁰ C. Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, in Id., *Staat, Großraum, Nomos*, cit., p. 319

³⁷¹ *Ibidem*.

Quando il principio di non contraddizione diventa una funzione spaziale si forma allora una territorialità: il primo confine è la differenza, l'equazione negativa, e l'identità del principio sotto cui sussumere le parti interne al territorio. Si può senza subbio dire che la stessa metafisica è composta da territori, che il pensiero si territorializza – e più o meno spesso, deterritorializza. Il territorio è allora un approdo. Quando lo spazio non è più soltanto ciò che è davanti a-, puro incontro, ma anche ciò che è di- e contro-, allora è già diventato territorio. Quando lo spazio incontra il Due del dentro-fuori, è territorio. Se lo spazio è una sorta di *natura naturans*, il territorio è la sua *natura naturata*, è la sua polemica articolazione, che conserva in sé dominio e opposizione. Il latino *territorium* contiene in sé la *terra* – che da sola non possiede il carattere della proprietà, dell'opposizione e del confine³⁷² – ma segna soprattutto la sua appartenenza al *tèrritor*³⁷³, colui che possiede la terra. Nel tedesco si parla di *Gebiet*, sostantivazione del verbo *gebieten*, esigere, dominare. Il dominio e il possesso sulla e della terra restano dunque le radici semantiche profonde del territorio. E nella dimensione molare della statualità, il territorio dello Stato (*Staatsgebiet*) diventa semplicemente «quella porzione di superficie terrestre (con uno spazio aereo sopra di sé e uno spazio sotterraneo sotto di sé, fino al centro della terra) sottoposta in modo esclusivo alla sovranità statale [*Staatsgewalt*]»³⁷⁴. Ed è questa porzione di superficie terrestre che subisce scacco senza possibilità di rivalsa nel convulso processo delle logiche storiche del Novecento, mentre il concetto scientifico ha già attraversato la sua piena metamorfosi, come sopra detto. La crisi territoriale della prima metà del secolo non è però riducibile a una semplice prevaricazione dello spazio liscio sullo spazio striato, dello sradicamento sul radicamento³⁷⁵, perché questa semplificazione della dinamica oppositiva dei 'modi di farsi' dello spazio finirebbe per escludere il loro terreno comune, il loro, appunto, essere *approdi* di una instancabile poiesi spaziale. Al contrario, è l'architettura spaziale e politica moderna a collassare, e quindi una specifica costellazione storica di determinati principi spazio-politici che attraversa il suo tramonto e diviene luogo di scontro proprio tra quelle due forze che avevano inizialmente contribuito a tracciarla e a darle forma. Nella *totale Mobilmachung*³⁷⁶ il campo di battaglia è infatti funestato

³⁷² Questo punto teorico è essenziale ed è stato già esplorato nei capitoli precedenti, dove si è parlato dell'originaria percorribilità della superficie terrestre.

³⁷³ O. Pianigiani, *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, Sonzogno, Milano 1937.

³⁷⁴ C. Schmitt, *L'ordinamento dei grandi spazi nel diritto internazionale*, in *Stato, Grande Spazio, Nomos*, Adelphi, Milano 2015, p. 167.

³⁷⁵ Cfr. C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 111 ss.

³⁷⁶ Cfr. E. Jünger, *Die totale Mobilmachung*, in Id., *Krieg und Krieger*, Junker & Dünhaupt, Berlin 1930.

dalla guerra totale secondo il principio di localizzazione nazionale, e dalla tecnica secondo il principio della spazialità delocalizzata globalmente. E in questo campo si colloca, per l'appunto, il fenomeno totalitario come tentativo di riempimento dello spazio vuoto dello Stato³⁷⁷. La sostanza nichilistica dell'ideologia del Tutto consiste proprio nel suo rovesciamento da pieno a vuoto, è l'esito tragico di un processo, quello moderno, che aveva tentato – alla fine invano – di fare i conti con il vuoto dello spazio politico, nel cui sottosuolo restano solo conflitto e vita inopinata³⁷⁸.

La catastrofica frantumazione delle architetture politiche del Moderno, che erano state razionalisticamente erette quali fortificazioni a difesa di un vuoto tanto esterno quanto interno, sotterraneo, di un *bellum omnium*, di una dimensione marittima, riporta a emergenza proprio quel vuoto *anomico* che è per così dire uno spazio originario apolitico e prepolitico, che è quel *Land* che attende solo di essere preso, suddiviso, e ordinato. Quel *Land* ovvero quella *terra*, quel suolo, che per sua natura non appartiene, non è distribuito, non è impiegato, ma è quel primo spazio dove si cammina o si naviga, o che è un camminare o navigare: lo spazio che solo il fenomeno del migrare riporta a essenza. La dimora che risiede nel non avere dimora, sintesi che si compie solo mediante l'attraversamento, lo spazio nel suo carattere originario, che 'ha luogo' nel senso dell'accadere e non dello stare.

In questo quadro l'essenza auto-poietica dello spazio è centrale nella misura in cui la creazione si inverte dal caos, dal disordine, dal vuoto. Lo spazio si crea in molteplici modi, diviene continuamente, senza limite, senza posa, perché è infondato, perché non *ha* territorio, bensì *crea* territorio, *fa* territorio. In questa luce, la (de-)territorializzazione appare come l'eco – e insieme la voce nuova – di un lungo e travagliato processo storico che travolge dall'interno una delle categorie fondative del pensiero, quella di 'territorio', fino a renderla irriconoscibile a se stessa. Il politico, infatti, non ha di per sé spazio o luogo: esso è potenza libera, apertura di possibilità, che non costituisce da sola uno spazio chiuso né può essere immediatamente 'Stato', ma solo farsi tale, cioè darsi forma spaziale mediante atti di delimitazione, misura, istituzione. Qui torna attuale la massima: «Jede Rechtseinrichtung, jede Institution ihren Raumgedanken in sich hat und daher

³⁷⁷ Cfr. H. Arendt, *The Origin of Totalitarianism*, cit., pp. 305 ss. Cfr. anche S. Forti, *Il totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2001.

³⁷⁸ In questo sta la grandezza del pensiero di Machiavelli, che sopravanza i moderni rimarcando l'ineludibilità tragica del caso e dell'imprevedibile. Machiavelli coglie la grandezza del politico proprio nel saper tenere conto dell'«inopinato»: non dominare il futuro, ma tenere il passo dell'imprevisto, leggendo i tempi e trasformando il sopraggiungere del caso in occasione di forma e durata.

auch ihr inneres Maß und ihre innere Grenze mit sich bringt»³⁷⁹. Ogni apparato giuridico porta in sé un'idea di spazio; la 'misura interna' e i 'confini interni' indicano che l'ordinamento possiede un'interiorità spaziale e si dà forma autonomamente, traducendo la potenza in figura, l'aperto in luogo. Come il *dominus* ha bisogno della *domus*, così il *territor* del *territorium*: senza questa operazione di spazializzazione – misura, confine, soglia – la potenza politica resterebbe pura indeterminazione; con essa, invece, essa si territorializza e, territorializzandosi, istituisce il proprio mondo.

III.I.B. TRA TERRA E TERRITORIO: LA 'DIFFERENZA ONTOLOGICA' DEL LUOGO

On écrit l'histoire, mais on la toujours écrite du point de vue sédentaires, et au nom d'un appareil unitaire d'État, au moins possible même quand on parlait de nomades. Ce qui manque, c'est une Nomadologie, le contraire d'une histoire³⁸⁰.

La filosofia spaziale deleuziana è il bacino teoretico dove emerge più chiaramente il nuovo carattere dello spazio rivoluzionario come dimensione dinamica, intensiva e processuale, potenziale creativo e sovversivo che turbinata al cuore fermo dello Stato. La filosofia di *Mille plateaux* può dirsi in breve una filosofia dell'*agencement*. La nota a margine di un'immensa cartografia tracciata dal divenire e in divenire. Non senza ragione Deleuze azzarderà a nominarla una *geophilosophie*³⁸¹. La domanda essenzialistica socratica viene tradotta in termini spaziali: non *che cosa è*, ma *dove è* – o meglio ancora: *che dove è* – e con quali linee, quali flussi, quali segmenti, quali macchine viene prodotto, codificato o riscritto questo dove? Che la traduzione delle macchine binarie metafisiche sia in Deleuze un punto di svolta nella riflessione filosofica attorno allo spazio, soprattutto politico, che non cesso di essere superficie metrica – o almeno non originariamente – facendosi «campo di intensità», è fuor di dubbio; non può essere aperta un'indagine sulle forme della spazialità politica contemporanea senza filtrare buona parte del materiale teorico servendosi del setaccio creativo e incalcolabile della riflessione deleuziana. Lo spazio è nei suoi più profondi nervi diveniente e

³⁷⁹ C. Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, in Id., *Staat, Großraum, Nomos*, cit., p. 319.

³⁸⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, Les Éditions de Minuit, Paris 1980, p. 34; trad. it. *Mille piani*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 63: «Si scrive la storia, ma la si è sempre scritta dal punto di vista dei sedentari, e in nome di un apparato unitario di Stato, almeno possibile anche quando si parlava di nomadi. Ciò che manca è una Nomadologia, il contrario di una storia».

³⁸¹ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991; trad. it. *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996.

molteplice, è *plan d'immanence*³⁸², condizione ontologica fondamentale, il 'luogo' in cui si situano tutte le esistenze, gli eventi e le relazioni: non struttura fissa o contenitore, ma 'campo di forze' dinamico e fluido dove i movimenti e le differenze si costituiscono e si trasformano. Nella macroscopica dimensione dello Stato e della sedentarietà dei principi e dei territori, trova risonanza un orizzonte di eventi molecolare, deterritorializzato, dove si dispiega la potenzialità creativa e onnireticolare del *rhizome*. Dunque non una storia che vedrebbe nell'albero il suo simbolo di derivazione e unidirezionalità, bensì una Nomadologia: la 'legge' del nomadico, che a differenza del sedentario non procede per scarti, elevazioni, classificazioni, sequenze, trascendenze, controlli, ma si articola come intensità nella velocità, come desiderio deterritorializzante, facendosi ogni volta come «erba», «intermezzo», «sistema acentrato»³⁸³.

La Nomadologia deleuziana si offre in questo senso come un perno teorico essenziale per includere teoreticamente nell'orizzonte dello spazio auto-poietico il fenomeno del migrare. E dunque la molarità sedentaria dello Stato deve essere riportata alla vita molecolare che si agita nelle pieghe del suo spazio segmentario, quella stessa vita da cui esso nasce e che riporta a controllo, territorializzandosi. Quello che ci si deve chiedere è allora come «Une micro-physique du migrant a pris la place de la macro-géométrie du sédentaire»³⁸⁴. Va tuttavia chiarito quale compito al migrante venga assegnato nel campo della spazialità nomadica. Sulla scorta di Dumézil³⁸⁵, il *Traité de Nomadologie* non si apre, come ci si aspetterebbe dall'oggetto in titolo, con una esplorazione semantica di ciò che deve essere contrassegnato come 'nomadico': una delle prime espressioni che saltano all'occhio è «souveraineté politique»³⁸⁶. Una formula classica, un paradigma filosofico-politico essenziale e inaggirabile. È dall'analisi decostruttiva dell'apparato di Stato che l'indagine deleuziana sul nomadismo prende avvio: la statualità sedentaria, guardata quale struttura di relazioni binarie e disponentesi in un «milieux d'interiorité»³⁸⁷, deve essere osservata microscopicamente al fine di svelare una tessitura di forze – quindi di spazi – esteriore all'apparato. Questo intrico di forze che debordano, che letteralmente oltrepassano ogni confine dello *strato*-Stato, è ciò che si chiama la guerra.

³⁸² Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit.

³⁸³ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, cit., pp. 57-66.

³⁸⁴ Ivi, p. 278; trad. it. p. 325.

³⁸⁵ G. Dumézil, *Mitra-Varuna*, Gallimard, Paris 1948, pp. 118-124.

³⁸⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, cit., p. 434; trad. it. p. 485.

³⁸⁷ Ivi, p. 435; trad. it. p. 486.

Quant à la machine de guerre, en elle-même, elle semble bien irréductible à l'appareil d'État, extérieure à sa souveraineté, préalable à son droit: elle vient d'ailleurs³⁸⁸.

Lo statuto ontologico della macchina da guerra è anch'essa riferibile a uno spazio: uno spazio totalmente altro, un «altrove», un altro 'dove'. L'altro dal luogo-categoria, dal territorio sovrano, dalla forma-Stato³⁸⁹. Irriducibilità, esteriorità, altrove: la costellazione semantica della macchina da guerra nomadica ha carica negativa solo in quanto scompone, turba, increspa positivamente e creativamente lo spazio istituito. Essa «fa valere un *furor* contro la misura»³⁹⁰, una potenza anarchico-libertaria contro la sovranità³⁹¹. Ecco il senso nuovo dello spazio messo a tema, in modi, termini e intensità svariati, dalla filosofia del Novecento: lo spazio prima dello spazio, il Fuori dal dentro-fuori. In direzione del fuori si attua una fuga prospettica: la linea di fuga si rivolge al fuori nella misura in cui agisce come tensore interno al territorio e porta con sé la potenzialità di sfiorare, bucare i margini, debordare prospetticamente, deterritorializzare. La deterritorializzazione è infatti una sorta di «*potentia* del territorio»³⁹², proprio in quanto il territorio si disegna trattenendo, tenendo in sé in tensione una molteplicità di linee – tra queste, le linee di fuga. «Quant au lignes de fuite, elles ne consistent jamais à fuir le monde, mais plutôt à le faire fuir»³⁹³: le linee di fuga non 'fuggono' il mondo, ma *lo fanno fuggire*. Non vi è certo un fuori dal mondo, ma un mondo che si può sempre e nuovamente creare al di fuori di un altro, riscrivendolo all'interno, risemantizzandone la trama e il confine, ri-spazializzandone il piano. Ritorna in sottofondo il foucaultiano *pensée du dehors*³⁹⁴: mettere il pensiero «in rapporto immediato col fuori, con le

³⁸⁸ *Ibidem*.

³⁸⁹ Può indicare, su un piano concreto, un'innovazione industriale, un'invenzione tecnologica, un circuito commerciale, creazione religiosa, e così tutti quei flussi e quelle correnti che non si lasciano appropriare dagli Stati, se non, come spesso accade, in un secondo momento. Va però tenuto in conto questo fatto: non è sufficientemente marcata da Deleuze la differenza tra un movimento nomadico di natura tecnica o economica, e un movimento puramente umano. Nel grande gioco di forze che intesse il divenire senza vuoti e mancanze, viene persa di vista la differenza tra lo spazio di una merce, di un dato, di un'ideologia, e quello di un *corpo* umano, di una nuda vita.

³⁹⁰ *Ibidem*.

³⁹¹ Vale la pena ricordare che negli anni della *Nietzsche-Renaissance* la ricerca deleuziana costituisce un punto focale per la traduzione anarchico-libertaria dei concetti nietzschiani nel

³⁹² A. Montefameglio, *La filosofia dello spazio di Gilles Deleuze*, Mimesis, Milano 2023, p. 89.

³⁹³ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, cit., p. 249; trad. it. p. 294: «Le linee di fuga, poi, non consistono mai nel fuggire il mondo, ma piuttosto nel farlo fuggire».

³⁹⁴ Cfr. M. Foucault, *La pensée du dehors*, in «Critique», 1966; trad. it. *Il pensiero del fuori*, SE, Milano 1998.

forze del fuori, insomma far del pensiero una macchina da guerra, è una strana impresa [*une entreprise étrange*]³⁹⁵, ma che pure, da Nietzsche in poi, bisogna che venga condotta. Un pensiero quindi che non sia raccogliabile in una forma interna ma sempre alle prese con forze esterne, «une pensée-événement»³⁹⁶, un'ecceità, piuttosto che un pensiero-soggetto; un pensiero-problema contro un pensiero-essenza; e portando il lessico su un piano politico: un pensiero che faccia appello a un popolo invece di prendersi per un ministero. Un pensiero che fa appello a un popolo, è un pensiero che si fa tribù: «Une pensée est déjà une tribu, le contraire d'un État»³⁹⁷. Il pensiero-tribù si pone come exteriorità nella misura in cui è forza esteriore rispetto allo stesso meccanismo binario – metafisico – esterno-interno, e in virtù di ciò si può definire *pura* exteriorità, in senso non essenzialistico: non è «une autre image»³⁹⁸ contrapposta all'immagine dell'apparato di Stato. Da qui una noologia – scienza storica delle 'immagini del pensiero' – che vada a confliggere con dei contro-pensieri: «l'existence mobile à travers l'histoire»³⁹⁹.

L'entropia delle macchine deleuziane tende così ad accrescersi nella direzione, pure scomposta, di un Fuori che sovverte il sistema binario metafisico striato del dentro-fuori. In questo campo 'assolutamente' esteriore si giocano il nuovo, il divenire, la creazione. È una *entreprise étrange*, una bizzarria che nella sua spontaneità scompagina per ricomporre, ricompone per scompaginare. Il fuori-dallo-Stato è quindi la macchina da guerra nomadica, la forza deterritorializzante che traccia linee di fuga nella tensione interna del campo d'interiorità. Semplificando, si potrebbe dire che la macchina da guerra sta allo Stato come la linea di fuga sta al territorio chiuso. Anche Deleuze nel dare consistenza alla macchina da guerra deve fare affidamento alla parola *nomos*, che è cosa ben distinta dalla *loi*, dalla legge.

Il *nomos* della macchina da guerra, il *nomos* del *go*⁴⁰⁰, che si apre spazialmente quale campo d'esteriorità, distinguendosi dalla codificazione degli «scacchi», diversamente da quello schmittiano, non è scandito da fasi consecutivamente distinte: presa, divisione e pascolo non sono che nervi stimolati simultaneamente dalle forze nomadiche. Il *nomos* della macchina da guerra non è appropriazione di uno spazio già dato e non ancora posseduto – che si declina, in Schmitt, entro una veste dalle cuciture ancora moderne della spazialità politica e 'pre-politica' – il *nomos* nomadico è diversamente una distribuzione del molteplice nonché un mantenimento della molteplicità nello spazio aperto: è pura *produzione* di apertura

³⁹⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, cit., p. 467.

³⁹⁶ Ivi, p. 469; trad. it. p. 521.

³⁹⁷ Ivi, p. 467; trad. it. p. 519: «Ogni pensiero è già una tribù, il contrario di uno Stato».

³⁹⁸ *Ibidem*.

³⁹⁹ *Ibidem*.

⁴⁰⁰ Ivi, p. 437; trad. it. p. 488.

mediante l'interazione delle intensità nomadiche che «tengono» lo spazio. Per la macchina da guerra non si dà alcun perimetro misurabile: lo spazio si produce con la tensione fra i corpi, è il molteplice distribuito secondo le forze e i vettori a fare e tenere lo spazio. Se il *nomos* stanziale schmittiano è presa di possesso di uno spazio vecchio – in un senso per molti versi ancora «moderno»⁴⁰¹ – cui consegue di necessità una spartizione, una messa in ordine, la formazione di una *Ordnung*, quello deleuziano, erede della svolta nietzschiana, non è che produzione e trattenimento. Nulla garantisce la durata dell'apertura dello spazio sperimentale nomadico, il quale può dissolversi con la stessa facilità con cui si è formato. «Le modèle est tourbillonnaire»⁴⁰²; la struttura della macchina da guerra rispetta il modello del «vortice»: disposizione dei corpi, già nel pensiero atomistico, posta come *medium* tra ordine e disordine, passaggio tra la pioggia verticale uniforme, 'lamellare', degli atomi, e la condizione presente del mondo che ne devia la traiettoria. Nel suo turbinio, il vortice è sì sostiene su un equilibrio fisico tra le spinte e le contospinte, allacciando la forza centripeta (tendenza alla chiusura) come anche la centrifuga (tendenza all'apertura). Lo spazio *tourbillonnaire* è pertanto uno spazio aperto in cui 'vanno distribuendosi' le cose-flussi, non uno spazio chiuso dove 'stanno distribuite' le cose lineari e solide. Secondo questo andamento si traccia la differenza fondamentale tra spazio liscio e spazio striato, che sebbene ritorni più volte nella prosa di *Mille Plateaux* e trovi espressione seguendo un lessico sempre variabile, si trova nondimeno condensata nella terza Proposizione del *Traité de Nomadologie*: se lo spazio liscio ha natura vettoriale, proiettiva, o topologica, quello striato è puramente «metrico», e dunque «dans un cas 'on occupe l'espace sans le compter', dans l'autre cas 'on le compte pour l'occuper'»⁴⁰³. E allora se in Schmitt occupazione dello spazio vuol dire presa di possesso quale processo di perimetrazione, nello spazio liscio di Deleuze non c'è conteggio, non c'è misura, ma un continuo pascolo nomadico che si sposta e spostandosi *fa spazio*, e facendolo lo *tiene*. Nel doppio senso che lo 'tiene molteplice', e cioè non lo omogeneizza a partire da un'unità di misura geometrica; così come lo 'tiene diveniente', e cioè non lo fissa secondo un'unità di misura sovratemporale.

E allora, nella sua declinazione politica «le *nomos* est la consistance d'un ensemble flou»⁴⁰⁴, consistenza di un insieme vago, non è situato ma si distende in senso oppositivo rispetto al territorio articolato legalmente: è *l'altro dalla polis*, un

⁴⁰¹ Cfr. C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., pp. XI ss.

⁴⁰² G. Deleuze, F. Guattari, *op. cit.*, p. 447; trad. it. p. 498: «Il modello è del tipo vortice».

⁴⁰³ G. Deleuze, F. Guattari, *op. cit.*, p. 447; trad. it. p. 499: «In un caso 'si occupa lo spazio senza contarlo', nell'altro 'lo si conta per occuparlo'».

⁴⁰⁴ Ivi, p. 472; trad. it. p. 524.

*arrière-pays*⁴⁰⁵, un retroterra, un circondario, un luogo che mantiene la vaghezza dello sfumato, dell'attorno', del confine nel momento precedente al suo pensarsi come linea separatoria⁴⁰⁶. È il confine prima della sua misura, del suo calcolo, e cioè della sua *chiusura*. È il prima del territorio. Il nomadico non è che questa apertura, l'indefinita vastità di un retroterra, di uno spazio che precede ogni edificazione, ogni progetto architettonico del mondo, ogni messa a produzione del suolo e politicizzazione della terra. Edificare la Terra è fare territorio, codificare, pensare e operare secondo l'Uno-Due, creare partizioni binarie a partire da un Fondo. La Terra è «l'absolument-déterritorialisée»⁴⁰⁷, e in quanto tale è il fondo originario su cui si dischiude il perpetuo «corpo-a-corpo» di tutte le forze, terrestri e non terrestri. Partire dalla terra è importante nella misura in cui essa rimane quel *fondo senza fondo*, quel *prima*, che è la prima dimensione spaziale su cui opera il *nomos*. È la casa abitata dal nomadico, edificata dal politico.

Ma è proprio «le rapport à la terre»⁴⁰⁸ il punto essenziale per comprendere tanto la differenza quanto la comunanza tra nomade e migrante.

Et sans doute la terre n'est pas la même chose que le territoire. La terre, c'est ce point intense au plus profond du territoire, ou bien projeté hors de lui comme point focal, et où se rassemblent toutes les forces en un corps-à-corps. La terre d'est plus une force parmi les autres, ni une substance informée ou un milieu codé, qui aurait son tour et sa part. La terre est devenue ce corps-à-corps de toutes les forces, celles de la terre comme celles des autres substances, si bien que l'artiste ne se confronte plus au chaos, mais à l'enfer et au souterrain, au sans-fond⁴⁰⁹.

⁴⁰⁵ *Ibidem*.

⁴⁰⁶ Deleuze cita Laroche (cfr. Id., *Histoire de la racine «Nem» en grec ancien*, Klincksieck, Paris 1949) per accostarsi nella lettura della radice indoeuropea che lega il *nomos* al senso del verbo νέμω, il quale rimanderebbe nel periodo omerico a una distribuzione senza divisione. Senso che tuttavia andrebbe man mano sfumando e confondendosi con quello di 'spartire, dividere' a partire dal V sec. Il verbo νέμω per Laroche avrebbe anche a che fare con una peculiare dimensione semantica dell'«abitare», ancora una volta lontano dall'occupazione di una terra, di una proprietà recintata, delimitata: all'origine del *nomos* non vi sarebbe l'*oikos*, l'*oiko-nomia* come legge della casa, quanto piuttosto il movimento della vita nomade, il distribuirsi in uno spazio illimitato (su questo tema, cfr. T. Gazzolo, *Scacchi e diritto. Critica di una metafora*, in «Politica.eu», I, 1, giugno 2015).

⁴⁰⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *op. cit.*, p. 74; trad. it. p. 105: «La Terra, l'assolutamente-detterritorializzata».

⁴⁰⁸ *Ivi.*, p. 473; trad. it. p. 525.

⁴⁰⁹ *Ivi.*, pp. 417-18; trad. it. pp. 468-469: «E probabilmente la terra non è la stessa cosa del territorio. La terra è quel punto intenso nel più profondo del territorio, oppure proiettato fuori di esso come punto focale, in cui tutte le forze si raccolgono come in un corpo-a-corpo. La terra non è più una forza tra le altre è una sostanza informata o un

L'artista romantico è colui che mantenendosi al di fuori dallo schema Uno-Due – proprio invece dell'artista classico – si sbarazza dello statuto di creatore e si cala nella dimensione del fondamento, della fondazione, di ciò che si pone quindi *prima* della Creazione, Fondo a cui si attinge per creare. Per quanto non espressamente citata⁴¹⁰, è qui udibile una eco della *Erde* heideggeriana⁴¹¹. Terra come *Erde*, è stato detto, è l'originaria e solida 'ascosità' che illuminando invero l'apertura mondana, e si accosta al senso originario della φύσις greca⁴¹². La Terra come fondazione a partire dal Fondo, il quale ritraendosi lascia essere il Mondo con le sue forze binarie, le sue dualità e i suoi conflitti. E però nella sua ascendenza nietzschiana in Deleuze, Terra non è solamente un lasciar venire all'apparire, fondo da cui ogni mondano essente si alza ed emerge, ma corpo-a-corpo di forze, bacino inquieto e perturbato che raccoglie le tensioni, gli scontri, le intersezioni che intessono quel molteplice e indeterminato divenire che verrà in un secondo momento codificato secondo la legge del Due, *territorializzato* come dentro-fuori, lotta di opposti. E allora Terra non è territorio, ma fondo da cui emerge quella guerra che troverà il suo codice e il suo confine. La stessa guerra che nella sua dimensione macchinica, *machine de guerre*, precede⁴¹³ e va contro l'apparato di Stato – il quale però a sua

ambiente codificato, che avrebbe un suo turno e una sua parte. La terra è divenuta questo corpo-a-corpo di tutte le forze, quelle della terra come quelle delle altre sostanze, cosicché l'artista non si misura più col caos, ma con l'inferno e col sotterraneo, col senza-fondo». (pp. 468-69).

⁴¹⁰ Sono rari e sporadici i riferimenti a Heidegger nell'opera deleuziana, sebbene ritorni più volte citato, più o meno esplicitamente, in *Differenza e ripetizione* e in *Che cos'è la filosofia?*. È interessante notare come il riferimento alla Terra tradisca nel discorso di Deleuze la sua derivazione dal lessico del filosofo tedesco, che non a caso vi è continuamente accostato. La Terra in Heidegger è Essere che si sottrae, che si deterritorializza. Così anche la filosofia: «È un piano di immanenza che costituisce il terreno assoluto della filosofia, la sua Terra o la sua deterritorializzazione, la fondazione su cui crea i suoi concetti» (ivi, p. 32). «Tutta la riflessione di Heidegger sull'Essere e l'essente intrattiene un rapporto di prossimità con la Terra e il territorio, come testimoniano i temi del costruire, dell'abitare [...]. La sua storia [dell'Essere], la storia della Terra, è la storia del suo sottrarsi, della sua deterritorializzazione nello sviluppo tecnico-mondiale della civiltà occidentale iniziata dai Greci e riteritorializzatasi sul nazionalsocialismo» (ivi, p. 87).

⁴¹¹ Cfr. M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in Id., *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1950; trad. it. *Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2019, pp. 4-173.

⁴¹² Vedi cap. I, par. I.III.B.

⁴¹³ Qui inteso non in un senso temporale, poiché la macchina da guerra non si dà, non nasce prima dello Stato. Con il suo 'precederlo' si vuole indicare piuttosto il suo essere

volta la riconosce e la usa per i suoi propri scopi (polizia ed esercito), catturando il *nomos* nomadico in forma sedentaria, traducendolo in legge; il *nomos* viene dunque normato. Parlare della Terra come dimensione spaziale originaria dischiude la problematicità intrinseca del territorio: nella sua apparente staticità, tutto è in gioco, le forze nel loro corpo-a-corpo, pure codificate, possono in ogni momento apportare rotture, strappi, svincolamenti, aperture, turbini, vortici. Il *bellum omnium* hobbesiano, spogliato della sua veste contrattualistica, viene ripreso a partire da premesse teoretiche del tutto differenti: la guerra è corpo-a-corpo di forze, lotta di posizionamenti; non esiste fatto o fenomeno che non sia già di per sé il segno di una forza in atto. Nello spazio della Terra, nietzschianamente, non esistono gerarchie di valore che si radichino nella trascendenza, nella legge della ragione o dello Stato. E però lo stesso Stato con la sua ragion d'essere non è veramente successivo e conseguente alla macchina da guerra: «Tout n'est pas État, justement parce qu'il y a eu des États toujours et partout»⁴¹⁴. La guerra non precede lo Stato e non è lotta tra soggettività già date. La risposta di Deleuze alla domanda: 'che cosa è primo?' (*Prep. XI*) non trova infatti risposta nell'eterna dinamica di scontri e di incontri tra nomadico e sedentario: l'oggetto di interesse comune tra tribù nomade e Stato rimane la macchina da guerra. In questo perpetuo gioco di forze non vi è nessun *prima*, solo un *fuori*. La macchina da guerra è esteriorità da interiorizzare e condurre contro e a favore: tutto il problema dell'apparato di Stato sedentario è la cattura della macchina da guerra nomadica. Le condizioni del suo operare nello spazio, del suo fare e tenere spazio, sono realizzate dall'esistenza nomade.

Ed è appunto questa *existence nomade* a dover essere osservata nel suo peculiare intreccio con la dinamica migratoria. Da capire è quindi se questa esistenza nomadica possa situarsi anche nello spazio del migrante, o se vi sia al contrario una ineluttabile inconciliabilità. Lo spazio intermedio prodotto dal movimento nomade gode di una sua propria autonomia rispetto al suo essere 'percorso': se infatti questo conserva in sé la linearità dell'andare da un punto a un altro, lo spazio intermedio nomadico lascia in secondo piano l'avvio e la meta, li trascura, in qualche modo li oblia, e gioisce del suo soggiornare nel moto, svincolato da ogni premessa e ogni fine. Se il tragitto nomade «distribue les hommes (ou les bêtes) dans un espace ouvert»⁴¹⁵, indefinito, non comunicante, quello migratorio è una linea finita tracciata su uno spazio definito – o meglio, definentesi – che subordina

'oggetto di cattura', esteriorità, eccedenza, che può essere addomesticata e portata nella striatura.

⁴¹⁴ Ivi, p. 535; trad. it. p. 591: «Non tutto è Stato, proprio perché ci furono Stati sempre e dappertutto».

⁴¹⁵ Ivi, p. 472; trad. it. p. 524: «Distribuisce gli uomini (o gli animali) dentro uno spazio aperto».

il tragitto ai due estremi dell'inizio e della fine, e dopo aver distribuito gli uomini in uno spazio chiuso, assegna a ciascuno la sua parte e ne regola la comunicazione. Il nomade è un puro distribuirsi e *abitare* nell'apertura di uno spazio liscio, aperto, senza i confini-linee propri delle striature, ma nella spazialità dell'*ensemble flow*, secondo il *nomos* – e non secondo il *logos*.

Le nomade n'est pas du tout le migrant ; car le migrant va principalement d'un point à un autre, même si cet autre est incertain, imprévu ou mal localisé. Mais le nomade ne va d'un point à un autre que par conséquence et nécessité de fait: en principe, les points sont pour lui des relais dans un trajet. Les nomades et les migrants peuvent se mélanger de beaucoup de façons, ou former un ensemble commun ; ils n'en ont pas moins des causes et des conditions très différentes⁴¹⁶.

La differenza così tracciata tra spazio sedentario e spazio nomade, è dunque in analogia con quella tra movimento migratorio e movimento nomade; lo spazio sedentario non è solo striato e chiuso da muri e recinti, ma si snoda attraverso «des murs, de clôtures et des chemins entre les clôtures»⁴¹⁷; muri, recinti e percorsi *tra* i recinti. Questi sono i percorsi assegnati al migrante, che subordina il tragitto alla meta, la quale è posta tra una striatura e l'altra, si offre al di là del muro, nel continuo oltrepassamento.

Eppure, il fatto che Deleuze delinei qui una ferma distinzione tra il migrante e il nomade può forse avere una centralità che va al di là della semplice definizione di nomadismo a partire dalla sua differenza dal movimento segmentario. Sebbene il migrante venga usato nel discorso in maniera per lo più strumentale ai fini della proposta teorica del nomadico, questo suo venire categoricamente posto al di fuori dell'orizzonte indefinito della *machine de guerre* è un segno sotto il quale si può intravedere proprio ciò che gli autori vogliono scientemente accantonare o quantomeno lasciare sottotraccia, e cioè che il migrante è quella figura *di mezzo* tra il nomadico e il sedentario. Questa connaturata 'medianità' è allora il problema per eccellenza del migrante. Se «la vie du nomade est intermezzo»⁴¹⁸, la vita del migrante è semplicemente *di mezzo*⁴¹⁹. Il suo passare da un punto a un altro, più o

⁴¹⁶ Ivi, p. 471; trad. it. p. 487: «Il nomade non è affatto il migrante; perché il migrante va essenzialmente da un punto a un altro, anche se l'altro punto è incerto, impreveduto o mal localizzato. Ma il nomade va da un punto a un altro solo per conseguenza e necessità di fatto: in linea di principio, i punti sono per lui dei ricambi in un tragitto. I nomadi e i migranti possono mescolarsi in molti modi o formare un insieme comune; ma hanno comunque cause e condizioni molto diverse [...]».

⁴¹⁷ Ivi, p. 472; trad. it. p. 524.

⁴¹⁸ Ivi, p. 471; trad. it. p. 523.

⁴¹⁹ Con «mezzo» si vuole mantenere la complementarità di due significati: 'di mezzo' sia nel senso di 'in qualità di strumento', sia come 'posto [spazialmente] in mezzo'.

meno localizzato, se da un lato gli nega una piena assimilazione alla vita nomade, dall'altro gli attribuisce il ruolo di portatore della spazialità liscia *dentro e contro* la striatura dell'ordine spaziale statuale. È sì questo anche il ruolo della macchina da guerra nomade, ma se quella è un'esteriorità che *o* espugna l'apparato di Stato *o* viene catturata, il flusso migratorio è un'esteriorità che *pone in crisi* l'apparato di Stato *e* viene da questo trattenuta sul confine, in uno spazio intermedio né di pura esteriorità né di assimilante interiorità. Lo stesso fatto di muoversi attraverso le striature, di dare priorità ai 'punti del tragitto' a scapito di un puro distribuirsi nell'aperto, conferisce al migrante un valore peculiare, quello di produrre *uno spazio tra gli spazi*, e anzi di essere proprio la figura che abita lo spazio di mezzo, spazio del *tra*. Il migrante pone la sua dimora nel trattino di ogni dualismo politico: dentro-fuori, legale-illegale, cittadino-apolide, ospite-straniero. È solo poi la decisione sovrana politica a spostarne il baricentro facendolo pendere più per un estremo che per l'altro. Come è stato detto e discusso in precedenza, il migrante porta la domanda sulla percorribilità originaria del primo spazio: quello planetario. Uno spazio che in origine non porta con sé striature, tutt'al più irregolarità morfologiche che non sono di per sé ostacoli al movimento nomadico. Se il nomade aggiunge «désert au désert, la steppe à la steppe»⁴²⁰, il migrante è chi conduce il vasto deserto nelle pieghe della Città. Nulla si compie, nulla si realizza, se non una giustapposizione, un accostamento, una dolorosa convivenza. È la stessa forza nomadica che uscendo dal proprio spazio di deserto, di steppa o di mare giunge sull'increspatura e attraversa vibrando la struttura rigida della territorialità striata. Uscendo per un momento fuor di metafora, non sorprende che la gran parte dei migranti che fanno breccia nella territorialità dei grandi Stati occidentali provengano proprio da quegli spazi, pure statualizzati e delimitati, che hanno per paesaggio il mare o il deserto. Là dove lo Stato più che altrove fallisce, occorre che ci si muova in direzione di un fuori che ne assicuri invece la durata, verso cioè un nuovo Stato che almeno in parte sia ancora in grado di sostenere le sue contraddizioni secondo un ordine giuridico. Al di là della differenza delle cause e delle condizioni che innescano i movimenti del nomade e del migrante cui fa cenno Deleuze, è opportuno soffermarsi là dove la prosa di *Mille plateaux* è impazientemente corsa in avanti: il tragitto del migrante, tragitto conchiuso, segmentato, limitato e proclive alla stanzialità. Egli passa sì da un punto a un altro, facendosi stanziale alla meta, ma non è sufficiente l'arrivo perché la natura della figura in questione sia compiuta, finita: manca nella lettura deleuziana proprio un approfondimento di questo arrivo, e soprattutto di questo 'rimanere'. *Dove* il migrante arriva non è infatti solo un punto: è una linea sfumata, un piano sospeso, un alone. Il migrante stesso è questo *dove* ibrido, che ha i tratti della striatura ma al contempo sfuma, depotenzia il suo tratto, muovendosi per poi sostare in uno

⁴²⁰ Ivi, p. 473; trad. it. p. 526: «Aggiunge il deserto al deserto, la steppa alla steppa».

spazio di mezzo, né nomade né sovrano. In migrante non può scegliere tra il campo di esteriorità nomadica e campo di interiorità dello Stato: vi dimora, semplicemente, nel mezzo. Il suo dimorare è anzi totale assenza di dimora, non è il Deterritorializzato *par excellence* come il nomade né si territorializza pienamente come il sedentario, ma resta, sta, risiede sul territorio senza abitarlo. A differenza del Beduino, il migrante non sta seduto in sella mentre si muove, non trova posto nel continuo movimento distribuito nello spazio aperto: è un cavallo che si muove sopra chi siede, in forma di sogno. Per Deleuze *le rapport à la terre* del migrante non è un rapporto a un «simple sol ou support»⁴²¹, semplice suolo o superficie occupata e tenuta, che invece perterrebbe al nomade; di conseguenza, se questo riesce a fare territorio *simultaneamente* al deterritorializzarsi della terra, il migrante si riterritorializza solo *a seguito* della deterritorializzazione, lasciandola dietro di sé. È questo il nodo problematico: quella del migrante, a ben vedere, è lungi dall'essere una vera e propria ripresa del territorio, uno spostamento lineare e una consecutiva riconfinazione dello spazio. Il territorio a cui approda il migrante, nel suo viaggio attraverso le striature carico della memoria dell'apertura, non è segno di una compiuta riterritorializzazione; si tratta piuttosto del contrario, della sua parzialità e caducità. Al migrante spetta anzitutto lo spazio del *limes*, della muraglia, di ciò che «contiene», frena e impedisce la crescita, limitando o espellendo. Il suo movimento, che attraversa e porta con sé, come resto, gli spazi liberi, è paradossalmente il movimento meno libero, più necessitato. È schiavo del suo moto e porta con sé lo spazio – subito frenato, contenuto o espulso – della libertà. Propriamente in questo consiste allora il ruolo sovrano dello Stato: «non seulement vaincre le nomadisme, mais contrôler les migrations»⁴²²; la sua regolamentazione immunitaria agisce sui flussi di popolazioni, di merci e di capitale per poterne fare elementi di cattura e di incorporamento; e ricusando la natura assolutamente mobile di ciò che occupa lo spazio liscio, la sua opera consiste nel relativizzare il movimento nomadico facendone 'un mosso' obbligato a passare da un punto a un altro dello spazio striato: fare quindi di un nomade, un migrante. Anche per questo un migrante è sempre, in parte, un nomade, mentre un nomade può non essere affatto un migrante. Va chiarito però che il primo si qualifica sin da subito come tale: non si compie nessuna trasformazione, il nomade non diventa, non muta in migrante; è il migrante stesso che porta con sé le pelli del nomade, il suo bagaglio, le sue vedute, la traccia mnestica del suo spazio. La «*vie nomade*» è definibile come una vita che resiste alla codificazione; la 'vita migrante' è invece una vita che *cade* nella codificazione, sebbene non come cifra de-cifrabile, ma come

⁴²¹ *Ibidem*.

⁴²² Ivi, p. 479; trad. it. p. 532: «Non soltanto vincere il nomadismo, ma controllare le migrazioni».

un in-decifrabile da annientare, corpo assoggettato – pur continuando, in modi e con esiti diversi, a resistervi.

La codificazione corrisponde alla regolamentazione e al disciplinamento di cui si è sempre servito l'apparato di Stato, e in generale il potere politico; è amministrazione di cose e persone e ciò che essenzialmente definisce il problema del Sovrano attraversando tutta la storia della sedentarietà, dalle formazioni dispotiche alle democrazie.

L'État lui-même a toujours été en rapport avec un dehors, et n'est pas pensable indépendamment de ce rapport. La loi de l'État n'est pas celle du Tout ou Rien (sociétés à État *ou* sociétés contre État), mais celle de l'intérieur et de l'extérieur. L'État, c'est la souveraineté. Mais la souveraineté ne règne que sur ce qu'elle est capable d'intérioriser, de s'approprier localement⁴²³.

Il dualismo dentro-fuori, interno-esterno, è il dualismo fondativo dello Stato territoriale. Se il migrante è chi risiede sul confine del binomio territoriale e sovrano, allora il problema abissale dello Stato resta il tracciamento di questo confine, la comprensione della sua natura: se la sovranità interiorizza l'esterno, se se ne appropria, lo cattura e lo riporta nel suo campo di interiorità, il confine è la condizione di possibilità di questo processo; ma al contempo, proprio in quanto implicazione fondativa dell'originaria scissione spaziale, resta qualcosa di sfuggente, di assolutamente esterno e non interiorizzabile. È ciò che resta del Fondo, della Terra. È il Fuori che non è spazio territorializzato né deterritorializzato, ma uno spazio-passaggio, un passare di spazi, una possibilità continua di territorializzazione e di deterritorializzazione, di interiorizzazione e di esternalizzazione. Il migrante è il 'portavoce' di questo spazio del *tra*, del confine che tanto chiude come *limite*, quanto apre come *frontiera*; il primo non è però solo una linea o un'area indefinita, è anzi prassi, ha la concretezza di un essere umano vivente e morente.

Rimane allora chiaro che vi sia qualcosa che il potere Sovrano non è in grado di interiorizzare, un fuori non catturabile. Qual è la forza frenante, il vero limite del sovrano *appareil d'État*? Dov'è l'argine che lo fa ripiegare in sé e lo fa interrogare sulla propria connaturata fallibilità? Con cosa esso è da sempre tenuto a interfacciarsi, qual è la sua *eccedenza*, in quale spazio si dà il suo caso d'eccezione? Così potrebbero pressoché risuonare alcune delle domande che avevano perturbato il mondo già sconvolto del XX secolo, e che pure continuano cupamente

⁴²³ Ivi, p. 445; trad. it. p. 453: «Lo Stato stesso è sempre stato in rapporto con un fuori e non è pensabile indipendentemente da questo rapporto. La legge dello Stato non è quella del Tutto o Nulla (società-a-Stato o società-contro-Stato), ma quella dell'interno e dell'esterno. Lo Stato è la sovranità. Ma la sovranità regna soltanto su ciò che è capace d'interiorizzare, di appropriarsi localmente».

a riecheggiare nella fibra tesa del nostro tempo. In questo lavoro ci si prefigge però di guardare a questo inquietante e abissale pensiero della filosofia politica da un punto di vista liminale: l'occhio socchiuso e il corpo in cammino del migrante.

III.I.C. LO SPAZIO SOVRANO E I SUOI CONFINI: L'ORDINE E LA SOGLIA

Non si dà, nella storia del pensiero politico, concetto più intimamente connesso a un fuori di sé che quello di sovranità. Nessun altro dispositivo teorico è altrettanto teso verso il margine, abitato da un'esteriorità costitutiva, implicato nel gioco dell'eccezione. Questo dato, tanto essenziale quanto arcano, apre inevitabilmente una riflessione sulla natura dello spazio e sull'intimo e celato rapporto che vincola il potere sovrano al *luogo*. Luogo che non è soltanto teatro in cui la sovranità si esercita e si manifesta, ma è anche l'evento stesso del suo darsi, il segno indelebile della sua finitezza, lo scenario possibile del suo fallimento. Il Sovrano non si limita a occupare lo spazio, ma lo produce, lo taglia e organizza, lo determina come un interno e ordinato, lasciando al suo limite il fuori incondizionato, lo spazio della sua stessa esclusione. Questo confine, lungi dall'essere stabile, è permeabile e sfuggente, sospeso in una tensione irriducibile tra l'atto di fondare e la minaccia del crollo. È anzi in questa tensione che si svolge la sua auto-fondazione abissale, il suo fondarsi su un fondo privo di fondamento: su uno spazio eccedente. Se tratto peculiare della sovranità è essere «in sé e al contempo fuori di sé»⁴²⁴, questo non significa solo che essa abbia una natura spaziale connaturata – ancora prima che puramente territoriale – ma che il suo 'gioco' sia quello di un movimento di scivolamento continuo, di una zona ambigua, di una linea sfumata lungo la quale interno ed esterno si confondono e si rispecchiano, e su cui tutta la sua essenza si fonda. Il gioco della sovranità è gioco del limite, attraversamento incessante tra ordine e disordine, emergenza e normalità, legge e sua sospensione. Così come il concetto di abitare, anche quello di spazio sovrano ha abbandonato una posizione di marginalità filosofica assumendo una sempre più marcata centralità, e la causa di ciò si rintraccia proprio nell'avvento della sua epocale crisi. La sovranità come concetto di epoca moderna, non è mai stato garanzia di stabilità: il Sovrano non regna sull'ordine, ma sul rischio del suo annullamento, sulla possibilità permanente di deragliare nell'eccezione. Il Leviatano è un dio mortale.

⁴²⁴ Ivi, p. 23.

«*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*»⁴²⁵: il Sovrano è colui che, in virtù della sua stessa funzione, entra in contatto diretto con l'evento dell'eccezione, colui che *sosta* sulla «soglia», là dove interno ed esterno si confondono in una zona di indistinzione, *ma* a un certo punto abbandona la sospensione e traccia il limite. Sovrano è, prima di tutto, chi decide sull'*ex-* della *exceptio*, sull'*aus-* della *Ausnahme*, chi decide su ciò che è dentro e ciò che è fuori, chi traccia la cesura tra la norma e la sua interruzione. Ma la prospettiva può anche essere invertita, e la massima schmittiana capovolta, per fare ritorno alla centralità del *Raum*: è lo spazio del fuori, l'orizzonte dell'eccedente, che crea il Sovrano, che apre alla possibilità di decidere chi è sovrano. L'eccezione non è solo l'atto della sovranità, ma ciò che la convoca all'essere. Al darsi del fuori come evento, o meglio come «*Wunder*»⁴²⁶, il Sovrano si autoproclama attraverso la presa (*capēre, nehmen*). Non si dà dunque *Ordnung* senza *Ortung*, si può dire che la localizzazione sia primaria rispetto all'ordinamento, l'ambiguità del confine spaziale anteriore alla legge: la discriminazione dello spazio è il primo atto del potere sovrano. E così l'ordinamento spaziale in cui consiste il *nomos* sovrano non è solo presa della terra, ma 'presa del fuori', non solo *Landnahme* ma *Ausnahme* (nella misura in cui ogni nuovo *Land* rappresenta spazialmente un «*aus*»); poiché infatti «*es gibt keine Norm, die auf ein Chaos anwendbar wäre*»⁴²⁷, è necessario che si ponga una «zona d'indifferenza fra esterno e interno»⁴²⁸, che si apra un intervallo di sospensione, una «situazione» che includa escludendo. Sovranità, come nel frammento pindarico («*ἀγχι δίκαιον τό βιαιότατον*»), nel suo primo senso è *nehmen*, prendere, il primo atto di violenza. Il suo mettere in forma si esplica come violenza necessaria.

Nel cuore di questa crisi, il pensiero politico contemporaneo si trova di fronte a un dilemma radicale: quale spazio si apre nella frattura della sovranità, quale *nomos* emerge dall'indeterminatezza? Quale ordine – politico, giuridico, e non da ultimo etico – può darsi prendendo atto dell'esistenza di un Fuori dal fuori? Se la sovranità è sempre e potenzialmente esposta al limite, un «*[Grenz]begriff*» che per sua natura è obbligato a sostare sulla linea incerta del «*[Grenz]fall*»⁴²⁹, essa appare sempre più chiaramente affacciata su un abisso, sporta dalle mura della sua cittadella verso il fondo della Terra, minaccia alla fondatezza del suo territorio,

⁴²⁵ C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1934; trad. it. *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 34.

⁴²⁶ C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., p. 43: «Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie».

⁴²⁷ C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., pp. 19-20.

⁴²⁸ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 23.

⁴²⁹ Cfr. C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., p. 13.

sempre faticosamente portata a contenere lo scivolamento estremo della sua dissoluzione. Il suo limite non è più un confine nitido, ma una soglia che oscilla, un varco che si apre nella stabilità stessa dell'ordine. Se Sovrano è chi ha il potere di decidere sullo stato di eccezione, egli è sempre più chiamato a confrontarsi con un'eccezione non regolabile, un Fuori che *resta* fuori dalla sua presa, una forza centrifuga, una soglia che non può mai cessare di essere passaggio. Ecco allora cosa assicura il mutamento continuo del *nomos*, il suo storico passare di elemento in elemento: l'ambiguità fondamentale che sta al cuore del nesso tra *Ordnung* e *Ortung*, la «zona illocalizzabile d'indifferenza o d'eccezione che, in ultima analisi, finisce necessariamente con l'agire contro di esso come un principio di dislocazione infinita»⁴³⁰. L'avvento di un nuovo *nomos*, per portare a una localizzazione, per costituirsi come nuovo ordine, deve partire da un illocalizzabile originario. E questo illocalizzabile non è altro che il Fuori dal dentro-fuori, il deleuziano spazio liscio proprio del *nomos* nomadico, lo spazio non codificato, non binario, non metafisico. La Sovranità esercita il suo pieno potere sulla coppia binaria metafisica dentro-fuori, ma deve in via eccezionale retrocedere di fronte al Fuori, tirarsi indietro, *suspendersi*.

Nella lettura agambeniana, è noto, questo Fuori è la nuda vita. «Vi è una figura-limite della vita, una *soglia* in cui essa è, insieme, dentro e fuori l'ordinamento giuridico, e questa soglia è il *luogo* della sovranità»⁴³¹: la via che qui ci si propone di tentare, prende avvio da due solo apparentemente inessenziali modifiche della formula. La prima operazione consiste nel sostituire l'«in cui» con un «che»: la vita non è semplicemente *nella* soglia, ma è essa stessa *la* soglia. La vita è l'indicibile da cui viene il dire, la voce (φωνή) che affonda nella parola (λόγος), ma è anche e soprattutto passaggio, con-fine tra nudità e senso. La seconda modifica è invece un'aggiunta: la soglia – che la vita è in sé e per sé – è «anche» il luogo della sovranità: dunque, in negativo, «non solo» il luogo della sovranità. Il fine dell'indagine sulla «soglia» – linea che al contempo unisce e separa, lega e respinge, intreccia fatalmente il Sovrano e il suo fuori di sé, il potere giuridico territoriale e l'eccezione, la norma e la vita – non è solo quello di delineare il caso-limite che segna l'aporia della sovranità: si tratta, più nello specifico, di tentare un inquadramento filosoficamente denso della 'figura' che ha il destino non solo di portare a emergenza, ma anche, su un piano ancora più essenziale, di *abitare* questa spazialità sfumata⁴³², questa ambiguità concettuale, vale a dire lo straniero-

⁴³⁰ G. Agamben, *op. cit.*, p. 24.

⁴³¹ G. Agamben, *op. cit.*, p. 32 (corsivo mio).

⁴³² Con «abitare» si vuole intendere solo in parte il senso heideggeriano del *Wohnen*. Questo punto merita perciò una chiarificazione. Abitare come stare nell'abitazione, risiedere in uno spazio già conformato, già edificato, nel senso usuale del termine, non è ovviamente quello che qui si vuole indicare quando si fa riferimento al modo di abitare

migrante. Figura che si staglia su un fondo non ancora pensato, simbolo di un tanto nuovo quanto antichissimo spazio: quello che precede ogni presa e che sempre inopinatamente espone 'il preso' al fallimento.

L'uso del concetto di «soglia» come dispositivo epistemologico⁴³³ è quindi centrale. Se per Benjamin era doveroso distinguere molto nettamente, «ganz scharf», 'soglia' e 'confine', nella misura in cui «die Schwelle ist eine Zone»⁴³⁴, spazio indeterminato votato al passaggio, a una strutturale temporalità, a differenza del secondo che è astrazione lineare e netta della separazione-differenza, sarebbe invece funzionale a un discorso filosofico-politico sulla questione degli *espaces autres* allentare, almeno in parte, la distinzione: il tedesco «Grenze»⁴³⁵ tiene in sé fermo anche il senso di un limite, di un estremo (lat. «terminus»), di una delimitazione (*Ab-grenzung*), che non sembra prospettare la possibilità di un rapporto tra spazi, dunque di un transito; nella lingua italiana, il termine *confine* è sì generato latino *finis*, ma si struttura più precisamente nella forma composta *cum-finis*: una 'fine comune'. È il prefisso *cum*, con la sua carica relazionale, a suggerire che il confine non è leggibile solo come linea di separazione ma anche limite condiviso, linea di contatto, un'unica 'epidermide' per più territori, il tocco tra gli spazi, *le toucher*⁴³⁶ del 'corpo dello Stato' – con un altro Stato. Così, non esiste il confine della Francia e il confine dell'Italia, ma solamente il confine Francia-Italia, il 'tra la Francia e l'Italia'. In questo senso, la sottile differenza semantico-terminologica tra soglia e confine, sebbene presente, risulta più trascurabile: verrà dunque usato il termine 'confine', anche nel suo senso di 'soglia', e viceversa.

Non si tratta qui solo di chiedersi quale entità si arresti e trovi la propria delimitazione sul suo margine, di cosa insomma costituisca il limite ultimo – l'appropriazione sovrana, innanzitutto – ma quale dimensione di possibilità di

dello straniero-migrante: pur volendo mantenere il significato heideggeriano della duplice unità *Wohnen-Bauen* in un rapporto originario con il *Da-* del *Dasein*, con l'originaria localizzazione dell'Esserci, cioè del suo essere-nel-mondo, non si vuole con questo assumere l'abitare del soggetto considerato come una forma di radicamento, ma anzi, al contrario, come esperienza di massimo sradicamento, il quale, proprio in virtù del suo carattere essenzialmente umano, può contenere in sé la possibilità di ripensare un nuovo spazio (*Costruire, abitare, pensare*, cit., pp. 96-108; cfr. anche cap. II.III.C del presente testo).

⁴³³ Va tenuta presente la versatilità dell'uso concettuale del termine, che lo fa essere tanto utile al pensiero politico, quanto all'estetica, all'etica, e in genere a tutte quelle filosofie e scienze che sanno occuparsi anche e soprattutto del rapporto dialogico tra un 'qui' e un 'oltre'.

⁴³⁴ W. Benjamin, *op. cit.*, p. 618; trad. it. p. 555: «La soglia è una zona».

⁴³⁵ Il tedesco «Grenze» è un prestito linguistico dallo slavo (polacco «*granica*», ceco «*branice*»), acquisito intorno alla metà del XIII secolo nell'Ordine Teutonico (cfr. J. e W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*).

⁴³⁶ Cfr. J.-L. Nancy, *Corpus*, Cronopio, Napoli 2004.

pensiero e agire politico porti con sé questo spazio, che non appartiene a nulla e al contempo sta a ‘fondamento’ di ogni appartenenza. Il concetto di *soglia* – o *confine* – può diventare allora uno strumento critico che possa andare oltre la cupa teoria del campo⁴³⁷, pur senza archiviarlo, mantenendone anzi la drammatica e sempre rinnovata possibilità attuativa. Dimensione spaziale fluida e indeterminata, la soglia può però aprire a un’interpretazione meno pessimistica dello spazio politico, lasciando intravedere un oltre, un possibile nuovo «pensée du dehors»⁴³⁸, non come esclusione includente, ma come apertura generativa e scambio, passaggio. Un passare che apparteneva già alla peregrinazione del *flâneur* benjaminiano.

Nirgends, es sei denn in Träumen, ist noch ursprünglicher das Phänomen der Grenze zu erfahren als in Städten. Sie kennen heißt jene Linien, die längs der Eisenbahnüberführungen, quer durch Häuser, innerhalb des Parks, am Ufer des Flusses entlang als Grenzscheiden verlaufen, wissen; heißt diese Grenzen wie auch die Enklaven der Verschiedenen Gebiete kennen. Als Schwelle zieht die Grenze über Straßen; ein neuer Rayon fängt an wie ein Schritt ins Leere; als sei man auf eine tiefe Stufe getreten, die man nicht sah⁴³⁹.

Un nuovo territorio ha inizio «wie ein Schritt ins Leere», come un salto nel vuoto, come se si incappasse in un gradino che non si era visto – perché non si poteva vedere. Soglia, in greco, è anche «gradino», βῆθος. Ma come salto imprevisto, non misurabile, essa è anche agita, e in particolare da chi si muove su di un suolo (*solum*), da chi, semplicemente, cammina (il latino *sōlea* è così «pianta del piede», «suola», ma anche «scarpa», «sandalò»⁴⁴⁰). Il passaggio non è semplicemente un luogo, ma è anche un tempo – anche in questa venatura temporale consta la sua imprevedibilità, la sua fuggevolezza. L’estraneità – o appartenenza – tanto al dentro quanto al fuori, viene dunque a delineare una sorta

⁴³⁷ Cfr. G. Agamben, *Che cos’è un campo*, in *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

⁴³⁸ Cfr. M. Foucault, *Le pensée du dehors*, Éditions Fata Morgana, 1986; trad. it. *Il pensiero del fuori*, SE, Milano 1998. Cfr. anche R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l’Europa*, Einaudi, Torino 2016.

⁴³⁹ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in *Gesammelte Schriften*, v, 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982, p. 141; trad. it. *I «passages» di Parigi*, in Id., *Opere complete*, IX, Einaudi, Torino 2000, p. 94: «In nessun luogo – se non nei sogni – il fenomeno del confine può essere esperito in forma così originaria come nelle città. Conoscerle significa avere un sapere di quelle linee che, con funzione di confini, corrono parallele ai cavalcavia, attraversano caseggiati e parchi, lambiscono le rive dei fiumi; significa conoscere questi confini nonché le enclavi dei vari territori. Come soglia, il confine passa attraverso le strade; un nuovo territorio ha inizio come un passo nel vuoto, come se si inciampasse in un gradino di cui non ci si era accorti».

⁴⁴⁰ Cfr. O. Pianigiani, *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, cit.

di «*cronotopologia*»⁴⁴¹. Lo spazio, nell'indefinibilità costitutiva della soglia, muta soprattutto in tempo, è passaggio. Migrare, facendo astrazione dagli estremi del tragitto, come nel caso del nomadico – discostandosi quindi dalla posizione deleuziana – è soprattutto passare. Si può dire che ciò che più appartiene al fenomeno del migrare sia un (tr-)atto di soglia – il suo luogo è lo stesso attraversare, *trans-locus*, agire la soglia, sostare sul *cum* del confine, sospendere nel passaggio, spazializzare l'*in-finitum in fieri*. In questo sta anche l'incatturabilità del suo spazio. «Il vero enigma dell'esperienza della soglia sta nel 'tra' come luogo di passaggio e come tempo di transizione in cui avviene il doppio movimento dell'andare e del venire»⁴⁴². Per tornare ancora a Valéry, si può dire che «le seuil est marqué en général par une sorte de perte de contrôle – Joie, désespoir, abattement, stupeur – et leurs diminutifs – tous phénomènes intrinsèques, intensifs, sans autre signification qu'énergétique»⁴⁴³. L'accento sull'energia suggerisce che qualcosa venga messo in moto prima che un senso lo percepisca, prima che venga preso, catturato, sottoposto a regole e *identificato*. Questa fenomenologia del *tra*, del *di mezzo*, dell'*interstizialità*, associata alla riflessione sull'estraneità non come mera exteriorità, ma come indecidibilità tra dentro e fuori, è certamente un orizzonte da tenere con lo sguardo, anche qualora si sia obbligati a inoltrarsi nel territorio umbratile delle forme dello spazio [bio-/tanato-]politico contemporaneo.

Questo 'né dentro né fuori', questo confine-soglia, è ciò che è più esterno perché situato nel *tra*, è passaggio puro, spazio deterritorializzato, figura del Fuori in senso pieno: l'altro dal diritto nel senso di ciò che ne precede e ne eccede l'ordine, esponendo una territorialità nuda, non normata, che si fa materia incandescente del politico. È in questo spazio che si delinea la figura epocale del soggetto politico contemporaneo: non più il cittadino iscritto nella grammatica della sovranità, ma il migrante, lo straniero, il fuori luogo, colui che incarna l'eccedenza rispetto a ogni appartenenza. E se tale soggetto viene tratto fuori da ogni suo astratto contrassegno, si scopre il volto concreto e vivo dello straniero-migrante, e con esso la possibilità di tentare un pensiero politico in grado di partire da quel Fuori che oltre ad essere dispositivo epistemologico è ancora più essenzialmente un continuo soggettivarsi, un farsi soggetto, essere umano sulla Terra. Un nuovo volto, un nome, un corpo esposto. Lo straniero-migrante si impone allora non solo come figura del vulnerabile, ma come abitante di un luogo inaugurale di un possibile pensiero politico altro, capace di partire non dal centro normativo, ma dal margine, dal fuori, da ciò che si costituisce come continuo

⁴⁴¹ B. Waldenfels, *Soglie di estraneità*, in AA. VV. *Soglie. Per una nuova teoria dello spazio*, Mimesis, Milano 2012, p. 21.

⁴⁴² Ivi, p. 23.

⁴⁴³ P. Valéry, *Cahiers*, Gallimard, Paris 1973, vol. I, p. 937.

soggettivarsi, *auto-affezione* di un'umanità che si fa e si espone nel gesto stesso del vivere.

Se l'umanità come nuda vita non è infatti sufficiente a entrare nel politico, va precisato che questa lettura troppo cupa di una vita come vittima destinale del biopotere rischia di oscurare l'assunto che un autore già lontano come Machiavelli, con intuizione ineguagliata, consegna alla filosofia politica moderna: la vita, anche quanto espropriata, è capace di virtù, di invenzione, di rottura. È «inopinata»⁴⁴⁴, nel senso profondo e tragico del termine: non calcolabile, non governabile fino in fondo. Così, se il Fuori è dispositivo epistemologico che scardina i confini del potere sovrano, esso è ancor più un luogo attraversante in cui il soggetto si fa, si tenta, si espone. È il punto in cui il politico può ricominciare, non come amministrazione dell'esistente, ma come apertura all'imprevisto, come arte di ciò che irrompe.

⁴⁴⁴ Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, in Id., *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2018, p. 630: «Gli è impossibile ordinare una repubblica perpetua, perché per mille inopinate vie si causa la sua rovina». Cfr. anche M. Ciliberto, *Ragione e pazzia*, Laterza, Roma-Bari 2018.

III.II IL CONFINE COME PARADOSSO ONTOLOGICO-POLITICO

Grandes mistérios habitam
o limiar do meu ser [...] e à minha alma é cataclismo
o limiar onde está⁴⁴⁵.

F. PESSOA

III.II.A. IL CONFINE COME METODO

«Ample jusqu'à se croire interminable, un discours qui *s'est appelé* philosophie [...] a toujours tenu à s'assurer la maîtrise de la limite (*peras, limes, Grenze*)»⁴⁴⁶: così scriveva Derrida nel saggio *Tympan* che apre la raccolta *Marges de la philosophie*. Il *marge* non come ciò che sta fuori dal testo o dal pensiero, ma come ciò che ne permette l'apertura, la riscrittura, la differenza. Il margine è lo spazio della *différance*, dello scarto interno, del differimento, della non-coincidenza del senso con se stesso. E il dominio di questo margine, di questo *limes* è stato proprio il *modus operandi* della filosofia logocentrica, la quale, lungo tutta la sua tradizione, si è proposta come incessante tentativo di riassorbire l'alterità del margine nella sovranità del concetto, di convertire la differenza in identità, la scrittura in derivazione della voce, l'esteriorità in prolungamento della presenza. Così facendo, essa ha potuto darsi come sistema coerente e fondato, ma solo al prezzo di una rimozione originaria: quella di ciò che, pur collocato ai bordi del discorso, ne costituisce la condizione stessa di possibilità e di apertura. Dunque, filosofare dal margine non significa adottare un punto di vista esterno o periferico, ma interrogare il centro nella sua costituzione fittizia e nella sua pretesa di autosufficienza. Se la filosofia ha dovuto fare i conti con il margine, il pensiero politico, deve fare oggi i conti con il *confine*.

Inizialmente era stato detto che la rigida distinzione benjaminiana tra soglia e confine, si potrebbe affermare che il confine sia allo stesso tempo la massima astrazione e la massima concrezione della soglia. È la sua astrazione estrema perché si configura, in primo luogo, come dispositivo geometrico: linea chiusa, tracciato cartografico, segno ideale. Un'articolazione formale che, nel suo disegno, pretende neutralità, esattezza, misurabilità. E tuttavia, proprio nel momento in cui si

⁴⁴⁵ F. Pessoa, *Grandes mistérios habitam*, in Id., *Poesie di Fernando Pessoa*, Adelphi, Milano 2013, p. 261: «Grandi misteri abitano / la soglia del mio essere [...] E per la mia anima è un cataclisma / la soglia in cui si trova».

⁴⁴⁶ J. Derrida, *Tympan*, in *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, p. 1; trad. it. *Timpano*, in *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 5. «Ampio fino a credersi interminabile, un discorso che si è chiamato filosofia [...] ha sempre tenuto ad assicurarsi il dominio del limite (*peras, limes, Grenze*)».

incarna, il confine eccede la sua funzione di separatore per farsi soglia vivente: luogo di passaggio, tensione, sfocatura, zona in cui interno ed esterno cessano di essere distinti e implicati in una logica oppositiva. In questa ambivalenza strutturale – tra forma e vita, tra astrazione normativa e esperienza concreta – risiede l'intera potenza politica del confine. Il confine è politico non malgrado, ma proprio in virtù della sua 'instabilità ontologica': la sua presunta natura impolitica, ovvero la sua inattingibilità concettuale, il suo carattere sfuggente e intermittente, si rovescia nella necessità di essere costantemente tracciato, istituito, mantenuto. Ogni confine, nel momento stesso in cui si pretende naturale, rivela la propria origine decisionale, quindi politica. Così, la politicità del confine non si esprime tanto nella sua capacità di delimitare, quanto nel suo essere «punto di crisi» (*hotspot*)⁴⁴⁷, di esposizione, di apertura ambigua: il luogo in cui la soglia si fa contesa e in cui il diritto si misura con ciò che lo eccede. È pregnante l'annotazione di Balibar: «les frontières ne sont plus le *bord* du politique, mais en sont bel et bien devenus – serait-ce par le biais de la police [...] – des *objets*, disons plus exactement des *choses* dans l'espace même du politique»⁴⁴⁸. Nel cuore del politico è proprio questo margine – divenuto ora centro nevralgico del conflitto – che si incarica di disfare il paradigma spaziale del potere, di decostruire quella coimplicazione genealogica tra territorializzazione e sovranità che ha segnato la politica moderna. Il rapporto tra spazio e dominio, lungi dall'essere un dato naturale o tecnico, si rivela per ciò che è: un dispositivo storicamente determinato, che si fonda sull'inclusione selettiva e sull'esclusione violenta. A chi si situa oltre tale dispositivo spetta oggi la rottura di quella sintassi dominante, la sua esposizione come costruito fragile e mortifero. Ma questa operazione teorica e politica non è priva di conseguenze tragiche: è nella lotta, e talvolta nella morte, che si manifesta la verità del potere come gestione della vita e del suo eccedente. Il confine tra biopolitica e tanatopolitica, tra governo e annientamento, diventa sempre più effimero. Così, il dislocamento del politico verso le sue soglie marginali non è solo

⁴⁴⁷ È interessante notare come il 'punto di crisi' sia ufficialmente definito anche come «punto di primissimo smistamento allestito in prossimità dei luoghi di sbarco degli Stati di frontiera, in cui gli agenti della locale polizia di frontiera insieme a esperti e tecnici dell'Ufficio europeo di sostegno per l'asilo, di Frontex ed Europol assicurano una rapida identificazione e registrazione dei migranti in arrivo nonché il prelievo delle impronte digitali con l'obiettivo di distinguere quelli che hanno bisogno di protezione internazionale da quelli che non ne hanno bisogno; 2. zona alla frontiera esterna interessata da una pressione migratoria sproporzionata» (cfr. affarieuropei.gov.it).

⁴⁴⁸ É. Balibar, *Les frontières de l'Europe*, in Id., *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris 1997, p. 387; trad. it. *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Mimesis, Milano 2001: «I confini non sono più il margine della politica, ma sono diventati – anche solo per mezzo della polizia [...] – oggetti, o meglio cose nello spazio stesso della politica» (trad. mia).

un movimento teorico: è l'indice di una trasformazione epocale, in cui la soggettività resistente non reclama semplicemente spazio, ma smonta la logica stessa che ha reso quello spazio un dispositivo di dominio.

La soglia è prima di tutto un dispositivo teorico, ma questo nucleo permane nella concreta dimensione del confine. Il confine reale, non pensato, contiene in sé tutta l'essenza e il carattere della soglia: passaggio e indeterminatezza. Il confine è il vero campo di battaglia tra i due principi della linea e della soglia, dello spazio pensato e dello spazio impensato, della norma e dell'eccezione, dell'interiorità identitaria e dell'esteriorità allogena. Si potrebbe dire: il concetto-confine è in se stesso diviso, è attraversato esso stesso da un confine, quello tra le sue due 'nature' di linea e di soglia, di determinato e indeterminato – per questo motivo esso resta complessivamente indeterminato e determinante, e moltiplica infinitamente i suoi spazi interiori. È insomma la de-riva definitiva – ma anche per questo provvisoria – di ogni metafisica politica. Approdo come fine del mare, e viaggio come inizio della terra.

L'idée d'une définition simple de ce qu'est une frontière est absurde par définition: car tracer une frontière c'est précisément définir un territoire, le délimiter, et ainsi enregistrer son identité ou la lui conférer. Mais réciproquement définir ou identifier en général ce n'est rien d'autre que tracer une frontière, assigner des bords (en grec *horos*, en latin *finis* ou *terminus*, en allemand *Grenze*, en anglais *border* ou *boundary*, etc.). Le théoricien qui veut définir ce qu'est une frontière est au rouet, car la représentation même de la frontière est la condition de toute définition⁴⁴⁹.

Alla luce della costitutiva indefinibilità del confine, che deriva dalla sua natura *in fieri*, di 'cosa' definente e definentesi, si evince naturalmente che «non si può [...] esaurire una teoria del confine pensandolo come *ob-jectum*, come ciò che immobile e stabile ci si para innanzi, ma è necessario analizzarlo in quanto processo in costante divenire: sostituire al *border* il *bordering*, all'ontologia l'ontogenesi»⁴⁵⁰. La questione è allora se proprio questa 'sfuggevolezza' del confine, questa sua

⁴⁴⁹ É. Balibar, *Qu'est-ce qu'une frontière?*, in *La crainte des masses*, cit., p. 372: «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».

⁴⁵⁰ E. C. Sferrazza Papa, *Filosofia e Border Studies. Dal confine come 'oggetto' al confine come 'dispositivo'*, in «Rivista di estetica», 75, 2020. Cfr. Id., *Teoria del muro. L'articolazione materiale del potere*, in «Rivista di estetica», 65, 2017, pp. 155-176.

connaturata inafferrabilità – che pure genera il paradosso dell'ossessione e dell'accanimento del potere sovrano sul suo spazio di eterotopia – apra non solo la strada alle logiche dell'inumanità e dell'annientamento, ma anche alla possibilità di un riscatto, della creazione di uno spazio nuovo, che deve essere anzitutto – dalla prospettiva che qui si vuole adottare, cioè filosofico-politica – uno spazio pensato. La questione cruciale diventa allora, in breve, se «debba porsi una *soglia*, nella zona di *confine* che [sì] definisce, ma anche *apre*, il concetto di immunità alla relazione con il suo rovescio comune»⁴⁵¹.

Oltretutto, come fa notare Balibar, viviamo una «oscillation des frontières»⁴⁵², che coinvolge tanto la loro disposizione quanto la loro funzione. Ciò non vuol dire, ovviamente, che tale oscillazione sia leggibile come una scomparsa. Se i confini «ne sont plus le *bord* du politique»⁴⁵³, ma ne costituiscono il centro, la materia incandescente, il vero nodo gordiano. I confini non sono più al confine, non sono solo le linee sulla carta di Mercatore, tracciati dove una sovranità finisce e l'altra inizia. È così necessaria un'uscita dall'immaginario geopolitico moderno, fondato sulla tradizionale distinzione metafisico-politica dentro-fuori. Sulla possibilità di nuovi *modi* di leggere i confini, o semplicemente di non-scriverli, si sono soffermati autori come R. B. J. Walker, che ha sistematicamente interrogato la logica dell'*inside/outside* classica, sostenendo che «we have shifted rather quickly from the monstrous edifice of the Berlin Wall, perhaps the paradigm of a securized territoriality, to a war on terrorism, and to forms of securitization, enacted anywhere»⁴⁵⁴. In questo senso, la critica di Walker alla logica inside/outside mette in discussione l'intero impianto categoriale della modernità politica, fondata sull'assunto che vi sia un 'dentro' protetto e ordinato, garantito dalla sovranità, e un 'fuori' caotico, barbarico, da contenere o dominare. Il pericolo è che un approccio allo studio delle frontiere che legga il concetto di confine dello Stato solo nel contesto dell'immaginario geopolitico moderno sia «unable to identify, interrogate and/or resist [...] practices which remain obscured by dominant frame»⁴⁵⁵. La distinzione classica dominante tra dentro e fuori si frantuma di fronte

⁴⁵¹ R. Esposito, *Biopolitica, immunità, comunità*, in AA. VV. *Politica della vita. Sovranità, biopotere, diritti*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 130 (corsivo mio).

⁴⁵² É. Balibar, *Les frontières de l'Europe*, in Id., *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris 1997; trad. it. *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Mimesis, Milano 2001.

⁴⁵³ Ivi, p. 387.

⁴⁵⁴ R. B. J. Walker, *International/Inequality*, in «International Studies Review», 4, 2, 2002, p. 17.

⁴⁵⁵ N. Vaughan-Williams, *Border Politics. The Limits of Sovereign Power*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2012, p. 165: «Il pericolo è che un approccio allo studio dei confini che legga il concetto di confine dello Stato solo nel contesto dell'immaginario

alla constatazione che le pratiche di sicurezza, oggi, non sono più radicate in un ordine territoriale fisso, ma si articolano in una topologia variabile, deterritorializzata, in cui il confine può comparire ovunque vi sia un soggetto da classificare, un corpo da filtrare, un dato da controllare. Che siano necessarie nuove e suggestive rappresentazioni cartografiche del mondo odierno, è stato assunto anche da Weizman, che auspica «a departure from the traditional view of a world that consists of a series of more or less homogenous nation states separated by clear borders in a continuous spatial flow»⁴⁵⁶. Questa decostruzione del confine come linea fissa apre, come sottolinea anche Weizman, alla necessità di nuove rappresentazioni spaziali. Le carte geografiche non possono più essere meri strumenti di misurazione e rappresentazione della superficie terrestre, ma devono diventare dispositivi critici, capaci di rendere visibile l'invisibile: flussi, interdipendenze, fratture, temporalità stratificate. In questo senso, la mappatura non è più un'operazione neutra, bensì un atto politico, un gesto epistemico che partecipa alla produzione dello spazio e della soggettività. Questa trasformazione del concetto di confine riflette un più ampio spostamento epistemologico e politico: da una concezione geometrico-territoriale, netta e binaria, a un'immagine mobile, porosa e reticolare del potere e dello spazio. I confini non sono più confini, bensì dispositivi mobili di inclusione ed esclusione, proiettati non solo lungo le linee geopolitiche tradizionali, ma all'interno di ogni spazio potenzialmente governabile. Lungi dall'essere semplicemente linee tracciate tra Stati, i confini si moltiplicano, si delocalizzano, si virtualizzano: emergono nei porti, negli aeroporti, nei centri di detenzione, nei sistemi di sorveglianza e negli algoritmi che amministrano la mobilità e la cittadinanza. In ultima analisi, l'abbandono del paradigma moderno del confine non significa l'utopia di un mondo senza frontiere, ma l'urgenza di ripensare le forme del limite, del legame, della coabitazione. Significa interrogarsi sulle pratiche che tracciano le soglie dell'appartenenza e della separazione, sulle grammatiche dello spazio che ci abitano e che abitiamo. Significa, infine, rendere visibile ciò che le cartografie tradizionali hanno occultato: che i confini sono atti, non oggetti; relazioni, non linee; narrazioni, non geografie neutre.

È dunque chiaro che bisogna partire dall'idea – teoricamente densa e politicamente urgente – che il confine debba in primo luogo essere pensato non

geopolitico moderno sia in ultima analisi incapace di identificare, interrogare e/o resistere a tali pratiche che rimangono oscurate dalla cornice dominante» (trad. mia).

⁴⁵⁶ E. Weizman, *On Extraterritoriality*, in AA. VV., *Arxipèlag D'Excepcions*, Centre de Cultura Contemporània, Barcelona 2007, p. 13

tanto come oggetto di studio, ma come «metodo»⁴⁵⁷. Il confine cessa di essere un dispositivo marginale, un mero strumento tecnico per delimitare spazi giuridici o geografici, e si fa lente epistemologica: una modalità peculiare di interrogazione circa i meccanismi di funzionamento del capitalismo globale e le forme emergenti della soggettività politica. Pensare il confine come metodo significa innanzitutto rovesciare l'ottica classica del politico e del giuridico, che da sempre tende a privilegiare i centri del potere, i luoghi dell'istituzione e della norma. In questo quadro, la figura del migrante – spesso trattata nel discorso pubblico come fattore di emergenza, deviazione o anomalia – diventa il principale punto prospettico. È allora necessario partire l'assunto per il quale «il confine può essere concepito come metodo precisamente nella misura in cui è concepito come luogo di lotta»⁴⁵⁸. La matrice teorica di questa impostazione metodologica è esplicitamente assegnata a un marxismo critico, aperto alla contaminazione con il pensiero postcoloniale, la biopolitica foucaultiana, e le teorie della soggettivazione, approdando infine a una lettura materialista della logistica globale. Il confine, in questo senso, non è solo uno strumento di esclusione, ma è anche e soprattutto uno spazio di produzione: produce soggettività, differenze giuridiche, segmentazioni della forza-lavoro. Il suo funzionamento è costitutivamente ambivalente: separa, ma può connettere; vieta, ma può generare; reprime, ma può innescare nuove forme di (r-)esistenza. A questa ambivalenza corrisponde, sul piano pratico, l'emergere di forme collaborative, transnazionali e dissidenti, che si formano proprio nel laboratorio spaziale del confine. Tra i molteplici esempi contemporanei, si può rimandare a *Grupa Granica*, una rete informale di attivisti che operano lungo il confine tra Polonia e Bielorussia, sfidando quotidianamente le politiche securitarie dello Stato polacco e l'indifferenza istituzionale dell'Unione Europea. Nei boschi e nelle zone d'ombra della cosiddetta 'crisi migratoria', queste soggettività ibride mettono in atto un'etica della cura e una pratica della solidarietà che sovverte la logica del confine come strumento di morte, trasformandolo in luogo di relazioni, di soccorso, di narrazione controegemonica. Allo stesso modo, nel Mediterraneo centrale – divenuto negli ultimi decenni confine liquido e necropolitico dell'Europa – operano numerose organizzazioni non governative come *Sea-Watch*, *SOS Méditerranée*, *Mediterranea Saving Humans*. Questi attori civili, spesso criminalizzati dagli stessi Stati che dovrebbero garantire il diritto internazionale del mare, incarnano una forma di dissidenza concreta: le navi, nel gesto del soccorso, diventano spazi temporanei di ospitalità radicale, vere e proprie eterotopie che incarnano un tipo di confine libero – almeno temporaneamente –

⁴⁵⁷ S. Mezzadra, B. Neilson, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Duke University Press, Durham 2013; trad. it. *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Il Mulino, Bologna 2014, pp. 33 ss.

⁴⁵⁸ Ivi, p. 35.

dalla presa sovrana. Il salvataggio diventa spesso gesto illegale, concetto extra-giuridico⁴⁵⁹. Spostandosi sul versante occidentale del globo, il confine tra Stati Uniti e Messico offre ulteriori esempi della natura ambivalente del confinare. In quest'area altamente militarizzata, segnata da muri, sorveglianza e deportazioni, sono emerse esperienze come quella dei *No More Deaths*, un collettivo attivo nel deserto dell'Arizona che distribuisce acqua, cibo e supporto legale ai migranti in transito. In questa zona letale, dove lo Stato esercita una violenza biopolitica sistemica, tali pratiche costituiscono una resistenza incarnata, una forma di insubordinazione etica che riconosce nel corpo che attraversa il confine non un pericolo, ma una richiesta di giustizia. Anche in altre aree del mondo – dalle reti di solidarietà lungo la rotta balcanica, che operano tra Bosnia, Serbia e Croazia, ai gruppi come *Refugees Welcome* o *Alarm Phone*, che praticano forme digitali e territoriali di accompagnamento e testimonianza – si moltiplicano le esperienze che mettono in crisi il monopolio statale sul confine. Queste iniziative non si limitano a 'gestire' l'attraversamento, ma lo restituiscono alla sua dimensione politica originaria: quella di un gesto che rompe l'ordine, che interroga la legittimità della frontiera, che esige un altro modo di essere nel mondo. Il confine, allora, lungi dall'essere un semplice strumento di difesa, si rivela come un crocevia dinamico, in cui si confrontano forme opposte di spazializzazione del politico. Ogni atto che attraversa, sfida o riscrive il confine – ogni cura prestata nel deserto, ogni corpo salvato in mare, ogni bosco percorso di notte – è anche un atto di *immaginazione politica*, un'apertura verso forme inedite di coabitazione e responsabilità.

Ed è precisamente in questa ambivalenza – propria del suo carattere di soglia – che si colloca la forza politica del confine. Se, da un lato, esso funziona come dispositivo di controllo, filtraggio e violenza – politiche di repressione, regimi differenziali di cittadinanza, industria securitaria dei muri e delle strutture detentive – dall'altro lato esso è anche luogo di lotta, di tensione, di soggettivazione collettiva. Ogni attraversamento, ogni forma di disobbedienza alla frontiera, ogni pratica di riappropriazione dello spazio da parte di corpi migranti e non conformi, testimonia che il confine è anche *spazio di politicizzazione*, terreno in cui si

⁴⁵⁹ In linea di principio, il salvataggio in mare è un obbligo previsto dal diritto internazionale, sancito dall'art. 98 della Convenzione delle Nazioni Unite sul diritto del mare (UNCLOS) e la Convenzione SOLAS (Safety of Life at Sea). Tali norme impongono a qualsiasi imbarcazione l'obbligo di prestare soccorso a persone in pericolo. In questo senso, il salvataggio è un atto giuridicamente doveroso. Tuttavia, la politicizzazione del confine marittimo, e la criminalizzazione della migrazione irregolare, hanno fatto sì che il gesto del salvataggio da parte delle ONG venga spesso spostato in un'area di ambiguità giuridica, o addirittura rappresentato come illecito. Le accuse rivolte alle ONG (favoreggiamento dell'immigrazione clandestina, violazione delle acque territoriali, mancato coordinamento con le autorità, ecc.) sono espressione di una strategia sovrana di delegittimazione, che tenta di collocare l'azione umanitaria fuori dal perimetro del diritto positivo.

ridefiniscono i contorni stessi dell'essere-con. Alla luce di queste generali considerazioni, gli studi di Mezzadra e Neilson insistono nel dire che solo nella dinamica del conflitto, e nel suo potenziale trasformativo, si può cogliere appieno la portata politica del confine contemporaneo. Questa impostazione implica uno spostamento radicale della teoria politica: non si tratta più di pensare lo Stato, la sovranità, il diritto, come categorie chiuse e autosufficienti, ma di assumerne la crisi strutturale alla luce delle pratiche che quotidianamente la mettono in questione. Il confine diventa così lo spazio in cui si manifesta – nel senso più forte – la crisi della modernità politica, ma anche lo spazio in cui si prefigurano nuove forme di cittadinanza, di comunità, di solidarietà transnazionale. In questa prospettiva, il migrante non è semplicemente un soggetto che attraversa un confine già dato: è un soggetto che lo/si trasforma, che lo/si sfida, che lo/si reinterpreta. Un soggetto-di-confine, una figura liminale e generativa. Perciò il confine non è una linea: è un paesaggio (*borderscape*)⁴⁶⁰ – o, come direbbe Benjamin, una *zona*. Una zona potenziale, un campo di forze, di pratiche, di soggettivazioni; un luogo in cui si rende visibile la natura produttiva del potere e, al tempo stesso, la possibilità reale della sua destituzione. Il confine si configura come una struttura epistemologica e teorico-politica altamente complessa nella misura in cui si offre al contempo come luogo della recinzione, del muro – simbolo teologico, iconico e ultimo, dell'inevitabile e progressiva «erosione» dello Stato-nazione⁴⁶¹ – e come prima soglia da cui possono emergere pratiche di resistenza e lotta, promosse dai migranti stessi o da attori politici non-governativi⁴⁶². Questa dimensione mobile, conflittuale e molteplice del confine è stata concettualizzata attraverso la nozione di «*agencement*», assemblaggio, nel senso deleuziano: un insieme eterogeneo di elementi materiali e immateriali che si organizzano temporaneamente per produrre una funzione, una forma di soggettività, un processo. Non si tratta dunque di una somma di parti, ma un *modo* di connessione tra queste, che può mutare, decostruirsi, riorganizzarsi. Il confine si configura così come lo spazio in cui differenti forme dell'esercizio del potere – sovranità, disciplina, biopolitica – si sovrappongono, si intrecciano, entrano in tensione, rimanendo aperte a nuove configurazioni. Questo comporta una scomposizione dei poteri un tempo

⁴⁶⁰ Cfr. S. Perera, *What is a Camp...?*, in «Borderlands», vol. I, n. 1, 2002.

⁴⁶¹ Cfr. W. Brown, *Walled States, Waning Sovereignty*, Princeton University Press, Princeton 2010; trad. it. *Stati murati, sovranità in declino*, Laterza, Roma-Bari 2013. Delle tesi di Brown si parlerà più avanti.

⁴⁶² Tra i casi concreti è quello della Sea-Watch 3 capitanata da Carola Rackete, che nel giugno 2019 forzò il blocco imposto dall'allora ministro dell'interno Salvini ('Decreto sicurezza bis') e attraccò al porto di Lampedusa, dando segno di resistenza civile. Altro caso celebre è quello della 'Carovana dei Migranti' di Tijuana, dove nel 2018 centinaia di persone provenienti da Honduras, Guatemala e El Salvador tentarono di forzare il confine murato tra Stati Uniti e Messico.

concentrati nella sovranità nazionale, che però non viene affatto negata, anzi: si riorganizza, si riconfigura. L'assemblaggio di potere che si costituisce in un determinato spazio di confine può certamente comprendere l'attivazione della sovranità statale, ma può anche integrare dispositivi disciplinari, dar luogo a un potere pastorale attraverso l'azione umanitaria di ONG o di agenzie coinvolte nella gestione dei flussi migratori (*migration management*), oppure innescare dinamiche biopolitiche attraverso pratiche di sicurizzazione e tecnologie che modellano e governano le popolazioni secondo criteri di inclusione differenziale. Parallelamente, questi assemblaggi possono coinvolgere forme di sovranità che eccedono lo Stato stesso, essendo delegate a organismi intergovernativi, internazionali o non statali, i quali cooperano nella governamentalizzazione del confine. Ma ciò che qui interessa, mettendo da parte – almeno temporaneamente – un approccio pienamente ibrido e interdisciplinare, è il rapporto tra lo spazio e la migrazione nella sua dimensione ontologico-politica. In un senso più profondo, il confine si rivela il campo di tensione fondamentale tra due principi: quello della linea e quello della soglia, tra lo spazio pensato e lo spazio impensato, tra la norma e l'eccezione, tra la sovranità-governamentalità regolata e la lotta non regolata, tra il territorio e la Terra. È su questa soglia che si biforca il cammino di chi vi transita: ξένος ο βάρβαρος⁴⁶³.

L'approccio metodologico non è pertanto quello inteso a formulare prescrizioni normative, né a proporre soluzioni operative che, nel tentativo di superare l'attuale configurazione spaziale, finirebbero per riprodurre la stessa logica sovrana su una scala differente. Piuttosto, ci si propone di osservare il fenomeno del migrare – e il suo legame costitutivo con lo spazio – da una prospettiva capace di restituire uno sguardo più 'originario', e aprire auspicabilmente una possibile traiettoria etico-politica nel rapporto tra l'umano e la Terra. Non si tratta né di riaffermare un *nomos* appropriativo né di aderire a una visione sradicata della mobilità globale, ma di pensare l'abitare come un co-abitare.

Sebbene i concetti fondamentali che ancora oggi strutturano il nostro lessico politico – dalla cittadinanza alla sovranità, dalla costituzione alla rappresentanza – siano tutti informati da rappresentazioni spaziali implicite, profondamente intrecciate alla genealogia dello Stato moderno⁴⁶⁴ e, in particolare, alla sua logica dei confini, l'intento di questa riflessione non è tanto quello di opporvisi in maniera simmetrica, ad esempio attraverso l'adozione, ancora troppo ideal-normativa, di una 'teoria dei confini aperti' come quella notoriamente proposta da J. H.

⁴⁶³ Vedi cap. II.

⁴⁶⁴ Cfr. C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996, cap. I-III; Id., *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 51-73.

Carens⁴⁶⁵. A un livello più radicale, ciò che si intende portare alla luce è il confine nel suo senso originario: quello della separazione – e sospensione – di due concezioni eterogenee e incommensurabili del confine stesso. Da un lato, la figura classico-moderna del confine come linea: cesura tracciabile, segno cartografico, dispositivo di sovranità che ordina lo spazio in termini di appartenenza ed esclusione, interno ed esterno. Dall'altro, il confine come soglia: spazio di indeterminazione, luogo dell'ambivalenza e dell'oscillazione, che resiste alla presa della forma, che sfugge alla mappatura, che si dà come 'tra' – né pienamente qui, né del tutto altrove. Un confine che non delimita, ma espone, che non chiude, ma espone alla decisione, sempre eccezionale, sempre violenta, del potere sovrano. Non si tratta in nessun modo di proporre una soluzione, una formula risolutamente normativa, né di indicare un'alternativa pratica al regime globale delle frontiere. È piuttosto una mossa filosofica: si tratta di dislocare l'asse del pensiero, spostarlo da un discorso sul *border management* a una interrogazione sul senso stesso del confinare. Del fare-confine. Se infatti è opportuno comprendere nel migliore modo possibile come il confine sia implicato negli attuali stravolgimenti politici planetari quale macchina produttiva di soggettività politiche, la domanda deve forse essere ancora più radicale – per ricomprendere il politico, bisogna tornare all'ontologico. Ritornare all'ontologico implica indagare le condizioni di possibilità del politico stesso, svelando e decostruendo la dicotomia moderno-sovranista che contrappone il dentro al fuori, l'inclusione all'esclusione. Non dunque cosa il confine produce, ma *cosa produce il confine*. Che sarebbe lo stesso che chiedersi: cos'è un confine? E poi, questo *cosa*, è inscindibile dal *dove*. In questo gesto, il confine viene sottratto alla sua funzione meramente amministrativa e restituito alla sua natura ambigua, eccedente, originaria: luogo di esposizione e di contesa, punto di crisi in cui si giocano le condizioni stesse del politico. Pensare il confine non come bordo da superare, ma come figura da interrogare, margine non marginale, limite di illimitati inizi.

La tesi qui sostenuta, dunque, è la seguente: l'irreparabile «separazione politico-ontologica»⁴⁶⁶ dentro-fuori, che filosoficamente legittima l'esistenza del confine, *non è ancora* originaria. Prima della separazione dentro-fuori, c'è la loro

⁴⁶⁵ Cfr. J. H. Carens, *Immigrants and the Right to Stay*, The Mit Press, Cambridge 2010. Cfr. anche Id., *Aliens and Citizens: The Case of Open Borders*, in «The Review of Politics», 49, 2, 1987. Nel suo modello ideal-normativo, Carens sostiene che la libertà di movimento attraverso i confini statali dovrebbe essere un diritto umano fondamentale, proprio come lo è all'interno degli Stati. Il problema rimane l'impossibilità di offrire una chiara alternativa istituzionale che possa garantire diritti, welfare e partecipazione democratica in un mondo senza confini. Una simile proposta etica, conserva in sé la difficoltà di una scarsa operatività giuridica o istituzionale.

⁴⁶⁶ D. Di Cesare, *Stranieri residenti*, cit., p. 57.

indistinzione, la loro *indecidibilità*. L'indecidibilità è il *prima* della decisione. Si può anzi dire che la decisione sia un fare violenza all'indecidibile. Il confine assume naturalmente una natura violenta, quando è *deciso*, dunque tracciato, dunque concesso. *Nehmen-Teilen-Weiden*. Il fare del *nomos* è un fare che violenta lo spazio e traccia confini. Questa violenza però non è ancora, necessariamente, qualificata in senso puramente negativo come si intende; ci si può ancora chiedere se tale violenza sia necessaria o meno. Ma come la 'decisione sullo spazio' – che è *nomos* – ha a che fare con l'indecidibilità, così «la giustizia [...] è incalcolabile, esige che si calcoli con l'incalcolabile»; il confine è la rappresentazione spaziale di quel tempo, di quei «momenti in cui la *decisione* fra il giusto e l'ingiusto non è mai garantita da una regola»⁴⁶⁷. L'assenza di ogni regola pone un *aut aut*: prendere e mutare il confine in recinto, muro; oppure – dal momento che non è possibile evitare la presa – prendere e però tenere la traccia dell'indecidibilità, dello spazio prima della presa, uno spazio aperto, così come aperto è l'enigma dello straniero.

Bisogna allora riconoscere che il confine è, al tempo stesso, ciò che separa e ciò che mette in relazione, ciò che stabilisce un limite e ciò che apre alla possibilità di un altro senso – non prescrittivo – del co-abitare. Esso si presenta allora come paesaggio: non immagine statica, ma campo di forze, trama di attraversamenti, spazio in cui si inscrivono memorie, desideri, resistenze. È in questa zona liminale, in questa tensione irresolubile tra confine-linea e confine-soglia, che si apre uno spazio filosofico essenziale: non per dire cosa il confine debba essere, ma per ascoltarne la voce inquieta, per sostare nel suo enigma, per pensarne l'ambivalenza costitutiva.

III.II.B. TEICOPOLITICA E TANATOPOLITICA: IL MURO, IL CAMPO

Wanderer tritt still herein;
Schmerz versteinerte die Schwelle⁴⁶⁸
G. TRAKL

⁴⁶⁷ J. Derrida, *Force de loi. Le Fondement mystique de l'autorité*, Galilée, Paris 1994; trad. it. *Forza di legge. Il fondamento mistico dell'autorità*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 66.

⁴⁶⁸ G. Trakl, *Ein Winterabend*, in Id., *op. cit.*: «Silenzioso entra il viandante; / il dolore ha pietrificato la soglia».

Sulla soglia tutto può essere deciso: appropriazione violenta, biopotere, repressione, amministrazione securitaria; oppure lotta, liberazione, produzione, creazione, legame. Appare chiaro, a questo punto, che quello che qui interessa teoricamente sia proprio «the intrarelationship between violence, territory and power»⁴⁶⁹. Se però la decisione del confinare, anziché fendere lo spazio come «una herida abierta»⁴⁷⁰, rammemorasse il suo fondo di indecidibilità, la sua apertura costitutiva, il suo essere in potenza, Terra prima che territorio, allora si potrebbe dire che non c'è solo detenzione, repressione o morte, non c'è solo necropolitica sul confine. Lì può forse ancora trovarsi un nuovo pensiero, una nuova politica.

Tuttavia, ogni possibilità di ripensamento esige di attraversare la densità opaca delle pratiche che attualmente strutturano il confine. Non si può accedere al suo potenziale trasformativo senza prima misurarsi con le forme concrete in cui esso oggi si manifesta come dispositivo di segregazione, filtro selettivo di mobilità, strumento di accumulazione e di controllo. Prima di volgere lo sguardo alla riserva potenziale del luogo liminale e delle figure che lo abitano, occorre dunque discendere nell'abisso inerte – e infelicamente operante – delle logiche di sfruttamento, dominio e sorveglianza che lo attraversano: un tessuto di poteri e funzioni che non si limita a delimitare lo spazio, ma lo plasma, lo organizza, lo gerarchizza, inscrevendo nei corpi e nei movimenti la sua stessa legge.

Un dispositivo attraverso cui il confine cartografico a partire dalla sua forma astratta acquista 'materia', dove il passaggio dal simbolico al concreto è immediato, senza traduzioni, senza scarti, è il muro. Archetipo arcaico che rimanda alla difesa, alla separazione, all'incomunicabilità, il muro è stato sin da tempi remoti una delle forme primarie con cui le comunità umane hanno delimitato il proprio spazio, proteggendolo e al contempo definendo la propria identità rispetto a ciò che si trova al di là di esse. Alle imponenti mura delle città-mito come Babilonia, difese da muraglie smisurate e fossati profondi, alle ciclopiche fortificazioni di Uruk, o alle doppie cinte murarie medievali di città come Carcassonne, ornate da numerose torri, fino alla grandiosa estensione strategica della Grande Muraglia Cinese, che si snoda per migliaia di chilometri attraversando montagne, deserti e pianure, il muro incarna una doppia dimensione: quella simbolica della linea di confine e quella materiale del paesaggio inciso. Esso condensa in sé la logica della chiusura e della selezione, mutando il *limes* da soglia permeabile a ostacolo materiale, da spazio di relazione a infrastruttura di divisione. Proprio in questa capacità di incarnare il passaggio dal tracciato alla pietra, dalla linea bidimensionale alla massa estesa, risiede la sua forza a un tempo evocativa e reale, la sua funzione di rendere

⁴⁶⁹ N. Vaughan-Williams, *Border Politics*, cit., p. 165.

⁴⁷⁰ G. Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*, cit., p. 25. Così scrive Anzaldúa in apertura: «The U.S.-Mexican border *es una herida abierta* where The Third World grates against the first and bleeds».

tangibile il confine, inscriverlo nel paesaggio e nei corpi che lo attraversano o ne vengono respinti.

Based on original data that we describe subsequently, there are sixty-two unique instances of man-made border walls from 1800 to 2014. Some of these walls, such as the Berlin Wall separating East Berlin from West Berlin during the Cold War or the Maginot Line between France and Germany during the 1930s, are quite famous. Others are more obscure, such as the Morice Line between French-Algeria and Tunisia from 1957 to 1962. However, well-known historical examples can obfuscate an important fact: out of the sixty-two total man-made border walls constructed since 1800, twenty-eight have been constructed since 2000⁴⁷¹.

Quasi la metà delle sessantadue fortificazioni di confine erette a partire dall'inizio del XIX secolo appartengono al nostro secolo. Come un tempo le mura delle cittadelle medievali, ora ferro, filo spinato e cemento attorniano gli ultimi 'resti sacri' a cui si appella una sovranità territoriale ancora disperatamente in cerca di fondamento all'interno di un orizzonte planetarizzato. Malgrado si possa dire, come sostiene P. Hirst, che «fortification as the defence of places ended for all practical purposes with the breaching of the Atlantik Wall in 1944»⁴⁷², e che le fortificazioni classiche intese come mezzo principale di difesa, anche su larga scala, siano ormai diventate obsolete, questo non esclude che il sistema murario sia ancora pienamente inscritto nella logica sovrana contemporanea, e che svolga pienamente le sue funzioni all'interno di un regime governamentale di sorveglianza e controllo. Così la difesa, prima attiva e applicabile unicamente a un contesto bellico, o comunque sottoposta a incursioni e continui pericoli, ora diventa 'passiva': si passa dalla fortificazione come mezzo di combattimento al rafforzamento e alla protezione di risorse specifiche⁴⁷³. Il muro assume in questa trasformazione un valore paradigmatico: a differenza del confine inteso come traccia astratta o convenzione giuridica, è un «artefatto politico»⁴⁷⁴ materiale che

⁴⁷¹ D. B. Carter, P. Poast, *Why Do States Build Walls? Political Economy, Security, and Border Stability*, in «Journal of Conflict Resolution», 61, 2, 2017, p. 240: «Sulla base dei dati originali che descriviamo in seguito, ci sono sessantadue casi unici di muri di confine costruiti dall'uomo dal 1800 al 2014. Alcuni di questi muri, come il Muro di Berlino che separava Berlino Est da Berlino Ovest durante la Guerra Fredda o la Linea Maginot tra Francia e Germania negli anni Trenta, sono piuttosto famosi. Altri sono più oscuri, come la Linea Morice tra l'Algeria francese e la Tunisia dal 1957 al 1962. Tuttavia, gli esempi storici più noti possono offuscare un dato importante: dei sessantadue muri di confine artificiali totali costruiti dal 1800, ventotto sono stati costruiti dal 2000 in poi» (trad. mia).

⁴⁷² P. Hirst, *Space and Power. Politics, War and Architecture*, Polity, Cambridge 2005, p. 216.

⁴⁷³ *Ibidem*.

⁴⁷⁴ Cfr. L. Winner, *Do Artifacts Have Politics?*, in «Daedalus», I, 109, pp. 121-136.

incide lo spazio nella sua stessa consistenza, rendendo manifesta e tangibile la volontà politica che lo istituisce. Lungi dal confermare l'immagine di un orizzonte globale fluido e privo di barriere, esso attesta la persistenza di sovranità e territorio, inscrivendo la loro presenza in forme concrete che governano la mobilità, disciplinano i flussi e plasmano lo spazio politico. Come dispositivo di potere, il muro agisce su più livelli: sovrano, nella decisione irrevocabile di erigerlo; disciplinare, nell'ordinare gli spostamenti e nel produrre segregazione; governamentale, nel regolare la sicurezza e amministrare i flussi di popolazioni. In questo senso, è stato adoperato il termine di *teicopolitica* (da τεῖχος, muro di cinta della *polis*), per designare le pratiche contemporanee di edificazione di barriere fisiche a fini securitari, in cui funzione simbolica e operatività materiale si fondono senza residui.

Par teichopolitique, on entend toute politique de cloisonnement de l'espace, en général liée à un souci plus ou moins fondé de protection d'un territoire – et donc pour en renforcer le contrôle⁴⁷⁵.

Il muro si configura così come un cardine dell'ontologia politica degli artefatti: non semplice delimitazione dello spazio, ma gesto che iscrive nel territorio la trama invisibile e persistente delle relazioni di potere. Così, il binomio metafisico dentro-fuori assume materialità politica e si istituisce attraverso l'erezione della barriera, il dispiegamento della recinzione. Questo assicura, almeno idealmente, il controllo dello spazio, il dargli una prima forma che lo identifichi *contro* un'esteriorità informe, anomica. «Les teichopolitiques impliquent la création de systèmes de protection au sens large, incluant tous les artefacts qui permettent de contrôler l'espace»⁴⁷⁶, possono darsi quindi strutture in cemento o mattoni, ma anche recinzioni costituite da reti metalliche, spesso elettrificate.

The new walls, i nuovi muri, come li chiama W. Brown, sono segni iconografici di un potere statuale ormai problematico: la loro frenetica edificazione è generata dall'indebolimento della sovranità statuale, o più precisamente: dal disgiungimento della sovranità dallo Stato-nazione. «Rather than resurgent expressions of nation-state sovereignty, the new walls are icons of its erosion»⁴⁷⁷.

⁴⁷⁵ F. Ballif, S. Rosière, *Les défi des «teichopolitiques»*. *Analyser la fermeture contemporaine des territoires*, in «L'Espace géographique», 2009, p. 194: «Per politica dei recinti si intende qualsiasi politica di compartimentazione dello spazio, generalmente legata a una preoccupazione più o meno fondata di proteggere un territorio e quindi di rafforzarne il controllo» (trad. mia).

⁴⁷⁶ Ivi, p. 195: «Le teicopolitiche implicano la creazione di sistemi di protezione in senso lato, che includono tutti gli artefatti che consentono di controllare lo spazio» (trad. mia).

⁴⁷⁷ W. Brown, *Walled States, Waning Sovereignty*, Zone Books, New York 2010, p. 24.

Come segni iperbolici, contengono al loro cuore un fragile agglomerato di timore, vulnerabilità, dubbio – segni epocali del disfacimento del potere sovrano.

Questa performance ostentata del muro che si erge di fronte a deserti, boschi, città, quartieri, campi, mostra l'evidente inclinazione teatrale e spettacolarizzata di un potere che vive la sua obsolescenza nel camuffamento e nella radicalità, nella violenza dell'estromissione. Ciò che emerge, allora, è il «theological remainder»⁴⁷⁸, il resto teologico nella sovranità dello Stato-nazione. Allo stesso modo Weizman, riflettendo sull'assetto coloniale del tracciamento e dell'edificazione muraria del confine tra Palestina e Israele sostiene in accordo con le tesi di Brown che «anche se il Muro non arriva a creare un confine politico permanente [...] esso cerca comunque di rappresentarne la rassicurante iconografia»⁴⁷⁹.

In quanto trasposizione materiale immediata del valore simbolico del confine, il muro conserva una capacità produttiva, ma in un senso peculiare. Non produce soggettività nuove e in conflitto: è anzi ciò che blocca la produzione, che perentoriamente si propone di restaurare l'identità ferita mediante l'atto anti-dialettico della fortificazione. *Fortezza* è direttamente proporzionale a *debolezza*. Erigere il muro significa non tanto tornare a instaurare una dialettica dentro/fuori, inclusione/esclusione, quanto tenere in *antitesi* i due poli delle divisioni metafisico-politiche, senza volerne il superamento dialettico, senza auspicare un processo di riconoscimento come ritorno a sé: un ordinamento politico che definisce uno spazio identitario non in conflitto aperto, ma secondo contrapposizione *a* e isolamento *da* uno spazio esterno con ciò che vi appartiene.

Se per Hegel qualcosa è quello che è soltanto nel suo limite e mediante il suo limite, il limite incarnato del muro non dispone alcuna *Aufhebung*: è ipertrofia del negativo, blocco del *movimento* – dialettico in filosofia, umano in politica. In termini ancora hegeliani, si potrebbe parlare di un'identità-muro, ovvero di una relazione con l'altro che si fonda sulla negazione radicale. Nella logica teicopolitica, l'identità di uno spazio si costruisce, e si territorializza, attraverso la piena negazione dell'alterità, in una radicale e centrifuga risposta immunitaria. In una prospettiva riconducibile alla logica hegeliana del riconoscimento (*Anerkennung*), l'identità può essere figurata attraverso due immagini opposte: lo specchio e il muro. Lo specchio rimanda a un'identità che si forma nel dialogo con l'altro, in un continuo scambio di rimandi e riflessi, dove l'alterità resta condizione imprescindibile del sé. Il muro, al contrario, implica la negazione preventiva di ogni riconoscimento: l'identità vi si costruisce per differenza e presunta superiorità, fondata su valori particolaristici ed escludenti⁴⁸⁰. Davanti alle alte

⁴⁷⁸ Ivi, p. 26.

⁴⁷⁹ E. Weizman, *Architettura dell'occupazione. Spazio politico e controllo territoriale in Palestina e in Israele*, Mondadori, Milano 2009, p. 183.

⁴⁸⁰ Cfr. AA. VV., *Politica e identità*, a cura di F. Cerutti, Laterza, Roma-Bari 1996.

pareti di pietra o agli intrichi di filo spinato, ogni «*Kampf um Anerkennung*»⁴⁸¹ viene ricacciata indietro, *fuori*. Scegliere il muro come strumento di definizione identitaria significa rinunciare alle qualità tipiche del confine – permeabilità, attraversamento, comunicazione, mescolanza – a favore di un dispositivo che impone chiusura e separazione. In questa prospettiva, l'Io che si colloca al di qua del muro si vuole inviolabile e sicuro, e la sua affermazione coincide pienamente con la difesa da ciò che è esterno. Il muro, così concepito, non solo materializza ma anche mette in scena e rende visibile, in modo permanente, la negazione dell'alterità.

Non si può parlare di muri senza parlare di sovranità. Il muro è un'opera della sovranità. Una sovranità ancora ammantata di una sacralità residuale, secondo un destino teologico-politico condotto alla rovina. Il Dio mortale dello Stato è stato soppiantato – ancora parzialmente – dal Dio deantropomorfizzato del capitale globale: onnipotente, illimitato, incontrollabile. E soprattutto: non situato. I flussi di capitale sono la forza deterritorializzante per eccellenza, ogni limite è costituito come ciò che deve essere superato: «Die Tendenz den Weltmarkt zu schaffen ist unmittelbar im Begriff des Kapitals selbst gegeben. Jede Grenze erscheint als zu überwindende Schranke»⁴⁸². Su questo punto si può allora considerare il contributo di Sassen, secondo cui il ruolo e lo status della politica nazionale e internazionale sono stati alterati dall'azione di due forze complementari e differenti: da un lato la denazionalizzazione (*denationalising*) dello spazio economico – con la conseguente deterritorializzazione di quello statale – dall'altro, la rinazionalizzazione (*renationalising*) del discorso politico, che cerca di far fronte alla perdita di spazio conseguente al primo fenomeno⁴⁸³: «Immigration provides a crucial nexus in this tension»⁴⁸⁴. Così, la sovranità va progressivamente disgiungendosi dallo Stato. Se lo Stato «*voyou*» derridiano si appropria dell'appellativo proprio in virtù della propria sovranità, che agisce secondo eccezione, oltre la legge, nella politica globale e nazionale postvestfaliana canaglia è anche quello Stato che lascia cadere lo scettro del potere sovrano. L'ipersovranità ostentata dal *voyou* non è che il compenso di una perdita traumatica, imbarazzante, sconvolgente. Se è certamente vero che gli Stati postsovrani rimangono attori fondamentali nel grande orizzonte curvo e intensivo del *Weltmarkt*, nonché nel

⁴⁸¹ Cfr. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992; trad. it. *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002.

⁴⁸² K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (1857/58)*, in MEW, Berlin 1983, p. 321.

⁴⁸³ S. Sassen, *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*, Columbia University Press, New York 1996; trad. it. *Fuori controllo*, Il Saggiatore, Milano 1998.

⁴⁸⁴ Ivi, p. 9.

discorso politico-morale internazionale sui diritti umani, la loro capacità di intervento si misura su di un piano subalterno rispetto alla portata incalcolabile e pervasiva dei fenomeni planetari di mobilità, tanto di capitale quanto di esseri umani. Gli Stati non dominano davvero, ma *reagiscono*⁴⁸⁵. Simboli alla deriva, ma ancora spazi dove l'ordinamento (*Ordnung*) si localizza (*Ortung*), unici garanti possibili di diritti politici. Denazionalizzazione dello spazio territoriale, rinazionalizzazione del discorso politico, nuovi muri: questi elementi compongono un unico quadro planetario, davanti al quale, dunque, occorre ripensare non tanto il *cosa*, e ancor meno il *come*, ma il *dove*. Dove si è. Dove si arriva. E verso dove si va – e *si potrebbe* andare.

Ma non è il muro la sola 'forma spaziale' con cui il migrante si confronta. Se il muro è l'*estrema definizione* del binomio metafisico dentro-fuori, c'è un'altra eterotopia che ne rappresenta l'*estrema indefinizione*. Il fare riferimento all'*estremo*, non è casuale: consente di rimanere proprio all'interno della semantica del confine come *Grenz*-, come limite che è sempre anche *estremità*, estremo margine, bordo definitivo della forma, sua fine, frontiera ultima che guarda al fuori. Se il muro è un simbolo millenario, il *campo* è la nuova forma spaziale della contemporaneità. Pure nella loro apparente polarità, i due si presentano come allineabili reazioni all'indistinzione tra interno ed esterno: il primo ne è la *negazione*, il secondo ne è l'*esternalizzazione*. In un certo senso, anche il campo è una negazione, ma una negazione differita. Se il muro svolge il compito di localizzare violentemente, il campo sprigiona una violenza delocalizzata. Il campo può essere collocato ovunque sulla mappa – è sì localizzato, ma è indifferente il criterio del suo *dove* – mentre il muro dipende strettamente da uno specifico confine cartografico. «A un ordinamento senza localizzazione (lo stato di eccezione, in cui la legge è sospesa) corrisponde ora una localizzazione senza ordinamento (il campo, come spazio permanente di eccezione)»⁴⁸⁶. Questa *localizzazione dislocante* non è che un tentativo di territorializzare l'interritorializzabile, di isolare in una porzione di spazio l'indistinzione originaria tra dentro e fuori. Non è tuttavia un isolamento che accoglie la sospensione e l'indeterminatezza, che li lascia essere: è luogo dell'estrema violenza⁴⁸⁷. C'è poi da rilevare un ulteriore dettaglio: anche il campo ha i suoi muri. Il filo spinato, la barriera cementata, sono gli imprescindibili artefatti che chiudono lo spazio del campo: è solo il territorio interno che presenta connotati diversi da quelli che potrebbe avere il territorio dello Stato. Nota è la definizione fornita da Agamben: «Il campo è *lo spazio che si apre* quando lo stato di eccezione comincia a diventare

⁴⁸⁵ W. Brown, *op. cit.*, p. 67; trad. it. p. 64.

⁴⁸⁶ G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 40.

⁴⁸⁷ Della relazione tra spazio e violenza, si parlerà nel cap. III.

la regola»⁴⁸⁸. In questo spazio sospeso si rivela la contraddizione originaria della modernità politica: l'ordine giuridico fonda se stesso sulla possibilità di una sua eccezione permanente, una sospensione che produce uno stato in cui la vita è posta al di fuori delle protezioni della legge, ma nondimeno rimane oggetto di un potere assoluto che decide sulla sua sopravvivenza o sulla sua morte. Il campo si configura come il luogo emblematico di questa sovranità che si esercita nell'atto di decidere chi è degno di vivere politicamente e chi, invece, viene ridotto a nuda vita, esposto alla precarietà estrema. Si tratta del *non-lieu* per eccellenza della capacità sovrana di decidere chi può vivere e chi deve morire⁴⁸⁹.

Se il muro è la crosta dura ma fragile di un corpo sovrano in decomposizione, il campo fa emergere anch'esso la crisi del potere sovrano e la sua conseguente 'frammentazione'. Riflettendo sul caso di Guantánamo⁴⁹⁰, Butler ha su questo individuato, per così dire, il paradosso della perdita di sovranità, e cioè che «tale perdita si compensi attraverso il riemergere della sovranità nell'ambito della governamentalità [*gouvernementalité*]»⁴⁹¹. Secondo l'analisi foucaultiana, è la governamentalità a soppiantare la sovranità tradizionale, configurandosi come la forma di potere distintiva della modernità tardiva. Essa non si manifesta più attraverso l'esercizio diretto della forza o il comando di un sovrano, ma si dispiega piuttosto come un regime complesso di gestione e regolazione della vita stessa. La governamentalità investe la cura e il controllo dei corpi individuali, la conduzione delle popolazioni, e la regolamentazione delle risorse e dei beni, perseguendo non tanto il dominio bruto quanto la produzione e la modulazione della vita – nella sua dimensione biologica, sociale e politica. Questo intreccio diffuso di strategie e dispositivi di potere non trae legittimità né si concentra in un unico soggetto sovrano, ma si configura come un ordito reticolare di pratiche e sapere che permeano le istituzioni, le norme e i comportamenti sociali. In ciò risiede la sua forza: una potenza che, pur frammentata e dispersa, garantisce la resilienza dello Stato, permettendogli di trasformarsi e sopravvivere alle crisi della sovranità

⁴⁸⁸ G. Agamben, *Mezzi senza fine*, cit., p. 36. Vedi anche Id., *Homo sacer*, cit., p. 188 (corsivo mio).

⁴⁸⁹ A. Mbembe, *Necropolitica*, cit., p. 7.

⁴⁹⁰ Base militare statunitense situata a Cuba, utilizzata dal 2002 come centro di detenzione per presunti terroristi, tristemente noto per la sospensione delle garanzie giuridiche fondamentali e spesso considerato un esempio emblematico di 'campo di eccezione' nella riflessione di Butler e di altri studiosi, come Agamben, per illustrare le dinamiche di sospensione del diritto e di perdita di sovranità; ad oggi, nonostante diverse riduzioni del numero dei detenuti, Guantánamo ospita ancora un piccolo gruppo di prigionieri, mantenendo aperti i dibattiti sui diritti umani e sulla legittimità di queste pratiche.

⁴⁹¹ J. Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, trad. it. *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, Postmedia, Milano 2013, p. 75.

tradizionale. Come sottolinea Foucault, «cette gouvernementalisation de l'État a tout de même été le phénomène qui a permis à l'État de survivre»⁴⁹². Ciononostante, ritornando alla teoria dell'*agencement* dei poteri che cooperavano o confliggevano nelle zone di confine, la governamentalità non può essere considerata un sostituto della sovranità, bensì una sua coabitante: lo stesso Foucault aveva sottolineato che non può venire attuata, in virtù dell'emergere storico di nuove forme di potere, alcuna reale sostituzione dell'una con l'altra: non è la società di governo che soppianta quella disciplinare, né quella disciplinare quella di sovranità; si tratta piuttosto di un triangolo: sovranità-disciplina-governamentalità, il cui bersaglio è la popolazione e i cui meccanismi essenziali sono i dispositivi di sicurezza – tra questi, *in primis*, il muro e il campo. In entrambi i casi, il potere sovrano-disciplinare-governamentale *ha bisogno* di uno spazio dove esercitarsi, uno spazio da espropriare, da possedere, e uno da escludere. È sempre «lo spazio [...] il modo in cui opera il potere di morte»⁴⁹³.

Nell'ambito del campo – cui posso rientrare le prigionie militari, le *zones d'attentes*, i CPR – «la sovranità rediviva»⁴⁹⁴ non si esercita dunque quale indivisibile *maiestas* di un potere legittimo, ma è al contrario un potere privo di legalità e modellato sulla prerogativa, un potere canaglia. Così, il 21 marzo 2002, secondo le nuove direttive impartite dal Dipartimento della Difesa in accordo con quello di Giustizia, il diritto all'assistenza legale, all'appello e al rimpatrio, sancito dalla Convenzione di Ginevra, non è stato garantito a nessuno dei detenuti di Guantanamo, aprendo così una fase di vera e propria sospensione del diritto nazionale e internazionale. Allo stesso modo, nel contesto italiano, la creazione dei Centri di permanenza per il rimpatrio in territorio albanese costituisce una traduzione attuale e inedita di questo potere eccezionale. Con l'accordo bilaterale Italia-Albania, riferito al decreto-legge 37/2025, strutture come quella di Gjader sono state formalmente integrate nella rete nazionale dei CPR, pur trovandosi al di là della giurisdizione territoriale italiana. Questa estensione extraterritoriale della detenzione amministrativa è stata progettata in modo da equiparare lo spazio albanese a quello interno, ma al contempo sottraendolo alla normale catena di controlli e convalide previste dall'ordinamento. Come sottolineato in diverse pronunce, tra cui quella del Giudice di Pace di Roma, i trasferimenti avvengono senza una nuova convalida giudiziaria dopo il passaggio di frontiera, privando così i trattenuti della possibilità di un riesame individuale e immediato della legittimità

⁴⁹² M. Foucault, *Securité, territoire, population*, Seuil-Gallimard, Paris 2004, pp. 112-113; trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano 2020.

⁴⁹³ Ivi, p. 34.

⁴⁹⁴ J. Butler, *Precarious Life*, cit., p. 76.

della detenzione⁴⁹⁵. Ne risulta una condizione sospesa, in cui le garanzie minime dello Stato di diritto si attenuano fino a svanire, e in cui lo spazio fisico del CPR si configura come zona di eccezione istituzionalizzata: un 'confine interiorizzato' che, pur formalmente sotto la sovranità italiana, opera di fatto al riparo dal diritto ordinario. I CPR in particolare, aiutano a chiarificare il senso della sospensione giuridica come sospensione procedurale e quindi temporale. I centri 'di permanenza *temporanea*', le 'zone di attesa', le *temporary custody facilities*, assumono, nella loro stessa nomenclatura ufficiale, «il tempo come equivalente funzionale dello spazio»⁴⁹⁶. La mobilità dei migranti viene così assunta come transito incompiuto: il tempo della sospensione si dilata e si protrae indefinitamente, rischiando infine di costituirsi come definitivo⁴⁹⁷.

Se questi sono soltanto alcuni degli esempi concreti di come si dia l'effettiva sospensione dell'ordine giuridico, l'essenza del campo si mostra ancora una volta come la spazializzazione reale dello stato di eccezione, spazio destinato ad essere occupato – non abitato – dalla nuda vita. In questo senso è opportuno ammettere che ci si trova virtualmente in presenza di un campo ogni volta che viene applicata ed inverata una tale struttura, quali che ne siano la denominazione e la topografia. Dunque, può chiamarsi 'campo' tanto il Centro di Identificazione ed Espulsione (CIE) di Ponte Galeria a Roma, dove negli anni recenti sono stati trattenuti migranti in attesa di rimpatrio, quanto il centro di detenzione di Moria, sull'isola greca di Lesbo, noto per le condizioni disumane prima della sua distruzione nel 2020, quanto i centri di accoglienza e trattenimento al confine tra Messico e Stati Uniti, in cui molti migranti sono stati trattenuti in condizioni precarie, quanto le *zones d'attente* degli aeroporti internazionali di Calais in Francia, dove vengono trattenuti richiedenti asilo e migranti in attesa di attraversare la Manica.

«La detenzione indefinita estende indefinitamente un potere incontrollato, non sottoposto al diritto»⁴⁹⁸: l'assenza di diritto e l'eccezione permanente costituiscono le prerogative di ogni tipo di campo, e sono il terreno dove la vita viene spogliata e – in molti casi – annientata. È dunque il campo lo spazio che spetta a chi ha perso il diritto di avere diritti: l'apolide, il migrante, il detenuto, il vivente biologico, hanno perso del tutto, all'interno di questo spazio, la loro distinzione dal cittadino, dal radicato, dall'uomo libero, dal vivente politico. L'indistinzione tra interno ed

⁴⁹⁵ A questo proposito, la Corte di Appello di Roma (cfr. Ordinanza del 19 aprile 2025), sostenuta da ASGI (Associazione per gli Studi Giuridici sull'Immigrazione), ha rilevato che il trasferimento di persone trattenute nei CPRO italiani verso strutture analoghe sul territorio albanese presenta gravi difficoltà giuridiche.

⁴⁹⁶ E. Rigo, *op. cit.*, p. 210.

⁴⁹⁷ Cfr. F. Rahola, *Zone definitivamente temporanee. I luoghi dell'umanità in eccesso*, Ombrecorte, Verona 2003.

⁴⁹⁸ J. Butler, *Precarious Life*, cit., p. 81.

esterno, *nella forma della violenza*, genera l'indistinzione tra il difendere la vita e il volere la morte. *Quale* vita si vuole difendere, e *quale* uccidere – perché la prima sia difesa? Questa è la domanda sovrana, che anela al possesso, alla sicurezza, alla conservazione: «il fine della sovranità è circolare, rinvia all'esercizio stesso della sovranità»⁴⁹⁹. E nella sospesa indistinzione del campo, vita e morte sono lo stesso – questa unità è frutto della decisione.

In questo spazio di sospensione si disvela la contraddizione fondamentale della modernità politica: l'ordine giuridico non solo si fonda su una struttura di norme, ma presuppone l'eterna possibilità della loro sospensione – un'eccezione che non interrompe il diritto, ma ne costituisce al contrario il suo stesso fondamento segreto. Qui, nella zona liminare dell'eccezione permanente, questa sospensione non è mera assenza o carenza, ma un luogo di potenza inquietante, dove la legge si ritira per rivelare il suo lato più oscuro: la facoltà di escludere e insieme di includere attraverso la violenza della decisione sovrana. Così il diritto si regge su ciò che ne è la negazione, e il potere si manifesta come appropriazione del territorio e tracciamento di confini invisibili tra vita e morte, interno ed esterno, difesa e distruzione – confini che non sono mai dati una volta per tutte, ma che si dispiegano come campo di tensione permanente, luogo di ambivalenza e di possibilità radicali.

In questo orizzonte, la decisione sovrana non si limita a scandire il confine tra chi deve vivere e chi deve morire, ma plasma le coordinate stesse entro cui tali categorie divengono pensabili. L'eccezione si istituzionalizza come norma, e il potere, emancipato da ogni vincolo giuridico, si esercita nella forma elementare e implacabile della gestione della nuda vita. Questa figura agambeniana riflette, come in una camera oscura, l'intuizione arendtiana dell'essere umano spogliato del diritto ad avere diritti: lo *stateless*, il *refugee*, il reietto politico, colui che, avendo cessato di appartenere a un corpo politico, è restituito alla solitudine di un'esistenza biologica interamente esposta alla violenza o alla regolamentazione arbitraria del potere sovrano-governamentale-disciplinare.

La «scum of the earth»⁵⁰⁰ non è che il sedimento residuo delle catastrofi politiche del Novecento, ma anche la cartina di tornasole dell'effettiva universalità dei diritti proclamati. È proprio su questa soglia che la radicalizzazione agambeniana agisce: non come un mero commento, ma come lo svelamento di una struttura latente. Non si tratta di un'eccezione contingente o di una frattura episodica nella continuità degli ordinamenti politici, bensì della manifestazione di un meccanismo originario: ogni comunità politica, nel fondare la propria sovranità, custodisce in sé la facoltà di produrre soggetti viventi e uccidibili. Tali soggetti vengono inclusi nell'ordine giuridico esclusivamente sotto la forma dell'esclusione,

⁴⁹⁹ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 54.

⁵⁰⁰ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, cit., pp. 267-287.

catturati in un paradosso che li sottrae a ogni statuto di cittadinanza senza tuttavia liberarli dalla presa del potere sovrano. Qui si innesta il punto più inquietante della diagnosi: la condizione della ‘nuda vita’ non è un residuo arcaico, confinato alle rovine dei totalitarismi, ma una possibilità strutturale che accompagna silenziosamente ogni ordinamento politico. La schiuma della terra e la nuda vita convergono così in un medesimo paradigma: un’esistenza denudata di ogni mediazione politica, collocata in uno spazio dove la distinzione tra protezione e soppressione è dissolta, e dove l’essere umano è ridotto a materia disponibile alla decisione sovrana.

È in questo interstizio – in questa frattura tra l’ordine del diritto e la vita che dovrebbe esserne il fondamento – che il campo si radica come dispositivo strutturale della modernità politica. Non un luogo eccezionale confinato nel tempo e nello spazio, ma una forma giuridico-politica sempre riattivabile, che si riproduce ogni volta che la condizione dell’eccezione viene normalizzata e inglobata nel funzionamento ordinario del potere. Il campo diventa, in tal senso, il laboratorio permanente della sovranità: qui si sperimenta il limite estremo della giuridicità, qui il potere mostra la propria essenza non come garante di diritti, ma come facoltà di sospenderli indefinitamente. In controluce, la lezione arendtiana riacquista tutta la sua urgenza: il diritto ad avere diritti non è un bene astratto o una promessa metafisica, ma la condizione politica minima senza la quale ogni diritto positivo si dissolve. La crisi dello Stato-nazione, l’erosione della cittadinanza come forma esclusiva di appartenenza e la proliferazione di spazi di eccezione – dai centri di detenzione amministrativa alle zone di sospensione giuridica nelle guerre asimmetriche – attestano che l’assenza di questo diritto originario non è una patologia marginale, ma il sintomo di un ordine globale che, pur proclamando l’universalità dei diritti umani, ne condiziona l’effettività all’appartenenza politica.

Va infine dischiuso un ultimo punto teorico. Sulla scorta della *Kritik* benjaminiana⁵⁰¹, Agamben sostiene che «la violenza sovrana apre una zona d’indistinzione tra legge e natura, esterno e interno, violenza e diritto»⁵⁰². Ma forse sarebbe meglio dire: *svela*. Non è la violenza che crea l’indistinzione, ma è l’indistinzione che dà spazio alla violenza. È l’indistinzione tra interno ed esterno il *primo* spazio, quello che la violenza separatrice e appropriatrice si appresta a negare, e sulla cui negazione edifica i suoi modelli (che siano muri, campi, territori di Stato, tribunali). Potremmo anzi dire che il *Nehmen* e il *Teilen* mossi dal *nomos* operino in una sorta di simultaneità. Non si può afferrare, non si può prendere ciò che non è visibile, e ciò che è visibile deve essere dotato già, in qualche modo, di un bordo, di qualcosa che lo *distingua*, di una forma – pure incerta – ma di una forma *prendibile*. La prima forma che le cose hanno è quella dell’*esteriorità*. È

⁵⁰¹ Cfr. W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, cit.

⁵⁰² G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 73 (corsivo mio).

l'esteriore che è estraneo, e non viceversa. La prima linea divisoria che dà forma all'esistenza è quella Io-mondo: io come dentro, mondo come fuori. Io, interiorità, noto, sicurezza, potere da un lato; mondo, esteriorità, ignoto, incertezza, vulnerabilità dall'altro. Il lato del proprio, il lato dell'Altro. Senza soffermarsi sul secolare discorso della più o meno radicale differenza e scissione tra questi due 'spazi primari', che da Cartesio ai decostruzionisti ha tagliato in due il pensiero occidentale, la domanda qui è se di fronte all'indistinzione originaria Io-mondo – che si può estendere a quella territorio-Terra, cittadino-straniero, vita-morte – la violenza sia evitabile. La domanda è: questa indistinzione originaria tra interno ed esterno, che direzione può prendere, *come* può essere letta, pensata ontologicamente e risolta politicamente? Ecco, ancora una volta, la necessità di tornare all'ontologico per poter comprendere il politico, aprendogli altri spazi possibili.

III.II.C. IL CONFINE DELLA CITTADINANZA: INCLUSIONE-ESCLUSIONE

La grande questione del confine non si esaurisce negli artefatti o nei dispositivi che esso produce. Né i simboli di esclusione assoluta come i muri, né i non-luoghi di esclusione includente come i campi, bastano a esaurire la domanda ontologico-politica sulla separazione interno-esterno, dramma spaziale a partire da cui si inscena ogni dramma politico, e umano.

Si può dire che l'appartenenza alla *politeia* sia il 'terzo' confine giuridico-politico degno di analisi, o, più propriamente, il primo, dal momento che precede ogni sua concretizzazione spaziale e prescinde dalla topografia, pur rimanendone indirettamente legato. Prima dei muri e prima dei campi, esiste già la linea invisibile che separa il cittadino dal non-cittadino, l'uomo titolare di diritti dall'uomo privo persino del diritto ad averne. Non si alza un muro contro i cittadini, né sono i cittadini di una specifica comunità politica a essere internati nei campi: sono *coloro* che abitano lo spazio esterno, il Fuori dalla separazione identitaria dentro-fuori, ad essere ciò che va esternalizzato rispetto all'interno, o internato in quanto esterno. Se i muri e i campi sono dispositivi che agiscono nello spazio, la cittadinanza è un dispositivo che agisce sullo *status* ontologico-politico dell'individuo: stabilisce il suo grado di appartenenza all'ordine politico e, con esso, la sua piena o ridotta accessibilità al mondo comune. In tal senso, il confine della *politeia* è, prima ancora che una linea esterna, territorializzata, una soglia interna alla comunità stessa, capace di escludere includendo e includere escludendo, generando gerarchie interne e zone d'ombra giuridiche. È una scelta che compete a chi è dentro, e incombe su chi è fuori.

Citizenship is a status bestowed on those who are full members of a community. All who possess the status are equal with respect to the rights and duties with which the status is endowed⁵⁰³.

La definizione di Marshall costituisce un approdo teorico imprescindibile da cui avviare la riflessione sulla cittadinanza. Il paradosso che da Aristotele a Marshall segna la traiettoria, si rivela ancora una volta di natura intrinsecamente spaziale: la linea sottile del dentro e del fuori, dell'inclusione e dell'esclusione. È uno spazio anteriore al territorio cartografico, ma già gravido di tutto il valore simbolico del suolo (μήτηρ ἢ χώρα) e dell'uguaglianza di nascita (ισογονία)⁵⁰⁴, spazio che, nel suo stesso farsi principio, si traduce e si attualizza in forma di territorio politico. Il paradosso ha qui una circolarità intrinseca: la cittadinanza, *in quanto diritto*, è concessa a chi è *membro a pieno diritto* della comunità; vale a dire: solo se sei membro di diritto della comunità puoi essere cittadino, 'solo se *hai diritto a essere* cittadino, *puoi essere* cittadino' di questo o quello Stato. Si ricade, più o meno implicitamente, in una tautologia: il cittadino è cittadino, il non-cittadino è non-cittadino: il cittadino è a sé proprio, è proprietario di sé e dei suoi diritti, è ἴδιος⁵⁰⁵. Ma – qui è il punto – è anche proprietario dei diritti altrui, dei diritti dell'Altro dal diritto. L'insieme dei *citoyens* conferisce o toglie: quanti e quali che siano i suoi organi rappresentativi, esso è sovrano. È l'art. 3 della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* del 26 agosto 1789: «Le principe de toute Souveraineté réside essentiellement dans la Nation». L'appartenenza alla Nazione – storicamente determinata e, in larga parte, fondata sulla nascita – costituisce la condizione primaria per l'esercizio della sovranità. Il diritto di governare non scaturisce più dal privilegio dinastico, ma dal riconoscimento come membro della comunità politica. Qui si innesta la prospettiva arendtiana: se la sovranità popolare poggia sull'appartenenza, l'esclusione da essa non comporta soltanto la perdita di specifici diritti politici, ma la privazione della stessa condizione che rende i diritti esigibili. L'apolide, il rifugiato, il non-cittadino, non si collocano semplicemente *extra legem*, ma al di fuori del patto politico che conferisce sostanza ai diritti stessi. Il diritto ad avere diritti presuppone infatti l'iscrizione in un corpo politico capace di garantirli; senza questa appartenenza, l'individuo ricade nella condizione di nuda vita, portatore astratto di diritti universali e insieme privo di ogni facoltà di esercitarli.Cogliere questo 'confine originario' – l'atto sovrano di includere o

⁵⁰³ T. Marshall, *Citizenship and Social Class*, Pluto Press, London 1950, p. 253; trad. it. *Cittadinanza e classe sociale*, Laterza, Roma-Bari 2002: «La cittadinanza è uno *status* che viene conferito a coloro che sono *membri a pieno diritto* di una comunità. Tutti quelli che posseggono questo *status* sono uguali rispetto ai diritti e ai doveri *conferiti* da tale *status*» (corsivo mio).

⁵⁰⁴ Vedi cap. II.II.B, p. 102.

⁵⁰⁵ Anche qui, vedi cap. II.II.A, p. 98.

escludere, di conferire o negare la cittadinanza quale prerogativa fondante di ogni diritto – significa spostare lo sguardo dal territorio e dalle sue barriere visibili alla soglia invisibile che regge l'architettura stessa del politico. Tutte le altre forme di esclusione non sono che variazioni di questa soglia primordiale, la più antica e resistente delle linee di frattura: quella tra chi è parte del corpo politico e chi è, per se stesso, mero corpo.

Every attempt by international conferences to establish some legal status for stateless people failed because no agreement could possibly replace the territory to which an alien, within the framework of existing law, must be deportable. [...] The second World War and the DP camps were not necessary to show that the only practical substitute for a nonexistent homeland was an internment camp. Indeed, as early as the thirties this was the only 'country' the world had to offer the stateless⁵⁰⁶.

Per Arendt, il rifugiato è un sintomo rivelatore della contraddizione costitutiva della modernità politica: la frattura insanabile tra la pretesa universalità dei diritti e la loro effettiva condizione di possibilità, sempre inscritta nei confini dello Stato sovrano. La sua figura dischiude il luogo in cui l'uomo, quale portatore di diritti naturali inalienabili, si dissocia irrimediabilmente dal cittadino, soggetto giuridico-politico legittimato solo in virtù di un'appartenenza territoriale e nazionale. In questo spazio di scissione, l'*homme* proclamato dalla *Déclaration* appare nella sua nudità ontologica: vita biologica priva di quelle determinazioni giuridiche che sole possono renderla visibile e protetta. Qui il principio di natività e il principio di sovranità si saldano, dissolvendo l'umanità astratta nella figura concreta del membro di una comunità politica delimitata. L'astrazione è dunque segno della massima vulnerabilità, come vulnerabile e violentabile è l'indistinzione tra dentro e fuori, tra proprio ed estraneo. L'apolide, esterno a ogni *polis*, è in realtà esterno alla stessa distinzione (dentro-fuori) che fonda la *polis*. Il migrante apolide vive in un 'fuori dal fuori': non è solo il-legale ma a-legale, non è solo anti-nomico ma a-nomico. Non è il negativo relativo ma il negativo assoluto, che implode e si ripiega nell'indicibilità, e che non dispone di un riscatto positivo, annullamento senza superamento, 'vita inerte': dotata di corpo, priva di dignità⁵⁰⁷.

Questa condizione estrema rende evidente un dato epistemologico fondamentale: categorie spaziali come il territorio, la residenza, la proprietà del suolo, ma anche, simmetricamente, in forma speculare, il viaggio, il nomadismo e la sedentarietà, sono a tutti gli effetti «determinazioni costitutive della

⁵⁰⁶ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Company, San Diego 1973, p. 284; trad. it.

⁵⁰⁷ Va sottolineato che la radicalità di questo quadro è proprio ciò che il presente lavoro intende mitigare, o, più precisamente, esaminare attentamente per rivolgerlo contro la stessa condizione che lo rende possibile.

cittadinanza»⁵⁰⁸. La cittadinanza, così come ogni altro diritto, non è mai pura astrazione giuridica, bensì si radica e articola in forme spaziali, secondo rapporti di prossimità e distanza, di inclusione e separazione, che plasmano concretamente la condizione politica degli individui. La possibilità auspicata da Balibar è di pensare la transizione da un'idea di potere *costituito* – per cui il 'diritto ad avere diritti' deriva dall'appartenenza a una comunità politica esistente, in particolare uno Stato-nazione – a un'idea di potere *costituente*, ovvero la capacità attiva di rivendicare diritti in uno spazio pubblico, o ancor meglio, della possibilità di «non essere escluso(a) dal diritto di battersi per i propri diritti»⁵⁰⁹. È qui che si apre la soglia critica, il «limite fluttuante» tra la «resistenza» come diritto minimo, e l'esclusione come forma sostanziale di un non-diritto. In questo quadro, l'esclusione si presenta come un fenomeno politico generale che ha una natura analoga a quella del confine: nell'ambiguità costitutiva che concerne le prerogative essenziali e necessarie affinché possa darsi una decisione sull'inclusione o sull'esclusione, la cittadinanza è anch'essa, come il confine, costitutivamente una soglia, una zona di indistinzione dove il potere sovrano istituisce la differenza. Solo una volta che la differenza è data, la procedura di inclusione ed esclusione prende avvio, e si concretizza come accettazione o deportazione, integrazione o remigrazione, con il sostegno delle loro spazializzazioni (muro, CPR, campo, prigione militare ecc.). Dunque, «l'esclusione in quanto fenomeno politico generale ha una natura prossima a quella della *frontiera*, che isola e protegge le comunità, ma che rende anche possibili le comunicazioni e cristallizza i conflitti»⁵¹⁰. Osservata nella sfera del politico, l'esclusione si dispiega su due piani distinti ma inseparabili: il primo è quello storico, dove essa si concretizza in istituzioni, leggi, pratiche amministrative, controlli e dispositivi di confinamento; il secondo è quello simbolico, in cui l'esclusione assume un valore di rappresentazione, segnalando e confermando identità collettive, gerarchie, appartenenze e alterità. Questi due piani, materiale e simbolico, non si susseguono, ma si sovrappongono costantemente, generando effetti cumulativi: la costruzione di un confine, per esempio, è al tempo stesso un fatto storico e un gesto simbolico; allo stesso modo, l'atto di escludere è un'operazione pratica che trova la sua forza nella potenza immaginaria con cui una comunità definisce se stessa mediante ciò che respinge. Un'identificazione non dialettizzata, un'immunità rivolta contro se stessa.

Così, l'appartenenza a una tale comunità segue lo stesso meccanismo teorico dell'«elezione». Ad infiammare il dibattito contemporaneo sui confini e

⁵⁰⁸ É. Balibar, *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 94.

⁵⁰⁹ Ivi, p. 89.

⁵¹⁰ Ivi, p. 93.

sull'immigrazione è stata certamente l'opera di Walzer⁵¹¹. Pure associato alla corrente del comunitarismo, il filosofo statunitense si colloca all'interno di una tradizione liberale e normativa. La sua originalità sta nello scegliere la lente della comunità per interrogare questioni centrali come giustizia, uguaglianza e democrazia. Nella nota opera del 1983, che rimane un punto di riferimento nonostante appartenga al contesto della prima globalizzazione, quando i movimenti migratori non avevano ancora assunto l'ampiezza attuale, Walzer formula una prospettiva chiaramente sovranista. Le sue pagine, oltre a offrire una teoria coerente e argomentata, hanno influenzato implicitamente – e talvolta esplicitamente – le linee guida delle politiche di esclusione adottate in seguito.

The primary good that *we* distribute to one another is membership in some human community. And what we do with regard to membership structures all our other distributive choices [...] Men and women without membership anywhere are *stateless* persons. That condition doesn't preclude every sort of distributive relation [...]: for they have no guaranteed place in the collectivity and are always liable to expulsion. Statelessness is a condition of infinite danger⁵¹².

La domanda continua a snodarsi attorno alla natura dell'ipseità sovrana, del paradosso tautologico del 'cittadino che decide chi è cittadino': chi è quel «*we*», chi è «*noi*»? La risposta apre davanti a sé molte strade, che si cercherà di scorgere più avanti, ma rimane comunque un assunto fondamentale che «solo il 'noi' sovrano dei cittadini può decidere chi ammettere o chi escludere secondo i propri criteri»⁵¹³. Nonostante negli scritti successivi Walzer torni più volte sul tema, colpisce la totale assenza di riferimenti a Arendt, tanto più sorprendente se si considera che alcune sue critiche sembrano farne riecheggiare il pensiero. Come Arendt, Walzer diffida di un'idea puramente astratta di uguaglianza, avulsa dalle condizioni storiche e sociali concrete. Arendt aveva messo in guardia contro quei diritti umani destinati a restare inoperanti se rivendicati da un individuo isolato, privo di legami con una comunità politica: prima di reclamare la libertà di movimento o il diritto d'asilo, sosteneva, bisogna rivendicare l'appartenenza. È in questo nodo, il *nodo dell'appartenenza*, che si gioca il destino della questione migratoria. Ma se Arendt problematizza la cittadinanza e denuncia l'esclusione, Walzer ne assume il primato come condizione di legittimità. Il punto di partenza di Walzer è la comunità politica intesa come universo condiviso di lingua, storia e cultura: la comunità non è un mero contesto o un fatto accessorio: è un «primary

⁵¹¹ Relativamente al dibattito cfr. E. Greblo, *Etica dell'immigrazione. Una introduzione*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

⁵¹² M. Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, cit., pp. 31-32 (corsivo mio).

⁵¹³ D. Di Cesare, *Stranieri residenti*, cit., p. 58.

good», il bene primario necessariamente posto a condizione del possesso e della distribuzione di ogni altro bene. Chi ne è escluso non possiede nulla; chi ne è membro può accedere alla giustizia distributiva. L'immagine è quella di un mondo composto da una pluralità di comunità chiuse, separate da un esterno privo di garanzie politiche, dove incombe lo spettro di un governo mondiale – frutto di un ipotetico accordo universale – che, centralizzando il potere, rischierebbe di tradursi in una tirannia burocratica. Ancora una volta, la distinzione tra dentro e fuori definisce il perimetro dell'umanità riconosciuta e segna il confine invalicabile dell'appartenenza (*membership*). Tale appartenenza è il bene più prezioso, e la sua attribuzione non può essere decisa da un'autorità esterna, ma solo da un processo interno alla comunità stessa. Da una simile decisione dipende il futuro della comunità e la salvaguardia della sua identità. Il problema, allora, è come distribuire equamente un bene di tale natura. «Affluent and free countries are, like elite universities, besieged by applicants»⁵¹⁴, chiedere di essere inclusi è come affrontare un esame d'ingresso per ambire a un'università d'élite: il paragone è crudo, e non restituisce lo sguardo dei 'candidati', bensì quello degli 'esaminatori'; sono effettivamente gli esaminatori che si sentono tali, che sentono di avere il potere – ancora una volta, sovrano – della scelta. Uno Stato 'desiderabile' è metaforicamente assimilato a un'università di prestigio, oppure è un *club*, come è stato sostenuto da prospettive più radicali⁵¹⁵. Walzer colloca così la questione migratoria entro il quadro più ampio della giustizia distributiva, ma questa stessa mossa ne rivela i limiti: la giustizia distributiva presuppone un mondo circoscritto, non è immune all'*aut-aut* dentro-fuori. Chi è all'interno partecipa alla distribuzione; chi resta all'esterno può eventualmente prendere parte agli scambi – soprattutto economici – ma rimane escluso da tutti i beni politici e sociali che la comunità assegna ai suoi membri. Coloro che non dispongono di un 'posto garantito', ossia gli apolidi e i senza-Stato, restano esposti a una condizione di estrema vulnerabilità. Walzer lo riconosce senza enfasi, ma con chiarezza: *statelessness is a condition of infinite danger*.

L'assumere come assioma la legittimità della comunità come criterio primario della giustizia distributiva rappresenta una cartina al tornasole dell'inaggrabilità della linea di demarcazione ontologico-politica tra dentro e fuori, e del rischio ad essa connaturato di una violenza – questa sì – potenzialmente priva di limite. Su questa linea, il conservatorismo liberale di Miller non fa eccezione: l'autodeterminazione (*self-determination*) implica l'esistenza di un gruppo in

⁵¹⁴ M. Walzer, *Spheres of Justice*, cit., p. 32

⁵¹⁵ Cfr. C. H. Wellman, *Freedom of Association and the Right to Exclude*, in P. Cole, C. H. Wellmann, *Debating the Ethics of Immigration. Is there a Right to Exclude?*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 11-155.

quanto *Self* – αὐτός – che sia sufficientemente coeso da poter condividere valori e obiettivi comuni, sentendosi parte di un «destino comune».

The group is self-determining to the extent that it is able to order its activities and shape its surroundings in the light of these common aims and values: its members can feel that they are in control of their own destiny⁵¹⁶.

In questa prospettiva, l'accesso alla cittadinanza non può essere concepito come un diritto puramente formale, ma deve piuttosto essere mediato dalla capacità di contribuire alla coesione e alla continuità del gruppo politico. La cittadinanza implica quindi un vincolo sostanziale: non tutti coloro che abitano il territorio possono essere inclusi automaticamente; è necessario un grado minimo di identificazione con il progetto comune e di condivisione dei valori che sostengono la vita collettiva. L'appartenenza si fonda, così, sulla solidarietà interna e sulla possibilità di perseguire obiettivi condivisi, piuttosto che su principi astratti di uguaglianza universale. Questo modello comporta, tuttavia, un doppio effetto: da un lato, consolida l'autonomia e la coesione della comunità, dall'altro, legittima l'esclusione di coloro che non si riconoscono nel *Self* collettivo. In un'ottica di conservatorismo liberale, dunque, il rispetto delle libertà individuali è sempre bilanciato dalla necessità di preservare l'integrità e la continuità del legame comunitario, considerato condizione imprescindibile per la cittadinanza pienamente esercitata.

Su questo punto va ricordata la critica più o meno esplicita che Habermas rivolge a Walzer, Miller e, più in generale, ai grandi difensori dell'identità culturale della comunità. Dal francofortese viene contestata l'idea che le norme interne di un gruppo possano legittimare automaticamente le regole di inclusione o di distribuzione dei beni sociali, dal momento che questo approccio porta con sé il rischio di consolidare disuguaglianze e gerarchie radicate nelle tradizioni locali. Per Habermas, la legittimazione delle norme non può derivare semplicemente dalla coesione culturale o dall'adesione a un progetto comune, ma deve passare attraverso procedure democratiche universali e il riconoscimento dei diritti fondamentali di tutti i soggetti⁵¹⁷. In questo senso, il pluralismo culturale, pur essendo un valore da tutelare, non può diventare criterio supremo di cittadinanza: esso deve essere mediato da un quadro normativo condiviso, che garantisca la partecipazione politica effettiva e l'inclusione di tutti. Pertanto, quel che al nuovo

⁵¹⁶ D. Miller, *Strangers in Our Midst. The Political Philosophy of Immigration*, Harvard University Press, Cambridge 2016, p. 63.

⁵¹⁷ J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996; trad. it. *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 2013.

cittadino si chiede è la condivisione della *cultura politica* democratica. «Il riconoscimento che i principi universali della morale e i principi particolari delle identità etiche devono trovare in sede politica non produce mai né una moralizzazione né una eticizzazione dello stato»⁵¹⁸. La posizione habermasiana mantiene la politica sul piano del diritto positivo, statuito, costrittivo e legittimo; in questo modo essa può per un verso veicolare contenuti extramoralì (pragmatici, etici, negoziali), ma per l'altro verso non consentono che la politica deragli fuori o contro la validità universalistica dei diritti umani e dei principi democratici. La denuncia contro i pericoli del conservatorismo comunitario riporta quindi a emersione il fantasma di un'esclusione legittimata dell'Altro, di una continuità culturale che sopravanza la giustizia politica. Secondo questo approccio la cittadinanza non deve pertanto essere una prerogativa dei membri di una cultura specifica, ma un diritto universale e procedurale, fondato sulla capacità di partecipare al dialogo pubblico e di contribuire al consenso democratico, indipendentemente dall'appartenenza etnica o storica. «Inclusione qui non significa accaparramento assimilatorio, né chiusura contro il diverso. Inclusione dell'altro significa piuttosto che i confini della comunità sono aperti a tutti: anche – e soprattutto – a coloro che sono reciprocamente estranei e che estranei vogliono rimanere»⁵¹⁹.

Su questa linea si colloca anche Benhabib, che, pur condividendo con Habermas l'orientamento cosmopolitico e la centralità delle procedure democratiche, insiste in modo particolare sulla necessità di conciliare il diritto universale di ospitalità con il diritto delle comunità politiche a definire sé stesse. La posizione differisce dalle recenti teorie neokantiane di giustizia internazionale che danno la precedenza alle questioni di distribuzione delle risorse e dei diritti rispetto alle questioni di appartenenza. Benhabib sostiene che una teoria cosmopolita della giustizia non può limitarsi a schemi di distribuzione equa su scala globale, ma deve anche incorporare una visione di appartenenza equa. Questa qualificazione dell'appartenenza comporta

recognizing the moral claim of refugees and asylees to first admittance; a regime of porous borders for immigrants; an injunction against denationalization and the loss of citizenship rights; and the vindication of the right of every human being 'to have rights', that is, to be a legal person, entitled to certain inalienable rights, regardless of the status of their political membership⁵²⁰.

⁵¹⁸ L. Ceppa, *Introduzione*, in J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, cit., p. 267.

⁵¹⁹ J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, cit., p. 10.

⁵²⁰ S. Benhabib, p. 3: «Riconoscere la pretesa morale dei rifugiati e dei richiedenti asilo di essere ammessi per primi; un regime di frontiere porose per gli immigrati; un'ingiunzione contro la denazionalizzazione e la perdita dei diritti di cittadinanza; e la rivendicazione del diritto di ogni essere umano di 'avere diritti', cioè di essere una persona giuridica, titolare

Nei suoi lavori, Benhabib introduce la distinzione tra confini chiusi e confini porosi, sostenendo che nessuna democrazia liberale può rimanere legittima se trasforma i confini in barriere impenetrabili. Le culture e le identità, afferma, non sono entità statiche ma reti di narrazioni aperte, suscettibili di revisione attraverso il contatto con l'altro. In questo modo, Benhabib sposta il baricentro dalla preservazione dell'omogeneità culturale alla trasformazione reciproca che deriva dall'inclusione e dal dialogo transnazionale, ponendosi in netta contrapposizione ai modelli comunitaristi.

La migrazione dischiude la vulnerabilità intrinseca del paradigma statale della cittadinanza, portando alla luce la condizione di liminalità e precarietà di quanti ne restano esclusi o vi accedono solo in forma attenuata. Come osserva Rigo nelle sue indagini sulle frontiere europee, questi luoghi si configurano come spazi di eccezione, in cui le ordinarie garanzie di diritti e appartenenza vengono sospese e si producono soggettività plurali e fragili, sospese in un equilibrio instabile tra inclusione ed esclusione⁵²¹. Ne emerge così una concezione della cittadinanza non più riducibile a mero status giuridico, ma riconoscibile come dispositivo di potere capace di strutturare gerarchie, consolidare disegualianze e generare forme sottili e persistenti di marginalità e subordinazione. Questa complessità è stata ulteriormente approfondita dalle teorie critiche contemporanee, che spostano l'attenzione dalla cittadinanza come semplice appartenenza giuridica a una concezione dinamica e performativa. L'ideale di una cittadinanza globale o cosmopolita, pur seducente come orizzonte normativo, si infrange contro la persistenza della sovranità statale e delle politiche migratorie restrittive, che continuano a delimitare con rigore i criteri di inclusione. In questo scenario, la cittadinanza si frammenta e si stratifica, generando forme ibride e differenziate che rispecchiano il carattere ineguale e gerarchico delle pratiche di ammissione ed esclusione. Le attuali politiche migratorie spesso istituiscono spazi di appartenenza temporanea o condizionata, attraverso permessi di soggiorno a scadenza o cittadinanze locali e digitali: dispositivi che, se da un lato ampliano simbolicamente i confini dell'appartenenza, dall'altro consolidano un regime di cittadinanza a più velocità, fragile e stratificato. Il perdurare di criteri legati alla discendenza nello *ius sanguinis*, contrapposti alle più inclusive prospettive dello *ius soli*, testimonia questa tensione, lasciando una parte consistente della popolazione migrante in una condizione di marginalità giuridica e sociale. Un simile quadro impone di ripensare i modelli di cittadinanza in chiave realmente inclusiva e pluralista, accogliendo la

di alcuni diritti inalienabili, a prescindere dallo status della sua appartenenza politica» (trad. mia).

⁵²¹ Cfr. E. Rigo, *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Unione allargata*, Meltemi, Roma 2007.

sollecitazione di Mouffe a concepirla come spazio di conflitto democratico⁵²², luogo aperto di confronto e negoziazione tra appartenenze e identità eterogenee. Anche la filosofia postcoloniale, con autori come Spivak e Bhabha⁵²³, ha messo in evidenza come le categorie di cittadinanza e identità siano permeate da relazioni di potere che si estendono ben oltre i confini nazionali, invitandoci a considerare le tensioni e le eredità coloniali che influenzano le pratiche di inclusione ed esclusione contemporanee. Questo approccio decoloniale sottolinea la necessità di un ripensamento radicale delle categorie politiche tradizionali, aprendole a una dimensione più globale e plurale.

In ultima analisi, la questione della cittadinanza nel contesto migratorio impone una revisione radicale delle categorie tradizionali, invitandoci a concepirla non più come un attributo statico e territorialmente radicato, ma come un processo politico dinamico e conflittuale, inscritto nelle tensioni delle frontiere e nelle pratiche, mutevoli e spesso ambigue, di inclusione ed esclusione. In questo senso, l'essere o non-essere cittadino si rivela anzitutto come dispositivo di confine: un meccanismo che separa, distingue, discrimina e che, prima ancora di legarsi alla territorializzazione nello spazio nazionale, appartiene alla più ampia questione dello spazio politico, ossia alla definizione stessa di chi è legittimamente parte della comunità politica e chi ne resta fuori. Essa si configura così come un terreno di lotta permanente, in cui si ridisegnano incessantemente i confini dell'appartenenza, della sovranità e della legittimità democratica. La sfida, oggi, consiste nell'immaginare forme di cittadinanza capaci di accogliere la pluralità e la mobilità come elementi costitutivi, garantendo al contempo diritti, riconoscimento e partecipazione effettiva a ogni individuo, indipendentemente dalla sua origine o dal suo *status* giuridico. È in questa direzione che si colloca l'auspicio di Arendt: fare della cittadinanza il fondamento del 'diritto ad avere diritti', sottraendola alla mera logica statuale e restituendola alla dimensione pienamente politica dell'agire comune. Un *communus* non astratto, ma radicato, adeso alla Terra – a un nuovo modo di pensare lo spazio planetario.

Poiché forse, la vera essenza della Città – così come del potere o della civiltà – non sta nelle strutture materiali che vengono erette per contenere il caos e promettere una forma eterna, ma in una rete immateriale di rapporti e significati, unico mezzo, eminentemente filosofico, in grado di resistere al tempo e alla dissoluzione:

⁵²² Cfr. C. Mouffe, *The Democratic Paradox*, Verso, London-New York 2000.

⁵²³ H. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London-New York 1994; G. C. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, Cambridge MA 1999. Non è questo il luogo per aprire il discorso relativo agli studi postcoloniali, pure imprescindibile per la messa a fuoco dei dispositivi di potere che operano sullo spazio occupato della colonia.

Solo nei resoconti di Marco Polo, Kublai Kan riusciva a discernere, attraverso le *muraglie* e le *torri* destinate a crollare, la filigrana d'un disegno così sottile da sfuggire al morso delle termiti⁵²⁴.

III.III. QUALE CONFINE TRA LA «GIUSTA MISURA» E L'ESTREMA VIOLENZA?

L'hospitalité peut se définir comme le partage du «chez-soi», la mise en commun de l'acte et de l'art d'habiter. J'insiste sur le vocable habiter: *c'est la façon d'occuper humainement la surface de la terre. C'est habiter ensemble*⁵²⁵.

P. RICOEUR

III.III.A. «À LA FRONTIÈRE D'UNE NUIT»: POSSESSO ED ESTERIORITÀ

L'itinerario concettuale che si sta tentando di seguire rincorre per così dire una specifica 'dimensione spaziale dell'essere', e cioè 'l'essere-fuori', quello che fino ad ora è stato chiamato Fuori con la maiuscola. Questo Fuori, è *ciò* con cui il *nomos* ha a che fare. Ciò con cui ogni territorializzazione o deterritorializzazione ha a che fare. Anche il volto dello straniero che viene da altrove ha molto a che fare con questo *ciò*, o questo *nulla*. L'idea che qui si vuole difendere è che, pure avendone le sembianze, questo indefinito *quid* non sia realmente un nulla, e non chiami al nulla. Non è qualcosa su cui solo il nichilismo possa avere presa, sebbene si siano dati e si diano ancora casi storici che lo provano come unico modo di agire. È nichilistico lasciar morire in mare, è nichilistico pensare che nuove forme di deportazione o remigrazione costituiscano delle soluzioni funzionali al contenimento dei flussi umani e per la salvaguardia dell'integrità nazionale. È nichilistico assistere allo sfacelo senza pensare la sua evitabilità. Nell'operare ormai avviato della «*verwüstung der Erde*»⁵²⁶, il deserto si accresce come nuovo spazio –

⁵²⁴ I. Calvino, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino 1972, p. 1.

⁵²⁵ P. Ricoeur, «*Étranger, moi-même*», in Id., *L'immigration, défis et richesses*, Bayard, Paris 1998, pp. 103-104; trad. it. *Straniero, io stesso*, in Id., *Ermeneutica delle migrazioni*, Mimesis, Milano 2013, p. 35: «L'ospitalità si può definire come la condivisione del proprio, la messa in comune dell'atto e dell'arte di abitare. Insisto sul vocabolo abitare: è il modo di occupare umanamente la superficie della terra. Significa abitare insieme».

⁵²⁶ Cfr. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 68.

oppure il mare, che, è stato detto, ha molto in comune con il deserto⁵²⁷. Questo spazio di deserto, o di mare, è tanto ciò che resta dopo l'appropriazione (il dominio biopolitico, la messa a produzione), 'resto' desertificato dove si riversa la schiuma della terra, quanto ciò che è prima di ogni appropriazione, cioè spazio 'vuoto', privo di confini e di strutture di potere, e che non è ancora stato pensato. È lo stesso spazio vuoto che si apre oltre la linea di Kármán, e che essa stessa istituisce nel suo dentro⁵²⁸. La Terra come *irrstern*, come *pianeta*, diventa una stella errante nel nulla, svuotandosi essa stessa. E ciò che è vuoto, che non ha confini né forma, è l'assolutamente inquietante, e va addomesticato, va catturato nella sua incatturabilità. Ma questa permane, anche quando tutto *sembra* preso: ritorna come inquietante, come flusso, come domanda.

Per avvicinarsi dunque alla comprensione di questa exteriorità spaziale, vissuta dall'umanità che migra – e attraverso questa pensabile – da cui il pensiero politico dovrà trarre possibili riformulazioni future, bisogna tornare a ciò che è innanzitutto *esteriore*, *esterno* al soggiorno, alla proprietà dell'Identico, e cioè al campo di interiorità del Medesimo. Praticando questa via appare inevitabile l'incontro con le tesi di Lévinas: l'esteriorità non come spazio geometrico, che separa e al contempo unisce sull'unitario terreno dell'ipseità, ma come presenza dell'Altro nell'incolmabile distanza. A partire da questo assunto, il pensiero lévinasiano indica la possibilità di intendere l'esteriorità non come oggetto di appropriazione, ma come apertura originaria, come scena relazionale che sfugge a ogni logica di dominio e territorializzazione. La metafisica è qui anzitutto uno spazio: l'approdo più profondo del *cogito* cartesiano, osserva Lévinas, consiste proprio nella collocazione del pensiero come sostanza, come qualcosa che *si pone*, e in questo posizionamento si dà quale punto di partenza. «Il ne s'agit pas seulement d'une conscience de localisation, mais d'une localisation de la conscience»⁵²⁹: il *qui* da cui si parte, è il posizionamento che precede ogni comprensione, ogni orizzonte e ogni tempo. «Le lieu, avant d'être un espace géométrique, avant d'être l'ambiance concrète du monde heideggerien, est une base. Par là, le corps est l'avènement même de la conscience. [...] – il est l'irruption dans l'être anonyme du fait même de la localisation»⁵³⁰. Il Luogo è una base: la coscienza come *cogito* non può

⁵²⁷ Vedi cap. I.I.C, pp. 56-57.

⁵²⁸ Vedi cap. I.III.C.

⁵²⁹ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, J. Vrin, Paris 2004; trad. it. *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Genova 2019, p. 117; trad. it. p. 62: «Non si tratta solo di una coscienza della localizzazione, ma di una localizzazione della coscienza».

⁵³⁰ Ivi, p. 122; trad. it. p. 66: «Prima di essere uno spazio geometrico, prima di essere l'ambiente concreto del mondo heideggeriano, il luogo è una base. Perciò il corpo è l'avvento stesso della coscienza. [...] È l'irruzione nell'essere anonimo del fatto stesso della localizzazione» (corsivo mio).

prescindere dal suo proprio collocamento, dall'afferrarsi in uno spazio – spazio che rivendica secondo questo assetto la sua originarietà, il suo essere fondamento, il suo *porre* spazializzando e temporalizzando. Il 'fatto stesso della localizzazione' è il primo irrompere della coscienza, il suo darsi come concrezione e interferenza nell'essere generico del *il y a*. Se il Luogo è base, lo è nel senso paradossale di un porsi che accade prima d'ogni misura: è l'«ipostasi», il sottrarsi, per un istante, all'anonimo *il y a* che rumoreggia indifferente. Il corpo non viene dunque dopo la coscienza come suo strumento; è piuttosto il suo avvento, la sua localizzazione – l'essere-qui (l'esser-ci) che inter-rompe l'indistinto inter-ponendovisi. Localizzarsi significa fendere l'indifferenziato con un *qui*, inaugurare un orientamento (alto/basso, destra/sinistra, prossimo/lontano): è l'aprirsi del senso come direzione. Prima del calcolo geometrico, e ancora prima della *Umwelt* fenomenologica, c'è questa base del Luogo: non solo sostiene, ma es-pone.

In questo movimento, il corpo non è solo luogo di percezione, ma condizione originaria di appropriazione: attraverso di esso l'Io prende posizione nel mondo, riconosce e distingue ciò che lo circonda, e instaura un rapporto iniziale con l'Altro e con lo spazio. Tuttavia, questa apertura originaria non è neutra: il Medesimo sente naturalmente il proprio «godimento» (*jouissance*), riconducendo ciò che è estraneo, inquietante o trascendente a schemi e riferimenti già propri. La localizzazione non è mai solo esperienza di presenza: è già in parte un implicito dominio, una mediazione tra sentimento dell'esposizione e bisogno di ridurre l'alterità a misura del sé. In questa tensione si apre così una dimensione nuova, quella in cui il mondo non è soltanto da abitare o percepire, ma da negoziare interiormente, in bilico tra esposizione originaria e rimozione dell'inquietante che esso porta con sé.

Allora anche l'inquietudine che attraversa lo spazio esterno del deserto o del mare non è un semplice vuoto fisico: è lo spazio dell'Altro che precede, interpella e chiama *fuori* dal Medesimo, dallo spazio appropriato. Ma a questa chiamata il Medesimo risponde con l'appropriazione, con l'assimilazione dell'estraneo, con il ritorno a sé. In questo senso che la storia del pensiero occidentale si snoda come il viaggio di Ulisse, come epico ritorno a casa: l'affermazione di una libertà come diritto proprio, in-alienabile, significa per l'appunto che esso non può essere *alieno*, non è riconducibile a un *aliud*. Tutto quanto è ἐξωτερικός viene ricondotto e fatto rifluire nel circolare corso del νόστος. Nella circolarità della *jouissance* l'Io si confronta con l'altro-da-sé in funzione di sé, inscrevendo così la traiettoria del pensiero in un itinerario 'eroico-egoico', la cui implicazione estrema è la riduzione della filosofia a *egologia* («la philosophie est une égologie»⁵³¹). Senza dover

⁵³¹ E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971, p. 35; trad. it. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Books, Milano 2023, p. 42: «La filosofia è un'egologia».

ricostruire filologicamente il cammino che conduce l'Io separato e chiuso ad appropriarsi di sé mediante l'appropriazione del mondo e all'irrompere della chiamata alla responsabilità etica⁵³², è utile qui soffermarsi sull'evento stesso del *prendere*, che ha direttamente a che fare con il *soggiornare*. L'Io si trova a soggiornare nel mondo, ad abitarlo, come se fosse 'a casa propria': è l'Autoctono per eccellenza.

Le *manière* du Moi contre l'«autre» du monde, consiste à *séjourner*, à *s'identifier* en y existant *chez soi*. Le Moi, dans un monde, de prime abord, autre, est cependant autochtone. [...] Il trouve dans le monde un lieu et une maison. [...] Le «*chez soi*» n'est pas un contenant, mais un lieu où *je peux*, où, dépendant d'une réalité autre, je suis, malgré cette dépendance, ou grâce à elle, libre. Il suffit de marcher, de *faire* pour se saisir de toute chose, pour prendre. Tout, dans un certain sens est dans le lieu, tout est à ma disposition en fin de compte [...]. Tout est ici, tout m'appartient ; tout à l'avance est pris avec la prise originelle du lieu, tout est com-pris. La possibilité de posséder [...] est la *manière* du Même. Dans le monde je suis chez moi, parce qu'il s'offre ou se refuse à la possession⁵³³.

'Tutto è nel luogo', e basta camminare, *fare*, per appropriarsi, per prendere ogni cosa. Sempre calcando sull'originaria coappartenenza di *habere* e *habitare*, ciò che si *ha*, il posseduto, è anche ciò dove si *sta*. Allo stesso modo, potere (*je peux*) e possedere hanno una radice comune: *potis*⁵³⁴. Potere, (poter-)avere, possedere,

⁵³² Ci si riferisce ai tre passaggi costitutivi della soggettività in Lévinas: I. la *jouissance*, pienezza incarnata e pre-riflessiva del vivere; II. l'*économie du Même*, in cui l'Io si appropria del mondo e si fa autoctono mediante possesso e dimora; III. infine l'irruzione dell'*altérité*, che spezza la circolarità del godimento e fonda l'etica come responsabilità infinita (cfr. S. Petrosino, *La fenomenologia dell'unico. Le tesi di Lévinas*, in *Totalità e infinito*, cit., pp. XI-LXXXI).

⁵³³ E. Lévinas, *Totalité et infini*, cit., pp. 26-27; trad. it. pp. 35-36: «Il *modo* dell'io contro l'«altro» del mondo consiste nel *soggiornare*, nell'*identificarsi* esistendo in esso come *a casa propria*. L'Io, in un mondo, a prima vista, altro, è tuttavia autoctono. [...] Trova nel mondo un luogo e una casa. [...] La «propria casa» non è un contenente, ma un luogo nel quale *io posso*, nel quale, pur dipendendo da una realtà altra, io sono, nonostante questa dipendenza, o grazie ad essa, libero. Basta camminare, *fare* per appropriarsi di ogni cosa, per prendere. Tutto, in un certo senso, è nel luogo, tutto è a mia disposizione in fin dei conti [...]. Tutto è qui, tutto mi appartiene; tutto è preso sin dal principio con la presa originaria di posizione, tutto è com-preso. La possibilità di possedere [...] è il *modo* del Medesimo. Nel mondo sono a casa mia, poiché esso si offre o si rifiuta al possesso».

⁵³⁴ Il concetto di possesso può essere ricondotto all'idea di 'poter prendere', che implica una dimensione originaria di potere. La radice latina *potis*, presente sia in «potere» sia in «possedere», si combina con *esse* e *sedere*, dando vita a due sviluppi concettuali differenti: da un lato, *potis* + *esse* apre alla possibilità, alla capacità e all'atto di poter agire; dall'altro,

abitare, seguono la stessa scia semantica, girano e tracciano un circolo: il circolo del godimento. Si potrebbe dire che il godimento sia la presa originaria, il *Nehmen* dell'Io. «In questa appropriazione del mondo, di tutto ciò che solo apparentemente si mostra come altro, consiste la concretezza dell'egoismo dell'Io separato, della sua libertà e *autonomia*, come della sua *autoctonia* e *autarchia*»⁵³⁵. Il risultato è che «la demeure, l'habitation, appartient à l'essence – à l'égoïsme – du moi»⁵³⁶. Fuori da questa dimora sta l'*il y a* anonimo, «horreur, tremblement et vertige»⁵³⁷, e tutto quanto scuote l'Io non coincidente con sé. La possibilità di possedere è dunque il *modo* del Medesimo. In questo modo, secondo il principio della *jouissance*, l'io-penso (*je pense*) si traduce immediatamente nell'io-posso (*je peux*)⁵³⁸.

Se, ritornando al discorso schmittiano – che certamente non si occupa dell'Io come Medesimo, ma del diritto e dello Stato, implicati nello stesso processo – non c'è *nomos* senza presa, per la metafisica lévinasiana non può esserci Io senza appropriazione. L'Io, come il *nomos*, è un fare proprio, un ordinare. Ma com'era stato detto per il *nomos*, non può esserci presa senza ciò che la inverte, che la rende possibile. Il preso è sì il prendibile, ma l'atto del prendere ha sempre a che fare, necessariamente, con l'imprendibile. L'appropriazione del mondo da parte del Medesimo lévinasiano non è semplicemente un atto materiale o politico, ma un atto fondativo dell'esistenza stessa: tramite il godimento l'Io struttura la propria esperienza e si definisce come soggetto separato. La *prise* è etico-esistenziale: permette all'Io di costituirsi, di delimitare ciò che appartiene a sé e, al contempo, come si vedrà poi, di confrontarsi con l'alterità. Sul piano del diritto e dello Stato, che interessa Schmitt e la stessa vocazione filosofico-politica di questa indagine, affiora certamente una dinamica analoga: il *nomos* implica una presa originaria sul territorio e sull'ordine giuridico, senza la quale non vi sarebbe Stato né diritto. Anche qui, ciò che è preso – il territorio, l'ordinamento – deve essere prendibile, ma la possibilità di prenderlo dipende da qualcosa di più grande e sempre parzialmente imprendibile: l'incalcolabile, la resistenza, lo spazio del Fuori. Quello che, nel corso di questo lungo discorso, è stato chiamato Fuori, non è altro, in effetti, che la 'traduzione' spaziale di ciò che Lévinas chiama Altri. Non ne è

potis + *sedere* introduce una dimensione di stanzialità, di permanenza e controllo su ciò che è preso o detenuto. Così, potere e possesso condividono una radice comune, ma incarnano due modi distinti di relazione con la realtà: l'uno dinamico, orientato all'atto e alla possibilità, l'altro stabile, orientato alla detenzione e alla presenza.

⁵³⁵ C. Resta, *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Il Melangolo, Genova 2008, p. 81.

⁵³⁶ E. Lévinas, *Totalité et infini*, cit., p. 152; trad. it. p. 145: «La dimora, l'abitazione appartengono all'essenza – all'egoismo – dell'io».

⁵³⁷ Ivi, p. 152; trad. it. p. 145.

⁵³⁸ Ivi, p. 37; trad. it. p. 44.

diverso, ma aggiunge un orizzonte dove l'Altro non è solo un singolare, bensì una dimensione esistenziale estesa, dischiusa spazialmente e abitata da Altri, con cui il territorio chiuso, come l'Io chiuso, si confronta. In questo senso, si potrebbe parlare di una vera e propria 'omologia del prendere' tra Io e *nomos*: due piani differenti – etico/esistenziale da un lato, politico/giuridico dall'altro – ma entrambi regolati dalla stessa logica di fondazione tramite appropriazione. In entrambi i casi, prendere non significa solo afferrare ciò che è disponibile, ma instaurare un ordine e farne dimora.

Oltre *la jouissance* e *la prise* c'è dunque ciò che non è preso, ciò che resta fuori dalla dimora; e a guidare l'Io in direzione di questo oltre è il *désir*. Il godimento, allora, non è un semplice piacere egoistico, ma la manifestazione concreta della capacità dell'Io di agire e di appropriarsi parzialmente del mondo. Funziona come strumento del desiderio, permettendo all'Io di stabilire un ordine provvisorio e un'esperienza concreta, senza mai saturare il desiderio stesso. In questo movimento, l'appropriazione e il godimento non esauriscono mai la relazione con l'Altro, semmai la rendono possibile, fornendo all'Io i mezzi per confrontarsi con ciò che resta irriducibilmente fuori, mantenendo vivo il richiamo etico. Così, il desiderio metafisico mantiene l'Io in uno stato di apertura: la *jouissance* realizza, solo parzialmente, ciò che il *désir* chiama. L'atto di appropriarsi non coincide mai con il possesso totale, perché ciò che è veramente etico è la relazione infinita con ciò che resta inattingibile, la tensione verso un oltre che non si riduce mai a oggetto. Il desiderio metafisico tende verso l'*absolument autre*⁵³⁹, l'assolutamente altro. Il movimento metafisico in Lévinas non è riducibile alla tradizionale ricerca di principi ultimi o di fondamenti ontologici, ma si istituisce come apertura verso ciò che eccede ogni orizzonte di immanenza: l'Altro nella sua irriducibile trascendenza. Trascendenza che non si offre come semplice distanza superabile né come un oltre che possa essere raggiunto, tradotto o assimilato, ma che si presenta piuttosto come desiderio inappagabile, inadeguazione costitutiva, eccedenza che sfugge a ogni tentativo di saturazione concettuale. È in questo senso che Lévinas parla di *trans-ascendance*: una «transcendenza»⁵⁴⁰ che non si limita a segnalare il movimento verso un al di là, ma che oltrepassa la categoria stessa di trascendente, inscrivendosi come tensione infinita che non conosce compimento né appropriazione. Ecco dunque lo 'spazio' che si apre *prima* di ogni presa, ecco ciò con cui ha a che fare la violenza appropriativa del *nomos* della Terra. Lo spazio Altro, abitato da Altri. La distanza che la transtrascendenza istituisce non va perciò confusa con alcuna distanza misurabile o riducibile, in quanto essa è ciò che

⁵³⁹ Ivi, p. 21; trad. it. p. 31.

⁵⁴⁰ Lévinas assume questo termine dall'opera di J. Wahl (cfr. Id., *Sur l'idée de la transcendance*, in Id., *Existence humaine et transcendance*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1944).

precorre ogni misurazione e chiusura formale, ogni 'cartografia' del senso: non si tratta di un intervallo spaziale colmabile in linea di principio, né di una differenza categoriale riconducibile a un sistema di concetti; al contrario, entra a determinare il modo d'essere dell'esteriorità stessa. L'Altro è 'altro' non per accidente o in senso puramente formale, ma perché l'alterità costituisce il suo stesso contenuto: il suo *modo* d'esistere è l'alterità come tale. È pura esteriorità: Fuori. Il consueto schema logico, che separa la forma dal contenuto, si infrange: ciò che in altri casi si limiterebbe a qualificare esteriormente, nell'Altro si presenta come la sua stessa sostanza. L'Altro è l'esteriore, il Fuori da ogni dentro-fuori già concettualmente assimilato e sviluppato nel processo del Medesimo. Non è distanza misurabile, non è uno spazio relativo, ma uno spazio assoluto, im-prendibile, in-commensurabile: in-finito. L'Altro con il quale il metafisico è in rapporto non è semplicemente «dans un autre endroit»⁵⁴¹, in un altro posto. Per questa ragione il movimento metafisico come desiderio e inadeguazione non può mai pervenire all'esteriorità dell'Altro: «le métaphysicien et l'Autre ne se *totalisent* pas»⁵⁴², il metafisico è l'assolutamente separato.

La metafisica è così vocativamente rivolta all'«altrove», all'«altrimenti», all'«altro». Il movimento del desiderio non approda a una sintesi che ricomponga i termini in una nuova unità; al contrario, esso custodisce e preserva l'assoluta separazione. La metafisica, così intesa, è l'esperienza di una prossimità che non diventa mai appropriazione, di un incontro che non si consuma nella riduzione dell'Altro a oggetto del pensiero o a figura del possesso. L'Altro *resiste* a ogni tentativo di essere inglobato nel medesimo: la sua irriducibilità è la sua dignità, il suo richiamo etico. In questo senso, l'essenza della metafisica risiede nell'ospitalità di una relazione che mantiene aperta la distanza, riconoscendola non come ostacolo ma come condizione originaria. La trascendenza di Altri non è un difetto del sapere o un limite che si possa sperare di superare, bensì l'esperienza fondamentale di un oltre che fonda il soggetto stesso nella misura in cui lo espone a ciò che non potrà mai dominare. La metafisica è, per Lévinas, il pensare questo 'oltre dell'essere' che si rivela nel *visage* di Altri, e che rimane assolutamente separato proprio perché irriducibilmente altro. Nel desiderio metafisico, l'Io *migra*, oltrepassa confini, si dirige al di là: eppure, il suo stesso inconcluso oltrepassamento rimane ciò ch'egli non può mai oltrepassare. Non può fare a meno di andare oltre senza trovare appagamento che non sia provvisorio. La pienezza non è infatti riservata all'unità, alla totalità, ma all'infinito che irrompe nel Volto, e che scompagina la certezza pensata e vissuta della *demeure*. Il desiderio è dunque sì per sé insuperabile e necessario, come necessario e irriducibile è l'oggetto che lo

⁵⁴¹ Ivi, pp. 27-28; trad. it. p. 36.

⁵⁴² Ivi, p. 24; trad. it. p. 34: «Il metafisico e l'Altro non si *totalizzano*».

alimenta e genera. Non si tratta di fare ritorno a Sé come Ulisse, ma di farsi carico di un'inesausta erranza, come Abramo⁵⁴³.

Le désir métaphysique n'aspire pas au retour, car *il est désir d'un pays où nous ne naquîmes point*. D'un pays étranger à toute nature, qui n'a pas été notre patrie et où nous ne nous transporterons jamais⁵⁴⁴.

L'Altro metafisico è altro secondo un'alterità che non è formale, non è semplice rovescio dell'identità (l'altro del binomio io-altro), ma secondo un'alterità che è *anteriore* a ogni iniziativa, a ogni «imperialismo» del Medesimo. Non si tratta di un'alterità che argina, che respinge e resiste limitando il Medesimo, perché questo renderebbe deficitaria la sua presunta alterità assoluta: qualora avesse una 'frontiera' comune con il Medesimo, sarebbe già suo; sarebbe sì l'estremo della sua forma, ma sempre posseduto come muro che cinge la dimora dell'Io. Al contrario, l'assoluto Altro non è simmetricamente posto: è invece l'asimmetrica, irraggiungibile distanza che non può mai essere solcata. «Le *pouvoir* du Moi ne franchira pas la distance qu'indique l'altérité de l'Autre»⁵⁴⁵ – e si potrebbe qui aggiungere che, allo stesso modo, il potere dello Stato sovrano non supererà la distanza indicata dall'alterità del Fuori.

Irrimediabilmente, né il possesso, né l'unità del piano o del concetto, possono congiungere compiutamente Io e Altri. Il quadro è quello di un'«absence de patrie commune qui fait de l'Autre l'Etranger»⁵⁴⁶, assenza di patria che rivela l'estraneità di Altri e lo mostra come lo Straniero che viene a turbare la mia casa (*chez-soi*). Straniero che significa il libero che sfugge alla presa, e su cui Io non *posso potere*. Straniero-Altro come colui che 'non è interamente nel mio luogo' («Il n'est pas tout entier dans mon lieu»⁵⁴⁷). Il suo luogo è quello di un paese in cui Io non è nato, ma verso il quale è chiamato a migrare, senza mai potervi risiedere.

Muovendo dalla densità di queste considerazioni, nonché dalla loro potenzialità teorica, si avverte d'un tratto tutta la necessità di riaprire ancora una volta un

⁵⁴³ Al mito di Ulisse che ritorna a Itaca, Lévinas contrappone la storia di Abramo che lascia per sempre la sua patria per una terra ancora sconosciuta (cfr. Id., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J. Vrin, Paris 1974; trad. it. *La traccia dell'altro*, Libreria Tullio Pironti, Napoli 1979).

⁵⁴⁴ E. Lévinas, *Totalité et infini*, cit., p. 22; trad. it. p. 32: «Il desiderio metafisico non aspira al ritorno, perché è il *desiderio di un paese nel quale non siamo mai nati*. Di un paese straniero a ogni natura, che non è stato la nostra patria e nel quale non ci trasferiremo mai» (corsivo mio).

⁵⁴⁵ Ivi, p. 28; trad. it. p. 36: «Il potere dell'io non supererà la distanza indicata dall'alterità dell'Altro».

⁵⁴⁶ *Ibidem*.

⁵⁴⁷ *Ibidem*.

dialogo con Lévinas, prima di poter tornare su un piano esplicitamente filosofico-politico. Le implicazioni della teoria dell'alterità, d'altronde, si riverberano con forza su qualsiasi tematica etico-politica che abbia a oggetto la dimensione intersoggettiva dell'agire e del pensare umani. Ogni discorso sull'umano e sul suo con-vivere, sul legame sociale e sulla costruzione politica, non può prescindere dalla ferita originaria della congiunzione Io e Altri, come anche dall'infinita apertura che questo rappresenta. Ma il punto che qui interessa è più sottile, quasi impercettibile nella sua immediatezza e tuttavia decisivo: il desiderio metafisico che è proprio di ogni pensiero e di ogni umano, lungi dall'essere un semplice moto affettivo, si rivela come il luogo di una comunanza essenziale, lo spazio in cui si esplica la possibilità stessa della comunicazione. È a partire da questo desiderio che si apre un orizzonte fenomenologico in grado di ripensare il mondo del migrante: non più soltanto figura politica o sociale – anzi: massimamente politica e sociale proprio nella misura in cui non è inquadrata da precostituite categorie politico-sociali – ma come espressione vivente di quella eccedenza dell'Altro che rompe ogni fortificazione, scuote le fondamenta di ogni dimora, e obbliga a ripensare l'umano nella sua dimensione più fragile e al contempo più universale: quella dell'originario abitare la superficie terrestre.

E a proposito di questo «sfondo» originario, di ciò che qui si vuole chiamare Terra (o pianeta), essa e gli altri suoi elementi si offrono come ciò per cui il soggiorno dell'uomo nel mondo di cui gode resta irriducibile e anteriore alla conoscenza di questo stesso mondo. Le cose del mondo, continua Lévinas, arrivano alla rappresentazione a partire da un *arrière-fond*, uno sfondo, dal quale emergono e verso il quale ritornano come oggetti di godimento, rappresentati e vissuti. Nel godimento, infatti, le cose «se trouvent dans l'espace, dans l'air, sur la terre, dans la rue, sur la route»⁵⁴⁸.

Le milieu à partir duquel elles me viennent gît en déshérence, fonda au terrain commun, non-possédable, essentiellement, à «personne»: la terre, la mer, la lumière, la ville. Toute relation ou possession se situe au sein du non-possédable qui enveloppe ou contient sans pouvoir être contenu ou enveloppé. Nous l'appelons l'élémental⁵⁴⁹.

L'elementale levinasiano è il nome di quel fondo originario non-possedibile in cui l'Io si muove e si sostiene prima ancora di ogni incontro con l'Altro. Non si tratta di un oggetto tra gli altri, delimitato e definito, ma di una continuità senza

⁵⁴⁸ Ivi, p. 137; trad. it. p. 132: «Si trovano nello spazio, nell'aria, sulla terra, per la strada, nella strada».

⁵⁴⁹ Ivi, p. 138 (*ibidem*): «L'ambiente a partire dal quale vengono a me è senza eredi, fondo o terreno comune, non-possedibile, essenzialmente, di «nessuno»: la terra, il mare, la luce, la città. Ogni relazione o possesso si situa in seno al non possedibile che avvolge o contiene senza poter essere contenuto o avvolto. Lo definiamo elementale».

confini, di un ambiente anonimo che avvolge e permea: l'aria che si respira, il calore che scalda, la terra che sostiene, il mare che circonda. L'elemento non ha dunque forme che lo contengano: è contenuto privo di forma. Ed è, in virtù di questo essere fondo, ciò che rende possibile la gioia immediata del vivere, la *jouissance* con cui l'Io abita il mondo, appropriandosene senza sforzo, trovandovi nutrimento e riposo. La resistenza della materia non fa ostacolo come l'assoluto di Altri. In questa dimensione, tutto è disponibile, ma nulla parla: l'elementale è neutro, muto, privo di volto. Non interpella, non resiste, non impone un senso. È il regno dell'anonimato, luogo dell'*il y a*, che permette all'Io di costituirsi come autonomia e di edificare la propria dimora, ma che, al tempo stesso, non offre alcun appiglio per oltrepassare se stesso.

Così, se da un lato l'elementale custodisce la possibilità del godimento e della vita, dall'altro segna il limite dell'autosufficienza dell'Io: poiché è soltanto nell'irruzione dell'Altro, nel suo volto che interrompe l'indifferenza del neutro, che questa immersione elementale viene scossa e trasfigurata in responsabilità. L'elementale resta allora un paesaggio senza origine, nel senso, cioè, che dà origine ma non dà ancora senso; un orizzonte che sostiene, ma non salva. Ha per questo una natura 'notturna': «L'élément où j'habite est à la frontière d'une nuit»⁵⁵⁰. La «faccia» (*face*) dell'elemento non è *visage*: è rivolta verso l'Io senza nascondere nulla, senza attesa di rivelazioni, ma si dà come profondità dell'assenza, esistenza senza esistente, l'abisso dell'impersonale.

Nous avons décrit cette dimension nocturne de l'avenir sous le titre de *il y a*. L'élément se prolonge dans l'il y a. La jouissance, comme intériorisation, se heurte à l'étrangeté même de la terre⁵⁵¹.

Contro questa «estraneità della terra», il godimento troverà rimedio nel lavoro e nel possesso. Tuttavia, è proprio il tratto di resistenza implicito in questa conclusione che dischiude in sé la possibilità di una lettura più articolata sulla natura dell'elemento. Si parla, in effetti, di un fondo indistinto, come quello che Deleuze chiama Terra, ma non è, come sostiene Lévinas, nella sua blanda resistenza del tutto differente dall'assoluto. È anzi, forse, proprio il Luogo dove l'assoluto può 'avere luogo'. L'elemento è ai confini della notte: tra un Io diurno, in veglia, e l'Altro notturno, sognato, sta l'elemento: lo spazio della Terra. L'indifferenza dell'elemento può essere dunque ripensata: l'*élémental* è la traduzione spaziale, spersonalizzata – ma non per questo meno etica – dell'Altro,

⁵⁵⁰ Ivi, p. 151; trad. it. 143: «L'elemento in cui abito è ai confini della notte».

⁵⁵¹ *Ibidem*: «Abbiamo descritto questa dimensione notturna dell'avvenire con l'espressione *c'è*. L'elemento si prolunga nel *c'è*. Il godimento come interiorizzazione si scontra proprio con l'estraneità della terra» (trad. it. p. 144).

del *visage*. In questa direzione diventa rilevante il richiamo deleuziano: la *terre* come fondo vitale generativo, non semplicemente indifferente, ma condizione di possibilità del darsi dell'alterità-esteriorità assoluta. L'immagine del confine della notte apre inoltre una suggestione fenomenologica che non contraddice, bensì arricchisce, la prospettiva lévinasiana: tra la veglia gaudente del Medesimo e l'invisibilità differita dell'Altro, l'elemento sta nel mezzo come una soglia, uno spazio intermedio, un *tra* né totalmente passivo né responsivo: condizione liminale, terreno comune, apertura.

Così, l'elemento, la Terra, non è che lo spazio dell'Altro. Il Fuori che l'Altro 'abita'. Un abitare diverso da quello che rende al Medesimo la sua dimora. Un abitare che non è *totalité*, ma passaggio. Un abitare che non parte dallo sradicamento, ma che *sta nel movimento* e nel movimento mette radici. L'Altro è sì irriducibile, ma è presenza. La presenza desiderata dell'invisibile. Allora, come prima si accennava, questo *désir de l'invisible*, che accomuna tutti gli uomini rivela in un certo senso la verità discreta di un destino comune: ciascuno, in quanto *e-sistente*, desidera una terra straniera, è chiamato a migrare. Anche la 'propria terra' è in realtà straniera, nella misura in cui il posseduto guarda continuamente alle frontiere nella notte, a ciò che è imprendibile. L'esperienza di un migrante non è un semplice accidente storico né una figura esterna al nostro orizzonte, ma l'epifania di ciò che abita l'umano nella sua essenza più profonda: l'erranza, l'apertura, l'inquietudine di un cammino mai compiuto. Ed è forse in questa prossimità nascosta, in questa segreta somiglianza, che si offre nuovamente la possibilità di pensare l'etica anzitutto come ospitalità – di cui *Totalité et infini* è stato definito un immenso trattato⁵⁵² – e di restituire al fenomeno della migrazione la gravità che compete a ciò che, ancor *prima* che un problema politico, è un tratto originario dell'essere come essere-non-di-casa.

III.III.B. PER UNA FILOSOFIA DELLA WANDERSCHAFT: IL FIUME E IL PONTE

Giebt auf Erden ein Maaß?
Es giebt keines. Nemlich
es hemmen der Donnergang nie die Welten
des Schöpfers⁵⁵³

HÖLDERLIN

⁵⁵² J. Derrida, *La parola d'accoglienza*, in Id., *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998, p. 83.

⁵⁵³ *Infra*.

Si arriva dunque al punto in cui bisogna parlare più estesamente dell'originarietà del fenomeno del migrare. Per 'migrare' si intende, occorre ribadirlo, ciò che avviene ancora prima della testimonianza di un semplice movimento da un punto a un altro, dallo spostamento di gruppi umani da un paese all'altro. Non è il migrante della linearità dei punti come lo voleva Deleuze. Quando si parla di 'migrante', non ci si limita a designare un semplice soggetto in movimento, ma si evoca una figura complessa che tiene insieme, pur nelle loro differenti sfumature semantiche, almeno quattro archetipi: il viandante (*Wandernde*), con il suo portato esistenziale di apertura e dislocazione; l'apolide (*Stateless*), bersaglio politico della privazione di diritti e di riconoscimento; l'Altro (*Autrui*), nella sua valenza metafisica di alterità irriducibile; lo Straniero (ξένος), simbolo antico dell'ospitalità negata o concessa. Sebbene ciascuno di questi termini affondi le proprie radici in contesti storici, culturali e filosofici eterogenei, e ritorni nel tempo con sempre nuove configurazioni semantiche, ciò non implica che ognuno di essi debba patire uno sterile isolamento. D'altra parte, l'intento non è nemmeno quello di forzarne un'artificiosa unificazione o una omologazione concettuale che finirebbe per cancellarne le differenze. L'obiettivo è piuttosto individuare un 'cuore fenomenologico comune': un nucleo originario, in grado di costituire il punto di avvio per una riflessione e una riformulazione radicale della questione migratoria, la quale, nell'attualità, si impone ormai come fenomeno planetario di prima grandezza. E un simile nucleo, che precede ogni configurazione giuridica o politica, deve essere anzitutto riscoperto nella sua natura spaziale, nel suo situarsi nell'interstizio tra il dentro e il fuori, tra il qui del «noi» e l'altrove del «loro». Per questa ragione, la figura del migrante non può essere pensata in termini puramente astratti o spettrali, come un'entità sospesa in uno spazio deformato e inafferrabile; al contrario, essa si manifesta sempre come corpo concreto della specie umana che percorre la terra o solca il mare, che abita e attraversa lo spazio reale della Terra, un piano originario che precede ogni astratta delimitazione territoriale. È qui che occorre scardinare e rivoltare il paradosso: non è il territorio ciò che si dà come il più concreto, ma la Terra stessa; non è l'appartenenza a un territorio delimitato che fonda la realtà di una vita, bensì l'appartenenza comune all'unico spazio planetario, che non va confuso con la nozione riduttiva e puramente tecnico-economica di «globale» come è stato visto⁵⁵⁴. Nell'orizzonte globalizzato contemporaneo, infatti, il binomio metafisico dentro-fuori perde consistenza e non regge più come categoria capace di orientare il pensiero. È necessario allora risalire a ciò che viene prima della presa dualistica che istituisce la prima frontiera: osservare e pensare uno spazio originario, non ancora catturato dalle logiche della separazione e della sovranità, in cui il migrante

⁵⁵⁴ Vedi cap. I.II.C.

appare come figura liminale, sospesa e oscillante tra appartenenza e spaesamento, tra riconoscimento ed esclusione.

Per tornare alla dimensione esistenziale di un'erranza come appartenenza alla Terra, bisogna fare ritorno, ancora una volta, a Heidegger. Si era già discusso, a partire da *Sein und Zeit*, della modalità più propria di esistenza dell'Esserci e cioè quella di abitare il mondo, di dimorarvi⁵⁵⁵. Ciononostante, la concezione della «familiarità» (*Vertrautheit*) con il mondo rivela un'intrinseca ambiguità che accompagna la meditazione sul *wohnen* nei decenni della *Kehre* e culminerà nel confronto con i versi di Hölderlin. Sebbene l'*In-der-Welt-sein* qualifichi fin dall'origine la costituzione ontologica fondamentale dell'Esserci, implicando una familiarità con l'ente intramondano mediante le strutture della «*Entfernung*» e della «*Ausrichtung*», l'analitica esistenziale mostra come tale familiarità sia costantemente esposta al rischio della deiezione (*Verfallenheit*). Quest'ultima, lungi dall'essere un accidente psicologico, appartiene ontologicamente alla modalità media dell'esistenza, nella quale l'Esserci si lascia determinare dal mondano «essere-presso». In questa dimensione, l'esistenza si compie inautenticamente come dispersione (*Zerstreuung*), ossia come dissipazione dell'Esserci nelle cose e nei rimandi del mondo. La *Vertrautheit* con il mondo, che potrebbe aprire lo spazio per l'auto-appropriazione dell'Esserci, si rovescia così nella costante possibilità della perdita di sé: la minaccia permanente di una vita inautentica, im-propria (*uneigentlich*), dispersiva e dominata dal *Man*. È allora mediante la risolutezza (*Entschlossenheit*) che si rende possibile una riconquista del modo autentico della familiarità e dell'abitare: l'analitica esistenziale rimane tuttavia ancorata, come spesso è stato rilevato⁵⁵⁶, a una predominanza dell'istanza dell'ipseità, la quale verrà superata nelle considerazioni successive sul rapporto tra *Dichtung* e *Wohnen* mediante il filtro della poetica hölderliniana («*dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde*»⁵⁵⁷).

Nel secondo Heidegger la gettatezza dell'Esserci lascia spazio alla transitorietà: da *Geworfenheit* a *Wanderschaft*. Uno dei primi luoghi in cui viene attestato il

⁵⁵⁵ Vedi cap. II.III.C.

⁵⁵⁶ Sulla distinzione tra l'analitica del *Dasein* di *Sein und Zeit* e la successiva meditazione sull'Essere (*Sein*), si vedano: K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, J. B. Metzler, Frankfurt a.M. 1986 (in part. le osservazioni critiche sul carattere 'antropologico' di *Sein und Zeit*); J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, 4 voll., Les Éditions de Minuit, Paris 1973-1985; H. G. Gadamer, *Heideggers Wege*, J. C. Mohr, Tübingen 1983; W. J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, The Hague 1963; O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1963.

⁵⁵⁷ F. Hölderlin, *In lieblicher Bläue*, in Id., *op. cit.*, pp. 346-351. Anche in esergo.

passaggio è il corso del semestre estivo 1942 dedicato al *Der Ister* di Hölderlin⁵⁵⁸, in cui il termine *wandern* acquista un valore ontologico fondamentale e inscindibile dal *wohnen*. Il significato fondamentale di *wandern*, vale a dire «vagare», «girare qua e là» si è successivamente sviluppato come ‘spostarsi da un posto all’altro’: *wandern* sostituisce così il più arcaico «*wallen*»⁵⁵⁹. La definizione più compiuta viene riportata nella stessa sezione del vocabolario dei Grimm: «Wandern ist so *in der fremde umherziehen*, ohne festen wohnort oder fern von demselben sein»⁵⁶⁰; migrare, vagare «senza fissa dimora», è ciò che primariamente costituisce il *Wandern*. La stessa assenza del *Wohnort* apre infatti la via da seguire, e cioè quella del fiume che sa *dimorare nell’assenza di dimora*. Da cui, il sostare sulla Terra come mortali (*Sterblichen*) significa restare legati a ciò che dischiudendo il mondo continuamente si ripiega nella sua *Verborgenheit*. E dunque stare nel mondo significa, come il fiume, scorrere sulla Terra, migrare (*wandern*) verso e a partire dal Fondo nascondentesi che lascia spazio al mondo.

E dunque, il *Wandern* non si offre come un semplice spostamento nello spazio, ma come il segno essenziale del destino umano: abitare significa sostare nel passaggio, dimorare nell’andirivieni che mai concede un radicamento definitivo. L’uomo non possiede la Terra come suolo saldo, ma la attraversa, vi si espone, vi si raccoglie nell’intervallo del tempo. Perciò, l’abitare si svela come erranza, allontanamento e ritorno: non un arrestarsi, ma un sostare lasciando spazio al transito. Nel cammino si custodisce il rapporto con l’essere, e solo in quanto viandante l’uomo può essere ospitato dalla terra e dal cielo. Il fiume porta a linguaggio questo tratto essenziale: esso scorre e al contempo fonda, trascina e raccoglie. Come il corso dell’Istro-Danubio, anche l’uomo è consegnato a una duplicità: gettato e insieme chiamato, radicato nel passaggio, ospite nella propria dimora. La gettatezza, così, si traduce nel carattere viandante dell’esistenza, dove l’essere si manifesta non come punto fermo, ma come apertura che invita al cammino, al migrare dell’uomo dalla e in direzione della Terra. Così, «nel paesaggio in cui Heidegger si inoltra non sembrano esserci né permanenza, né radicamento; né tanto meno l’immobilità di un perenne essere se stessi. [...] Abitare è un migrare che richiama lo scorrere di un fiume»⁵⁶¹.

⁵⁵⁸ Terzo e ultimo corso di lezioni friburghesi dedicato a Hölderlin, dopo il primo del semestre invernale 1934-35 su *Germanien* e *Der Rhein* (cfr. vol. 39 della *Gesamtausgabe*) e il secondo del semestre invernale 1941-42 su *Andenken* (cfr. vol. 52).

⁵⁵⁹ J. e W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, cit.

⁵⁶⁰ Al punto II.A del lemma scrivono i Grimm: «Migrare è muoversi nella terra straniera, senza avere dimora fissa o esserne lontano» (trad. mia).

⁵⁶¹ D. Di Cesare, *Stranieri residenti*, cit., p. 167.

Nel quindicesimo verso dell'inno, viene detto: «Hier aber wollen wir bauen»⁵⁶², dove *hier* indica i pressi del fiume, luogo dell'abitare dell'uomo sulla Terra. L'abitare non è che un soggiornare dell'uomo sulla Terra, e a sua volta il soggiornare è un «indugiare» (*verweilen*), nel cui attimo l'uomo trova la pace (*Frieden*). Non è una pace come riposo, ma come ritorno all'autentica stabilità dell'abitare. Una pace attraversata dunque da un'aura di sacralità, una pace nel senso greco di ἡ ασυλία⁵⁶³. Nell'«asilo» l'uomo non si sottrae al mondo, ma impara a sostare nella sua verità, preparandosi all'abitare poetico sulla Terra. Il fiume è la località che governa il soggiornare dell'uomo sulla Terra, «che lo determina ad andare nel luogo che gli si addice e lo rende di casa». Ciò a cui per sua natura è chiamato il fiume, è lo stesso che chiama l'uomo secondo il tratto che gli è più proprio. È la stessa *Wanderung* che 'chiama' sia il fiume che l'uomo: non un'erranza priva di luogo, ma pienamente *localizzata* in se stessa, appunto, secondo la località (*Ortschaft*) del luogo (*Ort*). Tra uomo e fiume c'è quindi «reciprocità» (*Zugehörigkeit*)⁵⁶⁴: l'aprirsi e il consolidarsi del cammino dei fiumi strappa l'uomo dall'ordinario e dalla medietà rendendolo un «centro al di fuori di sé», ec-centrico.

Wir nennen das erfüllte Wesen der Wanderung die Wanderschaft, in der Entsprechung zur Ortschaft des Ortes. Der Strom ist die Wanderschaft. [...] Diese Wanderschaft, die Strom selbst *ist*, bestimmt die Weise, wie der Mensch auf dieser Erde heimisch wird. [...] Der Strom ist die Ortschaft des Wohnens des geschichtlichen Menschen auf dieser Erde⁵⁶⁵.

Il passaggio come *Wanderung*, ha come sua essenza la transitorietà, *Wanderschaft*: il modo in cui l'uomo è di casa sulla Terra, il fiume. Non si tratta naturalmente del passaggio che compie la vita mortale rispetto all'aldilà. Per Hölderlin, come per Heidegger, *die Erde* non è lo stesso di *das Irdische*. *Erde* non

⁵⁶² F. Hölderlin, *Der Ister*, in Id., *Sämtliche Werke*, cit.

⁵⁶³ Per Hölderlin gli «asili» non sono semplici rifugi, ma luoghi sacri in cui l'uomo, nella sua condizione fragile e viandante, trova una dimora provvisoria nella prossimità del divino. Gli asili non coincidono dunque con la casa quotidiana, né con l'Olimpo degli dèi, ma sono spazi intermedi, soglie in cui il tempo umano e il tempo divino si toccano. Sono il luogo poetico della custodia: un sostare che non trattiene, ma accoglie, una dimora che non è possesso, ma apertura.

⁵⁶⁴ La traduzione italiana a cura di C. Sandrin e U. Ugazio riporta il termine «reciprocità»; tuttavia, in senso letterale *Zugehörigkeit* si resiste come «appartenenza».

⁵⁶⁵ M. Heidegger, *Der Ister*, cit., pp. 38-39; trad. it. pp. 30-31: «Alla piena essenza del passaggio (*Wanderung*), in corrispondenza alla località (*Ortschaft*) del luogo (*Ort*), diamo il nome di transitorietà (*Wanderschaft*). Il fiume è la transitorietà. [...] Questa transitorietà, che è il fiume stesso, determina il modo in cui l'uomo è di casa su questa terra. [...] Il fiume è la località per l'abitare. Il fiume è la transitorietà del farsi-di-casa».

è il luogo di ciò che è cristianamente terreno e transeunte, ma ha la forza mitica di Hertha, la *terra mater* dei Germani. L'irraggiungibilità della Terra come madre è ciò che *che dà corso* al fiume, è la causa stessa del suo 'dileguare' e del suo incamminarsi verso ciò-che-è-stato («Als der Scwindende ist der Strom unterwegs in das Gewesene»⁵⁶⁶). Il fiume vuole ricongiungersi alla Terra ma fallisce e respinto prosegue il suo corso in un'infinita lontananza.

Doch nicht zu bleiben gedenk ich.
Unfreundlich ist und schwer zu gewinnen
Die Verschlössene, der ich entkommen, die Mutter.
Von ihren Söhnen einer, der Rhein,
Mit Gewalt wollt er ans Herz ihr stürzen und schwand
Der Zurückgestoßene, niemand weiß, wohin, in die Ferne⁵⁶⁷.

La *Erde* è allora ciò che assicura all'erranza umana – del fiume (*Strom*) – una circolarità: è tanto il *da cui* quanto il *verso cui*. L'umano migra per ritornare alla Terra, ma è la stessa Terra a generare tale desiderio – *désir métaphysique*, direbbe Lévinas – ritraendosi, tornando indietro nel suo impenetrabile ripiegamento⁵⁶⁸. In questo movimento duplice, di dono e ritiro, si rivela la sua natura ambigua: non si offre come un semplice suolo o fondamento stabile, bensì come ciò che, generando il desiderio del ritorno, al tempo stesso lo sospinge oltre ogni radicamento. La Terra non concede mai un possesso, ma un soggiorno transitorio, in cui l'uomo è continuamente esposto alla misura del proprio limite. La Terra diviene, cioè, «l'ambito e il fondo abissale che accoglie e sorregge il soggiorno dell'uomo e il suo cammino, ovvero la sua perenne migrazione ed erranza»⁵⁶⁹. L'abissalità della Terra è anche sovrabbondanza, poiché preserva in sé ogni possibile donazione di senso e di storia in quanto Fondo a-storico. È il risultato di un'alleanza tra il dato naturale e il destino storico⁵⁷⁰. Così l'erranza non è fuga dall'origine, ma forma essenziale del soggiorno dell'uomo, e la Terra è «il luogo di questo soggiorno solo se su di essa si sta senza irrigidirsi, senza radicarsi, senza ostinarsi nella presenza, senza scambiarla per un Fondamento (*Grund*). Tra arrivo e partenza, tra sorgere e

⁵⁶⁶ Ivi, p. 33; trad. it. p. 29: «In quanto dileguante, il fiume è in cammino verso ciò-che-è-stato».

⁵⁶⁷ F. Hölderlin, *Die Wanderung*, in Id., *Sämtliche Werke*, cit.

⁵⁶⁸ Anche in *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1950) la Terra possiede questo carattere, definendosi come «la essenzialmente indischiudibile, sottraentesi ad ogni dischiudimento e mantenentesi in un costante rifiuto».

⁵⁶⁹ S. Gorgone, *Per un nuovo ethos della terra*, in AA. VV., *L'evento dell'ospitalità tra etica, politica e geofilosofia*, Mimesis, Milano 2013, p. 96.

⁵⁷⁰ Cfr. M. Haar, *Le chant de la terre*, cit., p. 132.

declinare, l'uomo, rispetto ad altri enti, è l'unico che possa *sapere* la misura che gli è propria, il suo destino mortale»⁵⁷¹.

Il fiume è la nascosta unità originaria di località e transitorietà: «Der Strom ist Ort- und Wanderschaft zumal in einer verborgenen ursprünglichen Einheit»⁵⁷². Non un'unità ovviamente intesa quale assemblaggio di più elementi, ma ciò che già sorge come unito, senza che vi sia distacco di una semplice presenza dall'uno originario. Nell'unità originaria che lo costituisce, il fiume non appare come un ente naturale tra gli altri, ma come la figura in cui l'essere stesso si dispiega nella sua duplice apertura: radunare e lasciare andare, fondare e oltrepassare. La corrente, che al tempo stesso trattiene e sospinge, custodisce il luogo senza mai serrarlo, lo rende dimora soltanto nell'atto del suo attraversamento. Così il fiume diventa l'epifania di ciò che nell'umano resta celato: l'intreccio di dimora e migrazione, di stasi e transito. L'uomo, come il fiume, è chiamato a sostare nel passaggio, a riconoscere che l'abitare non è possesso ma viaggio. In questa circolarità priva di sintesi si rivela la misura mortale che lo distingue da ogni altro ente, che lo fa *exzentrik*. Ebbene, quello nel commento all'Inno emerge chiaramente è il doppio inganno che Heidegger invita a fuggire: tanto l'idea di un essere di casa nella medietà – in cui risuona il *Man* – nel rassicurante calore di un focolare edificato sull'illusione di sicurezza, quanto la fredda e inarrestabile dispersione sradicante che destina alla deriva ogni autentico tentativo di fare ritorno alla Terra, e che anzi fa dell'uomo non l'hölderliniano 'mortale che abita la Terra', ma un «avventuriero planetario»⁵⁷³ mosso dalla smania di conquista dello spazio e dalla volontà inarrestabile dell'insediamento (*Siedlung*). Il dominio tecnico-industriale dell'epoca del *planetarismo* dispone così attraverso il pensiero calcolante il nuovo spazio cosmico e interstellare, lo spazio vuoto di Gagarin⁵⁷⁴. È «il tempo impoetico della spaesatezza mondiale»⁵⁷⁵ quello in cui si muovono merci e corpi senza riparo. L'unica speranza per chi si perde nel sibilo marino della «schiuma della Terra» è quella di trovare asilo – politico, ma prima ancora, *poetico*⁵⁷⁶. Nel grande esilio planetario, il rifugio poetico è ciò che resta da ritrovare e ripensare, perché si possa riconquistare un autentico essere-nel-mondo. Lungo il tracciato heideggeriano viene a darsi dunque una terza via tra l'ingenua stanzialità e la *Heimatlosigkeit* – per quanto quest'ultima sia divenuta ormai «destino

⁵⁷¹ C. Resta, *La misura della differenza*, Guerra, Perugia 1990, p. 29.

⁵⁷² M. Heidegger, *Der Ister*, cit., p. 46; trad. it. p. 38: «Il fiume è in una nascosta unità originaria ugualmente località e transitorietà».

⁵⁷³ Anche qui, come era stato visto nel cap. I.III.B, il «planetario» viene associato alle forze nichilistiche della macchinazione che assumono il controllo del mondo.

⁵⁷⁴ Vedi cap. I.III.C, pp. 86-87.

⁵⁷⁵ D. Di Cesare, *op. cit.*, p. 172.

⁵⁷⁶ Vedi nelle Conclusioni.

mondiale» (*Weltschicksal*)⁵⁷⁷. Questa terza via è l'abitare poetico del fiume (*Strome*) – ma anche quello del ponte (*Brücke*).

«Die Brücke schwingt sich »leicht und kräftig« über den Strom»⁵⁷⁸: il ponte non collega solamente due rive esistenti, ma fa sì che le rive appaiano come rive, 'fonda' la loro località, le *fa* luoghi. E tiene con ciò uniti due paesaggi, riunendo (*versammelt*) la terra come regione intorno al fiume. Il ponte istituisce così una «vicinanza» (*Nachbarschaft*) tra il fiume, le rive, la terra, e il cielo; lascia libero corso al fiume e insieme garantisce agli uomini la via attraverso cui possono spostarsi da una regione all'altra. Ma il senso più autentico del ponte è quello di accordare uno spazio (*Raum*) alla Quadratura – e può farlo solo in quanto esso *fa* luogo (*Ort*): è il luogo che si origina a partire dal ponte, e non viceversa. Se il fiume è allora il soggiorno dell'uomo sulla Terra, il ponte è ciò che gli rende il suo «luogo», e lo fa accordando un posto ai quattro del *Geviert*: cielo e terra, mortali e divini.

La riflessione heideggeriana sul rapporto tra «ponte» e «spazio» è essenziale nell'economia del discorso sul senso dell'abitare. Come era già stato evocato da Schmitt⁵⁷⁹, anche per Heidegger la parola germanica «*Rum*» indica un posto sgombrato, disboscato, reso disponibile per insediamenti di coloni o accampamenti. Il luogo (*Ort*) che è il ponte accorda così uno spazio (*Raum*), che diventa per così dire orizzonte entro cui si collocano i posti (*Plätze*) e i punti (*Stellen*) separati da una distanza misurabile (*στάδιον*, *spatium*). Pertanto lo spazio nel senso di sgombero dotato di limiti, è secondario rispetto al luogo: è il luogo conferisce allo spazio – agli spazi – la sua essenza. Lo spazio ovviamente – come già in *Sein und Zeit* – non è qualcosa che stia semplicemente di fronte all'uomo, non è un oggetto esterno né interiore. Lo spazio si dà, piuttosto, come modalità dell'Esserci, come orizzonte originariamente vissuto e già orientato, entro cui esso abita. La prossimità e la lontananza, l'alto e il basso, il davanti e il dietro non sono primariamente determinazioni geometriche, ma differenze esperite nell'uso, nella cura, nell'attenzione che plasma il nostro rapporto con le cose. In tal senso, la distanza misurabile è sempre derivata: lo *spatium* si apre in una spazialità esistenziale, che precede e fonda ogni misurabile geometria. Qui si svela il rovesciamento rispetto alla concezione moderna: lo spazio non è la condizione

⁵⁷⁷ Cfr. M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1949; trad. it. *Lettera sull'«umanismo»*, in Id., *Seignavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 290-291.

⁵⁷⁸ M. Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, in *Vorträge und Aufsätze*, in Id., *Gesamtausgabe*, vol. VII, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, p. 154; trad. it. *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2014, p. 101: «Il ponte si slancia 'leggero e possente' al di sopra del fiume».

⁵⁷⁹ Cfr. C. Schmitt, *Raum und Rom*, in *Staat, Großraum, Nomos*, cit., p. 489; trad. it., *Raum e Rom*, in *Stato, Grande spazio, Nomos*, Adelphi, Milano 2015, p. 257.

originaria del luogo, ma il suo effetto. È il luogo che spazia, che apre, che libera l'orizzonte. Lo spazio come estensione omogenea, concepito dalla modernità come sfondo neutro di posizioni calcolabili, appare allora come uno scarno derivato. Nell'epoca del *Gestell*, i luoghi vengono ridotti a funzioni, i territori a fondo disponibile (*Bestand*), e la prossimità viene dissolta: tutto è ugualmente accessibile, ma non vi è più vicinanza⁵⁸⁰. Il ponte, degradato a infrastruttura, perde così la sua essenza di cosa, cessando di fondare un luogo e diventando semplice strumento di transito e ottimizzazione dei flussi. Heidegger, al contrario, ci richiama alla possibilità che l'opera ritorni a essere *Ding*, ossia raccolta della quaternità, del *Geviert*. È a partire da questa raccolta che si comprende la gerarchia fenomenologica che ordina i termini: l'*Ort* come località originaria, i *Plätze* come posti concreti dell'abitare, le *Stellen* come posizioni metriche astrattamente determinabili. In questo ordine, la misura calcolabile non è fondamento, ma derivazione, il misurabile si innesta sull'abitabile. Il ponte, in questa prospettiva, non ha la funzione di annullare la distanza, ma di custodirla e insieme accordarla, mantenendo in tensione le rive del fiume e donando loro una misura comune. Questa misura non coincide con un calcolo funzionale né con un parametro quantitativo, ma con ciò che Heidegger chiama *Maß*, «misura»: un lasciar-essere, un disporre e ordinare (*einräumen*) che non impone dall'esterno, ma che scaturisce dall'intima articolazione del luogo stesso. In questo senso, l'architettura non è primariamente un erigere, ma un collocare rispettoso capace di cogliere e lasciar emergere il carattere del luogo.

Pensare il ponte significa allora pensare la misura dell'abitare. Abitare non equivale a possedere uno spazio, a prenderlo (*nehmen*), ma a custodire *un luogo che misura l'uomo*, prima ancora che sia l'uomo a misurarlo. La misura originaria non è quindi un atto di dominio, una presa, ma un *lasciarsi misurare* dall'apertura del luogo, che raccoglie differenze e dischiude il mondo. È solo in questa reciprocità che l'uomo può dire di abitare: non quando egli riduce il luogo a fondo calcolabile, ma quando accetta di essere accolto, e in certo senso formato, dalla misura che il luogo stesso accorda. E così, la «misura» poetica di Hölderlin è la stessa che fa vibrare le pagine heideggeriane sull'abitare, e che era stata dallo stesso Schmitt invocata con calore⁵⁸¹. Tornando allora alla Terra, è fondamentale ricordare che il misurare non è legato alla geometria

Die Vermessung vermißt nicht nur die Erde, γῆ, und ist darum keine bloße Geo-metrie. Sie vermißt ebensowenig je den Himmel, οὐρανός, für sich. Die Vermessung ist keine Wissenschaft. Das Vermessen ermißt *das Zwischen*, das beide, Himmel und Erde,

⁵⁸⁰ Alla questione della vicinanza-lontananza, Heidegger dedicherà le pagine di *Das Ding* (1950).

⁵⁸¹ Vedi Introduzione, p. 16.

einander zubringt. Dieses Vermessen hat sein eigenes μέτρον und deshalb seine eigene Metrik. Die Vermessung des menschlichen Wesens auf die ihm zugemessene Dimension bringt das Wohnen in seinen Grundriß⁵⁸².

«Das Vermessen ermißt das Zwischen»: il misurare misura il *frammezzo*. Il *tra*. L'in-mezzo tra cielo e terra. La misura autentica, afferma Heidegger, non è mai il calcolo di un ente isolato, ma il custodire il *Zwischen*, l'intermedio che connette e differenzia terra e cielo, mortali e divini. Non si tratta dunque di un'unità quantitativa, bensì di un μέτρον originario: una misura che non nasce dall'uomo, ma che gli è donata come ciò che lo orienta nel suo abitare. Il compito del pensiero e della poesia è precisamente quello di custodire questo 'tra'. L'uomo abita poeticamente perché non si arroga il diritto di colmare o annullare la distanza che lo separa dal divino e dalla totalità del mondo, ma perché sa accogliere e preservare questa distanza come 'giusta misura'. La misura autentica non è fusione, ma una giuntura (*Fuge*) che differenzia e insieme raccoglie, come il ponte che tiene insieme le rive proprio nel mantenerle separate. È in questa custodia della distanza che si dà la possibilità di un'abitazione autentica. Hölderlin aveva già intuito che la vicinanza al divino non si realizza per abolizione della distanza, ma per fedeltà ad essa. Heidegger radicalizza tale intuizione: l'uomo non è il soggetto che stabilisce la misura, bensì il mortale che riceve una dimensione a lui assegnata (*zugemessen*), e nel lasciarsi misurare da essa trova il suo disegno fondamentale (*Grundriß*). In questo senso, «poeticamente» non significa vivere immersi nell'immaginazione, ma assumere l'essenza del proprio essere-mortale: abitare nella soglia, nel *Zwischen*. Risuona qui il verso di Trakl: «Schmerz versteinerte die Schwelle»⁵⁸³, al quale Heidegger aveva in *Die Sprache* assegnato il compito di restituire poeticamente l'essenza del dolore, come ciò che «spezza» (*scheidet*), che è «dif-ferenza» (*Unterschied*) e a un tempo «raccoglie in sé» (*in sich versammelt*). Il dolore è dunque «giuntura» (*Fuge*) dello strappo, soglia, e regge il frammezzo: «Der Schmerz ist das Fügende des Risses. Sie ist die Schwelle. Sie trägt das Zwischen aus, die Mitte der

⁵⁸² M. Heidegger, »...dichterisch wohnet der Mensch...«, in *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, p. 199; trad. it. *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2014, p. 131: «La misurazione-disposizione (*Vermessung*) non misura soltanto la terra, γῆ, e perciò non è pura geo-metria. Né, d'altra parte, essa misura il cielo, οὐρανός, per se stesso. La misurazione-disposizione non è una scienza. Il misurare misura in tutta la sua estensione il «frammezzo», che porta l'uno verso l'altro il cielo e la terra. Questo misurare ha il suo specifico μέτρον, e perciò la sua metrica specifica. La misurazione-disposizione dell'essenza umana in relazione alla dimensione che le è assegnata porta l'abitare nella sua fisionomia essenziale».

⁵⁸³ G. Trakl, *Ein Winterabend*, in Id., *op. cit.*

zwei in sie Geschiedenen»⁵⁸⁴. Soglia è dunque il ‘dolore della differenza’, là dove cielo e terra, mortali e divini stanno insieme nella lontananza senza coincidenza. Così la *Vermessung* di cui parla Heidegger non è scienza della natura, non è il *Rechnen*, ma il fondamento dell’abitare stesso: è la misura dell’essenza dell’uomo non attraverso il dominio tecnico dello spazio, bensì mediante l’apertura che accorda e custodisce le differenze. È in questo lasciarsi misurare dall’originario che l’uomo abita poeticamente la Terra, e solo così l’abitare umano può resistere alla riduzione moderna dello spazio a calcolo, funzionalità e dominio, ritrovando la sua verità nella prossimità custodita del ‘tra’.

In conclusione, si può allora dire che l’uomo è fiume e ponte, località-transitorietà e luogo che accorda un posto a cielo e terra, mortali e divini, secondo la sua propria misura. Tanto nella transitorietà quanto nell’accordo risuona naturalmente il senso profondo del *passaggio*, e l’umano è così anche «passaggio e trapasso», come nelle parole dello Zarathustra.

Was groß ist am Menschen, das ist, daß er eine *Brücke* und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein Übergang und ein Untergang ist⁵⁸⁵.

Ovunque vada, sia verso l’alto (*über*) o verso il basso (*unter*), all’umano rimane sempre assegnato un *Gang*: un cammino che non è semplice spostamento, ma destino di passaggio. Questo *geben*, questo andare, è la sua essenza più propria: non immobilità né compimento, ma apertura alla via, esposizione all’evento che si dischiude nel transito. L’uomo non è fine già dato, ma ponte: è chiamato a percorrere la distanza, a sostare nella giuntura dei luoghi, a lasciarsi misurare dalla via stessa che gli è affidata. In questo senso, il *Gang* non designa solo un percorso terreno, ma il ritmo ontologico dell’esistenza, il passo che custodisce l’accordo di terra e cielo, mortali e divini, nell’orizzonte della sua finitudine. Ed è solo nel poetico che trova e *concede* luogo questo accordo: «Dichten ist das eigentliche Wohnenlassen»⁵⁸⁶.

Il poetico conserva la giusta misura: *fa* spazio secondo la giusta misura. Ha perciò qualcosa di profondamente diverso dal politico, e questa differenza si trova

⁵⁸⁴ M. Heidegger, *Die Sprache*, in Id., *Unterwegs zur Sprache*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., p. 24; trad. it. *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2014, p. 39: «Il dolore è la connettura dello strappo. Questa è la soglia. La soglia regge il frammezzo, il punto in cui i Due si staccano e s’incontrano». Riguardo all’analisi della lettura di Trakl, cfr. anche C. Resta, *La misura della differenza*, cit., pp. 36-55.

⁵⁸⁵ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Alfred Kröner, Leipzig 1930, p. 11; trad. it. *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 2017, p. 8: «La grandezza dell’uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell’uomo si può amare che egli sia una *transizione* e un *tramonto*».

⁵⁸⁶ M. Heidegger, «...*dichterisch wohnt der Mensch*...», in *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 193; trad. it. p. 126: «Poetare è autentico far abitare».

proprio nel rapporto con lo spazio. Il *nomos* si *appropria* dello spazio, e il primo passo perché se ne appropri, è che esso *pensi* lo spazio in un certo modo, e cioè come un dato misurabile, qualcosa di ‘disboscato’, disposto per l’insediamento (*Siedlung*), circondato da limiti (*Grenze*, *πέρας*)⁵⁸⁷. Allora la biforcazione è netta: da un lato la misura come *Maß*, dall’altro la misura come *Metrik*. Il poetico ‘fa spazio’ lasciando libertà e pace (*Frieden*): la sua misura è accordo che sorge dal luogo, un lasciar-essere che custodisce la differenza. Il politico, invece, per appropriarsi dello spazio deve convertirlo in dato, cioè in ciò che si lascia disporre, conteggiare, cartografare. Perché la presa sia possibile, lo spazio dev’essere anzitutto sgomberato, reso omogeneo; il limite scivola così dall’essere compimento dell’essenza all’ergersi come barriera amministrabile. Così, in termini schmittiani, l’ordinamento (*Ordnung*) discende da una localizzazione (*Ortung*) che ha già convertito – pensato – il *Raum* in superficie disponibile. Ma in Heidegger il ‘fare spazio’, da cui viene il far abitare, non vuole essere un ‘prendere spazio’: è l’apertura che istituisce un luogo, giuntura che tiene insieme distinguendo. La misura poetica non impone: accorda. La misura politico-tecnica non custodisce: conquista. E il confine cessa di essere un ‘tra-cielo-e-terra’, un frammezzo, una soglia, ma diventa dispositivo; la distanza non è più rapporto e differenza raccolta dei quattro ma intervallo da contare e così annullare.

Allora si può pensare che il politico riduca immancabilmente il passaggio a transito, mentre il poetico ne trattiene il senso: non l’abolizione della distanza, ma la sua cura. Il ponte, emblema del poetico, riunisce custodendo; la pianificazione, strumento del politico, connette dominando. Se però l’abitare è il ‘ritmo ontologico’ dell’esistenza, il politico – per non cadere nel puro *Gestell* – deve lasciarsi rifondare dalla misura poetica. Non si tratta di estetizzare la polis, ma di riconoscere una priorità topologica: il *nomos* deve ricercare la giusta misura del luogo. Dunque il compito non è di aggiungere ornamento al calcolo, bensì di trasformare il calcolo in custodia: dal dominio della rete alla arte del collocare (*Fügen*), dal progetto come imposizione al progetto come ascolto del luogo. Il politico, se vuole essere all’altezza dell’abitare, deve imparare di nuovo a fare spazio secondo misura: riconoscere confini che siano soglie, distanze che siano relazioni, territori che tornino luoghi. Solo così la *Nahme*, la presa, può sostare nell’apertura, nell’indecidibilità feconda tra il dentro e il fuori, e la pianificazione sovrana lasciare spazio all’ospitalità. Da qui l’esigenza di attraversare le considerazioni heideggeriane per cogliere un punto fondamentale in vista delle conclusioni: è il rapporto tra umano e spazio che il politico deve oggi anzitutto ripensare, in modo che da questo ripensamento possa scaturire una nuova comprensione del luogo dell’umano sulla Terra. Solo sotto questa nuova luce sarà

⁵⁸⁷ M. Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, cit., p. 156; trad. it. p. 103.

possibile guardare il migrante non come un corpo estraneo, ma come un segno epocale che chiama a un cambio di rotta.

Das Verhältnis von Mensch und Raum ist nichts anderes als das wesentlich gedachte Wohnen⁵⁸⁸.

Così, ogni abitare è, nella sua essenza, un migrare; e ogni migrare, lungi dall'essere – soltanto – perdita e sradicamento, è una forma originaria di abitare. Ciononostante, riprendere a pensare il migrare come il tratto originario della nostra 'presenza' sulla Terra e del suo abitarla come fondo ontologico comune, non dice naturalmente nulla della disperata e affannosa distanza che migliaia di esseri umani solcano ogni giorno nel tentativo di raggiungere e varcare le frontiere del primo mondo. Si tratta tuttavia di un'operazione necessaria. La si difende anzi come il vero punto di avvio – pure se portato nelle battute finali di questo lavoro – di ogni filosofia politica che voglia confrontarsi con il cuore nudo del fenomeno migratorio. Per dare dignità filosofica alla questione, non si può parlare di territorio senza aver prima parlato di Terra, né di confine senza aver chiesto quale sia 'la giusta misura', e non si può nemmeno concedere una possibilità alla lotta, senza aver intuito l'essenza del Luogo entro cui essa può sorgere, infuocare e creare. Ogni discorso che si limiti a enumerare dati statistici o a descrivere dinamiche geopolitiche, per quanto indispensabile sul piano analitico, rischia di eludere la domanda più radicale: che cosa significhi per l'umano essere sempre già in cammino, e dunque esposto a uno spazio che lo precede e lo eccede – ma che gli è misuratamente accordato. Ripensare il migrare come tratto ontologico non significa ignorare le sofferenze concrete, ma situarle lì ove il fenomeno appare nella sua drammaticità costitutiva e originaria: l'essere umano, prima ancora che si *decida* come cittadino o come straniero, è un viandante della Terra. È da questo destino comune che occorre ricominciare. Un discorso filosofico-politico che non assuma questo dato esistenziale a principio, correrebbe il rischio di rimanere involupato in astratte categorie politico-giuridiche, impossibilitato a cogliere quanto si mostra nell'esperienza migratoria come nella più nuda forma del vivere: lo scarto, la distanza, il bisogno di ospitalità. Migrare significa allora aprire continuamente il luogo, esporlo al possibile, fondarlo e insieme destituirlo. È in questa tensione che si genera tanto il conflitto quanto l'apertura al comune. Per questo ogni riflessione su confini e appartenenze non può che ritornare al gesto primario dell'abitare, là dove la Terra non è proprietà ma dimora condivisa, fragile e sempre esposta al proprio sradicamento. Solo a partire da questa misura

⁵⁸⁸ M. Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, cit., p. 160; trad. it. p. 105: «La relazione di uomo e spazio non è null'altro che l'abitare pensato nella sua essenza».

originaria, il politico può aspirare a più che a una mera gestione: può farsi pensiero terrestre, interrogazione su un 'essere-in-viaggio' che accomuna i mortali, cioè noi.

III.III.C. OLTRE LA LINEA, UNA PROMESSA: PROSPETTIVE GEOFILOSOFICHE

Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein
Trieb, überall zu Hause zu sein⁵⁸⁹.

NOVALIS

Dopo aver riconosciuto nella *Wanderung*, nell'essere-di-casa nel passaggio, il fenomeno che inverte l'abitare dei mortali sulla Terra, occorre tornare alla domanda sulla giusta misura – la «gerechtes Maß» che ossessionava anche Schmitt – e cioè quella che il *nomos* è oggi ancora in attesa di assumere. «Kommende ist [...] nicht nur Maßlosigkeit oder ein nomosfeindliches Nichts»⁵⁹⁰: nel tempo a-venire non c'è solo assenza di misura o un Nulla ostile al *nomos*. È il *nomos* stesso a dover cambiare – e per poterlo fare gli deve essere accordato un nuovo *Raum*. Questo nuovo spazio è oggi esperito, ma non pensato. È lo spazio planetario, lo spazio dell'astro errante che è in attesa di essere liberato dalla condanna a un destino nichilistico, all'essere ridotto a un niente alla deriva nel Nulla cosmico, a qualcosa che non può far altro che errare (*irren*) nell'«unendliches Nichts» del monito nietzschiano⁵⁹¹. Bisogna allora tornare al principio di questo discorso, là dove si apriva la possibilità di una riqualificazione del significato di «spazio planetario», sottraendolo alla lettura nichilistica che una certa filosofia moderna gli ha imposto. Il *planetario*, come 'spazio del pianeta', non è il cieco *globale*: non è curvatura finita e satura, presa e spartita, colonizzata e irrigidita. Lo spazio del pianeta è lo spazio della Terra, uno spazio che al tempo stesso è deterritorializzato e deterritorializzante, nel quale trova dimora un certo tipo di umanità, che è il tipo più originariamente umano: l'umanità che migra.

Le sujet et l'objet donnent une mauvaise approximation de la pensée. Penser n'est ni un fil tendu entre un sujet et un objet, ni une révolution de l'un autour de l'autre. Penser se fait plutôt dans le rapport du territoire et de la terre. [...] la terre ne cesse d'opérer un mouvement de déterritorialisation sur place par lequel elle dépasse tout territoire: elle est déterritorialisante et déterritorisée. Elle se confond elle-même avec le

⁵⁸⁹ Novalis, *Fragments*, fr. 21: «La filosofia è in realtà nostalgia, un impulso a essere ovunque a casa propria».

⁵⁹⁰ C. Schmitt, *Der neue Nomos der Erde*, in Id., *Staat, Großraum, Nomos*, cit., p. 522; trad. it. *Il nuovo nomos della terra*, in Id., *Stato, grande spazio, nomos*, Adelphi, Milano 2015, p. 299.

⁵⁹¹ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, cit., par. 125.

mouvement de ceux qui quittent en masse leur territoire, langoustes qui se mettent à marcher en file au fond de l'eau, pèlerins ou chevaliers qui chevauchent une ligne de fuite céleste⁵⁹².

Nelle note pagine che rispondono alla domanda *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991), Deleuze e Guattari mettono in guardia sulla cattiva approssimazione di quel pensiero che nasce dalla sua riduzione a un gioco binario tra soggetto e oggetto. Il pensiero, invece, accade nello spazio che si apre fra il territorio e la Terra: un rapporto dinamico attraversato dal movimento incessante della deterritorializzazione. La *terre*, lungi dall'essere sfondo immobile o fondamento ultimo, non cessa di operare una spinta che eccede ogni delimitazione territoriale: la Terra è il Fuori dal territorio – il quale appartiene invece al pensiero codificato, al binario metafisico dentro-fuori, soggetto-oggetto. Essa è, al tempo stesso, ciò che deterritorializza e ciò che viene deterritorializzato, ciò che sfugge a ogni appropriazione e che continuamente produce nuove linee di fuga⁵⁹³.

Questa concezione della Terra, che fa uso della terminologia deleuziana, è integrabile, pure secondo differenti declinazioni, con la *Erde* di Heidegger, di Schmitt, di Jünger, di Rilke⁵⁹⁴. Ad ogni modo, essa rimane la forza inappropriabile,

⁵⁹² G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Édition de Minuit, Paris 2005, p. 82; trad. it. *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002: «Il soggetto e l'oggetto forniscono una cattiva approssimazione del pensiero. Pensare non è né un filo teso tra un soggetto e un oggetto, né una rivoluzione dell'uno intorno all'altro. Il pensare si realizza piuttosto nel rapporto fra il territorio e la terra [...] la terra non cessa di operare un movimento di deterritorializzazione sul posto, attraverso cui supera ogni territorio. La terra è deterritorializzante e deterritorializzata; si confonde con il movimento di coloro che abbandonano di massa il proprio territorio, aragoste che si mettono a camminare in fila in fondo all'acqua, pellegrini o cavalieri che cavalcano una linea di fuga celeste» (corsivo mio).

⁵⁹³ Vedi cap. III.I.B.

⁵⁹⁴ Non è qui la sede per una rassegna rigorosa di ciascuna declinazione di Terra offerta dagli autori citati. Basti ricordare che In Heidegger, in *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935-1937; 1950) la Terra è ciò che si ritrae e custodisce, opponendosi al Mondo che si apre: non un fondamento stabile, bensì un residuo inappropriabile che resiste alla piena esposizione. In Schmitt, *Der Nomos der Erde* (1950) definisce la Terra come matrice costitutiva dell'ordine giuridico-politico, mentre l'elemento del Mare rappresenta la forza scardinante, anticipando la dialettica liscio/striato deleuziana. In Jünger, *Der Waldgang* (1951) contrappone la mobilitazione tecnica della Terra, trasformata in riserva energetica totalitaria, alla figura del *Waldgänger*, viandante che fugge nel bosco come forma di sottrazione non romantica, ma esistenziale e politica. In Rilke, le *Duineser Elegien* (1923) presentano la Terra come soggetto di metamorfosi poetica: non oggetto da possedere ma da trasformare in canto, sottraendola all'utilità e riterritorializzandola nell'opera lirica. In tutti questi casi, la Terra non coincide con le griglie categoriali dell'ontologia, del diritto,

lo spazio del Fuori, dell'Altro, dell'Esteriorità, dell'Inappropriabile, dell'Impossibile⁵⁹⁵. In virtù di questa 'essenza', la Terra è in grado di confondersi *con il movimento di coloro che abbandonano in massa il loro territorio*. Il legame tra il movimento nomadico – ma è stato detto in un senso più preciso: migratorio⁵⁹⁶ – e la Terra, è intimo, stringente, ineludibile. Il migrare porta con sé il 'senso della Terra', così come la Terra chiama suo il tratto costitutivo del migrare, dell'inattingibile segreto di ciò che non può essere territorializzato, della forza che fugge e scardina i codici, le striature, le metafisiche. La Terra non è un elemento tra gli altri: riunisce tutti gli elementi «dans une même étreinte»⁵⁹⁷, in un'unica presa. Ogni presa del *nomos* è territorio, *Land*. Ma ciò che resiste alla presa, l'Imprendibile, è la Terra – e *chi* la abita. Chi abita la Terra prima che diventi territorio, Città, è il migrante *par excellence*.

Ecco allora che la parte conclusiva di questa indagine – anch'essa in viaggio, in cammino e senza patria – non può che volgere alla «geofilosofia», termine di conio deleuziano, concetto insieme antico e inedito: da sempre implicito nell'atto stesso del pensare, ma tematizzato solo a partire dagli anni Novanta⁵⁹⁸. Per geofilosofia

della tecnica o dell'estetica: resta forza inappropriabile, di resistenza e trasformazione, che trova nella tematizzazione di Deleuze la formulazione più radicalmente immanente.

⁵⁹⁵ Non è errato, a questo proposito, rimandare all'idea di «impossible» che fornisce Derrida, specie negli scritti etico-politici: l'impossibile non designa ciò che semplicemente non può accadere, bensì la condizione stessa che eccede e destabilizza ogni possibilità. Così il dono autentico è impossibile, poiché appena riconosciuto come tale rientra in un'economia dello scambio (*Donner le temps*, 1991); il perdono non riguarda il perdonabile, ma solo l'imperdonabile, e quindi si dà solo come tensione verso l'impossibile (*Foi et savoir*, 1996); l'ospitalità assoluta implicherebbe l'apertura incondizionata all'altro, ma ogni ospitalità concreta implica limiti e regole (*De l'hospitalité*, 1997); la giustizia, infine, non coincide con il diritto positivo, sempre calcolabile e normato, ma ne costituisce l'eccedenza incalcolabile e incondizionata (*Force de loi*, 1990). In ciascun caso l'impossibile non si oppone al possibile, ma ne è la condizione paradossale: ciò che deve restare inaccessibile per mantenere vivo e inquieto ogni gesto concreto.

⁵⁹⁶ Vedi cap. III.I.B, p. 136.

⁵⁹⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, cit., p. 82.

⁵⁹⁸ Il termine compare per la prima volta come titolazione del IV capitolo del volume sopracitato di Deleuze e Guattari (1991). L'espressione verrà poi ripresa, sempre nel contesto francese, nel volume collettaneo *Penser l'Europe à ses frontières: géophilosophie de l'Europe* (1993), il quale raccoglie gli interventi del Carrefour des Littératures européennes de Strasbourg (7-10 novembre 1992), cui parteciparono Agamben, Badiou, Balibar, Derrida, Lacoue-Labarthe, Nancy, Virilio, Waldenfels. Nel dibattito filosofico italiano, il termine è stato introdotto soprattutto grazie al lavoro di Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa* (1994). A partire da questo importante avvio, il merito di aver mantenuto il dibattito vivo e fecondo a livello nazionale va senza dubbio assegnato a L. Bonesio e C. Resta, con il

non si è voluto intendere un'astratta cartografia dello spirito, una filosofia della geografia, ma un pensiero in relazione all'elemento della Terra, incline a interrogare il senso dell'abitare, sensibile al dilemma del radicamento e dello sradicamento, sempre esposto ad un fuori-di-sé. Ogni filosofia è allora già da sempre, in questo senso, geofilosofia: affiora entro un luogo determinato, si situa in un orizzonte storico-politico, ma questo presunto 'radicamento' non ne esaurisce la portata. È anzi proprio da tale finitezza che scaturisce la possibilità di un oltrepassamento: la filosofia sorge nell'apertura all'alterità che eccede e dis-loca il suo luogo d'origine, mostrando come ogni pensiero sia insieme vincolato al proprio terreno e proteso a trascenderlo. Il pensiero vive di questa duplicità: fonda e disfa, ricorda e dimentica, custodisce e insieme abbandona. Anche solo per questo si può sostenere che pensare significhi già da sempre, in un certo modo, *migrare*, tradire – tradurre – la propria origine per trascriverla in un altro inizio, nel passo incessante di una diaspora che non conosce approdo. E mai come oggi, su intorno a un globo saturo e su un pianeta diviso, il pensiero è incappato nello stesso destino dell'umanità, senza più luogo. «Geofilosofia significa allora anche questo: consapevolezza che [...] è già da tempo cominciata l'era planetaria, in cui si devono affrontare scelte che riguardano il destino della Terra nel suo complesso e dei suoi abitanti»⁵⁹⁹. Così, il pensiero geofilosofico si dispiega non tanto come teoria della Terra, ma come esperienza del suo movimento deterritorializzante. La Terra non è la base ferma su cui erigere concetti, ma la forza che costringe gli stessi concetti, come 'aragoste in fila in fondo all'acqua', a muoversi, a esporsi, a migrare insieme a coloro che abitano la sua superficie. In questo senso, la migrazione appare come figura paradigmatica della geofilosofia, nella misura in cui rende visibile sul piano della storia ciò che la Terra fa incessantemente al pensiero – lo spinge fuori da sé, lo costringe a inventare nuove traiettorie, nuove dimore, nuove 'misure'.

La création de concepts fait appel en elle-même à une forme future, elle appelle une *nouvelle terre* et un peuple qui n'existe pas encore⁶⁰⁰.

Ogni concetto, per Deleuze e Guattari, nasce sempre situato, inscritto in un tempo e in un luogo determinati; ma la sua vocazione più propria non consiste nel riflettere quel radicamento, bensì nell'aprirlo, nel superarlo, nell'indicare uno

sostegno degli importanti contributi di D. Calabrò, R. Esposito, R. Fulco, G. Gregorio, S. Gorgone.

⁵⁹⁹ C. Resta, *Introduzione*, in AA. VV., *Geofilosofia*, Lyasis, Sondrio 1996, p. 10.

⁶⁰⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, cit., p. 104; trad. it. p. 102: «La creazione di concetti fa appello di per sé a una forma futura, invoca una nuova terra e un popolo che non esiste ancora».

spazio che lo eccede. La *nouvelle terre* non è il suolo geografico, ma il piano di esistenza che si instaura quando un concetto inaugura possibilità inedite di pensiero e di vita: è l'elemento deterritorializzante che incrina i territori consolidati, li mette in crisi e li espone a nuove forme. Per questo «on ne peut plus guère distinguer l'autochtone et l'étranger»⁶⁰¹: nella creazione filosofica il filosofo – che deve diventare il non-filosofo – è straniero a se stesso, alla propria lingua e alla propria nazione. È precisamente questa estraneità che definisce lo «stile» della filosofia, il suo gergo singolare, la sua irriducibile eccentricità rispetto a ogni appartenenza. In tal senso, il filosofo è colui che 'abita la soglia': abitante di un territorio, ma sempre già in viaggio verso un altrove, in cui la Terra stessa si rinnova e il popolo a venire prende figura. La filosofia allora, «se vuole essere all'altezza della domanda che il nostro tempo le ha riservato, non può che essere geo-filosofia, ossia, in primo luogo, radicale *interrogazione sul luogo del nostro abitare*»⁶⁰².

Ma «in quale luogo abitiamo?»: questa è la domanda di approdo, il punto in cui questa ricerca, lasciati alle spalle i flutti inquieti della più recente storia della filosofia, tenta di muovere i primi passi sulla terraferma del presente storico. Qual è dunque il luogo che 'abitiamo' oggi? Come si configura, quale forma possiede, questo luogo? La prospettiva filosofico-politica che prende le mosse dall'osservazione dei fenomeni planetari suggerisce che questo 'luogo' non possa più coincidere semplicemente con il territorio dello Stato sovrano. Con la seconda *Raumrevolution*, il vecchio equilibrio tra Terra e Mare giunge al suo tramonto. La Terra però non deve essere solo l'elemento giuridico dello *Jus publicum europaeum*, anch'esso ormai declinato, bensì il pianeta stesso: il luogo che l'umano abita e calca liberamente, il kantiano «Recht[s] des Gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde»⁶⁰³.

Questo non significa auspicare uno scenario di *open borders* globali, proprio perché la prospettiva, in questo senso, rimarrebbe «globale» e non «planetaria», nel senso che qui si è tentato di delineare. Non è lo spazio liscio, scivoloso e uniformante della globalizzazione compiuta a poter restituire nuove possibilità al politico: esso resta subordinato all'imperativo economico, risultandone la politica soltanto un effetto derivato. Occorre, piuttosto, compiere un'opera di decostruzione: non sarà il 'nazionale' a poter risolvere ciò che avviene fuori di sé, respingendolo brutalmente all'esterno, reiterando ancora una volta la logica del *faire vivre et laisser mourir*. La chiave va cercata nell'"internazionale", ma a un livello più profondo di ciò che con questo termine comunemente viene designato, non

⁶⁰¹ Ivi, p. 105; trad. it. p. 104: «Non si può più distinguere chiaramente l'autoctono dallo straniero».

⁶⁰² C. Resta, *Introduzione*, in AA. VV., *Geofilosofia*, cit., p. 9.

⁶⁰³ I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Akademie Verlag, Berlin 2004; trad. it. *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, Editori Riuniti, Roma 1985.

quindi mettendo l'accento su 'nazionale', bensì su ciò che lo precede e sorregge, il senso del prefisso *inter-*. L'*inter* non è ciò che divide, né semplicemente ciò che lega – per legare, qualcosa deve essere già in qualche modo diviso. *Inter* è, in realtà, il più comune. Il *tra*, la soglia, lo spazio dell'indistinzione tra dentro e fuori, tra identità e alterità: il Fuori. La lettura nichilistica riduce questo spazio a un nulla, poiché 'nulla' significa 'né l'uno, né l'altro', è un negativo pervasivo, spazialmente diffuso. Se anche in Blanchot, questo 'fuori' «non configura né una totalità, né il suo inverso vuoto [...] non presuppone – né afferma né nega – l'essere, semmai lo neutralizza in una forma che non rimanda né all'identità né all'alterità, ma al punto impensato della loro intersezione»⁶⁰⁴, rimane sempre accessibile una lettura secondo cui, il 'né dentro né fuori', semplicemente, non può esistere, poiché ciò che *non ha luogo* – anche nel senso dell'accadere – *non ha essere*. Ma proprio da una simile prospettiva nichilistica si riesce a scorgere uno spiraglio aperto oltre lo stesso nichilismo, *über die Linie*⁶⁰⁵. E questo spiraglio è l'«aperto» stesso, la possibilità di sopportare l'indistinzione, di restare presso l'inafferrabile, di mantenere memoria dell'indecidibile che precede ogni decisione – «decisione *dentro* e *attraverso* l'indecidibile, non ce n'è un'altra»⁶⁰⁶. Abitare il luogo del presente significa allora mantenere lo sguardo rivolto a questo inafferrabile, a ciò che non si lascia racchiudere. Significa tenere lo sguardo rivolto alla Terra.

In questo senso è fondamentale precisare che, quando si parla di Terra, non si vuole intendere il mero suolo, la materialità geofisica, la semplice consistenza del pianeta con i suoi mari, montagne e foreste. Tutto ciò non è irrilevante, soprattutto in vista di un riferimento al paesaggio⁶⁰⁷, ma viene in secondo piano. La Terra a cui ci si riferisce originariamente è invece quella che si presenta sulla soglia, e anzi lo stesso *evento della soglia*: precede ogni delimitazione, ogni confine tracciato, recintato, cementificato, così come precede il suolo già preso, misurato, spartito, ridotto ad area funzionale, a spazio appropriato – precede ogni concetto di stanzialità. E così: *Erde* prima di *Land*; *Schwelle* prima di *Grenze*; *Wanderschaft* prima di *Ortschaft*. Con questo «prima» non si vuole però indicare una precedenza temporale o assiologica: la Terra non è un fondamento originario da preservare intatto, ma l'elemento eccedente che continuamente destabilizza la chiusura territoriale. Essa indica l'apertura che precede ogni territorializzazione, il movimento – in termini heideggeriani, «autochiudentesi» (*sich verschließende*) – che problematizza e mette in questione la stessa idea di appropriazione spaziale.

⁶⁰⁴ R. Esposito, *Da fuori*, cit., p. 136.

⁶⁰⁵ Cfr. M. Heidegger, E. Jünger, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 2020.

⁶⁰⁶ J. Derrida, *Politiques de l'amitié, Galilée*, Paris 1994; trad. it. *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995, p. 257; ed. or. p. 247.

⁶⁰⁷ Cfr. L. Bonesio, *Geofilosofia del paesaggio*, Mimesis, Milano 1997; Id., *Volti della Terra*, in AA. VV., *Geofilosofia*, cit., pp. 103-117.

In tale prospettiva, l'eccedenza della Terra non può essere pensata come un 'altro fondamento' rispetto al territorio, ma come ciò che, nel suo stesso sottrarsi, apre lo spazio dell'appropriazione senza mai lasciarsi ridurre ad esso. L'autochiusura della Terra non è dunque un fondamento positivo, bensì il movimento originario in cui ogni fondazione si rivela già incrinata. Per questo la Terra non è *Grund*, ma *Ab-grund*: non il saldo e mitico suolo, ma l'abissalità che, nel perpetuo negare la fondatezza di ogni fondamento, custodisce un'eccedente profondità [...] rispetto a ogni delimitazione e a ogni pretesa di chiusura. Ciò che è *Grund* diventa facilmente *Boden*: la Terra è invece non solo superficie, ma profondità. È anzi la cosa più profonda⁶⁰⁸.

Una prospettiva geofilosofica consente di scorgere la radicalità di ciò che è in gioco. Se la Terra non è radice fissa né fondamento stabile, ma ciò che si ritrae, eccedendo e sottraendosi a ogni appropriazione, allora anche l'abitare non può essere compreso come immobilità, ma come esposizione a un movimento che mai si lascia chiudere. In questa luce, il migrante si offre come figura tragica ed esemplare dell'umano: abitare la Terra significa esporsi al suo ritirarsi, al suo 'ricercharla' come fa il Reno hölderliniano, con-dividere l'inquietudine di un moto che non conosce compimento, un destino di erranza. La dimensione planetaria – e dunque erratica – della Terra si rivela come la cifra propria del migrare, e solo ripensando il migrare diventa possibile ripensare l'abitare, affinché esso dischiuda scenari ancora inediti del politico. Dunque, l'assunto che si vuole tenere saldo è che le migrazioni siano tutt'altro che un evento contingente, né una emergenza socio-politica storicamente circoscritta. L'odierno migrare porta in sé, piuttosto, una carica destinale: è tanto il *vulnus* più profondo del presente quanto il segno più oscuramente premonitorio del futuro – e se non lo si apprende, se non si riconosce nello straniero-migrante l'avanguardia del futuro, allora nemmeno nessun sentiero potrà aprirsi in tale direzione. Migrare significa attraversare spazi e infrangere confini, disfare e rifare appartenenze, dischiudere luoghi e risignificarli. Mostra che l'abitare non si radica nella quiete di un possesso stabile, ma è sempre pratica mobile, esposta all'alterità e alla precarietà. In un mondo scandito da frontiere nazionali e da logiche identitarie, il migrante testimonia il carattere irriducibilmente erratico dell'esistenza terrestre: abitare la Terra è migrare, poiché nessuna dimora è inestirpabile, e ogni confine, anche se definito, non può essere definitivo. Così il viaggio di Abramo, cifra di un destino comune, non conosce il rassicurante compimento del ritorno: non è νόστος ma ἔξοδος, non ritorno ma fuori-uscita, esperienza di un incessante errare che non si placa in nessun ritorno a casa. Il viaggio di Ulisse, tensione verso la casa, si logora nell'attesa infinita del viaggio di Mosè o nella rinuncia abramitica al fare ritorno. La migrazione appare allora non come eccezionale deviazione, ma come 'rivelazione':

⁶⁰⁸ Vedi in *Conclusioni*.

come ciò che porta alla luce il carattere abissalmente terrestre – planetario – dell’abitare. Proprio in questa luce si comprende come l’intreccio originario fra umano e spazio, sede dell’essenza dell’abitare, «das wesentlich gedachte Wohnen»⁶⁰⁹, rinvii non a uno spazio già preso e spartito dal *nomos* inesausto, ma a quel primo Fondo s-fondato, non ancora – e mai del tutto – territorializzato, infinitamente sottraentesi al dominio e alla decisione del Leviatano e, proprio per questo, cifra costitutiva della sua crisi, su cui quello ha edificato e nominato se stesso. Pertanto, se la migrazione è rivelazione e non deroga, allora l’abitare non coincide con l’appropriazione ma con l’attraversamento, con il passaggio. L’*oikos* non è un perimetro, ma frammezzo, soglia, passaggio, interstizio. In questo *tra* l’umano si espone all’aperto del mondo senza poterlo chiudere in un confine stabile; l’*ex-sistentia* è, di per sé, una fuoriuscita che non si risolve in ritorno, ma che conserva la parola – la legge indecidibile – del suo desiderio. Ne seguono naturalmente profonde implicazioni per il politico. La decisione sovrana si svela come gesto che risponde all’assenza di fondamento: la presa di terra, la spartizione e la delimitazione del *nomos* non sono l’origine, ma l’artificio attraverso cui si dà un suolo all’abisso, il tentativo di sutura di una frattura incolmabile, la prima azione che forma l’informe per sottrarsi alla minaccia del nulla. «Im Anfang war die Tat»⁶¹⁰: il senso dello Stato – forma di un passato, di un essere-*stato* – è quello di un’azione già compiuta, a seguito della quale emerge la parola della legge: *lógos*. Allo stesso modo, il suo confine non è linea necessaria e definitiva, bensì figura precaria, cartografia esposta all’eccedenza ‘geologica’ che la scavalca e la incrina. La *lex* non sigilla, non chiude: si dà come fragile argine, provvisoria forma che cerca di trattenere ciò che incessantemente sfugge, di immobilizzare per un istante il movimento che non si lascia arrestare. In questa luce, ciò che il *nomos* non può inglobare, che lo inquieta dall’interno e imprime in ogni sovranità la memoria, quasi inconscia, d’una mancanza originaria, non è un vuoto, ma una *promessa*. E per dar misura a questo tratto promissivo, in cui risuona tutto il senso della Terra fin qui delineato, occorre tornare per un momento all’opera Rosenzweig: non però considerandolo isolatamente, ma mantenendolo in aperto dialogo con Schmitt, dal cui avvertimento questa ricerca è scaturita e a cui, trasfigurata da quanto emerso, deve fare ritorno⁶¹¹.

Erlösung, per il filosofo francofortese, non significa restaurazione, né compimento, sebbene li comprenda entrambi. Prima della *Stella*, Rosenzweig

⁶⁰⁹ *Supra*.

⁶¹⁰ J. W. Goethe, *Faust*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 62-63.

⁶¹¹ Il confronto più puntuale e filosoficamente denso tra i due ‘modi’ di intendere radicalità ed erranza è stato compiuto da Cacciari, il cui contenuto si intende qui riportare (*infra*).

pensa il mondo come *Globus*⁶¹²: figura della forma-terra, mappa del divenire storico in cui appropriazioni, imperi e spartizioni tentano di chiudere l'orizzonte in un ordine. Ma proprio questa cartografia del *nomos* rivela il suo limite: la presa di terra non è un fondamento, è il segno di un vuoto che chiede misura. Il globo mostra la totalità come pretesa e, insieme, come impossibilità; l'unità della terra appare come compito sempre in difetto, non come dato compiuto: la «parte asciutta della terra» non si è ancora chiusa in un'unica sfera, «non ancora dimora l'umanità in un'unica casa»⁶¹³. Da qui il passaggio che conduce alla stella della redenzione. Dalla spazialità della decisione alla temporalità della promessa: dalla mappa alla bussola, dal possesso alla chiamata, dalla chiusura dell'ordine alla direzione dell'orientamento. La Stella non aggiunge un 'oltre-mondo' (*Überwelt*) al mondo, ma introduce nel mondo la sua eccedenza: il tempo messianico che inquieta ogni spartizione, il senso che non nasce dall'occupazione dello spazio ma dall'evento della relazione Dio-Mondo-Uomo.

La cifra del *Dasein* ebraico è dunque la *Entortung*: scioglimento da ogni radice terranea, de-localizzazione rispetto a un luogo politico-giuridico determinato. Nulla si lascia tradurre meno nel *nomos* che la Legge che comanda l'uscita e le forme della sua esegesi. Il *nomos*, infatti, è originariamente e indissolubilmente connesso alla terra: governa, giudica, media e spartisce in quanto ancorato a un suolo, formato da un confine. Il *nomos* si colloca. Sottratto a un luogo determinato, il *nomos* diventa *a-topos*: deraglia, sragiona, delira. Si scopre una contrapposizione radicale che vede «da un lato, il Nomos *der Erde*, il Nomos che solca (lyra-solco) la terra, assegna confini e vi si colloca; dall'altro, la *Stella* che è immagine della redenzione in quanto sradica, esilia, produce *Entortung*. Da un lato, il Nomos salvabile solo nel suo positivo rapporto con la terra, il luogo, il topos; dall'altro, la Legge de-cisa da ogni dimora, errante radice»⁶¹⁴. La radice di Rosenzweig affonda nella *Überwelt* della redenzione. Non c'è eterno se non quello della creatura viandante, autenticamente *wurzellos*. In questo senso il popolo ebraico è un popolo *acosmique*: «emancipato dalla tirannia del paesaggio, dalle sciocchezze del radicamento, senza legami, acosmico, è l'uomo che non sarà mai *di qui*, l'uomo venuto da altrove, lo straniero in sé e per sé»⁶¹⁵. Se la scena del *nomos* è quella della presa e della spartizione, la Stella introduce una misura che sottrae ogni presa alla

⁶¹² F. Rosenzweig, *Globus. Studien zur weltgeschichtlichen Raumlehre*, in Id., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, III, Martinus Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster 1984; trad. it. *Globus. Per una teoria storico-universale dello spazio*, Marietti, Milano 2007.

⁶¹³ Ivi, p. 112.

⁶¹⁴ M. Cacciari, *Errante radice*, in Id., *Icone della legge*, Adelphi, Milano 1985, p. 47.

⁶¹⁵ E. Cioran, *Un peuple de solitaires*, in Id., *La tentation d'exister*, Gallimard, Paris 1954, p. 71; trad. it. *La tentazione di esistere*, Adelphi, Milano 1984, p. 64.

sua assolutezza: ricorda che l'ordine nasce da una mancanza che solo la promessa può orientare senza colmare. È la tensione che attraversa l'Europa: tra geografia della partizione e teologia dell'erranza, tra Leviatano e promessa. L'analitica dell'erranza consegna così una verità scomoda: l'eternità dello Stato è l'illusione di una vittoria sull'impermanenza. Il radicamento è una funzione storica; e subito, al di là della tavola ben salda della legge, la vita torna a fremere e a traboccare. Il diritto è l'illusione di una radice eterna nel *nomos*; ma sempre una crisi interviene a spezzare l'ordine radicato, mostrando come la *Gesetz* statuale sia l'altro volto della *Gewalt*. Nel suo tentativo, destinato a ripetersi e a naufragare, di garantire ai popoli un'eternità nel tempo, la forma-Stato imita il destino del popolo che si autofonda e si dà eternità, innescando il circolo vizioso tra *nomos* e terra, diritto e violenza. Per questo l'ἐξόδος non abolisce l'abitare: lo pensa alla sua altezza. Abitare significa tenere aperta la via; custodire il Fondo che manca senza pretendere di colmarlo; ammobiliare case che non scacciano, tracciare confini che non feriscono, pronunciare nomi che non esauriscono il mondo che nominano. La Legge non 'prende posto': prende tempo. In questo orizzonte, l'abitare planetario – nel senso della profondità terrestre – è un abitare in comune non perché si possieda qualcosa in comune, ma perché si è esposti insieme alla stessa condizione di erranza, di transitorietà, di non-esser-di-casa: a quella inesausta ricerca dell'inesauribile che è il terrestre. A questa chiamata risponde il *Fremdes*, l'anima straniera cantata da Trakl: non un altrove evasivo, ma la disciplina di un cammino che converte lo spaesamento in misura, la distanza in promessa, il tempo in dimora.

Una geofilosofia che tenga conto della dimensione costitutivamente erratica dell'abitare il mondo, è pertanto la sola che possa affacciarsi su una politica planetaria. Non si tratta di negare le differenze, né di dissolvere le identità, ma di riconoscere che esse si danno sempre nello spazio comune della Terra, nello spazio-dono, nello spazio-*munus*. In un mondo segnato da nuove forme di esclusione e da muri sempre più alti, la geofilosofia ci invita a pensare la Terra come ciò che non può essere recintato, come ciò che precede e eccede ogni confine. Pensare geofilosoficamente significa assumere la mobilità e la pluralità non come minacce, ma come condizioni costitutive della vita terrestre. Ritornare alla Terra come pianeta, significa allora riscoprirla come luogo comune di un abitare sempre in movimento. La migrazione, lungi dall'essere una crisi passeggera, è il nome che prende oggi la condizione planetaria dell'abitare. Una geofilosofia del migrare, in questo senso, non è una disciplina specialistica, ma un compito: pensare all'altezza della Terra, e lasciarsi guidare dal suo movimento, dal suo incessante Errar-ci. Solo così sarà possibile immaginare nuove forme di co-abitazione, capaci di sottrarci al nichilismo e di aprirci a una convivenza planetaria, fragile, plurale, necessaria. Noi tutti – ognuno secondo le proprie inclinazioni – abbiamo una responsabilità nei confronti del mondo che abitiamo. Ma ecco, non dobbiamo presumere di essere responsabili della sua salvezza – in fondo piccoli e impotenti come siamo. Nostra

responsabilità è unicamente e urgentemente quella di mantenere viva l'apertura attraverso cui la salvezza potrà farsi spazio.

CONCLUSIONE

Non ricordate più le cose passate,
non pensate più alle cose antiche!
Ecco, faccio una cosa nuova:
proprio ora germoglia, non ve ne accorgete?
Aprirò anche nel deserto una strada

ISAIA 43, 18-19

Alla fine di questa lunga ‘peregrinazione’, che non ha potuto fare altro che tematizzare se stessa, rimane naturalmente poco tra le mani: ciò che è imprendibile rimane imprendibile; ciò che è in cammino procede per strade che non possono ancora essere nominate e che hanno come unica voce il suono dei passi di chi le attraversa. Lo spazio è diventato, nel balenio di un imprecisato momento della nostra storia, qualcosa di tanto stretto quanto incommensurabile. Cosa passi nel tragico solco di questo ossimoro non è ancora chiaro, sebbene sia un *fatto* nitidamente visibile che un’incalcolabile folla di umani, a mano a mano più vasta, vi transiti nel mezzo. Tanto nella mortale asfissia di un globo opaco e saturo dove ogni porzione di superficie è stata occupata da uno Stato nazionale, quanto nel raccapricciante *horror vacui* del sapersi su un pianeta eremitico perduto in un cosmo irrimediabilmente de-centrato e in-significante, non è ancora data la possibilità di scovare un’alternativa alle forze nullificanti che deprivano la Terra di ogni sua densità generativa, creando territori ciechi e soglie pietrificate, ricacciando indietro o ancor peggio annientando quella vita appartenuta allo spazio del pianeta *ab origine*, la vita di un’umanità nuda. Ed è infatti l’umanità ad *appartenere* allo spazio, non lo spazio all’umanità: all’altezza di questo bivio, *nomos* sedentario e *nomos* nomadico sono destinati a separarsi, per poi farsi la guerra da sponde opposte. Ma questo tragico scontro porta già il segno di un eterno logoramento: né l’uno né l’altro potrà mai avere vittoria. Non c’è vittoria allo stesso modo in cui non c’è perdita, ma solo un insonne conflitto. E nemmeno la dialettica lo risolve, poiché essa è ancora arma nelle mani del primo contro il secondo, Altri ricondotto al Medesimo, il ritorno di Ulisse. La ragione dell’insolubilità della guerra tra i due *nomoi* è molto più profonda di un’inconciliabilità di fini, di un’incompatibilità di nature: è la singolare fragilità propria di ognuno che li tiene reciprocamente vincolati e in lotta. Ciascuno vorrebbe essere il solo e unico creatore dello spazio, ma fallisce; e non perché subentri l’altro a contraddirlo, a frenarlo, ma perché l’altro è proprio quel sostegno che permette al primo di non annullarsi. Il *nomos* che prende, spartisce e distribuisce la Terra, lo fa perché *teme* l’a-nomia dell’altro, la sua *distruzione*. Il *nomos* che ‘pascola’, tiene lo spazio attraversandolo, che non conosce confini ma solo ambienti, lo fa perché *teme* la malattia auto-immunitaria dell’altro, la sua *morte*. La stasi della forma è mortifera,

il movimento dell'informe è distruttore: ciascun *nomos* è allora chiamato a frenare l'impulso (auto-)annientante dell'altro, il suo *Todestrieb*. È la crisi che li costituisce geneticamente a creare la loro interdipendenza: una sorta di gemellarità divisiva. Il divino Polluce e il mortale Castore. Il primo nato nel segno della teologia politica, che è decisione, sovranità, fondazione, il secondo votato all'erranza, al passeggero, al transeunte in-definito, arrischiato nella dispersione. La gemellarità dei due Nomoi-Dioscuri fornisce, almeno in negativo, una misura al pensiero: ogni pretesa di 'essere tutto' è superstizione di Polluce; ogni pretesa di 'non essere mai' è ebbrezza di Castore. Il fallimento è scritto nel loro γένος: è il divino che li destina ambedue alla tracotanza, al fantasma dell'onnipotenza – l'una intensiva, l'altra dispersiva. Per questo il mito non impone una scelta, ma un rituale: dare giorni a ciascuno⁶¹⁶ e così ritrovare, nel ritmo di un'alternanza dialogica, un'armonia, una giusta *misura*. Dunque la vittoria, se questa parola ha ancora senso, non è assegnata a nessuno, ma si trova nell'apertura vigilata e custodita, oltre e più a fondo dell'oscillare tra pietra e polvere.

a. Se c'è ancora uno spazio nel deserto

Siamo dunque di fronte alla *Zeitenwende*, alla svolta del tempo. E questa svolta è segnata dalla seconda «rivoluzione spaziale»: è lo spazio, adesso, che definisce il tempo, ponendo fine all'era del *globus* e inaugurando l'era del *planēta*. Ciononostante, il vecchio ordine spaziale non si è mai prima d'ora con tanta forza arroccato sulle vestigia dei propri idoli. Il passaggio dal globo al pianeta disvela la crisi dello Stato: la sua forma è nata per una totalità cartografabile, per un mondo che poteva essere posto e rappresentato come *immagine*. Il pianeta, invece, introduce una spazialità eccedente e una temporalità posta fuori dalla cronometria del potere. Ne risulta uno iato: territorio, confine, sovranità, perdono tenore ontologico e si assottigliano come gestione governamentale dell'eccezione; il nesso tra *Ordnung* e *Ortung* si allenta, atrofizzando il vecchio *nomos* e affidando le sue disseccate spoglie alla corrente sconosciuta di un tempo e di uno spazio a venire. L'esito paradossale è che mai come adesso lo Stato sovrano grida con ferocia inaudita il suo nome, lanciandolo come un arpione contro ciò che sfugge alla sua presa, come Achab alla rincorsa del bianco Leviatano. Ma ecco l'ironico destino: lo Stato è il Leviatano. Rincorre perciò se stesso. È lo spettro di se stesso, il fantasma abbacinante dell'abisso più nero. «La bête devient le souverain qui

⁶¹⁶ Cfr. Apollodoro, *Biblioteca*, cit., III, 11, 137, p. 259. Alla morte del fratello Castore, Polluce rifiuta l'immortalità, e così Zeus concede loro di stare 'un giorno fra gli dei e un giorno fra gli uomini': «μη δεχομένου δὲ Πολυδεύκους τὴν ἀθανασίαν ὄντος νεκροῦ Κάστορος, Ζεὺς ἀμφοτέροις παρ' ἡμέραν καὶ ἐν θεοῖς εἶναι καὶ ἐν θνητοῖς ἔδωκε».

devient la bête»⁶¹⁷. Il corpo della creatura, che il sovrano crede di catturare e usare come trofeo e testimonianza della propria vittoria, non è che il *suo*. Questo «suo» ha un senso particolare: non come ciò che prima è preso e poi posseduto, ma come il già da sempre posseduto e mai preso. Su questo oscuro equivoco si basa tutta la storia della bestia sovrana, dalla sua nascita alla sua agonia.

In un'epoca di passaggio e di crisi come quella presente, dove «il vecchio muore e il nuovo non può nascere»⁶¹⁸, è più che mai necessario, non pensare cose del tutto nuove – che forse non è ancora possibile – né tantomeno riesumarne di vecchie e obsolete, ma soffermarsi sugli stessi termini che definiscono l'epoca: crisi e *passaggio*. C'è una silente analogia tra il tempo e lo spazio, e chi cammina tra gli interstizi invisibili ha la stessa andatura che ha la storia in questa sua fase. In questa direzione e secondo questa 'anatomia' si è svolta la ricerca: prendendo avvio dalla crisi dei vecchi ordini, dal desolato e fosco paesaggio di una *Waste Land* in cui risuona il destino del *West*, della *Abendland* nella fase ineluttabile del tramonto delle sue illusioni, l'analisi si è poi lasciata attrarre fuori da un così ampio orizzonte, si è lasciata dis-trarre da una figura nuova e antica a un tempo: lo straniero (ξένος-βάρβαρος) che sopraggiunge sulla soglia di casa. Dopo aver scambiato alcune parole con questa figura perturbante, che esita sulla soglia di tutti i dualismi politici moderni, si è cercato di vedere come fosse tutt'altro che *un caso* che questo incontro avvenisse in un simile paesaggio, e cioè che quell'umano, antico e nuovo, si presentasse d'un tratto a spezzare la linea piatta dell'orizzonte, nella lontananza incalcolabile che solo il deserto sa condensare in un soffio di vento.

«Die Wüste wächst»⁶¹⁹: il celebre monito risuona ancora, ma dopo un secolo e svariati decenni la sua voce si è fatta più flebile, aggravando il pericolo che non ci siano più orecchie disposte ad ascoltarle né occhi vigili su ciò che la sabbia del nulla, silenziosa e ostinata, va ricoprendo. E in questo deserto opera il potere di morte. Lo si vede a ogni angolo del globo mondializzato: tanto ai confini dei grandi e piccoli Stati, quanto al cuore corrosivo delle loro politiche interne, che continuamente falliscono nel *tra-durre* ciò che viene da Fuori, e impotenti lo riducono al silenzio – un silenzio di morte.

What are the roots that clutch, what branches grow
Out of this stony rubbish? Son of man,
You cannot say, or guess, for you know only
A heap of broken images, where the sun beats,
And the dead tree gives no shelter, the cricket no relief,

⁶¹⁷ J. Derrida, *Séminaire la bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Galilée, Paris 2008, p. 39.

⁶¹⁸ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, III, Einaudi, Torino 2014, §34, p. 311.

⁶¹⁹ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, cit., p. 343; trad. it. p. 361.

And the dry stone no sound of water⁶²⁰.

La sfida che si vuole lanciare è allora quella di ripensare, in termini filosofico-politici, un'alternativa al rapporto tra l'umano e lo spazio – cioè all'abitare – che non sia quello del fare deserto, del *Planetarische*, della forza tecno-nichilista che riduce la Terra a impianto, del potere sovrano che se ne appropria (*Nehmen*), la spartisce (*Teilen*) e la mette a produzione (*Weiden*), persuaso che ciò che afferra sia un *nulla* che solo la sua mano-scettro-arpione può convertire in *qualcosa*. D'altro canto, non è neppure a una concezione del nomadico *tout court* che si vuole approdare, inteso come forza deterritorializzante in opposizione al dispiegamento delle forze territoriali: un elemento che non opera traduzioni, ma solo positivi campi di forza. Il negativo va invece conservato, poiché è il negativo che attraversa il migrare e lo distingue dal semplice vagare⁶²¹.

La domanda è, pertanto, se sia praticabile una via che assuma su di sé l'inconciliabilità dei due *nomoi*, nonché la loro interdipendenza. Cosa, o *chi*, sta nel *frammenzo*, nello *Zwischen*, nella *soglia*, nel *tra* che separa e unisce i due? Così come le schmittiane «geschichtliche Mächte und Kräfte» sopravanzavano ogni nuovo concetto di spazio, allo stesso modo nell'epoca della seconda rivoluzione spaziale planetaria – la nostra – emerge una figura epocale che anticipa un concetto di spazio ancora da pensare: il migrante, l'apolide, il senza-Stato, chi non appartiene più a un territorio, ma unicamente alla Terra. Questa non-appartenenza non è voluta, non si realizza secondo una scelta, un progetto: è la tragedia del negativo. È l'effetto di espulsioni, guerre, catastrofi climatiche, economie estrattive e confini che si riaffermano come dispositivi di selezione. È l'effetto dell'assenza di appartenenza e quindi di diritto. Il migrare è un fenomeno del negativo – almeno come è stato pensato finora – nella misura in cui è iscritto nella logica negativa del *nomos* sedentario, che prende e spartisce, assume e divide, ha la vocazione di delimitare e tenere: migrazione è passaggio *da* un territorio *a* un altro, tra due punti della striatura. Fin qui si potrebbe dare ragione a Deleuze, e sostenere che la migrazione rimanga nella logica statuale, ma filosoficamente essa conserva in sé una possibilità di risemantizzazione. Non si tratta di rovesciare il migrare in nomadismo, in un valore positivo o in un'utopia del libero movimento, ma di riconoscere il lascito che esso consegna al pensiero: lo spazio della Terra, il quale

⁶²⁰ T. S. Eliot, *The Waste Land*, in Id., *Collected Poems 1909-1962*, Faber & Faber, Londra 2019; trad. it. *La terra desolata*, Salani, Milano 2022: «Quali radici si avvinghiano, quali rami spuntano / tra questi frantumi di pietra? Figlio dell'uomo, / tu non puoi dirlo né indovinarlo, perché tu conosci soltanto / un cumulo di immagini rotte, dove batte il sole, / e l'albero morto non dà riparo, il grillo nessun conforto / e la pietra asciutta nessun suono d'acqua».

⁶²¹ Riguardo a questa distinzione essenziale, rimando al cap. III.I.B.

‘si mostra’ nella soglia – microscopico punto che scoperchia il macroscopico, che obbliga a ripensare lo spazio come relazione e non proprietà; come attraversabilità, non come statica pietrificazione; come esposizione reciproca al di là di ogni sclerotizzazione identitaria. È d’altronde un’operazione ancora molto parziale quella di relegare il migrante a un’eternità priva di luogo – la quale invece è tutta in gioco nel campo, nell’artificio spaziale di un permanente stato di eccezione. Il migrante-apolide appartiene invece a uno spazio, vale a dire allo spazio-tra-gli-spazi. Un simile ripensamento non può naturalmente fare a meno di una costitutiva esposizione al pericolo di potersi riteritorializzare nella logica sovrana. Il migrante non ha più una casa, e così *cerca* la Terra – e questa stessa ricerca sancisce già la sua appartenenza alla Terra, perché essa è il *comune* come apertura inappropriabile, in-chiudibile, in-uniformabile e infinitamente attraversabile. È dunque di un diritto non solo a solcare (come in Kant), ma ad appartenere alla Terra nella dimensione del non esservi legati, di non esserne i proprietari (terrieri). Di qui l’esigenza, come è stato detto negli ultimi anni, di ripensare un comune fuori dal comunitarismo: un comune spaziale che ravvivi il senso di un umano non astratto come quello di un diritto nella mano del Sovrano proprietario, ma universalmente concreto.

In breve: la migrazione è il doloroso segno dell’inconciliabilità-interdipendenza tra i due *nomoi*. È il frammezzo della forza appropriante e della forza sfuggente. Il migrante, oggi, non è che l’umano in fuga dalla catastrofe del vecchio e obsoleto Nomos della terra, catastrofe che porta molteplici nomi: guerra, carestia, povertà, sfruttamento, violenza coloniale. Ma il suo non è nemmeno lo spazio della libera circolazione delle merci e dei dati, non cammina su uno spazio liscio, sebbene lo *richiami*. Porta su di sé il dolore della contraddizione tra stanzialità e nomadismo: il dolore della soglia. Soglia che nessun confine murato e sottoposto a controllo biopolitico potrà eternare nella pietra e nel possesso dei corpi; che nessun tracotante tentativo metafisico-politico di distinguere il dentro dal fuori, l’autoctono dallo straniero, l’amico dal nemico, potrà fissare in un discorso compiuto. Il dolore di un’assenza di un suolo certo, di un’immunità invulnerabile, deve aprire la strada alla riedificazione di un senso di apertura, di ospitalità, che non sia il semplice opposto della chiusura – libera, dunque, da qualsiasi auto percezione retorica. L’Aperto di cui qui si parla, l’aperto della Terra, non è l’apertura indiscriminata che si oppone con semplicità alle chiusure immunitarie: è l’apertura del Fuori, il più inquietante ma anche il più irriducibile, fonte di ogni incontro etico con l’Altro. Non è la visione ingenuamente universalistica dei diritti dell’uomo, destinata a soffocare tra le maglie incandescenti della storia. Su questo punto, la lezione di Schmitt e di Arendt, da versanti differenti, va conservata e rilanciata. Non è possibile avere la pretesa di trascendere il conflitto, di rimuovere il negativo; esso è anzi perfettamente inscritto nella dinamica migratoria.

Nel tempo della post-verità, è una ‘metafisica ischeletrita’ quella che innerva la politica mondiale; una metafisica come resto inerte, irrigidito, sclerotizzato e perciò più che mai violenta, in-forme nel suo rapportarsi, concettualmente e storicamente, allo spazio del mondo. L’effetto è allora che le croste, i brandelli privi di vita, i mulinelli di sabbia che ancora restano dell’abito teologico del politico, ricoprono, e fingono di annullare, man mano, tutto ciò che continua a ricordare questa inevitabile morte, che in verità non segue a una vita, ma a un’illusione di vita. La corrente dei mari e dei deserti riporta infatti le ossa, i corpi esanimi, le ceneri di coloro che per primi hanno dovuto subire gli effetti di una metafisica che non sa guardare oltre la propria morte senza riproporsi nei suoi effetti più nefasti – e mortiferi. Dunque il pianeta, il più ampio spazio abitato e abitabile, è ancora una stella errante nel buio, *Irrstern*: ha perso il proprio Cielo, e così anche la propria Terra, sua cooriginaria compagna mitologica⁶²². Il terrore profondo che porta con sé questa nuova *Raumrevolution* scaturisce proprio dallo scoprire che questa perdita non è stata altro che una originaria mancanza. Ecco perché il *nomos* si scopre in crisi nello stesso momento in cui scopre se stesso, ecco perché si può dire che Schmitt abbia fatto al pensiero politico moderno ciò che Nietzsche ha fatto al pensiero metafisico⁶²³.

b. Verso un Nomos come ‘radice errante’

In questo quadro, il passaggio – o ancor meglio, il *passare* – che si auspica non cerca l’acquietamento di un approdo, la conferma di una sponda, lo stupore di una ‘nuova terra’ come fu quella di Colombo. Non c’è bisogno di una scoperta, ma di un ripensamento. La scoperta è un termine inscindibile dalla conquista, e la conquista da un certo rapporto tra l’umano e lo spazio, che allinea pensiero metafisico e politica coloniale⁶²⁴. Al contrario, un ripensamento senza scoperta –

⁶²² Vedi cap. I.I.B.

⁶²³ Cfr. C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., pp. 123-130. La differenza tra i due autori è indubbiamente marcata, ma si può dire che siano entrambi due grandi ‘accusatori’ della natura nichilistica della modernità, sebbene vi giungano da strade diverse, e vi rimangano negli esiti: «La genealogia di Schmitt decostruisce la politica moderna per ribadire la nuda origine; [...] Nietzsche vuole spingere la propria genealogia oltre le stesse logiche che decostruisce, al di là del Bene e del Male» (ivi, p. 129).

⁶²⁴ Cfr. E. Dussel, 1492. *El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del ‘mito de la modernidad’*, Plural, La Paz 1994; trad. ing. *The Invention of the Americas: Eclipse of ‘the Other’ and the Myth of Modernity*, Continuum, New York 1995. Nota è la sua critica all’*ego cogito* come *ego conquiro*: «Europe constituted other cultures, worlds, and persons as objects, as what was thrown (*arrojado/jacere*) before (*ob/ante*) their eyes. Europe claimed falsely that the covered one (*el cubierto*) had been dis-covered (*des-cubierto*). *Ego cogito*

potremmo chiamarlo un ‘pensiero scoperto’, nel senso di spogliato di ogni illusoria e violenta veste epistemica – si approssima invece cautamente all’indistinto, il quale tuttavia non è un’indolente nullità, controparte negativa del positivo, antitesi da risolvere dialetticamente nel ritorno alla totalità, ma pura apertura e creazione, il sopportare la soglia-Terra senza assimilarla e tradurla, stare nel passaggio, trovare redenzione non nel compimento ma nella continuità dell’attraversamento. E dunque: un *Wandern* che non si smarrisca nell’*Irren*; una *Erde* che non si riduca al *Boden*; una *Schwelle* che non si pietrifichi come *Grenze*; un *Wohnen* che non degeneri nello *Herrschen*. Se i due *nomoi* tradizionalmente alternano appropriazione di suolo e deterritorializzazione liscia, il *nomos* dell’attraversamento opera nella soglia: non il possesso, né l’illimitato, ma il tenere-aperto. La soglia non è il bordo che marca, come fa il confine, l’identico-differente: è luogo inappropriabile, dispositivo generativo, lo spazio del con-essere.

Alla sua luce, l’essere, in quanto non antecedente la relazione, accade come relazione, per cui «l’être est être-avec»⁶²⁵, nel senso che l’aperto si dà insieme come *ex-positio*, un esporsi che, sottraendosi alla chiusura proprietaria, espone e dispone. Ne consegue che il comune, lungi dal costituire un oggetto da custodire o una sostanza da fondare, si dà come *avec* stesso, ossia come essere-con che, invece di raccogliersi nell’Uno o di disperdersi nel liscio, insiste nella soglia come forma praticabile del co-abitare, cosicché il terzo *nomos*, misurando il trattenimento dell’aperto, orienti il confine, quando necessario, a funzionare da passaggio e non da segnatura. L’essere-tra è lo spazio dell’essere-con. Questo ‘*nomos* della soglia’ non abolisce pertanto il confine: lo ritrascrive. Ne cambia la grammatica: dal confine come muro al confine come passaggio; dal confine come esclusione al confine come impegno di ospitalità conflittuale. Il ‘terzo volto’ del *nomos*, allora, non coincide né con il dominio sovrano del territorio e dei suoi confini né con la sua abolizione indistinta: è il *nomos* del passaggio, della sosta, della ripartenza, una normatività minima che integra l’inconciliabile trasformando il confine in soglia, la barriera in varco, la proprietà in inquietudine. La figura del migrante, che abita il *tra*, non chiede di essere assorbita in una comunità data, ma costringe a pensare il

cogitatum, but this cogitatum was Europeanized and immediately covered over (*encubierto*) with respect to its otherness. The Other was thus constituted as part of the Same» (ivi, pp. 35-36). Cfr. anche Id., *Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad*, in «Tabula Rasa», 9, 2008, pp. 153-197; D. Stromback, *The Ego Conquiro as the Paradigm of Modern Imperialism and its Violence Against the Struggle for Epistemic Justice*, in «Trans Modernity. Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World», 11(2), pp. 24-43.

⁶²⁵ Cfr. J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris 1986; Id., *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996.

comune come apertura inappropriabile che ci vincola senza possederci⁶²⁶. In questo senso, il portato che il fenomeno della migrazione lascia al pensiero è duplice: mostra l'insufficienza delle topografie statuali del prendere e spartire e, insieme, indica la necessità di una grammatica dello spazio capace di 'leggere' il transito e la coabitazione senza convertirli in esercizi di padronanza. È su questa soglia, zona di indistinzione tra dentro e fuori, che diventa praticabile una politica planetaria, nel senso specifico di una politica che faccia di quello planetario – nel senso riformulato – il suo spazio costitutivo.

La terza via non istituisce un nuovo impero né un non-luogo globale: istituisce il diritto del *tra*, e auspicabilmente un diritto internazionale che non dia priorità al 'nazionale' ma allo spazio relazionale dell'*inter*, nella sua costitutiva indefinibilità ed eticità: non più *ego sum* (*ego conquiro*), ma *ego cum*. La Terra, come aperto comune, non chiede unanimismi, bensì pratiche di attraversamento, forme di coabitazione, ordini giuridici graduati, economie della protezione, immaginari capaci di sostenere il peso del negativo e riconvertirlo in progetto di coabitazione. È in questo lavoro di soglia, che il dolore della migrazione cessa di essere solo denuncia e diventa criterio: tanto tragico resoconto dell'insufficienza degli spazi globali, quanto risorsa teorica per tenerli aperti senza espanderli o sostituirli, e dare così principio a un nuovo *pluriverso* planetario.

Non si tratta qui, tuttavia, di avviare corrvamente un progetto costruttivo, un'alternativa chiara e sostanziale, pronta all'uso. Compito di un approccio filosofico-politico, quale è quello che è stato in questa sede adottato, non è di proporre soluzioni normative, tratteggiare compiti visibili e auspicarne l'applicazione. Il senso è più quello di vedere, che di dire. Non è infatti possibile, all'altezza di questo tempo, scrollarsi via di dosso in un solo gesto quella «geologische Unruhe»⁶²⁷, quell'inquietudine geologica che assilla come un sottofondo appena udibile lo spazio di questo mondo e le coscienze che vi abitano.

Nella tragedia della «nuova specie di uomini», rifugiati e migranti in fuga dalla violenza sovrana o dai suoi lunghi postumi coloniali, non si può, al momento, scorgere nulla più che una catastrofe. I diritti umani non sono mai stati tanto privi di mondo: ovunque enunciati e invocati, rimangono inascoltati, inuditi. In un contesto in cui gli Stati, sempre più indeboliti nella loro capacità sovrana, tendono a riaffermare il potere in forme eccezionali, identificando il diritto stesso come ostacolo alla propria sopravvivenza, la grande scommessa contemporanea è che non possa essere solo una rediviva *Realpolitik* a offrire risposte praticabili per far fronte ai nuovi e incoercibili fenomeni planetari. Deve anzi spettare *in primis* al

⁶²⁶ Cfr. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006.

⁶²⁷ E. Jünger, *An der Zeitmauer*, Ernst Klett, Stuttgart 1981, pp. 80-81; trad. it. *Al muro del tempo*, Adelphi, Milano 2000.

pensiero filosofico il compito precipuo di rivalutare i diritti umani non come icone astratte né come dispositivi ideologici, ma come strumenti politici fragili e necessari, dispositivi di uno *ius cogens* da pensare nuovamente in relazione a un spazio nuovo. Non c'è diritto senza spazio («senza terra»): così sopravvive nella sua cupa concretezza il monito schmittiano; allora è lo spazio stesso che bisogna ripensare, affinché possa crearsi nuovo diritto. Non potrà mai nascere un diritto dell'umanità senza diritti, senza pensare una Terra che appartenga all'umanità senza terra.

Questo ripensamento, risulta ora chiaro, è ancora al suo inizio, è ancora nascosto nella corrente di un tempo accelerato e imprevedibile, di un cronometro senza ritmo. La responsabilità della filosofia – politica, in questo caso – è un atto di resistenza: imparare ad abitare la confusione dell'epoca. L'ambiguità dello spaziale, senza più confini netti, deve essere tollerata e mutata in voce; non nel senso di una passiva preghiera, non come inoperosa attesa messianica, ma come attivo pensiero, *vista* e domanda. Solo in questa prospettiva «non si arrestano gli accadimenti – né si arrestano le attese, le domande, le speranze anche cieche dell'*impossibile* da cui continuamente si produce il possibile e i suoi stessi linguaggi»⁶²⁸. Non è un compito felice, ma è gravoso proprio perché si mette in ascolto del dolore più grande: quello che non ha luogo. E che, per questo, non ha una lingua madre. Occorre sì continuare ad ascoltare e a soffrire: «Horche und leide»⁶²⁹, ma per attendere in un pensiero che non si arresta, che insegue la sua stessa attesa. Da questa postura di ascolto vigile e dolente, la proposta è quella di soffermarsi a guardare il fenomeno migratorio come il segno più carico di premonizione, più proteso verso un futuro ancora in-deciso. Il migrante, figura di un umano riconoscibile e non universale, non è un accidente della storia, ma il simbolo severo di un pensiero politico che la Terra ci impone. Se impariamo questa lezione, la Terra cessa di essere solo il teatro dei possedimenti e ricompare come ciò che sempre è stata: l'Aperto che precede e convoca, il comune che si lascia abitare soltanto mentre lo si attraversa; e proprio in quanto si offre come spazio del pianeta, *errando con noi*.

Se la Terra è uno spazio comune che ci espone gli uni agli altri, allora la politica è la responsabilità di mantenere praticabile questa apertura secondo giustizia: l'ospitalità. Pensare l'ospitalità significa accettare una tensione irriducibile, che ci espone senza tregua all'impossibilità di coniugare pienamente giustizia e diritto, dono e norma. Come ci ricorda Derrida: «Sans cesse nous guettera ce dilemme entre, d'une part, l'hospitalité inconditionnelle qui passe le droit, le devoir ou même la politique et, d'autre part, l'hospitalité circonscrite par le droit et le

⁶²⁸ M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, cit., p. 130 (corsivo mio).

⁶²⁹ Cfr. C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, Adelphi, Milano 1987.

devoir»⁶³⁰. Ma è ancora una volta nell'indistinzione della soglia che sta tra il possibile e l'impossibile che bisogna indugiare: «L'éthique se trouvant en vérité tendue entre les deux selon qu'on règle l'habitat sur le respect et le don absolus ou sur l'échange, la proportion, la norme»⁶³¹. L'etica si dà proprio nello spazio intermedio di questa frattura, dove l'impossibile non è da respingere, ma da accogliere come ciò che orienta ogni pratica giuridica e politica. Etico è il mantenimento dell'apertura a uno spazio pensabile e misurabile e al contempo impossibile, indecidibile, inafferrabile⁶³². Ciò che si indica, verso cui si 'migra', è ciò che è già da sempre *qui*, sulla soglia della Terra, nella sua sussurrata promessa: «ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει»⁶³³.

c. La 'grafia' di un nuovo mondo: per un pensiero della migrazione

⁶³⁰ J. Derrida, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997, p. 119; trad. it. *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano 2000, pp. 119-120: «Ci bracerà senza posa questo dilemma tra, da un lato, l'ospitalità incondizionata che va al di là del diritto, del dovere o addirittura della politica, dall'altro, l'ospitalità circoscritta dal diritto e dal dovere».

⁶³¹ Ivi, p. 121; trad. it. p. 120: «L'etica in realtà si trova a metà tra le due, a seconda che si occupi di regolamentare il rispetto e il dono assoluti, oppure lo scambio, la proporzione, la norma».

⁶³² Il linguaggio e la postura di questo lungo discorso ricadono, più o meno esplicitamente, entro alcune direttrici della decostruzione. Termini come 'impossibile', 'inappropriabile', 'indecidibile', lo smontaggio della logica binaria, l'avversione per l'istituzionalità del *logos* sovrano, il con-essere e altro non sono stati usati arbitrariamente o retoricamente, ma con piena coscienza del loro rimando e della loro provenienza (si tengono 'ferme' le aperture concettuali ereditate dall'opera di Derrida e Nancy). La priorità del discorso è stata tuttavia assegnata allo spazio in rapporto al potere oggi ancora più incisivo sulla superficie terrestre: lo Stato-nazione (non in senso quantitativo, poiché i poteri in atto sono molti, ma per la sua presa e capacità decisionale sulla vita); e, più in generale, allo spazio non appropriato, come radicamento nell'erranza e come orizzonte di abitabilità. Oltretutto, un'analisi approfondita del ruolo della decostruzione nella geofilosofia e non solo, è già stata esemplarmente compiuta (cfr. C. Resta, *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida*, Il melangolo, Genova 2016; Id., *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003). In questa sede dunque, più che un'analisi specifica dei mezzi e degli eventuali limiti di una lettura decostruttiva sul tema, ci si serve della sua ampiezza e potenza lessicale, nonché del suo approccio, riportando l'attenzione sullo spazio politico contemporaneo nel suo rapporto con il fenomeno migratorio.

⁶³³ H. Diels, W. Kranz, *I presocratici*, Bompiani, Milano 2017, cap. XII, fr. 18: «Il signore, il cui oracolo è a Delfi, non dice né nasconde, ma indica».

Al termine, dunque, di questa esplorazione negli oscuri anfratti e nelle sofferenti pieghe di un pensiero che ha voluto tentare un ostinato e serrato confronto con i paradossi e le tragedie dell'*époque de l'espace*, si può dire che la strada da seguire sia stata appena accennata. Mentre i contorni di questo percorso sembrano sfumati e incerti, la direzione è però qualcosa che chiama in avanti; il confronto con un fenomeno reale e perturbante come quello migratorio è senza dubbio un compito teorico irriducibile per la filosofia politica del nostro tempo. Continua a mostrarsi ora davanti a noi, in questo primo quarto del XXI secolo, un paesaggio cupo e disorientante. Nell'arco di un decennio, dal 2005 al 2015, il numero di migranti in fuga da conflitti e persecuzioni è passato da 38 a 60 milioni⁶³⁴. Tra il 2014 e il 2016, oltre un milione di persone, prevalentemente siriane, afgane ed eritree, intraprendono viaggi mortali attraverso il Mediterraneo e la rotta balcanica. Il 2015 è ricordato come l'anno del *Flüchtlingsdrama*, la 'crisi dei rifugiati'⁶³⁵. A partire dal 2018, si assiste a un consolidamento delle pratiche di respingimento (spesso illegale, come documentato da numerose ONG) lungo le rotte balcaniche e nelle zone di frontiera interne all'Unione. Nel frattempo, il Mediterraneo resta una rotta centrale. Oggi, la gestione del fenomeno migratorio in Europa resta segnata da una profonda ambivalenza: da un lato, l'UE progetta nuovi strumenti di cooperazione, come il Patto sulla Migrazione e l'Asilo, in discussione dal 2020, dall'altro, si rafforza la logica della chiusura securitaria e dell'esternalizzazione (come nel caso dei CPR italiani a Shengjin, in Albania⁶³⁶). Le politiche di contenimento, la selezione tra migranti desiderabili e indesiderabili, come la proliferazione di zone grigie (*hotspot*, campi, frontiere flessibili) raccontano una crisi che è al tempo stesso umanitaria, giuridica e politica.

Non migliore è la situazione oltreoceano: con l'insediamento del Presidente Trump nel gennaio 2025, l'Esecutivo ha fortemente incentivato espulsioni sommarie e i rinvii oltreconfine; la stretta è stata accompagnata da una retorica esplicita sulla *mass deportation* e da ordini esecutivi che, in nome della sicurezza nazionale, restringono l'ingresso e rafforzano detenzione e rimpatri. Intanto, in Palestina, la prosecuzione della guerra a Gaza ha prodotto uno sfollamento di

⁶³⁴ Il report è stato rilasciato dall'Agenzia ONU per i Rifugiati (UNHCR), nella sezione *Global Trends* del 2014.

⁶³⁵ D. Di Cesare, *Stranieri residenti*, cit., p. 31.

⁶³⁶ Nel 2024, l'Italia ha stipulato un accordo con l'Albania per trasferire migranti soccorsi nel Mediterraneo in centri di accoglienza situati sul territorio albanese. Il 16 ottobre, il primo gruppo di 16 migranti, provenienti da Bangladesh ed Egitto, è stato sbarcato nel porto di Shengjin, suscitando immediate proteste da parte di attivisti locali. Dal punto di vista giuridico e politico, il protocollo segna un precedente grave. Delocalizza fasi fondamentali della procedura al di fuori dello spazio giuridico europeo, pur continuando ad applicare formalmente la normativa italiana. Si definisce così una zona grigia in cui i diritti, anche se garantiti sulla carta, rischiano di non essere esigibili.

massa stimato dall'ONU di circa 1,9 milioni di persone (oltre il 90% della popolazione)⁶³⁷, con peggioramenti acuti dell'accesso agli aiuti e alla nutrizione (fino alla chiusura di corridoi umanitari e al rischio di carestia), a testimonianza di una crisi umanitaria della massima portata. In questo quadro, le denunce e i riscontri di organi delle Nazioni Unite su gravi violazioni e crimini di diritto internazionale nella condotta israeliana a Gaza – insieme ai provvedimenti cautelari della Corte Internazionale di Giustizia rivolti a prevenire atti proibiti dalla Convenzione sul genocidio – mostrano come il lessico dei diritti venga svuotato quando manca l'istituzione che lo faccia valere. Rimangono però, al di là della precaria difesa del diritto, forme di resistenza e assistenza che sfidano lo spazio striato per portare sostegno e, in certi casi, salvezza⁶³⁸. Rimane però un dato di fatto che l'ordine che dovrebbe limitare la violenza finisce per reiterarla, e la sovranità si scopre incapace di misurare la propria forza con la vulnerabilità degli esseri umani che pretende di governare. La critica arendtiana all'anima astratta dei diritti suona ancora amaramente attuale.

Nel frattempo, il fenomeno migratorio in Europa, riflesso di una situazione planetaria, si rivela sempre più come una questione strutturale e paradigmatica, specchio delle della crisi profonda che attraversa l'identità politica e il rapporto tra spazio, sovranità e diritti. Mentre centinaia di persone affondano nel Mediterraneo, e mentre sulla terraferma si sbandierano nuove oscure formule come *Remigration*⁶³⁹, la 'giusta misura' si allontana dagli ordini politici, sempre più esposti a fenomeni – *in primis* spaziali – la cui scala eccede la singola decisione e richiede coordinamento comune. Risuona, così, ancora più cupo il monito schmittiano: il vecchio rapporto tra terra e mare entra in crisi.

⁶³⁷ La fonte di riferimento su questi dati è UNRWA.

⁶³⁸ Mi riferisco a varie ONG che operano nel Mediterraneo per salvare migranti in pericolo di vita. In tempi più recenti, anche reti multiculturali come la Global Sumūd Flotilla, si mobilitano per inviare aiuti a Gaza nonostante ostacoli e intimidazioni ufficiali. La Global Sumūd Flotilla può essere letta come un valido esempio di mobilità deterritorializzante: un movimento che devia rotte codificate producendo uno spazio politico aperto. Non è solo trasporto di aiuti, ma una contro-logistica solidale che contesta il monopolio sovrano sul confine di mare e di terra, riaprendo corridoi umanitari dove la frontiera rimane chiusa. In questo senso, agisce *fuori* e *contro* la presa dello Stato: ridisegna la funzione del confine, mostra che la frontiera è un dispositivo contestabile e che la mobilità può farsi gesto costituente, capace di riattivare diritti prima e oltre la loro codifica.

⁶³⁹ Si tratta di un neologismo della destra radicale europea che indica la deportazione, il ritorno forzato di migranti e loro discendenti ritenuti 'non assimilati', legato alla teoria del *grand remplacement* di Renaud Camus. Il termine entra nel dibattito pubblico francese nel 2014 con il *Bloc identitaire* e nel 2023–24 guadagna visibilità in Germania dopo l'inchiesta Correctiv sul meeting di Potsdam, in cui si discutevano piani di 'remigrazione' anche per naturalizzati.

Ma a questo punto, «se ancora un nuovo *nomos* sarà dato alla terra [...], allora esso sarà promesso non agli spiriti *polemici* e neppure a quelli *pacifici*, ma solo a coloro che faranno del limite e del confine non un fronte comune di inimicizia o amicizia, ma quella *soglia* transitabile di ineludibile confronto con un'alterità che deve restare tale, affinché possiamo misurarne la *comune* differenza»⁶⁴⁰. Questo confronto deve forse avvenire nel nome di una «loi de l'hospitalité»⁶⁴¹, che è però anch'essa inevitabilmente divisa in due: una legge assoluta, incondizionata, legge 'fuorilegge', che accoglie l'estraneo senza domandare, e le *lois* plurali, le leggi dell'*ethos* di cui si serve un diritto calato nella storia, sempre mutevoli e fallibili. Di qui l'apertura, almeno teorica, a pensare un'accoglienza fondata non su un ordine giuridico precostituito, ma su una responsabilità originaria, anteriore al diritto stesso. E forse questa responsabilità non deve discendere dal cielo o da qualche remoto angolo di cosmo, ma dalla Terra: infinita percorribilità, finita forma. Il senso dell'abitare va ripensato come co-abitare, non più in riferimento esclusivo al territorio delimitato, ma alla Terra come Fondo originario e con-diviso. Ritrovare il Nomos della Terra significa riscoprire quel circolo originario di *Nehmen* e *Weiden* che non manca di rammentare una profondità che dà avvio al circolo. Un fondo che permane come Terra anche quando essa si dà come astro (*Gestirn*), come stella errante (*Irrstern*)⁶⁴². Come erra l'astro su cui viviamo, così noi – si tratta di un'erranza co-originaria. Un'erranza, però, che non si riduce a uno sradicamento *dal* radicamento, ma conserva in sé il radicamento *nello* sradicamento. «Ogni nato viene al mondo come un estraneo, o uno straniero, non solo nei confronti di tutti coloro con cui per la prima volta entra in contatto, ma della stessa madre che lo portava dentro combattendo contro di lui nella tensione di due sistemi immunitari diversi e contrapposti. Mai come da questo angolo di visuale, dotato di gravidanza particolare perché relativo al carattere primigenio di ogni esistenza, si dischiude il senso di quella enigmatica relazione etimologica di *hospes* e *hostis*, tra ospite e nemico, situata all'origine del pensiero occidentale»⁶⁴³. Trasponendo questa assunzione nel quadro teorico qui esposto, risulta in un certo senso spontanea l'associazione alla mitica «μητρὸς τῆς χώρας»⁶⁴⁴, la terra madre, che tiene l'umano in grembo estroflettendolo, proiettandolo in un fuori, mettendolo in un cammino originariamente libero, situandolo in un paesaggio sconfinato e al contempo chiuso

⁶⁴⁰ C. Resta, *Stato mondiale o nomos della terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*, Diabasis, Reggio Emilia 2009, p. 110.

⁶⁴¹ J. Derrida, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997; trad. it. *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano 2000, pp. 84-89.

⁶⁴² M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, cit., p. 96.

⁶⁴³ R. Esposito, *Biopolitica, immunità, comunità*, in AA. VV. *Politica della vita. Sovranità, biopotere, diritti*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 131.

⁶⁴⁴ Platone, *Menesseno*, 237b-c.

in forma di sfera. Questa estraneità originaria risuona con chiarezza nei versi di Trakl: «Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden»⁶⁴⁵. Come dice Heidegger, commentando il verso, l'anima non è estranea perché è altrove, ma perché è *sulla* terra e *cerca* la terra⁶⁴⁶.

In conclusione, approssimarsi a un pensiero della migrazione è allora forse ancora più urgente che affidarsi a un pensiero del nomadico, il quale a differenza del primo non conserverebbe in sé alcuna tragedia, né una frattura interna, una contraddizione non sciolta. Il pensiero che 'si fa' migrante invece prova ad abitare l'inabitabile, l'interregno dei dualismi politici moderni⁶⁴⁷, la loro forza tensiva e fragilissima; si situa sempre in questo *tra*, e cioè in un trattino che si allunga fino a essere linea di confine, che non appartiene a niente se non a un puro passare, a un altrove non localizzabile, a un movimento che prova a tenere lo spazio aperto ma fallisce, finendo tragicamente involupato in suture provvisorie o dilaniato da strappi. È in un pensiero come questo che possono coesistere catastrofe e rivoluzione. Il fuori che si muove nelle interiorità, ma che così facendo non può che esserne sempre colpito, ferito a morte o messo in agonia, ma che sappia sempre fare della sua resistenza una prova necessaria. Il pensiero che migra è un pensiero che soffre, che passa attraverso i deserti, i naufragi, il filo spinato. Il migrante è il *resto ontologico* in uno spazio non preso, dove il *nomos* non si è mai *realizzato*, ma è solo *divenuto*. Si potrebbe obiettare che questa alterità assoluta dello spazio aperto e attraversato dal migrante possa correre il rischio di essere più simile a un sogno, a un'ingenua utopia, a qualcosa che non si può ritrovare nel mondo lacerato delle fratture e dei fatti. Sicuramente, per imboccare nuove strade per il pensiero, è dal pensiero che bisogna partire, e cioè dal frutto immateriale dell'osservazione dei fenomeni storici, sebbene questo non voglia dire dimenticare ciò che accade, e che è immediatamente presente, visibile. Può forse in questo caso valere una massima di Hofmannsthal: «Wer die höchste Unwirklichkeit erfaßt, wird die höchste Wirklichkeit gestalten»⁶⁴⁸. In questa tensione tra irrealtà apparente e massima concretezza si iscrive allora una speranza: la possibilità di ricordare – e forse di riattivare – il senso originario della Terra, che prima di farsi diritto, è spazio di un co-abitare originario, di una prossimità-lontananza che precede ogni ordinamento – e che, auspicabilmente, potrebbe aprirne di nuovi, in futuro. Con

⁶⁴⁵ G. Trakl, *Frühling der Seele*, in Id., *Achtzig Gedichte*, cit.

⁶⁴⁶ Cfr. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, cit.

⁶⁴⁷ Anche solo soffermandosi sulla sempre attuale dicotomia schmittiana amico-nemico, basti tornare al capitolo II sulla complessa coesistenza dei due opposti nella figura dello straniero-migrante.

⁶⁴⁸ H. von Hofmannsthal, *Buch der Freunde*, in *Gesammelte Werke in Zehn Einzelbänden*, Fischer Taschenbuch, Frankfurt a. M. 1979, p. 262; trad. it. *Il libro degli amici*, Adelphi, Milano 1980: «Chi afferra la massima irrealtà, plasmerà la massima realtà».

la profonda leggerezza, e la leggera profondità, che solo la grande letteratura sa veramente tenere unite senza senso di contraddizione, rimangono per il momento le parole Perec:

Et [...] irréductible, immédiat et tangible, le sentiment de la concrétude du monde: quelque chose de clair, de plus proche de nous: le monde, non plus comme un parcours sans cesse à refaire, non pas comme une course sans fin, un défi sans cesse à relever, non pas comme le seul prétexte d'une accumulation désespérante, ni comme illusion d'une conquête, mais comme retrouvaille d'un sens, perception d'une écriture terrestre, d'une *géographie* dont nous avons oublié que nous sommes les auteurs⁶⁴⁹.

Bisogna allora lasciare che questa scrittura continui a comporsi e a raccontare, e che sia, prima di noi, la 'grafia' della Terra a mappare un'esistenza nuova – che sia la sua linea non cementata, ma d'inchiostro e di mare, a dirci cosa voglia dire, nello stesso momento, essere qui e altrove.

⁶⁴⁹ G. Perec, *Espèces d'espaces*, Editions Galilée, Paris 1974; trad. it. *Specie di spazi*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 93: «E [...] irriducibile, immediata e tangibile, la sensazione della concretezza del mondo: qualcosa di chiaro, di più vicino a noi: il mondo, non più come percorso da rifare senza sosta o come una corsa senza fine, non più come una perenne sfida da accettare senza tregua, non come unico pretesto per una esasperante accumulazione né come illusione d'una conquista, ma come ritrovamento d'un senso, come percezione di una scrittura terrestre, d'una *geografia* di cui abbiamo dimenticato di essere gli autori».

BIBLIOGRAFIA

AA. VV., *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, a cura di G. Duso, Arsenale Cooperativa, Venezia 1981.

AA. VV., *Challenge to the Nation-State: Immigration in Western Europe and the United States* (1998), ed. C. Joppke, Oxford Academic, Oxford 2003.

AA.VV., *Sovereignty in Ruins. A Politics on Crisis*, ed. G. Edmonson, K. Mladek, Duke University Press, Durham 2017.

AA. VV., *Identità e politica*, a cura di F. Cerutti, Laterza, Roma-Bari 1996.

AA. VV., *Geofilosofia*, a cura di M. Baldino, L. Bonesio, C. Resta, Lyasis, Sondrio 1996.

AA. VV., *Soglie. Per una nuova teoria dello spazio*, a cura di M. Ponzi, D. Gentili, Mimesis, Milano 2012.

AA.VV., *Terra mobile. Atlante della società globale*, a cura di P. Perulli, Einaudi, Torino 2014.

AA. VV., *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*, ed. B. Warf, S. Arias, Routledge, London-New York 2009.

ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M., *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Taschenbuch, Frankfurt a. M. 1971; trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966.

AGAMBEN, G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005.

– *L'aperto*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

– *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

– *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*, Einaudi, Torino 2022.

ALIGHIERI, D., *La Divina Commedia*, La Nuova Italia, Firenze 1979.

ANZALDÚA, G., *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco 1987.

APOLLODORO, *I miti greci (Biblioteca)*, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, Milano 1996.

ARISTOTELE, *La Politica*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2011.

AQUINO, T., *Commento alla metafisica di Aristotele*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2005.

ARENDT, H., *We Refugees*, in ID., *The Jewish Writings*, Schocken Books, New York 2007; trad. it. *Noi rifugiati*, Einaudi, Torino 2022.

- *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Company, New York 1976; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009.
- *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958; trad. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 2017.

ATTALI, J., *L'uomo nomade*, Spirali, Milano 2006.

AUGÉ, M., *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Éditions de Seuil, Paris 1992; trad. it. *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano 2008.

AXELOS, K., *Vers une pensée planétaire*, Éditions Les Belles Lettres, Paris 2019.

BALIBAR, É., *Les Frontières de la Démocratie*, La Découverte, Paris 2013; trad. it. *Le frontiere della democrazia*, Manifestolibri, Roma 1993.

- *Les frontières de l'Europe*, in ID., *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris 1997; trad. it. *Che cos'è una frontiera?*, in ID., *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Mimesis, Milano 2001.
- *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

BENJAMIN, W., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991; trad. it. *Opere Complete*, Einaudi, Torino 2006.

BENSAÂD, A., *The Militarization of Migration Frontiers in the Mediterranean, in The Maghreb Connection. Movements of Life across North Africa*, Actar, Barcelona 2006.

BENVENISTE, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969.

BERGSON, H., *Matière et Mémoire*, Presses Universitaires de France, Paris 1946.

BHABHA, H., *The Location of Culture*, Routledge, London-New York 1994.

BLANCHOT, *La conquête de l'espace*, in ID., *Écrits politiques: 1953-1993*, Gallimard, Paris 2008; trad. it. *La conquista dello spazio*, in ID., *Nostra compagnia clandestina. Scritti politici, 1958-1993*, Cronopio, Napoli 2004.

BLUMENBERG, H., *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998; trad. it. *Paradigmi per una metaforologia*, Il Mulino, Bologna 1969.

– *Die kopernikanische Wende*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1965.

BONESIO, L., RESTA, C., *Intervista sulla geofilosofia*, Diabasis, Reggio Emilia 2010.

BROWN, W., *Walled States, Waning Sovereignty*, Princeton University Press, Princeton 2010; trad. it. *Stati murati, sovranità in declino*, Laterza, Roma-Bari 2013.

BUTLER, J., *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London-New York 2004; trad. it. *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, Postmedia Books, Milano 2014.

BUTLER, J., SPIVAK, G. C., *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*, Seagull Books, Calcutta 2007; trad. it. *Che fine ha fatto lo Stato-nazione?*, Meltemi, Milano 2009.

CACCIARI, M., *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994.

– *Errante radice*, in ID., *Icone della legge*, Adelphi, Milano 1985.

CALVINO, I., *Le città invisibili*, Einaudi, Torino 1972.

CANETTI, E., *Masse und Macht*, Claassen, Hamburg 1960; trad. it. *Massa e potere*, Rizzoli, Milano 1972.

CANTIMORI, D., *Politica e storia contemporanea. Scritti 1927-1942*, Einaudi, Torino 1991.

CAPONIGRO, G., «Un canto sale nel donare». *Erranza ed esilio della parola nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, ETS, Pisa 2023.

CARENS, J. H., *Immigrants and the Right to Stay*, The Mit Press, Cambridge 2010.

CASSINI, E., *Introduzione a Carl Schmitt*, Il melangolo, Genova 2024.

CASTLES, S., MILLER, M. J., *The Age of Migration*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2003; trad. it. *L'era delle migrazioni. Popoli in movimento nel mondo contemporaneo*, Odoya, Bologna 2012.

CHAKRABARTY, D., *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Milano 2016.

– *Clima, Storia e Capitale*, Nottetempo, Milano 2021.

CIARDI, M., *Terra. Storia di un'idea*, Laterza, Roma 2013.

CILIBERTO, M., *Ragione e pazzia*, Laterza, Roma-Bari 2018.

– *Giordano Bruno*, Laterza, Roma-Bari 2005.

CIORAN, E., *La tentation d'exister*, Gallimard, Paris 1954; trad. it. *La tentazione di esistere*, Adelphi, Milano 1984.

COLE, P.; WELLMANN, C. H., *Debating the Ethics of Immigration. Is there a Right to Exclude?*, Oxford University Press, Oxford 2011.

COPERNICO, N., *De revolutionibus orbium caelestium. La costituzione generale dell'universo*, Einaudi, Torino 1975.

CURI, U., *Straniero*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010.

DE GENOVA, N., PEUTZ, N., *The Deportation Regime. Sovereignty, Space, and the Freedom of Movement*, Duke University Press, Durham 2010.

DE GIOVANNI, B., *Kelsen e Schmitt. Oltre il Novecento*, Editoriale Scientifica, Napoli 2018.

DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1980; trad. it. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Orthotes, Napoli 2017.

- *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Édition de Minuit, Paris 2005; 1991; trad. it. *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996.

DERRIDA, J., *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997; trad. it. *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano 2000.

- *D'un ton apocaliptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, Paris 1983.
- *Force de loi. Le 'Fondement mystique de l'autorité*, Galilée, Paris 1994; trad. it. *Forza di legge. Il fondamento mistico dell'autorità*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994; trad. it. *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995.
- *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Galilée, Paris 1997.
- *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, p. 1; trad. it. *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.
- *Inconditionnalité ou souveraineté. L'Université aux frontières de l'Europe*, Patakis, 2002; trad. it. *Incondizionalità o sovranità*, Cortina, Milano 2008.
- *Séminaire la bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Galilée, Paris 2008.

DETENNE, M., *Essere autoctoni. Come denazionalizzare le storie nazionali*, Sansoni, Milano 2004.

DI CESARE, D., *Sulla vocazione politica della filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.

- *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

- DIELS, H.; KRANZ, W., *I presocratici*, Bompiani, Milano 2017.
- DREYER, J. L. E., *Storia dell'astronomia da Talete a Keplero*, Feltrinelli, Milano 1977.
- DUFFY, S., *Deleuze and the History of Mathematics*, Bloomsbury, London 2013.
- DUMÉZIL, G., *Mitra-Varuna*, Gallimard, Paris 1948.
- DUSSEL, E., 1492. *El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del 'mito de la modernidad'*, Plural, La Paz 1994; trad. ing. *The Invention of the Americas: Eclipse of 'the Other' and the Myth of Modernity*, Continuum, New York 1995.
- ELDEN, S., *The Birth of Territory*, The University of Chicago Press, Chicago 2013.
- ELIOT, T. S., *The Waste Land*, in ID., *Collected Poems 1909-1962*, Faber & Faber, Londra 2019; trad. it. *La terra desolata*, Salani, Milano 2022.
- ESIODO, *Teogonia*, UTET, Torino 2011.
- ESPOSITO, R., *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016.
- *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2015.
 - *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006.
 - *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013.
- FAI, R., *Genealogie della globalizzazione. L'Europa a venire*, Mimesis, Milano 2009.
- FANON, F., *Le damnés de la terre*, François Maspéro, Paris 1961.
- FARINELLI, F., *Crisi della ragione cartografica*, Einaudi, Torino 2009.
- *L'invenzione della terra*, Sellerio, Palermo 2016.
 - *Il paesaggio che ci riguarda*, Touring Club Italiano, Milano 2024.
- FERRAJOLI, L., *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello stato nazionale*, Laterza, Roma-Bari 1997.

- *Per una costituzione della Terra. L'umanità al bivio*, Feltrinelli, Milano 2022.

FORTI, S., *Il totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2001.

- *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano 2012.

FOUCAULT, M., *Des espaces autres*, in «Architecture, Mouvement, Continuité», 5, 1984, pp. 46-49; trad. it. *Eterotopia*, Mimesis, Milano 2010.

- *Sécurité, territoire, population*, Seuil-Gallimard, Paris 2004; trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano 2020.
- *Le pensée du dehors*, Éditions Fata Morgana, Saint-Clément-de-Rivière 1986; trad. it. *Il pensiero del fuori*, SE, Milano 1998.
- *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-76)*, Feltrinelli, Milano 2020.

FUKUYAMA, F., *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992.

GALLI, C., *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna 2001.

- *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 2010.
- *Sovranità*, Il Mulino, Bologna 2019.

GEREFFI, G., KORZENIEWICZ, M., *Commodity Chains and Global Capitalism*, Greenwood, Westport 1994.

GREBLO, E., *Etica dell'immigrazione. Una introduzione*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

GRIMM, J. e W., *Deutsches Wörterbuch*, S. Hirzel, Leipzig 1960.

HAAR, M., *Le chant de la terre*, L'Herne, Paris 1987.

HABERMAS, J., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996; trad. it. *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano

2013.

HARAWAY, D., *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero Editions, Roma 2019.

HARDT, M., NEGRI, A., *Empire*, Harvard University Press, Cambridge 2000; trad. it. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2001

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1967; trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970.

- *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1950; trad. it. *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2019.
- *Vorträge und Aufsätze*, in *Gesamtausgabe*, bn. VII, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, pp. 13 ss.; trad. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2014.
- *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, in *Gesamtausgabe*, bn. LIII, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1993; trad. it. *L'inno «Der Ister» di Hölderlin*, Mursia, Torino 2003.
- *Unterwegs zur Sprache*, in *Gesamtausgabe*; trad. it. *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2014.

HEIDEGGER, M., JÜNGER, E., *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 2020.

HIRST, P., *Space and Power. Politics, War and Architecture*, Polity, Cambridge 2005.

HOBBS, T., *Leviathan*, Oxford University Press, Oxford 1965; trad. it. *Leviatano*, BUR, Milano 2018.

HÖLDERLIN, F., *Gesammelte Werke*, S. Fischer, Frankfurt a. M. 2008; trad. it. *Tutte le liriche*, Mondadori, Milano 2004.

HONNETH, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992.

HOSKIN, M., *The Cambridge Concise History of Astronomy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

HUSSERL, E., *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926)*, in ID., *Husserliana*, vol. XI, Springer, New York 1950

ISNARDI, G., *I miti nordici*, Longanesi, Milano 1991.

JÜNGER, E., *Der Weltstaat*, Ernst Klett, Stuttgart 1980; trad. it. *Lo stato mondiale. Organismo e organizzazione*, Guanda, Parma 1998.

- *An der Zeitmauer*, Ernst Klett, Stuttgart 1981; trad. it. *Al muro del tempo*, Adelphi, Milano 2000.
- *Die totale Mobilmachung*, in *Krieg und Krieger*, Junker & Dünhaupt, Berlin 1930; trad. it. *La mobilitazione totale*, in ID., *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano 1997.

KAFKA, F., *Die Erzählungen*, S. Fischer, Frankfurt a. M. 1961; trad. it. *Racconti*, Mondadori, Milano 1970.

KANT, I., *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Akademie Verlag, Berlin 2004; trad. it. *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, Editori Riuniti, Roma 1985.

KUHN, T. S., *La rivoluzione copernicana. L'astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale*, Einaudi, Torino 1972.

LAROCHE, P., *Histoire de la racine «Nem» en grec ancien*, Klincksieck, Paris 1949.

LATOUCHE, S., *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

LATOUR, B., *Où suis-je? Leçons du confinement à l'usage des terrestres*, Éditions La Découverte, Paris 2021.

LEFEBVRE, H., *Le mondial et le planétaire*, in ID., *State Space World. Selected Essays*, University of Minnesota, Minneapolis 2009.

LENTANO, M., *Straniero*, Inschibboleth, Roma 2021.

LÉVINAS, E., *Heidegger, Gagarine et nous*, in ID., *Difficile libertà. Saggi sull'ebraismo*, Jaca Book, Milano 2004.

- *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971; trad. it. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Books, Milano 2023.
- *De l'existence à l'existant*, J. Vrin, Paris 2004; trad. it. *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Genova 2019.
- *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J. Vrin, Paris 1974; trad. it. *La traccia dell'altro*, Libreria Tullio Pironti, Napoli 1979.

LOVELOCK, J., *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2021.

MALM, A., *The Progress of this Storm*, Verso, London 2018.

MARRAMAO, G., *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

MARX, K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1970.

MASSEY, D., *For Space*, Sage, London 2005.

MBEMBE, A., *Necropolitics*, in «Public Culture Winter», 15 (1), 2003; trad. it. *Necropolitics*, Ombre Corte, Verona 2024.

MEZZADRA, S., NEILSON, B., *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Duke University Press, Durham 2013; trad. it. *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Il Mulino, Bologna 2014.

MICHELET, J., *Histoire de France au XVI siècle: La Renaissance*, Calmann-Lévy, Paris 1855.

MILLER, D., *Strangers in Our Midst. The Political Philosophy of Immigration*, Harvard University Press, Cambridge 2016.

MINKOWSKI, H., *Raum und Zeit*, B. G Teubner, Leipzig 1909.

MONTANARI, E., *Il mito dell'autoctonia*, Bulzoni Editore, Roma 1981.

MONTEFAMEGLIO, A., *La filosofia dello spazio di Gilles Deleuze*, Mimesis, Milano 2023.

NANCY, J.-L., *Être singulier pluriel*, Éditions Galilée, Paris 1996; trad. it. *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2020.

- *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris 1986; trad. it. *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 2002.
- *Corpus*, Éditions Métailié, Paris 2000; trad. it. *Corpus*, Cronopio, Napoli 2004.

NEYRAT, F., *Atopias. Manifesto for a Radical Existentialism*, Fordham University Press, New York 2018.

NIETZSCHE, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, Reclam, Stuttgart 2000; trad. it. *La gaia scienza e gli scritti di Messina*, Adelphi, Milano 1977.

- *Also sprach Zarathustra*, Alfred Kröner, Leipzig 1930; trad. it. *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 2017.

PASCAL, B., *Pensées*, La Bonne Compagnie, Paris 1947; trad. it. *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962.

PEREC, G., *Espèces d'espaces*, Editions Galilée, Paris 1974; trad. it. *Specie di spazi*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

PERULLI, P., *Terra mobile. Atlante della società globale*, Einaudi, Torino 2014.

PIANIGIANI, O., *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, Sonzogno, Milano 1937.

PIGAFETTA, A., *Il primo viaggio intorno al mondo*, Ghibli, Milano 2014.

PLESSNER, H., *Potere e natura umana. Per un'antropologia della visione storica del mondo*, Manifestolibri, Roma 2006.

PÖGGELER, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1963.

POKORNY, J., *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Francke, Wien 1969.

RAHOLA, F., *Zone definitivamente temporanee. I luoghi dell'umanità in eccesso*, Ombrecorte, Verona 2003.

RATZEL, F., *Politische Geographie oder die Geographie der Staaten, des Verkehrs und des Krieges*, 1897; trad. it. *La terra e l'evoluzione umana. Introduzione geografica alla storia*, Einaudi, Torino 1980.

RESTA, C., *La misura della differenza. Saggi su Heidegger*, Angelo Guerini, Milano 1988.

- *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, FrancoAngeli, Milano 1996.
- *Geofilosofia del Mediterraneo*, Mesogea, Messina 2012.
- *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida*, Il melangolo, Genova 2016.
- *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Il melangolo, Genova 2008.

RICOEUR, P., *Sé come un altro*, Jacabook, Milano 2016.

- *L'immigration, défis et richesses*, Bayard, Paris 1998; trad. it. *Ermeneutica delle migrazioni*, Mimesis, Milano 2013.

RIGO, E., *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Unione allargata*, Meltemi, Roma 2007.

RILKE, R. M., *Das Buch der Bilder*, bn. II, Juncker, Berlin 1906; trad. it. *Il libro delle immagini*, Cenobio, Milano 1947.

ROSENZWEIG, F., *Der Stern der Erlösung*, Martinus Nijhoff, The Hague 1981; trad. it. *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985.

- *Globus. Studien zur weltgeschichtlichen Raumlehre*, in Id., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, III, Martinus Nijhoff, Dordrecht-

Boston-Lancaster 1984; trad. it. *Globus. Per una teoria storico-universale dello spazio*, Marietti, Genova-Milano 2007.

La Sacra Bibbia, Conferenza Episcopale Italiana, Roma 2023.

SAID, E. W., *La questione palestinese*, Il Saggiatore, Milano 2011.

- *Nel segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*, Il Saggiatore, Milano 2008.

SAKAI, N, SOLOMON, J., *Translation, Biopolitics, Colonial Difference*, Hong Kong University Press, Hong Kong 2006.

SASSEN, S., *A Sociology of Globalization*; trad. it. *Una sociologia della globalizzazione*, Einaudi, Torino 2008.

- *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*, Columbia University Press, New York 1996; trad. it. *Fuori controllo. Mercati finanziari contro Stati nazionali: come cambia la geografia del potere*, Il Saggiatore, Milano 1998.
- *Territory, Authority, Rights. From Medieval to Global Assemblages*, Princeton University Press, Princeton 2006; trad. it. *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all'età globale*, Mondadori, Milano 2008.

SCHIAPARELLI, G. V., *I precursori di Copernico nell'antichità. Ricerche storiche*, Hoepli, Milano 1873.

SCHMITT, C., *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Klett-Cotta, Stuttgart 2020; trad. it. *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milano 2002.

- *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin 1974; trad. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milano 1991.
- *Staat, Großraum, Nomos*, Duncker & Humblot, Berlin 1995; trad. it. *Stato, Grande Spazio, Nomos*, Adelphi, Milano 2015.
- *L'ordinamento planetario dopo la seconda guerra mondiale*, in ID., *L'unità del mondo e altri saggi*, Antonio Pellicani Editore, Roma 2003.

- *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1934; trad. it. *Teologia politica*, in *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna 1972

SFERRAZZA PAPA, E. C., *Modernità Infinita. Saggio sul rapporto tra spazio e potere*, Mimesis, Milano 2019.

- *Le pietre e il potere. Una critica filosofica dei muri*, Mimesis, Milano 2020.

SIMMEL, G., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Berlin 1983; trad. it. *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1989.

SINI, C., *Il silenzio e la parola. Luoghi e confini del sapere per un uomo planetario*, IPOC, Milano 2012.

SLOTERDIJK, P., *Sphären II: Globen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999; trad. it. *Sfere II: Globi*, Raffaello Cortina, Milano 2014.

- *Die letzte Kugel. Zu einer philosophischen Geschichte der terrestrischen Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001; trad. it. *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, Carocci, Roma 2008.

SPIVAK, G. C., *A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, Cambridge MA 1999.

STOLER, A. L., *Race and the Education of Desire. Foucault's «History of Sexuality» and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, Durham 1995.

TEUBNER, G., *Nuovi conflitti costituzionali. Norme fondamentali dei regimi transnazionali*, Mondadori, Milano 2012.

TRAKL, G., *Achtzig Gedichte*, C. H. Beck, München 2011.

VALÉRY, P., *Regards sur le monde actuel*, Delamain & Boutelleau, Paris 1931.

- *Cahiers*, Gallimard, Paris 1973.

VEGETTI, M., *L'invenzione del globo. Spazio, potere, comunicazione nell'epoca dell'aria*, Einaudi, Torino 2017.

VITALE, E., *Politiche migratorie: tra distruzione ed eclissi della ragione*, in «Teoria Politica», X, 10, 2020.

VITIELLO, V., *Elogio dello spazio*, Bompiani, Milano 1994.

VUILLOT, A., *Heidegger et la terre. L'assise et le séjour*, L'Harmattan, Paris 2001.

WALDENFELS, B., *Fremd/Fremdheit*, in AA. VV., *Enzyklopädie Philosophie*, Meiner, Hamburg 1999, I, pp. 407-10.

– *Fenomenologia dell'estraneo*, Cortina, Milano 2008.

WALKER, R. B. J., *Inside/Outside: International Relations as Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

WALZER, M., *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1984; trad. it. *Sfere di giustizia*, Laterza, Roma-Bari 2008.

WEIZMAN, E., *Architettura dell'occupazione. Spazio politico e controllo territoriale in Palestina e in Israele*, Mondadori, Milano 2009.

WILLIAMS, *Border Politics. The Limits of Sovereign Power*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2012.

ZAMBRANO, M., *Poesia e filosofia*, Morcelliana, Brescia 2024.

ZANINI, P., *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Mondadori, Milano 2000.

ARTICOLI

ARGENIO, A., *L'iniziatore di nuovi inizi: una riflessione su Hannah Arendt*, in «Etica & Politica», X, 1, 2008, pp. 75-96.

BALLIF, F., ROSIÈRE, S., *Les défi des «teichopolitiques». Analyser la fermeture contemporaine des territoires*, in «L'Espace géographique», 2009.

BASSI, D., *Verso una politica del limite?*, in «Jura Gentium», XV, 1, 2018, pp. 76-91.

BERGAMO, A., *Emmanuel Lévinas: l'orizzonte ultimo dello spazio intersoggettivo*, in «Comprendre», 19, 2, 2017.

BONFIGLIOLI, S., *Il nomos, il senso, la geografia regionale*, in «An International Journal for Critical Geographies», 19(1), 2020, pp. 303-329.

– *L'etica dei migranti, la terra del nomos: l'attualità della chōra*, in «Rivista Geografia Italiana», 125, 2018, pp. 155-173.

CALABRÒ, D., *Jean-Luc Nancy: La peau du monde. Finitude et existence*, in «Post-filosofie», 2023.

CARENS, J., *Aliens and Citizens: The Case of Open Borders*, in «The Review of Politics», 49, 2, 1987.

CARTER, D. B., POAST, P., *Why Do States Build Walls? Political Economy, Security, and Border Stability*, in «Journal of Conflict Resolution», 61, 2, 2017.

DE SIMONE, A., *L'inquieta prossimità. Lo straniero e il migrante secondo Simmel*, in «Postfilosofie», n. 9, 2016.

JURKEVICS, A., *Hannah Arendt reads Carl Schmitt's The Nomos of the Earth: A dialogue on law and geopolitics from the margins*, in «European Journal of Political Theory», 16, 3, 2017, pp. 345-366.

KONDERAK, L., *Citizen of the Polis and Citizen of the World: Hannah Arendt on Human and Civic Rights*, in «World Complexity Science Academy Journal», 1, 2022.

MAGGIOLI, M., *Dentro lo Spatial Turn: luogo e località, spazio e territorio*, in «Semestrale di Studi e Ricerche di Geografia», XXVII, 2, luglio-dicembre 2015.

MARRAMAO, G., *Spatial turn: Spazio vissuto e segno dei tempi*, in «Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea», I, 1, 2013, pp. 31-37.

MARTINI, G., *Autrui: etica e antropologia in Lévinas*, in «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia», 12, 1, 2021, pp. 44-55.

MAZZONE, S., *I Mille piani delle migrazioni: Nomadismo, Barbarismo, Democrazia Molecolare*, in «Società Mutamento Politica», 11(21), 2020, pp. 139-146.

MBEMBE, A., *La République et sa Bête. À propos des émeutes dans les banlieues de France*, in «Africultures», LXV, pp. 176-181.

MINDUS, P., *Chi deve essere cittadino? La teoria della cittadinanza nella Politica di Aristotele*, in «Teoria Politica», Annali, VIII, 2018.

PRETEROSSO, G., *L'ovvia verità del 'politico'. Diritto e ostilità in Carl Schmitt*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XXXVIII, 2009, pp. 43-74.

SFERRAZZA PAPA, E. C., *Filosofia e Border Studies. Dal confine come 'oggetto' al confine come 'dispositivo'*, in «Rivista di estetica», 75, 2020.

- *Teoria del muro. L'articolazione materiale del potere*, in «Rivista di estetica», 65, 2017, pp. 155-176.
- *Linguaggio originario e pensiero dello spazio in Carl Schmitt*, in «Rivista di Filosofia», CVIX, 2, agosto 2018, pp. 245-264.
- *L'occupazione dello spazio e la presa di possesso: Carl Schmitt e Immanuel Kant*, in «Filosofia politica», 2, agosto 2017, pp. 235-251.

SINISCALCHI, G., *Una eccezionale normalità. Riflessioni su ordine e caos in Carl Schmitt*, in «L'ircocervo», 1, 20, 2021, pp. 409-419.

TARABORRELLI, A., *Pensiero critico e migrazioni: discutendo Giorgio Agamben e Toni Negri a partire da A Sinistra di Giorgio Cesarale*, in «Etica & Politica», XXII, 2, 2020, pp. 623-637.

- *Cosmopolitismo e migrazione nel pensiero di Hannah Arendt*, in «Etica & Politica», XXV, 1, 2023, pp. 9-21.

VAUGHAN-WILLIAMS, N., *Border Politics. The Limits of Sovereign Power*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2012

VEGETTI, M., *L'ultima rivoluzione spaziale globale. Il mondo nell'epoca delle imprese cosmonautiche*, in «Thaumàzein», 10, 2, 202.

VITIELLO, V., *L'etica dello spazio (una riflessione topologica)*, in «Spazio Filosofico», 2014, pp. 231-241.

WINNER, L., *Do Artifacts Have Politics?*, in «Daedalus», I, 109, pp. 121-136.

ZIMMERMANN, S., *Heidegger über den Streit von Welt und Erde in der Kunstwerk-Abhandlung*, in «Heidegger Studies», vol. 33, 2017, pp. 199-230.

O, jakże są nieszczne granice ludzkich państw!
Ile to chmur nad nimi bezkarnie przepływa,
ile piasków pustynnych przesypuje się z kraju do kraju,
ile górskich kamyków stacza się w cudze włości
w wyzywających podskokach!

Czy muszę tu wymieniać ptaka za ptakiem jak leci,
albo jak właśnie przysiada na opuszczonym szlabanie?
Niechby to nawet był wróbel – a już ma ogon ościenny,
choć dzióbek jeszcze tutejszy. W dodatku – ależ się wierci!

Z nieprzeliczonych owadów poprzestanę na mrówce,
która pomiędzy lewym a prawym butem strażnika
na pytanie: skąd dokąd – nie poczuwa się do odpowiedzi.

Och, zobaczyć dokładnie cały ten nieład naraz,
na wszystkich kontynentach!
Bo czy to nie liguster z przeciwnego brzegu
przemycą poprzez rzekę stutysięczny listek?
Bo kto, jeśli nie mątwą zuchwale długoramienna,
narusza świętą strefę wód terytorialnych?

Czy można w ogóle mówić o jakim takim porządku,
jeżeli nawet gwiazd nie da się porozsuwać,
żeby było wiadomo, która komu świeci?

I jeszcze to naganne rozpościeranie się mgły!
I pylenie się stepu na całej przestrzeni,
jak gdyby nie był wcale wpół przecięty!
I rozlegnie się głosów na usługach falach powietrza:
przywoływawczych pisków i znaczących bulgotów!

Tylko co ludzkie potrafi być prawdziwie obce.
Reszta to lasy mieszane, krecia robota i wiatr.

W. Szymborska, *Psalm*

Oh, come sono permeabili le frontiere umane!
Quante nuvole vi scorrono sopra impunemente,
quanta sabbia del deserto passa da un paese all'altro,
quanti ciottoli di montagna rotolano su terre altrui
con provocanti saltelli!

Devo menzionare qui uno a uno gli uccelli che trasvolano,
che si posano sulla sbarra abbassata?
Foss'anche un passero – la sua coda è già all'estero,
benché il becco sia ancora in patria. E per giunta, quanto si agita!

Tra gli innumerevoli insetti mi limiterò alla formica,
che tra la scarpa sinistra e la destra del doganiere
non si sente tenuta a rispondere alle domande 'Da dove?' e 'Dove?'

Oh, afferrare con un solo sguardo tutta questa confusione,
su tutti i continenti!
Non è forse il ligustro che dalla sponda opposta
contrabbanda attraverso il fiume la sua centomillesima foglia?
E chi se non la piovra, con le lunghe braccia sfrontate,
viola i sacri limiti delle acque territoriali?

Come si può parlare di un qualche ordine,
se non è nemmeno possibile scostare le stelle
e sapere per chi brilla ciascuna?

E poi questo riprovevole diffondersi della nebbia!
E la polvere che si posa su tutta la steppa,
come se non fosse affatto divisa a metà!
E il risuonare delle voci sulle servizievoli onde dell'aria:
quei pigolii seducenti e gorgoglii allusivi!

Solo ciò che è umano può essere davvero straniero.
Il resto è bosco misto, lavorio di talpa e vento.

W. Szymborska, *Salmo*