

Figure dello spaesamento e dell'erranza

Abstract: *Figures of Disorientation and Wandering*

The text provides an overview of the semantic-conceptual constellation of disorientation and wandering starting from Heidegger. After a reconstruction and discussion of the critical literature most immediately relevant for the topic at stake, the reflection extends to the existential-political dimension of wandering, with a series of references to Kant, Arendt and the Greek, Roman and Jewish cultural universes. The dialogue with Heidegger, however, always underlies these argumentative passages, and is taken up again in the conclusions.

Keywords: Disorientation, Absence of Homeland, Extraneousness, Forgetfulness of Being, *Wanderung*

1. Spaesamento e erranza. L'orizzonte ontologico

Nel rileggere il tema dello "spaesamento", nella costellazione delle sue diverse accezioni, vorrei ripercorrere alcune significative piste ermeneutiche, che conducono nel cuore del territorio dell'"*Unheimliche*", un insieme di contrade, un incrocio di differenti itinerari di pensiero. In una prima, e più comune, accezione *Unheimliche* contrassegna, com'è noto, lo stato di turbamento, d'inquietudine, d'estraneità, o ciò che è contrario a "domestico", "fidato", "intimo": qualcosa di estraneo si insinua nell'ambito dello *Heim*, della "casa", del focolare, della dimora familiare, privandola così del carattere rassicurante che comunemente ad essa appartiene, e trasformando l'ovvio e l'abituale in qualcosa di misterioso e di inafferrabile e, forse, di attraente, di seducente.

In questa prima accezione, dunque, la condizione di "spaesamento" si configura come "allontanarsi da", un *abesse* che è al tempo stesso un *deesse*, un'assenza che è mancanza, nostalgia, perdita, un essere interdetti da ciò che silenziosamente parla, nello stesso divieto, del focolare domestico, luogo per eccellenza del raccoglimento e dell'intimità familiare, dotato di un duplice aspetto: lo splendore – e dunque il sottrarre dall'oscurità uomini e cose –, e il bruciare, che insieme riscalda e incenerisce. Nella *Vorlesung* del 1942 sull'Inno di Hölderlin, "*Der Ister*", Heidegger così commenta: «Il focolare è la sede dell'esser-di-casa [...], il luogo presso il quale stanno gli dei del focolare. L'essenziale del focolare è però il fuoco, nella molteplicità della sua essenza, che sussiste come illuminare, rischiarare, come riscaldare ... ardere [...]. Questo fuoco ha il suo luogo stabile in tutti i templi degli dei e in tutte le sedi in cui abitano gli uomini; in quanto esso occupa tale posto raccoglie intorno a sé tutto ciò che viene reso proprio e tutto ciò che viene dispensato. Attraverso questo fuoco, il focolare è il fondamento permanente e il centro determinante, la sede di tutte le sedi, la sede domestica per antonomasia, in rapporto alla quale ogni cosa è presente presso e con tutte le altre, anzi è in generale»¹. A ben vedere, il focolare è un altro modo con cui viene evocato l'"essere"; se l'essere spaesato «può ridursi alla mera arroganza di fronte all'ente, per ricavare ogni volta dall'ente una via d'uscita», tale arroganza si manifesta propriamente «a partire dall'oblio del focolare, ossia dell'essere»².

Per quanto Heidegger abbia ripreso la questione dello spaesamento in più luoghi delle sue opere, a partire dall'elaborazione di *Essere e tempo*, fino alla meditazione degli anni

* Università della Calabria.

¹ Heidegger (2003), p. 95.

² *IdI*, p. 105.

Trenta e Quaranta sull'essenza dell'uomo pensata alla luce dell'essenza dell'essere, tuttavia una delle formulazioni più note, a riguardo, è la tesi sostenuta nella *Lettera sull'umanismo*, dove appunto è l'assenza di patria (la "*Heimatlosigkeit*") ciò che contraddistingue la dimensione storico-epocale dell'uomo moderno³, così che anche il ritorno a casa (la "*Heinkunft*"), il ritorno al luogo da cui ha avuto inizio il peregrinare, coincide con la stessa assenza di una stabile dimora, con la stessa dimensione del peregrinare; in tal modo, "patria" ("*Heimat*") e "assenza di patria" ("*Heimatlosigkeit*") nominerebbero il medesimo.

Nondimeno, *Heim* richiama, ancora, l'«antica patria» dell'uomo, il luogo in cui ognuno ha dimorato un tempo e che è anzi la sua prima dimora. In questo caso, «*Unheimlich* è ciò che un giorno fu *heimisch* [patrio], familiare. E il prefisso negativo "*un*" è il contrassegno della rimozione»⁴. È poi altro discorso se il tema centrale della «latenza dell'origine», presente tanto in Freud quanto in Heidegger, sia svolto su piani radicalmente divergenti; a riguardo, concordo con chi ha giustamente osservato che la nostalgia dell'origine in Heidegger è «il cono d'ombra che circonda il darsi della luce – la manifestazione originaria dell'essere – e, in definitiva, lo stesso avvertimento della latenza è reso possibile dalla "vicinanza all'essere" in cui abita l'uomo»⁵; mentre in Freud lo *Heimweh*, rinvia a una perdita originaria e irreparabile che, senza preludere ad alcuna scoperta della familiarità autentica, «allude al carattere irrealizzabile del desiderio umano, al suo eccesso costitutivo, vale a dire, in definitiva, all'impossibilità di superare l'originario smarrimento dell'origine»⁶.

Il riferimento a Freud non è però casuale. Infatti, un primo gruppo di esplorazioni ermeneutiche del tema dello spaesamento in Heidegger⁷ segue una pista già percorsa da Derrida nelle pagine conclusive di *Spettri di Marx*, laddove aveva avvicinato Freud e Heidegger sulla base del comune riferimento all'*Unheimlichkeit*; un accostamento, peraltro, da lui già proposto alla fine degli anni Settanta, in *La carte postale*⁸. Più che una descrizione delle analogie, delle assonanze, dei reciproci rimandi, si tratta, per Derrida, di "pensare le tracce", ovvero il limite tra inclusione ed esclusione, tra presenza e assenza, tra dentro e fuori, uno *Zwischen* che non è facile da definire. "*Unheimlich*", afferma Derrida, «è la parola della irriducibile *hantise*. Il più familiare diventa il più inquietante. L'essere "a casa propria" economico o ecologico dell'*oikos*, il prossimo, il familiare, il domestico, anzi il nazionale (*heimlich*), si fa paura. Si sente occupato, nel segreto (*Geheimnis*) del suo interno, dal più estraneo, il lontano, il minaccioso»⁹.

Da parte sua, Graziella Berto, nel riprendere e sviluppare la traccia suggerita da Derrida, offre un'esauriente panoramica di tutti gli aspetti che la questione dell'*Unheimliche* comporta tanto nel pensiero freudiano – e lacaniano –, quanto nella prospettiva di Heidegger: non è forse solo un caso, ella scrive, «che Freud e Heidegger si incontrino nel luogo enigmatico dell'*Unheimliche*. Il loro incontro avviene nell'ambito di una "casa" che si rivela intaccata da ciò che, per suo stesso statuto, dovrebbe escludere l'estraneo, l'esterno, l'ignoto, l'altro [...]. Ma questo non implica la cancellazione della "casa": è questo terreno incerto, tutt'altro che acquietante, che ci troviamo ad abitare, da cui non possiamo allontanarci, pur non potendolo padroneggiare»¹⁰.

³ Heidegger (1987), pp. 290-294.

⁴ Freud (1992a), p. 106.

⁵ Ciaramelli, Moroncini, Papparo (1994), p. 16.

⁶ Ivi, p. 17.

⁷ Bibliografia essenziale: Resta (2008), pp. 51-75; Id. (1988); Berto (1999); Ciaramelli (1994b), pp. 13-33; Id. (2000), in particolare il cap. *L'irruzione del perturbante*, pp. 117-136; Grimaldi (1980), pp. 495-504; Krell (1992), pp. 43-61; Sini (1986) (1-2), pp. 65-72; Vitiello (1983); Derrida (1994); Düc (1986); Sossi (1995).

⁸ Derrida (2017), cfr., in particolare, pp. 233 ss.

⁹ Derrida (1994), p. 182.

¹⁰ Berto (1999), pp. 5-6.

Dopo avere messo in luce le tre diverse sfere di significato individuate da Heidegger nell'ambito dell'*Unheimliche* – lo spaventoso, che genera terrore ma suscita anche venerazione e rispetto; l'enorme, il potente, che si presenta come il violento, il brutale, ma anche come ciò che eccelle; l'insolito, lo straordinario, l'immenso –, la studiosa sottolinea come nella *Vorlesung* del 1942, dedicata a "Der Ister", Heidegger privilegi indubbiamente il secondo significato: *das Gewaltige* è "il violento", e la traduzione dell'espressione sofoclea "to deinon", presente nel Coro dell'*Antigone*, con *das Unheimliche* «svela il carattere fondamentale di questa violenza, che consiste nell'essere gettati fuori dalla casa, nel non poter permanere in essa»¹¹.

Un'assonanza con il "perturbante" del saggio freudiano si può forse cogliere in un passaggio fondamentale, il passaggio che Heidegger lascia "più implicito", quello dove sembrano, in qualche modo, coappartenersi dismisura e familiarità. Infatti, L'*Unheimliche* non genera turbamento per la sua eccedenza, straordinarietà, enormità o per il suo carattere di *novum*, semmai, piuttosto «per il suo rimandare, nella sua stessa estraneità ed "immensità" a qualcosa che riguarda il familiare [...]. L'inabituale, l'estraneo, l'altro, ciò che mette in scacco le nostre misure, ci inquieta, perché ci riguarda e ci coinvolge»¹².

Interessante è, altresì, il chiarimento della peculiare melodia temporale dell'*Unheimliche*. La coesistenza di durata e di istantaneità, a parere della studiosa, indica che «nell'angoscia si produce un paradosso temporale, uno scardinamento dei parametri usuali della temporalità»¹³, al punto che l'angoscia stessa implica "un ripensamento del tempo". Lo spaesamento comporterebbe appunto la ricaduta in un evento di "ripetizione", nell'incessante ritorno al nostro "qui". Si tratta di un rapporto con un presente, con cui non è possibile coincidere e che è «altro sia dalla fissità dell'eterno sia dalla puntualità dell'istante: in entrambi i casi, benché apparentemente opposti, vi è un'identificazione piena con il presente, una totale coincidenza con esso»¹⁴.

Peraltro, è noto come anche Freud abbia accentuato, da parte sua, la peculiare melodia temporale della "ripetizione", laddove la nozione della *Wiederholung*, della "coazione a ripetere" è strettamente connessa al "trauma": «Sarà avvertito come elemento perturbante tutto ciò che può ricordare questa profonda coazione a ripetere»¹⁵. Essa appunto rimanda a un'esperienza di non padroneggiabilità, all'irruzione di un'eccedenza o, come scrive Freud in *Al di là del principio di piacere* «pare che la persona subisca passivamente un'esperienza sulla quale non riesce a influire, incorrendo tuttavia immancabilmente nella ripetizione dello stesso destino»¹⁶.

Anche l'accurato confronto tra Heidegger e Freud, condotto da Caterina Resta, è diretto a sottolineare soprattutto le dissonanze, dal momento che lo spaesamento, nel pensiero

¹¹ FH, p. 139.

¹² FH, p. 140. Lo spaesamento, osserva Berto, «non prelude al ritrovamento di una nuova casa, la cui familiarità sia più autentica di quella seducente e ingannevole del mondo dei significati e delle relazioni che forniscono un'immagine rassicurante e familiare di sé e della realtà, ma è già il profilarsi di una dimora che non offre la protezione di un abitare acquietante, poiché il soggiornare in essa ha il carattere del non sentirsi a casa propria» (p. 151).

¹³ FH, p. 167.

¹⁴ FH, p. 169. «Nella sua attività di sintesi, di appropriazione, il tempo si apre a un'estraneità. Esso è dunque il luogo in cui la presenza si dà come assenza, e viceversa: non nel senso di un continuo trapassare dell'una nell'altra, ma in quanto darsi della presenza come inafferrabile. Ed è proprio questo intreccio, questo rivolgimento tra presenza e assenza ciò che costituisce il cuore dell'*Unheimlichkeit*» (pp. 180-181).

¹⁵ Freud (1992a), p. 99.

¹⁶ Freud (1992b), p. 208. A riguardo, Freud presenta una serie di esempi tratti dall'esperienza quotidiana, facendo notare come anche un'esperienza comune, se ricondotta nell'orizzonte del ritorno involontario, di una ripetizione ossessiva e meccanica, che ricorda appunto l'immagine del circolo, possa provocare un intenso turbamento, la sensazione di uno scacco della volontà, di un naufragio dell'io, che circumnaviga intorno a se stesso, avendo perduto la rotta e l'orientamento. In questi casi si tratta, osserva Freud, di un ritorno a singole fasi dello sviluppo dell'io, di una regressione a tempi in cui l'io non si era ancora nettamente separato dal mondo esterno e dall'altro.

heideggeriano, a differenza dell'*Unheimliche* freudiano, non rivela l'affiorare di un contenuto familiare rimosso, ma rimette il *Dasein* al cospetto del suo costitutivo mancare di dimora, della sua radicale erranza. In tal modo, la *Heimlichkeit* si converte, per Heidegger, necessariamente nel suo contrario, dal momento che «allude all'intricata figura dell'esser-di-casa-nel-non-essere-di-casa, ossia a una familiarità con l'estraneo in virtù della quale *non è l'estraneo ad assumere i tratti del familiare, ma quest'ultimo a risultare estraneo a se stesso*»¹⁷. Questa reversibilità tra familiare ed estraneo, a parere della studiosa, non conduce il pensiero heideggeriano a un esito "acquietante", "appaesante", ma proprio perché all'origine vi è l'estraneo e l'improprio «*diviene costitutivamente impossibile ogni appropriazione come ogni familiarità, nel senso dell'a-casa e del presso-di-sé o del ritorno a sé*»¹⁸.

In un'altra direzione di ricerca, il tema dell'*Unheimliche*, dello spaesamento, della radicale estraneità del *Dasein* a se stesso, è stato oggetto di approfondite analisi in rapporto al problema heideggeriano della morte¹⁹.

Nel § 50 di *Essere e tempo*, riprendendo di sfuggita la parola *Unheimlichkeit*, Heidegger accosta la "fuga dallo spaesamento" alla "fuga davanti al più proprio essere-per-la-morte", che l'angoscia svela. L'indeterminatezza, già affiorata attraverso il "mondo" e attraverso il "niente", viene portata all'estremo della "morte".

La filosofia di Heidegger, osserva Ugo Maria Ugazio, non pensa la morte come l'accesso all'eternità. L'affermazione che l'anima sia straniera sulla terra, come dice un verso di G. Trakl che Heidegger commenta in *In cammino verso il linguaggio*²⁰, non va intesa nel senso socratico-platonico del destino ideale dell'anima; piuttosto, ciò che è straniero (*ein Fremdes*) è ciò che si muove alla ricerca del luogo che gli è appropriato; l'anima, straniera sulla terra, è alla ricerca della propria dimora, del luogo dell'abitare poetico, del costruire. Non c'è un momento «in cui l'anima sia anima senza ancora – quale mi sia il motivo – appartenere alla terra»²¹.

Lo straniero (*das Fremde*)²² è in cammino verso il tramonto, continua Ugazio, un tramonto che avviene nella quiete e nel silenzio. Il perdersi (*sich verlieren*) cui il tramonto allude «non significa cadere nel vuoto e nella nientificazione. Perdersi vuol dire piuttosto, nel significato proprio della parola: staccarsi e pianamente sparir via»²³: questo "sparir via

¹⁷ Resta (2008), p. 65.

¹⁸ *Ibidem*. Heidegger, osserva Resta (1996), pp. 86-87, «è inequivocabile su questo punto: "Il non-a-casa [*Das Un-zuhause*] deve essere concepito come il fenomeno più originario [*das ursprünglichere Phänomen*]. Il rapporto tra estraneo e familiare che qui viene istituito impedisce perciò, come vorrebbe Lévinas, di poter considerare l'abitare – fin da *Essere e tempo* – nel senso di un'autoctonia paga di sé e di un insediarsi radicato. Ontologicamente precedente ad ogni appaesamento, si dà invece l'esperienza di una sradicatezza essenziale, di uno spaesamento originario. L'estraneità non avviene *dopo*, come successiva perdita di una familiarità già da sempre data, ma *prima*; anzi, definisce l'orizzonte stesso dell'accadere: del darsi del mondo e del nostro costitutivo essere in esso, del nostro Esser-ci. Evento inquietante dello sprofondare di ogni significato abituale, nell'emergere della radicale *insignificanza e ingiustificabilità del tutto*».

¹⁹ Ugazio (1976).

²⁰ M. Heidegger (1990), pp. 45-81.

²¹ *US*, p. 48. Cfr. F. Favino (1979).

²² L'uso del neutro è una significativa scelta dello stesso Trakl, come nella poesia "Primavera dell'anima": «*Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden*» ("È l'anima un estraneo in terra"). Cfr. Trakl (1999). Cfr. quanto scrive, a riguardo, Resta (1988), pp. 90-91: «Lo straniero, la cui anima è estranea alla terra, tuttavia non è diretto verso un altrove. La sua non è un'evasione, ma un esodo che proprio alla terra come luogo, che gli è destinato, deve approdare. Ma neppure questa *Er-örterung* promette la conquista del luogo [*Ort*] come un definitivo punto d'arrivo, come un *permanere*: «ciò che è straniero [*das Fremde*] va cercando il luogo dove potrà restare come viandante [*als ein Wandermdes*]. E non potrebbe essere altrimenti, visto che l'anima, *in quanto tale*, è propriamente «*ein Fremdes*», qualcosa di straniero, nel senso, come si è detto, di un inarrestabile *Unterwegs-sein*, di una *Wanderschaft* fondamentale».

²³ *US*, pp. 55-56.

pianamente” ha il senso dell’imbrunire dell’azzurro nella sera²⁴. La sera non è la rovina, la fine, semmai la disposizione per l’inizio. Nella sera, «il fascio di azzurro raccoglie al fondo di sé la profondità del Sacro. Dall’azzurro riluce, ma nell’oscurità che all’azzurro inserisce, anche si cela il Sacro. Questo permane, nell’atto che si sottrae. L’azzurro è la chiarezza che si cela entro l’oscurità»²⁵. L’oscuro peregrinare dello straniero porta verso la terra dove l’azzurro imbrunisce nel tramonto, verso la terra della sera, a Occidente, inteso come l’essenza stessa della dipartenza: esso «non tramonta, ma permane, restando in attesa dei suoi abitanti. La terra del tramonto è passaggio all’alba del mattino in essa celato»²⁶.

Essere in cammino verso la terra della sera, conclude Ugazio, verso la patria che resta in attesa dei suoi abitanti, significa poter conoscere la morte come morte, significa poter pensare il limite al di là di ogni irrigidimento di fronte alla finitezza²⁷.

Una suggestiva rilettura del tema dello spaesamento costituisce, infine, un centrale *Leitmotiv* nella recente riflessione di Donatella Di Cesare sulla “filosofia della migrazione”²⁸. La studiosa parte da un’osservazione che suona come un paradosso: proprio quando la terra appare una dimora familiare, i suoi abitanti, che potrebbero infine sentirsi a casa ovunque, si sentono comunque “spaesati”; l’“appaesamento” si volge irrimediabilmente in spaesamento.

Una condizione di estraneità, di erranza, di inquietudine, che non solo la filosofia ha descritto e concettualizzato, ma anche la poesia - si è già osservato - ne ha fatto oggetto di riflessione, di evocazione, come è manifesto, tanto nei poeti amati da Heidegger, da Hölderlin a Novalis, a Trakl, quanto in molte altre voci della poesia universale; penso, ad esempio, ad una celebre lirica di Giuseppe Ungaretti, *Girovago*: «In nessuna/ parte/ di terra/ mi posso/ accasare/. A ogni/ nuovo/ clima/ che incontro/ mi trovo/ languente/ che/ una volta/ già gli ero stato/ assuefatto/. E me ne stacco sempre/ straniero/. Nascendo/ tornato da epoche troppo/ vissute/. Godere un solo/ minuto di vita/ iniziale/. Cerco un paese/innocente».

Magari, osserva la studiosa, solo «nello spazio eletto ad abitazione, perfino nella solitudine e nella miseria di uno spoglio tugurio o di un disadorno rifugio, può innalzarsi la fiamma di un focolare, può sprigionarsi l’esperienza singolare di un essere presso di sé. Custodia del luogo presso di sé e custodia del sé attraverso il luogo»²⁹. Ma, anzitutto, ella ricorda l’importanza di svincolare l’abitare dall’avere, per accostarlo invece all’essere, per inscrivere nell’esistenza e farne un “esistenziale”, seguendo così le tracce del celebre § 12 di *Essere e tempo*, laddove l’abitare è descritto come un carattere costitutivo dell’esistenza umana, dimorante nel mondo in forme diverse, sotto svariate costellazioni storiche.

Se l’esistenza non può essere intesa, secondo i criteri della metafisica tradizionale, come ciò che è semplicemente presente (*Vorhandenheit*), ma va considerata piuttosto nella sua dinamicità, nel suo continuo poter-essere, come sempre estatica ed eccentrica, allora il suo essere *nel* mondo, il suo “nel”, non indica semplicemente il suo posto nello spazio, lo

²⁴ Ugazio (1976), p. 169.

²⁵ *US*, p. 50.

²⁶ *US*, p. 76.

²⁷ Essere in cammino verso la terra della sera, conclude Ugazio (1976, pp. 170-171), «verso la patria che resta in attesa dei suoi abitanti, significa poter conoscere la morte come morte, significa poter pensare il limite al di là di ogni irrigidimento di fronte alla finitezza. Il limite non pone fine, non lascia sprofondare nel nulla, poiché cade nell’imbrunire dell’azzurro, nella gradualità del tramonto. Esso è tracciato nella luce del sacro: che l’anima si incammini verso di esso, vuol dire che “conquista la terra come patria più quieta della stirpe che ad essa fa ritorno”» (Il riferimento è a *US*, p. 79).

²⁸ Di Cesare (2017).

²⁹ *SR*, p. 164.

stare “dentro” il mondo; implica, semmai, una relazione che si manifesta nel soggiornare “presso” il mondo, in uno stretto nesso di intimità³⁰.

Ecco perché la fenomenologia dell'abitare, che Heidegger delinea, rappresenta – come sottolinea la studiosa – una novità senza precedenti nella filosofia, ruotando intorno al tema del soggiorno, del dimorare provvisorio, del sostare fugace sulla terra³¹.

Abitare non significa dunque essere radicati saldamente alla terra natia, ma implica la consapevolezza di un soggiornare, che non cade mai nell'inganno di uno stabile insediarsi nella terra, nell'inganno di una stanzialità ingenua, senza cedere, d'altro canto, a un'erranza senza rotta né meta; perciò abitare, nella dimensione speculativa che Heidegger assegna a questo termine, vuol dire sostanzialmente “migrare”. Per Heidegger – che pure ha presente gli echi di usi già attestati nella tradizione filosofica dell'Occidente, ovvero l'attraversamento di un limite e anche del limite estremo, il *migrare ex hac vita*³² –, il *migrare* non designa tuttavia il soggiorno “terreno” dei mortali, in senso metafisico-cristiano, precisa Di Cesare, non segna inizio e fine, ma incide nell'abitare “e-statico” dell'esistenza, nella sua continua eccentricità, nel separarsi da se stessi, dunque in un perenne migrare.

Un migrare, «che richiama lo scorrere di un fiume», osserva la studiosa, che segue la traccia del commento heideggeriano all'inno “*Der Ister*” di Hölderlin. Il riferimento è alla corrente fluviale «che si incanala in un alveo, che lo scava, lo plasma, e tuttavia lo segue, mentre disegna tracciati, apre vie, dischiude luoghi da cui prende luce lo spazio aperto, sfoltisce la boscaglia, lasciando sorgere radure nella selva, se non addirittura contrade. Corrente vuol dire che l'abitare non può essere concepito come un essere-qui, ma va invece inteso come un essere lì e oltre, dove si dirige il fiume. L'abitare e-statico trova il suo habitat nel fluire, dove paradossalmente essere presso di sé è già sempre essere fuori di sé, secondo la dinamica eccentrica dell'esistenza»³³.

Questo cambio di elemento – dalla terra all'acqua – consente a Heidegger di delineare una nuova “fenomenologia dell'abitare”. Si tenga presente, intanto, che i fiumi, il cui canto nell'evocazione poetica hölderliniana si fonde con quello della poesia, non sono semplicemente immagini, metafore, segni che rinviano ad altro; il fiume è espressione concreta della migrazione, è *Wanderung*.

È proprio l'aprirsi e il consolidarsi del cammino dei fiumi, i quali «governano il soggiornare dell'uomo sulla terra», «a strappare l'uomo dalla medietà in cui ordinariamente trascorre la sua vita, perché l'uomo sia in un centro al di fuori di sé, sia cioè eccentrico»³⁴. L'essenza del passaggio (*Wanderung*), cui è dato il nome di transitorietà, determina il *farsi-di-casa* sulla terra (*Wanderschaft*). Ci avviciniamo all'esser-di-casa e all'abitare, se consideriamo l'“essenza” dei fiumi, il cui farsi-di-casa è la transitorietà. «In modo ancora più esplicito: il fiume è la località in cui la transitorietà compie il suo percorso»³⁵.

³⁰ Appunto nel citato § 12 del suo *Hauptwerk*, Heidegger chiarisce la costituzione ontologica dell'in-essere come tale: a prima vista, «tendiamo ad intendere questo in-essere come un “esser dentro” [...]. Con questo “dentro” intendiamo il rapporto d'essere di due enti estesi rispetto al loro luogo nello spazio. L'in-essere, al contrario, significa un esistenziale, perché fa parte della costituzione dell'essere dell'Esserci. Perciò non può essere pensato come l'essere semplicemente-presente di una cosa corporea, “dentro” un altro ente semplicemente-presente». L'essere, l'esistere è connesso, semmai, con “presso”: “Io sono” significa, di nuovo: abito, soggiorno presso... il mondo, come qualcosa che mi è familiare in questo o quel modo. “Essere” come infinito di “io sono”, cioè inteso come esistenziale, significa abitare presso... avere familiarità con... L'in-essere è perciò l'espressione formale ed esistenziale dell'essere dell'Esserci che ha la costituzione essenziale dell'essere-nel-mondo» (Heidegger (1986, p. 122-123).

³¹ SR, p. 166.

³² Cfr. Cicerone (2016), p. 323.

³³ SR, p. 168.

³⁴ *IdI*, p. 29.

³⁵ *IdI*, p. 31.

Migrare vuol dire certamente “andare via”. Bisogna comunque tenere presente che l’erraticità non deve essere confusa con l’erranza, precisa Di Cesare. Il cammino del fiume, seguito da Hölderlin, ripercorso da Heidegger, non conduce semplicemente altrove, non va dal proprio all’estraneo, bensì dall’estraneo ritorna al proprio. «La meta è la *Heimat* e il cammino è un “farsi-di-casa” che si dischiude solo dopo avere sostenuto la prova della più remota lontananza, sopportato il confronto con ciò che vi è di più inquietante [...], sino al confine estremo dell’estraneità. Il cammino è sconcertante: non conduce dalla patria verso l’altrove, bensì dall’altrove verso la patria»³⁶.

La studiosa ricorda che già in *Essere e tempo*, Heidegger aveva avvertito che il «non a casa», lo *Un-zuhause*, è sempre il fenomeno più originario. Abitare comporta tornare, ma tornare non implica necessariamente un ritorno. Alla separazione, già sempre richiesta nel partire, non segue il raggiungimento della meta: «nel suo segreto, nel suo *Geheimnis*, la *Heimat*, la dimora patria, si sottrae; è sempre oltre, in un altrove immemorabile. Perciò migrare è quel continuo sporgersi fuori, che corrisponde al battito stesso dell’esistenza, alla sua costitutiva eccentricità. Si potrebbe dire che il movimento si dispiega in un circolo da dentro a fuori, se non fosse che dentro e fuori sono già termini di una dicotomia metafisica. Il movimento è piuttosto quello dei flutti di un fiume, nel loro vorticoso inabissarsi e riemergere»³⁷.

Tra i fiumi cantati da Hölderlin, dal Meno al Neckar al Reno, è il corso dell’Istro che rende più perspicuo il singolare viaggio di ritorno. “Istro” è il nome con cui Hölderlin chiama il Danubio: è il nome dato dai Greci e poi dai Romani al corso inferiore del fiume³⁸; tuttavia, il nome esotico non è casuale: il fiume di casa (*heimisch*) viene chiamato con un nome non familiare (*unheimisch*). Ma ciò che più colpisce in questo fiume è la stranezza del suo scorrere: sembra quasi che vada a ritroso.

I fiumi normalmente scorrono via dalla loro sorgente, ma l’Istro sembra quasi che torni indietro, che non vada avanti e non si allontani dalla sorgente, mostrando «una misteriosa inclinazione verso il paese natale, verso le sue rupi incumbenti, con la loro foresta di abeti»³⁹. Vero è che all’Istro riesce difficile lasciare la sorgente, perché «abita presso l’origine». E esso «abita vicino all’origine perché è tornato a casa nella località a partire dalla transitorietà in terra straniera», obbedendo così alla «legge del farsi-di-casa in quanto legge dell’esser-spaesato»⁴⁰.

In definitiva, se è «l’aprirsi e il consolidarsi dei fiumi a strappare l’uomo dalla medietà in cui ordinariamente trascorre la sua vita», allora il movimento del migrare ha a che fare *ab intus* con il percorso accidentato di un fiume; migrare, fare esperienza dell’andare, vuol dire: solo “chi ha attraversato l’estraneo”, sperando svolte e contrasti, sostenendo la prova della più remota lontananza, può tornare davvero dal suo viaggio, mentre «chi presume di essere a casa non può divenire-di-casa. Né può avvertire nostalgia per la *Heimat*. Solo chi è lontano si consuma per la patria e, nell’inquietante estraneità, impara a far ritorno al proprio, impara ad abitare»⁴¹. Figura esemplare dell’eccentricità, di chi si protende “oltre se stesso”, è quella di chi è capace di avventurarsi nel mare, come gli esperti naviganti, che «pur nel timore salpano, si separano dalle ombrose foreste della patria, fanno rotta verso l’aperto, vegliando in trepida attesa, vigilando nella notte», ma i naviganti, avverte Di Cesare, «sono i poeti che anche in alto mare non perdono la rotta»,

³⁶ SR, p. 169.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *IdI*, p. 14.

³⁹ *IdI*, p. 131.

⁴⁰ *IdI*, p. 146.

⁴¹ SR, p. 171.

anzi «mantengono vigili la rotta e, passando per l'estraneo, fin dal principio fanno già sempre ritorno al proprio. Senza che sia mai possibile una appropriazione»⁴².

2. Erranza come condizione politico-esistenziale

Accanto al rilievo della tonalità "ontologica" di una riflessione fortemente partecipe ai problemi del nostro tempo, è opportuno ripercorrere, altresì, due fondamentali piste ermeneutiche, presenti nella ricerca di Donatella Di Cesare, riguardo al tema dello spaesamento/migrazione: la ricostruzione dei prodromi di una filosofia della migrazione, da Kant a Hannah Arendt; quindi il cammino a ritroso, volto a identificare tre tipi di cittadinanza ancora validi, risalenti a tre città simbolo: Atene, Roma, Gerusalemme.

Non che migrare e migrazione siano termini del tutto assenti dal lessico filosofico. Basti pensare all'uso nei testi di Cicerone⁴³. Si tratta, tuttavia, di ricorrenze liminali, che restano sullo sfondo e non danno adito all'elaborazione di un concetto; o, talora, di riflessioni che scorrono nascostamente, come un fiume carsico allo stato di magma. Un forte rilievo va assegnato, indubbiamente, a due pensatori che hanno prefigurato, con profondità visionaria, il profilo teorico della filosofia della migrazione, Kant e Hannah Arendt. Non a caso, nel *Terzo articolo definitivo per la pace perpetua*⁴⁴, Kant sostiene la necessità di conciliare due esigenze tra loro dissonanti: il principio degli Stati, pronti a difendere la loro sovranità territoriale, e l'aspirazione degli stranieri di potersi spostare da un luogo all'altro senza incontrare barriere, recinti, steccati. A questo riguardo, a prescindere da compiacimenti filantropici, Kant proclama il «diritto di uno straniero», il diritto all'ospitalità, un diritto universalmente valido, con una sua cogenza politica di tutela dello straniero, che non può essere trattato «ostilmente», laddove giunga sul suolo altrui. Condizione necessaria per la «pace perpetua» è dunque il diritto cosmopolitico all'ospitalità universale. Per primo, Kant innalza l'ospitalità a categoria giuridica e politica, non dovendo il diritto essere assimilato all'etica.

Da parte sua, Di Cesare rileva come, sebbene il diritto cosmopolitico sembri conciliare la proprietà territoriale degli Stati con la libertà individuale dei singoli, resta comunque un nodo problematico: che ne è dell'esigenza dello straniero di potere restare nello Stato ospite, una volta che gli è stato concesso di entrare? Qui proprio, è individuato un punto di snodo del discorso kantiano, perché Kant, dopo avere distinto molto puntualmente tra «diritto di visita», (*Besuchsrecht*), e «diritto di accoglienza», (*Gastrecht*), ritiene che a venire concesso sia solo il primo, non il secondo⁴⁵. In realtà, sembra non vi sia posto per il diritto di residenza all'interno dell'universo kantiano⁴⁶.

D'altro canto, nell'itinerario riflessivo di Hannah Arendt, va posto in rilievo un breve saggio autobiografico del 1943, che segna "una svolta" nella filosofia della migrazione. È il saggio dal significativo titolo "*Noi profughi*"⁴⁷. Ma la vicenda dei profughi ebrei assume contorni più precisi, dopo la tragedia della Shoah, ne *Le origini del totalitarismo*, dove Arendt ricorre a un'immagine indelebile: la definizione dei senza-patria, degli apolidi, dei rifugiati come «schiuma della terra», come corpi estranei, esseri indesiderabili. «Ecco emergere un nuovo genere umano, i "superflui"»⁴⁸. Se l'apolidia diventa, così, per Arendt, la grande questione politica della modernità, la novità non consiste nel non venire espulsi, bensì nel non trovare più un rifugio nel mondo. A scrivere, osserva Donatella Di Cesare, è l'allieva di Heidegger che non ha dimenticato lo *spaesamento* già sempre al fondo

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Cfr. Cicerone (2016), p. 125.

⁴⁴ Kant (1965).

⁴⁵ Ivi, p. 302.

⁴⁶ SR, p. 101.

⁴⁷ Arendt (1986), pp. 35-49.

⁴⁸ SR, p. 46.

dell'esistenza umana nell'età della tecnica planetaria. Nondimeno, va rimarcata la *concordia discors* riguardo all'idea di "spaesamento", laddove per Heidegger la *Heimatlosigkeit* è una condizione ontologica, per Arendt, invece, è una condizione politico-esistenziale.

Proprio il fondamentale *Leitmotiv* dell'abitare, del soggiornare, del migrare riannoda la costellazione di temi e di problemi intorno a tre tipologie di cittadinanza, a tre modelli storici di città: l'autoctonia ateniese, la cittadinanza aperta di Roma, la primazia dell'estraneità in Gerusalemme, dove cardine della comunità è il *gher*, lo straniero residente. Nella democratica Atene, paradossalmente, autoctonia e "buona nascita" risultano «le condizioni imprescindibili per una democrazia valida ed efficace»⁴⁹. Un paradosso che ha la sua ragion d'essere nel fatto che l'eguaglianza è solo presupposta, è un'eguaglianza d'origine, anzi di stirpe, fondamento e terreno di coltura dell'eguaglianza giuridica e politica. Sulla base di questi presupposti, l'umanità è divisa drasticamente in due: da una parte gli Ateniesi, dall'altra il resto dei greci accomunati a tutti gli altri popoli ritenuti *tout-court* barbari. Del resto, come ricorda Di Cesare, «Platone non si fa scrupoli a pronunciare la parola «meteci» con cui vengono designati gli stranieri residenti»⁵⁰.

Al modello ateniese di cittadinanza fa da contrappunto, specularmente, il modello romano. Se Atene è una città chiusa, gelosa della propria identità, dove la cittadinanza si tramanda di padre in figlio, Roma si rivela subito una città "aperta", pronta ad accogliere lo straniero nella sua già enorme popolazione. L'estensione progressiva della cittadinanza trova il suo apice nell'Editto di Caracalla, del 212 d.C., quando Roma, assecondando le sue mire espansionistiche, accorda la cittadinanza a tutti gli uomini liberi dell'impero. Nell'inaugurare la cittadinanza giuridica, Roma distingue nettamente il diritto dalla politica, l'individuo dalla comunità, la cittadinanza dalla città. In questo modo, ogni *civis* ha una duplice cittadinanza, quella romana e quella del luogo da cui proviene la sua famiglia. Forse è nel particolare patrimonio genetico dell'Urbe questa idea aperta di cittadinanza, risalendo le sue origini a uno straniero fuggito da Ilio, a Enea.

Ben diverso è il modello ebraico di cittadinanza. Il paesaggio ebraico, ella rileva, «è abitato da figure dell'estraneità insolite, singolari e atipiche per la tradizione occidentale»⁵¹, dove il personaggio principale è il *gher*, lo straniero che bussava alla porta. Ma l'estraneità è detta anche in altri modi e, accanto a *gher* compaiono il termine *zar* e anche *nokeri* che indica chi soggiorna provvisoriamente in terra straniera. Il rischio più grave è quello di "astrarre i termini dal contesto politico", in cui si sono andati sviluppando, a prescindere dal contesto della Città biblica, un rischio frequente nell'ermeneutica più diffusa, sia cristiana sia ebraica, che, sotto la spinta dell'ispirazione religiosa, tende a cancellare la filigrana politica. Come stanno realmente le cose nella Città biblica, chi è il cittadino e chi è il *gher*, si chiede dunque Di Cesare, mosso dall'esigenza di attingere a un'ermeneutica che recuperi l'ebraico dei testi.

Letteralmente *gher*, che deriva il suo nome da *ghur*, abitare, vuol dire colui che abita. «Lo straniero, che nel testo biblico indica chi giunge dall'esterno, e si congiunge a Israele come ospite o come proselita, in un'accezione, dunque, molto vasta, è allo stesso tempo l'abitante»⁵². Ricordandosi di essere stato un tempo straniero in Egitto (Es 22, 20), Israele non deve accontentarsi di esercitare nei confronti dei «residenti» l'ospitalità che accorda ai *nokrim* (Gen 18, 2-9), ma deve amarli come se stesso (Lev 19, 34), perché Dio veglia sullo straniero (Deut 10, 18), come estende la sua protezione sugli indigenti e sui poveri. Il diritto dell'A.T., già nelle sue parti più antiche, il Levitico e il Deuteronomio, pone lo straniero sotto la protezione della legge; del resto, nella Torah è contenuta una vera e propria carta dello «straniero residente», volta a proteggerlo, assimilandolo all'orfano e alla

⁴⁹ Ivi, p. 177.

⁵⁰ Ivi, p. 178.

⁵¹ Ivi, p. 187.

⁵² Ivi, p. 189.

vedova, a coloro che non hanno né beni né famiglia e richiedono quindi una particolare protezione; inoltre, il *gher* viene sempre più incorporato nel popolo sotto l'aspetto religioso, finché si assimila completamente ad esso come proselito. Nella traduzione greca della Bibbia, *gher* è tradotto con «proselito», termine che designa ogni straniero che aderisce pienamente al giudaismo (Am 9, 12).

Il *gher*, dal canto suo, rinviando a un altro modo di essere al mondo, testimonia che è possibile un altro abitare, che non è possesso e appropriazione, non è il far corpo con il suolo, ma il soggiornare senza mettere radici, il risiedere restando separati dalla terra. Lo straniero ricorda all'abitante che l'estraneità non può essere reificata, ricorda all'ebreo di essere stato anch'egli uno straniero, che anch'egli è venuto da fuori: «Non ingannare né angustiare lo straniero (*gher*), perché stranieri siete stati in terra d'Egitto» (Es., 22); del resto, la stessa etimologia di ebreo, *ivri*, rinvia alla sua condizione di estraneità. Così, se lo straniero è pur sempre un abitante, viceversa un abitante è pur sempre uno straniero.

Da parte sua, Israele, *gher* di Dio, è soltanto un locatario della terra promessa ad Abramo (Lev 25, 23). Questa idea contiene in germe un atteggiamento spirituale che si ritrova nei salmi. L'israelita sa di non avere alcun diritto di fronte a Dio, desidera soltanto di essere suo ospite (Sal 15); riconosce di essere uno straniero in casa sua, un passante come tutti i suoi antenati (Sal 39, 13). In definitiva, se i ruoli si scambiano e le parti si invertono, ciascuno è obbligato a vedere nell'altro la sua estraneità, ciascuno deve riconoscere di abitare come straniero.

Mi sia consentito osservare che non è senza significato che questa risemantizzazione dell'ambito concettuale di straniero, che affonda le sue radici nell'A.T., protende i suoi rami nel N.T., dove lo ξένος è caratterizzato spesso come ó πλησίον μου, «il mio prossimo». Però Gesù non presenta questa interpretazione del massimo comandamento sotto forma di precetto, bensì 1) in forma di parabola: nel vangelo di Lc 10, 30-35, la risposta alla domanda chi fosse il prossimo doveva apparire chiara: il prossimo era lo straniero, il samaritano; 2) in Mt 25, 35, il criterio del giudizio è il contegno verso lo Xénos, il quale perciò anche per il N.T. è *eo ipso* un bisognoso e un infelice, posto fra l'assetato e il nudo. In Matteo, ciò che costituisce la motivazione nuova, per il criterio di giudizio, è che Gesù stesso è uno ξένος. Gesù dice: lo straniero sono io («Ero straniero e mi avete ospitato»: nel testo greco: ξένος ἦμην και συνηγάγετέ με; nel testo latino: *Hospes eram et collegistis me* (Mt 25, 35-43); ma anche in Lc 24,18, nell'episodio dei due di Emmaus, i due discepoli non riconoscono il Cristo e così si rivolgono a lui: «Tu solo sei straniero in Gerusalemme» (nella versione greca, l'estraneità è resa con il verbo παροικεω: «οὐ μόνος παροικεῖς Ἱερουσαλήμ»).

Ritorniamo, in conclusione, all'argomento principe: all'affermazione di una politica dell'ospitalità, fondata su un nuovo senso del coabitare. Ed è proprio lo straniero residente che «richiama l'esilio immemoriale di ciascuno, ricorda a sé e agli altri che sulla terra, inappropriabile e inalienabile, tutti sono affittuari e ospiti temporanei»⁵³.

Nell'epoca planetaria, in cui all'inabitabilità della terra corrisponde l'avanzare dello spaesamento, ciò che va perduto non è solo e non tanto la casa o il focolare rassicurante, «quanto l'asilo della poesia, la sosta dalla parola dell'altro, il solo rifugio che resta nell'esilio planetario»⁵⁴. La solitudine cresce, «il deserto cresce; guai a chi in sé cela deserti», come canta il viandante che suole chiamarsi «l'ombra di Zarathustra». Forse ciò che manca, come scrive Heidegger, è proprio l'«amico di casa»⁵⁵, lo *Hausfreund* grazie al quale l'insuperabile solitudine di ognuno può abbandonarsi a condividere, senza opacità e con intimità autentica, il comune destino di erranza.

⁵³ Ivi, p. 259.

⁵⁴ Ivi, p. 173.

⁵⁵ Heidegger (2012), p. 19.

IdI: M. Heidegger, *L'Inno Der Ister di Hölderlin*, trad. it. a cura di C. Sandrin-U. Ugazio, Mursia, Milano 2003.

US: M. Heidegger, *Il linguaggio nella poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl*, in *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1990.

FH: G. Berto, *Freud, Heidegger e lo spaesamento*, Bompiani, Milano 1999.

SR: D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

Bibliografia

Arendt, H. (1986), *Noi profughi (1943)*, in Id., *Ebraismo e modernità*, trad. it. a cura di G. Bettini, Feltrinelli, Milano.

Berto, G. (1999), *Freud, Heidegger e lo spaesamento*, Bompiani, Milano.

Ciaramelli, F. (1994), *La nostalgia dell'origine e l'eccesso del desiderio. Lo Umheimliche e l'angoscia in Freud e Heidegger*, in Ciaramelli, F.-Moroncini, B.-Papparo, F. C. (eds.), *Diffrazioni. La filosofia alla prova della psicoanalisi*, Guerini, Milano, pp. 15-76.

Ciaramelli, F. (1994b), "The Loss of Origin and Heidegger's Question of 'Unheimlosigkeit'", in *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, vol. 2, n. 1, pp. 13-33;

Ciaramelli, F. (2000), *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Dedalo, Bari.

Cicerone, M. T. (2016), *De divinatione*, in Id., *Opere filosofiche*, I, 8, UTET, Torino.

Cicerone, M. T. (2016), *De re publica*, in Id., *Opere filosofiche*, VI, 9, UTET, Torino.

Derrida, J. (1994), *Spettri di Marx*, trad. it. a cura di G. Chiurazzi, Cortina, Milano.

Derrida, J. (2017), *La cartolina da Socrate a Freud e al di là*, trad. it. a cura di S. Facioni-F. Vitale, Mimesis, Milano-Udine.

Di Cesare, D. (2017), *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino.

Düe, M. (1986), *Ontologie und Psychoanalyse*, Athenäum, Frankfurt.

Favino, F. (1979), *La poetica di Trakl nel pensiero di Heidegger*, Roma.

Freud, S. (1992a), *Il perturbante*, in Id., *Opere (1917-1923)*, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino.

Freud, S. (1992b), *Al di là del principio di piacere*, in Id., *Opere (1917-1923)*, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino.

Grimaldi, A. (1980), *Libertà 'necessitata' e libertà dell'accettazione per un chiarimento del concetto di 'Das Unheimliche' in Heidegger e Freud*, in AA.VV., *Libertà e determinatezza*, Società Filosofica Italiana, Roma, pp. 495-504.

Heidegger, M. (1986), *Essere e tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, UTET, Torino.

Heidegger, M. (1987), *Lettera sull'«umanismo»*, in Id., *Segnavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.

Heidegger, M. (1990), *Il linguaggio nella poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl*, in *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano.

Heidegger, M. (2003), *L'Inno Der Ister di Hölderlin*, trad. it. a cura di C. Sandrin-U. Ugazio, Mursia, Milano.

Heidegger, M. (2012), *Hebel - l'amico di casa*, trad. it. a cura di F. Gagliardi, Aguaplano, Perugia.

Kant, I. (1965), *Per la pace perpetua*, trad. it. a cura di G. Solari-G. Vidari, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia*, UTET, Torino.

Krell, D. F. (1992), "Das Unheimliche. Architectural Section of Heidegger and Freud", in *Research in Phenomenology*, vol. 22, n. 1, pp. 43-61.

Resta, C. (1988), *La terra del mattino. Ethos, Logos e Physis nel pensiero di Martin Heidegger*, Franco Angeli, Milano.

Resta, C. (1996), *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, Angeli, Milano.

- Resta, C. (2008), *L'estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il Melangolo, Genova.
- Sini, C. (1986), "Heidegger e il perturbante", *Heideggeriana. Saggi e poesie nel decennale della morte di Heidegger*, in *Itinerari*, n. 1-2, pp. 65-72.
- Sossi, F. (1995), *Mentre l'angoscia si fa grande. Lo spazio dell'oggetto in Freud, Heidegger e Kant*, Guerini, Milano.
- Trakl, G. (1999), *Poesie*, trad. it. a cura di G. Pulvirenti, Marsilio, Padova.
- Ugazio, U. M. (1976), *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Mursia, Milano.
- Vitiello, V. (1983), *Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger*, Guida, Napoli.