

## L'immagine, le migrazioni, la complessità. Logica e narrazioni per il mondo di oggi

*Nel presente articolo intendo anzitutto ricostruire alcuni legami fra geografia, immagine e immaginazione geografica che ancora non erano stati indagati. Le prime due questioni che affronto sono la costruzione culturale dell'Occidente e una narrazione alternativa delle migrazioni. Intendo dimostrare che le due questioni sono connesse non solo perché sono storie profondamente intrise di immaginazione geografica, ma soprattutto, a priori, perché entrambe riguardano, pongono al centro, la natura dell'immagine in quanto Altro. Ritengo che l'immagine, nella sua natura di Altro, sia strumento per un pensiero della complessità, perché fin dall'antichità a tale pensiero ha fornito una logica. Tutto ciò che viene qui argomentato, infatti, è volto alla delineazione di un pensiero della complessità. Questa delineazione passa attraverso la reinterpretazione di due modelli geografici, la chora e il paesaggio, che io considero modelli di complessità nella misura in cui sono fondati sull'intreccio fra estetica ed etica, fra la logica dell'immagine e la narrazione etica della mobilità umana; e per questo sono modelli per pensare il mondo di oggi.*

### **Image, Migration, and Complexity: Logic and Narratives for Today's World**

*In this paper I aim to reconstruct, in the first place, some links between geography, image and geographical imagination which have not yet been explored. The first two issues which I tackle are the cultural construction of the West and an alternative narrative on migration. I aim at showing that the two issues are connected with each other not only because they are both imbued with geographical imagination, but especially because, a priori, they both deal with, and place at their core, the nature of image as Other. I argue that image, as Other, is the basis for a thought of complexity, because since Antiquity it has provided such a thought with a logic. In fact, the aim characterizing the whole article is the attempt to delineate a thought of complexity. This delineation involves the reinterpretation of two geographical models, chora and the landscape, which I regard as models of complexity inasmuch as they are founded on the interweaving of aesthetics and ethics, of the logic of image and the ethical narrative of human mobility; this is why they are models for thinking of today's world.*

### **L'image, les migrations, la complexité. Logique et narrations pour le monde d'aujourd'hui**

*Cet article vise, d'abord, à reconstruire certains liens entre géographie, image et imagination géographique qui n'avaient pas été encore explorés. Les deux premiers sujets que je traite sont la construction culturelle de l'Occident et une narration alternative des migrations. Je vise à démontrer que les deux questions sont liées, non seulement parce qu'il s'agit de deux récits pétris d'imaginaire géographique, mais surtout, a priori, parce que toutes les deux portent sur la nature de l'image en tant qu'Autre. Je pense que l'image, en tant qu'Autre, est l'instrument d'une pensée de la complexité, car, dès l'Antiquité, elle a donné une logique à cette pensée. En effet, cet article, dans son ensemble, a pour but d'esquisser une pensée de la complexité. Dans cette perspective, je réinterprète deux modèles géographiques, la chora et le paysage, que je considère comme des modèles de complexité dans la mesure où ils sont fondés sur l'entrelacement entre esthétique et éthique, entre la logique de l'image et la narration éthique de la mobilité humaine; voilà ce qui fait de la chora et du paysage des modèles pour penser le monde d'aujourd'hui.*

**Parole chiave:** Occidente, migrazioni, complessità, etica, paesaggio, immagine

**Keywords:** the West, migration, complexity, ethics, landscape, image

**Mots-clés :** Occident, migrations, complexité, éthique, paysage, image

Università di Bologna, Dipartimento di storia culture civiltà – stefania.bonfiglioli@unibo.it



## 1. Immagine e immaginazione geografica

Immagine e immaginazione sono tematiche indissociabili dall'influenza che il pensiero geografico ha esercitato sulla tradizione del pensiero occidentale. In ciò che segue vorrei ricostruire alcuni legami fra la geografia e l'immagine che ancora non sono stati indagati, ma che riguardano questioni che stanno alle radici della cultura occidentale nella stessa misura in cui sono al centro del dibattito contemporaneo.

La prima questione è la costruzione culturale dell'Occidente (§2): tenterò di dimostrare come tale costruzione si fondi sulla natura stessa dell'immagine e come la genesi di tale natura, a sua volta, implichi un'immaginazione geografica finora dimenticata o negletta.

La seconda questione riguarda le migrazioni: è oggi frequente parlare della necessità di un'altra narrazione sulle migrazioni, di una narrazione capace di contemplare la prospettiva dei migranti e più in generale una prospettiva che connetta le migrazioni a concetti opposti a quelli di paura e confinamento dell'alterità. La ricerca di quest'altra narrazione è una sfida che coinvolge molteplici attori sociali, dai *media* alla politica alla stessa ricerca accademica. Anche la storia che qui proporrò (§3) rientra nel tentativo di costruire una narrazione alternativa delle migrazioni, per quanto contribuisca a questa costruzione da un punto di vista inusuale, ma a mio avviso fondamentale. La mia narrazione sulle migrazioni riguarda infatti, come per l'Occidente, le radici, l'inizio della nostra tradizione e del nostro pensiero: non è perciò la narrazione di punti di vista altri rispetto a quelli della cultura occidentale, è piuttosto una narrazione altra, un modo diverso di interpretare e trasformare in storia, in narrazione, testi che sinora non erano stati letti in tal senso. La storia di migrazione che qui propongo può essere considerata tale, come si vedrà, solo perché è profondamente intrisa di immaginazione geografica; e questa storia di migrazione è anch'essa una storia di immagine.

Le due questioni sono interconnesse, perché entrambe pongono al centro l'Altro: dal momento che, come argomenterò, è proprio l'immagine questo Altro posto al centro. E proprio in quanto tale, l'immagine sarà qui considerata come strumento di un pensiero della complessità, perché fin dall'antichità a tale pensiero ha fornito una logica. Tutto ciò che viene qui argomentato, infatti, è volto alla delineazione di un pensiero della complessità.

Questa delineazione passa attraverso la reinterpretazione di testi alle radici del nostro pensiero, ma anche attraverso la reinterpretazione, inscindibile dalla precedente, di due modelli geografici, la *chora* e il paesaggio, che io considero modelli di complessità nella misura in cui sono fondati sull'intreccio fra la logica dell'Altro e la narrazione etica della mobilità umana. E per questo sono modelli per pensare il mondo di oggi (§4).

## 2. Qual è il mito dell'Occidente

Affermare che il pensiero dell'immagine fondi il pensiero dell'Occidente è questione nota e scontata, soprattutto se si considera il secondo genitivo come soggettivo. La questione diventa meno scontata se questo secondo genitivo è anche inteso come oggettivo. E diventa ancora meno scontata se si torna a ripensare quella costruzione culturale che è l'Occidente alla luce di un pensiero dell'immagine (genitivo, questo, soggettivo e oggettivo) sul quale, al contrario di quanto generalmente si crede, non è ancora stato detto tutto.

Si parta da uno dei pensieri dell'Occidente – sull'Occidente – del secolo scorso. Karl Jaspers (1965, p. 85) ha sostenuto che «il mondo occidentale non solo ha la polarità di oriente-occidente nella distinzione di sé dall'altro mondo che è esterno, ma la porta anche in se stesso». A partire dalla rilettura di Jaspers, Marramao (2009, p. 68) afferma che «la Ragione occidentale» è «inconcepibile senza quella polarità interna e dunque» chiama «in causa la *necessità* del riferimento all'Altro ai fini della propria autoidentificazione simbolica». Secondo Marramao (*ibidem*) «solo l'Occidente [...] avverte il bisogno di costituirsi come identità *per differentiam*, tramite un atto di decisione originario: ossia [...] mediante [...] un taglio (decidere è sempre un recidere...) dalla presunta matrice individuata nell'*alter ego* "Oriente" [...]. Nasce di qui, da questo mito inaugurale, da questa vera e propria "scena influente" [...] della nostra *peninsulare* identità europea, l'antitesi» tra Occidente e Oriente. Sulla base di questa interpretazione, dunque, si può istituire una relazione fra taglio, mito inaugurale e Occidente, nella misura in cui un taglio rappresenterebbe il mito inaugurale mediante il quale l'Occidente si autoidentifica simbolicamente in opposizione rispetto all'Oriente. Ma la natura di tale relazione è passibile almeno di un'altra lettura, come tenterò di mostrare in ciò che segue. E questo allo scopo di avanzare, nel presente contributo,



una diversa, ulteriore interpretazione di quel fondamentale concetto di Altro attraverso cui l'Occidente ha costruito la sua identità.

Il taglio non costituisce tanto un mito inaugurale in sé e per sé. Ritengo piuttosto che la cultura occidentale, attraverso il mito, abbia istituito una precisa e individuabile relazione fra un taglio e la creazione di alterità: la relazione di cui narrano due miti su Eros del *Simposio* di Platone. È molto nota la teoria platonica del demone Eros, la cui natura è quella del *metaxy* (dell'intermedio, di ciò che sta nel mezzo) fra opposti/contrari. La genesi di questa teoria è concretamente concepita come una nascita, nel mito raccontato da Socrate nel *Simposio*. Ma non vi è natura demonica se prima non nasce l'opposizione duale. Ed è sempre un mito su Eros, quello che nel *Simposio* (189d segg.) è raccontato da Aristofane, a dare conto della genesi di tale opposizione. Il mito in questione parla specificamente di un taglio in due, quello che Zeus praticò sulla stirpe degli esseri umani quando essi erano doppi. Il mito del taglio in due incontra a questo punto una potente immaginazione geografica: gli esseri umani con membra raddoppiate rispetto a quelli attuali – costituiti cioè o da due donne o da due uomini o da una donna e un uomo (il terzo genere: l'androgino) – sono descritti come veri e propri globi, poiché discendenti dai globi della terra, del sole e della luna. Nella storia del pensiero geografico è stato spesso il corpo umano a ispirare la descrizione della terra: un esempio per tutti è la terra descritta come una testa da Tolomeo. Nel *Simposio*, al contrario, è la sfericità della terra, dunque il corpo della terra ovvero la natura del globo, che ispira la descrizione mitica dell'identità umana. E ispira anche quella dell'amore, il quale infatti, nel racconto di Aristofane, consiste nel desiderio e nella ricerca dell'altra metà dell'antico globo, quella separata dal taglio di Zeus. Quest'altra metà è definita «simbolo» (*Symp.*, 191d). Il simbolico, anche come modalità di significazione, è infatti l'aspirazione a ricostituire l'unità e la totalità. Il simbolo è appunto desiderio del globo e aspirazione a significarlo.

Il mito che, nella finzione narrativa del *Simposio*, Platone fa raccontare ad Aristofane, introduce un altro concetto fondamentale: il concetto di intreccio (*symploke*), attraverso cui viene descritto il ricongiungimento delle metà degli antichi globi. E viene inoltre sottolineato che soltanto l'intreccio fra le due metà dell'antico androgino, perciò fra gli opposti sessi, fra uomo e donna, permette di procreare (*ibidem*, 191c-d). L'intreccio foriero

di generazione costituisce il ponte tematico fra il mito raccontato da Aristofane e quello raccontato da Socrate. L'Eros demone è tale, infatti, poiché anzitutto è un figlio, generato da due poli opposti non solo sessualmente ma anche per le loro caratteristiche. Infatti la madre e il padre di Eros, sulla base dei loro nomi greci, Penia e Poros, rappresentano rispettivamente la povertà e la ricchezza, o meglio la mancanza e l'espedito che la colma (*ibidem*, 201d segg.). Nella natura di Eros – che non è né ricco né povero, sia ricco sia povero in qualche modo – l'essere e il non essere stanno insieme, poiché, rispetto ai due poli opposti/contrari da cui è nato, egli è l'uno sotto alcuni rispetti, l'altro sotto altri; non è totalmente nessuno dei due perché sotto quei rispetti per cui è l'uno non è l'altro e viceversa. La natura di Eros è quella del demonico: il demone è *metaxy* in quanto via terza fra e oltre gli opposti/contrari, via di confluenza degli opposti e come tale superamento della loro dualità. Il demone Eros è oltre gli opposti/contrari da cui deriva anche perché rappresenta un desiderio, quello dell'immortalità, che il genere umano può soddisfare però solo in maniera imperfetta: non attraverso la ripetizione dell'identico, ma attraverso la generazione in quanto creazione dell'Altro (*heteron*), come appunto viene definito il figlio Eros (207a segg.).

Ora, l'Occidente è costruzione culturale, perciò rappresentazione e narrazione. Questo comporta che ogni narrazione dell'identità dell'Occidente sia, *a priori*, narrazione della ragione stessa che lo fonda. Il mito di Eros nel *Simposio*, teso fra i racconti di Aristofane e di Socrate, narra, a mio parere, della genesi della ragione occidentale narrando della genesi dei suoi fondamenti logici. Per questo è un mito propriamente inaugurale.

Il mito sul taglio in due di un globo, di un'unità sferica, quella dell'androgino nello specifico, racconta la genesi di una logica fondata su opposizioni binarie. È la logica che porta a identificare l'Altro come *alter ego* in quanto distinta metà dell'intero, proprio come, in prospettiva oppositiva, è considerato l'Oriente rispetto all'Occidente. Ma il mito del figlio Eros narra che l'Altro non è solo l'*alter ego*, ma è anche il terzo che è frutto dell'intreccio degli opposti/contrari e per questo va oltre essi. Tale descrizione del demone Eros è la stessa descrizione che Platone sceglierà di riservare all'immagine in uno dei suoi ultimi dialoghi, il *Sofista* (Bonfiglioli, 2008a, cap. II). In questo testo è contenuta la più efficace e influente, per quanto poco conosciuta, definizione di immagine che il



pensiero occidentale abbia elaborato: l'immagine (*eikon*, icona) è un intreccio di ciò-che-è e di ciò-che-non-è (*Soph.*, 240c). Nel dialogo, la necessità di definire l'immagine non è disgiunta dalla semantica del *logos*: le immagini considerate sono anzitutto «immagini dette», vale a dire prodotte nel e mediante il *logos* (*ibidem*, 234c), perciò sono il contenuto dei discorsi. L'intreccio fra essere e non essere, che fonda la natura dell'immagine, è dunque una questione semantica. L'immagine è e non è al contempo, poiché, nella sua natura di segno, è qualcosa, pur non essendo ciò che rappresenta e a cui rinvia. Le due vie dell'essere e del non essere, che prima di Platone erano considerate opposte e inconciliabili, confluiscono nella definizione dell'immagine del *Sofista*. La natura dell'immagine è infatti una terza via nel mezzo fra essere (pienamente) e non essere (per nulla): il non essere proprio dell'immagine è il non essere in quanto essere altro (*heteron*), cioè al contempo essere-differente-da e essere-in-relazione-a qualcos'altro. In questa definizione di immagine, del suo non essere come essere altro, è già interamente incluso quel manifesto della coscienza semiotico-linguistica del Novecento che è il «Ceci n'est pas...» di Magritte.

L'immagine è altra perché frutto di un intreccio: dal *Simposio* al *Sofista* l'ambito demonico inaugurato da Eros viene occupato dall'immagine. Tale ambito – che è via di medietà, via terza e altra – si fonda sul dinamismo delle transizioni e degli attraversamenti di soglie: l'intreccio non nega gli opposti/contrari, li tiene in gioco per andare oltre essi. Il mito di Eros, tra il racconto di Aristofane e quello di Socrate, parte infatti dal taglio in due di un'unità, quella sferica dell'androgino, dunque dalla creazione di opposizioni binarie: e sarà proprio la logica fondata su meccanismi binari a diventare imperante nella ragione occidentale, soprattutto quando verrà legata da Aristotele alle leggi della contraddizione. Ma questo non esclude che la medesima ragione abbia da sempre contemplato un'alternativa, quella che la natura terza di Eros ha inaugurato nel mito. Tale alternativa è divenuta letteralmente logica nella misura in cui la via terza dell'immagine è stata identificata, nel *Sofista*, con la via semantica del *logos*. L'immagine ha cioè introdotto nel *logos* occidentale una logica del terzo, del terzo incluso fra contrari. Questa logica del terzo, per quanto sia rimasta una via logica negletta nella storia della ragione occidentale – tanto che la natura stessa dell'immagine viene ancora spesso letta sulla

base di un'opposizione duale, quella fra copia e modello – ha contraddistinto tuttavia l'identità di tale ragione sin dalle origini.

È l'immagine l'alterità interna al *logos* dell'Occidente. L'immagine è l'Altro che è contenuto del/nel *logos* occidentale, e come tale è a fondamento del suo funzionamento semantico. L'immagine è l'Altro attraverso cui si costruisce l'identità dell'Occidente, perché è l'Altro con cui l'Occidente, in quanto *ratio*, si identifica. In questo senso, anzitutto, ritengo che l'Occidente vada concepito come immagine. La natura dell'immagine in quanto Altro trova la sua prima delineazione nel mito, nella genesi di Eros che è creazione della via di medietà del demonico. Per questo il mito di Eros, teso fra i racconti di Aristofane e di Socrate nel *Simposio*, è il mito inaugurale dell'Occidente, o almeno uno dei suoi miti inaugurali: l'origine della costruzione culturale dell'Occidente attraverso la narrazione della genesi della sua ragione.

Opposizioni binarie e loro oltrepassamento, l'Altro non solo come *alter ego* ma anche come terzo: questo è il pensiero dell'immagine (genitivo sia soggettivo sia oggettivo), per come qui interpretato a partire dai suoi fondamenti classici. Questo è il pensiero dell'Occidente (genitivo sia soggettivo sia oggettivo) che il presente della globalizzazione impone, ovvero questa è la logica di cui la ragione occidentale necessita per capire un presente che mette in discussione i confini e dunque le nette contrapposizioni (si veda *infra*). Per questo il pensiero dell'immagine continua a fondare, a maggior ragione oggi, il pensiero dell'Occidente. L'immagine è l'Altro intrinseco all'Occidente stesso, perché è l'alterità al centro del suo *logos*, della sua ragione. Ma la genesi di tale alterità, in quanto via terza che attraversa le soglie e sfuma i margini, implica *a priori* la genesi dell'opposizione duale: non c'è via demonica di oltrepassamento se prima non vi è la distinzione/demarcazione fra due opposti da oltrepassare. Allo stesso modo, la storia del concetto di Occidente ha comportato la costruzione rappresentativa di nette opposizioni binarie, prima fra tutte quella con l'Oriente (si veda per tutti Said, 1991); ma tale concetto non è mai stato esente, e in particolare non lo è oggi, da decostruzioni, variazioni, cancellazioni, oltrepassamenti dei suoi confini al contempo identitari e geografici. E questa è un'ulteriore conferma del fatto che l'immagine sia l'Altro con cui identificare il concetto stesso di Occidente e la sua costruzione, anche nel discorso geografico.

L'immagine – si è qui sostenuto – è un demone



perché è l'Altro e il suo mito di fondazione è dunque da ricercare nel *Simposio*. Per questo il mito di Eros è il mito dell'Occidente. E tale mito, che parte dal globo, non può prescindere da una immaginazione geografica. L'Occidente è costruzione geografica anche in virtù di tale immaginazione.

### 3. Per un'altra narrazione (e filosofia) delle migrazioni

La geografia si è già occupata ampiamente del rapporto fra migrazioni e immaginario o immaginazione. Non trascurerò certo questa relazione, che tuttavia ritengo inscindibile da un'altra aprioristica relazione, quella fra migrazioni e immagine. A mio giudizio, infatti, le migrazioni sono anzitutto una questione di immagine, tanto nei fondamenti della cultura occidentale quanto in età contemporanea. Lo affermo nella misura in cui ritengo che il pensiero sulla mobilità umana oggi non possa prescindere dall'etica aristotelica, o meglio da una sua reinterpretazione come filosofia della mobilità umana. E tale filosofia ha a che fare con le vie altre del demonico.

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. Che cos'è anzi tutto l'azione? Aristotele è molto chiaro in merito: l'azione è movimento (*Eth. Eud.*, 1220b) e ogni movimento, secondo la sua *Fisica*, è cambiamento. Qual è il bene da raggiungere mediante l'azione-movimento? 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.*, 1169b; *Pol.*, 1253a, 1324a). Ma ancora, che cos'è la felicità? È possibile una risposta più generale, legata al significato che la parola felicità in greco, *eudaimonia*, già esprime da sé: *eu daimon*, buon demone; la felicità ha dunque la natura del demonico. La seconda risposta, più specifica, è legata all'etica aristotelica: la felicità è un'attività dell'anima secondo virtù (*Eth. Nic.*, 1099b, 1102a). Perciò ricercare la felicità significa tendere alla virtù.

Come noto, la virtù etica, secondo Aristotele, è medietà, ciò che tende al mezzo, il giusto mezzo fra due eccessi viziosi. Il medio/intermedio –

che lo Stagirita denomina nel suo *corpus* sia (*ana meson* sia *metaxy* – chiama in causa la logica dei contrari, come appunto due eccessi viziosi sono. La logica aristotelica è una logica con fondamenti spaziali. Ne costituisce un esempio lampante la contrarietà, descritta come la differenza massima che, quando fra specie di un medesimo genere, coincide con la distanza massima in quanto distanza fra due estremi. 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. La virtù è 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.

La tensione alla virtù, dunque alla felicità, non conosce soltanto una descrizione logico-spaziale: Aristotele sceglie anche di figurativizzarla (*ibidem*, 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, oppure, secondo un'altra interpretazione di quei versi (Heubeck, 1983, p. 326), tra le rupi erranti da una parte e 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*, termine in cui confluiscono i signi-



ficati di medietà e centralità. Tale confluenza di significati nel neutro *meson* risulta particolarmente valida nel contesto della teoria etica dello Stagirita, dati i suoi fondamenti spaziali.

Per le ragioni appena esposte l'etica aristotelica è scienza del movimento umano. Ma di quale movimento? Di un movimento passibile di divenire mobilità, nella misura in cui è calato in un contesto, seppur letterario, e si arricchisce di significato, divenendo storia esemplare in cui potersi riconoscere (si veda anche *infra*): dall'essere umano etico al navigante, dalla linea al mare, dal punto alla tappa di viaggio, dall'astrazione alla figurativizzazione. In secondo luogo si tratta di un movimento fra punti, per tappe, come tanti movimenti umani sono ancora oggi; ma tale viaggio prevede in più uno spostamento dal peggio verso il meglio, o almeno verso uno sperato meglio. La descrizione di questo viaggio è propriamente la descrizione del viaggio di un/a migrante, stando alla forma più consueta, sebbene non l'unica, in cui si concepisce e si lessicalizza la mobilità umana in quanto migrazione. Già per Deleuze e Guattari (2006 [1980], p. 554 e *passim*), teorici dello spazio striato come di quello liscio, il migrante «va da un punto a un altro», per quanto il punto di arrivo, di riterritorializzazione, sia magari «incerto», «mal localizzato»; e per questo il migrante si distingue dal nomade che abita lo spazio liscio, dove il movimento è assoluto e i punti sono totalmente subordinati al tragitto. 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. Anche i più recenti studi geografici, del resto, non scindono la migrazione dalla striatura, identificando nel «border» uno dei due «key sites where critical geographers interested in the issue of migration have directed their attention» (Gilmartin e Kuusisto-Arponen, 2019, p. 19).

Sulla base di tutto questo, la mobilità umana eticamente concepita, cioè l'azione in quanto movimento, è, a mio giudizio, mobilità migrante. Di conseguenza l'identità etica dell'uomo/della donna occidentale, per come Aristotele ne ha descritto i fondamenti, è sotto ogni rispetto l'identità di un/a migrante. Il che significa che i migranti portano con sé ancora oggi una filosofia, più precisamente un sapere etico che risale ai fondamenti del pensiero occidentale.

La delimitazione dell'identità etica dell'essere

umano da parte di Aristotele è stata da me interpretata come la storia di un viaggio migrante, nella misura in cui ho riletto in senso narrativo, trasformando in storia, in racconto, un passaggio dell'*Etica Nicomachea*. Ciò su cui ho fondato questa mia interpretazione è anzitutto la figurativizzazione scelta da Aristotele, che è profondamente legata a una immaginazione geografica. E Aristotele è ricorso a quest'ultima poiché, *a priori*, la sua logica ha natura spaziale. Ma c'è un di più: ho interpretato la teoria come narrazione, poiché ritengo che propriamente in questo testo si gettino anche le basi della contemporanea idea della narritività. Il post-strutturalismo di Greimas (1970, 1983; Greimas e Courtés, 1979) rimane la teoria di riferimento per l'idea di narritività, la cui essenza risiede nel concetto di trasformazione, nella misura in cui il soggetto narrativo è un soggetto pragmatico, cioè agente; in altri termini, la trasformazione narrativa è determinata dall'azione in quanto movimento del soggetto. Non si tratta forse della stessa idea di azione, in quanto movimento e cambiamento, che già Aristotele aveva? Non solo: una delle peculiarità dell'analisi testuale greimasiana consiste nel legare il livello delle opposizioni semantiche profonde, di cui la contrarietà è parte integrante, all'investimento di valore su un oggetto che determina l'azione, perciò il movimento, del soggetto. Si tratta esattamente di ciò che fa Aristotele nella sua teoria etica: lo Stagirita trasforma il movimento fra le striature astratte della logica – la logica spazializzata delle opposizioni – nella mobilità di un navigante etico, di un viaggiatore dal peggio verso il meglio, di un migrante. Si può davvero dire che in questa conversione vi siano le radici della narritività contemporanea (Bonfiglioli, 2008b).

Per lo Stagirita 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. 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, lo viene ad ammettere, per quanto solo con velato accenno.

Si è detto che l'azione, il viaggio del migrante etico, è movimento/mobilità (secondo il livello astratto o narrativo dell'analisi) in uno spazio striato. 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 (2006 [1980], p. 561), «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». L'età contemporanea non conforta però 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, cioè la sua natura territoriale che è un tutt'uno con la spazialità della mappa (Farinelli, 2003 e 2009; Minca e Bialasiewicz, 2004). 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.

Si tratta di quel potenziale che nel presente contribuito viene identificato con la faccia demonica della felicità e della sua ricerca. Si ritorni al viaggio del migrante etico, il quale si muove verso un mezzo/centro, tappa per la ricerca della felicità, che 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 come composizione (*syn-thesis*) costituisce la rielaborazione in termini posizionali dell'intermedio (*metaxy*) platonico in quanto frutto di un intreccio (Bonfiglioli, 2008b). Le occorrenze del termine «intreccio», *sym-ploke* in greco, nel *corpus* platonico sono solo undici, a partire da quella più antica del *Simposio*, e sempre riguardano la cre-

azione di una via altra che supera l'opposizione duale (§2). L'intreccio crea demoni, come Eros e l'immagine, che non negano i contrari, gli estremi, i punti, ma che allo stesso tempo saltano gli steccati e annullano le distanze. Esattamente come l'intermedio etico. 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*, dunque dell'immagine, e quella dell'intermedio etico sono la stessa teoria.

L'azione è movimento/mobilità migrante in uno spazio striato, che è anzitutto quello della logica. Ma le striature tra cui si muove il migrante etico di Aristotele, a differenza di quelle descritte nei *Mille piani*, non mettono al riparo, non rassicurano. Le migrazioni infatti non sono, o non sono soltanto, addomesticazioni del movimento nomade attraverso i punti di uno spazio striato, né diventano destabilizzanti solo qualora mostrino il loro «grado di affinità con il nomadismo», come invece volevano Deleuze e Guattari (2006 [1980], 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. 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. Per questo il potenziale destabilizzante dell'intermedio etico è anzitutto un problema logico. E di fronte a questo problema 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 fondata sui meccanismi binari 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). L'unicità e fissità del centro è garanzia anche della stabilità dei confini.

Lo stesso Stagirita che disegna i fondamenti dell'identità etica dell'essere umano, non scindibile da quella politica, fornisce al pensiero occi-



dentale 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 fa problema, rimane problema irrisolto. Il centro in cui si riterritorializzano i migranti è demone che mette in crisi: 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. Basta pensare a un altro esempio platonico di via altra in quanto frutto di intreccio, di *symploke*: il tessuto, paradigma funzionale alla comprensione dell'arte politica. Quando, nel costituire il tessuto sociale, si tratta di intrecciare immateriali abiti etici, come scriveva Platone nel *Politico*, 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 via altra è esattamente la sfida che portano i migranti nei centri in cui si riterritorializzano, sfida che, se vinta, si chiama integrazione. E quest'ultima 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. Nella necessità del cambiamento di tutti e due gli opposti di partenza, funzionale alla creazione di un tessuto sociale che diventi terzo e altro da entrambi, sta la difficoltà dell'integrazione ma anche la sua grande risorsa. Si badi infatti che ogni punto critico è destabilizzante in senso non solo *destruens* ma anche *construens*, se concepito come punto di critica, sfida conoscitiva. Non a caso Platone riconosceva nel *metaxy* la condizione stessa di chi fa filosofia. E ancora nel *metaxy*, e nella sua eredità etica, si riconosce qui il senso di una contemporanea filosofia delle migrazioni.

Non solo. La teoria etica alle radici della cultura occidentale è stata qui letta come una narrazione di migrazione. Si tratta di una narrazione alternativa sulla migrazione, poiché fonda su quest'ultima l'identità etica di tutte e tutti coloro che abitano in Occidente – ovvero abitano culturalmente l'Occidente: del resto, uno dei sensi più concreti e geografici del verbo latino *colere*, da cui cultura, è proprio abitare. Vale a dire che se vi è un migrante nel Mediterraneo centro-occidentale, l'Ulisse di Aristotele, a fondamento dell'identità etica dell'uomo/della donna occidentale, allora tutte e tutti coloro che abitano l'Occidente non possono che pensarsi migranti. Questa narrazione altra delle migrazioni, che porta l'Altro al centro, riguarda tutte e tutti. Ci fa scoprire tutti migranti.

#### 4. La complessità: quali modelli per pensare il mondo di oggi

L'età contemporanea può ancora definirsi post-moderna nei termini in cui Harvey la descrisse quasi trent'anni fa? Sì sotto diversi rispetti, no almeno sotto un rispetto, che è il seguente. Secondo Harvey (2002 [1990], pp. 398, 435-437) nella condizione postmoderna «l'estetica ha avuto la meglio sull'etica», per quanto in questo «edificio intellettuale» si presagisse un'evoluzione verso un possibile «contrattacco della narrazione contro l'immagine, dell'etica contro l'estetica». Ora, sulla base di quanto ho sostenuto qui, non è possibile contrapporre etica ed estetica, nella misura in cui, alle origini del pensiero occidentale, l'intermedio etico ha derivato la sua identità demonica da quella dell'immagine. Tanto più non è possibile farlo in età contemporanea, dato che quest'ultima è caratterizzata dalla complessità. Il termine complessità deriva dal sostantivo latino *com-plexus*, il cui perfetto corrispettivo greco è *sym-ploke*: stessa radice \*plek che significa «intrecciare», stesso prefisso (latino *cum*, greco *syn*) che significa «con, insieme». «Il termine greco per intreccio, *symploke*, è esattamente quello che caratterizza, poiché fonda, la natura del Terzo e Altro in Platone» (Bonfiglioli, 2019, p. 576). 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 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» (*ibidem*; si veda anche Bonfiglioli, 2016, p. 823 segg.). La natura originaria della complessità tiene insieme, propriamente intreccia, l'estetica dell'immagine e l'etica dell'azione umana. E pone l'Altro al centro, non all'estremo opposto, della costruzione culturale dell'Occidente. L'immagine, in quanto Altro, è strumento per un pensiero della complessità perché fin dall'antichità a tale pensiero ha fornito una logica. La stessa logica che fonda la natura demonica della felicità.

A mio giudizio vi sono due modelli geografici fondati su questo intreccio di complessità, che propriamente lo ricostruiscono: la *chora* e il paesaggio. Partendo dall'età contemporanea: 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. Ma perché proprio in relazione al paesaggio il concetto di azione dovrebbe ricondurre all'etica aristotelica? La risposta sta nella nascita del paesaggio all'inizio dell'età moderna. Esso nasce nell'immagine; il solo termine «paesaggio» basta a confermarlo: all'inizio della modernità, infatti, l'italiano «paesaggio», così come il francese «*pay-sage*», è una parola nuova, coniata per significare un nuovo genere di rappresentazione, mentre invece, in altre lingue, termini già preesistenti indicanti un paese, una regione, acquisiscono un nuovo significato connesso alla rappresentazione (Franceschi, 1997; Jakob, 2009, pp. 28-30). È la nascita nell'immagine che lega il paesaggio al senso in entrambi i suoi significati odierni: non solo quando sta per una rappresentazione di paese, ma anche quando sta per un reale tratto di mondo, il concetto di paesaggio sottende che tale tratto sia abbracciato dallo sguardo. Vale a dire che non è possibile dissociare il paesaggio dal punto di vista, che è modo di vedere e dunque creazione di senso. La nascita del paesaggio in età moderna è stata considerata una questione principalmente estetica. A mio parere, tale nascita è anche una questione propriamente geografica. Più precisamente, ritengo che la corografia del Cinquecento, disciplina geografica liminare fra scienza e arte, abbia svolto un ruolo fondamentale in proposito, poiché ha intrecciato, nelle sue realizzazioni, il linguaggio matematico e verbale con il disegno o ritratto di paese, quello che appunto di lì a poco si sarebbe chiamato paesaggio. I superamenti di soglie e di dualismi oppositivi, come soggetto e oggetto, alla luce dei quali oggi si legge il paesaggio, sono un'eredità della natura terza e altra dell'immagine. Eredità di cui geograficamente è mediatrice, in tutti i sensi, la *chora*, cioè quel modello che dà il nome alla corografia.

Legata alla natura del Terzo già dal *Timeo* platonico, la *chora* ha sempre intrecciato la sua identità con quella dell'immagine: o meglio, la *chora* geografica e l'immagine propriamente coincidono, hanno la stessa natura demonica, come ho tentato altrove di dimostrare. Nella *Geografia* di Strabone la *chora* è un'immagine perché *ground* delle nostre azioni: la *chora* è terra di segni, di figure-immagini, in quanto scritta e riscritta da chi la percorre e la abita. È il concetto di prassi, di azione, a fondare l'idea straboniana di terra, 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 (*Geogr.*, I, 1, 1/16/18/23). La filosofia entro cui Strabone riconosce la sua idea di geografia è quella pratica, perciò etica e politica, di derivazione anzitutto aristotelica. Sulla base di tale derivazione, dunque, la *chora*, in quanto terra d'azione, è terra di mobilità e di cambiamento, terra percorsa dagli esseri umani, modificata dalle loro azioni e pratiche.

In virtù del legame all'azione, la *chora* e il paesaggio rimettono al centro l'etica nella sua concezione originaria, cioè l'etica in quanto sapere sul movimento, sulla mobilità umana; etica peraltro non disgiunta dall'estetica, come già la storia del concetto di *metaxy* ha rivelato. Sulla base di quanto ho qui sostenuto, la *chora* e il paesaggio ci fanno sentire tutti migranti, senza eccezioni. Ovvero, «la *chora* è terra [...] di migrazioni, poiché l'azione contraddistingue la sua identità» (Bonfiglioli, 2018, p. 168), e il paesaggio con essa e in virtù di essa. Pensarsi abitanti di una *chora* significa dunque riscoprire l'identità etica di ciascuno/a (per come delineata alle radici della nostra cultura) a monte dell'identità politica, ritenerle inscindibili l'una dall'altra, come già erano per Aristotele. Lo Stagirita infatti affermava che la felicità fosse il bene supremo comune ai singoli e alla *polis*, alle riflessioni dell'etica e a quelle della politica. Ma la natura demonica della felicità è stata potenziale fonte di *impasse* già nella filosofia aristotelica, nella misura in cui lo Stagirita ha accantonato l'intermedio etico come un caso raro, un'eccezione, perché non destabilizzasse le sue striature logiche fondate sulla diretta proporzionalità fra distanza e differenza (§3). Si tratta in fondo della stessa *impasse* di oggi: i migranti portano con sé un sapere etico che ricorda come la felicità sia da sempre una questione di transizioni, di striature destabilizzate, di logica del Terzo; un sapere di mobilità che la *polis* moderna e contemporanea, lo Stato, ha accantonato dal suo nascere, nella misura in cui la sua natura territoriale è fondata sulla spazialità statica, sul binarismo delle opposizioni dovuto ai confini netti.

La *chora* e il paesaggio, poiché rimettono al centro l'etica nella sua concezione originaria, ci fanno sentire tutti migranti. Nel momento in cui sono giunta a queste conclusioni, ho ripensato a quella «possibile direzione» che Agamben (1996, pp. 27-29) ha suggerito perché in Europa si metta in discussione «la trinità Stato-nazione-territorio». Agamben (*ibidem*) ha scritto che «potremmo guardare all'Europa [...] come uno spazio aterritoriale o extraterritoriale, in cui



tutti i residenti degli Stati europei (cittadini e non-cittadini) starebbero in posizione di esodo o di rifugio e lo statuto di europeo significherebbe l'essere-in-esodo (ovviamente anche immobile) del cittadino». Nella mia interpretazione, le radici dell'identità etica dell'uomo/della donna occidentale, poiché connesse alla felicità, già comportano il fatto che tutte/i coloro che abitano (culturalmente) l'Occidente debbano sentirsi migranti, anche stando fermi.

La *chora* e il paesaggio potrebbero allora essere un modello, o quanto meno un'ipotesi, per una terra da abitare stando e sentendosi in esodo? Le implicazioni di questa domanda sono evidentemente vertiginose in relazione all'età contemporanea. La risposta che qui si offre si limita a tratteggiare modelli di interpretazione, modi per iniziare a ripensare e ripensarsi. Non a caso ho dedicato qui ampio spazio alla logica, cioè a quello strumento – l'*Organon* aristotelico appunto – che costituisce, riattualizzando l'eredità antica e tardoantica in merito, la tappa iniziale, ma necessaria, per un percorso di studio e pensiero, la sua fase incoativa. Del resto anche il paesaggio, per il pensiero geografico, ha sempre costituito un punto di partenza, un primo «stadio di conoscenza» (Farinelli, 2003, p. 42 segg.).

Quanto alla *chora*: essa, nella mia interpretazione, è terra etica, terra di migrazioni, perché terra d'azione, dunque di movimento e di cambiamento. La *chora* non nega le striature: la *chora* è terra striata nella misura in cui è terra di un *nomos* inteso come «impronta e figura di una *politeia* (cittadinanza, forma di governo, costituzione)» (Strabone, *Geogr.* I, 1, 18, traduzione mia). Si tratta qui del *nomos*-ordine che fonderà le striature territoriali dello Stato moderno. Se però la concezione etico-politica della *chora* si basa sull'azione, ebbene anche il *nomos* stesso è espressione d'azione; ovvero, la *chora* è modello fondato sulla consapevolezza che il *nomos* sia sempre e comunque «*nomen actionis*» (espressione, quest'ultima, di Schmitt, 1972 [1953], p. 297; 1959, p. 581). Sulla *chora* il *nomos* si lega all'azione, dunque al movimento e al cambiamento, nella misura in cui non è soltanto *nomos*-ordine. La *chora* è terra del *nomos* perché terra di tutti i significati della sua radice *nem*:- quelli legati all'ordine, alla *divisio* ordinatrice di Schmitt, ma anche quelli più arcaici da cui Deleuze attingerà per teorizzare, in *Differenza e ripetizione* (1997 [1968], p. 54), la sua idea di *nomos* nomade, opposta a quella di *nomos* sedentario. Nella geografia di Strabone, in cui l'*ecumene*,

la terra abitata, ha la natura della *chora*, tutti i significati del *nomos* sono presenti: la *chora* è terra del *nomos* in tutti i suoi significati, del *nomos*-movimento (da cui il nomadismo di Deleuze) come del *nomos*-ordine sedentario. Per questo la *chora* è un modello che non nega le striature, dunque non nega neppure la territorialità: le include ma le destabilizza dall'interno; è terra di striature e confini variabili, rinegoziabili, di una scrittura che è sempre ri-scrittura. La *chora* è tale perché anzitutto ha la natura demonica dell'Altro, dell'immagine, che tiene in gioco gli opposti, come *nomos*-movimento e *nomos*-ordine sono, andando oltre essi. Si tratta della natura originaria della complessità, della stessa natura dell'intermedio etico e della felicità. Appunto per questo pensarsi abitanti di una *chora* significa sentirsi migranti anche stando fermi.

Partendo dall'analisi del concetto di paesaggio nella prima metà dell'Ottocento – per come esso divenne strumento della strategia culturale di Alexander von Humboldt, volta all'«avvento al potere della borghesia», e per questo «da modello estetico-letterario» si mutò «in modello scientifico non per descrivere l'esistente, ma per rendere possibile il sussistente» – Farinelli (1992, pp. 208-209) spiega che tale concetto «obbedisce [...] al bisogno di arnesi ideali in grado di promuovere l'inaspettato, di permettere il cambiamento, la rivoluzione». La concezione di paesaggio che ho qui tratteggiato non si rifà al pensiero geografico dell'Ottocento, né può dirsi esclusivamente estetica nei suoi presupposti. La natura del paesaggio, a mio modo di vedere, è natura complessa perché estetica ed etica insieme, dati i presupposti corografici entro cui ritengo che il paesaggio sia nato nel Cinquecento. Ma proprio in virtù della componente etica della sua natura il paesaggio si lega alla ricerca della felicità. Il più celebre incontro fra tale ricerca etica e la politica, in età moderna, è suggellato, come noto, dalla Dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti d'America. E i coloni d'America recepirono la forza del concetto di felicità, più o meno mediamente, da Aristotele (Jaffa, 2001; Berti, 2007, pp. 244-245). Questa Dichiarazione spiegava le ragioni di una rivoluzione, descritta come un cambiamento o abolizione dello *status quo*: il verbo che fu scelto per significare il cambiamento è *to alter*, la cui radice è la medesima di alterità. Sembra qui di ritrovare la faccia demonica dell'intermedio etico, a sottolineare il suo potenziale destabilizzante, prima logico che politico. La natura



del paesaggio, anche quando corograficamente intesa, ha dunque a che fare con la rivoluzione. Nell'indagare la relazione fra quest'ultima e la geografia, Minca (2019, pp. 59-60) afferma che le crisi attuali «presentano i crismi di una rivoluzione a venire», implicando per certi versi «l'annuncio di un'epoca nuova, un'epoca che dovrà attingere da modelli diversi rispetto a quelli che hanno generato» tali crisi. «Ed è in questo senso che» egli (*ibidem*) si sente di «invocare un "ritorno ontologico alla geografia", una riflessione cioè su quell'atto fondamentale del "segnare la Terra" [...] come gesto rivoluzionario da cui tutto emana, come origine di un paradigma politico-spaziale alternativo, in grado di depotenziare la trinità stato-nazione-nascita e di pensare un nuovo inizio, un nuovo *nomos* da cui ripartire».

A mio giudizio, il nuovo *nomos* da cui ripartire deve essere un *nomos* di complessità. E per essere tale, questo nuovo *nomos* deve includere nel suo significato tutte le declinazioni semantiche della sua radice *nem-*, dove l'ordine si intreccia al movimento. Poiché già nella natura di tale intreccio semantico vi è la natura originaria della complessità: la stessa natura che caratterizza i modelli del paesaggio e della *chora*, che conferisce a essi un potenziale carattere rivoluzionario, anzitutto in relazione al pensiero. Esattamente perché la *chora* e il paesaggio sono i modelli che, nella loro natura demonica, tengono in gioco gli opposti, come *nomos*-movimento e *nomos*-ordine sono, andando oltre essi.

Anche nella storia del pensiero la rivoluzione è rivolgimento che ha a che fare con nuovi inizi, ma pure con un ritorno all'inizio. Vale a dire che il pensiero si è evoluto e adeguato al proprio tempo, nella maggior parte dei casi, andando a rileggere i propri fondamenti, ponendosi rispetto a essi in una prospettiva di più o meno parziale continuità o distacco. O di rovesciamento, termine che ha molta affinità semantica con il rivolgimento. Secondo Deleuze (1997 [1968], p. 82) «il compito della filosofia moderna» è stato il «rovesciamento del platonismo». Per il filosofo francese tale rovesciamento si fonda sul simulacro, l'immagine che è totalmente differente e falsa, è «differenza in sé» e come tale si slega da ogni relazione all'identità, all'essere Medesimo, di un modello (*ibidem*, pp. 54 segg.). È l'immagine che già Platone stesso attribuisce ai discorsi illusori del sofista, nel dialogo che da quest'ultimo prende il nome. E la minaccia del simulacro consisterebbe nell'essere un demo-

ne che «instaura il mondo delle distribuzioni nomadi e delle anarchie incoronate» (Deleuze, 1984 [1969], p. 231; si veda anche Deleuze, 1966), mettendo in discussione la sedentarietà e le gerarchie della rappresentazione, fondate sul dualismo modello/icona. Deleuze (1997 [1968], pp. 54-55) trae la sua idea di demone dal coro dell'*Edipo*, dunque da quella stessa cultura classica di cui Platone è espressione. Ma non posso assolutamente concordare con il filosofo francese quando afferma (*ibidem*, pp. 165-166), sulla base della sua lettura del *Sofista* platonico, che il demone è l'immagine-simulacro e chi ne fa uso, il sofista. Per tutto quello che ho detto qui (§2), l'immagine-demone di e in Platone è l'immagine frutto di intreccio, cioè l'immagine-icona che tiene in gioco gli opposti (essere e non essere, somiglianza e dissomiglianza, vero e falso) andando oltre essi, l'Altro che Platone pone al centro del suo *logos*. E l'icona è al centro del *logos* platonico perché ha la medesima natura del demone Eros, cioè la natura che il filosofo attribuisce a se stesso. Tutte le volte che ho parlato qui di immagine, ho inteso l'immagine-icona.

È l'icona, non il simulacro, il demone di Platone. Su queste basi intendo qui rovesciare il rovesciamento del platonismo di Deleuze. Sulla teoria del simulacro-demone Deleuze ha fondato il rovesciamento del platonismo. Sulla teoria del demonico in tutte le sue declinazioni, da quella logica dell'immagine-icona a quella etica della felicità, passando per i modelli geografici della *chora* e del paesaggio, ritengo al contrario che si fondi la continuità tra il pensiero platonico e quello contemporaneo (Bonfiglioli, 2018, pp. 168-171). Il compito della filosofia moderna, secondo Deleuze, era il rovesciamento del platonismo; il compito della filosofia contemporanea, al contrario, è la comprensione dell'autentica terra platonica dei demoni: che è appunto l'immagine-icona, come qui si è cercato di dimostrare, e non il simulacro. Poiché soltanto riconoscendo all'icona la sua identità demonica si riesce a comprendere l'estrema attualità del pensiero platonico ovvero la necessità contemporanea di rovesciare i suoi rovesciamenti. Solo l'autentica natura del demonico, la via altra dell'immagine-icona, permette di risalire all'intreccio che la fonda. Ed è esattamente passando attraverso il concetto platonico di intreccio che il pensiero contemporaneo può assolvere il suo compito principale, o uno dei suoi compiti principali, che è l'interpretazione della complessità.



## Riferimenti bibliografici

- Agamben Giorgio (1996), *Mezzi senza fine*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Amato Fabio e Elena dell' Agnese (a cura di) (2016), *L'esperienza migratoria e la cultura popolare: passaggi, costruzioni identitarie, alterità*, in «Geotema», 50.
- Aristotele (1987), *Opera et fragmenta*, Oxford, Clarendon Press.
- Barbanti Roberto, Luciano Boi e Mario Neve (a cura di) (2011), *Paesaggi della complessità*, Milano-Udine, Mimesis.
- Berti Enrico (2007), *In principio era la meraviglia*, Roma-Bari, Laterza.
- Bonfiglioli Stefania (2008a), *Agalma. Icone e simboli tra Platone e il neoplatonismo*, Bologna, Pàtron.
- Bonfiglioli Stefania (2008b), *Aristotle's Non-Logical Works and the Square of Oppositions in Semiotics*, in «Logica Universalis», 2, pp. 107-126.
- Bonfiglioli Stefania (2012), *La geografia di Egnazio Danti. Il sapere geografico a Bologna nell'età della Controriforma*, Bologna, Pàtron.
- Bonfiglioli Stefania (2016), *Moral Re-Turns in Geography. Chora: On Ethics as an Image*, in «Progress in Human Geography», 40, pp. 810-829.
- Bonfiglioli Stefania (2018), *L'etica dei migranti, la terra del nomos: l'attualità della chora*, in «Rivista Geografica Italiana», 125, pp. 155-173.
- Bonfiglioli Stefania (2019), *Geografia del Terzo. Immagine, filosofia del linguaggio e pensiero geografico*, in Franco Salvatori (a cura di), *L'apporto della Geografia tra rivoluzioni e riforme*, Roma, AGEI, pp. 569-577.
- Canfora Luciano (2004), *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Roma-Bari, Laterza.
- Cardini Franco (2004), *L'invenzione dell'Occidente*, Rimini, il Cerchio.
- Corm Georges (2002), *Orient Occident. La fracture imaginaire*, Parigi, La Découverte.
- Cresswell Tim (2006), *On the Move*, New York, Routledge.
- Deleuze Gilles (1966), *Renverser le platonisme (Les simulacres)*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 71, pp. 426-438.
- Deleuze Gilles (1997), *Differenza e ripetizione*, Milano, Cortina (ed. or., 1968).
- Deleuze Gilles (1984), *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli (ed. or., 1969).
- Deleuze Gilles e Félix Guattari (2006), *Mille piani*, Roma, Castelvecchi (ed. or., 1980).
- Falcioni Daniela (a cura di) (2015), *Genealogie dell'Occidente*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Farinelli Franco (1992), *I segni del mondo. Immagine cartografica e discorso geografico in età moderna*, Firenze, la Nuova Italia.
- Farinelli Franco (2003), *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Torino, Einaudi.
- Farinelli Franco (2007), *La razon cartográfica, o el nacimiento de Occidente*, in «Revista de Occidente», 314-315, pp. 5-18.
- Farinelli Franco (2009), *La crisi della ragione cartografica*, Torino, Einaudi.
- Franceschi Catherine (1997), *Du mot paysage et de ses équivalents dans cinq langues européennes*, in Michel Collot (a cura di), *Les enjeux du paysage*, Bruxelles, Ousia, pp. 75-111.
- Gilmartin Mary e Anna-Kaisa Kuusisto-Arponen (2019), *Borders and Bodies: Siting Critical Geographies of Migration*, in Mitchell, Jones e Fluri (2019), pp. 18-29.
- Goody Jack (1996), *The East in the West*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Greimas Algirdas Julien (1970), *Du Sens. Essais sémiotiques*, Parigi, Seuil.
- Greimas Algirdas Julien (1983), *Du Sens II - Essais sémiotiques*, Parigi, Seuil.
- Greimas Algirdas Julien e Joseph Courtés (1979), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Parigi, Hachette.
- Harvey David (2002), *La crisi della modernità*, Milano, Net (ed. or., 1990).
- Heubeck Alfred (1983), *Commento a Omero, Odissea*, vol. III, Milano, Fondazione Valla Mondadori.
- Jaffa Harry V. (2001), *Aristotle and Locke in the American Founding*, in «Claremont Review of Books», 1, ([claremont.org/crb/article/aristotle-and-locke-in-the-american-founding/](http://claremont.org/crb/article/aristotle-and-locke-in-the-american-founding/)).
- Jakob Michael (2009) *Il paesaggio*, Bologna, il Mulino.
- Jaspers Karl (1965 [1959]), *Origine e senso della storia*, Milano, Edizioni di Comunità.
- Marramao Giacomo (2009), *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Menjívar Cecilia, Marie Ruiz e Immanuel Ness (a cura di) (2019), *The Oxford Handbook on Migration Crises*, Oxford, Oxford University Press.
- Minca Claudio (2019), *Geografia e rivoluzione*, in Franco Salvatori (a cura di), *L'apporto della Geografia tra rivoluzioni e riforme*, Roma, AGEI, pp. 53-62.
- Minca Claudio e Luiza Bialasiewicz (2004), *Spazio e politica. Riflessioni di geografia critica*, Padova, Cedam.
- Mitchell Katharyne, Reece Jones e Jennifer L. Fluri (a cura di) (2019), *Handbook on Critical Geographies of Migration*, Cheltenham-Northampton, Elgar.
- Nemo Philippe (2005), *Che cos'è l'Occidente*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Neve Mario (2016), *Il disegno dell'Europa. Costruzioni cartografiche dell'identità europea*, Milano-Udine, Mimesis.
- Paradiso Maria (a cura di) (2019), *Mediterranean Mobilities. Europe's Changing Relationships*, Cham, Springer.
- Platone (1995), *Opera*, Oxford, Clarendon Press.
- Said Edward W. (1991 [1978]), *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Schmitt Carl (1972), *Appropriazione/divisione/produzione*, in *Le categorie del "politico"*, Bologna, il Mulino, pp. 295-312 (ed. or. 1953).
- Schmitt Carl (1959), *Nomos - Nahme - Name*, in Carl Schmitt (1995), *Staat, Großraum, Nomos*, Berlino, Duncker & Humblot, pp. 573-591.
- Sloterdijk Peter (2007 [2005]), *Il mondo dentro il capitale*, Roma, Meltemi.
- Strabone (ed. 2002-2011), *Geographika*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Turco Angelo (1988), *Verso una teoria geografica della complessità*, Milano, Unicopli.
- Turco Angelo e Laye Camara (a cura di) (2018), *Immaginari migratori*, Milano, Angeli.

## Note

<sup>1</sup>Particolarmente significativi in proposito sono i contenuti dei seguenti siti web: *Shaping the Public Narrative on Migration*, nel sito web di United Nations - Human Rights (<https://www.ohchr.org/EN/Issues/Migration/Pages/Shapingthepublicnarrativeonmigration.aspx>); *Study: How does the Media on Both Sides of the Mediterranean*



*Report on Migration?*, nel sito web di International Centre for Migration policy development (<https://www.icmpd.org/our-work/migration-dialogues/euromed-migration-ic/migration-narrative-study/>).

<sup>2</sup> Sul più generale dibattito contemporaneo relativo all'Occidente, si vedano, oltre al testo appena citato, Goody (1996), Corm (2002), Canfora (2004, cap. 1), Cardini (2004), Nemo (2005), Farinelli (2007), Sloterdijk (2007, cap. V), Falcioni (2015), Neve (2016, cap. I).

<sup>3</sup> Per citare due fra i più recenti contributi in merito, si vedano Amato e dell'Agnese (2016), Turco e Camara (2018).

<sup>4</sup> Secondo la distinzione che Cresswell (2006, pp. 2-4) fa dei due concetti.

<sup>5</sup> Per gli studi geografici più recenti sulle migrazioni a livello internazionale, si vedano Menjivar e altri (2019), Mitchell e altri (2019), Paradiso (2019).

<sup>6</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».

<sup>7</sup> Per altre interpretazioni geografiche della complessità, del tutto diverse da quella qui proposta, si vedano Turco (1988), Barbanti e altri (2011).

