

La filosofia e lo spazio*

di Ottavio Marzocca

0.

Punto di partenza del mio discorso è l'idea largamente condivisa, secondo la quale le trasformazioni che riassumiamo normalmente con il termine globalizzazione, comporterebbero un tendenziale processo di 'despazializzazione', ossia un ridimensionamento profondo dell'importanza dello spazio e del territorio fisico rispetto alle principali attività e relazioni sociali, politiche ed economiche dell'uomo contemporaneo, ridimensionamento dal quale deriverebbero degli effetti sconvolgenti. Questo processo tenderebbe innanzitutto a dissolvere l'ordine politico su cui si sarebbe basata l'intera modernità, ordine rispetto al quale in passato lo spazio materiale e concreto avrebbe svolto letteralmente un ruolo di fondamento. In quell'ordine politico le relazioni interne ed esterne alle singole società – compresi i conflitti – avrebbero trovato un tempo le condizioni essenziali della loro regolazione nell'ambito della spazialità specifica dello Stato territoriale e dei rapporti fra Stati sovrani, ossia fra realtà spazialmente determinate: paesi confinanti, 'di terra' e 'di mare', europei ed extraeuropei, occidentali e orientali, divisi fra patto atlantico e patto di Varsavia, e così via. La globalizzazione avrebbe ridotto radicalmente l'importanza di questa spazialità soprattutto attraverso lo sviluppo delle reti planetarie di comunicazione immateriale e telematica, che conferirebbero in primo luogo alle relazioni economiche una potenza e un'autonomia non più governabili in modo efficace da parte delle istituzioni radicate nel territorio. La globalizzazione inoltre avrebbe provocato la diffusione ormai incontrollabile dei risultati dello sviluppo tecnologico e perciò anche delle sue potenzialità distruttive, creando fra l'altro le condizioni di una nuova forma di guerra planetaria che ormai pressoché chiunque potrebbe riuscire a scatenare rompendo il monopolio della violenza bellica, gestito e regolato fino a ieri dalle sovranità territoriali, dalle autorità militari, dalle istituzioni nazionali e internazionali sulla base di un sistema di rapporti chiaramente riconoscibile nello spazio.

Malgrado siano ormai moltissimi gli autori che sostengono o danno per acquisito questo genere di analisi, sullo sfondo dei discorsi di ciascuno di loro – in un modo o nell'altro – c'è quasi sempre la teoria del *nomos della terra* di Carl Schmitt. È questo autore infatti ad aver descritto efficacemente lo stato di cose che oggi starebbe venendo meno, nei termini di un ordine politico-spaziale basato sulla centralità dello Stato territoriale sovrano. Perciò, quando si vuole sottoporre a verifica lo scenario che ho richiamato, bisogna ripartire necessariamente dalla sua teoria. Tuttavia, il

* In questo testo riassumo uno dei percorsi che seguo in un mio volume sul "mondo comune come spazio, ambiente, territorio" – in corso di pubblicazione (2014) –, riprendendo delle linee di ricerca che ho iniziato a sviluppare dalla fine degli scorsi anni Ottanta. A questo riguardo mi permetto di rinviare ai miei: *Lo spazio-tempo del locale*, "Poleis", n. 3-4, 1988, pp. 40-50; *Filosofia dell'incommensurabile. Temi e metafore oltre-euclidee in Bachelard, Serres, Foucault, Deleuze, Virilio*, Franco Angeli, Milano 1989; *L'universo ragionevole e le ragioni del locale*, in *Il territorio dell'abitare*, a cura di A. Magnaghi, Franco Angeli, Milano 1990-1998⁴, pp. 108-138; *Contrade cosmiche. La terra al di là del suolo*, in *La madre, il gioco, la terra*, a cura di A. Marchetti e P. Zeller, Laterza, Bari 1992, pp. 213-238; *La stanchezza di Atlante. Crisi dell'universalismo e geofilosofia*, Dedalo, Bari 1994.

compito che ci si può porre di fronte alla descrizione della globalizzazione come despazializzazione, non è solo quello di discuterla alla luce delle visioni di tipo schmittiano. Si può cercare di porsi anche degli interrogativi che esulano dal quadro analitico basato su questo presupposto. Ci si può porre, per esempio, domande come le seguenti: i processi che riassumiamo con il termine ‘despazializzazione’ sono un portato esclusivo della globalizzazione? Possiamo limitarci a interpretare le trasformazioni del rapporto fra società contemporanea e spazio in termini di ‘despazializzazione’? Se utilizziamo il termine ‘deterritorializzazione’ – di cui si fa un uso altrettanto frequente – stiamo parlando comunque di ‘despazializzazione’? I due termini sono da considerarsi sinonimi? E, più in generale, non dovremmo ipotizzare che i cambiamenti attuali del rapporto fra la società e lo spazio non si traducano semplicemente in una ‘riduzione’ dell’importanza di quest’ultimo? Non dovremmo supporre che da questi cambiamenti possano derivare anche nuove problematiche, nuove modalità del rapporto fra società e spazio o – per così dire – ritorni di fiamma di ‘vecchie’ modalità di tale rapporto? Infatti – è quasi superfluo ricordarlo – è proprio da quando si è cominciato a parlare insistentemente di globalizzazione che nella società contemporanea sono esplosi una serie di problemi che possiamo riassumere con il termine ‘localismo’. L’epoca del ‘globale’ fin dall’inizio è stata anche l’epoca del ‘ritorno’ dello spazio e del territorio locale: almeno dai primi anni Novanta si sono moltiplicate vertiginosamente le rivendicazioni di identità territoriali, regionali, nazionali ecc., alle quali si sono accompagnati anche conflitti, contrasti e persino guerre fortemente segnate dalla loro matrice ‘localistica’. Ma, a parte questo, c’è almeno un altro dato intrascutabile che non si può fare a meno di rilevare: come i fenomeni di neo-localismo hanno rappresentato, in un certo senso, il contraltare del globalismo contemporaneo, allo stesso modo – su un altro versante – alla riduzione ‘globale’ dell’importanza dello *spazio-distanza* si è contrapposta la crescita vertiginosa del rilievo dello *spazio-ambiente*. Infatti, la questione ecologica – per quanto storicamente si sia delineata già da un cinquantennio – nelle sue forme più eclatanti e catastrofiche si è manifestata soprattutto da quando si sono dispiegati pienamente i processi di globalizzazione, ossia grossomodo da Chernobyl in poi.

1.

Queste rapide considerazioni sembrano sufficienti a consigliare una certa cautela nel dare per definitive certe descrizioni dei cambiamenti del rapporto della società contemporanea con lo spazio. Il che, naturalmente, non vuol dire che le teorie della globalizzazione come despazializzazione siano infondate; piuttosto, significa che le conseguenze spaziali della globalizzazione sono talmente sconvolgenti e tutt’altro che semplificabili da richiedere una riconsiderazione dei modi in cui la società e la cultura moderna hanno concepito fino a ieri lo spazio stesso. In altre parole, è proprio perché tali conseguenze sono rilevanti e complesse che bisognerebbe interrogarsi su quale sia stata la consapevolezza che la nostra cultura – almeno nelle sue forme principali – ha avuto dell’importanza e della complessità dello spazio stesso di cui oggi staremmo perdendo il controllo. È comunque una questione simile che vorrei porre qui, riferendomi in particolare alla cultura filosofica la cui influenza sulla nostra società, malgrado tutto, è sempre stata notevole. Circoscrivendo ad alcune posizioni esemplari questo tentativo, mi chiederei: qual è stata l’attenzione che la filosofia degli ultimi secoli ha dedicato allo spazio?

Consideriamo in primo luogo l’impressione generale che forse si può ricavare dalla storia di questo sapere. Essa ci dice che la filosofia – almeno da un certo

momento in poi – ha avuto la tendenza a privilegiare il *tempo*, cioè ad attribuire ad esso una dignità filosofica maggiore rispetto a quella che è stata disposta a riconoscere allo spazio.

Proprio in questo senso si è espresso Michel Foucault sostenendo che la filosofia, dalla fine del XVIII secolo, si è progressivamente ‘rifugiata’ nella riflessione sul tempo, mantenendo ad un livello di minore intensità la riflessione sullo spazio. Il che – secondo lui – si spiega in generale con il fatto che – dopo la rivoluzione scientifica moderna e con l’avvio di precise politiche dello spazio (territoriale, urbano, abitativo, sanitario, ecc.) da parte dello Stato – altri approcci e altre forme di sapere hanno preso saldamente possesso di questa dimensione, «rigettando la filosofia su una problematica del tempo. Da Kant, ciò che la filosofia deve pensare è il tempo. Hegel, Bergson, Heidegger. Con una correlativa disqualificazione dello spazio che appare dal lato dell’intendimento, dell’analitica, del concettuale, del morto, del fisso, dell’inerte» (Foucault 1983, p. 11).

Certamente quest’autore non intende negare l’enorme valore della riflessione che i grandi filosofi richiamati – ciascuno a suo modo – hanno comunque dedicato alla dimensione spaziale; le sue valutazioni vanno intese piuttosto nel senso che gran parte della filosofia moderna non ha mai avuto veramente il coraggio di misurarsi con il «problema degli spazi (...) come problema storico-politico», come dimensione attraversata da processi che vanno «dalle grandi strategie della geopolitica fino alle piccole tattiche dell’habitat, dell’architettura istituzionale, dell’aula o dell’organizzazione ospedaliera, passando attraverso le installazioni economico-politiche». La filosofia moderna avrebbe teso piuttosto a ricollegare il tema dello spazio «alla ‘natura’ – alle determinazioni prime, alla ‘geografia fisica’, (...) a una sorta di falda preistorica», oppure al «luogo di espansione di un popolo, di una cultura, di una lingua, di uno Stato» (*ibidem*).

Comunque sia, ha certamente un significato importante il fatto che Foucault individui nel pensiero di Kant il momento inaugurale della tendenziale ‘squalificazione’ filosofica dello spazio. In tal modo, implicitamente egli individua nella distinzione kantiana fra lo spazio come *intuizione esterna* e il tempo come *intuizione interna* del soggetto, una delle ‘cause’ originarie della ‘predilezione’ della filosofia per il tempo. Infatti, Kant sostiene che il tempo, proprio in quanto intuizione interna, «è la condizione formale a priori di tutti i fenomeni in generale» (Kant 1985, t. I, p. 77). Secondo lui, «tutte le rappresentazioni – abbiano o no oggetti esterni – pure in se stesse, quali modificazioni dello spirito, appartengono allo stato interno» (ivi, p. 78). Proprio per questo, nell’ambito dell’unica forma di conoscenza accessibile all’uomo – che è quella fenomenica –, il tempo si pone su un livello superiore rispetto allo spazio il quale, invece, «essendo la forma pura di tutte le intuizioni esterne, è limitato, come condizione a priori, ai soli fenomeni esterni» (ivi, pp. 77-78).

A quale tra i filosofi degli ultimi secoli si potrebbe imputare maggiormente l’opera di ‘squalificazione’ dello spazio a vantaggio del tempo, di cui parla Foucault? Ovviamente non avrebbe senso fare delle ‘classifiche’ in proposito, ma è comunque certo che Bergson andrebbe posto ai primi posti se una simile graduatoria fosse possibile. È nella sua filosofia, in effetti, che diviene particolarmente netta ed esplicita la considerazione dello spazio come dimensione astratta, povera, fredda, alla quale si contrappone il tempo inteso come *durata*, ovvero come successione temporale fluida, qualitativamente ricca, varia, creativa. Questa ‘squalificazione’ dello spazio a vantaggio del tempo in Bergson è motivata per lo più dal suo rifiuto del procedimento della *spazializzazione* della conoscenza, che – secondo lui –

prevale nelle scienze esatte. Queste scienze – egli dice – generalmente studiano la realtà tendendo a spazializzarla, cioè a fissarne gli elementi in modo statico, a scomporla analiticamente, a misurarla metricamente, a valutarla quantitativamente. In tal modo anche il dinamismo, la fluidità, la variabilità, la ricchezza qualitativa del tempo e dei fenomeni essenzialmente temporali – quali il movimento o la vita biologica e psichica – vengono concepiti e trattati come sequenze discrete di singoli momenti o elementi, dislocati lungo una linearità astratta, omogenea, divisibile e misurabile, ossia conoscibile quantitativamente, ma non qualitativamente.

Da cosa deriva questa idea bergsoniana della spazializzazione? Come concepisce esattamente lo spazio Bergson? In una delle sue opere principali (*Saggio sui dati immediati della coscienza*), avvicinando il suo discorso a quello di Kant, egli sostiene che lo spazio corrisponde alla «concezione di un mezzo vuoto omogeneo» nel quale gli oggetti della nostra esperienza possono essere semplicemente scomposti e disposti in modo statico e discontinuo. Perciò il compito primario che egli si prefigge con la sua filosofia della durata è quello di liberare il tempo, in quanto «realtà eterogenea», dalla trappola omogeneizzante della spazializzazione in cui normalmente viene fatto cadere, poiché generalmente viene concepito come una successione lineare e uniforme di istanti puntuali e distinti. È anche per questo che, per marcare la differenza fra la ricchezza qualitativa del tempo e la ‘povertà’ dello spazio, il filosofo francese utilizzerà appunto il concetto di *durata* (Cfr. Bergson 1986, pp. 55-58).

2.

Bergson, dunque, sembra confermare pienamente l’idea di una propensione della filosofia a ‘privilegiare’ il tempo. Ma in realtà, se allarghiamo lo sguardo ad altri autori, possiamo vedere che quest’idea deve essere problematizzata parecchio. Altri grandi filosofi moderni (come lo stesso Kant, Montesquieu, Herder, Hegel, ecc.) non sono certo rimasti indifferenti alla varietà qualitativa dello spazio. Lo si può dire soprattutto nella misura in cui essi hanno rivolto la loro attenzione agli sviluppi degli studi geografici e hanno riflettuto sulla diversità territoriale, ambientale e geoclimatica della terra. Esemplare, in tal senso, sembra essere il caso di Hegel. Soprattutto nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, egli affronta in modo particolarmente attento la questione della varietà dei contesti geografici in cui vivono i popoli del mondo, riconoscendo allo spazio terrestre un valore di ‘fondamento’ della storia universale. In proposito egli si sofferma ampiamente: sui diversi rapporti fra terra e mare; sulle specificità degli altipiani, delle pianure, delle zone calde e delle zone fredde; sui caratteri dominanti dei vari continenti, cercando così di definire con precisione i termini dell’influenza che i diversi fattori geografici esercitano sullo ‘spirito dei popoli’.

Il suo scopo, in ogni caso, è quello di determinare il peso che questi fattori hanno avuto nel favorire o nell’ostacolare la partecipazione dei diversi popoli alla storia universale: in tal senso – secondo lui – hanno costituito certamente degli ostacoli, per esempio, le zone troppo calde o troppo fredde, quelle morfologicamente troppo compatte e uniformi o troppo lontane dal mare, e così via. Perciò la specificità geografica dei vari contesti si trasforma in una sorta di criterio per distinguere (e gerarchizzare) i paesi in cui la storia universale ha potuto realizzare veramente le tappe del suo svolgimento progressivo da quelli in cui tutto ciò non è potuto accadere a causa dei condizionamenti geografici. Infatti, Hegel ne deduce che il corso della storia universale si sarebbe svolto da Oriente verso Occidente, nella fascia temperata settentrionale del continente eurasiatico, partendo dalle antiche formazioni

teocratiche della Cina, dell'India e della Persia, passando per le città-Stato della Grecia, le civiltà del Mediterraneo e Roma, trovando infine il suo compimento nel 'mondo germanico' (cfr. Hegel 1941).

Ciò che si può osservare qui è che la filosofia hegeliana accetta di confrontarsi con la varietà geo-grafica e geo-culturale dello spazio della terra a condizione che essa si adatti a confermare la potenza del tempo storico, ovvero l'universalità del suo fluire e del suo orientamento in una direzione che sarebbe riscontrabile anche nello spazio: da Oriente verso Occidente e nella fascia temperata settentrionale. Il minimo che si possa dire a questo riguardo è che un simile rapporto fra tempo e spazio, fra storia e geografia, comportando una gerarchizzazione dei luoghi e dei popoli che li abitano, sembra fatto apposta per provocare degli 'effetti collaterali perversi', vale a dire uno squilibrio, una pericolosa divergenza fra paesi a 'vocazione storica' e paesi che costituiscono 'altri mondi'. Si tratta di una divergenza che, in effetti, sembra essersi realizzata e radicalizzata rovinosamente proprio nel momento in cui la storia universale, con la globalizzazione, avrebbe dovuto trovare il proprio coronamento.

3.

Tra i filosofi che – almeno secondo la valutazione di Foucault – sarebbero maggiormente responsabili della 'predilezione' della filosofia per il tempo, certamente non si può trascurare Heidegger. Ma, in realtà, anche nel suo caso le cose non possono essere semplificate troppo. Infatti, riguardo allo spazio e alla terra la sua riflessione è ben più complessa e intensa di quella di Bergson. Ponendosi soprattutto su un terreno che potremmo definire 'topologico' più che 'geomorfologico', Heidegger si avvicina con interesse positivo e crescente a questi temi. Già nella sua opera più importante (*Essere e tempo*) egli riconosce nell'essere-nel-mondo la costituzione in gran parte spaziale della condizione umana, costituzione che a sua volta rinvia, secondo lui, a un'idea dello spazio irriducibile a quella di una realtà universale e omogenea definita come «molteplicità tridimensionale di posti possibili» mediante una «considerazione misurante» (ivi, p. 135). D'altra parte, la costituzione spaziale dell'essere dell'uomo – dice Heidegger – non consiste affatto in un puro essere *dentro* lo spazio, ma piuttosto in un essere *presso* gli enti e in relazione con essi, dal quale l'uomo non può essere astratto o 'estratto' a piacimento. L'uomo non può essere pensato come un ente che si possa cogliere *prima* nella sua interiorità indipendente e *poi* anche, o occasionalmente, nella sua esteriorità spaziale. È pur vero, però, che in *Essere e tempo* questa costituzione spaziale si dà solo in ragione di una 'più essenziale' costituzione temporale dell'essere dell'uomo. In quest'opera, infatti, il filosofo tedesco individua nella temporalità un giacimento – per così dire – di possibilità ontologiche di cui la spazialità gli appare carente: il tempo è una determinazione che corrisponde più direttamente all'essere dell'uomo ed è più adeguata a costituirne il tramite verso l'autenticità dell'essere. La stessa «spazialità caratteristica» dell'uomo, in definitiva, si fonda sulla temporalità «nel senso della fondazione esistenziale» (ivi, p. 440). Il tempo, insomma, è la vera via di accesso alla dimensione ontologica, che l'uomo può trovare riconquistando appunto la temporalità del proprio essere mortale e riscattandosi dalla condizione di inautenticità delle relazioni impersonali e anonime della società moderna (cfr. ivi, pp. 162-165 e 444-446).

Tuttavia, il percorso filosofico di Heidegger non è interamente orientato a definire in questi termini il rapporto fra spazio e tempo. Soprattutto dagli anni Cinquanta, nel suo pensiero lo spazio assume una rilevanza crescente. Lo si può riscontrare innanzitutto nella sua proposta di definire l'*ontologia* come *topologia*

dell'essere e la verità come *località dell'essere* (Seminari). In secondo luogo, lo si può vedere attraverso l'importanza che nel suo pensiero assume la metafora della *Lichtung*, termine che significa *radura* e indica il luogo in cui le tenebre del bosco si diradano, dove si instaura una sorta di gioco fra oscurità e luce (*Tempo ed essere*). Quest'immagine, secondo Heidegger, indica la dimensione in cui la *verità* si dà nel modo che le è più proprio, vale a dire in modo *eventuale* e come *a-letheia*, come un rischiararsi che intrattiene un rapporto essenziale e imprescindibile con una oscurità. Inoltre, l'importanza crescente dello spazio in Heidegger è del tutto evidente nella sua definizione di «ciò-che-è-proprio dello spazio» come *Urphänomen*, come fenomeno originario (*L'arte e lo spazio*). Ma è soprattutto attraverso la riflessione che il filosofo sente il bisogno di dedicare all'*abitare* che lo spazio assume una rilevanza primaria. Nella sua famosa conferenza intitolata *Costruire, abitare, pensare*, il filosofo tedesco presenta l'«essere dell'uomo» e il suo «abitare la terra» come coincidenti, affermando che «esser uomo significa: essere sulla terra come mortale; e cioè: abitare»; che «la relazione di uomo e spazio non è null'altro che l'abitare pensato nella sua essenza» (Heidegger 1991, pp. 97 e 105). Qui, inoltre, egli definisce chiaramente la spazialità secondo una visione «topologica» nel senso che – secondo lui – «gli spazi ricevono la loro essenza non dallo spazio» geometricamente inteso, «ma da luoghi» (ivi, p. 103). Per cui, l'essenziale spazialità dell'essere dell'uomo non può essere pensata adeguatamente né prescindendo dall'abitare né ignorando che essa è sempre e comunque originata o mediata dai luoghi. È solo a partire dai luoghi, infatti, che l'uomo ha la possibilità di riferirsi allo spazio anche nella sua accezione prevalente, ovvero come distanza o come estensione (ivi, p. 104).

Si può dire che insistendo sull'essenza «abitativa» e «topologica» dell'essere dell'uomo, Heidegger ritrovi quella ricchezza filosofica e ontologica dello spazio, che il sapere filosofico (e lui stesso in *Essere e tempo*) sembra generalmente disposto a riconoscere soprattutto al tempo. In tal senso, appunto, un ruolo fondamentale è svolto dal tema del luogo. Il luogo è il «nodo» attorno al quale il nesso fra lo spazio e l'abitare assume la sua specifica consistenza: è a partire dal luogo che l'uomo può ritrovarsi, ritrovando la sua *relazione abitativa* con la terra e, attraverso questa, con il proprio essere uomo. In proposito ciò a cui – secondo Heidegger – gli uomini sono chiamati a rivolgere la loro attenzione sono il *disporre*, l'*aprire*, il *raccogliere* e l'*accordare* spazi che scaturiscono dall'«*esser luogo del luogo*». È a questo riguardo che si rivela l'importanza della relazione fra l'abitare e il costruire. Ciò che l'uomo costruisce – anche se non corrisponde immediatamente all'idea di «abitazione» – può contribuire alla formazione della sua *dimora* nella misura in cui istituisce un luogo (ivi, p. 106). In tal senso Heidegger insiste particolarmente sull'esempio del ponte. Questo, proprio in quanto cosa costruita, rende possibile l'abitare dell'uomo se istituisce un luogo il cui «essere luogo» si esprime nel raccogliere e nel disporre, nell'aprire e nell'accordare spazi. Il ponte, infatti, riunisce e dispone le sponde del fiume; porta «il fiume e le rive e la terra circostante in una reciproca vicinanza»; riunisce «la terra come regione intorno al fiume»; lascia «libera la via alle acque»; è «pronto per ogni umore del cielo»; tiene «la corrente in relazione con il cielo, in quanto l'accoglie per pochi istanti sotto la luce delle arcate e quindi di nuovo la lascia andare» (ivi, 101). L'esempio del ponte, inoltre, mostra come il luogo sia la condizione in cui l'uomo può cogliere la propria mortalità e il proprio rapporto con la trascendenza: il ponte «conduce su e giù gli itinerari esitanti o affrettati degli uomini, permettendo loro di giungere sempre ad altre rive e, da ultimo, di passare come mortali dall'altra parte»; esso, infine, «come lo slancio oltrepassante, raccoglie davanti ai divini» (ivi, p. 102).

Attraverso questi aspetti del «rapporto dell'uomo ai luoghi e, attraverso i luoghi, agli spazi» (ivi, p. 105) possiamo percepire perché e in che senso – secondo Heidegger – l'abitare consista nel soggiornare sulla terra, sotto il cielo, davanti ai divini e nel riconoscersi come parte della comunità dei mortali (ivi, pp. 99-101). Tutto questo – dice il filosofo tedesco – non si realizza nel semplice stare come mortali sulla terra, sotto il cielo e davanti alla divinità, bensì attraverso la disponibilità a soggiornare presso le cose «che crescono» e «quelle che non crescono da sé» prendendosi cura di esse, a partire da quelle che l'uomo stesso costruisce e che istituiscono luoghi innanzitutto in quanto costruite «a partire dall'abitare» (ivi, pp. 101 e 108).

Non c'è dubbio che, dal punto di vista di Heidegger, ciò che l'uomo costruisce non è una garanzia certa di un abitare appropriato, ma può 'dar luogo' a modi di abitare che compromettono la possibilità ulteriore dell'abitare stesso. Un 'criterio generale' di valutazione in proposito non potrebbe che essere quello della disponibilità dell'uomo ad assumere la propria mortalità come richiamo al limite che occorre darsi nel rapporto con la terra in quanto dimensione primaria dell'abitare. Heidegger dice infatti: «i mortali abitano in quanto essi salvano la terra» ovvero la lasciano essere nella sua «essenza propria» senza pretendere di padroneggiarla e di sottoporla a «uno sfruttamento senza limiti» (ivi, 100).

In definitiva, ciò che conta maggiormente ai fini del nostro discorso è che ora la mortalità dell'uomo trova nella dimensione topologica dell'abitare quella possibilità di accesso all'autenticità dell'essere che in *Essere e tempo* veniva ricondotta interamente alla temporalità. Non è superfluo rilevare, inoltre, che nelle oscillazioni dell'abitare heideggeriano fra terra e cielo, mortalità e trascendenza, si riflette – come è stato osservato – «la dualità di una statica e di una dinamica, di un movimento e di un riposo» (Dulau 2009, p. 191). Il che consente di dire che la relazione abitativa dell'uomo con la terra può darsi sia quando l'uomo si stabilisce nei luoghi, sia quando egli li attraversa. Infatti, per Heidegger i luoghi non sono veramente tali se non sono anche luoghi di passaggio, oltre che di insediamento più o meno stabile. Proprio in quanto luoghi di passaggio essi richiamano meglio l'uomo alla sua mortalità intesa come *transitorietà* del suo esserci. Nulla più del luogo costituito dal ponte, ancora una volta, lo dimostra. Gli uomini capaci di fare attenzione al suo «slancio oltrepassante» possono comprendere che esso – come abbiamo visto – dà luogo e rinvia a quel passare oltre che consente, «da ultimo, di passare come mortali dall'altra parte» (ivi, p. 102). Peraltro, sia pure in modo fugace, Heidegger richiama apertamente la possibilità che lo spazio aperto e disposto dai luoghi sia «reso libero per un insediamento di coloni o per un accampamento», ovvero per modalità sia sedentarie che nomadiche dell'abitare (ivi, 103). È indubbio, in ogni caso, che per Heidegger la «sradicatezza dell'uomo» sia comunque il problema epocale a partire dal quale nella nostra epoca occorre pensare l'abitare e soprattutto la sua crisi (ivi, p. 108).

4.

Chiarito – quanto meno per i casi di autori fondamentali come Hegel e Heidegger – che l'atteggiamento della filosofia degli ultimi secoli verso lo spazio non può essere ridotto a una generale tendenza alla 'sottovalutazione', resta tuttavia l'impressione che, almeno in questi stessi autori, l'attenzione allo spazio non si traduca mai – come dice Foucault – in una sua chiara considerazione «come problema storico-politico», ovvero come campo strategico di rapporti geopolitici o di interventi urbanistici, economico-politici, igienico-sanitari, ecc.. A questo riguardo,

in realtà, è lo stesso Foucault che potrebbe costituire un riferimento utile. Allo stesso riguardo, d'altra parte, sembra imprescindibile proprio il richiamo al pensiero di Carl Schmitt. Dopo averlo tanto evocato avviciniamoci dunque innanzitutto a quest'ultimo.

Come si è accennato, Schmitt è il filosofo contemporaneo che forse ha mostrato nel modo più efficace l'importanza fondamentale che lo spazio e la terra hanno avuto nella definizione degli assetti politici della modernità. Anzi, in generale, si può dire che per lui un *ordinamento politico* non possa che fondarsi innanzitutto sulla precisa organizzazione dello spazio terrestre. È da questo punto di vista che – secondo lui – vanno considerati gli eventi che, agli inizi della modernità, hanno dato luogo alla rivoluzione spaziale da cui è scaturito l'ordinamento politico che oggi starebbe per dissolversi. Che cosa è accaduto di fondamentale a quell'epoca? È accaduto che, dopo la scoperta del Nuovo Mondo, si sia aperta un'epoca di conquista e di spartizione della terra, di cui furono protagoniste le grandi potenze statali europee le quali fecero perciò del 'principio' di appropriazione e di pieno possesso dello spazio terrestre il proprio fondamento, il proprio *nomos*, in base al quale avrebbero organizzato e regolato i loro rapporti, a partire da quelli bellici (cfr. Schmitt 1991 e 1992). D'altra parte, l'autore caratterizza l'ordinamento politico della modernità anche attraverso il rapporto specifico che fin dall'epoca delle grandi scoperte è venuto a crearsi fra terra e mare:

Mentre dal lato terrestre degli eventi storici si realizzava un'immane conquista di terra, in mare si compì l'altra, non meno importante metà della nuova spartizione del nostro pianeta. Questa avvenne con la conquista britannica del mare. (...) Con essa è stabilita la linea fondamentale del primo ordinamento spaziale planetario, la cui essenza risiede nella separazione fra terra e mare. (...) L'ordinamento della terraferma consiste nella suddivisione in Stati; il mare aperto invece è libero, cioè esente da confini nazionali e non soggetto ad alcuna sovranità territoriale (Schmitt 1992, p. 88).

Dunque, il *nomos*, il principio dell'ordinamento politico-spaziale della modernità si compone, in realtà, di due aspetti: quello principale dell'appropriazione e della spartizione di terra, e quello della distinzione fra due diverse modalità di trattamento dello spazio, corrispondenti l'una all'appropriazione della terra e l'altra alla libera circolazione per mare. Sullo scenario di quest'ordinamento politico-spaziale si confrontano, perciò, due tipi di potenze statali chiaramente riconoscibili: quelle prevalentemente terrestri e quelle prevalentemente marittime. Dalla chiara definizione spaziale di questa situazione sarebbero derivati – secondo Schmitt – dei grandi avanzamenti della civiltà politico-giuridica, fra i quali spicca quello della limitazione della guerra ai soli scopi di conquista, ovvero il netto contenimento di quel pericolo di 'guerra senza limiti' che si presenta nelle guerre di religione, nella guerra civile, negli scontri motivati da ragioni ideologiche.

È anche perché queste tesi sono risultate generalmente convincenti che oggi si dice che la globalizzazione pone fine all'ordine politico della modernità dal momento che, con i suoi processi vertiginosi, essa riduce radicalmente l'importanza della realtà spaziale. Il che ha una conseguenza importante anche nei confronti delle tesi di Schmitt: esse, da un lato, vengono riconosciute come imprescindibili nella misura in cui descrivono ciò che precede e sta sullo sfondo di quanto accade oggi; dall'altro, vengono considerate come definitivamente superate. Riferendosi alla radicale trasformazione che ha subito la guerra nella nostra epoca, Carlo Galli scrive per esempio: «La guerra globale comincia dove la teoria politica schmittiana si esaurisce» (Galli 2002, 84). Ma in realtà, se questo è vero, è altrettanto vero che Schmitt ha sviluppato le sue analisi proprio a partire dalla consapevolezza della crisi

irreversibile in cui l'ordine politico della modernità stava entrando almeno dal periodo fra le due guerre mondiali. La sua teoria del *nomos* della terra, in un certo senso, fa tutt'uno con l'annuncio del declino dell'ordine stesso che descrive (cfr. Cacciari 1994, pp. 105-130). Anzi, si può dire anche di più: in Schmitt il *nomos* moderno della terra si presenta fin dall'inizio come profondamente instabile. Quello che egli presenta come un sostanziale equilibrio durato per alcuni secoli, fra la precisa suddivisione territoriale delle sovranità statali, da un lato, e la libera disponibilità dello spazio marittimo, dall'altro, non è che un rapporto del tutto asimmetrico fra modi pressoché inconciliabili di 'concepire' lo spazio. Schmitt sostiene abbastanza fondatamente che le potenze europee, basandosi su questa 'sistemazione' dello spazio, sono riuscite comunque a non annientarsi reciprocamente nella loro competizione per il controllo del pianeta, anche se – per così dire – hanno riservato agli altri popoli le conseguenze estreme della loro violenza conquistatrice. Nello stesso tempo però egli non può nascondere il fatto che dal confronto fra potenze terrestri e marittime è risultato fin dall'inizio un progressivo e irreversibile logoramento di questo vero o presunto equilibrio. È lui stesso a mettere in luce alcune delle ragioni di questo logoramento, innanzitutto rimarcando il fatto che «la terraferma appartiene (...) a una dozzina di Stati sovrani, mentre il mare appartiene a tutti o a nessuno o in definitiva soltanto a uno: l'Inghilterra» (ivi, p. 88). Ma decisiva in tal senso è la profonda diversità dei modi di fare la guerra che corrispondono alla terra e al mare, diversità che finisce per tradursi in un contrasto insanabile: mentre la guerra terrestre viene combattuta dagli eserciti «in aperta battaglia campale», i metodi della guerra marittima non si riducono alla «battaglia navale», ma comportano anche «il cannoneggiamento e il blocco delle coste avversarie, nonché il sequestro secondo il diritto di preda, di navi mercantili nemiche e neutrali». Attraverso il blocco degli approvvigionamenti, inoltre, la guerra marittima «colpisce indifferentemente l'intera popolazione del territorio che vi è sottoposto». In altri termini, essa si rivolge «tanto contro i combattenti quanto contro i non combattenti» e di fatto rende il conflitto immediatamente irriducibile a un'ostilità paritaria fra gli Stati e ai meccanismi di limitazione dei suoi effetti distruttivi (Schmitt 2002, pp. 89-90).

Insomma, è la guerra marittima a corrodere dall'interno i meccanismi di limitazione della violenza bellica, che sarebbero tipici della guerra di conquista e che l'ordinamento politico moderno sarebbe stato in grado di far funzionare. Il che è accaduto esattamente perché il *mare* costituisce un *fattore* di *deterritorializzazione* tanto della guerra quanto dell'ordine politico basato sul principio di appropriazione della terra. Per quanto si possa pensare il contrario, in Schmitt l'ordinamento politico-spaziale moderno si presenta di fatto come pregiudicato in partenza dal germe della deterritorializzazione. Del resto la sua analisi radicalizza questa prospettiva quando delinea anche la fine del rapporto di 'complementarietà' fra terra e mare, che verrà causata prima dall'avvento della navigazione e della guerra aerea e poi dai mezzi di telecomunicazione (ivi, pp. 106-110).

Dunque, non è solo perché definisce l'ordine spaziale moderno che si va esaurendo, ma anche perché ne prefigura nettamente la crisi, che il discorso di Schmitt costituisce un presupposto importante delle analisi che oggi parlano della globalizzazione come processo di despazializzazione. Proprio su questo, però, occorre fare attenzione al rischio di interpretare il processo storico ricostruito da Schmitt come un processo indistinto di deterritorializzazione e di despazializzazione. Naturalmente, non si tratta di stabilire l'interpretazione autentica del pensiero di questo autore, anche se comunque è del tutto chiaro che – secondo lui – la storia

declinante dell'ordinamento politico moderno non consiste in una despazializzazione progressiva *tout court*. Essa corrisponde piuttosto a una sequenza di fasi in cui prevalgono successivamente forme ed elementi spaziali diversi: l'elemento *terrestre*, quello *marittimo* e infine quello *aereo*. Anche da questo punto di vista, quindi, le tesi di Schmitt non sono facilmente semplificabili. Esse non possono essere intese né come la teoria dell'inequivocabile solidità del *nomos* moderno della terra, né come una sostanziale prefigurazione della despazializzazione di cui si parla oggi. Questa seconda possibilità, in particolare, si darebbe solo se si attribuisse al concetto di *despazializzazione* un significato generico e sostanzialmente coincidente con l'idea di *deterritorializzazione*.

Al di là del quadro delineato da Schmitt, mantenere distinti questi due concetti può avere un'importanza tutt'altro che trascurabile: la loro distinzione può servire a capire se nella nostra storia si siano verificati processi di deterritorializzazione che, oltre a non coincidere con una despazializzazione, possono aver dato luogo a forme varie di ri-spazializzazione.

5.

È a questo proposito che torna utile il richiamo di Michel Foucault al «problema degli spazi come problema storico-politico». Questo autore, pur non avendo dedicato particolare attenzione alla dimensione terrestre dello spazio, ha comunque manifestato una spiccata capacità di analizzare gli aspetti spaziali delle trasformazioni della nostra società, soprattutto nell'ambito delle sue ricerche sul potere. Questa capacità emerge in particolare nel caso dell'analisi delle *istituzioni disciplinari* (prigioni, scuole, collegi, fabbriche, caserme, ospedali, ecc.) che hanno costituito all'incirca dal XVIII secolo un sistema fondamentale di 'governo degli uomini'. Esse, infatti, si basano – secondo lui – su forme precise di organizzazione dello spazio, poiché consistono per lo più in luoghi chiusi o ben delimitati. Esse si strutturano attraverso ripartizioni e distribuzioni spaziali dei corpi degli individui: pareti divisorie nei dormitori dei collegi; posti precisi assegnati ai malati negli ospedali, agli operai nelle fabbriche, agli scolari nelle scuole, ecc.. Esse organizzano queste distribuzioni secondo un principio di 'ubicazione funzionale', ossia collegando, per esempio, le posizioni dei singoli operai nelle fabbriche a delle mansioni particolari o isolando i malati contagiosi nei luoghi di cura. Esse creano degli 'spazi seriali' organizzando gli insiemi di individui in file, righe, sequenze ordinate, per stabilire delle gerarchie di valore, di merito, di efficienza o di capacità. Infine, le istituzioni disciplinari rappresentano dei sistemi di controllo della mobilità delle persone e delle cose, poiché di fatto filtrano e frenano i movimenti che si svolgono nello spazio delle città (cfr. Foucault 1976, pp. 154-162).

Lo Stato moderno – secondo Foucault – si rende conto ben presto dell'importanza di queste ed altre forme di intervento sullo spazio e le fa rientrare tra le sue tecniche di governo della società. Ciò che questo autore ci consente di mettere a fuoco da questo punto di vista è il fatto che, rispetto all'esercizio del potere, il rapporto privilegiato dello Stato moderno con il territorio verrà presto ridimensionato a favore, appunto, di un più complesso approccio con lo spazio. Oltre che il possesso del territorio e il controllo del *patrimonio fisico-geografico*, l'esercizio efficace del potere statale richiederà una capacità di controllare e di governare gli *uomini* mediante tecniche e istituzioni punitive, educative, produttive, sanitarie, ecc. E proprio a questo scopo si rivelerà indispensabile la gestione dello spazio mediante *l'urbanistica*, *l'architettura*, le *strutture collettive*, andando oltre il mero controllo della giurisdizione territoriale, esercitato mediante la difesa dei confini dai nemici

esterni, la repressione dei nemici interni e il prelievo fiscale delle ricchezze di origine terrestre.

In un Corso ormai molto studiato, Foucault sviluppa questa linea di ricerca indicando i tre modi principali di concepire e di organizzare lo spazio che, secondo lui, si affermano nella storia moderna dell'esercizio del potere. Il primo corrisponde al controllo centralizzato del *territorio* geografico, che sarebbe tipico del *potere sovrano* esercitato soprattutto mediante strumenti giuridici, militari e fiscali, su insiemi di uomini concepiti per lo più come *sudditi*. Il secondo corrisponde all'organizzazione architettonica di uno *spazio* astratto e gerarchizzato, controllato mediante il *potere disciplinare* che interviene soprattutto sui *corpi* e sui *comportamenti* degli uomini in quanto singoli individui; il terzo, infine, rinvia a uno spazio collettivo concepito come *milieu* ovvero come *ambiente dinamico e complesso*, in cui interagiscono elementi e processi sia naturali che artificiali: clima, caratteristiche geofisiche, foreste, campagne, abitudini collettive, modi di abitare, circolazione delle merci, delle persone, delle acque, dei miasmi, delle malattie, ecc. Quest'ultima forma di spazializzazione corrisponde a quel modo di governare la società che Foucault definisce *biopotere*, attraverso il quale – secondo lui – si verifica un deciso e definitivo 'spostamento di accento' *dal territorio alla popolazione*. Infatti è anche attraverso una simile spazializzazione che, almeno dalla fine del XVIII secolo, si tende a governare l'insieme degli uomini concependolo come *popolazione*. È anche mediante questa visione dello spazio che la popolazione si afferma come oggetto specifico del potere, presentandosi come quella «molteplicità di individui che esistono in quanto profondamente, essenzialmente, biologicamente legati alla materialità entro la quale esistono» (Foucault 2005, p. 30).

Foucault non trascura il fatto che la nozione di *milieu* o di 'ambiente' comincia a profilarsi innanzitutto nella fisica e nelle scienze della vita, mentre in ambito politico, amministrativo o urbanistico, verrà utilizzata esplicitamente soltanto più tardi. Tuttavia egli sostiene plausibilmente che – dalla fine del XVIII secolo – questa nozione cominci ad essere di fatto operante in questi ambiti, specie nella forma di 'ambiente urbano'. Il che, naturalmente, non significa che i governanti di quel periodo siano degli 'ambientalisti' *ante litteram*, ma semplicemente che per esercitare il potere essi cominciano a prendere in considerazione insiemi sempre più complessi di fattori e di variabili spazio-fisiche.

In ogni caso, ciò che qui è opportuno rimarcare è il fatto che – stando alle ricerche di Foucault – prima il potere disciplinare e poi anche il governo biopolitico degli uomini innescano dei processi di relativa *deterritorializzazione* dell'esercizio del potere, che non coincidono affatto con una 'despazializzazione' dell'organizzazione politica della società. Se si riflette sugli aspetti di questo tipo della nostra storia, si può comprendere anche perché è opportuno non adeguarsi troppo facilmente alle analisi attuali che vedono nella globalizzazione quasi soltanto effetti di despazializzazione.

6.

Non è il caso, comunque, di chiudere questa panoramica limitandosi a ribadire questo concetto. Proprio perché – specie attraverso Schmitt e Foucault – la filosofia ci offre degli stimoli importanti a riflettere sulla complessità dei rapporti tra la politica e lo spazio, per concludere può essere il caso di inquadrare questi rapporti anche da un'angolatura diversa da quella del semplice esercizio del potere, ossia dal punto di vista della politica intesa come pratica della libertà e della cittadinanza attiva. C'è una filosofa – che peraltro non amava definirsi tale – la quale ha colto,

proprio adottando quest'angolatura, degli aspetti molto importanti non soltanto dei rapporti tra politica e spazio, ma anche della relazione che intercorre tra lo spazio della politica e altre forme spaziali della condizione umana. Si tratta di Hannah Arendt.

Come è noto, nella sua opera più importante, quest'autrice – facendo riferimento soprattutto alla situazione esemplare della *polis* greca – propone la distinzione di tre forme fondamentali della *vita activa* dell'uomo occidentale: il *lavoro* finalizzato alla soddisfazione dei bisogni essenziali; l'*opera* destinata alla fabbricazione di oggetti d'uso duraturi; l'*azione* che, insieme al discorso pubblico, costituisce l'attività politica degli uomini liberi. Dalla sua riflessione su questi tre tipi di attività emerge anche la distinzione di tre forme spaziali della condizione umana: la *terra*, il *mondo* e lo *spazio pubblico*. La *terra* corrisponde alla condizione della *vita naturale* dell'uomo, ovvero a quell'insieme di bisogni primari cui l'uomo risponde con il *consumo* dei prodotti del *lavoro* svolto nell'ambito della sua sfera privata seguendo un ritmo ciclico simile a quello dei processi biologici; il *mondo* è invece il *contesto artificiale* definito dalle *cose*, «dai più semplici oggetti d'uso ai capolavori artistici», che l'uomo fabbrica mediante l'attività dell'*opera*, garantendosi anche la permanenza di un insieme di riferimenti oggettivi e relativamente stabili della sua esistenza; lo *spazio pubblico*, infine, corrisponde alla dimensione della cittadinanza che ovviamente si pone al di fuori della sfera privata, ma che si dà effettivamente solo se gli uomini si confrontano liberamente nella loro pluralità mediante l'*azione* e il *discorso* in cui consiste la *politica* (Arendt 1994, pp. 7-10, 18-27, 86, 97-99).

Molto importante in proposito è il fatto che sia la dimensione relativa alla condizione naturale dell'uomo (la *terra*) sia quella corrispondente all'attività politica (lo *spazio pubblico*) sono segnate da un'essenziale instabilità: nel primo caso gli uomini sono esposti al pericolo di venir travolti dalla ciclicità incessante della vita biologica, delle necessità naturali e della loro soddisfazione; nel secondo, invece, la loro condizione appare fragile per la caducità e per il susseguirsi continuo dei discorsi e delle azioni politiche. Stando così le cose, in nessuno dei due casi all'uomo è garantita la permanenza di una condizione stabile. Ciò che viceversa può dare stabilità a queste due dimensioni è la loro possibile relazione con la realtà oggettiva del mondo delle cose artificiali fabbricate mediante l'*opera*.

Questo, secondo Arendt, vale innanzitutto per la dimensione naturale della *terra* in cui si svolge la vita: «Solo noi che abbiamo tratto l'oggettività di un mondo nostro da ciò che la natura offre, che l'abbiamo edificato nell'ambiente naturale in modo da esserne protetti, possiamo guardare alla natura come a qualcosa di 'oggettivo'. Senza un mondo frapposto tra gli uomini e la natura, esisterebbe movimento eterno, ma non oggettività» (ivi, p. 98). Un discorso analogo, d'altra parte, vale per lo spazio pubblico: esso è essenzialmente effimero, poiché «sorge dall'agire-insieme, dal 'condividere parole e azioni'», e dura finché durano queste attività; perciò, esso può acquisire una sua permanenza solo a condizione di trovare un proprio contesto stabile attraverso la costruzione di un mondo comune artificiale e duraturo. È rispetto a questa esigenza che assume un valore esemplare «la soluzione dei Greci», vale a dire la *polis*. Questa – dice Hannah Arendt – «non è la città-stato in quanto situata fisicamente in un territorio; è l'organizzazione delle persone così come scaturisce dal loro agire e parlare insieme» (ivi, p. 145). Tuttavia, la sua presenza in tanto può consentire che gli uomini liberi abbiano la possibilità costante di agire, di confrontarsi, di distinguersi e di lasciar traccia delle loro azioni, in quanto si basa su una stabile strutturazione materiale e giuridica, ovvero su un mondo artificiale costituito mediante l'*opera* dell'architetto e del legislatore (ivi, p. 142).

Le tre dimensioni individuate da Hannah Arendt, proprio perché – secondo lei – definiscono i termini essenziali della condizione umana, sono tutte indispensabili all'uomo: la terra come condizione della sopravvivenza, il mondo artificiale come presupposto della permanenza, lo spazio pubblico come sfera della libertà politica. È interessante notare, tuttavia, che è quest'ultima dimensione a risultare – per così dire – illuminante riguardo alle altre due, poiché solo in essa attraverso l'azione può emergere chiaramente «la condizione umana della pluralità», ovvero il «fatto che *gli uomini*, e non l'Uomo, *vivono sulla terra e abitano il mondo*» (ivi, p. 7 – corsivo mio).

Due dati vanno messi in luce a questo riguardo. Da un lato, Hannah Arendt rimarca implicitamente l'idea che l'agire politico è veramente tale soltanto se consente l'espressione della molteplicità degli uomini e dell'unicità di ciascuno di loro: è questa, in definitiva, la possibilità che viene garantita stabilmente prendendosi cura della città come mondo artificiale duraturo, ovvero come presupposto materiale e giuridico dello spazio pubblico. Dall'altro lato, l'autrice mostra indirettamente ciò che rende irrinunciabili le 'funzioni' diverse della terra e del mondo, in quanto condizioni di due modi di essere dell'uomo, irriducibili l'uno all'altro: il *vivere* e l'*abitare*. Infatti, l'*abitare* – come abbiamo visto – non si riferisce alla *terra* che rappresenta piuttosto la condizione naturale del *vivere*; l'*abitare* si riferisce appunto al *mondo* artificiale e duraturo di cui occorre prendersi cura per rispondere a un'esigenza diversa: quella di una stabilità relativa dell'esistenza singolare e plurale degli uomini. Così gli oggetti utilizzabili che l'uomo è capace di fabbricare, attraverso la durevolezza si riscattano dal loro stesso uso funzionale, per essere «giudicati non solo in relazione ai bisogni soggettivi degli uomini ma anche in base ai criteri oggettivi del mondo in cui troveranno il loro posto, per durare, essere visti, essere usati». In definitiva, il mondo delle cose fabbricate e costruite crea le condizioni dell'*abitare* nella misura in cui si avvicina alla capacità di permanenza e alla stessa 'inutilità' dell'*arte*, ovvero a quella forma particolare dell'opera che risulta dalle attività «dell'artista, dei poeti e degli storiografi, dei costruttori di monumenti o degli scrittori» (ivi, 125).

Per tutte queste ragioni si può pensare che, preoccupandosi di conservare e mantenere nella loro diversità e specificità le 'condizioni spaziali' del vivere, dell'*abitare* e dell'*agire*, gli uomini si mantengano nella possibilità di esprimere le loro stesse potenzialità umane. Mostrando il ruolo decisivo che a questo scopo svolge la cura del mondo comune artificiale, Hannah Arendt ci sollecita implicitamente a non indulgere al culto della 'terra', della 'natura', delle 'radici' o di 'luoghi originari' ed esclusivi.

Riferimenti bibliografici

- Arendt H. (1994), *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano.
Bergson H. (1986), *Saggio sui dati immediati della coscienza*, in *Opere 1889-1896*, Arnoldo Mondadori, Milano, pp. 1-140.
Cacciari, M. (1994), *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano.
Dulau, P. (2009), *Martin Heidegger, la parole et la terre*, in Th. Paquot, Ch. Younès (a cura di), *Le territoire des philosophes*, La Découverte, Paris, pp. 177-200.
Foucault, M. (1976), *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino.
Foucault M. (1983), *L'occhio del potere*. Conversazione con J.P. Barrou e M. Parrot, in J. Bentham, *Panopticon*, Marsilio, Venezia, pp. 7-30.

- Foucault, M. (2005), *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France. 1977-1978*, Feltrinelli, Milano.
- Galli, C. (2002), *La guerra globale*, Laterza, Bari.
- Hegel G. W. F. (1941), *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze.
- Heidegger M. (1976), *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.
- Heidegger M. (1984), *L'arte e lo spazio*, il melangolo, Genova.
- Heidegger M. (1991), *Tempo ed essere*, Guida, napoli.
- Heidegger M. (1991), *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano.
- Heidegger M. (1992), *Seminari*, Adelphi, Milano.
- Kant I. (1985), *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari.
- Schmitt C. (1991), *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano.
- Schmitt C. (2002), *Terra e mare*, Adelphi, Milano.