

Mimmo Pesare

La sicurezza dei luoghi. Abitare come aver-cura

Esco dalla mia casa.
Mentre sono fuori, qualcun altro entra
nella mia casa vuota e ci vive. (...)
Ora che sono un fantasma non ho più
voglia di cercare una casa vuota.
Ora sono libero di andare nella casa in cui
vive la mia amata e darle un bacio felice.
Nessuno sa che sono lì.
Tranne la persona che mi aspetta...
Qualcuno arriva sempre per la persona che aspetta...
Arriva di sicuro... dalla persona che aspetta...

Kim Ki-duk, *La casa vuota*

Il ritorno. Riuscita.
Uscita ed entrata senza errore.
Amici vengono senza macchia.
Serpeggiante è la via.
Al settimo giorno viene il ritorno.
Propizio è avere dove recarsi.

I Ching, Il libro dei mutamenti, "24. Fu – Il ritorno"

La metafora attiva: una lettura ermeneutica

Il tema della casa e degli alloggi costituisce, all'interno dell'analisi delle discipline umanistiche, una sorta di trama eterogenea, rizomatica e quasi sempre poco organica.

Probabilmente la ragione di questa apparente mancanza di univocità tematica e della disseminazione di significati parziali che la riflessione sugli spazi dell'abitare lamenta, risiede, in qualche modo, nella difficoltà di inserire un oggetto dalle implicazioni così polimorfiche all'interno di un quadro teorico e di una metodologia disciplinare ben identificabili.

Mai come in questi anni di paradossale dicotomia tra le violente lotte per il riconoscimento di spazi identitari e lo straniamento emozionale che la rete e le nuove tecnologie hanno generato, sembra ineludibile la riflessione sul concetto di *abitare*. Benjamin scriveva che *abitare significa lasciare impronte*, e questo aforisma pare attuale e valido universalmente, a condizione che si rifletta in maniera ulteriore sul peso che le impronte dell'umanità postmoderna posseggono. Probabilmente, infatti, la leggerezza connaturata ai processi di soggettivazione che caratterizzano le più recenti modificazioni del sentire umano, si rispecchia nella leggerezza allegorica che i suoi passi hanno, rispetto alla "profondità di affondo" delle impronte *precedenti*.

Fuor di metafora, se il dibattito delle scienze sociali degli ultimi dieci anni pare convergere verso l'urgenza della riflessione sul rapporto tra umanità

e luoghi delle identità, probabilmente la ragione sta nel fatto che l'*età della tecnica* ha alleggerito e, se possibile, smaterializzato la relazione dell'uomo con lo spazio.

Dunque, dopo una trentina d'anni in cui l'Occidente ha vissuto una sorta di ebbrezza positivista per le mutazioni antropologiche che il progresso della tecnologia ha determinato, il recente emergere di questo rinnovato senso di disancoramento sembra tuttavia riportare alla ribalta la *spaesatezza* della contemporaneità; almeno quanto negli anni Cinquanta e Sessanta i filosofi cominciavano ad avvertirne l'importanza.

È legittimo quindi sostenere che le nuovissime interpretazioni del concetto di spazio e delle sue modificazioni urbane, sebbene legate strutturalmente a spiegazioni *mediologiche*, posseggono un appeal del tutto autonomo che, negli ultimi anni, sta conquistando il cuore della ricerca di studiosi sempre più eterogenei. Capita allora di incontrare la riflessione sul concetto di *abitare* all'interno di saggistica filosofica, pedagogica e sociologica, ma anche negli scritti di architetti, di designer, di geografi, di storici, di fotografi e performer visuali, di artisti ecc.

Questa considerazione, allora, porterebbe a pensare che le analisi modaiole dei sociologi che negli ultimi anni hanno fatto di tutto per consegnare al pubblico e alla propria comunità scientifica una ermeneutica del tempo presente come *determinato* essenzialmente dai media, siano quanto meno poco esaustive. Mi pare infatti che una eccessiva ancillarità sia stata assegnata a una serie di questioni filosofiche e antropologiche fondamentali¹ rispetto alla più recente mediologia per spiegare come il cittadino postmoderno abbia trasformato il proprio modo di stare-al-mondo.

Sembra insomma che la tarda modernità, che Buber (1948) definiva come un'epoca *senza-casa* (*Heimatlosigkeit*), un'epoca, cioè, in cui l'uomo non si sente più a suo agio come abitante del mondo a causa di un inestirpabile senso di sradicatezza interiore, sia paradossalmente alla ricerca di un antidoto a essa. L'uomo postmoderno, alla deriva intorno a *baumaniani* amori liquidi e a *meyrowitziane* zolle di sicurezza oltre il senso dei luoghi, cerca, se non la soluzione, almeno la comprensione di quello che, già nei tardi anni Cinquanta, Heidegger definiva il problema fondamentale della nuova antropologia, ovvero, la "crisi dell'abitare".

Che cos'è, allora, questa "crisi dell'abitare"? Ma soprattutto: è possibile, oltre che urgente, pensare il concetto di *abitare* non solo come astrazione ideale di una delle caratteristiche degli esseri viventi, ma fornirgli la dignità di *categoria* che interpreti una vera e propria *azione comunicativa* umana?

Ebbene, sembra che la dispersione e la mancanza di organicità che finora ha contraddistinto la riflessione sull'abitare dipenda dal fatto che i singoli sforzi degli autori che vi si sono cimentati si sono riuniti all'interno delle discipline che, in un modo o nell'altro, hanno a che fare *strictu sensu* con queste tematiche. È accaduto allora che si è scritto sui rapporti tra filosofia e architettura, sulla fenomenologia delle abitazioni, sulle pratiche abitative in certa antropologia strutturale, sul rapporto tra identità etniche, globaliz-

zazione culturale e senso di sradicamento, ma l'utilità scientifica di un discorso sull'abitare che non sia delineato a reparti stagni nelle riflessioni delle singole discipline, può trarre linfa e corroborazione dalla mistione dei punti di vista sull'argomento, in modo da provare a consegnargli una costellazione di significati propria e, in qualche modo, anteriore.

Personalmente mi sembra opportuno cominciare da una proposta di metodo e da una definizione programmatica: il concetto di abitare è da considerarsi fondamentalmente come una "metafora attiva". Detto in altri termini, l'abitare, prima di esplicitarsi come concreta pratica antropologica dell'uomo, nasce all'interno dell'immaginario collettivo, come *segno-costituente* della vita umana. Per *segno-costituente* possiamo considerare un archetipo, non nell'accezione junghiana di simbolo primordiale attorno al quale l'inconscio collettivo organizza le reazioni degli inconsci individuali, ma nell'accezione di Gilbert Durand, ovvero di un simbolo dell'immaginario culturale che imposta le strategie cognitive umane. La definizione di *metafora attiva* con la quale si propone di interpretare il concetto di abitare, in questo senso, non sarebbe da considerare né come *Toposforschung*, cioè come indagine sistematica dei luoghi retorici attorno ai quali si è coagulata la scrittura e la descrizione delle arti e della letteratura, né tanto meno come anello della cosiddetta metaforologia di Hans Blumenberg, ovvero come passaggio di una serie di interpretazioni sulla storia del mondo alla luce delle grandi svolte culturali e tecnologiche attraverso la decodifica di determinate figure simboliche.

Essa potrebbe essere meglio chiarita attraverso la spiegazione della metafora che Derrida offre in *Margini della filosofia* (e in particolare nel saggio *La mitologia bianca*, 1971). Nella descrizione del filosofo francese, la metafora viene descritta come "lo strato profondo e dimenticato del concetto". Metafora attiva, allora, sarebbe lo strato profondo e dimenticato del concetto che *attivamente* organizza, a posteriori, il comportamento umano, in modo più o meno consapevole.

Nessuna metafisica, dunque, come a una lettura veloce e poco attenta della definizione di Derrida si potrebbe equivocare: si tratta di una rappresentazione che racchiude lo "strato profondo del concetto", sì, ma che regola *pragmaticamente* l'esistenza umana.

Tuttavia all'interno della proposta-contenitore del concetto di abitare come metafora attiva dell'esistenza umana, che rimanderebbe a tutta una legittimazione teorica molto più complessa e di cui qui mi limito ad accennare propeudeicamente lo *sfondo* per evidenti ragioni di spazio, vogliamo occuparci, nel presente lavoro, di una soltanto delle sue attribuzioni fondamentali: l'abitare come "metafora attiva dell'*aver cura*".

In questa ulteriore specificazione, del resto, tra i concetti di *abitare* e di *cura* si frappone automaticamente il termine medio di *luogo*. Se infatti l'abitare è interpretabile come l'azione antropologica fondamentale dell'uomo (come vedremo più avanti) e la cura sarà ricostruita come modalità e categoria attraverso cui l'abitare si esplica, i luoghi (antitesi degli spazi) sono evidentemente il "complemento oggetto" della proposizione che l'abitare coniuga e la cura declina.

Lasciando così sullo sfondo la metafora attiva dell'umanità (il tema, appunto, dell'abitare) come *background working*, il rapporto tra *luoghi* e *cura* apre un itinerario di riflessione che è iscritto tutto nel discorso sulla sicurezza dei luoghi e sulla loro capacità di produrre *Geborgenheit* (sicurezza, ma, letteralmente, *appaesamento*). La condizione di questo senso di sicurezza e di fiducia emozionale che il passaggio dagli spazi ai luoghi produce, ha però come condizione di verificabilità, appunto, la categoria filosofico-pedagogica di *Sorge*, l'*a-ver-cura* dei luoghi stessi.

Per corroborare questa ipotesi ci si servirà della combinazione – forse un po' *sfrontata* – tra la riflessione antropologica della filosofia heideggeriana e l'analogia figurativa di un film del 2004, *Ferro3. La casa vuota*, del regista coreano Kim Ki-duk.

Heidegger: costruire, abitare, curare

Martin Heidegger è un filosofo che troppo sbrigativamente si associa di primo acchito all'ontologia e al concetto di tempo. Certamente chi vuole provare a imbastire analisi sulle tematiche degli spazi e dei luoghi, non si sente esattamente a suo agio a partire dalle considerazioni del filosofo tedesco. Eppure, per quanto *Essere e tempo* (1927) sia uno dei testi che hanno rifondato il Novecento filosofico e rappresenti un punto di riferimento ineludibile per lo studio dei rapporti tra fenomenologia ed esistenzialismo, già dalle sue pagine intrise della formidabile trattazione del rapporto tra l'esistenza umana e il tempo, fanno capolino una serie di tasselli che comporranno – unendoli a quelli di tutta la produzione successiva – il mosaico del suo latente discorso sulla spazialità; tant'è che Peter Sloterdijk (2001, p. 16) afferma che “Solo pochi interpreti di Heidegger sembrano aver capito che sotto il sensazionale titolo programmatico di *Essere e tempo* si nasconde anche una trattazione potenzialmente rivoluzionaria di essere e spazio”. In che senso rivoluzionaria? Probabilmente Sloterdijk allude al radicato ostracismo verso quella che, con beneficio di inventario, potremmo definire *laicizzazione delle filosofie dell'esistenza*, che già negli anni Sessanta si manifestava come metodologica nelle correnti strutturaliste francesi. In altri termini la propensione a immaginare le grandi domande sull'uomo e sul mondo come aventi un carattere immanente, terreno, *carnale*, non metafisico-trascendentale e soprattutto in via di progressiva definizione, è rimasta un fantasma contro il quale un paio di generazioni di studiosi hanno combattuto aspramente, anche con l'aiuto del pensiero ecclesiale.

Ancora oggi, del resto, nelle cordate accademiche più reazionarie e meno evolute la domanda sul *dove* appare meno nobile di quella sul *chi*, e questa paradigmatica rappresentazione alimenta le proprie radici in una concezione dicotomica (per non dire manichea) della speculazione filosofica, che si dividerebbe tra tempo/logos/anima/presenza e spazio/scrittura/corpo/assenza, come è possibile rendersi conto dalle opere di Deleuze e Guattari, ma anche di Foucault, di de Certeau, di Derrida e di Lacan.

Lo stesso Heidegger – conforme figlio del suo tempo – ha sempre soltanto accennato a queste tematiche facendone intravedere le suggestioni, ma non ne ha mai sviluppato il discorso, tant'è che sempre Sloterdijk si dichiara testualmente *deluso* di una mancata e poco coraggiosa elaborazione che possedeva invece premesse argomentative molto dense.

Ad ogni buon conto, ci rifaremo a questo sentiero che pur spezzettato, presenta linee di coerenza e originalità molto interessanti.

Ebbene, l'unico scritto in cui Heidegger programmaticamente si occupa del rapporto tra spazi, luoghi e tema dell'abitare è un seminario del 1951, *Costruire, abitare, pensare* e nelle sue poche pagine troveremo quello che interesserà in maniera fondamentale il presente lavoro; tuttavia è importante sottolineare che in realtà il discorso di *Costruire, abitare, pensare*, come si vedrà in seguito, è solo lo sviluppo esplicito di un ventaglio di temi già presenti nei suoi scritti precedenti, a partire dal 1927. Questa considerazione-premessa non vuole avere valore storiografico *tout court*, bensì rappresenta l'ulteriore segnale di quanto possa essere utile far affiorare una archeologia del *discorso sui luoghi* all'interno dell'antropologia filosofica heideggeriana, nonostante esso non viva di luce propria.

Dunque, il seminario, tenuto in occasione del convegno di architettura *Uomo e spazio* (a Darmstadt, il 5 agosto 1951) si apre proprio con un programmatico "Noi domandiamo: 1. Che cos'è l'abitare? 2. In che misura il costruire rientra nell'abitare" (Heidegger 1954, p. 96). Secondo Heidegger i verbi *abitare* e *costruire* stanno tra loro nella relazione del fine al mezzo e tuttavia il costruire, oltre a essere un mezzo per il fine dell'abitare, è "già in se stesso un abitare" (p. 97), poiché gli uomini costruiscono abitazioni non solo per occuparle ma perché essi, nella loro essenza più autentica, si auto-costituiscono fondamentalmente come *gli abitanti (die Wohnenden)*. In altri termini l'abitare non è una tra le pratiche dell'uomo, bensì il tratto fondamentale della stessa natura umana, il suo carattere perciò non sarebbe meramente pragmatico ma, per così dire, *teoretico*, ovvero caratterizzato da un senso che starebbe alla base e spiegherebbe l'esistenza umana. Proprio per questo il costruire, che dell'abitare dovrebbe essere la condizione pratica e anteriore, assume anch'esso una valenza fondamentale in quanto il concetto che sottende è inscindibile dall'abitare. Il verbo tedesco *bauen*, "costruire", infatti, deriverebbe dall'antico termine alto-germanico *buan*, che significa "rimanere, trattenersi" e che costituisce, andando ancora più indietro nella genesi delle lingue sassoni, il tema verbale *bhu-beo*, che è lo stesso di *ich bin*, "io sono". Lo stesso verbo *essere* e il concetto di *costruire-per-abitare*, dunque, sarebbero iscritti all'interno della medesima semantica. Inoltre, aggiunge Heidegger, l'altro significato di *bauen-costruire* è quello di "custodire e coltivare il campo", alla maniera latina di *colere* (da cui *cultura*); il costruire, allora, non è un'attività della *produzione*, nel senso dell'erigere edifici, dell'*ædificare*, o meglio, non solo: nel suo significato complessivo sussistono i due modi dell'*ædificare* e del *colere*; il primo però fa parte dell'accezione *quotidiana*, superficiale, mentre il secondo di quella *esistenziale* e profonda che ruota attorno al concetto di abitare e che è caduta nell'oblio del linguaggio.

A questo punto, dopo aver chiarito in che senso il costruire sia propriamente una valenza dell'abitare, l'ermeneutica del filosofo affonda direttamente la lama nel cuore del discorso, chiedendosi esplicitamente "ma in che consiste l'essenza dell'abitare?" (p. 98). Anche in questo caso la filologia aiuta a orientarsi nel pensiero: "abitare" in tedesco si dice *wohnen* che deriva dal gotico *wunian*, a sua volta tema del sassone *wuon*, parente stretto di *bauen*, dunque appartenente alla costellazione semantica del "trattenersi", ma il cui etimo, in più, spiega meglio come questo "rimanere" sia sentito; *wunian* infatti significa "avere la pace" (*zufrieden sein*), "rimanere preservato da mali e minacce", "riguardato" (*geschont*), cioè "curato", e dunque

Abitare, esser posti nella pace, vuol dire: rimanere nella protezione entro ciò che ci è parente (*Frie*) e che ha cura di ogni cosa nella sua essenza. Il tratto fondamentale dell'abitare è questo aver cura. Esso permea l'abitare in ogni suo aspetto (p. 99).

L'essenza dell'abitare, quindi, risiede nell'aver-cura, che a sua volta significa sia "salvare, liberare" (*freilassen*) qualcosa affinché goda della sua stessa esistenza (quindi una relazione non strumentale con la terra), sia "soggiornare presso le cose", nella stessa definizione di Heidegger, in quanto l'abitare come "aver-cura", preserva l'uomo in ciò presso cui soggiorna, cioè le cose (il mondo materiale, le abitazioni ecc.).

Ecco che quindi un altro elemento spicca importante: *le cose*; la cura, cioè, nella stessa essenza dell'abitare, non sarebbe soltanto da intendersi rivolta agli uomini, ma anche alle cose.

Queste generiche cose, non sono né semplicemente gli edifici, né ciò che degli edifici costituisce l'arredo interno, ma ambedue le caratterizzazioni, e cioè rappresentano tutto ciò che rende *dimora* un posto qualsiasi. Questi sono definiti da Heidegger i *luoghi* in senso filosofico, che si differenziano dai semplici spazi per il fatto che lo spazio è una sorta di condizione fisica *ante litteram* del luogo: la parola *Raum* "spazio", indica una estensione fisica che ha la caratteristica di essere stato *sgombrato, aperto*, per accogliere qualcosa, ma la sua caratterizzazione antropologica è, per così dire, assente. Lo spazio è pura *extensio*, qualcosa di molto simile al termine greco *πέρας*, ossia uno slargo reso libero per un futuro insediamento e che, in un certo senso, aspetta di essere reso luogo *dimorabile*:

Spazio è essenzialmente ciò che è sgombrato, ciò che è posto entro i suoi limiti. Ciò che così è sgombrato viene di volta in volta accordato (*gestattet*) e così disposto (*gefügt*), cioè raccolto da un luogo (...). Di conseguenza gli spazi ricevono la loro essenza non dallo spazio ma da luoghi. (...) Nell'essere di queste cose come luoghi risiede il rapporto di luogo e spazio, ma risiede anche la relazione del luogo all'uomo che in esso prende dimora (p. 103).

Queste *cose* che sono i *luoghi*, allora, rappresentano addirittura ciò che dona essenza allo spazio generico, ciò per cui *ne va* del suo stesso significato. I luoghi sono *dimore* in quanto dispongono uno spazio e in quanto *dan-*

no accesso a esso, e questa duplice caratterizzazione è il nucleo stesso non solo del rapporto tra spazi e luoghi, ma anche di quello tra luoghi e uomo, cioè al senso stesso dell'*abitare*.

I luoghi, queste *cose* (*Ding* in tedesco, la cui origine semantica proviene dal gotico *thing*, che significa “riunione, raduno”) un po’ speciali dunque, lungi dall’essere entità in qualche modo reificate, rendono la misura stessa dell’uomo nello spazio; anche in questo passaggio emerge la distruzione dell’ontologia e l’oltrepassamento della metafisica heideggeriana, che estromettono la leadership dell’uomo dal mondo, per pensarlo assieme al mondo stesso, tanto è vero che anche la sua vita psichica non può prescindere dal rapporto con le cose:

Quando, come si dice, ritorniamo in noi stessi, vi ritorniamo muovendo dalle cose, senza mai rinunciare al nostro soggiorno presso le cose. Anzi, anche la perdita di contatto con le cose, che si verifica in condizioni di depressione, non sarebbe in alcun modo possibile se anche questa condizione non rimanesse ciò che, come condizione umana, non può non essere, e cioè un soggiornare presso le cose (p. 105).

Sembra essersi chiuso un cerchio il cui punto d’inizio è rintracciabile nientemeno che nel § 12 di *Sein und Zeit*, quando il carattere fondamentale dell’*esser-ci*, della realtà umana, viene messo in relazione all’*essere-nel-mondo* (*In-der-Welt-sein*): l’uomo è essere-nel-mondo, tuttavia, non come compresenza del mondo, né come qualcosa di intra-mondano, come una sedia o un tavolo sono “in” una stanza. L’uomo è *nel-mondo* come carattere fondamentale della sua essenza perché l’*in*, originariamente, non significava semplice situazione spaziale dello “stare dentro”, ma deriva dal verbo arcaico *innan*, “soggiornare”, dove il tema *-an* significa “sono abituato, sono familiare con”; l’*in-essere*, perciò, significa essere se stessi in quanto familiari col mondo, in quanto aventi la stessa essenza del mondo. In Heidegger, dunque, non c’è mai solipsismo egologico² e non ci sono mai un soggetto senza mondo né un io isolato senza gli altri.

Ma se il carattere fondamentale dell’*Esserci* è l’*essere-nel-mondo*, la sua stessa essenza, spiega il filosofo (cap. VI, § 41), è la Cura (*Sorge*), nel senso latino di riguardo/dedizione/custodia³. A sua volta la Cura può esplicitarsi nei rapporti con gli uomini, e allora si tratta dell’“aver-cura” (*Für-Sorge*) o può essere un “prendersi cura” (*Besorgen*) delle cose. Anche quest’ultima accezione, quindi, è connaturata all’essenza fondamentale della realtà umana e, in un certo senso, partecipa a tutti gli effetti del suo *essere-nel-mondo*. Il prendersi cura delle cose, in sintesi, è uno dei due modi della Cura, che a sua volta costituisce l’essenza dell’uomo (l’*esserci*) come essere-nel-mondo.

A questo punto le riflessioni di due momenti molto lontani della produzione del filosofo tedesco⁴ sembrano ricongiungersi, malgrado la partenza da due approcci differenti: in *Costruire, abitare, pensare* abbiamo visto come il significato più genuino dell’abitare fosse rintracciabile nella cura intesa come l’azione fondamentale del *soggiornare presso le cose*; andando a ritroso, in *Essere e tempo*, il *Besorgen*, ovvero il *prendersi cura* delle cose, rappresenta uno dei due caratteri della Cura stessa. Quest’ultimo, dunque,

- 1) non è meno *nobile* dell'*aver-cura*, nel suo significato antropologico-relazionale;
- 2) possiede, attraverso le *cose* stesse (delle quali, come si è visto, i luoghi ne sono un esempio speciale), una relazione privilegiata con l'abitare.

In questo senso *abitare, luoghi, cura, cose*, costituiscono una specie di quadrilatero concettuale che sembra suggerire come, dal primo al quarto, il pensiero si orienti attraverso una naturale disposizione antropologica ed emozionale e pone l'indice sull'attenzione – anche *materiale* – all'*habitat* che detiene il nostro soggiorno come segno stesso della pratica dell'abitare; come dire, *per abitare veramente un luogo prendersi cura delle cose che ne determinano la forma e ne disegnano le caratteristiche è importante tanto quanto aver cura delle persone che lo abitano insieme a noi.*

La casa vuota

I serrati e raffinati passaggi attraverso i quali l'ermeneutica heideggeriana tratteggiava più di sessant'anni fa il problema filosofico dell'abitare e il suo profondo legame con la tematica della *cura* sembrano icasticamente ripresentarsi nella sceneggiatura e nella fotografia di *Ferro3*, pellicola del regista coreano Kim Ki-duk, premiata alla LXI Mostra internazionale del Cinema di Venezia col Leone d'argento e col Premio speciale per la regia.

Il film di Ki-duk, il cui sottotitolo è *La casa vuota (Bin-jip)*, è la classica opera cinematografica difficile da descrivere, per il suo densissimo flusso di suggestioni e immagini poetiche in cui significati e significanti si mescolano alla trama e se ne allontanano per suscitare interpretazioni sempre nuove a seconda della sensibilità e dello stato d'animo dello spettatore.

Se c'è, tuttavia, una costante tematica che intesse tutta la filosofia del film e della quale universalmente è possibile accettarne la carica ispirativa, essa è costituita senza dubbio dal rapporto tra la pratica dell'abitare e le abitazioni stesse, ma in un modo totalmente originale e poetico attraverso cui re-immaginare il significato di termini quali *soggiorno* e *dimora*.

Ciò che viene proposto è un'idea della relazione tra la casa e i suoi abitanti come *privata* del concetto di *possesso*: in altre parole, secondo la poetica di Kim Ki-duk, non basta il possedere una casa per abitarci; il soggiorno (*ethos*, in greco) di essa, il suo grado di *abitabilità* è determinato da una sorta di vicinanza (*Nabe*) emotiva alla sua propria vita, grazie a una attenzione nei confronti di ogni cosa che partecipa del suo arredo e della sua storia... finanche degli oggetti più (apparentemente) insignificanti.

Probabilmente solo un regista coreano avrebbe potuto condensare in 120 minuti una lezione così efficace di *filosofia del luogo*: per quanto riguarda l'importanza della cura dei particolari che definiscono il luogo del nostro abitare – elemento che costituisce il nucleo tematico imprescindibile di architetti, urbanisti, designer e arredatori – la civiltà orientale, da sempre, rappresenta il paradigma *etologico* dei rituali e dell'attenzione certosina dedicata alla nobilitazione del quotidiano.

Del resto, uno dei più interessanti filosofi della nuova generazione francese, Françoise Jullien⁵, da tempo dedica la sua ricerca a suggerire come nei meandri speziati della cultura est-asiatica buddista e taoista, sia possibile ritrovare l'ossigeno di cui spesso l'Occidente lamenta l'assenza a causa di una reiterata sovrabbondanza del *logos metafisico*. Proprio dalla preminenza accordata al quotidiano immanente – nella cui *ripetizione* è possibile spesso rintracciare il famigerato *sensu* – la cultura orientale presenta il rapporto con le *cose*, con i *luoghi* e con i processi di soggettivazione, inserendone la realtà vitale e l'anima (Hillman 2004) all'interno del fraseggio in cui il concetto heideggeriano di *cura* ne custodisce lo stato profondo (Derrida 1971) e ne trasforma i segni in un vero e proprio *linguaggio di metacomunicazione* (Semeraro 2004).

Di questo fraseggio, sempre suggerito, sempre delicatamente accennato tra segreto e *dis-velamento*, *Ferro3* costituisce un esempio di algido impatto, proprio come un'opera d'arte degna di questo nome dovrebbe fare (Benjamin).

La sceneggiatura del film riconferma Kim Ki-duk nel ruolo di regista che – come la critica da sempre gli imputa – mette *a disagio* per l'elemento *perturbante* e *anti-mainstream* che le sue pellicole possiedono, e il fatto che i dialoghi siano pressoché assenti in tutta la storia, raddensa ancora di più il pathos di una narrazione che mescola il racconto della vita di un uomo (e una donna) con la potenza espressiva di una fotografia che conferisce al discorso sull'abitare una autonomia quasi pittorica.

Il protagonista, Tae-suk, è un giovane dal sorriso gentile ma di poche parole che nelle prime scene sembra fare un lavoro di volantaggio: nella periferia suburbana di una non meglio precisata metropoli coreana, batte le strade assolate sulla sua fiammante moto BMW e, casa dopo casa, attacca sulle serrature di ogni porta volantini pubblicitari; nottetempo però, torna, munito di chiavistelli, e si introduce, scassinando le serrature, nelle case in cui il volante non è stato tolto, a dimostrazione del fatto che gli inquilini che la abitano sono assenti. Fin qui potrebbe sembrare la storia di un ladruncolo di appartamenti come tante altre. In realtà Tae-suk non ruba assolutamente nulla nella casa che, di volta in volta, lo *ospita*, né compie atti di vandalismo; al contrario, il giovane ci vive come se si trattasse della sua casa, prendendosi cura di tutto ciò in cui il suo corpo si imbatte: aggiusta piccoli oggetti e giocattoli rotti, innaffia le piante, lava – rigorosamente a mano – la biancheria sporca trovata in bagno, sistema ogni cosa con una cura più attenta di quella che avrebbero avuto gli stessi proprietari. Poi fa una doccia, cucina qualcosa, mangiucchia e visita, interessato, ogni interstizio dell'appartamento, si fotografa sorridente con una fotocamera digitale accanto ai ritratti della famiglia, guarda la TV e dorme nei letti vuoti, per poi lasciare tutto come aveva trovato. Tae-suk, insomma, si inserisce leggero come una carezza nelle case lasciate temporaneamente vuote per brevi vacanze dai legittimi proprietari e ci vive dentro per un po', rendendone le pareti di nuovo vive e ri-attivando ogni oggetto dell'arredo interno, come se tutto questo facesse parte di una sorta di singolarissima missione personale. Nessun rituale di tipo psico-patologico, ma una vita che si esprime nel momento in cui si innesta temporaneamente sulle vite degli altri, interrotte e di-

sattente. La cura e il garbo con cui Tae-suk arricchisce i suoi soggiorni è commovente per la naturalezza con la quale il giovane assume, di volta in volta, su di sé il progetto tutto silenzioso e intimista di una riqualificazione di spazi lasciati vuoti. E lo fa anche per la leggerezza e l'attenzione con le quali lascia in punta di piedi l'appartamento qualche secondo prima del rientro dei legittimi proprietari, non appena si accorge dell'arrivo.

Nei giorni in cui Tae-suk vive nelle case vuote, metafora delle vite individuali nella società contemporanea, i protagonisti diventano gli oggetti. Ogni cosa, ogni piccolo pezzo della casa. Il giovane si defila per lasciare la ribalta al bisogno di cura che piante, quadri, suppellettili, vestiti, sembrano invocare.

Un giorno, Tae-suk si introduce in una lussuosa casa che crede essere vuota e si dedica, come sempre, alla cura di essa: aggiusta una bilancia rotta, pulisce il bagno, si prepara una cena e gioca in giardino con un set di allenamento da golf. In realtà la villa non è rimasta disabitata. Nascosta e silente tra le stanze che ne disegnano l'imponente architettura è rimasta Sun-hwa, donna bellissima e disperata, imprigionata nel solipsismo di un matrimonio con un uomo che non ama più e che la maltratta e con addosso i segni delle violenze di lui. Sun-hwa osserva, non vista, Tae-suk in tutte le sue performance e, realizzando che non si tratta di un ladro ma di un gentile *abitatore delle case altrui*, rimane nascosta per continuare a guardare il bizzarro ospite. Quando Tae-suk si sveglia dal sonno che lo ha visto riposare nella sua nuova-provvisoria abitazione, si rende conto della presenza di Sun-hwa e ascoltando una sua conversazione telefonica col marito entra in contatto con la sofferenza della donna. I due allora si *riconoscono*, si guardano come se si *aspettassero* da sempre; le due solitudini esistenziali si congiungono nella fidatezza di un luogo reso sicuro dalla cura che Tae-suk ha messo nella conduzione dei suoi spazi e nella ri-attivazione dei suoi oggetti. In questo pathos del *riconoscimento* attraverso il *segreto* avviene il patto emozionale della *fiducia* e tutto sembra ricongiungersi nella sicurezza di un ambiente, la casa di Sun-hwa che per la prima volta diviene *luogo* (*Ort*), non solo fisico, non solo spaziale, ma interiore, affettivo... l'assenza di parola, la mancanza di dialoghi, l'inesistenza del *logos* appare, in questo momento, come un particolare di infima importanza, mentre la linea essenziale che lega *Anerkennung* (riconoscimento), *Geheimnis* (segreto) e *Vertrauen* (fiducia) si è chiusa naturalmente nei lunghissimi secondi in cui Sun-hwa e Tae-suk si guardano negli occhi e capiscono di doversi appartenere. È così che Tae-suk decide di strappare la donna all'insensibilità e alla violenza del marito⁶ e portarla con sé, attraverso nuove case vuote, attraverso nuove cure e lungo un vettore di autenticità e libertà.

A questo punto la storia di Tae-suk e Sun-hwa, che si ritrovano innamorati l'uno dell'altra, prosegue accompagnata da una serie di complicazioni (il marito di Sun-hwa fa arrestare l'odiato amante della moglie, il quale in prigione escogita un originale modo di rendersi invisibile e di affinare ancora di più il suo rapporto privilegiato con lo spazio) ma nell'ultima scena del film, in un picco di poesia e levità, Tae-suk riuscirà a riportare la felicità nella vita dell'amata.

Al di là della scena in questione, che da sola vale quasi l'intero film, ciò che rappresenta il passaggio fondamentale di *Ferro3* ai fini di questa analisi è il capovolgimento del rapporto strumentale con la casa che il protagonista declina in una vera e propria affettività del luogo e che possiede tutti i tratti della *Sorge* heideggeriana. Questa cura delle dimore all'interno delle quali Tae-suk di volta in volta si stabilisce, trasforma gli spazi in luoghi, o meglio permette ai luoghi divenuti spazi (cioè estensioni senza un abitare), a causa della perdita del potenziale abitativo dato dalla partenza dei proprietari, di *ritornare luoghi* per il fatto di essere curati e abitati dal giovane. Se allora *abitare significa prendersi cura* di ciò che costituisce l'abitazione, Tae-suk è un vero *abitante* (*Wohnende*), più degli stessi proprietari delle case in cui si intrufola, in quanto la disattenzione nei confronti degli oggetti che ne costituiscono lo spazio immaginale (Durand 1963), produce l'oblio dell'abitare stesso e, quindi, l'impossibilità antropologica di una *sicurezza dei luoghi*. Del resto, questa costituisce il sentimento più pregnante di Tae-suk, ciò che lo fa *sentire-a-casa* (*Zu-hause*; cfr. Heidegger 1927, § 40) e che quindi gli consente di avere fiducia e sicurezza nel posto che abita, sebbene, paradossalmente, si tratti sempre di luoghi *altri*, eterotopici, a prima vista *estranei* rispetto a una dimensione intima che appartiene soltanto alla sua vita. Lo stesso elemento di rinnovata fiducia permette anche a Sun-hwa di concepire un nuovo modo di immaginare il concetto di dimora: dopo essere scappata da una casa che *non la faceva sentire a casa* e dopo aver sperimentato il massimo grado possibile di spaesamento/*Unheimlichkeit* (Freud 1919), trova nell'autenticità del protagonista, che ha consegnato la sua vita al progetto di prendersi cura delle case vuote, la forza per uscire dalla sua condizione ontologica di *soccombente* per ritrovare nel paradigma quotidiano di Tae-suk il suo stesso modo di sentirsi a casa, oltre che l'amore del giovane. La bella e triste Sun-hwa per la prima volta nella sua vita si sente sicura nella propria abitazione proprio quando questa è violata da un estraneo (Derrida 1997); addirittura è quest'ultimo a liberarla dal suo senso di *inquietante estraneità* (Berto 1999; Bonaparte 1933; Carotenuto 2002; Kristeva 1990; Pesare 2004) che la porterà a ri-conoscere il suo Sé e a riscoprire la sicurezza nel suo mondo interno, oltre che – di conseguenza – nei luoghi *materiali* della sua vita.

In altri termini Sun-hwa ri-comincia ad abitare davvero quando ri-conosce se stessa in quanto sradicata dalla sua concezione di casa, che per la prima volta viene sentita come non più indissolubilmente legata al suolo (*Boden*), all'impianto tecnico-architettonico (*Gestell*) e all'edificazione delle mura (*Gebäude*), ma come situazione emotiva basata su una pratica antropologica, quella della cura, che ha ri-attivato la stessa casa. Torna allora il concetto heideggeriano di *Heimat*, che in italiano è tradotto con *patria*, sebbene il significato filosofico del termine tedesco non si esaurisca a indicare la *terra natia* (*Vaterland*, "terra dei padri"), ma aggiunga un carattere di intimità/sicurezza/agio:

Heimat nomina invece la casa (Heim), ciò che è indigeno, nativo, del luogo (heimish); ciò che è familiare e accogliente, che fa sentire a casa, l'intimo e il segreto (heimlich). Pensa dunque la Bodenständigkeit, l'appartenenza ad un suolo, non in

termini etnici o razziali, ma come il riparo o il rifugio, la salvaguardia e la custodia, i cui chiari riferimenti all'elemento femminile e materno alludono a un'altra possibile genealogia (Resta 1996, p. 12, n.).

Come osserva puntualmente Caterina Resta, il nucleo tematico attorno al quale gravitano le questioni relative al riconoscimento del sé, continua a essere ineludibilmente legato alla questione della casa e alla dicotomia (impossibile da rendere in italiano, se non in maniera perifrastica) tra *Heim-home* e *Haus-house*. E facendo interagire la lezione di Heidegger con questo punto, si potrebbe dire che il fattore che rende casa-*Heim*, ciò che era semplicemente casa-*Haus* (cioè "edificio, spazio edificato") è proprio la Cura, non solo la *Fursorge*, ma anche la *Besorgen*, che umanizza gli oggetti, le suppellettili, l'arredo interno, trasfigurando la cura delle cose in cura di sé, tant'è che lo stesso Heidegger scrive (1927, p. 241): "La Cura non designa neppure, primariamente ed esclusivamente, un comportamento isolato dell'io rispetto a se stesso. L'espressione 'cura di sé', escogitata in analogia del prendersi cura, sarebbe una tautologia". *Prendersi cura di qualcosa* e *cura di sé*, dunque, sarebbero equivalenti per il filosofo e, in una sorta di moltiplicazione esponenziale della teoria di Foucault, diventerebbe addirittura una tautologia la *cura del sé*, in quanto la nozione di *Sorge* non rappresenta un comportamento isolato dell'io ma fa parte di una essenzialità congenita all'io stesso.

Secondo la teoria psicoanalitica il trittico sicurezza-casa-cura sarebbe proprio costitutivo della matrilinearità simbolica che questi elementi costituiscono; Gilbert Durand parla a questo proposito di "infemminimento della casa" come percorso analitico-esplicativo che si riverbera anche nel linguaggio e nella semantica indoeuropea:

L'infemminirsi della casa, come quello della patria, è tradotto dal genere grammaticale femminile *domus* e *patria* latine, e *oikia* greca. I neutri *das Haus* e *das Vaterland* non sono che accidentali indebolimenti, subito compensati da *die Hütte* e *die Heimat*. La psicoanalisi, più di ogni altra, è stata sensibile alla semasiologia femmineoide della dimora e dall'antropomorfismo che ne risulta; camere, capanne, palazzi, templi e cappelle sono infemminate. (...) La casa è dunque sempre l'immagine dell'intimità riposante... e il vocabolo "dimora" si duplica, come nelle *Upanishads* o in S. Teresa, del senso di fermata, di riposo di "sede" definitiva dell'illuminamento interiore. (...) Allo stesso modo, la significazione della casa come "costruzione del sé" invocante l'immagine della pietra angolare e la parabola evangelica delle due case, non è, a nostro avviso, che una derivazione secondaria, culturale, del fondamentale simbolismo dell'intimità (Durand 1963, pp. 243 sgg.).

La cura come pratica fondamentale dell'uomo, quindi, oltre a essere un *segno costituente* dell'antropologia in quanto compensazione proiettiva dello sradicamento umano dovuta al trauma della nascita (come in Otto Rank), è dunque rappresentata come archetipicamente femminile (finanche nella estensione linguistica dell'*Heim*), allo stesso modo in cui, cioè, viene rappresentata la casa, nella sua catena simbolica della cavità uterina. Se allora nel tramandarsi etno-culturale dell'idea della cura come qualità primariamente materna e dell'i-

dea della casa come metafora del ventre che custodisce la vita, l'elemento femminile spicca come *reductio ad unum* della semasiologia della dimora, anche nelle sue trame archetipiche è rintracciabile una ulteriore corroborazione del legame che salda l'abitare e la cura.

Al di là di interpretazioni *di genere*, poco fertili nell'economia di questo discorso, l'elemento femminile come carattere di raccordo simbolico tra cura e abitazioni, dunque, libera il suo potenziale semantico (e psicoanalitico) all'interno dell'ermeneutica della fidatezza dei luoghi, metafora sia della cura materna e originaria, sia della casa che mette al sicuro e custodisce il segreto.

Tae-suk abita le sue *dimore provvisorie* proprio come abiterebbe la sua casa, cioè in maniera *heimish*, fidata, familiare, come si conviene a chi sente la sua casa come *proprio sua*. E questa intimità/familiarità gli viene in dono dalla stessa sua capacità di curare gli ambienti e l'arredo e ogni dettaglio che costituisce lo spazio abitativo della casa, in modo totale, appassionato.

Tae-suk, insomma, fa della *Besorgen* heideggeriana un dispositivo di verità (in senso foucaultiano), una forma di *parrhesia*, rispetto agli spazi della *autenticità* quotidiana, trasmettendo una *educazione alla cura* e una *attenzione ai luoghi* che, in tempi di ipercronia esasperata, sembrano rallentare persino i ritmi della produttività giornaliera.

All'interno di questa cornice, il giovane e la sua donna dispongono progressivamente una nuova sicurezza dei luoghi che rappresenta una rinnovata fiducia, oltre gli spazi, verso i luoghi autentici dell'abitare quotidiano.

Ciò che dunque abbiamo definito *sicurezza dei luoghi*, intesa come conseguenza psichico-pratica dell'equazione che vede corrispondersi antropologicamente *abitare* e *cura*, si costituisce attraverso la progressiva consapevolezza che la pratica dell'abitare e il suo concetto teoretico siano espressione di una *metafora attiva*. Essa, cioè, prima di essere un problema filosofico e architettonico, rappresenta una domanda fondamentale dell'umanità contemporanea che organizza le rappresentazioni simboliche della casa e della cura nel flusso immaginale dell'*in*, della dimensione interna della coscienza e delle emozioni.

In questo flusso alberga lo spirito del luogo come *Ort*, raduno di tutti gli elementi della vita, e si alimenta quella che Hillman definisce l'anima dei luoghi stessi, una preliminare possibilità di antidoto all'*insicurezza ontologica* di un *io diviso* (Laing 1959) che ri-educa al rapporto con se stessi attraverso la cura dell'abitare, senza però forzare la naturale *spaesatezza* che Heidegger osservava diventare un "destino mondiale" (Heidegger 1946, p. 69). Nell'*in*, nel suo significato psicoanalitico, prima che ontologico, lo spazio si umanizza attraverso la *cura* e si concede liberamente all'*abitare*:

È importante rendersi conto di cosa i luoghi "contenevano", tenevano-dentro, da cosa fossero *in-habitated*.

Ogni luogo aveva un'intima, peculiare qualità.

Questo *in*, l'interiorità del luogo, è l'anima del luogo (Hillman 2004, p. 91).

Questa assoluta interiorità, accedendo alla quale si costruisce la trasformazione che apre alle esteriorità e alla relazione con l'esterno, è recuperabile at-

traverso una serie di *insight* e di *dispositivi antropologici* che partono dal quotidiano rapporto con le cose. All'interno delle sue pratiche quotidiane, la cura degli ambienti e degli oggetti che rendono *luoghi* gli spazi, costituisce un tassello di fondamentale importanza per la stessa cura del sé e pone le basi psico-emotive per una auto-costituzione del sentimento di fiducia e sicurezza nei confronti di un luogo.

Nelle sue stanze, probabilmente, alberga il senso più profondo dell'abitare.

Note

¹ Intendendo col termine *fondamentali* quelle questioni che la filosofia tedesca moderna e contemporanea ha definito *Grundproblem*, cioè nuclei teorici e semantici che cercano di interpretare i grandi temi esistenziali dell'uomo, della vita e della società. È bene tuttavia precisare che esso non viene utilizzato in senso ontologico, ossia come attributo di concetti che tendono a spiegare l'essenza pressoché metafisica della vita bensì entro un discorso strettamente legato ai temi di una antropologia filosofica immanente e materialista.

² "L'essere-nel-mondo non ha niente del 'soggetto' di cui parla molta filosofia moderna, perché questa nozione presuppone appunto che il soggetto sia qualcosa che si contrappone a un 'oggetto' inteso come semplice presenza. L'esserci non è mai qualcosa di chiuso da cui occorra uscire per andare al mondo; esso è già sempre costitutivamente rapporto col mondo, prima di ogni artificiosa distinzione tra soggetto e oggetto" (Vattimo 1971, p. 31).

³ *Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit* (poiché infatti fu la Cura che per prima diede forma all'uomo, la Cura lo possiede finché esso viva), ripete Heidegger col poeta latino Iginio (1927, p. 527, n.).

⁴ Per quanto riguarda questo passaggio, rimando all'analisi storiografica della cosiddetta *svolta* del 1947 che si suole indicare come l'anello di transizione tra il *primo* e il *secondo* periodo della speculazione heideggeriana (Vattimo 1971; Ferraris 1990).

⁵ Tra i lavori di Jullien tradotti in italiano, citiamo *Elogio dell'insipore* (1991), e *Il saggio è senza idee* (1998).

⁶ In realtà il marito di Sun-hwa, al rientro a casa, dopo aver per l'ennesima volta tentato di avere con la forza rapporti con la moglie e dopo averla schiaffeggiata al suo diniego, viene colpito da Tae-suk con una serie di palline da golf lanciate a velocità altissima con una mazza poco usata, appunto il "ferro n.3" che costituisce dunque un'ulteriore pista ermeneutica, quella dell'utilizzabilità (*Zubandenheit*, concetto anch'esso heideggeriano che si riferisce alla caratteristica fondamentale degli oggetti intramondani per la realizzazione dell'*esserci*) di cose perlopiù inusitate o poco valorizzate al fine di riattivare realtà ben più importanti, come la storia di una vita infelice.

Bibliografia

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici secondo il sistema autore-data è sempre quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono sempre alla traduzione italiana, qualora negli estremi bibliografici qui sotto riportati vi si faccia esplicito riferimento.

Berto, G., 1999, *Freud-Heidegger. Lo spaesamento*, Milano, Bompiani.

Blumenberg, H., 1960, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag; trad. it. 1969, *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, il Mulino.

Bonaparte, M., 1933, "L'inquiétante étrangeté", in *Essais de Psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard.

Bonesio, L., Ricotti, L., a cura, 2003, *Paesaggi di casa. Avvertire i luoghi dell'abitare*, Milano, Mimesis.

- Buber, M., 1948, *Der Problem der Mensch*, Heidelberg, Lambert Schneider; trad. it. 1972, *Il problema dell'uomo*, Bologna, Edizioni Scolastiche Patron.
- Carotenuto, A., 2002, *Freud. Il perturbante*, Milano, Bompiani.
- de Certeau, M., 1990, *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard; trad. it. 2001, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni del Lavoro.
- Derrida, J., 1971, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit; trad. it. 1997, *Margini della filosofia*, Torino, Einaudi.
- Derrida, J., 1997, *L'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy; trad. it. 2002, *L'ospitalità*, Milano, Baldini & Castoldi.
- Durand, G., 1963, *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Paris, Presses Universitaires de France; trad. it. 1972, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari, Dedalo.
- Ferraris, M., 1990, "Cronistoria di una svolta", in Heidegger 1962.
- Foucault, M., 1984, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard; trad. it. 1985, *La cura di sé*, Milano, Feltrinelli.
- Franck, D., 1968, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit.
- Freud, S., 1919, "Das Unheimliche", in 1968, *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main, Fischer.
- Heidegger, M., 1927, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag; trad. it. 1969, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi.
- Heidegger, M., 1946, *Brief über den "Humanismus"*, Frankfurt am Main, Klosterman; trad. it. 1995, *Lettera sull'"umanismo"*, Milano, Adelphi.
- Heidegger, M., 1954, "Bauen, Wohnen, Denken", in Heidegger 1957; trad. it. 1976, "Costruire, abitare, pensare", in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia.
- Heidegger, M., 1957, *Voträge und Aufsätze*, Pfullingen, Verlag Günther Neske; trad. it. 1976, *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia.
- Heidegger, M., 1962, *Die Kehre*, Pfullingen, Günther Neske; trad. it. 1990, *La svolta*, postfazione di M. Ferraris, Genova, Il Melangolo.
- Hillman, J., 2004, *L'anima dei luoghi*, Milano, Rizzoli.
- Jullien, F., 1991, *Éloge de la fadeur*, Paris, Éd. Picquier; trad. it. 1999, *Elogio dell'insipore*, Milano, Raffaello Cortina.
- Jullien, F., 1998, *Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie*, Paris, Seuil; trad. it. 2002, *Il saggio è senza idee o l'altro della filosofia*, Torino, Einaudi.
- Jung, C. G., 1967, *Man and his Symbols*, London, Aldus Books Limited; trad. it. 1980, *L'uomo e i suoi simboli*, Milano, Longanesi.
- Kristeva, J., 1990, *Stranieri a se stessi*, Milano, Feltrinelli.
- Lacan, J., 1991, *Le Séminaire livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil.
- La Cecla, F., 2000, *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Roma-Bari, Laterza.
- Laing, R. D., 1959, *The Divided Self*, London, Tavistock Publications Limited; trad. it. 1969, *L'io diviso*, Torino, Einaudi.
- Papi, F., 2000, *Filosofia e architettura*, Como, Ibis.
- Perec, G., 1974, *Espèces d'espaces*, Paris, Éditions Galilée; trad. it. 1989, *Specie di spazi*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Pesare, M., 2004, *Spaesamento e riconoscimento*, «Quaderno di comunicazione», n. 4, Nardò, Besa.
- Resta, C., 1990, *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Milano, Guerini.
- Resta, C., 1996, *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, Milano, Franco Angeli.
- Roheim, G., 1950, *Psychoanalysis and Anthropology*, New York, Yale University Press; trad. it. 1974, *Psicoanalisi e antropologia*, Milano, Rizzoli.
- Semeraro, A., 2004, *Lo stupore dell'altro*, Bari, Palomar.
- Sloterdijk, P., 2001, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag; trad. it. 2004, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Milano, Bompiani.
- Vattimo, G., 1971, *Introduzione ad Heidegger*, Roma-Bari, Laterza.
- Vattimo, G., Rovatti, P. A., a cura, 1983, *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli.
- Vegetti Finzi, S., 1986, *Storia della psicoanalisi*, Milano, Mondadori.
- Vidler, A., 1992, *The Architectural Uncanny. Essays in the Modern Unhomely*, London, MIT; trad. it. 2006, *Il perturbante dell'architettura. Saggi sul disagio nell'età contemporanea*, Torino, Einaudi.