



## **Il *nomos*, il senso, la geografia regionale**

**Stefania Bonfiglioli**

Università di Bologna  
Dipartimento di Storia Culture Civiltà  
stefania.bonfiglioli@unibo.it

---

### **Abstract**

In questo articolo propongo un'alternativa storia semantica del *nomos*, associando quest'ultimo al senso e alla natura dell'immagine, ovvero alla *chora* geografica concepita come immagine. Alla luce di tale associazione delinea un'idea di geografia regionale in quanto corografia, la cui attualità risiede anzitutto nell'essere un sapere sul senso. La mia lettura della relazione fra *nomos* e senso è differente sia da quella di Carl Schmitt sia da quella di Gilles Deleuze, nella stessa misura in cui la mia interpretazione della natura dell'immagine, basata sul pensiero di Platone, è differente dall'interpretazione che i due autori rispettivamente offrono dell'eredità di Platone. Propongo qui una rilettura della natura dell'immagine in Platone poiché ritengo che essa possa consentire la comprensione della natura originaria della complessità. Ne consegua che una geografia (regionale) concepita come corografia possiede già nel nome, derivato dalla *chora*-immagine, uno strumento concettuale chiave per affrontare la principale sfida epistemologica di oggi, che è la comprensione del mondo in termini di complessità. Nel presente articolo il concetto di *nomos* funge da *fil rouge* fra tutti i concetti presi in considerazione: regione, immagine, etica, felicità. Sostengo infatti che tutti questi concetti sono legati l'uno all'altro nella misura in cui mettono in forma, e condividono con il concetto di *nomos*, un'idea di complessità, basata sulla tensione fra striatura e mobilità, che li rende strumenti per narrare e iniziare a ripensare – reimmaginare – il mondo di oggi e le nostre identità con esso.



## **Nomos, Sense, and Regional Geography**

In this paper I propose an alternative semantic history of *nomos*, linking it to sense and the nature of image, rather, of geographical *chora* as image. In the light of this link, I outline an idea of regional geography as chorography, whose topicality lies, first of all, in being knowledge about sense. My reading of the relationship between *nomos* and sense differs from both Carl Schmitt's and Gilles Deleuze's, to the same extent that my interpretation of the nature of image, based on Plato's thought, differs from the interpretation they respectively offer of Plato's legacy. Rereading the nature of image in Plato means, in my view, understanding the original nature of complexity. Consequently, a (regional) geography conceived as chorography possesses already in its name, derived from *chora*-image, a key conceptual tool to face today's major epistemological challenge, that is understanding the world in terms of complexity. The concept of *nomos* is regarded here as a *fil rouge* between all the concepts taken into consideration: region, image, ethics, happiness. All these concepts – I argue – are associated with one another inasmuch as they shape, and share with the concept of *nomos*, an idea of complexity, based on the tension between striation and mobility, which makes them tools for narrating and inchoatively rethinking, reimagining, today's world and also our identities.

### **Parole chiave**

*nomos*; rappresentazione; complessità; felicità; teoria della geografia; geografia culturale

### **Keywords**

*nomos*; representation; complexity; happiness; theory of geography; cultural geography

## **Per una teoria geografica del mondo contemporaneo**

Non sembri paradossale che questo articolo, dove ampio spazio è riservato a Platone e Strabone, intenda essere un contributo sulla geografia del mondo contemporaneo, o meglio per il mondo contemporaneo. Le domande più generali da cui partono le mie riflessioni sono le seguenti: verso quali concetti e teorie si sta muovendo o potrebbe muoversi la geografia nel tentativo di comprendere la realtà attuale? E che cosa caratterizza anzitutto quest'ultima? Chiaramente si tratta di domande dalla portata vertiginosa a cui non si possono che offrire risposte parziali e incoative, come appunto saranno quelle offerte qui di seguito.

Partendo dalla seconda domanda: uno dei termini chiave per definire il mondo contemporaneo è quello di complessità. Si tenterà qui di risalire alla natura

originaria di quest'ultima per comprendere che cosa implichi oggi un pensiero geografico della complessità. Ritengo che i tratti salienti della complessità contemporanea, quelli che più incidono sulle narrazioni del mondo che sentiamo quotidianamente e sulla vita di tutte e tutti, risiedano in una continua tensione fra striatura e mobilità, tensione che può essere coesistenza o *impasse* o sfida. La sfida che portano le migrazioni ai confini territoriali degli stati nazione, vale a dire la sfida che porta la mobilità umana alle striature su cui si è fondata l'organizzazione spaziale della politica in età moderna, costituisce l'esplicitazione maggiore della tensione che caratterizza la complessità contemporanea. Ed è infatti sul concetto di confine, come noto, che tanti studi, geografici e non, si sono focalizzati per interpretare la realtà di oggi. È un "concetto *dinamico* di confine", "costruito attorno alla tensione fra eterogenee pratiche di attraversamento e di rafforzamento" (Mezzadra, 2016, 43), attorno al farsi mobile del confine stesso (*ibidem*; Amilhat Szary e Giraut, 2015), quello che si lega al mondo di oggi. Ma è chiaro che la tensione fra striatura e mobilità investe altri concetti e altri livelli di indagine: allargare l'orizzonte di questi concetti significa cercare di allargare la possibilità non solo di pensare il mondo di oggi, ma anche di iniziare a ripensarlo. Le striature di cui si occupa la geografia, o meglio quelle in cui consiste l'essenza stessa della geo-grafia in quanto scrittura della terra, sono chiaramente il frutto di un pensiero, di un modo di concepirci e concepire il mondo. Vale a dire che queste striature costituiscono propriamente la traduzione in linguaggio di un pensiero, il suo divenire rappresentazione e perciò senso. Se la natura territoriale dello stato moderno, come è stato dimostrato (Farinelli 2003, 2009; Minca e Bialasiewicz, 2004; si veda anche Mezzadra e Neilson, 2013, cap. II), non prescinde dalla spazialità delle striature dello spazio cartografico e dunque dalla sua staticità, la complessità del mondo contemporaneo, dove è ormai scontato parlare di crisi dello stato nazione, non prescinde dalla tensione fra mobilità e striatura.

C'è un livello dell'analisi geografica, quello della geografia regionale, che, per come sarà qui interpretato, costituisce un punto di vista privilegiato sulle striature, in quanto veicolo di senso, in cui consiste l'essenza stessa della geografia. Si cercherà di dimostrare che, se esclusivamente legato alla semantica della *regio*, questo livello di analisi geografica rimane nell'età moderna, confinato alla sua spazialità cartografica. Ma se la geografia regionale viene ricondotta alla semantica della *chora*, se diviene una vera e propria corografia, allora questo sapere sul senso, a mio giudizio, vive della tensione fra mobilità e striatura, e perciò diventa uno strumento teorico di interpretazione del contemporaneo. Se ricondotta ai significati originari della *chora*, la regione diventa un avamposto di complessità in cui riconoscere le tensioni del contemporaneo. Queste affermazioni costituiscono la fine di un percorso interpretativo, quello che sarà svolto qui di seguito. Poiché non può prescindere dalla restituzione di significati originari, si tratta di un percorso che torna all'origine, per costruire una relazione fra geografia in quanto corografia e rappresentazione in quanto produzione di senso, fra Strabone e Platone, che ancora non era stata indagata. Ma poiché proprio al centro di tale relazione ritengo che vi sia l'idea di complessità, ebbene l'interpretazione dei significati originari si proietta

sull'oggi e la corografia diventa pensiero contemporaneo sull'immagine, ormai oltre il pensiero sull'immagine del Novecento.

L'inadeguatezza contemporanea degli “spazi politici” (Galli, 2001) dell'età moderna implica, come sovente viene sottolineato, la necessità di ripensare concetti e modelli, se non di inventarne di nuovi. Si intenderà qui per invenzione ciò che il termine latino *inventio* presuppone, anzitutto in ambito retorico: la ricerca e il ritrovamento di argomenti. Di fronte alla necessità di ripensare oggi le nostre identità in relazione al mondo, al nostro stare al mondo, penso si possano iniziare a ricercare e ritrovare significati altri, perché negletti o lasciati da parte, di concetti e livelli di analisi non certo nuovi, ma la cui ricchezza semantica non è stata esaurita dalle interpretazioni più affermate degli stessi. È questa idea di *inventio*, in quanto restituzione di significati altri, che fonda la presente analisi dell'idea di regione, di geografia regionale – o meglio di geografia in quanto corografia – e dei due grandi ambiti che a mio parere essa intreccia: quello del senso (della rappresentazione) e quello dell'etica. La restituzione di una prospettiva alternativa su questi ambiti e concetti è volta ad attualizzarli, a renderli strumenti di comprensione come anche di narrazione e di incoativa reimmaginazione del presente.

Il concetto che in questo contributo fungerà da *fil rouge* tra quelli di regione, di immagine/rappresentazione e di etica sarà il concetto di *nomos*. Da esso partirò poiché non solo lega i suddetti concetti, ma anche condivide con essi la complessità di una storia semantica che diviene strumento di interpretazione della complessità contemporanea.

### **Il *nomos* e il “regno di senso”**

Il *nomos* è ormai divenuto concetto di fondamentale interesse geografico. L'interpretazione di *nomos* che ha contribuito maggiormente a consolidare tale interesse è quella offerta da Carl Schmitt alla metà del secolo scorso. Secondo Schmitt (1950a, 36, trad. it. 54) *nomos*, inteso “nel suo significato originario, legato allo spazio”, è la parola “che designa la prima misurazione ...; la prima occupazione di terra, con relativa divisione e ripartizione dello spazio; la suddivisione e distribuzione originaria”, rendendo così al meglio l'idea del processo di unificazione di *Ordnung* (ordine, ordinamento) e *Ortung* (localizzazione)<sup>1</sup>. L'affermazione della spazialità del *nomos* consente, secondo Schmitt (*ibidem*), di restituire a questa parola la sua forza semantica originaria, quella che già dall'antichità *nomos* avrebbe iniziato a perdere, venendo ad assumere i significati più astratti di norma e legge. È esattamente dall'evoluzione semantica del termine *nomos* che vorrei partire in questo contributo, poiché ritengo che l'analisi di Schmitt in merito non possa considerarsi esaustiva. Una riflessione su questa evoluzione semantica solo in apparenza pertiene

<sup>1</sup> Tra gli studi geografici, e più in generale sulla spazialità del *nomos*, che hanno interpretato la teoria di Schmitt, si vedano Elden, 2010; Farinelli, 1994 e 2003, 160 ss.; Galli, 1996, 839 ss. e 2008, cap. V; Galluccio, 2002; Hooker, 2009; Legg ed., 2011; Meyer et al., 2012; Minca e Rowan, 2015 e 2016; Minca e Vaughan-Williams, 2012; Odyseos e Petito eds., 2007; Ojakangas, 2009; Palaver, 1996; Rasch ed., 2005; Ulmen, 1993.

unicamente alla storia del concetto in questione. In realtà, essa riguarda anzitutto il pensiero geografico, come si cercherà qui di dimostrare: nello specifico, riguarda il contributo sinora negletto che la geografia, fin dai fondamenti del pensiero che chiamiamo occidentale, ha offerto all'elaborazione del concetto di *nomos*, contributo non scindibile dalle ragioni per cui il *nomos* continua ad essere questione centrale nel dibattito contemporaneo, geografico e non solo.

Sin dai primi anni dell'era volgare la geografia conosce almeno una definizione decisiva, sebbene pressoché dimenticata, di *nomos*. È quella che Strabone offre nel primo libro della sua *Geografia*: “il *nomos* è impronta (*typos*) e figura (*schema*) di una *politeia* (cittadinanza, forma di governo, costituzione)” (I, 1, 18; trad. mia). Questa definizione è davvero geografica nella misura in cui è legata all'ambito delle immagini e delle figure, cioè parla di “ordinamenti ... della convivenza umana” che “si fanno ... pubblicamente visibili” – per utilizzare un'espressione di Schmitt (1950a, trad. it. 19-20) – perché propriamente segnati sulla terra. La parola *schema* è quella che, nella tradizione geografica greca, viene usata per descrivere la forma di terre, regioni ecc. (un esempio fra tutti: la Sicilia ha la figura/forma di un triangolo; cfr. *Geogr.* II, 1, 30; VI, 2, 1). Si badi inoltre che l'espressione “figura/forma (*schema*) di una *politeia*”, inclusa nella definizione straboniana di *nomos*, ha la sua prima attestazione, in letteratura greca, nella *Repubblica* (501a, 548c) di Platone<sup>2</sup>. Si tratta esattamente del dialogo di cui Strabone riprende alla lettera un passo, subito dopo aver definito il *nomos*<sup>3</sup>. Il che conduce a un'ulteriore considerazione: l'idea straboniana di *nomos* in parte conferma, ma in parte rovescia la teoria di Schmitt. Tale idea, infatti, nel momento stesso in cui evidenzia i significati originari, terrestri e spaziali, del *nomos*, smentisce però che già nella Grecia del V-IV sec. a.C. si cominciasse a perdere la consapevolezza di questi. Secondo Schmitt (1950a, trad. it. 55 ss.), i sofisti e poi Platone contribuirono a fissare per il *nomos* il significato astratto di legge e regola, facendo progressivamente dimenticare il suo legame con la terra. Strabone, autore dei primi anni dell'era volgare, fa pensare invece il contrario: la sua definizione di *nomos* è radicalmente geografica anche in virtù, evidentemente, del dialogo con la fonte platonica.

Del resto, Platone è una fonte spesso citata da Strabone, non importa quanto per conoscenza diretta o mediata da altre fonti come Posidonio. In connessione al *nomos*, nello specifico, o meglio ai termini derivati dalla sua radice *nem-*, un'altra citazione di Platone è particolarmente significativa nella *Geografia*. Nell'ultimo libro della sua opera, Strabone inizia a descrivere il delta del Nilo (XVII, 1, 4) citando le parole con cui Platone ha descritto quello stesso delta, e insieme ad esso la terra egiziana, nel *Timeo* (21e-23c). Per il filosofo la terra egiziana era abitata da una

<sup>2</sup> Platone usa nuovamente l'espressione in *Polit.* 291d e *Leges* 681d. Questa precisa espressione non è riscontrabile né in Aristotele né in Polibio, cioè le altre due principali fonti a cui Strabone attinge nei passi che includono la citata definizione di *nomos*.

<sup>3</sup> Il passo ripreso da *Geogr.* I, 1, 18 è in *Resp.* 338c. Strabone può aver attinto i contenuti di tale passo, non riguardante il *nomos*, anche da *Leges* 714c.

civiltà del *nomos*, che aveva creato un *kosmos* sociale e politico (24a-c). Non solo: quella terra egiziana per Platone era una *chora* (22e). Vale a dire che nei passi del *Timeo* dedicati all'Egitto Strabone già poteva trovare non solo il concetto, *chora*, su cui avrebbe fondato la natura della sua ecumene, ma anche il legame tra questo concetto e quello di *nomos*. Si tratta di un legame che il geografo istituisce, a mio avviso, già nel primo libro, dove la citata definizione di *nomos* è preceduta di poco da quella di *chora*. Per Strabone quest'ultima, che nella sua totalità viene chiamata ecumene, è non solo la terra ma anche il mare che abitiamo, nel momento in cui è base – *ground* – delle azioni umane (*Geogr.* I, 1, 16). È il concetto di prassi, di azione, a fondare la cruciale idea straboniana di terra e di mare, come anche quella più generale di geografia in quanto affare da filosofi, da uomini che hanno a cuore la felicità e sono al contempo volti all'azione (*ibid.*, I, 1, 1/23). La filosofia entro cui Strabone riconosce la sua idea di geografia è quella pratica, perciò etica e politica, di derivazione aristotelica prima che stoica. E l'idea che la geografia sia un sapere filosofico di natura etico-politica trova la sua più chiara esplicitazione nel paragrafo dedicato alla definizione di *nomos*. Del resto, anche le teorie novecentesche sul *nomos* hanno conservato l'antica consapevolezza che esso fosse un “*nomen actionis*” (Schmitt, 1953, trad. it. 297; 1959, 581). Poiché il *nomos* è azione, allora la *chora* è terra del *nomos* – meglio, terra e mare di *nomos* – perché terra e mare d'azione. E per Aristotele l'azione è movimento (*Eth. Eud.* 1220b) e il movimento è cambiamento (*Physica*). Più precisamente: *chora* è terra e mare di tutti i significati del *nomos*, cioè di tutti quelli della sua radice *nem-* (Bonfiglioli, 2018). Tale infatti appare la *chora* intorno al Nilo nell'ultimo libro della *Geografia* (XVII, 1, 3): il fiume attraversa non solo la *chora* egiziana, dove le spartizioni della terra coltivabile, i *nomoi*, sono figura e impronta di una civiltà del *nomos*-ordine, ma anche la *chora* degli Etiopi, che, ai margini dell'ecumene civilizzata, vivono da nomadi (*nomadikos*). Dall'*Ordnung* al nomadismo: la *chora* intorno al Nilo, quella che la *Geografia* descrive passando attraverso un'ulteriore e cruciale citazione di Platone, riunisce in sé tutte le declinazioni semantiche della radice *nem-*, le stesse che hanno caratterizzato le grandi teorie novecentesche sul *nomos*, rispettivamente quella di Schmitt e quella di Deleuze<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> La radice greca *nem-* è comune sia al termine post-omerico *nómos* – il termine che Strabone definisce “impronta e figura di una *politeia*”, lo stesso che assume i significati di norma e legge e il cui ambito semantico è quello dell'*Ordnung* – sia al più arcaico *nomós* (plurale *nomoi*), i cui primi significati sono invece “pascolo” e “luogo di pascolo dai confini non definiti”; quando poi la radice *nem-* avrà consolidato la sua semantica legata all'*Ordnung*, *nomós* sarà anche il lotto agrario o la provincia amministrativa, il risultato di una divisione della terra (come sono i *nomoi* della terra egiziana descritta da Strabone). Secondo il filologo Laroche (1949) *nomós*, così come il sostantivo *nomás* (nomade), riflette i significati arcaici del verbo *nemein*, che sono pascolare e distribuire, dove la distribuzione arcaica non era ancora divisione: a tali significati arcaici Deleuze attingerà per teorizzare, in *Differenza e ripetizione* (1968, 54), la sua idea di *nomos* nomade, opposta a quella di *nomos* sedentario. Per Laroche, fino all'età classica *nómos* e *nomós* rimangono unità semantiche autonome; per Schmitt (1959, 579-580), invece, l'omerico *nomós* non presenta variazioni significative rispetto al post-omerico *nómos*, e l'idea di divisione era già congiunta sin dalle origini, nel verbo *nemein*, a quella di distribuzione. Rinvio a Bonfiglioli (2018, 159-162) per approfondimenti e specificazioni.

Ritornando dunque alle teorie novecentesche, quella di Schmitt nello specifico, per quest'ultimo l'indagine sul *nomos* della terra significa la ricerca del "regno di senso della terra" stessa (*das Sinnreich der Erdes*: 1950a, 6). È un'affermazione programmatica, alla quale il giurista dà grande risalto nella prefazione alla sua principale opera sul *nomos*. Ma ciò implica allora che indagare sul *nomos* significhi indagare sull'origine del rapporto fra quest'ultimo, la terra e il senso. Si tratta di una ricerca che, a mio parere, Schmitt non porta fino in fondo, per il fatto che non approfondisce i contesti in cui il *nomos* greco viene associato al senso. Non lo fa perché gli autori che più scrivono di questo legame sono esattamente quelli che il giurista ritiene responsabili della dimenticanza dei significati primari, terrestri e spaziali, del *nomos*: i sofisti e Platone. Ma l'indagine sul regno di senso di Platone che qui di seguito si proporrà riporta invece esattamente alla terra, così come alla terra riconduce il *nomos* del geografo Strabone.

### **Il *nomos* nell'immagine, l'immagine oltre il *nomos***

Secondo Schmitt (1950a, trad. it. 56-57; 1959, 578) i sofisti avrebbero indebolito molto i significati del *nomos*, associandoli alla convenzione e all'artificio, per il fatto di avere attribuito grande risalto all'opposizione tra natura-*physis* e legge-*nomos*. Ebbene, c'è un dialogo di Platone, il *Cratilo* (non citato da Schmitt), che parte esattamente dall'opposizione natura/legge per affrontare il regno di senso del linguaggio. Il dialogo si apre su due teorie linguistiche contrarie. Da una parte quella di Cratilo, secondo cui la significazione delle parole è per natura, intendendo qui per *physis* l'ambito della necessità, del non poter essere altrimenti: un nome è per natura quando la sua componente significativa è motivata rispetto a ciò che deve significare, vi è somiglianza assoluta tra il nome e la cosa significata. Dall'altra parte vi è la teoria di Ermogene, secondo cui invece solo la legge (*nomos*), l'uso (*ethos*) e la convenzione determinano il rapporto fra le parole e le cose significate: questo comporta che non vi sia nessuna motivazione ovvero somiglianza a fondamento del rapporto di significazione, ma che quest'ultimo conosca l'arbitrarietà di ciò che è culturalmente stabilito.

In mezzo, fra i due contendenti, vi è Socrate, il quale, confutando la teoria convenzionalista di Ermogene, dà spazio alla figura del nomoteta (il legislatore, colui che pone il *nomos*). Chi ha posto il *nomos*, secondo Socrate, ha posto anche i nomi

Nel presente articolo ho scelto di utilizzare la forma non accentata *nomos* o quando mi riferisco alle teorie novecentesche, dato che sia Schmitt sia Deleuze utilizzano nella gran parte dei casi la forma non accentata, o quando riporto citazioni di testi antichi contenenti la parola *nómos* (*nomos*-ordine, *nomos*-legge), la più conosciuta e diffusa.

<sup>5</sup> Questa espressione è anche il titolo di un'opera del 1939 del poeta Konrad Weiss, amico di Schmitt e da lui nominato in altri suoi scritti, in particolare in Schmitt 1950c e 1950b. Si noti che in quest'ultimo scritto Schmitt (1950b, 930-931) sia parla di Weiss sia usa ancora una volta l'espressione "Sinnreich der Erde", pur non legando esplicitamente il primo alla seconda. Nel presente articolo propongo una precisa interpretazione dell'espressione *Sinnreich der Erde*; faccio comunque presente che tale espressione è passibile di diverse letture e contestualizzazioni all'interno del pensiero di Schmitt.

(*onomata*), ha assegnato i nomi alle cose<sup>6</sup>. Il nomoteta del *Cratilo* è la personificazione di un'autorità linguistica attraverso cui Platone interpreta la questione delle origini del linguaggio e delle diverse lingue. Il nomoteta stabilisce i confini identitari di una comunità – ciascun nomoteta per la sua comunità di parlanti – nel momento in cui all'origine ne stabilisce la lingua, collante di una comune appartenenza. Nel dialogo si legge poi che “il nominare è un'azione”, il cui “strumento” è esattamente il nome, la parola. Un'azione che si serve di strumenti è una tecnica artigianale: il nomoteta è un “artigiano” e un “demiurgo” dei nomi. Il nome a sua volta è uno “strumento didattico” che insegna l'essenza delle cose, perché è anzitutto “distintivo” (*diakritikon*) di tale essenza (*Crat.* 387b-390e). Come l'artigiano che lavora il tessuto si serve della “spola” per distinguere i suoi fili, il nomoteta si serve dei nomi per distinguere l'essenza delle cose: crea tagli, divisioni nel continuum del senso, assegnando un determinato significato a una determinata combinazione di suoni. Le divisioni, le assegnazioni, il significato proprio e appropriato dei nomi, l'uso che ne fanno i parlanti: in questo *nomos* del linguaggio si ritrovano tutti i significati che Schmitt (1953, in particolare) ritiene primari per il termine. Proprio nell'autore, Platone, che per Schmitt già li aveva perduti o li stava perdendo. La funzione diacritica dello strumento-nome, nel contesto dell'intelaiatura – che è propriamente mappatura – del senso, è fondata su quello stesso verbo, *diakrinein* (distinguere che è delimitare i confini), in cui Strabone vede l'essenza della spartizione e assegnazione della terra egiziana (*Geogr.* XVII, 1, 3). Strabone ne parla per spiegare le origini della geo-metria, alla lettera “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 figure/configurazioni (*schemata*) e nascondendo inoltre i segni con cui si distingueva (*diakrinein*) l'altrui proprietà dalla propria” (*ibidem*). Già Erodoto (*Hist.* II, 109), che scrive subito prima di Platone, aveva raccontato tali origini. Da Erodoto a Strabone passando per Platone, vale a dire dalla terra alla terra passando per il linguaggio, i significati primitivi del *nomos* rimangono inalterati. Il passaggio platonico dal regno di senso del linguaggio ha invece forse contribuito a rafforzare l'idea della terra come regno di senso in quanto *ground* di un *nomos*-azione che crea ritagli e figure.

Il nomoteta provoca anche un cortocircuito fra i poli contrari del *Cratilo*: colui che pone il *nomos* è chiamato in causa inizialmente per sostenere, contro Ermogene, una teoria del linguaggio che è naturalista. Non tutti possono essere buoni artigiani del nome, dice Socrate, ma solo i nomoteti che traspongono in lettere e sillabe il nome che per natura ogni cosa ha. Senonché tale significazione secondo *physis*, una volta fissata entro la comunità dei parlanti, diventa *nomos*. Con questa figura controversa di nomoteta, Socrate inizia a mettere in crisi l'iniziale dualismo natura/legge, anticipando quella che sarà, a mio avviso, la vera e propria teoria linguistica che Platone attribuisce al suo maestro: la teoria del nome come immagine.

<sup>6</sup> La figura del nomoteta nel *Cratilo* istituisce il legame fra ‘porre il *nomos*’ e ‘porre i nomi’. Del legame fra *nomos* e ‘dare il nome’ parla anche Schmitt (1959), seppure su altre basi e senza citare Platone in merito.



Nel confutare la posizione naturalista di Cratilo, Socrate spiega che, come ogni dipinto/ritratto, un nome/immagine non deve essere somigliante alla cosa che rappresenta sotto tutti i rispetti; altrimenti, se fosse tale, sarebbe un doppio della cosa, non la sua immagine (*Crat.* 430a-435d). Di conseguenza un'immagine (*eikon*, icona) può essere somigliante al modello – può stare per esso per natura – solo sotto certi rispetti; per il resto, invece, un'icona deve essere forzatamente dissomigliante dal modello, dunque stare per esso per convenzione-legge. La qualità della relazione semantica dell'immagine-icona, perciò, non è né totale somiglianza né totale dissomiglianza, ma è somiglianza e dissomiglianza – natura e legge – insieme, perché è ciascuna delle due sotto qualche rispetto. Vale a dire che il significato dell'immagine è una terza via fra contrari, *physis* e *nomos*, che come tale è già oltre l'uno e l'altro, è superamento della loro distinzione<sup>7</sup>. Esattamente come colui che sostiene questa teoria, cioè Socrate, l'unico filosofo del dialogo, è terzo tra Cratilo ed Ermogene, e va oltre le loro opposte posizioni.

Anche in un dialogo più tardo, il *Sofista*, Platone cercherà una definizione per le “immagine dette” (*Soph.* 234c), cioè quelle prodotte dal linguaggio, i contenuti dei discorsi. E ancora una volta l'immagine-icona verrà definita come una terza via fra opposti, in quanto essa è “un intreccio (*symploke*) fra ciò-che-è e ciò-che-non-è” (*ibid.*, 240b-c). 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.

La stessa immagine-icona dei due dialoghi linguistici, insieme a un artigiano-demiurgo come quello del *Cratilo*, è tra i protagonisti dell'ultima grande sezione di un altro dialogo: il *Timeo*, cioè l'opera che è fonte della *chora* egiziana di Strabone. Nell'ultima sezione del *Timeo*, dal cosmo della *chora* abitata si passa al *kosmos*-universo – di cui la *chora* abitata è parte e preludio nel dialogo – e al racconto, oscillante fra cosmogonia e cosmologia, della sua origine. Anche qui vi è un demiurgo che per creare un cosmo divide e mette in forma, crea immagini-icone fondandosi su un modello eterno. A proposito di origini e forme: Farinelli (2007, 23), nell'interpretare un altro racconto sulla creazione, quello biblico, ha chiamato in causa esattamente *Il nomos della terra*. Secondo Farinelli (*ibidem*), Schmitt, nel parlare dell'atto fondativo di ordinamento e localizzazione, fa “significativamente (ma inconsapevolmente?) riferimento” a quegli stessi due processi che già il libro della Genesi illustra come originari perché la terra possa comparire. Sulla base di quanto si legge nel corpus platonico, anche la filosofia classica lega i suoi racconti d'origine ai significati del *nomos*, e tanto più quando li scrive in greco.

<sup>7</sup> Si confronti in proposito l'analisi di Agamben (1995, 40-41), condotta da altra prospettiva, sulla neutralizzazione platonica dell'opposizione tra *physis* e *nomos* nelle *Leggi*.

Ripercorriamo le mosse di Platone. Alle origini del linguaggio vi è un atto di *nomos*, che tanto più risulta essere un atto di ordinamento spaziale, quanto più appare derivare da un originario atto di *mise en forme* del cosmo – quello del *Timeo*, dialogo la cui scrittura sembra posteriore al *Cratilo*. E si badi che parallelamente, seguendo Laroche (1949, 165), nella lingua greca è proprio il termine omerico *kosmos* il detentore di quel significato di “ordine” su cui, successivamente, si fonderanno anche i contenuti del post-omerico *nomos* (v. nota 4). Il parallelo va avanti, nel momento in cui il cosmo è un’immagine-icona (*Tim.* 29b). Ma come quest’ultima, quando posta al centro della semantica del linguaggio, crea terze vie che includono il *nomos* per andare però oltre esso, così nel *Timeo* a un certo punto si scopre che per raccontare il principio del cosmo non sono più sufficienti i due generi inizialmente considerati – il modello intelligibile da una parte, l’immagine-icona sensibile dall’altra. Viene allora introdotto un “terzo altro genere” (48e, 52a), il cui nome è *chora*.

### La terra dei demoni

“La *terra* è detta nel linguaggio mitico la madre del diritto ... La terra fertile serba dentro di sé, nel proprio grembo fecondo, una misura interna” (Schmitt, 1950a, trad. it. 19). È noto come *Il nomos della terra* rinvii a miti e immagini delle origini (cfr. Aravamudan, 2005; Dean, 2006; Minca e Rowan, 2016, 195 ss.). Naturalmente, si può aggiungere ora, anche a racconti delle origini non tenuti in considerazione nell’opera, proprio come quello del *Timeo*. Tra la sezione centrale e quella finale del dialogo, Platone passa dalla fertilità della terra-*chora* egiziana al carattere materno di una *chora* primordiale, amorfa e indeterminata. Quest’ultima *chora* è un terzo genere accanto agli opposti dell’intelligibile e del sensibile: come sottolinea Derrida (1993, trad. it. 47-48), rispetto alle opposizioni binarie essa è un terzo, nella misura in cui oscilla tra la doppia esclusione (né...né) e la partecipazione (e...e). Né modello né copia, la *chora* primordiale è il “ricettacolo” che riceve tutte le forme senza identificarsi con nessuna di esse (*Tim.* 49a-51b). Platone specifica che “conviene paragonare il ricettacolo alla madre, il modello al padre e la natura intermedia (*metaxy*) fra essi alla prole” (50d). Nonostante la *chora* sia descritta non solo come una madre ma anche come una “nutrice” (49a, 52d), Derrida (1993, trad. it. 83) ritiene che essa sia una “madre strana”, perché “anteriore ed esterna ad ogni generazione”. Derrida legge questi passaggi del dialogo sulla base della sua complessiva interpretazione di Platone, incentrata sulla linea maschile della generazione, cioè sulla relazione tra padre e figlio (cfr. Derrida, 1972), nel *Timeo* rappresentati rispettivamente da modello e cosmo-immagine-icona<sup>8</sup>. Al contrario, a mio avviso, nel *Timeo* nulla suggerisce l’esclusione della *chora* primordiale dalla generazione, anzitutto perché la prole è nel mezzo tra i due genitori, dunque non vi è ragione per cui la madre/*chora* non dovrebbe esercitare il suo ruolo genitoriale

<sup>8</sup> Tra gli studi geografici che si sono occupati della *chora* del *Timeo*, con esiti interpretativi diversi da quelli proposti nel presente contributo, cfr. Berque, 2012; Casey, 1997, 23-49; Casti, 2013; Grosz, 1995; Kymäläinen e Lehtinen, 2010; Olwig, 2008.

nella stessa misura in cui lo esercita il padre/modello. Ma soprattutto, il fatto stesso che la prole, cioè l'immagine-icona, sia descritta come intermedia, nel mezzo (*metaxy*), non può che confermare il suo legame anche con la natura della madre.

Prima di scrivere il *Timeo*, Platone aveva già ampiamente dato corpo alla sua idea di chi o di che cosa fosse *metaxy*. Lo aveva fatto nel *Simposio* (201d-208b), in cui Socrate narra della generazione mitica di un altro figlio, Eros. È attraverso quest'ultimo che Platone inaugura l'ambito del demonico, ossia di ciò che sta nel mezzo fra opposti/contrari. Il figlio Eros è un demone perché rispetto ai due poli contrari da cui è nato (il padre e la madre sono poli opposti non solo sessualmente ma anche in virtù delle proprietà che già i loro nomi greci, Poros e Penia, indicano, cioè rispettivamente ricchezza e povertà, risorsa e mancanza) 'è' e al contempo 'non è', essendo l'uno e l'altro sotto alcuni rispetti senza essere completamente nessuno dei due. La generazione non è vista infatti come ripetizione del medesimo, ma come creazione di alterità/differenza. Eros è *metaxy* tra i genitori in quanto altro da entrambi, né l'uno né l'altro per quanto simile a ciascuno di essi sotto qualche rispetto. E questo perché, a priori, la generazione è descritta nel dialogo come il frutto di un intreccio (*symploke*: 191c): e nel corpus platonico tutte le occorrenze di *symploke*, tra cui quella del *Simposio* è la più antica, parlano della creazione di alterità come terza via oltre gli opposti (Bonfiglioli, 2018, § 4). Ma allora il *metaxy* di Eros ha un suo preciso corrispettivo, un suo doppio, all'interno del pensiero platonico: null'altro che l'immagine-icona dei dialoghi linguistici, anch'essa terza fra contrari, anch'essa altra/differente e frutto di *symploke*. L'ambito demonico del figlio Eros e quello dell'alterità semantica dell'immagine-icona propriamente coincidono e si fondono nel *metaxy* dell'icona-prole-cosmo del *Timeo*.

L'immagine-icona è dunque il demone di Platone. E nella storia cosmologica del *Timeo* essa gioca il ruolo di figlio/a, nella misura in cui il suo essere terza fra opposti chiama in causa la sua genealogia materna. L'immagine-icona, infatti, è insieme simile alla *chora* primordiale e differente da essa, nello stesso modo in cui ogni figlio/a è 'simile a' e 'differente da' ciascuno dei suoi genitori, cioè sotto qualche rispetto. Vale a dire che l'icona/prole eredita la sua natura di terzo dalla madre, ma laddove la *chora*/madre era un terzo altro genere a priori di ogni logica opposizione, l'icona/prole è una terza via di alterità che va oltre le opposizioni binarie, cioè è a posteriori rispetto ad esse, pur appartenendo con esse alla sfera del linguaggio umano, del *logos*.

Dell'icona-mondo fa parte la *chora* abitata, quella egiziana nel *Timeo*, quella stessa che costituirà per Strabone il modello della sua ecumene. Nella sua *Geografia* (II, 3, 7) Strabone discute su quali siano i fattori che determinano le caratteristiche di una *chora* (*ta epichoria*). Il ragionamento parte da un'opposizione, ripetuta due volte: quella tra natura (*physis*) da una parte, *ethos* (uso, costume) dall'altra. Si tratta della stessa opposizione da cui partiva il *Cratilo*. Seguendo Strabone, alcune caratteristiche di una *chora* e dei popoli che la abitano derivano dalla natura, altre dagli usi culturali. In questo passo, il polo del culturale è rappresentato non solo dall'*ethos* – cioè da quel termine che Platone aveva accostato a *nomos* nel *Cratilo* –

ma anche dalla parola *askesis*, che significa ‘pratica, esercizio’ di qualcosa in ogni ambito. In proposito, Strabone dice che in terra egiziana il papiro viene o non viene praticato (*askeitai*), nel senso di coltivato (XVII, 1, 15). L’agricoltura è insomma la pratica culturale per antonomasia, quella primaria perché legata alla terra, nella stessa misura in cui la parola cultura deriva dal verbo latino *colere*, che significa anzitutto coltivare (oltre che abitare e venerare). E la terra coltivata è l’esempio più concreto di una via terza in quanto superamento di opposti: la *chora* non è infatti solo natura né solo pratica culturale, perché è insieme l’una e l’altra. Non solo. Il sostantivo *askesis* deriva dal verbo *askein*, il cui significato arcaico, anteriore a quello di ‘praticare, esercitare’, è ‘lavorare dei materiali grezzi, modellare’. Di nuovo la figura dell’artigiano-demiurgo che ritorna, e che mette in forma dividendo e tracciando figure. Senza dimenticare, inoltre, che *askein* significa anche ornare; e ornamento, oltre a ordine, è uno tra i significati di *kosmos*. L’essere umano abitante e di prassi è un essere linguistico in quanto imprime segni della sua identità sulla terra: la sua è la forma più concreta di geo-grafia in quanto scrittura della terra. E la terra diviene *chora* perché messa in forma e trasformata dal linguaggio delle pratiche spaziali, improntata di esso. Tra le immagini di questo linguaggio vi sono naturalmente quelle ripartizioni della terra che sono figure di *nomos*, anzi che fanno del *nomos* stesso la figura e impronta di una *politeia*.

La *chora* geografica, terza altra via fra natura e cultura, e via di *logos*, coincide perfettamente con l’immagine-icona di Platone, si identifica con essa e la sua genesi. Per questo la *chora* geografica è terra di demoni, è demone essa stessa (Bonfiglioli, 2012, 2016a).

### Sull’idea di geografia regionale

Uno tra i significati di *chora* è regione, dunque parte. Anche la *chora* straboniana nella sua totalità, l’ecumene, non è infatti che una parte dell’intera terra (*Geogr.* I, 1, 15). Di conseguenza, la geografia regionale è sapere della partizione, capace di elaborare sin dall’antichità classica i modelli più concreti, perché segnati sulla superficie terrestre, della divisione di un continuum. Lo ha dimostrato, a mio avviso, Platone, ponendo un atto di *nomos* alle origini del linguaggio verbale. È possibile accorgersi di questo solo leggendo insieme il *Timeo* e il *Cratilo*: il linguaggio si lega alla terra nella misura in cui si lega alla semantica dell’immagine-icona, dunque alla *chora* geografica, al suo essere figlia della *chora* primordiale ma anche cosmo ordinato dalle divisioni di un demiurgo. Fare senso significa ri-partire un continuum. Dal continuum concreto di ogni terra-*chora*, spazio inizialmente liscio progressivamente striato e dunque regionalizzato, al continuum del senso, il *nomos* in Platone – contrariamente a quanto ha scritto Schmitt – ha mantenuto intatti i suoi significati legati alla spazialità di una *divisio*. Il che porta fino in fondo a una strada – ovvero a un’idea, quella della terra come “regno di senso” – che lo stesso Schmitt ha indicato, senza però percorrerla interamente, anche in ragione di ciò che ha trascurato del pensiero platonico. La terra è regno di senso, nella mia interpretazione, anzitutto perché la scrittura-striatura-partizione della terra – e l’idea

di parte che ne deriva, la regione – è il modello primo e concreto di ogni ritaglio in un continuum, dunque di ogni creazione di senso.

I ritagli che il nomoteta del *Cratilo* pratica nel continuum del contenuto richiamano alla lettera quelli della geo-metria come misura della terra, sono descritti nei medesimi termini. Per tali suddivisioni regionali la definizione più calzante non è da cercare in un termine greco, ma piuttosto nel termine latino *regio*. Derivante dalla radice \**reg*, la stessa di *regere*, *rectus* e *regula*, la *regio* parla della tracciatura di linee che sono delimitazioni, linee di confine (Benveniste, 1976, 291-296; Raffestin, 1984) e in particolare linee *rectae*, espressione di una spazialità che è quella geometrica della mappa. Ma anche nel *Cratilo*, in trasparenza, si ritrova l'armatura di una mappa: i fili diritti tesi sul telaio, separati dalla spola, a cui Platone paragona le striature del senso create dal nomoteta col suo strumento-nome, ne sono una perfetta immagine. Tanto il campo coltivato quanto il senso sono mappati, dunque regionalizzati, dalle striature di un medesimo *nomos-regula*.

Ma se il *nomos-regula* crea *regiones*, il *nomos* in tutti i suoi significati crea *chorai*. Lo si era già constatato sia da un punto di vista semiotico sia da un punto di vista geografico: come l'immagine-icona del *Cratilo* va oltre il *nomos*-legge, così la *chora* è la terra di tutti i significati del *nomos*, anche del *nomos*-movimento nomade. O meglio, i due punti di vista in questo caso coincidono, poiché la *chora* geografica è un'immagine-icona, dunque una perfetta idea della terra come regno di senso. La *chora* non è associabile alla radice \**reg*, quindi non è associabile soltanto al “*nomos* sedentario” (Deleuze, 1968, 54), a quello che Farinelli (2003, 160) definisce propriamente “*nomos* della mappa”. La *chora* è infatti regione dai confini precari, mobili, negoziabili; in quanto terra di tutti i significati del *nomos*, non nega la striatura e neppure la *regula*: le include ma le destabilizza dall'interno.

La ragione per cui la *chora*-immagine è ritaglio di senso (dato che nel *Sofista* proprio i contenuti dei discorsi sono immagini) dai confini mobili e negoziabili sta nel fatto che essa è terra e mare di prassi, dunque di movimento e cambiamento. L'etica dell'azione propria della *chora* mette in discussione ogni stabilità legata all'etica della *regula*: sulla *chora* di Strabone le striature – e le figure/immagini che esse determinano – sono il prodotto di azioni umane e come tali sono destinate a essere superate, cancellate, sfumate da altre pratiche e azioni umane, se non dal tempo o dai fattori naturali come le inondazioni. Vale a dire che l'idea di azione sta alla base della nota visione storico-diacronica che Strabone ha della geografia. Ma anche dal punto di vista sincronico i confini delle regioni-*chorai* di Strabone possono essere mobili: un caso emblematico è quello di Ravenna nei libri (V e VI) della *Geografia* dedicati all'Italia. Strabone si sofferma spesso su questa città nella sua descrizione dell'Italia settentrionale, contestualizzandola nel paesaggio e nell'economia della pianura padana. Eppure, il fatto che Ravenna sia abitata da Umbri porta poi il geografo a includerla entro i confini di un'altra parte d'Italia, la *chora umbra*. Questione di punti di vista, dunque di ritagli culturali variabili.

La *chora* ha confini variabili e rinegoziabili nella stessa misura in cui il *nomos*, nell'ecumene di Strabone, non si disgiunge mai dall'idea di azione. Anche per Schmitt, lo si è visto, il *nomos* è un *nomen actionis*; tuttavia, proprio a proposito dell'evoluzione semantica del termine, il giurista afferma che quest'ultima abbia avuto una svolta nel momento in cui il *nomos* si è legato all'*oikos* (termine che significa 'casa' e da cui deriva ecumene). Il legame fra i due concetti, secondo Schmitt (1959, 576-578), 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, il suo farsi *status quo*, avrebbe contribuito a far scordare, o sbiadire, progressivamente i significati primi – connessi alle azioni di appropriazione e partizione – del *nomos*; e quest'ultimo sarebbe divenuto così astratta regola e legge dell'*oikos* e della *polis*. Anche Strabone, prima di Schmitt, ha associato il *nomos* all'*oikos*, ma con esiti diversi: poiché per il geografo la terra e il mare abitati sono *chora*, l'*oikein* (l'abitare) non può prescindere dall'azione, dunque neppure far scordare come sia ancora quest'ultima a fondare il legame tra il *nomos* e la *chora*-casa. L'opera di Strabone mostra cioè come il significato di *nomos*, ben oltre l'età classica, abbia mantenuto i suoi legami tanto all'azione quanto alla terra, o meglio alla terra e al mare.

E sta anche nell'immaginario geografico lo scarto fra l'analisi schmittiana del *nomos* e l'analisi che invece qui ne deriva passando attraverso Strabone. Per il giurista (1950a, trad. it. 20) il diritto è "terraneo" in quanto legato alla terraferma, che lo "mostra in sé come confine netto", ciò che invece non può fare il mare. Come osservano Minca e Rowan (2016, 249), "Schmitt's thought for the most part remains bound to a cartographic imaginary", "largely embedded in a tradition of conceiving political space as a flat representational plane that can be visibly partitioned"; di conseguenza "his representational understanding of space leaves no room for thinking through the multiple performative practices and affective attachments that ... shape specific understandings of space and their political resonances". La geografia di Strabone, pensiero etico-politico, per come qui è stato interpretato, è una geografia della prassi: l'ecumene è sia terra sia mare, dunque non si abita solo la terra ma anche il mare ed entrambi sono *ground* dell'azione umana. Dove la fluidità-movimento del mare, al pari dell'azione umana in quanto movimento, contribuisce a creare l'immaginario geografico dell'ecumene, tale immaginario va necessariamente oltre quello cartografico: include il *nomos-regula* di quest'ultimo ma continuamente lo mette in discussione non prescindendo da pratiche, processi, cambiamento. Esattamente come la *chora*, terra di tutti i significati del *nomos*, include e al contempo destabilizza la *regio*.

È sulla base di questa identità di *chora* che si deve concepire oggi, a mio avviso, l'idea stessa di geografia regionale in quanto sapere sul senso, oltre che ridefinire il suo primo oggetto d'indagine, la regione. Nella dialettica fra i concetti classici di *regio* e di *chora* vedo infatti l'antecedente concreto, il *ground* in quanto fondamento terrestre, dei contemporanei modelli semiotico-culturali – la rizomatica

enciclopedia di Eco (1984) anzitutto – che non sottraggono la *regula* del codice al costante confronto con le risegmentazioni dell’invenzione e della negoziazione interpretativa. E ciò che vale per il macro-modello semiotico vale anche per la singola porzione di contenuto: ogni ritaglio di senso – ogni regione – vive della tensione tra codificazione e ridefinizione, se non cancellazione, dei propri confini (Bonfiglioli, 2016b). È la tensione “tra legge e creatività”, fra ordine e avventura, diceva Eco (1984, 302); qui si aggiunge fra *nomos-regula* e *nomos-movimento*. Se fondata su questa tensione, la regione diviene avamposto di complessità e strumento per la lettura del contemporaneo. Dato che la complessità di oggi risiede essenzialmente nella tensione fra striatura e mobilità, nel loro intrecciarsi secondo diverse declinazioni.

In tempo di migrazioni e globalità, la geografia regionale – ma si potrebbe dire la geografia umana in generale – non può che riattualizzarsi come corografia: un sapere della *chora* che, come tale, prevede la striatura tanto quanto la mobilità e la processualità delle pratiche, o meglio il ripensamento della striatura a partire dalla pratica e dal movimento. E, come noto, ripensare le striature alla luce dei processi è una delle linee di ricerca più attuali nel dibattito geografico: basti pensare ai *border studies*, allo *shift* dal concetto di *border* a quello di *bordering* e poi di *borderscapes*. La *chora*, per come qui interpretata, costituisce dunque il modello più antico per indagare le questioni più contemporanee. Anche perché, non lo si scordi, il sapere sulla terra-*chora* – che è il sapere di una geografia regionale intesa come corografia – è sapere sul senso. La terra in quanto *chora* è regno di senso non solo perché, come già detto, la sua scrittura-striatura è il primo modello di ogni creazione di senso, ma anche perché è *ground* d’azione e di pratica umana. Il che significa che la terra-*chora* è terra di quel *nomos-regula* che mappava il senso nel *Cratilo* ma anche delle fughe interpretative del rizoma enciclopedico di Eco. La terra in quanto *chora* è regno di senso perché in essa si ritrovano i modelli, sia quelli antichi sia quelli attuali, che stanno alla base dell’indagine sul senso. La geo-metria e la spola diacritica del *Cratilo*, il *borderscape* e il rizoma enciclopedico: il regno di senso della terra parla di un dialogo mai interrotto, in entrambi i sensi, fra sapere geografico e sapere linguistico.

La *chora* è il modello più antico per le questioni più contemporanee perché è al contempo immagine-icona e terra etica in quanto terra di prassi: o meglio, la terra diventa *chora*, dunque immagine-icona, perché *ground* della prassi umana. La terra-*chora*, nella sua natura demonica, intreccia l’etica e la teoria dell’immagine (del senso), rendendole un unico sapere. Il sapere sulla *chora* è di conseguenza sapere etico perché sapere sul senso, e sapere sul senso perché sapere etico. È con tale sapere che si propone qui di identificare l’idea stessa di geografia regionale in quanto corografia e il suo potenziale teorico.

9 Si vedano in merito, ad esempio, dell’Agnese e Amilhat Szary (2015) e tutti i contributi del numero 20(1) di *Geopolitics*; Brambilla et al. eds. (2015); Parker e Vaughan-Williams (2012) e tutti i contributi del numero 17(4) di *Geopolitics*, e relative bibliografie.

## Complessità, rovesciamenti ed etica: la posta in gioco

### *La complessità, l'immagine e i rovesciamenti*

L'idea di geografia regionale appena tratteggiata ha alla base due concezioni non convenzionali, che qui si propongono, di rappresentazione e di etica. Rinvio la trattazione della seconda al prossimo paragrafo per occuparmi in questo della prima. L'idea di rappresentazione qui elaborata attraverso il modello della *chora*, immagine-icona e terra etica al contempo, va oltre un *nomos* sedentario in quanto si lega al terreno processuale delle pratiche. Vale a dire che l'idea di rappresentazione implicata dalla *chora* già presuppone le istanze teoriche delle odierne *non-representational* (Thrift, 1996, 2008) e *more-than-representational* (Lorimer, 2005) *theories*. La differenza sta nella necessità o meno di utilizzare un prefisso: per le teorie contemporanee, l'associazione della rappresentazione al terreno processuale delle pratiche passa attraverso un prefisso – “non” o “più-che” – il quale implica anzitutto un confronto con e un oltrepassamento di quella che per secoli si è affermata come l'interpretazione dominante della natura della rappresentazione: un'interpretazione che ha legato la rappresentazione all'immagine e quest'ultima, a sua volta, alla staticità. Ma la *chora* diventa immagine poiché *ground* di azioni e pratiche, cioè non disgiunge l'immagine, e perciò neppure la rappresentazione, dal processo, anzi fonda la natura di entrambe anche sul processo. La *chora* mostra cioè un'altra prospettiva sulla natura dell'immagine: alle sue origini essa non è stata fondata sulla staticità, in quanto l'immagine-icona ha natura demonica, e il demonico è ambito di transizioni e oltrepassamenti (Bonfiglioli, 2016a). Vale a dire che la concezione originaria di rappresentazione, a mio giudizio, non è dissociabile dal processo, ma di tale concezione originaria si è persa memoria e consapevolezza: per tale ragione le teorie che oggi legano la rappresentazione al terreno delle pratiche si definiscono attraverso l'aggiunta di un prefisso all'ambito del rappresentativo *tout court*. La corografia è sapere attuale anche nella misura in cui è capace di parlare della concezione originaria di immagine e rappresentazione e di come essa sia indissociabile dal processo.

È esattamente la natura dell'immagine il legame principale fra il *nomos* e il senso; è sulla base di un'alternativa idea dell'immagine che si può andare oltre le due principali teorie novecentesche sul *nomos*, quella di Schmitt e quella di Deleuze. Sia il giurista sia il filosofo hanno legato il *nomos* al senso, sia l'uno sia l'altro hanno offerto una loro lettura del pensiero di Platone. L'interpretazione che qui è stata proposta di Platone è differente tanto da quella di Schmitt quanto da quella di Deleuze, poiché ha alla base un'alternativa interpretazione della natura dell'immagine-icona platonica e di conseguenza del legame fra il *nomos* e il senso.

Per quanto riguarda Schmitt: il suo *nomos* della terra ha scisso il pensiero di Platone dalla ricerca del regno di senso della terra stessa. La terra del *nomos* qui trattata, ovvero la *chora*-immagine, ha invece rovesciato non solo e non tanto il titolo del principale saggio schmittiano sul *nomos*, ma anche la lettura che esso ha dato di Platone. La *chora*-immagine è propriamente regno di senso anche in virtù del legame



fra la terra e il senso che Platone ha istituito attraverso il *nomos*. Non solo: la *chora* è terra di tutti i significati del *nomos* perché sin dal *Cratilo* l'immagine, in quanto demone, è andata oltre il *nomos-regula*.

Il solo fatto che *supra* si sia sostenuto che l'immagine-icona è il demone di Platone già implica il rovesciamento della lettura che Deleuze ha offerto del filosofo classico. Deleuze (1968, 54-55) trae la sua concezione di demone dal coro dell'*Edipo*, dunque da quella stessa cultura classica di cui Platone è espressione, e lega il demonico all'immagine, oltre che al *nomos* e al senso. Ma il punto su cui dissento completamente da Deleuze è l'individuazione dell'autentica immagine-demone in e di Platone. Per Deleuze (*ibid.*, 166-167) il demone è il simulacro, cioè quell'immagine che, come scrive lo stesso Platone nel *Sofista*, è totalmente differente e falsa – e per questo è il contenuto dei discorsi illusori dei sofisti –, al contrario dell'immagine-icona che conserva una certa somiglianza al modello (è somiglianza e dissomiglianza insieme), dunque un certo grado di verità nel suo significato. Attraverso la minaccia del simulacro, secondo Deleuze (*ibid.*, trad. it. 93), sarebbe Platone stesso “il primo a rovesciare il platonismo, o per lo meno a indicare la direzione di un siffatto rovesciamento”: il simulacro, in quanto totale differenza ovvero differenza in sé, si slega da ogni relazione all'identità, all'essere Medesimo, di un modello. E la minaccia del simulacro consisterebbe propriamente nell'introdurre il *nomos* nomade, cioè nell'essere un demone che causa “troubles bouleversants ... dans les structures sédentaires de la représentation” (Deleuze, 1968, 54-55; cfr. Id., 1966 e 1969, trad. it. 223 ss.). Per Deleuze il rovesciamento del platonismo passa dunque attraverso una teoria del demonico, capace di mettere in discussione la sedentarietà e le gerarchie della rappresentazione, fondate sul dualismo modello/icona. Ma proprio l'immagine-mondo del *Timeo*, per tutto quello che si è detto sinora, mostra che il demone di Platone non è il simulacro, come voleva Deleuze, ma è l'immagine-icona, vale a dire l'immagine che il filosofo pone al centro del suo *logos*. Talmente al centro che l'immagine-icona ha la natura né sedentaria né nomade (perché terza fra opposti) di Eros, cioè la natura demonica che Platone nel *Simposio* attribuisce al filosofo stesso. Se per Deleuze (1969, trad. it. 230) il rovesciamento del platonismo significava “far risalire i simulacri, affermare i loro diritti tra le icone o le copie”, il rovesciamento di tale rovesciamento, per come qui lo si è proposto, consiste nel riaffermare il diritto dell'icona a essere demonica (Bonfiglioli, 2018, 168-171).

La quale riaffermazione avrebbe un valore relativo se non implicasse invece una posta in gioco fondamentale per il pensiero contemporaneo, e soprattutto per la comprensione del mondo contemporaneo. Soltanto infatti riconoscendo l'autentica natura del demonico, quella della terza via di Eros e dell'icona, si può risalire all'intreccio che la fonda. Il termine greco per intreccio, *sum-ploke*, è il perfetto corrispettivo greco del sostantivo latino *com-plexus*, da cui deriva il termine complessità. Vale a dire che l'intreccio platonico – oltre che il suo risultato: l'ambito demonico del *metaxy* – costituisce letteralmente la formulazione originaria della complessità nel pensiero che chiamiamo occidentale. Ovvero, la natura del

demonico, frutto di intreccio, è il più antico modello di complessità, il modello a cui risalgono i fondamenti terminologico-concettuali della stessa. Ecco perché tornare a Platone, rovesciando i suoi rovesciamenti: 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. Sfida epistemologica in cui una geografia (regionale) che si attualizzi come corografia non può che giocare un ruolo da protagonista<sup>10</sup>. La corografia, per come qui è stata intesa, ha infatti nel nome le radici di quel demone che è la *chora* in quanto immagine-icona e terra di tutti i significati del *nomos*, e come tale fondamento di un legame fra il *nomos* e il senso che conduce a reinterpretare Platone in funzione di una lettura del mondo attuale in termini di complessità.

### ***Che cos'è l'etica, che cos'è la felicità***

Reinterpretando le radici aristoteliche dell'etica come scienza pratica, dunque scienza dell'azione umana in quanto movimento e cambiamento, definisco l'etica come scienza del movimento umano. Un movimento passibile di divenire mobilità, anzitutto nella misura in cui è calato dalla corografia/geografia regionale in precisi contesti<sup>11</sup>: quelli che descriveva Strabone, ma anche tutti quelli contemporanei dove la mobilità incontra o si scontra con la striatura. Le radici classiche dell'etica, per come qui interpretate, la rendono il sapere chiave per il mondo contemporaneo, non solo per narrarlo ma anche per iniziare a reimmaginarlo, a ripensare la logica spaziale alla base delle nostre identità politiche. Bisogna comprendere fino in fondo quale sia la posta in gioco di una corografia intesa come sapere etico perché sapere sul senso e viceversa.

Bisogna dunque tornare alla fonte di Strabone, ad Aristotele. E qui rileggerò alcuni passi dei suoi testi etici alla luce di un'immaginazione geografica che si fonda anzitutto sulla natura spaziale della logica aristotelica. Lo Stagirita inquadra l'etica nel contesto più generale della filosofia pratica: quest'ultima 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 (*Eth. Nic.* 1094a-b, 1169b; *Pol.* 1253a, 1324a). Che cos'è, allora, la felicità? Secondo Aristotele è un'attività dell'anima secondo virtù (*Eth. Nic.* 1099b, 1102a). Perciò ricercare la felicità significa tendere alla virtù.

Come noto, la virtù etica è medietà, ciò che tende al mezzo, il giusto mezzo fra due eccessi viziosi. Il medio/intermedio – (*ana*) *meson* o *metaxy* – chiama in causa la logica dei contrari, come appunto due eccessi viziosi sono. Data la natura spaziale della logica aristotelica, la contrarietà è differenza massima che, quando fra specie di un medesimo genere, coincide con la distanza massima in quanto distanza

<sup>10</sup> Per una prospettiva geografica sulla complessità diversa da quella qui proposta, cfr. Turco, 1988.

<sup>11</sup> La distinzione fra movimento e mobilità si basa su quella che Cresswell (2006, 2-4) fa dei due concetti.

fra due estremi. Tali estremi sono infatti i contrari, concepiti come le specie più differenti/distanti nella serie lineare di un genere (*Cat.* 6a; *Eth. Nic.* 1108b; *Metaph.* 1055a, 1058a). 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 disposizioni. La virtù è dunque la (dis)posizione intermedia fra due vizi contrari presi come estremi (*Eth. Eud.* 1220b-1221a; *Eth. Nic.* 1106a-b, 1109a). 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 disposizioni etiche costituiscono allora i punti di partenza o di arrivo di tali movimenti.

La tensione alla virtù, dunque alla felicità, non conosce soltanto una descrizione logico-spaziale: Aristotele sceglie anche di figurativizzarla (*ibid.*, 1109a-b) ispirandosi a 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 – Ulisse 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, pericolosi quanto Scilla e Cariddi, 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. Questo significa anche che il movimento astratto della logica inizia a divenire mobilità già in Aristotele, perché è calato in un contesto, seppur letterario, e si arricchisce di significato divenendo storia esemplare in cui potersi riconoscere. Non bisogna inoltre scordare che la localizzazione occidentale del viaggio letterario di Ulisse non può essere dissociata da concreti contesti storici ovvero da concrete esperienze di mobilità, quelle legate alla progressiva esplorazione del Mediterraneo da parte degli antichi Greci: significativo in proposito è proprio l'esempio di Scilla e Cariddi, le due mitiche creature che una tradizione post-omerica ha localizzato sui lati opposti dello stretto di Messina. Vale a dire che la localizzazione occidentale del viaggio letterario di Ulisse non va disgiunta dalla profonda influenza che esso ha esercitato su quella costruzione culturale che è stata chiamata Occidente. Ritornando all'etica, trovarsi fra Scilla e Cariddi significa essere fra due pericoli; il viaggio dell'uomo/della donna etico/a implica tenere la propria nave lontana dagli estremi e dirigersi verso il mezzo, che i due estremi siano quelli di un segmento lineare o le due coste opposte di uno stretto nel Mediterraneo centrale.

Tendere alla felicità è dunque un movimento dal peggio (gli estremi) verso il meglio (il mezzo, l'intermedio), o almeno verso uno sperato meglio. Muoversi dal peggio verso il meglio: questa è una delle più comuni descrizioni, sebbene non certo l'unica possibile, della migrazione come forma di mobilità umana. Di conseguenza,

penso che alle radici del pensiero che chiamiamo occidentale l'identità etica degli esseri umani sia stata concepita come un'identità migrante. Sulla base delle antiche radici occidentali dell'etica, siamo tutte/i migranti. In altri termini, vi è un migrante nel Mediterraneo centrale alle radici dell'identità etica di donne e uomini. Questo migrante è l'Ulisse dell'etica di Aristotele, almeno per come da me interpretato in virtù di un'immaginazione geografica. Come anticipato, questa immaginazione geografica affonda le sue radici nella natura spaziale dell'etica aristotelica; il suo approdo è ad un immaginario, quello legato alla mobilità umana nel Mediterraneo centrale, che accomuna le narrazioni antiche a quelle contemporanee. Del resto, il Mediterraneo è il mare principale dell'ecumene di Strabone, il mare abitato, dove dunque la fluidità dell'acqua non si dissocia dalla mobilità in quanto tratto caratterizzante dell'umano. Si tratta, nella mia interpretazione, dell'immaginario della *chora*; e di nuovo tale immaginario corografico è antico quanto contemporaneo. Lo stesso mare, il Mediterraneo, è fonte oggi di una narrazione dell'umano che non prescinde dalla mobilità migrante, anzi ricorda e rivendica, tragicamente, quest'ultima come parte integrante dell'identità delle donne e degli uomini: per questo l'immaginario mediterraneo è ancora oggi, anzi oggi a maggior ragione, immaginario destabilizzante.

Tale immaginazione geografica implica anche una concezione alternativa dell'etica. Ho definito l'etica come una scienza della mobilità umana. Al contempo, considero l'etica, o almeno le sue radici antiche, come una narrazione alternativa delle migrazioni, nel momento in cui la tensione alla felicità può essere letta come la storia di un viaggio migrante. Tale narrazione è alternativa rispetto a quelle dominanti oggi sulle migrazioni, eppure è interna al pensiero occidentale o meglio alle sue striature. Come Deleuze e Guattari avvertivano in *Mille plateaux* (1980), è la *polis*, lo stato, una delle principali fonti di striature. Ma penso che tali striature, a priori, appartengano allo spazio logico ereditato da Aristotele. Tra le maggiori eredità della logica aristotelica vi sono le opposizioni binarie, come quella fra gli estremi contrari nella serie lineare di un genere. Questo è solo un esempio che riguarda le specie: tutto il sistema aristotelico di generi e specie si fonda su classificazioni e definizioni, vale a dire sulla creazione di spazi omogenei dai confini ben demarcati, che implicano opposizioni binarie fra ciò che è incluso e ciò che è escluso, fra ciò che è contenuto e ciò che non lo è. Da tale prospettiva, non c'è differenza tra i fondamenti logico-spaziali del sistema aristotelico di generi e specie e quelli dello stato territoriale moderno, nella sua più diffusa descrizione (per cui cfr. Agnew, 1994).

Ma, dati questi fondamenti logico-spaziali, qual è la posizione dell'intermedio etico, della virtù come tappa per raggiungere la felicità, dunque come tappa di un movimento migrante? Per Aristotele l'intermedio fra contrari, in quanto posizione, 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, oscilla essendo al contempo al di dentro e al di fuori dei confini del genere. 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, affermando che l'intermedio etico è un'eccezione, un caso raro<sup>12</sup>, lo viene ad ammettere, per quanto solo con velato accenno. Del resto, l'idea aristotelica del medio come composizione (*syn-thesis*) costituisce la traduzione in termini posizionali dell'intermedio (*metaxy*) platonico in quanto frutto di un intreccio (Bonfiglioli, 2008).

Il mezzo, cioè, anche quando intermedio etico, ha natura demonica. O meglio, la natura del mezzo (la virtù) è la stessa natura del fine (la felicità). Che cosa è infatti la felicità stando al suo nome greco, *eudaimonia*? Un demone, per la precisione un buon demone (*eu daimon*). La natura della felicità, al pari di quella del mezzo virtuoso ovvero tappa intermedia, è la natura della complessità. La felicità è cioè l'ulteriore demone che qui si incontra, l'ulteriore faccia della complessità. Il fine e il mezzo dell'etica hanno natura complessa perché l'etica, come scienza della mobilità umana, conosce nei suoi fondamenti logici, nell'oscillazione del medio virtuoso, la tensione fra striatura e movimento. Vale a dire che l'etica così concepita è scienza della complessità contemporanea, per come quest'ultima è stata qui tratteggiata, nella misura in cui ne interpreta perfettamente la natura.

Secondo Agamben (1996, 91) “la definizione del concetto di ‘vita felice’... resta uno dei compiti essenziali del pensiero che viene”. La definizione della felicità come demone, come qui ho proposto, è compito essenziale per il pensiero del mondo che viene, nella misura in cui è pensiero anzitutto del mondo attuale. Per Agamben (*ibid.*, 51-52), ancora, la “dimensione etica”, quella “più propria dell'umano”, sta nell’“essere-in-un-medio”; su questo concordo con il filosofo, ma non sono invece d'accordo sul fatto che tale medialità debba riguardare, come egli scrive, “mezzi senza fine”. A mio avviso, invece, l'etica è dimensione dell'intermedio e della complessità nel momento in cui il fine ha la stessa natura demonica dei mezzi. Perché

<sup>12</sup> *Cat.* 14a1-6: “a un male talvolta è contrario un bene, talvolta un male; al difetto, che è un male, è infatti contrario l'eccesso, che è un male; a ciascuno dei due è ugualmente contraria anche la via nel mezzo, che è un bene. Ma questo lo si potrebbe vedere in pochi casi, nella maggior parte dei casi invece sempre al male è contrario il bene”.

sia i mezzi sia i fini sono possibili tappe di viaggio, di mobilità umana, che parlano di striature destabilizzate dal movimento.

L'etica è cioè scienza per il mondo attuale nella misura in cui è bacino di immaginazioni geografiche neglette perché fondate sulla mobilità, sulla tensione fra essa e le striature, logiche e poi politiche. Per questo l'etica diviene sapere chiave oggi per iniziare a ripensare le nostre identità politiche alla luce della mobilità, senza più estrometterla. Vale la pena ancora di ricordare, infatti, che per Aristotele etica e politica sono parte della stessa scienza pratica, fondata sull'azione e perciò sul movimento, volta al raggiungimento di quel bene massimo, come fine, che è la felicità. Andare verso l'intermedio etico, che ha la stessa natura della felicità: questa narrazione di migrazione, a mio giudizio, è anche una delle possibili direzioni, e migrazioni, del pensiero contemporaneo, compreso quello geografico. Andare verso l'intermedio significa infatti concepire la felicità come indissociabile dalla mobilità, vale a dire porre la mobilità al centro dell'organizzazione spaziale della politica così come delle nostre identità, etiche e dunque politiche. Muoversi verso il mezzo significa iniziare a ripensare la logica alla base delle nostre identità politiche presenti e future alla luce della natura e logica demonica, finora negletta, della felicità. Secondo Agamben (1996, 17) "una vita politica... orientata sull'idea di felicità" implica "la domanda sulla possibilità di una politica non statuale". L'idea di felicità, per come Aristotele è stato qui interpretato, non implica invece un abbandono totale delle striature (comprese quello dello stato), le pone però in complessa tensione con la mobilità, fa sì che la seconda non possa essere esclusa dal nostro pensiero del mondo attuale e futuro.

Ancora una volta, andare verso l'intermedio: l'etica è l'incontro nel mezzo fra la politica e una concezione dell'umano il cui tratto caratterizzante è la mobilità. Entrambe si incontrano nell'intermedio etico perché entrambe fanno i conti con la felicità. Per questo motivo l'etica è narrazione per il mondo di oggi: è quella narrazione di migrazione che lega in un comune fine, mai scindibile dalla mobilità, l'umanitario e il politico. Di nuovo qui l'etica è bacino di incontri nel mezzo da riportare in luce nelle nostre narrazioni attuali, per cercare di superare quella "separazione fra umanitario e politico" che stiamo vivendo oggi secondo Agamben (1995, 147); si tratta di quella separazione che sta alla base di diverse narrazioni polarizzate sulle migrazioni attuali.

Lo si è già detto. L'idea di etica e quella di felicità, perché demoniche, hanno la complessità della tensione fra striatura e movimento nella loro natura, come tutti i concetti principali che qui sono stati presi in considerazione, riportandoli alla loro originaria complessità semantica: così la regione in quanto *chora*, così l'immagine. E tutti i concetti qui considerati hanno delineato un'idea di geografia regionale in quanto corografia, o meglio un'idea di corografia in quanto geografia del e per il mondo attuale. La corografia, per come io la intendo, è quel livello di analisi geografica che restituisce la forza e l'attualità dell'etica, ne fa propriamente immaginazione geografica in virtù della sua indissociabilità dall'immagine e dal

senso. E infatti la corografia è il livello di analisi geografica dove ritengo che il *nomos*, inteso come azione, incontri tutta la complessità della sua storia semantica.

Era infatti *nomos* il termine che mancava all'appello nelle righe precedenti, perché è con il *nomos* che ho iniziato questa indagine sui possibili strumenti concettuali per narrare e cominciare a reimmaginare il mondo di oggi e noi in esso. E con il *nomos* concludo. L'indagine sul *nomos* legata alla ricerca del “regno di senso della terra”, qui reinterpretata, è un'affermazione che Schmitt pone verso la fine della prefazione de *Il nomos della terra*. Subito dopo tale affermazione, Schmitt conclude la prefazione (1950a, trad. it. 6) facendo balenare “l'idea di un nuovo *nomos* della terra”. Si tratta di un'idea che oggi è ripresa da diversi studi dedicati all'interpretazione del contemporaneo (cfr. per tutti Latour, 2015, 295 ss.), un'idea che molto colpisce l'immaginario attuale. Io credo che se si vuole pensare a un *nomos* per l'età contemporanea e futura<sup>13</sup>, tale *nomos* debba essere un *nomos* di complessità e, come tale, debba portare a riscoprire la complessità che caratterizza la sua storia semantica, la sua stessa radice *nem-*: quella dove l'ordine si intreccia al movimento. Il nuovo, ancora una volta, si profila passando dalle origini.

### Riferimenti bibliografici

- Agamben, Giorgio. 1995. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- Agamben, Giorgio. 1996. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- dell'Agnese, Elena e Anne-Laure Amilhat Szary. 2015. Borderscapes: From Border Landscapes to Border Aesthetics. *Geopolitics* 20(1), 4-13.
- Agnew, John. 1994. The Territorial Trap: The Geographical Assumptions of International Relations Theory. *Review of International Political Economy* 1(1), 53-80.
- Amilhat Szary, Anne-Laure e Frédéric Giraut (eds.) 2015. *Borderities and the Politics of Contemporary Mobile Borders*. London: Palgrave Macmillan.
- Aravamudan, Srinivas. 2005. Carl Schmitt's *The Nomos of the Earth*: Four Corollaries. *The South Atlantic Quarterly* 104(1), 227-236.
- Aristotele. *Opera et fragmenta*. Oxford: Clarendon Press.
- Benveniste, Émile. 1976 [1969]. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, II, *Potere, diritto, religione*. Torino: Einaudi.

<sup>13</sup> Un *nomos* che chiaramente porti nella direzione contraria rispetto al “campo”, con cui Agamben nel 1995 (pp. 185-210) identificava “il nuovo *nomos* biopolitico del pianeta”.

- Berque, Augustin. 2012. La chôra chez Platon. In, Thierry Paquot e Chris Younès (eds.) *Espace et lieu dans la pensée occidentale*. Paris: La Découverte, pp. 13-27.
- Bonfiglioli, Stefania. 2008. Aristotle's Non-Logical Works and the Square of Oppositions in Semiotics. *Logica Universalis* 2(1), 107-126.
- Bonfiglioli, Stefania. 2012. *La geografia di Egnazio Danti. Il sapere corografico a Bologna nell'età della Controriforma*. Bologna: Pàtron.
- Bonfiglioli, Stefania. 2016a. Moral re-turns in geography. *Chora: On ethics as an image. Progress in Human Geography* 40(6), 810-829.
- Bonfiglioli, Stefania. 2016b. *Regio, chōra, regione. Bollettino della Società Geografica Italiana*, serie XIII, vol. 9, n. 1-2, 73-82.
- Bonfiglioli, Stefania. 2018. L'etica dei migranti, la terra del *nomos*: l'attualità della *chōra*. *Rivista Geografica Italiana* 125(2), 155-173.
- Brambilla, Chiara, Jussi Laine, James W. Scott e Gianluca Bocchi (eds.) 2015. *Borderscaping: Imaginations and Practices of Border Making*. Farnham: Ashgate.
- Casey, Edward S. 1997. *The Fate of Place: A Philosophical History*. Berkeley: University of California Press.
- Casti, Emanuela. 2013. *Cartografia critica. Dal topos alla chora*. Milano: Guerini.
- Cresswell, Tim. 2006. *On the Move*. New York: Routledge.
- Dean, Mitchell. 2006. A Political Mythology of World Order: Carl Schmitt's *Nomos*. *Theory, Culture & Society* 23(5), 1-22.
- Deleuze, Gilles. 1966. Renverser le platonisme (Les simulacres). *Revue de Métaphysique et de Morale* 71(4), 426-438.
- Deleuze, Gilles. 1968. *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France; trad. it. *Differenza e ripetizione*. Milano: Cortina, 1997.
- Deleuze, Gilles. 1969. *Logique du sens*. Paris: Minuit; trad. it. *Logica del senso*. Milano: Feltrinelli, 1984.
- Deleuze, Gilles e Félix Guattari. 1980. *Mille plateaux*. Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques. 1972. La pharmacie de Platon. In, Jacques Derrida, *La dissémination*. Paris: Seuil (I vers. in *Tel Quel*, 1968).
- Derrida, Jacques. 1993 [1987]. *Khôra*. Paris: Galilée; trad. it. *Chōra*. In, Jacques Derrida, *Il segreto del nome*. Milano: Jaca Book, 1997, pp. 41-86.
- Eco, Umberto. 1984. *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Torino: Einaudi.
- Elden, Stuart. 2010. Reading Schmitt geopolitically. *Nomos, territory and Großraum. Radical philosophy* 161, 18-26.



- Farinelli, Franco. 1994. Squaring the circle, or the nature of political identity. In, Franco Farinelli, Gunnar Olsson e Dagmar Reichert (eds.), *Limits of representation*. Munich: Accedo, pp. 11-28.
- Farinelli, Franco. 2003. *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*. Torino: Einaudi.
- Farinelli, Franco. 2007. *L'invenzione della Terra*. Palermo: Sellerio.
- Farinelli, Franco. 2009. *La crisi della ragione cartografica*. Torino: Einaudi.
- Galli, Carlo. 1996. *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Bologna: il Mulino.
- Galli, Carlo. 2001. *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*. Bologna: il Mulino.
- Galli, Carlo. 2008. *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Bologna: il Mulino.
- Galluccio, Floriana. 2002. Della delimitazione e dello stato: per una lettura geografica di Carl Schmitt. *Rivista Geografica Italiana* 109(2), 255-280.
- Grosz, Elizabeth. 1995. Women, chora, dwelling. In, Sophie Watson e Katherine Gibson (eds.), *Postmodern Cities and Spaces*. Oxford: Blackwell, pp. 47-58.
- Hooker, William. 2009. *Carl Schmitt's International Thought: Order and Orientation*. Cambridge: CUP.
- Kymäläinen, Päivi e Ari A. Lehtinen. 2010. Chora in current geographical thought: Places of co-design and re-membering. *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography* 92(3), 251-261.
- Laroche, Emmanuel. 1949. *Histoire de la racine nem- en grec ancien*. Paris: Klincksieck.
- Latour, Bruno. 2015. *Face à Gaïa*. Paris: La Découverte.
- Legg, Stephen (ed.) 2011. *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt. Geographies of the nomos*, London-New York: Routledge.
- Lorimer, Hayden. 2005. Cultural geography: The busyness of being 'more-than-representational'. *Progress in Human Geography* 29(1): 83-94.
- Meyer, Robert, Conrad Schetter e Janosch Prinz. 2012. Spatial contestation? – The theological foundations of Carl Schmitt's spatial thought. *Geoforum* 43, 687-696.
- Mezzadra, Sandro. 2016. *Terra e confini. Metamorfosi di un solco*. Roma: manifestolibri.
- Mezzadra, Sandro e Brett Neilson. 2013. *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*. Durham: Duke University Press.
- Minca, Claudio e Luiza Bialasiewicz. 2004. *Spazio e politica. Riflessioni di geografia critica*. Padova: Cedam.

- Minca, Claudio e Rory Rowan. 2015. The question of space in Carl Schmitt. *Progress in Human Geography* 39(3), 268-289.
- Minca, Claudio e Rory Rowan. 2016. *On Schmitt and Space*. London: Routledge.
- Minca, Claudio e Nick Vaughan-Williams. 2012. Carl Schmitt and the Concept of the Border. *Geopolitics* 17(4), 756-772.
- Odyseos, Louiza e Fabio Petito (eds.) 2007. *The International Political Thought of Carl Schmitt*. London-New York: Routledge.
- Ojakangas, Mika. 2009. Carl Schmitt and the Sacred Origins of Law. *Telos* 147, 34-54.
- Olwig, Kenneth R. 2008. Has 'geography' always been modern?: Choros, (non)representation, performance, and the landscape. *Environment and Planning A* 40, 1843-1861.
- Palaver, Wolfgang. 1996. Carl Schmitt on *Nomos* and Space. *Telos* 106, 105-127.
- Parker, Noel e Nick Vaughan-Williams. 2012. Critical Border Studies: Broadening and Deepening the 'Lines in the Sand' Agenda. *Geopolitics* 17(4), 727-733.
- Platone. *Opera*. Oxford: Clarendon Press.
- Raffestin, Claude. 1984. Territorializzazione, deterritorializzazione, riterritorializzazione e informazione. In, Angelo Turco (ed.), 1984, pp. 69-82.
- Rasch, William (ed.) 2005. *World Orders: Confronting Carl Schmitt's The Nomos of the Earth*, special issue of *The South Atlantic Quarterly* 104(1).
- Schmitt, Carl. 1950a. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot; trad. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*. Milano: Adelphi, 1991.
- Schmitt, Carl. 1950b. Drei Stufen historischer Sinngebung. *Universitas* 5(8), 927-931 (tit. orig.: Drei Möglichkeiten eines christliche Geschichtsbildes).
- Schmitt, Carl. 1950c. *Ex Captivitate Salus*. Köln: Greven.
- Schmitt, Carl. 1953. Nehmen/Teilen/Weiden. *Gemeinschaft und Politik* 1(3), 18-27; trad. it.: Appropriazione/divisione/produzione. In, Carl Schmitt, *Le categorie del 'politico'*. Bologna: il Mulino, 1972, pp. 295-312.
- Schmitt, Carl. 1959. Nomos – Nahme – Name. In, Carl Schmitt. 1995. *Staat, Großraum, Nomos*. Berlin: Duncker & Humblot, pp. 573-591.
- Strabone (ediz. 2002-2011) *Geographika*. A cura di Stefan Radt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Thrift, Nigel. 1996. *Spatial Formations*. London: Sage.
- Thrift, Nigel. 2008. *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*. London: Routledge.

Turco, Angelo. 1988. *Verso una teoria geografica della complessità*. Milano: Unicopli.

Turco, Angelo (ed.) 1984. *Regione e regionalizzazione*. Milano: Franco Angeli.

Ulmen, Gary L. 1993. The Concept of *Nomos*: Introduction to Schmitt's 'Appropriation/Distribution/Production', *Telos* 95, 39-51.