

STEFANIA BONFIGLIOLI

L'ETICA DEI MIGRANTI, LA TERRA DEL *NOMOS*: L'ATTUALITÀ DELLA *CHŌRA*

1. PER UNA TEORIA GEOGRAFICA DELLE MIGRAZIONI. – I migranti portano con sé una filosofia, un antico sapere etico più precisamente. Lo portano con sé poiché – si sosterrà qui – l'identità etica dell'uomo/della donna occidentale è nei suoi primi fondamenti, per come li ha delineati Aristotele, un'identità migrante.

L'attuale questione migratoria è spesso denominata emergenza, crisi, sfida: se le migrazioni hanno a che fare con un'emergenza, essa riguarda anzitutto l'esplicitarsi, l'emergere appunto, della necessità di ripensare il movimento, e l'identità umana in connessione ad esso, secondo criteri altri rispetto a quelli ereditati da alcune grandi teorie filosofiche del Novecento. Esse ormai rimangono nel secolo scorso. Prova ne sia, ad esempio, una delle più celebri geografie contemporanee della mobilità, quella di Tim Cresswell, nella misura in cui, a mio avviso, non riesce ad essere appieno interprete dell'oggi. Cresswell (2006, p. 26) pone alla base della sua riflessione una tensione fra “two principal metaphysical ways of viewing the world: a *sedentarist metaphysics* and a *nomadic metaphysics*. Each of these revolves around understandings of mobility, spatial order, and place”. Dietro a questa affermazione vi è una tra le fonti dichiarate di Cresswell: i *Mille piani* di Deleuze e Guattari, dunque un'opera, e una filosofia, simbolo del Novecento. Il pensiero nomade dei *Mille piani*, a sua volta, è l'esito dei fondamenti teorici sul *nomos* che Deleuze ha gettato in *Differenza e ripetizione*. Già qui Deleuze (1968, trad. it. p. 54) parla di quell'opposizione tra “*nomos* sedentario” e “*nomos* nomade” che ancora impronta di sé il pensiero contemporaneo sul movimento umano e non solo, come il passo di Cresswell, fra i tanti, dimostra. Ma appunto, tra *nomos* sedentario e *nomos* nomade, dove si colloca il movimento dei migranti? Per Deleuze e Guattari (1980, trad. it. p. 554 e *passim*) il migrante non è il nomade: quest'ultimo abita lo “spazio liscio”, dove il movimento è assoluto e i punti sono totalmente subordinati al tragitto. Il migrante invece “va da un punto a un altro”, per quanto il punto di arrivo, di riterritorializzazione, sia magari “incerto”, “mal localizzato”. Pur nella considerazione delle intersezioni e traduzioni fra liscio e striato, dunque anche fra le identità umane che in questi spazi si muovono, tra i *Mille piani* il migrante resta maggiormente dalla parte dello spazio striato, dei punti e dei confini. Ed è la *polis*, lo Stato, contrapposta al *nomos* dello spazio liscio, la principale forza di striatura, di addomesticazione del movimento. Così, affermano Deleuze e Guattari, “gli Stati occidentali sono molto più al riparo nel loro spazio striato” nel momento in cui attraverso le migrazioni, il controllo di esse, affrontano il pericolo del movimento nomade soltanto “indirettamente” (*ibid.*, p. 561).

La cronaca degli ultimi anni non conforta le tesi di *Mille piani* sulle migrazioni. Di fronte a queste ultime, lo Stato arranca proprio perché continua a replicare se stesso e le sue striature: chiude o apre le frontiere, non creando che oscillazioni, e anche inversioni di senso a breve distanza, nell'opinione pubblica e dunque nel consenso politico. Il solo fatto che da alcuni anni le migrazioni facciano notizia, quasi sempre da prima pagina, già significa che lo Stato non è riuscito a gestire il movimento dei migranti, a trasformarlo da emergenza a quotidianità. Anche il movimento da un punto a un altro, quello che pure riafferma le striature spaziali, possiede dunque in sé un potenziale non addomesticabile che è sfuggito a Deleuze e Guattari.

Risalire alle ragioni più antiche di tale potenziale costituisce uno dei fini del presente lavoro. Si tratta di quel medesimo potenziale che crea qualche oscillazione nella distinzione di Cresswell fra metafisica sedentaria e nomade. Secondo il geografo la "sedentarist metaphysics", poiché basata su uno "spatialized ordering principle seen by many to be central to modernity", esperisce la mobilità come "anachorism" e, in quanto tale, "threat to a moral world" (Cresswell, 2006, pp. 16, 55). Ciò che qui si intende sostenere, invece, è che non è possibile scegliere un termine come *anachorism* per contraddistinguere il movimento, pur limitando tale definizione alla visione che il pensiero della modernità, fondato sulla fissità dell'ordine spaziale, ha maturato della mobilità. Non è possibile perché questo termine è basato sulla negazione di una nozione, quella di *chōra*, che il pensiero geografico consente invece di considerare etica proprio nella misura in cui l'ha connessa al movimento (v. *infra*). Il movimento non nega la *chōra*, piuttosto la fonda. Ma qui si vuole anche sostenere che la *chōra*, modello di oltrepassamento delle distinzioni oppostive, instaura un rapporto privilegiato non solo con l'idea di movimento, ma pure con quella di ordine. L'idea di ordine è tra i primi e fondamentali campi semantici della parola greca *nómos* (cfr. Laroche, 1949, pp. 163 ss.), attorno alla quale alla metà del secolo scorso il giurista Carl Schmitt ha costruito la sua celebre teoria della natura terrestre, cioè radicata nella terra, del diritto. Nella lettura di Schmitt (1950, p. 36; trad. it. p. 54) il *nomos*, inteso "nel suo significato originario, legato allo spazio", rende al meglio l'idea del processo fondamentale di unificazione di *Ordnung* (ordine, ordinamento) e *Ortung* (localizzazione): *nomos* è infatti la parola "che designa la prima misurazione [...]; la prima occupazione di terra, con relativa divisione e ripartizione dello spazio; la [...] distribuzione originaria" (1). Questo significato di *nomos* è proprio di uno spazio "striato da muri, recinti e percorsi fra i recinti", per usare le parole con cui successivamente Deleuze e Guattari (1980, trad. it., p. 555) avrebbero descritto lo spazio della *polis* e del *logos*, opponendolo a quello liscio del nomadismo. Sia il *nomos*-ordine sia il *nomos*-movimento nomade, come si vedrà, hanno a che fare con la *chōra*, nella misura in cui essa parla di entrambi senza identificarsi totalmente né con l'uno né con l'altro.

Chōra è tale perché, a mio avviso, è una terra e un mare di migrazioni. Come dire che ciò che segue è una teoria geografica delle migrazioni poiché è una filosofia delle migrazioni fondata su un'idea di terra e di mare, *chōra* appunto. *Chōra* è un

(1) Tra gli studi geografici su Schmitt, cfr. Farinelli, 1994 e 2003, pp. 160 ss.; Galluccio, 2002; Elden, 2010; Legg, 2011; Meyer *et al.*, 2012; Minca e Rowan, 2015 e 2016.

modello geografico la cui complessità lega la terra e il mare al movimento umano già dalla *Geografia* di Strabone: li lega attraverso il concetto di azione in quanto movimento e cambiamento, che è un concetto etico (§ 2). E proprio perché terra (e mare) d'azione, la *chōra* sarà qui letta come terra del *nomos* in tutti i suoi significati (§ 3). Cercherò poi di dimostrare che l'azione è movimento migrante e che dunque l'identità etica dell'uomo/della donna occidentale, come ho scritto nelle prime righe di questo contributo, è, nei suoi primi fondamenti, un'identità migrante (§ 4). E pur essendo del tutto interna alle striature culturali dell'Occidente, tale identità etica le destabilizza in quanto portatrice di una logica del terzo derivante dal concetto di intreccio (§ 5). La medesima logica contraddistingue, a mio parere, la natura stessa della *chōra*, la lega alla natura dell'immagine oltre che all'etica; più precisamente, intendo mostrare perché il concetto di intreccio, risalente a Platone, fonda l'attualità della *chōra*, il suo potenziale epistemologico nel dibattito contemporaneo (§ 6).

Il nesso fra movimento migrante, etica, idea di terra e di mare, cioè il nesso che contraddistingue, nell'interpretazione qui proposta, il modello geografico della *chōra*, chiama in causa concetti al centro della riflessione filosofica dall'antichità a oggi, quali *nomos*, azione, medietà, immagine. Per tale ragione il presente contributo intende dialogare anzitutto con i testi classici in cui tali concetti hanno trovato il loro fondamento, proponendo una reinterpretazione degli stessi spesso in contrasto con quella ereditata da alcune celebri teorie filosofiche del Novecento che ancora oggi ispirano il dibattito geografico. Ho scelto infatti di mettere in luce il potenziale epistemologico della *chōra*, la sua attualità, attraverso il confronto con una bibliografia filosofica legata a uno o più concetti che lo stesso modello di *chōra* chiama in causa. E con il potenziale teorico della *chōra* io identifico, in ciò che segue, l'originalità del contributo che il pensiero geografico può offrire al dibattito attuale sulle migrazioni, fenomeno che è emblema della complessità del mondo contemporaneo.

2. *CHŌRA: TERRA ETICA, MARE ETICO.* – Il legame tra la *chōra* e il *nomos* ha radici antiche in geografia. Nei primi anni dell'era volgare è stato infatti un geografo, per la precisione un corografo, a fornire una delle definizioni più nette, icastiche, di *nomos*, che tuttavia è stata pressoché dimenticata. Nel primo libro della sua *Geografia*, che con il secondo costituisce i *Prolegomeni* ossia l'introduzione teorica all'intera opera, Strabone scrive che “il *nómos* è impronta (*typos*) e figura (*schēma*) di una *politeia* (cittadinanza, forma di governo, costituzione)” (*Geogr.* I, 1, 18, trad. mia). La definizione fa parte di una serie di considerazioni sulle differenze fra regimi politici, attinte da due principali fonti: la *Politica* di Aristotele e le *Storie* di Polibio (VI, 3). Nessuna delle due fonti, tuttavia, presenta un'affermazione caratterizzata così figurativamente quanto quella di Strabone, se essa viene tradotta, come qui propongo, alla lettera. È evidentemente una consapevolezza tutta geografica, fondata sulla descrizione/rappresentazione della terra, che porta Strabone a offrire una definizione del *nómos* così legata a una *mise en forme*, all'ambito semantico dell'immagine e dei segni. La parola *schēma* è precisamente quella che, nella tradizione geografica greca, viene usata per descrivere la forma di terre, regioni ecc. (per esempio, la Sicilia ha la forma di un triangolo: *Geogr.* II, 1, 30; VI, 2, 1) (2).

(2) L'espressione “*schēma* di una *politeia*”, inclusa nella definizione straboniana di *nómos*, ha la sua prima attesta-

Tale consapevolezza geografica è confermata dal contesto in cui Strabone inserisce la definizione del *nómos*: essa è parte integrante della sua idea di geografia. Nel primo libro l'autore sottolinea a più riprese la sua concezione di geografia come affare da filosofi, sapere rivolto all'"uomo che ha a cuore [...] la felicità", "desideroso di conoscere e al contempo volto all'azione" (I, 1, 1/23). Ciò che unisce speculazione sulla felicità e teoria dell'azione non è altro che la filosofia pratica, perciò etica e politica, per come la intende Aristotele. È con questa filosofia pratica, di impronta aristotelica prima che stoica, che, a mio avviso, la geografia di Strabone instaura un dialogo privilegiato, in particolare in virtù del concetto di prassi, azione. E tale dialogo fra geografia e filosofia pratica trova la sua massima esplicitazione nello stesso paragrafo della definizione del *nómos* (I, 1, 18). Arriva fino a Schmitt (1953, trad. it. p. 297; 1959, p. 581) e oltre, infatti, la consapevolezza che il *nomos* è un "*nomen actionis*", e che come tale parla dunque di un atto, di un processo. Penso dunque che per Strabone il *nómos* in quanto espressione d'azione rappresenti uno tra i concetti esplicativi della sua idea di geografia come sapere filosofico di natura etico-politica. Idea di geografia che è indissociabile da quella di terra e di mare che tale geografia descrive, e di cui Strabone fornisce una definizione subito prima dei passi sul *nómos*:

la *chōra* delle nostre azioni è infatti la terra (*gē*) e il mare che abitiamo: alle piccole azioni corrisponde una piccola *chōra*, alle grandi una grande *chōra*, e la più grande è quella totale che chiamiamo propriamente ecumene; sicché l'ecumene risulta essere la *chōra* delle azioni più grandi (*Geogr.* I, 1, 16, trad. mia).

Strabone è notoriamente il geografo dell'ecumene. Ma risulta chiaro qui come l'ecumene non sia che la totalità della *chōra*, e come dunque l'oggetto della *Geografia* sia anzitutto la *chōra*. Quest'ultima è definita come la terra e il mare che abitiamo, nel momento in cui è base – *ground* – per le azioni umane. Di conseguenza, l'identità della *chōra* passa ancora una volta dal concetto di azione. Ed è piuttosto semplice comprendere cosa Strabone intenda per azione, se, come qui si propone, il suo pensiero geografico viene associato all'etica aristotelica. Per lo Stagirita l'azione è movimento (*Eth. Eud.* 1220b), e ogni movimento, secondo la fisica aristotelica, è cambiamento. La *chōra* di Strabone può dirsi dunque terra etica e mare etico, perché terra e mare d'azione umana, dunque terra e mare praticati in quanto percorsi e/o modificati dagli esseri umani (3).

Schmitt non ignora completamente Strabone: lo nomina infatti in *Terra e mare* (1942, trad. it. pp. 60-63), in quanto testimone della civiltà romana dei primi anni dell'era volgare, civiltà i cui orizzonti si sono progressivamente dilatati e hanno raggiunto le rive dell'oceano. Ma nonostante questo, come il giurista scriverà ne *Il nomos della terra* (1950, trad. it. pp. 22-37; cfr. Id., 1942, trad. it. p. 25), dove non menzionerà più Strabone (ma neppure in *Terra e mare*, del resto, aveva citato passi della *Geografia* né reso noto quale conoscenza effettiva avesse dell'opera), l'impero

zione, in letteratura greca, nella *Repubblica* (501a, 548c) di Platone. Si tratta esattamente del dialogo di cui Strabone riprende alla lettera un passo, subito dopo avere definito il *nómos*.

(3) Su questa concezione di *chōra* si veda Bonfiglioli 2012, 2016a e 2016b. Per altre recenti prospettive geografiche su *chōra* cfr. ad esempio Bonazzi, 2002; Casti, 2013.

romano resta tra gli esempi di una “cultura di un mare interno”, espressione di un *nomos* pre-moderno e pre-globale, non “determinato dall’opposizione di terra e mare quali elementi relativi a due ordinamenti diversi”. Gli ordinamenti pre-globali secondo Schmitt rimangono infatti essenzialmente *terranei*, cioè legati alla solida terra, come lo sono del resto tutti gli “atti primordiali del diritto”. L’opera di Strabone conforta le tesi di Schmitt nella misura in cui è attraverso la descrizione di una terra coltivata e spartita che il geografo introduce alle sfumature semantiche del suo *nómos* in quanto e impronta e figura (§ 3). Ma ciò non significa che il mare, per quanto interno, non contribuisca a determinare l’identità della *chōra* (§ 5) come anche quella degli esseri umani che la abitano. La *chōra*, sia terra sia mare d’azione, è chiamata nel suo complesso ecumene (da *oikos*, casa). Anche Strabone perciò, prima di Schmitt, associa il *nómos* all’*oikos*, ma con esiti diversi. Per il giurista (1959, pp. 576-578) il legame tra i due concetti riflette il passaggio dalla vita nomade alla sedentarietà, che comporta una stabile appropriazione, e poi divisione e utilizzazione, del suolo, capace di fondare in quanto tale un ordinamento duraturo. Il consolidamento di quest’ordine, sempre secondo Schmitt, contribuisce a far scordare progressivamente i significati primi – connessi alle azioni di appropriazione e partizione – del *nomos*; e quest’ultimo diviene così astratta regola e legge dell’*oikos* e della *polis*. Strabone relega il nomadismo ai confini della *chōra* abitata, dove il progresso civile coincide ormai pienamente con la cultura dell’*oikos*; ma poiché per il geografo la terra e il mare abitati sono *chōra*, l’*oikein* (l’abitare) non può prescindere dall’azione, dunque neppure far scordare come sia ancora quest’ultima a fondare il legame tra il *nómos* e la *chōra*-casa. E, in associazione a questo, l’idea straboniana di *nómos*, nel momento stesso in cui va ad evidenziare i significati originari, terrestri e spaziali, del termine, smentisce però che già nella Grecia del V-IV sec. a.C., come invece voleva Schmitt (1950, pp. 55 ss.), si cominciasse a perdere la consapevolezza di questi a favore dei significati astratti di legge e regola.

3. *NOMOS*: STRABONE, SCHMITT, DELEUZE. – L’ultimo libro della *Geografia* di Strabone non è solo un libro descrittivo sull’Egitto, l’Etiopia e la Libia; è piuttosto un vero e proprio libro conclusivo, in cui si ritrovano molte istanze teoriche dei *Prolegomeni*. A partire dalle figure (*schēmata*) del *nómos*. Non a caso, evidentemente, tali figure acquistano un’importanza particolare in questo libro dedicato soprattutto all’Egitto, che è per la tradizione greca la terra di una sapienza delle origini a cui attingere. Le coste meridionali del Mediterraneo, del resto, sono sempre state terra di emigrazione: nell’antichità, di emigrazione di modelli culturali prima che di persone. In proposito, Strabone si sofferma sulle origini della geo-metria, cioè, letteralmente, della “misura della terra”. Essa avrebbe avuto origine dalla necessità di riprendere le misure tutte le volte che il Nilo, con le sue piene, creava “confusioni di confini [...], modificando le configurazioni (*schēmata*) e nascondendo inoltre i segni con cui si distingueva l’altrui proprietà dalla propria” (*Geogr.* XVII, 1, 3, trad. mia). Già Erodoto (*Hist.* II, 109), prima di Strabone, aveva raccontato tali origini. Rispetto al passo dello storico, quello qui citato del geografo è più figurativo, ponendo maggiormente l’accento su confini e configurazioni, e avrebbe potuto essere un esempio perfetto di quella “*divisio primaeva*” in cui Schmitt (1953, trad.

it. p. 298; 1959, p. 577) riconosce l'essenza del *nomos*. Più precisamente: nel passo straboniano appena citato la parola *nómos* non compare; eppure il passo fa parte di un paragrafo della *Geografia* (XVII, 1, 3) in cui si concentrano tutte le sfumature semantiche che contraddistinguono la radice della parola.

In tale paragrafo Strabone introduce la descrizione del Nilo e delle terre che attraversa, ossia la *chōra* d'Egitto e la contigua *chōra* degli Etiopi, rendendo abitabili solo le parti soggette alle sue inondazioni. Il Nilo attraversa tutta la terra egiziana ma non tutta la terra etiopica, la quale, al contrario della prima, risulta essere una *chōra* non felicemente abitata. Gli Etiopi vivono da nomadi (*nomadikōs*) per una serie di cause, tra cui la povertà della *chōra* e la lontananza dal centro dell'ecumene civilizzata ("la lontananza da noi", dice Strabone). Gli Egiziani sono l'esatto contrario: essi sono l'esempio di un'avanzata civilizzazione, contraddistinta nella descrizione di Strabone da una quantità notevole di verbi che significano dividere, ripartire. Come la società è divisa in classi, anche la *chōra* viene spartita. Anzi ripartita e riassegnata dopo ogni piena del Nilo. Siamo tornati al passo sulle origini della geometria. Ma si deve ancora dire che le principali ripartizioni della *chōra* egiziana sono chiamate *nomoi* (al singolare *nomós*). Il *nomós* non è il *nómos*. Il termine che Strabone definisce nel passo citato dei *Prolegomeni* (*Geogr.* I, 1, 18) è *nómos*. Per tale ragione sino a qui ho scelto di scrivere *nómos* quando mi riferivo al testo di Strabone, e invece *nomos* quando mi riferivo alle teorie del secolo scorso, o anche quando volevo accennare all'intero spettro di sfumature semantiche a cui la radice del termine in questione rinvia. Tali sfumature semantiche riguardano anche il *nomós*, termine che si distingue da *nómos* per la posizione dell'accento pur condividendone la radice *nem-*. Ma sempre nel medesimo paragrafo della *Geografia* (XVII, 1, 3) un ulteriore termine prima citato condivide la stessa radice: il termine *nomás*, *nomadikós* (nomade, proprio del nomade). Dunque fra gli Etiopi e gli Egiziani, fra i nomadi delle terre povere e i *nomoi* (le ripartizioni) delle terre felici, le figure del *nómos* – unico termine qui assente – sono attorniate da tutta la loro storia semantica.

I nomadi della *chōra* etiopica introducono alla seconda, e già citata, grande teoria novecentesca sul *nomos*, anch'essa, come quella di Schmitt, per lo più senza accenti: il pensiero nomade di Deleuze. Questi non ha come fonte la *Geografia* di Strabone, che neppure Schmitt cita testualmente. I due teorici del *nomos* hanno invece in comune un'altra fonte: lo studio filologico di Laroche (1949) sulla radice greca *nem-*. Più nello specifico, Deleuze interpreta gli assunti di Laroche ma non cita Schmitt. Il giurista, mentre scrive *Il nomos della terra* (1950), non ha ancora avuto occasione, evidentemente, di conoscere il testo del filologo, pubblicato solo l'anno prima, ma dialogherà con Laroche nei suoi scritti successivi sul *nomos*, quelli del 1953 e del 1959. Tutti e tre gli autori concordano sul fatto che *nomos* sia un nome d'azione: bisogna stabilire però di quale tipo di azione, il che equivale a interpretare i significati del verbo *némein*. Secondo Laroche i suoi significati originari sono "distribuire" e "pascolare"; tale distribuzione, in età arcaica, non implicava l'idea del "dividere", significato che si aggiunge in un'evoluzione successiva del verbo, riconducibile in particolare al V sec. a.C. Così, sempre seguendo il filologo, il sostantivo *nómos* – il cui ambito semantico è quello dell'*Ordnung*, della regola che ripartisce – non appartiene ancora alla lingua omerica; invece vi è un

altro sostantivo già omerico, *nomós*, che riflette i contenuti più arcaici del verbo, in quanto il suo primo significato è “pascolo” e “luogo di pascolo dai confini non definiti”. Come *nomós*, anche il sostantivo *nomás* (nomade) è portavoce dei significati arcaici di *némein*: pascolare, ma anche abitare ed estendersi. Certo è che in età classica, quando *némein* avrà consolidato i suoi successivi significati, per *nomós* si intenderà anche il lotto agrario o la provincia amministrativa, il risultato di una divisione della terra (4). Ma ciò non toglie, secondo Laroche, che *nómos* da una parte, *nomós* e *nomás* dall'altra, pur condividendo la radice *nem-*, almeno fino all'età classica siano unità semantiche autonome, che dunque parlano di evoluzioni diverse di tale radice. Qui Laroche si discosta consapevolmente da una tradizione filologica a lui precedente, secondo la quale nel verbo *némein* il senso pastorale-distributivo sarebbe stato congiunto sin dalle origini a un'idea di divisione della terra (da destinare prima al pascolo e poi alla coltura), sicché si dovrebbe riconoscere in tale congiunzione la base comune per l'interpretazione di tutti i sostantivi sopra citati. Di tale tradizione filologica da cui Laroche si discosta rimane invece portavoce Schmitt anche nei suoi scritti del 1953 e del 1959 (5).

E Deleuze? Il filosofo fonda sui significati arcaici di *némein* tutta la sua teoria del *nomos*. *Nomos* che, quando menzionato da solo, viene opposto al *logos* e alla *polis*, già in *Différence et répétition* e poi nei *Mille plateaux* scritti con Guattari, oppure anche, nella prima delle due opere, viene denominato *nomos* nomade e opposto a *nomos* sedentario. In *Différence et répétition*, nel testo in francese pubblicato nel 1968 (p. 54), il filosofo cita Laroche in una nota che si conclude così: “Le νόμος désigne d'abord un lieu d'occupation, mais sans limites précises (par exemple, l'étendue autour d'une ville). D'où aussi le thème du «nomade»”. Poiché la teoria deleuziana del *nomos* prende l'avvio da questa nota, ebbene si può dire che tanto straordinaria è la teoria quanto inesistenti, almeno nei precisi termini in cui vengono citati, sono i suoi fondamenti filologici, nel senso che ciò che viene riportato non è il pensiero di Laroche sul *nómos* (νόμος). Infatti la definizione che Deleuze attribuisce al *nómos* è quella che Laroche (1949, pp. 116-117) offre per il *nomós* (νομός). Una prima ipotesi sulla genealogia di questa teoria deleuziana è che semplicemente il filosofo non abbia fatto caso alla posizione dell'accento. Ed è davvero suggestivo pensare che alla base della nomadologia, una delle teorie più importanti di tutto il Novecento, possa esservi un accento spostato. Questo sembra confermato dalla citazione successiva di Laroche in *Mille plateaux* (1980, p. 472; cfr. p. 600), dove si dice che il *nomos* (qui traslitterato senza accento) prima di designare la legge era la terra intorno alla città. Il *nomós* (la terra intorno alla città) non ha mai designato la legge, che è sempre stata solo *nómos*. Oltre all'ipotesi della distrazione sull'accento ne è possibile una seconda: Deleuze, nella sua nota sopra citata, non ha riportato ma reinterpretato lo studio di Laroche, fondandosi sulla seguente specificazione del filologo (Laroche, 1949, pp. 177 ss.): *nomós* e *nómos* sono unità semantiche autonome, che tuttavia il sentimento linguistico greco ha continuamente posto in comparazione. In particolare, proprio la scelta, intorno al

(4) È quest'ultimo significato che va attribuito al *nomós* della *chōra* egiziana descritta da Strabone.

(5) Infatti il giurista contesta l'affermazione di Laroche secondo cui *nómos* non è presente in Omero. Schmitt (1959, pp. 579-580), che in questo specifico passo sceglie di accentare i termini greci, sottolinea come in Omero vi sia però *nomós*, parola che per il giurista non presenta variazioni significative rispetto a *nómos*.

500 a.C., del sostantivo *nómos* per “legge” avrebbe fatto confluire in esso, accanto ai suoi significati originari concernenti l’ordine e la regola che ripartisce, anche le altre serie semantiche della radice *nem-*, cioè i significati pastorali/distributivi di età arcaica, chiudendo in qualche modo il cerchio. E per questo forse Deleuze si sarebbe sentito autorizzato a definire il *nómos* nei precisi termini in cui Laroche ha definito invece il *nomós*. È chiaro che la scelta fra l’una o l’altra ipotesi si rivela cruciale per la ricostruzione genealogica di una teoria fondamentale come la nomadologia, con la quale qui si dibatte assumendo, attraverso il testo di Strabone, una prospettiva storico-diacronica sulla semantica del *nomos*. Tale scelta incide invece meno sul pensiero complessivo del *nomos* in Deleuze, dato che l’accentazione della parola, nei testi in francese, si limita all’unica nota citata di *Différence et répétition*; per il resto, il *nomos* nei testi deleuziani è traslitterato senza accento, e, come tale, può assumere i significati che appartengono, per dirla con Laroche, tanto al *nómos* quanto al più arcaico *nomós*. Ma la questione si rivela nuovamente importante comparando Deleuze e Strabone. Il concetto deleuziano di *nomos*, anche perché lascia da parte gli accenti, tranne che in una nota, riesce a includere tutti i significati insiti nella complessa evoluzione della radice *nem-*. Ma già Strabone, nella sua descrizione in greco della *chōra* intorno al Nilo, perciò con gli accenti del caso sui termini, era riuscito a includere tutti questi significati.

Vale a dire che *chōra* è la terra del *nomos* perché terra di tutti i significati della sua radice *nem-*. Ovvero la natura della *chōra* implica una teoria del *nomos* in tutti i suoi significati. Il *nómos* è impronta e figura di un ordinamento, come vuole Strabone, nel momento in cui le sue configurazioni (i *nomotí*) parlano di una distribuzione che coincide pienamente con la ripartizione, sono striature che rendono “visibili” sulla terra “gli ordinamenti [...] della convivenza umana”, per dirla con Schmitt (1950, trad. it. pp. 19-20). Tuttavia l’ecumene territorializzata dal sedentario *nómos*-legge è anche destabilizzata da un *nomos* nomade: sia quello che viene dal profondo della terra, come le inondazioni che cancellano i confini dei campi, sia quello dei popoli agli estremi confini. È infatti il vivere nomade degli Etiopi che riconduce a uno spazio liscio dove “il n’y a plus partage d’un distribué, mais plutôt répartition de ceux qui se distribuent dans un espace ouvert illimité, du moins sans limites précises” (Deleuze, 1968, p. 54).

Non si tratta però soltanto di identificare in Strabone una negletta radice geografica delle teorie sul *nomos*. Sarebbe poco. Si può andare oltre, considerando la *chōra* straboniana, come qui si è proposto, una terra del *nomos* nella misura in cui è terra d’azione, ossia di movimento e cambiamento: il che comporta che alla *chōra* sia connaturata la messa in discussione – cancellazione o modifica – delle striature culturali, la labilità o rinegoziabilità dei confini segnati per e su di essa. Strabone è davvero testimone storico di un *nómos* la cui imposizione è *in fieri*, perché è quello di un dominio romano che si è appena rinnovato in principato, e per tale ragione è intento a segnare il proprio territorio di nuove striature. Più in generale, l’idea di azione sta alla base della nota visione storico-diacronica che Strabone dimostra della geografia: ogni segno di *nómos*-ordine sulla terra è destinato a diventare traccia, *vestigium* di un passato surclassato o cancellato da successive azioni e dunque riterritorializzazioni. Ma il concetto di azione consente di andare molto al di là anche delle coordinate storiche di Strabone.

4. L'ETICA DEI MIGRANTI. – L'idea di azione non disgiunge l'identità umana dalla terra e dal mare. E questo non solo nella definizione di *chōra* di Strabone, ma già prima, nella sua fonte filosofica. Aristotele è colui che fissa in filosofia il principio geometrico-spaziale secondo cui la differenza è proporzionale alla distanza. È un principio che già Erodoto, come spiega Farinelli (2003, p. 54), aveva geograficamente enunciato, e che Strabone stesso riprende in un passo qui già citato: tra le cause del nomadismo degli Etiopi vi è la lontananza dal centro della *chōra* civilizzata, il fatto di vivere agli estremi del mondo abitato. Aristotele applica il medesimo principio in ambito logico: la differenza massima è la contrarietà, ed essa, quando fra specie di un medesimo genere, coincide con la distanza massima in quanto distanza fra due estremi (quelli di una linea). Tali estremi sono infatti i contrari, concepiti come le specie più differenti/distanti nella serie lineare di un genere (*Metaph.* 1055a, 1058a; *Cat.* 6a; *Eth. Nic.* 1108b). Nella *Fisica* i movimenti sono cambiamenti che avvengono fra contrari e che, nel passaggio da un estremo all'altro, possono prevedere posizioni intermedie. È esattamente il caso di quei movimenti-cambiamenti che sono le azioni etiche, per il fatto che tanto la virtù quanto il vizio sono spazialmente considerati dis-posizioni. Come noto, la virtù etica, secondo Aristotele, è medietà, ciò che tende al mezzo, il giusto mezzo fra due eccessi viziosi, dunque la (dis)posizione intermedia fra due vizi contrari presi come estremi (*Eth. Nic.* 1106a-b, 1109a; *Eth. Eud.* 1220b-1221a). Vi è poi una certa circolarità fra le azioni e le disposizioni etiche, che quando divengono stabili sono chiamate abiti: le virtù e i vizi sono abiti “che producono di per sé quelle stesse azioni da cui derivano” (*Eth. Nic.* 1114b). Perciò un abito etico viene acquisito attraverso le azioni ma, una volta che si sia consolidato, non determina altro che azioni. Detto in termini spaziali, poiché le azioni sono movimenti, le dis-posizioni etiche costituiscono allora i punti di partenza o di arrivo di tali movimenti.

Aristotele inquadra l'etica nel contesto più generale della filosofia pratica: quest'ultima, per come presentata all'inizio dell'*Etica Nicomachea* (1094a-b), è scienza del bene, inteso come un fine da raggiungere mediante l'azione. Fra tutti i beni quello supremo è la felicità, sia dei singoli che della *polis*. Per quanto il bene sia lo stesso per gli uni e per l'altra, cogliere e preservare quello della *polis* è cosa migliore, poiché l'uomo è animale politico e dunque il bene della *polis* comprende quello dell'individuo come il tutto la parte (*ibid.* 1169b; *Pol.* 1253a, 1324a). Ma ancora, che cos'è la felicità, bene supremo comune ai singoli e alla *polis*, alle riflessioni dell'etica e a quelle della politica? Un'attività dell'anima secondo virtù (*Eth. Nic.* 1099b, 1102a). Perciò ricercare la felicità significa tendere alla virtù. E si ritorna all'armatura logica delle dis-posizioni.

La tensione alla virtù, dunque alla felicità, non conosce soltanto una descrizione logico-spaziale: Aristotele sceglie anche di figurativizzarla, di raccontarla in chiave narrativa. Lo fa ispirandosi a Omero, l'autore che Strabone considererà il primo geografo. Per la precisione, lo Stagiritico (*ibid.* 1109a-b) cita due versi dell'*Odissea* (XII, 219-220), che egli riconduce per sbaglio a un consiglio di Calipso, ma che in realtà riguardano parole rivolte da Ulisse al timoniere. Nel momento in cui la sua nave si trova fra due estremi pericoli – tra Scilla e Cariddi, oppure, secondo un'altra interpretazione di quei versi (Heubeck, 1983, p. 326), tra le rupi erranti da una parte e i due scogli di Scilla e Cariddi dall'altra – Ulisse, ricordando i consigli di Circe, esorta

il timoniere a tenere lontana la nave dal fumo e dal flutto dell'estremo più pericoloso. Per Aristotele ciò significa che l'uomo etico deve allontanarsi dagli estremi viziosi e dirigersi verso la virtuosa posizione nel mezzo. L'uomo d'azione diventa un navigante, le disposizioni etiche divengono tappe di viaggio, la linea di tali disposizioni diviene un mare. Ed è in ogni caso una questione di tensione verso il *meson*, inteso al contempo come giusto mezzo e centro. La sola consultazione dei dizionari di greco antico porta ad attribuire al neutro *meson* sia il significato di medio/intermedio sia quello di centro. E tanto più questo risulta valido per i testi dello Stagirita, la cui teoria etica, come ho rimarcato *supra*, ha fondamenti spaziali. La confluenza di medietà e centralità nella sua concezione di *meson* è esplicitata da Aristotele stesso attraverso argomentazioni come la seguente: vivere virtuosamente, in vista della felicità – cioè tendere al giusto mezzo – presenta la stessa difficoltà che cogliere il centro (*meson*), ad esempio quello di un cerchio (*Eth. Nic.* 1109a20-26).

L'identità etica dell'uomo/della donna occidentale è dunque un'identità in movimento, quella di un/a viaggiatore/ricce per tappe ovvero tra punti: dal peggio verso il meglio, dalla periferia – ossia estremità – verso il centro. Ecco perché, a mio giudizio, tale identità etica è sotto ogni rispetto l'identità di un/a migrante. I migranti si muovono verso un centro – qualunque sia, in un dato momento storico, quella parte di mondo che può considerarsi centro di benessere economico e/o di diritti politici e/o d'altro – o comunque si muovono da una sede verso un'altra che ancora non è un centro, ma che potrebbe diventarlo in virtù del fatto che un gruppo di persone lì si è trasferito.

L'azione è movimento migrante in uno spazio striato, anzitutto quello della logica. Ma le striature tra cui si muove l'uomo etico di Aristotele, a differenza di quelle descritte nei *Mille piani* (v. passi citati nel § 1), non mettono al riparo, non assicurano. Si è accennato sopra che il movimento dei migranti può trasformare in centro una sede che prima non lo era, e più in generale contribuire a modificare nel tempo la localizzazione/distribuzione di centri e periferie nel mondo. Il che affonda le radici nel viaggio del migrante etico di Aristotele, diretto verso un centro la cui identità, come di seguito si mostrerà, sconfinava anche oltre gli estremi. Per lo Stagirita quella posizione che è l'intermedio fra contrari è anche com-posizione. L'intermedio è composto dei due contrari perché da essi deriva, e dunque ogni intermedio dovrebbe appartenere al medesimo genere di cui i contrari sono le specie estreme (*Metaph.* 1056a-1057b). Non è così tuttavia per quell'intermedio che è la virtù etica. Per portare un esempio: il coraggio è il giusto mezzo fra la temerarietà (estremo vizioso per eccesso) e la viltà (estremo vizioso per difetto). Come ogni intermedio, il coraggio, pur non essendo né l'uno né l'altro dei due estremi viziosi, è composto in qualche modo di essi, perché è ciascuno dei due sotto certi rispetti, è meno dell'uno e più dell'altro. Eppure – e qui sta la deviazione dalla regola – il coraggio è una virtù, dunque appartiene al genere contrario al vizio. Quell'intermedio che deriva dai contrari, ovvero da quelle specie che delimitano i generi stessi, e che dunque era stato pensato per suggellare il sistema delle specie e dei generi, cioè per ingabbiare il pensiero della differenza tra queste striature, ebbene proprio tale intermedio, quando è etico, mette in crisi tutto il sistema aristotelico. Ogni virtù parte come intermedio in un genere ma, proprio perché tale, salta gli steccati per sconfinare nel genere contrario. La costruzione gerarchica più rappresentativa di

Aristotele, quella dei generi e delle specie, è destabilizzata da una delle sue più famose creature. E lo Stagirita stesso, notificando che l'intermedio etico è un'eccezione, un caso raro (*Cat.* 14a1-6), lo viene ad ammettere, ma solo con velato accenno.

Il mezzo/centro, quando tappa per la ricerca della felicità, fa oscillare le certezze delle striature logiche. Non si tratta di una novità etica, si tratta piuttosto di un'eredità. L'idea aristotelica del medio ([*to ana*] *meson*, *metaxy*) come composizione (*syn-thesis*) costituisce, a mio giudizio, la rielaborazione in termini posizionali dell'intermedio (*metaxy*) platonico in quanto frutto di un intreccio. Le occorrenze del termine 'intreccio', *sym-plokē* in greco, nel corpus platonico sono solo undici e sempre riguardano la creazione di una via nel mezzo a partire da due contrari; l'occorrenza più antica è nel *Simposio* (191c) e concerne la generazione, che è descritta appunto, nel mito raccontato da Aristofane, come il risultato di un intreccio fra le opposte nature del maschile e del femminile. Il mito di Aristofane continua idealmente in quello raccontato da Socrate e incentrato sulla nascita di Eros. Questi è nato da una doppia contrarietà: il padre e la madre che lo hanno generato rappresentano anche ricchezza e povertà, risorsa e mancanza, in virtù dei loro nomi greci, che sono rispettivamente Poros e Penia (*Symp.* 201d ss.). Né ricco né povero, sia ricco sia povero in qualche modo, rispetto ai due poli contrari da cui è nato Eros è l'uno sotto alcuni rispetti, l'altro sotto altri, senza essere completamente nessuno dei due. Attraverso il figlio Eros, Platone inaugura l'ambito dei demoni, del demonico, ovvero di ciò che sta nel mezzo fra divino e umano, e più in generale fra opposti/contrari. La via nel mezzo del demonico è un ambito dinamico di transizioni, di mediazioni, di scambi, che non nega i contrari, gli estremi, i punti, ma che allo stesso tempo salta gli steccati e annulla le distanze. Il figlio Eros, infatti, pur essendo simile a ciascuno dei genitori sotto qualche rispetto, va oltre essi, poiché è altro (*heteron*) da entrambi (*ibid.* 207d-208b). Il risultato dell'intreccio fra due contrari è la creazione di una terza via nel mezzo, che va oltre l'opposizione duale in quanto via di alterità/differenza (Bonfiglioli, 2008, cap. II).

Gli uomini/le donne etici/etiche, dunque migranti, tendono verso un centro/mezzo che risulta ora essere un demone, perché come quest'ultimo oscilla nel senso che salta gli steccati dei generi. Ovvero, la teoria demonica del *metaxy* e quella dell'intermedio etico sono la stessa teoria. Ma, del resto, qual è il nome della felicità in greco? *Eudaimonia: eu daimōn*, buon demone appunto.

5. L'INTRECCIO, L'OCCIDENTE, IL MEDITERRANEO. – È la ricerca della felicità, in quanto diritto inalienabile dell'uomo per garantire il quale i governi sono istituiti, il tratto forse maggiormente distintivo, il più simbolico, della Dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti d'America. La ragione per cui i coloni inglesi d'America recepirono la forza del concetto di felicità, più o meno mediatamente, dalla filosofia pratica di Aristotele (6), ritengo risieda anche nel fatto che la loro identità non poteva disgiungersi dalle varieguate storie di migrazione che avevano contraddistinto il popolamento delle colonie. La Dichiarazione del 1776 spiegava le ragioni di una rivoluzione, descritta, nello stesso testo, come un cambiamento o abolizione dello

(6) Sulla conoscenza di Aristotele da parte in particolare di Jefferson, che redasse la Dichiarazione, v. Jaffa, 2001; Berti, 2007, pp. 244-245.

status quo: il verbo che fu scelto per significare il cambiamento è *to alter*, la cui radice è la medesima di alterità. Sembra di poter ritrovare qui la faccia demonica dell'intermedio etico. E questo per sottolineare un suo potenziale destabilizzante che va al di là di ogni possibile legame con una rivoluzione storicamente avvenuta. Tale potenziale destabilizzante è infatti anzitutto un problema logico.

Le migrazioni non sono, o non sono soltanto, addomesticazioni del movimento nomade attraverso i punti di uno spazio striato, né diventano destabilizzanti qualora mostrino il loro "grado di affinità con il nomadismo", come invece volevano Deleuze e Guattari (1980, trad. it. p. 702). Le migrazioni sono piuttosto il disvelamento del punto critico degli spazi striati. Ed è il centro/intermedio, alla lettera, tale punto di crisi. Se il/la migrante non è che l'uomo/la donna etico/a, egli/ella si riterritorializza in un punto che è critico non tanto perché "incerto" in quanto "mal localizzato" (v. § 1): si tratta infatti di un centro o uno sperato futuro centro (§ 4). Piuttosto, l'intermedio etico diviene il punto dell'incertezza poiché non è il centro che rinsalda i confini, ma è un demone che scavalca le frontiere; non conferma la diretta proporzionalità fra distanza e differenza, ma localizza invece al centro la creazione di alterità/differenza. Ad Aristotele non restava che una scelta: accantonare l'intermedio etico come un'eccezione. La logica imperante che lo Stagirita consegnerà al pensiero occidentale non sarà quella del terzo incluso fra contrari, comprensiva del medio etico, ma sarà quella binaria dei contraddittori e del terzo escluso; andrà nel senso di una stabilizzazione delle striature sia nello spazio logico sia in quello politico. Ne è prova ancora oggi "lo stato territoriale moderno", la cui natura spaziale presuppone "una distesa continua, omogenea e in cui i punti sono rivolti verso un unico centro" (Farinelli, 2003, pp. 170-171; v. inoltre Id., 2009, pp. 6 ss.). L'unico e fisso centro è qui il punto che garantisce anche la stabilità dei confini.

Lo stesso Stagirita che disegna i fondamenti dell'identità etica dell'essere umano, non scindibile da quella politica, fornisce al pensiero occidentale anche le ragioni logiche per cui lasciare ai margini un aspetto di tale identità: il fatto che essa sia migrante. È questa la ragione più antica per cui oggi la questione dei migranti spacca anche gli Stati Uniti, paese la cui identità non prescinde da una storia di migrazioni ma che ora in parte teme nuove migrazioni. Il centro in cui si riterritorializzano i migranti è demone che mette in crisi pur essendo punto fra punti: per chi già in quel centro vi risiede, infatti, l'arrivo dei migranti significa fare i conti con una differenza culturale che era prima a distanza ma che ora non lo è più. L'alterità del demonico è terza via in quanto frutto di intreccio, di *symplokē*. Deleuze e Guattari (1980, trad. it. pp. 699-700) individuano nell'intreccio del tessuto, quello tra il filo della trama e i fili dell'ordito, il modello dello spazio striato: per questo, a loro parere, Platone ha fatto della tessitura il modello dell'arte di reggere lo Stato. Ma si badi che il tessuto politico-sociale ben riuscito è definito da Platone, nel *Politico* (310e-311a), un "tessuto liscio", dunque un qualcosa che non nega ma sconfinava oltre le striature distintive. Quando cioè, nel costituire il tessuto sociale, si tratta di intrecciare immateriali abiti etici, come scriveva Platone a proposito dell'arte politica, ma anche, potremmo dire oggi, contenuti culturali prima distanti, ciò che ne risulta è una terza via, composta degli opposti intrecciati ma ormai altra rispetto a essi. Questa terza via è esattamente la sfida che portano i migranti nei centri in

cui si riterritorializzano, sfida che, se vinta, si chiama integrazione. E quest'ultima, come terza via di alterità, comporta dunque un oltre che coinvolge nel cambiamento non solo il polo culturale di chi è arrivato in un centro, ma anche quello di chi già vi abitava. Si badi tuttavia che ogni punto critico è destabilizzante in senso non solo *destruens* ma anche *construens*, se concepito come punto di critica, risorsa, sfida conoscitiva. Non a caso Platone riconosceva nel *metaxy* la condizione stessa di chi fa filosofia.

Ogni migrante rappresenta ancora oggi l'identità etica dell'uomo/della donna occidentale per come Aristotele l'ha delineata, e anche nella misura in cui l'ha delineata avendo in mente un viaggiatore dell'Occidente. Anche chi, come Eratostene, sosteneva che i luoghi dell'errare di Ulisse fossero immaginari, credeva comunque che Omero avesse voluto collocare il viaggio del suo eroe in Occidente. Secondo il geografo ellenistico Omero si era poi allontanato da questo proposito o per mancanza di conoscenza dei luoghi o perché voleva legare la sua narrazione al solo ambito del meraviglioso (cfr. Strabone, *Geogr.* I, 2, 19). Ma, contrariamente a quanto pensava Eratostene, la scelta del favoloso non esclude la collocazione in Occidente; piuttosto, entrambi questi fattori, se connessi all'errare di Ulisse fra la terra dei Lotofagi e Calipso, gettano luce sul primo farsi di un'idea d'Occidente. Naturalmente si tratta dell'Occidente dal punto di vista dei Greci d'età arcaica, dunque del mondo a ovest delle isole greche dello Ionio, tra cui Itaca, la patria di Ulisse. Questo Occidente, lacunosamente conosciuto ed esplorato, se non in gran parte ignoto, al tempo di Omero – e per questo ambito (anche) dell'immaginario e del mostruoso nel poema – sarebbe ben presto divenuto, o stava divenendo, teatro della colonizzazione greca. Ed è molto plausibile che la tradizionale collocazione dei viaggi di Ulisse in un Occidente reale, in particolare intorno alla Sicilia e all'Italia, sia proprio dovuta, già a partire dai tempi di Esiodo (cfr. *ibid.* I, 2, 14), ai coloni greci che lì si impiantarono (Braccesi, 1994; Cerri, 2007). Perciò fra la composizione dell'*Odissea* e l'affermarsi della tradizionale collocazione dei viaggi dell'eroe è proprio l'Occidente a delinarsi, ad assumere tratti sempre più nitidi di terra e di mare.

La costruzione dell'identità dei Greci mediante i poemi omerici è passata attraverso la volontà di far coincidere la geografia dell'epica con quella reale della loro storia. Come dire che il progressivo delinarsi geografico dell'Occidente va di pari passo, nella storia greca, con il delinarsi dei fondamenti della cultura che chiamiamo appunto occidentale. Fra tali fondamenti vi sono, in età classica, quelli etici che Aristotele delinea quando cita due versi sul viaggio di Ulisse, facendo di lui, nell'interpretazione qui proposta, un migrante. E del resto lo Stagiritita ha alle spalle una tradizione interpretativa di cui sono protagonisti coloni occidentali, come esattamente coloni occidentali saranno quelli inglesi d'America, ispirati dalla ricerca aristotelica della felicità, negli orizzonti dilatati del XVIII secolo.

Quando scrive Aristotele, Ulisse è dunque già per tradizione un viaggiatore dell'Occidente, e soprattutto della parte occidentale del "nostro mare", della cui chiusura a ovest e distinzione dall'oceano si è già acquisita piena consapevolezza (cfr. Prontera, 1990). Vi è insomma la figura di un migrante nel Mediterraneo occidentale – l'Ulisse di Aristotele – alla base dell'identità etica dell'uomo/della donna nel pensiero dell'Occidente (qui genitivo sia soggetto che oggetto). Ma si è

visto come tale identità etica, pur essendo del tutto interna alle striature culturali dell'Occidente, le destabilizzi in ragione della logica demonica di cui è portatrice. Il che costituisce la ragione originaria per cui oggi l'identità dell'Occidente è messa alla prova dalle migrazioni, in particolare quelle nel Mediterraneo.

Si era già detto che l'identità etica dell'essere umano non va disgiunta da quella della terra e del mare che egli abita. Il mare di gran lunga preminente in seno all'ecumene di Strabone, sino a caratterizzarne propriamente l'identità, è quello che egli chiama il "nostro mare" o "mare interno" (*Geogr.* II, 5, 18), e che pochi secoli dopo sarà chiamato *Mediterraneum mare*. Quest'ultima denominazione latina (sulla cronologia della quale v. Matvejević, 1998, pp. 14-15) conserverà però, esplicitandolo nel significante, un legame alla medietà che il "nostro mare" e le terre circostanti avevano a mio parere già acquisito, fra Aristotele e Strabone, in quanto terra e mare etici. Ha scritto Braudel (1986, pp. 102, 209) che "il Mediterraneo non è un mare, ma una successione di pianure liquide comunicanti", uno "spazio-movimento". Per Strabone esso è più precisamente *chōra* d'azione, dunque di movimento migrante, che come tale prevede sia la fissità delle tappe sia il fluire del cambiamento. I due poli opposti appena citati sono a loro volta l'eco di altri opposti, che proprio l'idea di *chōra* tiene insieme: la solidità della terra e il fluire liquido del mare, così come le striature del *nómos*-ordine e il loro mutamento o superamento o cancellazione nel fluire temporale. La *chōra* è terra e mare di migrazioni, poiché l'azione contraddistingue la sua identità. Ma *chōra* è al contempo terra e mare abitati: il che implica che l'abitare nell'ecumene mediterranea sia non solo sedentarietà ma anche movimento. Come spiega Farinelli (1995, p. 126), "la storia e perciò la cultura del Mediterraneo insegnano [...] a diffidare di ogni contrapposizione binaria, di ogni logica duale". Il Mediterraneo, così come la *chōra* straboniana nel suo complesso, è sia terra sia mare, né solo terra né solo mare: in quanto tale, nella mia interpretazione, ha natura demonica. In altri termini, l'idea di *chōra*, forgiata sul concreto modello del Mediterraneo che è parte preminente di essa, non può che essere contraddistinta da una logica del terzo, tanto più che essa coincide con il mare (e la terra) che in Aristotele figurativizzava la linea delle disposizioni etiche. La natura del Mediterraneo – la natura della *chōra* – è un tutt'uno con quel centro/mezzo che fonda sulla migrazione l'originaria identità etica dell'uomo/della donna occidentale. Identità etica migrante che oggi, in particolare nel Mediterraneo, torna a riaffermare tutto il suo potenziale destabilizzante sui margini identitari di quella costruzione culturale che è l'Occidente, sfumandoli e rinegoziandoli. Facendo dunque dell'Occidente, o rivelando come esso sia da sempre, una *chōra*.

6. L'ATTUALITÀ DELLA *CHŌRA* E LA COMPLESSITÀ: CONTRO DELEUZE. – All'origine del potenziale destabilizzante delle migrazioni sta la faccia demonica della felicità e della sua ricerca. Esattamente ciò che a Deleuze è sfuggito. O meglio: Deleuze (1968, pp. 54-55) conosce il potenziale non addomesticabile dei demoni, la cui particolarità è quella di "sauter par-dessus les barrières ou les enclos, brouillant les propriétés", e introducendo "troubles bouleversants [...] dans les structures sédentaires de la représentation"; ma sta di fatto che il filosofo considera demonica la distribuzione del *nomos* nomade. Sono gli anni in cui Deleuze mette a punto l'idea di "differen-

za in sé”, su cui fonda il suo “rovesciamento del platonismo”: tale rovesciamento consiste nel “negare il primato di un originale sulla copia, di un modello sull’immagine, glorificare il regno dei simulacri e dei riflessi” (Deleuze, 1968, trad. it. p. 91). È il simulacro, infatti, che “instaura il mondo delle distribuzioni nomadi e delle anarchie incoronate” (Id., 1969, trad. it. p. 231), è cioè il simulacro che introduce il *nomos* nomade. Ma da dove nasce questa idea di simulacro? Da Platone stesso, in particolare da un dialogo, il *Sofista*, che, come giustamente nota Deleuze, non mette in scena la consueta distinzione gerarchica e duale fra un modello e la sua immagine-copia, ma piuttosto distingue fra due tipi di immagine: l’immagine-icona (*eikōn*) e l’immagine-simulacro (*phantasma*). Il modello è qui introdotto solo per motivare tale distinzione: dove l’immagine-icona conserva una certa somiglianza al modello, dunque un certo grado di verità nel suo significato, il simulacro è invece un’immagine che è totalmente differente, totalmente falsa. Facendo apparire “anche solo come un lampo” la minaccia del simulacro – in quanto pura e totale differenza ovvero differenza in sé che si slega da ogni relazione all’identità, all’essere Medesimo, di un modello – Platone stesso, secondo Deleuze (1968, trad. it. pp. 93, 165-166), appare essere “il primo a rovesciare il platonismo, o per lo meno a indicare la direzione di un siffatto rovesciamento”.

Il demone, secondo Deleuze, è dunque il simulacro e colui che ne fa uso, il sofista. È su questo punto che non concordo per nulla con il filosofo francese. Il *Sofista* è anche il dialogo in cui Platone spiega la sua idea di differenza in quanto non essere; e la introduce attraverso la semantica dell’immagine-icona. Quest’ultima è definita come “un intreccio (*symplokē*) fra ciò-che-è e ciò-che-non-è” (240b-c), perciò come una terza via fra opposti. Se prima di Platone solo due vie potevano essere concepite, l’essere e il non-essere, l’immagine, invece, in virtù della sua natura semiotica, mostra di essere e non essere allo stesso tempo: è un qualcosa – un segno – pur non essendo ciò che rappresenta e a cui rinvia (il suo modello). Il non-essere proprio dell’immagine non è il ‘non-essere per nulla’, ma piuttosto il non-essere in quanto alterità/differenza (*heteron*): essere-differente-da che significa al contempo essere in-relazione-a qualcos’altro. L’immagine-icona è terza e altra perché frutto di intreccio: ha cioè la stessa natura demonica di Eros, che nel *Simposio* rappresenta la condizione del filosofo, *metaxy* fra sapienza e ignoranza. Vale a dire che per Platone il demone non è il sofista, ma il filosofo. E il significato dei discorsi di quest’ultimo è rappresentato dunque nel *Sofista* dall’immagine-icona (Bonfiglioli, 2008, cap. II). Certo, essa parla sempre e comunque di una differenza relata a un modello, di cui conserva una traccia di somiglianza, non è pura differenza come il simulacro. Ma per Platone il demonico, spazio di transizioni e attraversamenti, si identifica con una terza via che non nega gli opposti-contrari: convive con essi, parte da essi per poi oltrepassare i loro confini.

Non il simulacro, ma l’icona è il demone di Platone. È su queste basi che intendo qui rovesciare il rovesciamento del platonismo di Deleuze. L’icona non può rovesciare il pensiero platonico, perché da sempre, con il modello, ne è uno dei fondamenti; penso però che riesca a mettere in discussione tale pensiero da dentro, in quanto fondamento che viene spostato e de-localizzato. Vale a dire che l’immagine-icona è uno degli estremi di un’opposizione binaria, quella consueta del dualismo modello-copia, ma nella sua natura demonica risulta anche essere nello spazio

intermedio. È de-localizzata perché è agli estremi e in mezzo al contempo, è insomma una mina vagante che apre altri orizzonti dal di dentro del cosmo platonico. Di fronte alla sfida della differenza, Platone non indica la strada del rovesciamento del suo pensiero attraverso il simulacro, che egli considera un'estremizzazione da sofisti. Fa qualcosa di più prudente e allo stesso tempo più radicale, perché chiama in causa e mette in discussione lo statuto di quell'immagine-icona che è al centro del suo *logos* filosofico. La logica demonica del *metaxy*, quella dell'immagine-icona e poi quella dell'intermedio etico, mette in discussione lo spazio striato dal di dentro, dal centro.

Vale a dire che la ragione per cui penso che il pensiero di Deleuze sulle migrazioni rimanga nel secolo scorso è la medesima per cui penso che il suo rovesciamento del platonismo vada rovesciato nei termini qui proposti. La ragione è la seguente: Deleuze non ha colto l'autentica terra del demonico; l'ha identificata con il simulacro e lo spazio liscio del *nomos* nomade, non ha considerato il potenziale destabilizzante interno allo spazio striato. Se Deleuze (1968, trad. it. pp. 290-291) ha ricercato il demonico al di fuori delle striature è anche perché ha visto nella medietà, nel giusto mezzo, l'espressione di un sedentario "buon senso" che "porta inevitabilmente all'annullamento delle differenze o alla compensazione delle parti, essendone esso stesso il 'centro'". Al contrario, sulla base di quanto mostrato qui, la tappa di mezzo, il centro, a cui tende il migrante non può neutralizzare la differenza, poiché proprio nell'ambito della medietà il pensiero occidentale ha scoperto la differenza, anzitutto attraverso la terza via dell'immagine-icona.

Se per Deleuze il demonico e il *nomos* nomade erano strumenti teorici di rovesciamento del platonismo, qui si è cercato al contrario di dimostrare che la *chōra*, proprio perché demonica e perché terra del *nomos* in tutti i suoi significati, del *nomos*-movimento nomade come del *nómos*-legge sedentario, riflette e continua il pensiero platonico. Per Strabone l'ecumene aveva la natura della *chōra* poiché descritta da una prospettiva storico-diacronica; ma il modello della *chōra* è quello più adeguato a descrivere anche il mondo abitato di oggi da un punto di vista sincronico. Le frontiere che per Strabone erano sfumate o cancellate dal tempo, dagli eventi storici o naturali, oggi sono rinegoziate o scavalcate o annullate dai fenomeni legati alla globalità, fra cui appunto quello delle migrazioni. Nella sua natura di *metaxy*, la *chōra* è un modello che conosce il superamento dei muri attraverso i ponti, per usare le metafore della condizione contemporanea; ovvero conosce i confini e i margini identitari ma li destabilizza dall'interno, perché terra di cambiamento in quanto terra d'azione.

A proposito del concetto di azione: come noto, secondo la Convenzione europea del paesaggio (Firenze, 2000) il carattere di quest'ultimo "deriva dall'azione di fattori naturali e/o umani e dalle loro interrelazioni". Se in tale definizione si fa risuonare l'eredità etica, sinora dimenticata, che il concetto di azione conserva, viene disvelato tutto il valore euristico che il paesaggio possiede oggi. Il paesaggio possiede tale valore perché già all'inizio della modernità lo ha ereditato dalla corografia, dunque dalla *chōra* (Bonfiglioli, 2012). In virtù del legame all'azione, il paesaggio, e attraverso di esso la *chōra*, rimette al centro l'etica nella sua concezione originaria, cioè l'etica in quanto sapere sul movimento umano; etica peraltro non disgiunta dall'estetica, dal sapere sull'immagine, come la storia del concetto di *metaxy* rivela.

Ma ancora più precisamente: la *chōra* è modello di spiegazione del mondo di oggi perché la sua natura di *metaxy* spiega già, nella sua genesi, la natura della complessità. Il termine *com-plexus*, da cui complessità, è infatti il corrispettivo latino del greco *sym-plokē*: stessa radice **plek* che significa ‘intrecciare’, stesso prefisso (latino *cum*, greco *syn*) che significa ‘con, insieme’. Vale a dire che l’intreccio platonico – oltre che il suo risultato: l’ambito demonico del *metaxy* che si prolunga nell’intermedio dell’etica aristotelica – costituisce letteralmente la formulazione originaria della complessità nel pensiero occidentale (Bonfiglioli, 2016a). Ecco perché tornare a Platone: perché nel suo pensiero, se reinterpretato come qui si è proposto, il pensiero contemporaneo trova la chiave di comprensione della complessità, cioè della maggiore sfida epistemologica di oggi.

La teoria geografica delle migrazioni qui delineata ha cercato di raccogliere tale sfida, nella misura in cui ha letto alla luce dell’intreccio, dunque di una logica del terzo, non solo la natura della *chōra*, ma anche la natura di quella tappa di mezzo che fonda sulla migrazione l’originaria identità etica dell’uomo/della donna occidentale. È infatti demonica, anzitutto, la natura del Mediterraneo, cioè di quel concreto modello di superamento dei dualismi oppositivi sulla base del quale, a mio avviso, Strabone ha forgiato la sua concezione etica di *chōra* come base dell’azione umana. Reinterpretando l’idea aristotelica di azione, si è cercato qui di dimostrare che quest’ultima è movimento migrante e che perciò la *chōra* è terra e mare di migrazioni, avente la stessa natura demonica di quel centro/medio a cui il/la migrante etico/a tende e in cui si riterritorializza. Tale centro/medio è punto critico, poiché la logica del terzo di cui è portatore oltrepassa e destabilizza le striature logiche binarie sulle quali si è principalmente edificato il pensiero dell’Occidente. La migrazione è dunque movimento in uno spazio striato, capace però di mettere in discussione quest’ultimo dal di dentro, di disvelarne il punto critico. E tale destabilizzazione logica è stata qui riconosciuta come la ragione più antica per cui il movimento migrante mette in crisi gli spazi striati di oggi. Ma la natura dell’intermedio/terzo, sin da Platone, non rappresenta solo la messa in crisi, rappresenta anche la critica come risorsa conoscitiva. È quanto il modello stesso della *chōra*, terra di tutti i significati del *nomos*, dimostra: le radici demoniche, dunque platoniche, della sua natura complessa fondano la sua estrema attualità, la sua efficacia come modello di comprensione della realtà odierna, di cui le migrazioni costituiscono uno dei fenomeni più rappresentativi. Ecco perché leggere la complessità del mondo di oggi attraverso il modello geografico della *chōra*.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTELE, *Opera et fragmenta*, Oxford, Clarendon Press.
- BERTI E., *In principio era la meraviglia*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- BONAZZI A., “Chora and Chorography”, in PICONE M. (ed.), *Bodies and Space: Gunnar’s Travels*, Palermo, Università di Palermo, 2002, pp. 51-63.
- BONFIGLIOLI S., *Agalma. Icone e simboli tra Platone e il neoplatonismo*, Bologna, Pàtron, 2008.
- EAD., *La geografia di Egnazio Danti. Il sapere corografico a Bologna nell’età della Controriforma*, Bologna, Pàtron, 2012.
- EAD., “Moral re-turns in geography. Chora: On ethics as an image”, *Progress in Human Geography*, 40, 2016 (a), n. 6, pp. 810-829.

- EAD., "Regio, chōra, regione", *Bollettino della Società Geografica Italiana*, serie XIII, vol. IX, 2016 (b), n. 1-2, pp. 73-82.
- BRACCESI L., *Grecità di frontiera*, Padova, Esedra, 1994.
- BRAUDEL F., *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, vol. I., Torino, Einaudi, 1986 [1982].
- CASTI E., *Cartografia critica. Dal topos alla chora*, Milano, Guerini, 2013.
- CERRI G., "L'Oceano di Omero: un'ipotesi nuova sul percorso di Ulisse", in GRECO E. e LOMBARDO M. (a cura di), *Atene e l'Occidente*, Atene, Scuola Archeologica Italiana di Atene, 2007, pp. 13-51.
- CRESSWELL T., *On the Move*, New York, Routledge, 2006.
- DELEUZE G., *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968; trad. it. *Differenza e ripetizione*, Milano, Cortina, 1997.
- ID., *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969; trad. it. *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 1984.
- ID. e GUATTARI F., *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980; trad. it. *Mille piani*, Roma, Castelvecchi, 2006.
- ELEDEN S., "Reading Schmitt geopolitically. Nomos, territory and Großraum", *Radical philosophy*, 161, 2010, pp. 18-26.
- FARINELLI F., "Squaring the circle, or the nature of political identity", in ID. *et al.* (eds.), *Limits of representation*, Munich, Accedo, 1994, pp. 11-28.
- ID., "Per una nuova geografia del Mediterraneo", in BELLICINI L. (a cura di), *Mediterraneo. Città, territorio, economie alle soglie del XXI secolo*, vol. I, Roma, CRESME, 1995, pp. 121-147.
- ID., *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Torino, Einaudi, 2003.
- ID., *La crisi della ragione cartografica*, Torino, Einaudi, 2009.
- GALLUCCIO F., "Della delimitazione e dello stato: per una lettura geografica di Carl Schmitt", *Rivista Geografica Italiana*, 109, 2002, pp. 255-280.
- HEUBECK A., "Commento" a Omero, *Odissea*, vol. III, Milano, Fondazione Valla Mondadori, 1983.
- JAFFA H.V., "Aristotle and Locke in the American Founding", *Claremont Review of Books*, 1, 2001, n. 2.
- LAROCHE E., *Histoire de la racine nem- en grec ancien*, Paris, Klincksieck, 1949.
- LEGG S., ed., *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt. Geographies of the nomos*, London-New York, Routledge, 2011.
- MATVEJEVIĆ P., *Il Mediterraneo e l'Europa*, Milano, Garzanti, 1998.
- MEYER R., SCHEITTER C., PRINZ J., "Spatial contestation? – The theological foundations of Carl Schmitt's spatial thought", *Geoforum*, 43, 2012, pp. 687-696.
- MINCA C., ROWAN R., "The question of space in Carl Schmitt", *Progress in Human Geography*, 39, 2015, n. 3, pp. 268-289.
- ID., *On Schmitt and Space*, London, Routledge, 2016.
- PLATONE, *Opera*, Oxford, Clarendon Press.
- PRONTERA F., "L'estremo Occidente nella concezione geografica dei Greci", in *La Magna Grecia e il lontano Occidente*, Taranto, Istituto per la storia e l'archeologia della Magna Grecia, 1990, pp. 55-82.
- RAFFESTIN C., "Territorializzazione, deterritorializzazione, riterritorializzazione e informazione", in TURCO A. (a cura di), *Regione e regionalizzazione*, Milano, Franco Angeli, 1984, pp. 69-82.
- SCHMITT C., *Land und Meer*, Leipzig, Reclam, 1942; trad. it. *Terra e mare*, Milano, Adelphi, 2002.
- ID., *Der Nomos der Erde*, Berlin, Duncker & Humblot, 1950; trad. it. *Il nomos della terra*, Milano, Adelphi, 1991.
- ID., "Nehmen/Teilen/Weiden", *Gemeinschaft und Politik*, 1, 1953, n. 3, pp. 18-27; trad. it. "Appropriazione/divisione/produzione", in ID., *Le categorie del 'politico'*, Bologna, il Mulino, 1972, pp. 295-312.
- ID., "Nomos – Nahme – Name", 1959, in ID., *Staat, Großraum, Nomos*, Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 573-591.
- STRABONE, *Geographika*, a cura di S. RADT, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002-2011.

Bologna, Scuola di Lettere e Beni culturali, Università di Bologna; stefania.bonfiglioli@unibo.it

RIASSUNTO: In questo contributo si sostiene che l'identità etica dell'uomo/della donna occidentale è nei suoi primi fondamenti, per come li ha delineati Aristotele, un'identità migrante. E pur essendo del tutto interna alle striature culturali dell'Occidente, tale identità etica le destabilizza in quanto portatrice di una logica del terzo derivante dal concetto platonico di intreccio, nel quale si individua qui la formulazione originaria della natura della complessità. La stessa logica del terzo contraddistingue, a parere di chi scrive, l'idea di *chōra* in quanto terra e mare d'azione. Proprio in virtù del concetto etico d'azione la *chōra* è terra e mare di migrazioni e lega inoltre la sua identità a tutti i significati del *nomos*. È qui delineata una teoria geografica delle migrazioni, volta a interpretare la realtà odierna attraverso la reinterpretazione del potenziale epistemologico della *chōra* e delle ragioni della sua attualità.

SUMMARY: *The ethics of migrants, the earth of the nomos: The topicality of chōra*. – In this paper, I argue

that the ethical identity of Western man/woman is a migrant identity, on the basis of how its first foundations were outlined by Aristotle. Though entirely internal to the cultural striations of the West, this ethical identity destabilizes them, as it is bearer of a logic of the third arising from the Platonic concept of interweaving. This Platonic concept is interpreted here as the original formulation of the nature of complexity. The same logic of the third characterizes, in my view, the idea of *chōra* as land and sea of action. Just by virtue of the ethical concept of action, *chōra* is land and sea of migrations and also links its identity to all the meanings of *nomos*. A geographical theory of migrations is delineated here, aimed at interpreting the contemporary world through the reinterpretation of the epistemological potential of *chōra* and the reasons of its topicality.

RÉSUMÉ: *L'éthique des migrants, la terre du nomos: l'actualité de la chōra.* – Cet article vise à démontrer que l'identité éthique de l'homme/de la femme occidental/e est, dans ses premiers fondements, de la manière qu'Aristote les a établis, une identité migrante. Quoique interne aux stries culturelles de l'Occident, cette identité éthique les déstabilise en tant que porteuse d'une logique du tiers qui découle du concept platonicien d'entrelacement, dans lequel je vois la formulation originelle de la nature de la complexité. La même logique du tiers caractérise, à mon avis, l'idée de *chōra* comme terre et mer d'action. En vertu du concept éthique d'action la *chōra* est terre et mer de migrations et lie, en outre, son identité à tous les signifiés du *nomos*. Ce qui est ici proposé est une théorie géographique des migrations, visant à interpréter le monde contemporain en passant par la réinterprétation du potentiel épistémologique de la *chōra* et des raisons de son actualité.

Termini chiave: migranti, *chōra*, *nomos*, complessità

Key words: migrants, *chōra*, *nomos*, complexity

Mots-clés: migrants, *chōra*, *nomos*, complexité

[ms. pervenuto il 29 febbraio 2016; ult. bozze 24 maggio 2018]