

IL LUOGO DELLA FILOSOFIA

Martin Heidegger e la cartografia del pensiero

Antonio Di Chiro

1. «Un pensatore nel movimento»

Martin Heidegger, il filosofo che ha analizzato impietosamente il mondo moderno, riconoscendo che una delle caratteristiche della modernità risiede nella consunzione di tutto ciò che è intimo e familiare, nel logorio e «usura» dell'essente e nella devastazione della terra¹, è stato essenzialmente un filosofo stanziale. Quest'interpretazione è stata avanzata da Peter Sloterdijk nel saggio *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*. Sloterdijk afferma, a proposito del filosofo tedesco, che

il pensatore, che molti ritengono, e senza dubbio a ragione, che abbia messo in movimento la filosofia nel trascorso XX secolo, a ben vedere e se esaminiamo la sua dinamica personale, è un rinunciatario al trasferimento, che può essere presso di sé solo in prossimità dei suoi primi paesaggi d'infanzia e che, anche come insegnante universitario, non porta mai a termine il trasferimento nella città in cui aveva la cattedra².

Per Sloterdijk, la rinuncia heideggeriana al trasferimento s'incarna nel rifiuto a una chiamata da parte dell'università di Berlino³ e nel

¹ Cfr. M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik* (1936-1946), in Idem, *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, vol. 7, a cura di F.-W. von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2000; trad. it. di G. Vattimo, *Oltrepassamento della metafisica*, in Idem, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 60-64.

² P. Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche über Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001; trad. it. di A. Caligaris e S. Crosara, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004, p. 8.

³ Heidegger arrivò a motivare questo suo rifiuto in una conferenza radiofonica del marzo del 1934 dal titolo *Paesaggio creativo: Perché restiamo in provincia? (Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?)*. Il testo fu redatto nell'autunno del 1933. Il 27 ottobre dello stesso anno Heidegger rese pubblico il proprio rifiuto in merito all'offerta di una cattedra a Berlino. Il testo venne registrato da Heidegger per essere diffuso alla radio, inizialmente alla radio di Berlino, poi giovedì 2 marzo 1934 alla radio di Friburgo. Il 7 marzo, il testo fu pubblicato nel supplemento culturale del giornale *Der Alemanne*. Adesso è nel vol. XIII della *Gesamtausgabe*, dal

conseguente rimanere «nella provincia alla quale vuole appartenere»⁴. Pertanto, secondo questa interpretazione, il teorico dell'erranza dell'essere e della terra è stato un filosofo della non-erranza, un difensore della quiete astorica della provincia, vista come un centro immobile nel cuore delle tempeste d'acciaio che dilaniavano l'Europa. Sloterdijk sottolinea che mentre

ci si è concentrati soprattutto sull'analitica esistenziale del tempo in Heidegger, si è per lo più ignorato che questa si radica in una corrispondente analitica dello spazio, e si è ignorato altrettanto il fatto che entrambe si fondano su un'analitica esistenziale del movimento. Ne consegue che, mentre sulla dottrina della temporalizzazione e della storicità di Heidegger – l'ontocronologia – si può leggere un'intera biblioteca, sulla sua dottrina della motilità, o ontocinetica, esistono solo alcune trattazioni, e sui suoi approcci a una teoria della spazializzazione originaria dello spazio, o *ontotopologia*, non esiste nulla tranne alcune irripetibili parafrasi pietistiche⁵.

Da questo punto di vista, «la filosofia spirituale di Heidegger e il suo progetto filosofico» possono essere riassunte «in un'espressione compatta», ovvero quella di «un pensatore nel movimento». Il suo indirizzo di pensiero e, al tempo stesso, il suo «modo di procedere» si baserebbe su di un «salto, o l'abbandonarsi a un essere situati, in cui egli non trova più, in se stesso e “sotto i suoi piedi”, altro che la motilità. In lui la cinetica precede la logica, ovvero se mi si consente un'espressione paradossale: il movimento è il suo fondamento»⁶.

Quindi, il percorso filosofico di Heidegger, il suo *Denkweg*, consisterebbe in una riflessione tesa a individuare i «tratti cinetici dell'essere che

titolo *Aus der Erfahrung des Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, pp. 9-13. In italiano il testo è in M. Heidegger, *Scritti Politici (1933-1966)*, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 179-183.

⁴ P. Sloterdijk, op. cit., p. 39. A proposito del ritiro heideggeriano nella sua baita a Todtnauberg, si veda la lettera di Jaspers alla Arendt, in H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio (1926-1969)*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 92: «Questo suo vivere a Todtnauberg imprecaando contro la civiltà e scrivendo “Seyn” con la “y” è davvero, se possiamo parlare con franchezza, soltanto la tana del topo in cui egli si è ritirato partendo dal presupposto, peraltro ragionevole, che un personaggio come lui ha bisogno di vedere solo uomini pronti a compiere un pellegrinaggio e sospinti da incondizionata ammirazione. Non è facile che uno salga fino a 1200 metri per fare una scenata a quell'uomo».

⁵ P. Sloterdijk, op. cit., p. 319. Corsivo nostro.

⁶ Ibidem.

si realizzano nell'esistenza umana di ogni tempo, pur essendo diversi a seconda delle tonalità culturali ed epocali»⁷. Nel nostro lavoro cercheremo di dimostrare come questa riflessione porti Heidegger a elaborare un'*ontotopologia*, ovvero una teoria dell'essere non solo considerato come tempo, ma anche come spazio e come movimento e, soprattutto, una cartografia del pensiero basata sulla convinzione che vi siano alcuni luoghi, quali la provincia, che più di altri consentano la deiscenza del pensiero⁸. Pertanto cercheremo di analizzare il rapporto tra luogo e filosofia nella riflessione di Heidegger, declinando tale nesso secondo una triplice modalità: il rapporto luogo, mondo e spazio; il rapporto luogo e dimora; il rapporto luogo e provincia. L'intento è duplice. Da una parte, si cercherà di sostenere che la «[t]otalità del pensiero di Heidegger si è rivelata essere uno sforzo costante di rammemorare il luogo in cui l'intera esperienza umana – pratica o teorica, istintiva o razionale, poetica o tecnica – si è sempre svolta»⁹. Dall'altra parte, si cercherà di evitare una lettura superficiale e banalmente reazionaria del pensiero heideggeriano che, perso dietro i suoi «giochi ontologici e pastorali»¹⁰, finirebbe per essere totalmente anacronistica in quanto basata solo su un «ostinato radicamento nello spirito del mondo contadino»¹¹ e, soprattutto, non renderebbe giustizia al fatto che l'immobilismo e la stanzialità del filosofo tedesco si basano, in realtà, su «una trattazione potenzialmente rivoluzionaria di essere e spazio»¹².

2. Spazio e mondo

Il pensiero di Heidegger, a una prima lettura, sembra non avere nulla a che fare con «i problemi nei quali si dibattono i geografi e in genere

⁷ Ivi, p. 20.

⁸ A tal proposito è interessante l'osservazione di Malpas che fa notare come sia «degno di nota il fatto che la maggior parte dei saggi su Heidegger a proposito di questo argomento ponga a tema centrale dell'investigazione lo spazio piuttosto che il luogo» (J. Malpas, *Heidegger's Topology: Being, Place, World*, MIT Press, Cambridge (MA) 2006; trad. it. di G. Ballocca, *La topologia di Heidegger. Essere, luogo, mondo*, Aracne, Roma 2013, p. 19, nota 7).

⁹ J. Fell, *Heidegger's Mortals and Gods*, in «Research in Phenomenology», n. 15, 1985, p. 29. Traduzione dell'autore.

¹⁰ P. Sloterdijk, op. cit., p. 252.

¹¹ Ivi, p. 9.

¹² Ivi, p. 19.

le scienze del territorio». In realtà, tale pensiero ha influenzato notevolmente temi e questioni «vitali per la comprensione geografica»: dalla «critica della tecnica e della metafisica della rappresentazione; all'attenzione per la concretezza dell'esperienza, ivi compresa quella che ha a che fare con lo spazio; al richiamo ad un nuovo e più rispettoso rapporto con l'ambiente naturale», sino all'analisi della «centralità della 'situazione' [Befindlichkeit], tratto distintivo della condizione umana e rapporto, costitutivo e inaggrabile, di coappartenenza al mondo»¹³. In tal modo, la filosofia di Heidegger si configura come un invito a ri-pensare la geografia umana e come una «“topografia del pensiero”» che, tramite un complesso e articolato percorso, parte dall'«esigenza di ripensare l'abitare, la distanza e la lontananza al di là dei significati consolidati e risaputi che la tradizione del pensiero occidentale ha attribuito loro» e si basa sulla ripresa di termini «caratteristici come radura [Lichtung], sentiero [Weg], località [Ortschaft], contrada [Gegend], campo [Feldung], bosco [Waldung]» e si sofferma sull'elogio «della provincia e del mondo pastorale e contadino»¹⁴, visti come i luoghi per eccellenza del pensiero e i soli che consentano la possibilità della filosofia. Al fine di analizzare quest'ultimo punto, ovvero il rapporto tra luogo e filosofia, s'impone un'analisi della riflessione heideggeriana sul concetto di luogo.

Nell'opera del 1927, *Essere e tempo*, Heidegger afferma che il suo scopo è quello di elaborare il «problema dell'essere. Il suo traguardo provvisorio è l'interpretazione del *tempo* come orizzonte possibile di ogni comprensione dell'essere in generale»¹⁵. Marcello Tanca in *Geografia e filosofia*, fa notare che proporre

il problema dell'essere significa lasciarsi alle spalle l'impostazione predominante nel pensiero occidentale (da Platone e Aristotele in poi) che mettendo in secondo piano la 'differenza ontologica', cioè lo scarto originario sussistente tra l'essere e gli enti, ha modellato l'essere sulle cose, perdendone di vista l'assoluta trascendenza e concependolo come 'semplice presenza' [Vorhandenheit]¹⁶.

¹³ M. Tanca, *Geografia e filosofia. Materiali di lavoro*, FrancoAngeli, Milano 2012, p. 157.

¹⁴ Ivi, p. 158.

¹⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), *Gesamtausgabe*, vol 2, a cura di F.-W. von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1977; trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970, p. 14.

¹⁶ M. Tanca, op. cit., p. 158.

Un ruolo fondamentale nel ridurre l'essere a mera presenza è giocato dalla scienza e dalla tecnica, che trattano l'essere come un oggetto manipolabile e utilizzabile e lo riducono a un banale ente¹⁷. A tal proposito Heidegger afferma che lo scienziato analizza «l'ente soltanto, e sennò – niente; solo l'ente e oltre questo – niente; unicamente l'ente e al di là di questo – niente»¹⁸. Così facendo la scienza opera una dimenticanza dell'essere e agisce in base a meri scopi utilitaristici consistenti nel ridurre tutto a qualcosa di oggettivo, utilizzabile e nel considerare ogni cosa soltanto da un punto di vista strumentale. Nello specifico, l'essenza della tecnica consiste in un'opera di violenza nei confronti della natura, vista come un serbatoio di energie da estrarre e sfruttare¹⁹. Per Heidegger il pericolo della tecnica si rivela nel tentativo di mettere «[i]n ordine il mondo; mentre al contrario, questo genere di ordine livella ogni *ordo*, cioè ogni rango, nella uniformità della produzione, dissolvendo così, sin dall'inizio, la possibile provenienza di ogni rango e di ogni riconoscimento dal fondamento dell'essere»²⁰. In tal modo,

¹⁷ In *Essere e tempo*, com'è noto, la problematica sulla tecnica è assente. La riflessione sulla tecnica e l'interpretazione della storia come storia dell'oblio dell'essere si articola tramite il passaggio da una concezione temporale dell'essere a un paradigma spaziale. Per una fedele descrizione dell'itinerario filosofico e per un approfondimento di tali tematiche di Heidegger si rimanda al classico di O. Pöggler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1990; trad. it. di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991.

¹⁸ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, in Idem, *Wegmarken, Gesamtausgabe*, vol. 9, a cura di F.-W. von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2004; trad. it. di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 61.

¹⁹ M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in Idem, *Vorträge und Aufsätze*, cit.; trad. it. di G. Vattimo, *La questione della tecnica*, in Idem, *Saggi e discorsi*, cit., p. 11. Sul problema della tecnica in Heidegger si vedano i lavori di: V. Cavallucci, *Heidegger. Metafisica e tecnica*, Arsenale, Venezia 1981; E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 1981; V. Vitiello, *Scienza e tecnica nel pensiero di Heidegger*, in «Il pensiero», 1973, pp. 113-148; M. Cacciari, *Salvezza che cade. Saggio sulla questione della tecnica in M. Heidegger*, in M. Cacciari e M. Donà, *Arte, tragedia, tecnica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, pp. 1-65; M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica*, Bulzoni, Roma 1978 e Idem, *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, in Aa. Vv., *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 225-264; C. Resta, *Nichilismo, tecnica mondializzazione. Saggi su Schmitt, Jünger, Heidegger e Derrida*, Mimesis, Milano 2013, pp. 81-150.

²⁰ M. Heidegger, *Wozu Dichter?* (1946), in Idem, *Holzwege, Gesamtausgabe*, vol. 5, a cura di F.-W. von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1977; trad. it. di P. Chiodi, *Perché i poeti?*, La Nuova Italia, Firenze 1985, p. 272.

l'«essenza della tecnica viene a giorno con estrema lentezza. Questo giorno è la notte del mondo, mistificato in giorno tecnico. Si tratta del giorno più corto di tutti. Con esso si leva la minaccia di un unico interminabile inverno»²¹. Dunque, come fare per pensare l'essere senza ridurlo a mera presenza e a qualcosa di manipolabile? In *Essere e tempo* Heidegger proponeva di riconoscere la dimensione del tempo come orizzonte dell'essere e di

[s]mettere di pensare l'essere sul modello della mera presenza e recuperare il carattere dinamico e molle dato dall'avvicinarsi di passato/presente/futuro. Ma anche, e non secondariamente, mettere tra parentesi lo spazio. L'idea da cui muove Heidegger è che le categorie spaziali costituiscono più che altro un ostacolo che ci impedisce di pensare genuinamente l'essere. Quando parla di tempo il filosofo ha in mente non il *tempo spazializzato*, ad es. quello che viene misurato dalle lancette dell'orologio, ma una temporalità che è irriducibile alla misurabilità²².

Accantonare una concezione dello spazio basata sulla misurazione del mondo fisico non significa affatto abbandonare la questione del tempo, «tanto più che il tema dello spazio attraversa praticamente tutta l'opera di Heidegger, da *Essere e tempo* sino agli ultimi scritti»²³. Da questo punto di vista, è emblematico il fatto che Heidegger, definendo l'uomo come “EsserCi” (*dasein*) connetta la sua dimensione esistenziale con l'espressione “essere-nel-mondo” (*in-der-Welt-sein*) al fine di sottolineare il fatto che la sua essenza si palesi sotto forma di apertura e stare presso: «L'espressione “sono” è connessa a “presso”. “Io sono” significa, di nuovo: abito, soggiorno presso...il mondo come qualcosa che mi è familiare in questo o quel modo»²⁴. Questo significa che l'essere-nel-mondo dell'uomo non va inteso alla stregua di un essere di

²¹ Ibidem.

²² M. Tanca, op. cit., p. 159.

²³ Ibidem. Su questo punto si veda anche J-L Chrétien, *De l'espace au lieu dans la pensée de Heidegger*, in «Revue de l'enseignement philosophique», n. 32, 1981-82, p. 3. Più, in generale, sul tema dello spazio in Heidegger si vedano i lavori di: T.R. Schatzki, *Martin Heidegger. Theorist of Space*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2007; R. Sandt Van de, *Sein und Raum. Versuch nach Einstein und Heidegger*, Haag + Herchen Verlag, Hanau 2007; D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Les Éditions de Minuit, Paris 1986; trad. it. di C. Fonatana, *Heidegger e il problema dello spazio*, Ananke, Torino 2006.

²⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 78.

un oggetto dentro un altro, intendendo con quest'ultima espressione «il modo d'essere di un ente che è “dentro” un altro, come l'acqua è “dentro” il bicchiere o la chiave “dentro” la toppa», ovvero «il rapporto d'essere di due enti estesi rispetto al loro luogo nello spazio»²⁵. Così l'EsserCi non sta mai semplicemente nel mondo, né quest'ultimo è un semplice contenitore spaziale. Tra uomo e mondo s'instaura un rapporto di familiarità che fa sì che l'EsserCi

non è mai, e anche non mai innanzi tutto, semplicemente-presente nello spazio. A differenza delle cose reali e dei mezzi, esso non occupa mai una parte dello spazio; di conseguenza, i suoi limiti rispetto allo spazio che lo circonda non sono mai una semplice determinazione spaziale dello spazio stesso. L'Esserci occupa spazio nel senso etimologico di ordinarsi-uno spazio. Esso non è mai semplicemente-presente in quella porzione di spazio occupato dal suo corpo. Esistendo, esso si è già sempre ordinato un ambito spaziale²⁶.

La relazione tra uomo e mondo non può pertanto essere intesa alla stregua di una mera e riduttiva contrapposizione tra due oggetti o di un'estensione di stampo geometrico basata sulla lontananza e sulla distanza spaziale. «Per Heidegger il riduzionismo della conoscenza fisico-matematica si lascia sfuggire di mano il problema del mondo, in quanto non coglie la relazione fondante che fa dell'uomo un abitante, e del mondo il suo *Umwelt* o ambiente di vita»²⁷. Questo punto è fondamentale perché rimanda al concetto heideggeriano di mondo e al rapporto che l'uomo intrattiene con esso. Tanca fa notare che, seguendo le indicazioni di Walter Biemel²⁸, possiamo «individuare nell'opera del filosofo tedesco almeno quattro accezioni in cui questo termine viene adoperato: 1) mondo come totalità degli enti; 2) mondo come regione dell'essere che include un certo tipo di enti; 3) mondo come carattere esistenziale dell'esser-ci; 4) mondo come mondità [*Weltlichkeit*] cioè come struttura dell'essere del mondo stesso». Mentre le prime due accezioni sono ontiche e si riferiscono al mondo «come ad un insieme di enti (sia nella loro totalità che in una ristretta tipologia), il terzo introduce il nesso esistenziale esser-ci mondo e il quarto definisce l'essere del mondo»²⁹. Queste accezioni ci

²⁵ Ivi, p. 77.

²⁶ Ivi, p. 441.

²⁷ M. Tanca, op. cit., p. 160.

²⁸ W. Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1950.

²⁹ M. Tanca, op. cit., p. 161.

spingono verso un'analisi della mondità (*Weltlichkeit*). Con tale espressione si intende «l'essenza ontologica “di ciò *in cui*” viviamo effettivamente e in cui siamo, già da sempre immersi. In altre parole non è possibile fornire una descrizione soddisfacente di questo ‘in cui’ senza l'uomo e viceversa»³⁰. In *Essere e tempo* Heidegger afferma che

Quando indaghiamo ontologicamente il “mondo” non abbandoniamo per nulla il campo tematico dell'analitica dell'Esserci. Ontologicamente il “mondo” non è affatto una determinazione *dell'ente difforme* dall'Esserci, ma è, al contrario, un carattere dell'Esserci stesso che non esclude però che la via lungo la quale procede la ricerca, intorno al fenomeno del “mondo” passi attraverso l'ente intramondano e il suo essere³¹.

Nel corso del 1929-30 sui *Concetti fondamentali della metafisica* Heidegger va oltre e, dopo aver citato il frammento di Novalis secondo il quale “la filosofia è propriamente nostalgia, un impulso ad essere a casa propria ovunque”, afferma che l'essere a casa propria non è legato al risiedere in un determinato luogo, ma significa «essere sempre e allo stesso tempo nella totalità. Noi chiamiamo questo *nella totalità* e la sua interezza il *mondo*»³². Il mondo diventa, pertanto, il tratto distintivo dell'essere umano rispetto agli animali, poiché il primo è l'unico ad avere un mondo, mentre i secondi sono caratterizzati dall'assenza di mondo. Il mondo che l'uomo ha è «la totalità dei rimandi, il sistema universale delle relazioni dotate di senso che noi intratteniamo sia con le cose che con gli altri uomini: l'essere-nel-mondo è al tempo stesso un con-esserci [*Mitdasein*], condividere l'orizzonte con altri»³³. I rapporti tra gli uomini e le cose, «ancor prima che di tipo contemplativo-conoscitivo si pongono inoltre originariamente sotto il segno del ‘dis-allontanamento’ [*Ent-fernung*]»³⁴. Tale espressione non denota la distanza o la lontananza secondo la logica dello spazio euclideo, quanto la tendenza dell'uomo a «far scomparire la distanza [*Ferne*] cioè la lontananza di

³⁰ Ibidem.

³¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 89.

³² M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, in Idem, *Gesamtausgabe*, voll. 29-30, a cura di F.-W. von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1983; trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica; mondo, finitezza, solitudine*, Il Melangolo, Genova 1992, p. 11.

³³ M. Tanca, op. cit., p. 162.

³⁴ Ibidem.

qualcosa»³⁵. Ne consegue che la lontananza non sia misurabile numericamente. E soprattutto che la vicinanza «non consiste infatti nella ridotta misura della distanza. Ciò che, in termini di misure, è il meno distante da noi [...] può rimanerci lontano. Ciò che in termini di distanza è per noi immensamente remoto, può esserci vicino. Una piccola distanza non è ancora vicinanza. Una grande distanza non è ancora lontananza»³⁶. Tanca fa notare che questo passaggio si rivela cruciale poiché «si fonda sulla distinzione, centrale nel pensiero heideggeriano, tra la spazialità originaria del mondo o, *il che è lo stesso*, dell'esser-ci, e la mera estensione geometrica euclidea»³⁷ che raffigura lo spazio come dimensione occupata da oggetti «semplicemente-presenti»³⁸. Pertanto, come rileva Heidegger, il nostro rapporto con i nostri simili e con le cose non è «un'inerte contemplazione di semplici-presenze»³⁹. Da questo punto di vista, l'estensione è nient'altro che la conseguenza di una separazione tra soggetto e oggetto. «Prima che sorga la scienza con i suoi metodi, i suoi protocolli e i suoi paradigmi, l'esser-ci è già immerso in una comprensione originaria [*ursprüngliches Verständnis*] in base alla quale incontra il mondo». Dunque, lo spazio non è «la spazialità nella quale già-da-sempre siamo immersi, ma il risultato di processi di oggettivazione che fanno di esso una serie di relazioni metriche»⁴⁰.

Questo implica una nuova relazione tra spazio e mondo: «Il mondo non è semplicemente-presente nello spazio: tuttavia lo spazio è scopribile solo all'interno di un mondo»⁴¹. Tale nuovo rapporto è «un ribaltamento di prospettiva di vitale importanza che muove dalla riabilitazione delle categorie essenziali della nostra esperienza quotidiana e del vissuto che ci lega ai luoghi: vicinanza e lontananza. Non si può separare lo spazio dal mondo, né è possibile pensarlo a prescindere dai luoghi, astraendo dalle relazioni che concretamente intratteniamo con le cose e con gli altri»⁴². Quest'ultimo punto si rivela fondamentale ai fini del nostro discorso e ci porta ad analizzare il rapporto tra luogo,

³⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 137.

³⁶ M. Heidegger, *Das Ding*, in Idem, *Vorträge und Aufsätze*, cit.; trad. it. di G. Vattimo, *La cosa*, in Idem, *Saggi e discorsi*, p. 109.

³⁷ M. Tanca, op. cit., p. 162.

³⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 135.

³⁹ Ivi, p. 86.

⁴⁰ M. Tanca, op. cit., p. 163.

⁴¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 443.

⁴² M. Tanca, op. cit., p. 163.

dimora e abitare nel pensiero di Heidegger, poiché l'uomo intrattiene relazioni di familiarità con il mondo abitandolo e costruendo dimore.

3. Luogo e dimora

Heidegger si confronta con il tema dell'abitare e della dimora nei saggi *Costruire abitare pensare* e «...Poeticamente abita l'uomo»⁴³.

Nel primo saggio egli afferma che cercherà «di pensare a proposito dell'“abitare” e del “costruire”»⁴⁴ e istituisce un rapporto circolare tra abitare e costruire: «All'abitare, così sembra, perveniamo solo attraverso il costruire. Quest'ultimo, il costruire, ha quello, cioè l'abitare, come suo fine». Tuttavia, aggiunge una precisazione essenziale: «non tutte le costruzioni sono delle abitazioni»⁴⁵. Quest'ultimo passaggio è importante poiché spinge Heidegger ad interrogarsi sul significato della parola costruire: «l'antica parola altotedesca per *bauen*, costruire è *buon*, e significa abitare»⁴⁶ e il termine *bauen*, può essere inteso in duplice modo, sia come coltivare, nel senso latino di *colere*, *cultura*, sia come erigere costruzioni, *aedificare*⁴⁷. Quest'analisi porta il filosofo a tre conclusioni:

1. Costruire è propriamente abitare.
2. L'abitare è il modo in cui i mortali sono sulla terra.
3. Il costruire come abitare si dispiega nel “costruire” che coltiva, e coltiva ciò che cresce; e nel “costruire” che edifica costruzioni⁴⁸.

Alla luce di queste conclusioni Heidegger ritorna sul rapporto tra costruire e abitare: «ogni costruire è un abitare. Non è che noi abitiamo perché abbiamo costruito; ma costruiamo e abbiamo costruito perché abitiamo, cioè perché siamo *in quanto* siamo *gli abitanti*»⁴⁹. Pertanto l'abitare si configura come un prendersi cura, un proteggere ciò che ci è

⁴³ M. Heidegger, «Bauen Wohnen Denken», in Idem, *Vorträge und Aufsätze*, cit.; trad. it. di G. Vattimo, *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, pp. 96-108; Idem, «...dichterisch wohnet der Mensch...», in Idem, *Vorträge und Aufsätze*, cit.; trad. it. di G. Vattimo, «... Poeticamente abita l'uomo...», in Idem, *Saggi e discorsi*, cit., pp. 125-138.

⁴⁴ M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, cit., p. 96.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ivi, p. 97.

⁴⁷ Ivi, p. 98.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem.

familiare. «*Il tratto fondamentale dell'abitare è questo aver cura (Schonen)*»⁵⁰, aver cura cioè di un'unità originaria ove «terra e cielo, i divini e i mortali sono una sola cosa»⁵¹. L'essenza dell'abitare, allora, consiste nel salvare la terra e i mortali abitano solo in quanto salvano la terra. Anche in questo caso Heidegger fa una precisazione terminologica sulla parola salvare (*retten*): «Salvare non significa solo strappare da un pericolo, ma vuol dire propriamente: liberare (*freilassen*) qualcosa per la sua essenza propria. Salvare la terra è più che utilizzarla, o peggio, sfiancarla. Il salvare la terra non la padroneggia e non l'assoggetta»⁵². Questo significa che l'abitare non è mai un semplice soggiorno sulla terra. Abitare significa riunire la terra e il cielo, i divini e i mortali, ovvero istituire nessi e rapporti di familiarità tra questi quattro elementi che Heidegger chiama la «Quadratura» (*Geviert*):

Nel salvare la terra, nell'accogliere il cielo, nell'attendere i divini, nel condurre i mortali avviene l'abitare come il quadruplici aver cura della Quadratura. Aver cura significa custodire la Quadratura nella sua essenza. Ciò che è preso in custodia deve essere messo al riparo. Ma l'abitare, quando ha cura della Quadratura, dove mette al riparo la sua essenza? Come attuano i mortali l'abitare come un tale aver cura? Di questo i mortali non sarebbero mai capaci, se l'abitare fosse solo un soggiornare sulla terra, sotto il cielo, davanti ai divini, insieme ai mortali. L'abitare, invece è già sempre un soggiornare presso le cose. L'abitare come aver cura preserva la Quadratura in ciò presso cui i mortali soggiornano: nelle cose⁵³.

Una volta analizzata la questione dell'abitare, Heidegger si concentra sulla relazione tra cosa e luogo e per chiarire tale rapporto utilizza come esempio la figura del ponte.

Certo il ponte è una cosa di tipo *particolare*; esso infatti riunisce la Quadratura *in questo senso* che le accorda un posto (*eine Stätte verstattet*). Ma solo ciò che è *esso stesso* un luogo (*Ort*) può accordare un posto. Il luogo non esiste già prima del ponte. Certo, anche prima che il ponte ci sia, esistono lungo il fiume numerosi spazi (*Stellen*) che possono essere occupati da qualcosa. Uno di essi diventa a un certo punto un luogo, e ciò *in virtù del ponte*. Sicché il ponte non viene a porsi in un luogo che c'è già, ma il luogo si origina solo a partire dal ponte⁵⁴.

⁵⁰ Ivi, p. 99.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ivi, p. 100.

⁵³ Ivi, pp. 100-101.

⁵⁴ Ivi, pp. 102-103.

Solo ciò che origina il luogo accorda degli spazi, i quali nella loro essenza sono: «ciò che è sgomberato, ciò che è posto entro i suoi limiti [...]». *Di conseguenza gli spazi ricevono la loro essenza non dallo spazio ma dai luoghi*⁵⁵. Pertanto, non v'è contrapposizione tra uomo e spazio in quanto non «ci sono gli uomini e inoltre *spazzi*»⁵⁶. Lo spazio è connaturato al soggiorno degli uomini sulla terra: «[d]egli spazi si aprono in virtù del fatto che sono am-messi entro l'abitare dell'uomo»⁵⁷. Dunque, il luogo è possibile solo grazie all'abitare. La casa sorge come ciò che fa nascere il luogo dagli spazi e l'abitare dona senso e significato al soggiorno dell'uomo.

Il discorso heideggeriano sull'abitare è lontano da qualsiasi tono nostalgico per un dimorare autentico smarrito nell'alienazione e nella dispersione del vivere metropolitano e anche distante, come fa notare Massimo Cacciari, da «una “filosofia dell'architettura” alla Spengler»⁵⁸, che parlava della penuria dell'abitare e dell'assenza di casa nella «storia mondiale» che è «storia di città»⁵⁹. Il discorso di Heidegger è agli antipodi di quello di Spengler, poiché Heidegger cerca di interrogarsi sul senso dell'abitare. Emblematica è la chiusura del saggio *Costruire abitare pensare*:

Noi cerchiamo di riflettere sull'essenza dell'abitare. Il passo successivo su questa via dovrebbe essere la domanda: che ne è dell'abitare nella nostra epoca preoccupante? Si parla ovunque e con ragione di crisi degli alloggi.

⁵⁵ Ivi, p. 103.

⁵⁶ Ivi, p. 104.

⁵⁷ Ivi, p. 105.

⁵⁸ M. Cacciari, *Eupalinos e l'architettura*, in «Nuova Corrente», nn. 76-77, 1978, p. 424.

⁵⁹ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1975; trad. it. di J. Evola, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 2015, p. 785. Il discorso heideggeriano sull'abitare costituisce, come fa notare F. Dal Co, in *Abitare nel moderno*, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 28, un radicale ribaltamento «di buona parte della tradizione sociologico-storiografica formatasi in Germania intorno alle questioni dello sviluppo urbano» e dell'analisi del vivere metropolitano. Tradizione che va da *Comunità e società* di Ferdinand Tönnies sino al *Tramonto dell'Occidente* di Spengler, passando per le riflessioni di Werner Sombart ne *Il capitalismo moderno*, quelle di Georg Simmel ne *Le metropoli e la vita dello spirito*, quelle di Walter Benjamin in *Esperienza e povertà* e quelle di Max Weber sulla città in *Economia e società*. Sul tema del luogo in Heidegger si veda il testo di J. Malpas, *Heidegger and the Thinking of Place: Exploration in the Topology of Being*, MIT Press, Cambridge (MA) 2012. Sulla differenza tra spazio e luogo in merito all'abitare si veda E. Garlaschelli e S. Petrosino, *Lo stare degli uomini. Sul senso dell'abitare e sul suo dramma*, Marietti, Genova 2012.

Non solo se ne parla; vi si pone mano per ovviarvi. Si cerca di vincere la crisi attraverso la produzione di abitazioni, incoraggiando le costruzioni, pianificando l'edilizia. Per quanto dura e penosa, per quanto grave e pericolosa sia la scarsità di abitazioni, *l'autentica crisi dell'abitare* non consiste nella mancanza di abitazioni. [...] La vera crisi dell'abitare consiste nel fatto che i mortali sono sempre ancora in cerca dell'essenza dell'abitare, che essi *devono anzitutto imparare ad abitare*⁶⁰.

La novità del pensiero heideggeriano consiste nel pensare il rapporto essere-abitare e nell'interrogarsi sulla possibilità di abitare nell'epoca della povertà. Per il filosofo tedesco, nell'epoca attuale, che è contrassegnata dall'«incondizionato compimento del nichilismo»⁶¹, «i pastori abitano, invisibili, fuori del deserto della terra devastata, che è destinata a servire solo più all'assicurazione del dominio dell'uomo»⁶². Essi custodiscono «la legge nascosta della terra» contro la violenza della volontà tecnica che la trascina all'esaustione, poiché la obbliga oltre le sue possibilità: «[u]na cosa è utilizzare semplicemente la terra; un'altra è, invece, ricevere la benedizione della terra e stabilirsi nella legge di questa accettazione come nella propria casa (*heimisch zu werden*), per custodire il segreto (*Geheimnis*) dell'essere e vegliare sull'inviolabilità del possibile»⁶³.

Abitare significa, allora, instaurare un rapporto simbolico e relazioni di familiarità con i luoghi, senza operare su di essi alcuna violenza che stravolgerebbe la loro natura. Pertanto, il pensiero heideggeriano sembra non avere «niente a che vedere con una fuga romantica o una mediocre tranquillità borghese»⁶⁴, anzi esso sembra svolgersi all'ombra di una radicale disillusione di fronte alle condizioni dell'odierno abitare, «in quanto individua le ragioni della crisi dell'abitare nella rottura del rapporto costruire-abitare-dimorare, senza cadere in facili sentimentalismi e rimpianti per il mondo preindustriale e precapitalistico»⁶⁵.

⁶⁰ M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, cit., p. 108.

⁶¹ M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, cit., p. 59.

⁶² Ivi, p. 64.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), *Gesamtausgabe*, vol. 65, a cura di F.-W. von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2003; trad. it. di A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Adelphi, Milano 2007, p. 63.

⁶⁵ A. Di Chiro, «Dimora, luogo e paesaggio nell'epoca dell'Heimatlosigkeit. Heidegger e la fenomenologia dell'abitare», in M. Tanca e S. Aru (a cura di), *Dare senso al paesaggio*, vol. II: *Convocare esperienze, immagini, narrazioni*, Mimesis, Milano

Ricapitolando, allora, il modo in cui vanno intesi spazio, mondo e luogo, e per sottolineare l'importanza di quest'ultimo termine all'interno della riflessione heideggeriana, è opportuno ricordare che il filosofo tedesco nel seminario di Le Thor del 1969 afferma che

Qui si tratta della domanda dell'essere in quanto essere. In *Essere e tempo* questa domanda viene tematizzata sotto il nome di "domanda del senso dell'essere". Questa formulazione viene abbandonata più tardi in favore di "domanda della verità dell'essere", – e infine a favore di "domanda del luogo o della località dell'essere", – da cui ebbe origine il nome di "topologia dell'essere". Tre termini che, susseguendosi l'uno all'altro, designano al tempo stesso tre tappe sul cammino del pensiero: SENSO-VERITÀ-LUOGO (*tópos*)⁶⁶.

A partire da quanto visto, dunque possiamo affermare che, in contrapposizione con la concezione dello spazio concepito in maniera euclidea come estensione uniforme e misurabile, Heidegger individua la specificità dello spazio, che si rivela qui strettamente connesso con la problematica concernente il "luogo", in un riunirsi (*Versammlung*)⁶⁷ e co-appartenersi delle cose tra di loro, e nella dimensione legata all'abitare umano. Proprio in questo senso, dopo *Essere e tempo*, il raccogliersi delle cose non sarà più inteso a partire dalla loro utilizzabilità per l'EsserCi, ma sarà pensato muovendo dal luogo e dallo stesso accadere delle interrelazioni e dei rimandi in esso racchiusi. In tal modo, anche lo spazio è pensato a partire dal luogo poiché non si ha a che fare con uno spazio concepito come un oggetto esterno o una dimensione interiore⁶⁸ dell'uomo, ma con uno spazio che è tale grazie alla manifestazione

2015, p. 257. Un capovolgimento del discorso heideggeriano sull'abitare e sulla dimora come radicamento si avrà con E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971; trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 155-177.

⁶⁶ M. Heidegger, *Seminar in Le Thor 1969*, in Idem, *Seminari (1951-1973)*, *Gesamtausgabe*, vol. 15, a cura di C. Ochwadt, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1986; trad. it. di M. Bonola, *Seminari*, Adelphi, Milano 1992, p. 112. A proposito della topologia, è opportuno ricordare che in *Aus der Erfahrung des Denkens* (1947), *Gesamtausgabe*, vol. 13, a cura di F.-W. Von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1983; trad. it. di A. Rigobello, *Pensiero e poesia*, Armando, Roma 1977, p. 55. Heidegger afferma che: «il poetare pensante è, in verità la topologia dell'essere». Sulla topologia si veda V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992.

⁶⁷ Cfr. M. Heidegger, *La cosa*, cit., p. 114.

⁶⁸ Cfr. M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, cit., p. 104.

della dimensione che Heidegger identifica nella Quadratura (*Geviert*). Da questo punto di vista, lo spazio, lungi dall'essere identificato e pensato come estensione geometrica, non deve essere concepito come un qualcosa di separato rispetto all'uomo. Esso si configura come ciò che è implicato nel luogo e nel rapporto tra il luogo e l'uomo. Lo spazio scaturisce dai luoghi, e questi ultimi devono essere intesi come luoghi per l'accadere dell'essere. Essi accordano un posto alla Quadratura poiché riuniscono e raccolgono insieme Terra e Cielo, Divini e Mortali e consentono l'abitare umano. Ne deriva anche una nuova concezione del rapporto tra distanza e vicinanza, poiché, come abbiamo già visto e come afferma Heidegger nel saggio *La cosa*, la fretta «di sopprimere ogni distanza non realizza una vicinanza; la vicinanza non consiste infatti nella ridotta misura della distanza»⁶⁹. Per Heidegger il concetto di vicinanza è strettamente associato a quello di cosa. Quest'ultima è tale in quanto

coseggia. Coseggiando, essa fa permanere (*verweilt*) terra e cielo, i divini e i mortali; facendoli permanere la cosa porta i Quattro vicini l'uno all'altro nelle loro lontananze. Questo portare vicino è l'avvicinare. L'avvicinare è l'essenza della vicinanza. La vicinanza avvicina il lontano e proprio in quanto lontano. La vicinanza conserva la lontananza. Conservando la lontananza, la vicinanza dispiega il proprio essere (*wes*) nel suo avvicinare. Avvicinando in tal modo, la vicinanza nasconde se stessa e rimane, a suo modo, il più vicino⁷⁰.

La vicinanza pertanto non dipende dalla distanza fisica ma è strettamente connessa all'apertura del luogo, e quest'ultimo è tale in quanto, come abbiamo già detto, raccoglie e unisce cielo, terra, divini e mortali, consentendo l'abitare umano inteso come un soggiornare presso le cose. Emerge, dunque, nell'argomentazione heideggeriana il significato profondo dell'abitare umano, che unisce e fonde uomo, spazio e luogo: «il rapporto dell'uomo ai luoghi e, attraverso i luoghi, agli spazi, risiede nell'abitare. La relazione di uomo e spazio non è null'altro che l'abitare pensato nella sua essenza»⁷¹.

⁶⁹ M. Heidegger, *La cosa*, cit., p. 109.

⁷⁰ Ivi, p. 118.

⁷¹ M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, cit., p. 105. Sul tema dell'abitare in Heidegger si veda V. Cesarone, *Per una fenomenologia dell'abitare. Il pensiero di Martin Heidegger come oikosophia*, Marietti, Genova-Milano 2008.

4. Luogo e provincia

Fin qui la meditazione heideggeriana sull'abitare e sulla dimora. Essa si salda, nella riflessione del filosofo tedesco, con la questione del luogo, inteso sia in senso geografico, come porzione di spazio idealmente o materialmente delimitata (*Ort*), sia come base, senso e fondamento del pensiero. Nel saggio *Il linguaggio nella poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl*⁷², Heidegger si sofferma a ricordare come il significato originario di *Ort*, la parola tedesca per dire “luogo”, rimandi alla punta di una lancia:

[i]l termine *Ort* significa originariamente punta della lancia. Tutte le parti della lancia convergono nella punta. L'*Ort* riunisce attirando verso di sé in quanto punto più alto e estremo. Ciò che riunisce trapassa e permea di sé tutto. L'*Ort*, come quel che riunisce, trae a sé, custodisce ciò che a sé ha tratto, non però al modo di uno scrigno, bensì in materia da penetrarlo della sua propria luce, dandogli solo così la possibilità di dispiegarsi nel suo vero essere⁷³.

Il luogo è un punto di confluenza e di unione, in cui come nella punta aguzza di una lancia lo spazio sembra raccogliersi. Il luogo è un punto di collegamento, una *Quadratura* che riunisce terra e cielo, divini e mortali e rende possibile lo spazio per l'abitare umano. E anche per il pensiero. Emblematico è, a tal proposito, il testo di una conferenza radiofonica del marzo del 1934, *Paesaggio creativo: perché restiamo in provincia?* In questo testo, al di là di una banale e riduttiva elegia della vita contadina e della terra natia, Heidegger propone una compenetrazione tra il suo lavoro filosofico e il paesaggio:

Questo è il mondo in cui lavoro – così come appare agli occhi *contemplanti* dell'ospite o del turista estivo. Per quanto mi riguarda, non mi accade proprio mai di mettermi a contemplare il paesaggio. Esperisco i suoi mutamenti, che si succedono da un'ora all'altra, giorno e notte, nel grande levarsi e declinare delle stagioni. [...] tutto ciò si spinge e s'insinua con forza e risuona nell'esistenza quotidiana lassù, ritmandola interamente. E questo, ancora una volta, non negli istanti voluti di una voluttuosa immersione o di un'artificiosa immedesimazione, ma solo quando il proprio esistere si

⁷² M. Heidegger, *Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakl Gedicht*, in Idem, *Untermwegs zur Sprache*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1959; trad. it. di A. Caracciolo, *Il linguaggio nella poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl*, in Idem, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1990, pp. 45-81.

⁷³ Ivi, p. 45.

raccoglie nel suo *lavoro*. Solo il lavoro *apre* lo spazio necessario affinché si stagi questa realtà di monti e vallate. Il corso del lavoro resta immerso in tutto ciò che accade nella *contrada*⁷⁴.

Il lavoro filosofico «è sostenuto e guidato dal mondo di quelle montagne e dei suoi contadini» e nonostante le periodiche interruzioni per viaggi per conferenze, riunioni e attività di insegnamento, Heidegger precisa che «[n]on appena torno su, già nelle prime ore d'esistenza nella baita mi si raccoglie intorno, stringente, l'intero mondo delle domande poste durante il soggiorno precedente; e le ritrovo proprio come le avevo lasciate, impresse nelle medesime dizioni». Il filosofo si sente «essere semplicemente trasposto, “trapiantato”, nel ritmo proprio del lavoro» e afferma che, in fondo, non è «affatto padrone della sua legge nascosta»⁷⁵. Questa immedesimazione consente la discesa del pensiero:

Quando, in una profonda notte invernale, si scatena, con i suoi colpi, una tempesta di neve attorno alla baita, e copre e seppellisce ogni cosa – ecco, quella è l'*ora* alta della filosofia. Il suo interrogare deve *allora* divenire semplice ed essenziale. L'elaborazione di ogni pensiero deve essere rigorosa, acuta, intensa. La faticosa ricerca della giusta impronta linguistica da dare alla parola è come la resistenza che i grandi abeti oppongono alla tempesta. E il lavoro filosofico non si svolge come se fosse l'occupazione “fuori luogo” di un tipo un po' originale. Esso è inseparabilmente congiunto al lavoro dei contadini; ne condivide il cuore⁷⁶.

In questo testo, che è stato interpretato in chiave politica⁷⁷, ovvero come la dimostrazione del recondito e ipocrita collegamento tra il

⁷⁴ M. Heidegger, *Paesaggio creativo: perché restiamo in provincia?*, cit., pp. 179-180.

⁷⁵ *Ivi*, p. 181.

⁷⁶ *Ibidem*. In questo testo Heidegger sembra riprendere la contrapposizione spengleriana tra il vivere contadino e quello metropolitano. Si veda, a tal proposito, O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., p. 787: «Il contadino è senza storia. [...] Il contadino è l'uomo eterno, staccato da tutta la civiltà che si annida nelle città. Egli precede tale civiltà e poi ad essa sopravvive, riproducendosi ottusamente attraverso le generazioni, limitandosi a mestieri e a capacità legati alla terra: ha un'anima mistica e un intelletto secco, aderente alle cose pratiche».

⁷⁷ Victor Farias, in *Heidegger e il nazismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1988, pp. 183-190, ha richiamato l'attenzione su questo scritto ritenendolo uno dei testi più nazisti di Heidegger. Inoltre Adorno, ne *Il gergo dell'autenticità*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, vede in questo testo il recupero e la riproposizione del mondo arcaico-rurale dei contadini della Foresta Nera e un isomorfismo tra la filosofia di Heidegger e l'ideologia nazionalsocialista.

pensiero del filosofo tedesco e l'ideologia nazionalsocialista, Heidegger scorge nella provincia, con la sua dimensione lontana dal contesto storico e popolata da figure archetipe e mute come quella dei contadini, un luogo, se non *il luogo* a partire dal quale l'interrogazione filosofica può prendere le mosse, poiché quell'ambiente provinciale e montano, in cui si instaura un'intima connessione tra il lavoro del contadino e quello del filosofo, riesce nei suoi momenti più profondi a produrre il «tempo alto» della filosofia⁷⁸. La provincia raffigura la possibilità del terreno ancora incolto che può essere arato e seminato per raccogliere i frutti del pensiero, come afferma lo stesso Heidegger nei *Contributi alla filosofia*: «il pensatore [...], inappariscnte, al pari del seminatore che nel campo solitario sotto il cielo maestoso, percorre i solchi con passi faticosi e stentati, fermandosi ogni attimo e, gettando con il gesto del braccio, misura lo spazio nascosto di tutto ciò che cresce e matura, e gli dà forma»⁷⁹. Non si tratta pertanto di proporre un ritorno a una dimensione agreste come evasione dalle insidie alienanti della modernità o come chiusura in un orizzonte geografico circoscritto, ma di trovare radicamento, al di là della riduttiva contrapposizione tra dimensione provinciale e quella urbana e dell'antinomia campagna-città, in un luogo che renda possibile un'autentica e sincera interrogazione filosofica in un'epoca in cui la radicalità del pensare è solo apparente⁸⁰.

⁷⁸ Sul tema del paesaggio rurale e della sua connessione a una comunità di popolo (*Volksgemeinschaft*), in contrapposizione alla vita della metropoli, si veda F. Mora, *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo. Critica della civiltà e crisi dell'umanismo (1927-1946)*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 162-169.

⁷⁹ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, cit., p. 48.

⁸⁰ Negli ultimi anni, grazie alla pubblicazione dei *Quaderni neri (Schwarze Hefte)*, la tematica del radicamento-sradicamento dell'essere e quella relativa al messianesimo (e alla questione del rapporto di Heidegger con il nazionalsocialismo) sono ritornati al centro di un dibattito internazionale. A tal proposito, si veda, in particolare, M. Heidegger, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, *Gesamtausgabe*, vol. 97, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2015. Sui *Quaderni neri* si vedano: P. Trawny, *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, Bompiani, Milano 2014; D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»*, Bollati Boringhieri, Torino 2014 e Eadem, *Heidegger & sons*, Bollati Boringhieri, Torino 2015; A. Fabris (a cura di), *Metafisica e antisemitismo. I Quaderni neri di Heidegger tra filosofia e politica*, Ets, Pisa 2014; F. Brencio (a cura di), *La pietà del pensiero. Heidegger e i Quaderni neri*, Aguaplano, Perugia 2015; F.-W. von Hermann e F. Alfieri, *Martin Heidegger. La verità sui quaderni neri*, Morcelliana, Brescia 2016; E. Mazzarella, *Il mondo nell'abisso. Heidegger e i Quaderni neri*, Neri Pozza, Vicenza 2016.

5. Rilievi conclusivi

Alla luce delle considerazioni svolte, è lecito chiedersi se il pensiero heideggeriano possa configurarsi come una *geografia del pensiero*⁸¹, una cartografia e una mappatura filosofica⁸², tesa a individuare i luoghi della filosofia. Innanzi tutto, possiamo affermare che la riflessione di Heidegger non ha nulla a che fare con una fuga romantica nel mito dell'interiorità e del paesaggio volta a ricostruire il legame originario che univa l'uomo alla mistica tellurica del suolo patrio⁸³. Come fa notare Marcello Tanca, se esaminata in chiave geografica, la meditazione heideggeriana si configura come

*una filosofia dello sradicamento e della deterritorializzazione che registra la perdita di quel legame coevolutivo e concreto tra le società umane e la Terra in cui ad un abitare che è instaurazione di senso e attribuzione di valore simbolico ai luoghi subentra il mapping, la traduzione in termini cartografici della realtà e l'imposizione di modelli esogeni di pianificazione banali e fragili, contraddistinti da una visione puramente fragile dei territori*⁸⁴.

Per indicare tale sradicamento, e in più in generale lo *Zeitgeist* della sua epoca, Heidegger utilizza il termine *Heimatlosigkeit*, a proposito del quale precisa che questo termine non deve essere inteso in senso patriottico o nazionalistico, ma come appartenente alla *Seinsgeschichte*: «La spaesatezza diviene un destino mondiale. Per questo è necessario pensare tale destino in relazione alla storia dell'essere»⁸⁵. Dunque, nes-

⁸¹ C. Resta, *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, FrancoAngeli, Milano 1996. La recente pubblicazione del carteggio tra Martin Heidegger e suo fratello Fritz (*Carteggio. 1930-1949*, Morcelliana, 2018) offre un'opinione nettamente negativa di Heidegger sulla geografia («Adesso la scienza fondamentale è la geografia, nella quale tutto può essere collocato», lettera del 18 novembre 1938, p. 62).

⁸² Cfr. F. Farinelli, *I segni del mondo. Immagine cartografica e discorso geografico in età moderna*, La Nuova Italia, Firenze 1992, pp. 55-56.

⁸³ Per una lettura filosofica del paesaggio si vedano i lavori di L. Bonesio, *Geofilosofia del paesaggio*, Mimesis, Milano 1997; Eadem, *Oltre il paesaggio. I luoghi tra estetica e geofilosofia*, Arianna Editrice, Casalecchio 2002; Eadem, *Paesaggio, identità e comunità tra locale e globale*, Mimesis, Milano 2007.

⁸⁴ M. Tanca, op. cit., p. 170.

⁸⁵ M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»* (1946), in Idem, *Wegmarken*, cit.; trad. it. di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»* (1946), in Idem, *Segnavia*, cit., p. 292. Sul tema dello sradicamento in Heidegger si veda F. Volpi, «*Noi senza patria*»: Heidegger

sun elegiaco ritorno a un nuovo radicamento, ma l'indagine su di una possibile appartenenza che non deve essere identificata con la dimensione del *Blut und Boden* o con un possibile mito dell'«autoctonia dello Spirito»⁸⁶ e del pensiero, ma come *ethos*⁸⁷, possibilità di un soggiorno dell'uomo sulla terra, di un autentico abitare in un'epoca di estrema indigenza. Infatti, come fa notare Caterina Resta,

Per Heidegger non è in questione l'*ethnos*, ma l'*ethos*, nel senso di quel soggiornare che è apertura all'evento dell'essere. Proprio per questo non si deve temere di evocare il paesaggio su cui si fonda il pensiero di Heidegger; al contrario, è a nostro avviso indispensabile riferirsi ad esso per una piena comprensione del suo itinerario filosofico. I *Feldwege*, gli *Holzwege*, i *Wegmarken* sono parte essenziale del pensiero di Heidegger anche perché sono parte essenziale di questo paesaggio, riflettono una geografia nel quale luoghi del pensiero e luoghi dello spazio esterno misteriosamente si corrispondono, convergendo in un medesimo *Ort*⁸⁸.

Pertanto, va riconosciuto ad Heidegger il merito di aver affrontato la questione di come si debba intendere la ricerca di un proprio luogo e di un possibile radicamento nell'epoca del nichilismo e della mondializzazione⁸⁹. Da questo punto di vista, si possono condividere solo in parte le critiche di Sloterdijk a Heidegger. Sloterdijk rimprovera al filosofo tedesco di essere rimasto «per tutta la vita da qualche parte fuori dalle porte, nella semplicità e nello spaesamento dell'antica natura, tra gli alberi, i prati, tra i tuberi sotterranei e le campagne dei campanili di piccole chiese». In Heidegger, nel suo voler rimanere in provincia,

e la «*Heimatlosigkeit*» dell'uomo moderno, in «Revista Portuguesa de Filosofia», n. 59, fasc. 4, Oct-Dec. 2003, pp. 1261-1267 e F. Mora, op. cit., pp. 77-112.

⁸⁶ Sul mito dell'«autoctonia dello Spirito» si veda C. Resta, *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, cit., pp. 49-51.

⁸⁷ Sulla questione dell'etica nell'opera di Heidegger, cosa di cui, è noto, il filosofo non parlerà esplicitamente tranne che nella *Lettera sull'«umanismo»*, ma che s'interseca con problematiche fondamentali del suo pensiero, quali l'essenza della tecnica, il nichilismo, l'umanismo e la questione sull'essere, si veda: A. Ardivino, *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica*, Guerini, Milano 2003; P. Di Giovanni (a cura di), *Heidegger e la filosofia pratica*, Palumbo, Palermo 1994; C. Resta, *La terra del Mattino. Ethos, Logos e Physis nel pensiero di M. Heidegger*, FrancoAngeli, Milano 1998; F. Volpi, *L'etica rimossa di M. Heidegger*, in «Micromega», 2/1996, pp. 139-163.

⁸⁸ C. Resta, *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, cit., p. 22.

⁸⁹ Sul rapporto nichilismo e mondializzazione si veda C. Resta, *Nichilismo, tecnica, mondializzazione. Saggi su Schmitt, Jünger, Heidegger e Derrida*, cit.

sembra esservi «qualcosa di non trasferito, come una ritrosia, un furore del rimaner lì [*Dablebens*]». Questa tendenza all'immobilismo del pensatore tedesco si tradurrebbe filosoficamente, secondo Sloterdijk, non in rapporto morboso con «la scena originaria alemanna», ma nella «possibilità di installarsi al suo interno in maniera ostentata e insieme l'abbagliante-silenzioso lasciarsi dominare dallo scenario dell'origine»⁹⁰. La lettura di Sloterdijk ha indubbiamente il merito di aver sottolineato l'importanza nel pensiero heideggeriano della dimensione legata allo spazio e al movimento rispetto a quella temporale. Tuttavia, Sloterdijk opera una riduzione della concettualità del pensiero del filosofo tedesco a dei fatti biografici, finendo sostanzialmente per schiacciare e appiattare il primo aspetto sul secondo⁹¹. Un tentativo di superare la lettura di Sloterdijk che, affronta solo in parte il tema della topologia

⁹⁰ P. Sloterdijk, op. cit., pp. 36-37.

⁹¹ Sulla stessa scia dell'interpretazione di Sloterdijk si pone la lettura di Rüdiger Safranski che riduce il *Denkweg* heideggeriano alla tentazione del filosofo tedesco di essere «un maestro di originarietà. Nelle origini della filosofia in Grecia egli cercò l'avvenire trascorso, e nel presente volle scoprire il punto in cui, al centro della vita, la filosofia continua a scaturire sempre nuova» (R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo. Una bibliografia filosofica*, Tea, Milano 2001, p. 13). Il grande «sogno di Heidegger», come lo definisce sempre Safranski, era quello di «vivere per la filosofia e forse addirittura scomparire nella propria filosofia». Ma questo «ha a che fare con la sua *tonalità emotiva* che, forse troppo affrettatamente, scopre in ciò che è presente la propria importunità, e perciò va alla ricerca di qualcosa di occulto» (Ibidem). Secondo Safranski, questa ricerca di qualcosa di occulto, di un'essenza profonda e autentica nascosta dalle lusinghe ingannevoli e fuorvianti della modernità, farà sì che il filosofo tedesco si sentirà sempre e perennemente *fuori* dal tempo storico in cui vive considerandolo come un fardello da portare in vista di una salvezza finale. Nei confronti della modernità Heidegger nutrirà un malcelato disprezzo ritenendola espressione dell'esistenza inautentica e opporrà a tale dimensione una ricerca dell'autenticità. Questa ricerca configurerà il pensiero heideggeriano come una meditazione retrospettiva, ovvero come una riflessione che dopo uno sguardo disperato al presente, crede che la verità stia solo all'origine. E in questa ricerca dell'origine Heidegger confonderà due luoghi del pensiero, «uno immaginario e uno reale: la Grecia della filosofia e la provincia, vicino a Todtnauberg» (ivi, p. 337) e, spinto dall'intento di ricreare lo spirito del primo luogo, finirà per trincerarsi sempre di più, con un esilio volontario, nel secondo. Sul tema della nostalgia in Heidegger si veda G. Ripanti, *Parola e ascolto*, Morcelliana, Brescia, Milano 1993, pp. 11-26. Sul tema dell'origine in Heidegger e sulla distinzione tra i concetti di *Beginn*, *Anfang* e *Ursprung*, si veda il testo di M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1990, trad. it. S. Delfino, *Heidegger e le parole dell'origine*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

e dell'ontotopologia in Heidegger, è offerto dai lavori di Jeff Malpas. Quest'ultimo ha cercato di fornire nella sua *Topologia di Heidegger* «un resoconto del modo in cui il luogo fornisce un punto di partenza per il pensiero di Heidegger e un'idea per la quale si sviluppa»⁹². Nel suo lavoro successivo, *Heidegger and the Thinking of Place: Exploration in the Topology of Being*, Malpas insiste sul fatto che «il lavoro di Heidegger non può essere adeguatamente compreso se non come carattere topologico, e quindi come centrato rispetto al luogo – *tópos*, *Ort*, *Ortschaft*»⁹³. L'autore rileva che è stato lo stesso Heidegger nel seminario di Le Thor del 1969, come abbiamo avuto modo di vedere, a sottolineare la dimensione topologica del suo pensiero, usando l'espressione «topologia dell'essere» (*Topologie des Seyns*) per sostituire le espressioni precedenti «significato dell'essere» e «verità dell'essere»⁹⁴. Da questo punto di vista, l'obiettivo più ampio di Malpas è quello di rivelare il ruolo del *luogo* nel pensiero filosofico di Heidegger: «Per me, il tentativo di pensare il luogo e di pensare in accordo con il luogo, è il cuore della filosofia in quanto tale»⁹⁵. L'autore fa coincidere il percorso heideggeriano con uno sviluppo di tipo topografico e la differenza principale tra *Essere e tempo* e la riflessione heideggeriana successiva sembra ruotare intorno al fatto che l'opera del 1927 «non presenta specifici riferimenti ad una topologia, ed è piuttosto permeata da una struttura di tipo 'trascendentale'»⁹⁶ che dà ampio spazio al tema della temporalità. Secondo Malpas, in *Essere e tempo*, il “luogo” è concepito come “posto” (*Platz*) e come “prossimità” (*Gegend*), ed entrambe tali concezioni fanno riferimento all'insieme dei mezzi utilizzabili. Il primo è inteso come la collocazione di questi mezzi; il secondo come «il più ampio

⁹² J. Malpas, *Heidegger e and the Thinking of Place: Exploration in the Topology of Being*, cit., p. 69.

⁹³ Ivi, p. 43.

⁹⁴ Sull'aspetto topologico insiste anche O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, cit., pp. 353-354: «La topologia è il dire (*logos*) del luogo (*topos*) verso cui si riunisce la verità come la svelatezza che accade. La topologia dell'essere è contrassegnata dal fatto che in generale porta per la prima volta il pensiero alla sua essenza localizzante, topologica: questa topologia conduce fino al luogo della svelatezza; essa lascia divenire evento-appropriazione l'essere stesso come la svelatezza e quindi come il cammino che produce luoghi e richiede una localizzazione».

⁹⁵ J. Malpas, *Heidegger and the Thinking of Place: Exploration in the Topology of Being*, cit., p. 43.

⁹⁶ J. Malpas, *La topologia di Heidegger. Essere, luogo, mondo*, cit., p. 124.

spazio all'interno del quale i mezzi utilizzabili sono posti in relazione gli uni rispetto agli altri», e dunque come «qualcosa che è più simile ad una rete di posti (*Plätze*)»⁹⁷. Per Malpas, nella riflessione heideggeriana successiva all'opera del 1927, il tema del luogo avrà un'importanza maggiore, e ciò si può vedere specialmente tramite l'utilizzo dei termini *Ort* e *Ortschaft*. Infatti, la meditazione di Heidegger sul rapporto tra il luogo e lo spazio riguarda «termini quali “*Ort*” e “*Ortschaft*” (ed in misura minore “*Stätte*”), e termini quali “*Platz*” e “*Stelle*”»⁹⁸. Nello specifico, mentre i primi due denoterebbero «l'accezione prettamente ontologica» del luogo, ovvero «il luogo inteso come l'ambito aperto in cui le cose sono riunite e svelate», gli altri due, *Platz* e *Stelle* «si riferiscono invariabilmente al luogo nella mera accezione di collocazione o posizione – generalmente la collocazione o la posizione di un'entità già identificata e determinata, il suo posto»⁹⁹.

In questa sede, ci sentiamo di poter condividere il discorso di Malpas e di affermare che la sua analisi ha avuto il merito di sottolineare come il pensiero heideggeriano associ il tema dello spazio e del luogo a quello del dimorare umano. Infatti, a partire dalle conferenze degli anni Cinquanta, Heidegger insisterà sul tema del luogo come «località dell'essere», ma sottolineerà anche la dinamica e le relazioni che avvengono all'interno di questo accadere, come nel caso della Quadratura (*Geviert*) di cielo, terra, divini e mortali. Così facendo, Heidegger riflette sul nesso che lega abitare, costruire e dimorare, e rileva, tramite l'analisi della parola del tedesco antico *buan*, che il senso originale del termine costruire risiede nell'abitare, a sua volta inteso come l'aver cura della Quadratura, concepita come ciò che raccoglie, riunisce e tiene insieme. Questo implica che lo spazio, come abbiamo visto, non debba essere concepito come qualcosa di separato rispetto all'uomo. Esso sorge dai luoghi e questi ultimi sono luoghi per l'accadere dell'essere.

È importante sottolineare che l'idea di luogo implicata qui non corrisponde a qualcosa in cui gli enti sono meramente “collocati”; piuttosto, [...] il luogo è quell'ambito aperto e diradato, ma delimitato, in cui ci troviamo riuniti con le altre persone e con le cose, in cui ci apriamo al mondo ed il mondo si apre a noi. È da questo luogo che emergono sia lo spazio che il tempo, e tuttavia questo luogo possiede anche un carattere dinamico di

⁹⁷ Ivi, pp. 68-69.

⁹⁸ Ivi, p. 70.

⁹⁹ Ibidem.

per sé – non è semplicemente l'apparizione statica di una località o un paesaggio, ma è un *farsi-ambito* unificante, unificato – in quest'accezione il luogo si configura sempre come un “aver luogo”, un “accadere” del luogo¹⁰⁰.

Il luogo diventa, dunque, ciò che fa emergere lo spazio e il tempo. Questo implica che il luogo «è temporale, ma è anche spaziale (ed intrattiene anche una relazione essenziale con il corpo). Inoltre, non si deve far derivare il luogo dalla temporalità, ma al contrario la temporalità stessa deve essere compresa in relazione alla temporalizzazione/spazializzazione dell'accadimento/riunione in cui consiste il luogo»¹⁰¹. Quest'idea del luogo inteso come *accadere del luogo*, verrà elaborato da Heidegger come *Geviert*, ovvero coappartenenza di cielo, terra, divini e mortali, e come apertura (*Offenheit*), ovvero come radura (*Lichtung*), ciò che «sola concede la possibilità di lasciar-apparire e mostrare»¹⁰². Pertanto possiamo affermare che il problema dello spazio in Heidegger è affrontato e chiarito tramite il concetto di luogo (*Ort*), concepito come *Versammlung*, come ciò che raccoglie e riunisce e, in quanto «località dell'essere»¹⁰³, consente l'accadere dell'essere. Quest'interpretazione ci sembra la più consona ad analizzare il rapporto spazio-luogo nel pensiero di Heidegger, ma ci sembra anche la più adeguata a chiarire il rapporto luogo-dimora e luogo-provincia e, al tempo stesso anche quella più funzionale a una lettura di tipo geografico del pensiero heideggeriano, inteso come cartografia e mappatura diretta a individuare i luoghi della filosofia¹⁰⁴. Da questo punto di vista, riteniamo di poter condividere la posizione di Malpas che afferma che la «topologia

¹⁰⁰ Ivi, p. 369.

¹⁰¹ Ivi, p. 119.

¹⁰² M. Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in Idem, *Zur Sache des Denkens*, a cura di F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2007; trad. it. di E. Mazzarella, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in Idem, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980, p. 179. Sul concetto di Aperto si veda G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002. Sulla *Lichtung* nel pensiero heideggeriano si veda L. Amoroso, «La Lichtung di Heidegger come *lucus a non lucendo*», in G. Vattimo e P. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 137-163 e Idem, *Lichtung. Leggere Heidegger*, Rosenberg & Sellier, Torino 1993 e A. Di Chiro, «La dissoluzione del pensiero. Sulla cibernetica in Martin Heidegger», in L. Scillitani (a cura di), *Filosofia sociale*, Mimesis, Milano 2007, pp. 51-82.

¹⁰³ M. Heidegger, *Seminari*, cit., p. 112.

¹⁰⁴ Cfr. J. Malpas, *La topologia di Heidegger. Essere, luogo, mondo*, cit., p. 13.

di Heidegger» non rappresenta «soltanto una lettura particolare del pensiero di Heidegger nel suo complesso», ma costituisce «un'analisi più dettagliata della relazione che lega il concetto di luogo ad alcune questioni filosofiche essenziali, quali la natura del fondamento, del trascendentale e delle nozioni di unità, limite e confine, ponendosi inoltre come un'ulteriore difesa dell'importanza e della legittimità filosofica del luogo»¹⁰⁵. In tal modo, si evita di ridurre la complessità del pensiero heideggeriano e di appiattirla su una lettura biografica e politica come fa Sloterdijk. Quest'ultimo ha ragione quando afferma che Heidegger «fu certo un disertore della modernità, come anche alcuni dei grandi spiriti che hanno preso parola nella Repubblica di Weimar, e tuttavia egli fu anche il suo diagnostico, nonostante il suo punto di vista partisse da condizioni personali, regionali ed epocali»¹⁰⁶. Tuttavia a Sloterdijk sfugge che è proprio questo suo installarsi nello spazio dell'origine, da lui identificato nella provincia, intesa come luogo che favorisce l'attività filosofica come interrogare «semplice e essenziale»¹⁰⁷, che consente ad Heidegger di analizzare impietosamente la modernità, pur essendo «un refrattario al trasferimento che attraverso le vie del pensiero supera la riserva del contadino sulla mancanza di quiete della città»¹⁰⁸.

Potrebbe valere per Heidegger e per il suo pensiero il detto di Lao Tzu: «Chi non lascia la sua casa, costui conosce il mondo»¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Ivi, p. 14.

¹⁰⁶ P. Sloterdijk, op. cit., p. 120.

¹⁰⁷ M. Heidegger, *Paesaggio creativo: perché restiamo in provincia?*, cit., p. 180.

¹⁰⁸ P. Sloterdijk, op. cit., p. 36.

¹⁰⁹ Ivi, p. 37.

Abstract

Scopo di questo lavoro è mostrare come il percorso filosofico di Heidegger si basi su una teoria dell'essere non solo come tempo, ma anche come spazio e come movimento. A tal proposito, cercheremo di analizzare il nesso che lega luogo e filosofia, al fine di evidenziare come il filosofo tedesco proponga una cartografia del pensiero basata sulla convinzione che vi siano alcuni luoghi che più di altri consentano la discesa del pensiero.

Parole chiave: Heidegger, spazio, luogo, cartografia

The purpose of this work is to illustrate how Heidegger's philosophy is based on a theory of being not only in terms of time, but also as space and movement. In this regard, we will try to analyze the link between place and philosophy, in order to highlight how the German philosopher proposes a cartography of thought based on the conviction that there are some places that more than others allow the descent of thought.

Keywords: Heidegger, Space, Place, Cartography