

## MATTEO VEGETTI

L'ULTIMA RIVOLUZIONE SPAZIALE GLOBALE.  
IL MONDO NELL'EPOCA DELLE  
IMPRESE COSMONAUTICHE

SOMMARIO: 1. *Sul concetto di rivoluzione spaziale globale*; 2. *Il mondo nello spazio*; 3. *La Nave Spaziale Terra*.

1. *Sul concetto di rivoluzione spaziale globale*

Scritto nel 1942, il piccolo *Terra e mare* di Carl Schmitt è in realtà la matrice filosofica del ben più ponderoso saggio edito nel 1950, *Il Nomos della terra*.

Come è noto, ad accomunare i due testi è soprattutto il tentativo, ricco di riferimenti alle filosofie presocratiche, di leggere la storia universale attraverso gli elementi della terra, dell'acqua, dell'aria e del fuoco. Ma al centro di *Terra e mare* opera poi un concetto raffinato e ambizioso, al quale la critica ha dedicato scarsa attenzione, e che nell'*opus magnum* del 1950 stranamente non viene ripreso.

Il concetto in questione, di cui Schmitt offre, per cenni, una trattazione tematica nel paragrafo XII, è quello di *Raumrevolution*, “rivoluzione spaziale”<sup>1</sup>. Più che di un concetto in senso stretto, si tratta in realtà di un'ipotesi di ricerca che potrebbe fondare un nuovo modo di leggere la storia universale sulla base dei mutamenti spaziali che si verificano in un dato ordine sociale a seguito di certi eventi, come la scoperta di nuovi territori, l'allargamento dell'orizzonte politico, la conquista di nuovi elementi naturali attraverso strumenti tecnici (dalla caravella agli aeroplani o alla radio). Il punto più profondo della questione non riguarda però i mutamenti che accadono nell'oggettività dello spazio, ma nelle sue ripercussioni culturali e psico-sociali. Quando infatti

---

<sup>1</sup> Ho tentato di sviluppare tale concetto in Vegetti 2017. La ricerca iniziata in quel libro è alla base anche del presente contributo.

tali mutamenti risultano sufficientemente profondi da provocare una rivoluzione spaziale, non si trasforma solo lo spazio in senso materiale, ma anche *la coscienza dello spazio*: il modo in cui lo spazio viene percepito, rappresentato, compreso. I segni di una *Raumrevolution* sono perciò rintracciabili nei cambiamenti che avvengono nella geografia, nell'arte, nella politica, e più in generale in ogni ambito vitale raggiunto dal nuovo paradigma spaziale. Detto con le parole di Schmitt:

Ogni volta che, grazie a nuova avanzata delle forze storiche e alla liberazione di nuove energie, nuove terre e nuovi mari fanno il loro ingresso nell'orizzonte della coscienza collettiva umana, mutano anche gli spazi della coscienza storica. Nascono allora nuovi parametri e nuove dimensioni dell'attività storico-politica, nuove scienze, nuovi ordinamenti, una nuova vita di popoli nuovi o rinati. Questo ampliamento può essere talmente profondo e sorprendente da comportare il mutamento non solo delle misure e dei parametri, non solo dell'orizzonte esterno degli uomini, ma anche della struttura del concetto stesso di spazio. Allora si può parlare di una rivoluzione spaziale [Schmitt 2002, 58-59].

Secondo la proposta teorica schmittiana, ogni *Raumrevolution* modifica simultaneamente il mondo umano come mondo-ambiente (*Umwelt*) e come visione del mondo (*Weltanschauung*). Al primo termine appartiene l'idea, tipica della filosofia post-kantiana, che le forme della sensibilità (lo spazio e il tempo come condizioni di possibilità della nostra esperienza sensibile) non debbano ritenersi universali e costanti, ma che dipendano invece dagli ambienti di vita dell'uomo, che sono storicamente antropologicamente variabili. In base a quest'idea (che risale probabilmente alla biologia teoretica di Uexküll, o forse, più indirettamente, alla sua influenza su Spengler, Cassirer e Heidegger), lungi dall'essere una forma trascendentale, lo spazio è il correlato dei modi di vita degli uomini (delle loro prassi) e degli ambienti materiali in cui la vita stessa si dispiega. La mutazione dello spazio può allora essere descritta attraverso la struttura di una certa *Umwelt*: così come, sul piano psico-estesilogico, non è lo stesso vivere in campagna o in una grande metropoli, così, sul piano più ampio della vita collettiva, non è la stessa esperienza spaziale quella di un popolo che organizza il suo

mondo economico, politico e sociale sull'elemento marittimo piuttosto che sulla terraferma. I diversi ambienti di vita dei popoli plasmano diverse visioni del mondo: schemi di comprensione della realtà tanto ampi da coinvolgere il Cielo e la Terra, i valori, i rapporti sociali, il modo di dare ordine allo spazio attraverso un insieme di localizzazioni fisiche e simboliche.

Qui come altrove l'interesse di Schmitt si concentra però sull'età moderna, alla cui origine si colloca «una rivoluzione che coinvolge la terra e il mondo» [Schmitt 2002, 66], la più profonda e radicale rivoluzione spaziale mai avvenuta, il cui sviluppo, svoltosi sull'arco di due secoli, tra il XVI e XVIII secolo, mostra una straordinaria complessità. Non c'è infatti soltanto un mutamento storico-elementare a renderne ragione, ma anche una trasformazione di ordine cosmologico. Apparentemente indipendenti, questi due aspetti in realtà si richiamano e si implicano a vicenda, fino a trasformare l'ambiente di vita e la visione del mondo dei popoli europei a una scala globale.

Sul piano storico, vi è innanzitutto la sfida elementare degli oceani che, dopo la scoperta dell'America, dischiudono all'Europa un'estensione praticamente illimitata. La spazialità dell'oceano evoca l'infinito e nel contempo ingenera un *ambiente fisico* del tutto nuovo, che solleva una sfida adattativa. Per essere compresa e messa a profitto, la rivoluzione venuta dal mare richiede infatti schemi spaziali irriducibili alla terra, inedite capacità rappresentative e autorappresentative, imponenti innovazioni tecniche, una nuova organizzazione politica e persino una nuova filosofia. In breve richiede la riforma più o meno completa della precedente *Weltanschauung* legata allo spazio chiuso del mondo cristiano-feudale.

L'irruzione dell'oceano nello spazio socio-politico europeo comporta infatti l'avvento di un vuoto spaventoso, privo di limiti, indifferente a ogni *nomos*, e pertanto incompatibile con l'ordine topologico vigente in terra. Secondo Schmitt, le potenze occidentali verranno letteralmente risucchiate dal vuoto illimitato dei mari e gettate nelle imprese di conquista e colonizzazione in cui prende forma la prima globalizzazione planetaria e il primo *nomos* della terra. Da questo momento in poi, Mare e Terra risponderanno a logiche differenti, potenzialmente esclusive e conflittuali. Ma, seguendo ancora Schmitt, questa contraddizione viene pienamente alla luce solo con la

consacrazione della talassocrazia inglese, la cui egemonia marittima dipende, prima di ogni altra cosa, dalla capacità di dare corso a una vera e propria conversione elementare, dall'aver saputo introiettare il vuoto dello spazio oceanico fino al punto da abbandonare la sua essenza tellurica, da "deterrestrizzare" la sua visione spaziale in accordo con il suo nuovo ambiente di vita. L'Inghilterra del XVII e del XVIII ha saputo in definitiva elaborare una nuova coscienza spaziale, che l'ha resa capace di pensarsi come il retroterra di uno spazio acquatico sterminato, di un impero territorialmente sconnesso e sparpagliato tra i cinque continenti. Uno spazio privo di *estensione* territoriale e di frontiere, ma composto da linee, connessioni, punto di appoggio: da una logica di *network* a geometria variabile e di fatto indefinita. L'Inghilterra vinse così «non soltanto molte battaglie navali e molte guerre, ma anche qualcosa di completamente diverso e di infinitamente più importante, ossia una rivoluzione, e più precisamente una rivoluzione di immensa portata, una rivoluzione spaziale planetaria» [Schmitt 2002, 56].

Se però torniamo all'origine di quella crisi strutturale dello spazio che segna la nascita dell'età globale, non troviamo unicamente l'orizzonte storico inaugurato dalla scoperta dell'America e dalla prima circumnavigazione del pianeta, ma anche qualcosa di più profondo. Schmitt tenta infatti di collegare la rivoluzione spaziale marittima con la rivoluzione cosmologica derivante dalla scienza copernicana, suggerendo persino che la seconda possa essere intesa come la condizione occulta della prima. Secondo questa affascinante ipotesi, «decisive furono le scoperte astronomiche di uno spazio vuoto e infinito» [Schmitt 2002, 67] che in precedenza gli uomini non erano neppure in grado di immaginarsi. Ma appunto: «un simile mutamento, qual è quello che implica il concetto di uno spazio vuoto infinito, non si può spiegare semplicemente come conseguenza di un mero allargamento geografico della terra conosciuta. Esso è infatti così fondamentale e rivoluzionario che si potrebbe benissimo dire, all'opposto, che la scoperta di nuovi continenti e la circumnavigazione della terra furono solo manifestazioni e conseguenze di metamorfosi più profonde» [Schmitt 2002, 69].

La complessità della rivoluzione spaziale globale è ora pienamente dispiegata: lo sfondamento dello spazio terrestre ad opera dell'oceano è, quanto al suo senso, collegato allo sfondamento dello spazio nel quale

la terra è inserita, ad opera della rivoluzione cosmologica di Copernico, Bruno, Galilei e Keplero. In tale prospettiva il vuoto dischiuso dall'oceano appare imbricato in un vuoto cosmologico. Ed entrambe le cose determinano fatalmente la rovina delle tradizionali concezioni antiche e medioevali del mondo. L'intero globo terrestre diventa una palla, una sfera finita da un punto di vista pratico e scientifico, proprio nel mentre l'universo perde la Terra come centro fisico e simbolico.

Nietzsche aveva già sostenuto che con la rovina dell'astronomia teologica l'esistenza umana finiva per rivelarsi accidentale e persino superflua rispetto all'ordine generale delle cose [Nietzsche 1992, 160]. Ma benché Schmitt ritorni più volte sugli sviluppi nichilistici della deteologizzazione del mondo, e soprattutto sulla nuova coscienza di sé assunta dall'uomo post-copernicano, consapevole della sua eccentricità cosmica, egli ravvede in tutto questo anche il risvolto coraggioso, innovativo, persino eroico dell'età moderna, qualcosa che legittima la modernità in un senso per certi versi affine a quello di Blumenberg.

## 2. Il mondo nello spazio

*Terra e mare* si presenta come un abbozzo di storia universale (*Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, come recita il sottotitolo originale), ma è in realtà un racconto genealogico fondato sulla consapevolezza della fine dell'ordine spaziale globale sorto dal mare, la cui stabilità ed egemonia è minacciata dall'ascesa di un nuovo elemento: l'aria. Il viaggio dell'umanità attraverso gli elementi incontra, all'inizio del '900, una nuova fase storica, e forse addirittura una nuova rivoluzione spaziale, dal momento che l'elemento aereo, per effetto delle telecomunicazioni più moderne (all'epoca rappresentate dalla radio) e soprattutto degli aerei, si trasforma in un campo di attività inedito, dotato di una logica spaziale propria, del tutto diversa da quelle della terra e del mare. Rispetto all'oceano, il dominio dell'aria rivendica un proprio ambiente percettivo e un'inedita visione del mondo, molto più globale di quella venuta dalla prima rivoluzione spaziale del moderno. Sarebbe possibile avvalorare questa tesi attraverso un gran numero di documenti storici, ma il più efficace mi sembra il testo che Victor Hugo indirizzò al grande fotografo Nadar, autore, nel 1864, del *Manifesto dell'autolocomozione aerea*:

Istantaneamente viene ad essere cancellato sulla carta geografica quel guazzabuglio di popoli disuniti e smembrati che siamo abituati a chiamare imperi o regni. Il mappamondo diventa blu come il mare, come il cielo. È l'unità. Unità è armonia: unità è libertà [...]. Potremmo parlare di *epilogo*. Dopo seimila anni, infatti, l'uomo ritrova i propri legami. Finora è prevalso il vecchio espediente del taglio del nodo gordiano, vale a dire la cultura della guerra. Espediente stupido e miserabile, oltre che violento. Ora che l'uomo è rientrato in possesso dell'aria, il viluppo delle tenebre si disferà da solo. Arminio ha liberato la Germania, Pelagio la Spagna, Wasa la Svezia, Washington l'America del Nord, Bolivar l'America del Sud, Botzaris la Grecia, Garibaldi l'Italia. In questo momento la Polonia libera la Polonia. Come tutto è grande e bello! Facciamo di più. Liberiamo l'uomo. Da chi? Dal suo tiranno. Quale tiranno? La pesantezza. Studiate questa parola e vi scoprirete la causa sia dei pregiudizi sia delle abitudini inveterate [...]. Che cos'è l'aerospazio diretto? È la soppressione immediata, assoluta, istantanea, universale, simultanea e ubiqua, eterna, della frontiera [...]. È la tirannide privata della sua ragion d'essere. È la scomparsa degli eserciti, dei conflitti, delle guerre, degli sfruttamenti, degli asservimenti, degli odî. È la colossale rivoluzione pacifica. È, di colpo, all'improvviso e come per un lampo di luce, l'apertura della vecchia gabbia dei secoli. È la gigantesca messa in libertà del genere umano [...]. Geo si chiamerà Demos. Tutta la Terra si chiamerà Democrazia» [Hugo, in: Blériot & Ramond 1927, 20].<sup>2</sup>

L'aria sconfigge la *gravità* terrestre, consente all'uomo di emanciparsi dalla prigionia-Terra (come ribadirà più tardi Hannah Arendt a proposito dello Sputnik), confuta la gretta politica delle frontiere e dunque degli stati nazionali, instaura una rivoluzione spaziale pacifica destinata a unire l'umanità da essa liberata sotto il segno della democrazia. Nonostante la Prima e soprattutto la Seconda guerra mondiale, resterà questa l'indelebile cifra ideologica dell'aria, il suo corredo simbolico più profondo.

Ma è anche possibile rintracciare nella storia del volo il segno di una rivoluzione spaziale di tipo estetico, non priva – come vedremo –

---

<sup>2</sup> Ho utilizzato la traduzione presente in Mattelart 2003, 182-183.

di suggestioni segretamente affini ad esperienze di molto successive, legate ancora una volta all'astronautica. Ne è un buon esempio ciò che il geografo Pierre Deffontaines scrisse nel 1939 circa l'effetto visione aerea della terra:

La trasformazione più sorprendente causata dal viaggio aereo non è una rivoluzione della velocità, ma una rivoluzione della visione. L'aereo ha portato una completa trasformazione nel modo in cui vediamo la Terra, un cambiamento più grande di quando i primi navigatori videro per la prima volta la Terra dal mare. L'aereo ha sostituito la visione lineare e a livello del suolo con una visione di superficie o addirittura di volume; ha così portato un nuovo punto di vista sulla Terra e rappresenta, di fatto, la più meravigliosa modalità di conoscenza del globo, al punto che la Terra appare, vista da un aereo, come un nuovo pianeta [Deffontaines 1939, 430-431].

Echi di questa rivoluzione elementare, che schiude all'uomo, per la prima volta, uno spazio volumetrico, sono presenti anche in *Terra e mare*, sebbene racchiusi in poche battute, come nella criptocitazione di Heidegger con cui Schmitt saluta la fase storica in cui l'aria fa il suo esordio: «Soltanto oggi diventa per noi possibile un pensiero che in ogni altra epoca sarebbe stato impossibile, e che un filosofo tedesco contemporaneo ha così espresso: non è il mondo ad essere nello spazio, bensì lo spazio ad essere nel mondo» [Schmitt 2002, 109].<sup>3</sup>

Gli sviluppi dell'aeronautica successivi alla Seconda guerra mondiale avrebbero però reso il rapporto tra spazio, mondo e Terra molto più complesso di quanto questa citazione potesse a quel tempo suggerire.

Va premesso che gli elementi instaurano tra loro, in base alle proprie prerogative, rapporti diseguali. Così, mentre tra la terra e il mare vigono logiche differenti, persino opposte, tra il mare e l'aria (concetto che include lo spazio atmosferico terrestre e poi anche lo spazio cosmico) vige invece una sorta di affinità elettiva. A tale affinità allude anche il linguaggio comune quando trasferisce a termini come *aereonautica*, *aereoporto* o *rotte* di volo un vocabolario marittimo, che si adeguerà in

---

<sup>3</sup> La criptocitazione si riferisce a Heidegger 1976, 145.

seguito senza problemi anche a termini come *cosmonauta*, *astronave*, o *navicella* spaziale.

La ragione di ciò risiede in un'analogia strutturale connessa alla libertà di uno spazio illimitato, svincolato dalle normative vigenti in terra e potenzialmente disponibile, come l'oceano, a ogni impresa di viaggio, scoperta, presa di possesso. Ne *Il Nomos della terra* Schmitt stesso ha evocato questa analogia: «Si parlava or ora di un Nomos della terra: il problema sembra estendersi adesso all'infinito e, di conseguenza, sembra che dovremo pensare ad un Nomos del cosmo. Comparati con le proporzioni gigantesche della conquista e divisione degli spazi cosmici, tutti gli avvenimenti storici precedenti – conquista della terra, del mare ed anche dello spazio atmosferico – ci appaiono ora piccoli e insignificanti» [Schmitt 1994, 212].<sup>4</sup>

Da un certo punto di vista era inevitabile che l'inedita sfida lanciata dalle imprese spaziali fosse pensata e compresa alla luce della cornice di senso già nota dell'epopea degli oceani e della colonizzazione nautica del globo. E tuttavia, già a partire dal lancio del satellite artificiale Sputnik I, il 4 ottobre 1957, le imprese spaziali presentavano un'implicazione teorica ulteriore: ponendo gioco la posizione dell'uomo rispetto alla Terra, e della Terra rispetto al mondo, esse portavano immediatamente con sé anche una rilevante questione cosmologica.

Da angolature diverse, ma in parte convergenti, autori come Hannah Arendt ed Eric Voegelin hanno colto nell'astronautica questa doppia valenza, come se essa fosse la tappa finale del processo di sconfinamento nel quale si esprime la vocazione profonda dell'Occidente, e al tempo stesso l'evento che rischiarà retrospettivamente il senso dell'impresa scientifica moderna. Seguendo Voegelin, l'età moderna si configura come un'unica esperienza di profanazione della coppia *oikoumene-okeanos*, dove al

---

<sup>4</sup> Ancor prima, ne *Il Nomos della terra*, Schmitt aveva sostenuto: «L'ordinamento eurocentrico finora vigente nel diritto internazionale sta oggi tramontando. Con esso affonda il vecchio *nomos* della terra. Questo era scaturito dalla favolosa e inattesa scoperta di un nuovo mondo, da un evento storico irripetibile. Una sua ripetizione moderna si potrebbe pensare solo in paralleli immaginari, come se ad esempio uomini in viaggio verso la luna scoprissero un nuovo corpo celeste finora del tutto sconosciuto, da poter sfruttare liberamente e da utilizzare al fine di alleggerire i conflitti sulla terra» [Schmitt 1991, 15].

secondo termine corrisponde, nella tradizione omerica, il confine tra il regno mondano dell'uomo e quello trascendente degli dèi e della morte. L'opera di profanazione inizia con l'età delle scoperte geografiche, che trasforma l'ecumene in una sfera priva di "fuori", in un globo conchiuso, privo di orizzonti spaziali trascendenti, e si conclude con l'esplorazione del cielo e i viaggi verso la luna. L'ansia tutta moderna che si esprime nella colonizzazione dello spazio celeste nasconde però per Voegelin il desiderio di erodere l'orizzonte stesso tra l'al di qua e l'al di là: quel divino *Beyond* che ci colloca inesorabilmente sulla Terra in qualità di essere finiti e mortali, racchiusi in un intrascendibile, infinito, misterioso, orizzonte di senso [Voegelin 1974]. Anche la riflessione della Arendt sembra condividere l'allarme per la possente accelerazione impressa della conquista tecnica del cielo ai processi della secolarizzazione moderna. Con l'abbandono dell'atmosfera terrestre si realizza infatti l'«alienazione dal mondo» dell'uomo, il «ripudio sempre più fatidico di una Terra che era la Madre di tutte le creature viventi sotto il cielo» [Arendt 2005, 2]. Una deiezione che non ha tanto nella nave la sua cifra di senso, quanto nella volontà tecnoscientifica moderna di affrancarsi dalla Terra per pensarla da fuori, da un punto archimedeo demondizzato. La conquista materiale di questo punto, che in precedenza poteva solo essere un criterio ideale, il posizionamento teorico-metodologico dello sguardo fisico sulla realtà fenomenica, porta a coronamento la rivoluzione astronomica di Copernico e Galilei, e più esattamente ciò che in questa rivoluzione ha preso inizio, ovvero una considerazione della «natura della Terra dal punto di vista dell'universo».

Lo scioglimento del legame tra l'uomo e il mondo terrestre cui appartiene apre così un dissidio metafisico dal quale per la Arendt sarà impossibile ritrarsi: dal momento che non siamo più creature essenzialmente «legate-alla-terra (*earth-bound*)», la terra non è più condizione ultima di un "mondo".

L'influenza heideggeriana nell'ordine delle considerazioni richiamate è evidente. Per coglierla basterebbe rievocare un passaggio della celebre intervista rilasciata da Heidegger allo *Spiegel* nel settembre del 1966: «la tecnica strappa e sradica sempre più dalla Terra. Non so se Lei è spaventato, io in ogni caso lo sono stato appena ho visto le fotografie della Terra scattate dalla Luna. Non c'è bisogno della bomba atomica: lo sradicamento dell'uomo è già cosa fatta. Tutto ciò che resta

è una situazione puramente tecnica. Non è più la Terra quella su cui oggi l'uomo vive» [Heidegger 2005, 597].

Con queste parole Heidegger si riferisce alla foto della Terra scattata dal satellite americano Lunar Orbiter I il 23 agosto 1966. Ma il riferimento alla bomba atomica “già esplosa”, metafora degli effetti nichilistici della scienza moderna, è un implicito rimando al saggio *Das Ding* (1951), e in particolare all'idea che l'obiettivismo scientifico abbia strappato allo spazio mondano ogni significato cosmologico, ogni riferimento ai luoghi dell'abitare e alla Terra come misura ultima del *Da-sein*: esistenza ontologicamente legata a un “qui”, al suo proprio orizzonte storico-spaziale, e più fondamentalmente ancora – nell'ottica della teoria del *Geviert* – a un “qui” che significa “sulla Terra” e “sotto il Cielo”.

Per questa ragione nella questione astronautica, riassumibile nella volontà di «abbandonare la Terra e inoltrarsi nello spazio», i concetti heideggeriani di «demonizzazione» (*Entweltlichung*) e «assenza di patria» (*Heimatlosigkeit*), convergono fino a coincidere tra loro. E da questa coincidenza proviene infine la trasformazione della Terra, il “Luogo dei luoghi”, in uno stranito e insensato «astro errante».

Nell'ottica di Heidegger e della Arendt, lo Sputnik e il Lunar Orbiter vanno dunque pensati in quanto strumenti di una seconda, più radicale rivoluzione spaziale cosmologica; come agenti di una crisi che dal cielo discende alla Terra, costretta a rivelarsi come una cosa, una semplice presenza nel vuoto siderale.

Per quanto dominante nel quadro della filosofia tedesca, questa non è però la sola chiave di lettura possibile dell'epoca dischiusa dalle imprese spaziali.

Hans Blumenberg è stato infatti capace di proporre un'interpretazione radicalmente diversa, pur assumendo anch'egli come premessa l'effettiva esistenza di un nesso tra l'abbandono della Terra e la rivoluzione copernicana. Ben al di là delle sue intenzioni scientifiche, Copernico ha trasformato la Terra in un pianeta. Ribaltando il rapporto tra centro e periferia, teorizzando l'esistenza di uno spazio vuoto infinito e studiando la forma della Terra sulla base della proiezione della sua ombra nell'eclissi di luna – ovvero trovando così in una stella (nel senso classico della parola) la conferma che anche la Terra era una stella – egli ha per Blumenberg inaugurato quella «stellarizzazione della Terra» le cui implicazioni

metafisiche sono state colte appieno prima da Pascal e poi da Nietzsche. Pascal ha racchiuso nella constatazione che «[l']universo è un cerchio il cui centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo» la catastrofe cosmologica che ha condannato il mondo post-copernicano ad essere uno spazio in cui ogni punto è uguale all'altro: intuizione terribile dell'assenza di ogni fine e dell'indifferenza dell'universo nei confronti della Terra. Mentre Nietzsche, nei celebri paragrafi 124-125 de *La Gaia Scienza*, ha espresso nel modo più icastico il senso di spaesamento cosmico provocato dalla rivoluzione spaziale illuminista: «che mai facemmo a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Lontano da ogni sole? Non precipitiamo sempre di più? E all'indietro, di lato, in avanti, da ogni parte? Esistono ancora un sotto e un sopra? Non vaghiamo attraverso un nulla infinito? Non avvertiamo l'alito dello spazio vuoto?» [Nietzsche 1991, 151].

Infine (sviluppando una metafora nautica che per Blumenberg fu proprio Pascal a inaugurare) ecco la conclusione di Nietzsche: «Abbiamo lasciato la terra e ci siamo imbarcati sulla nave! Abbiamo tagliato i ponti alle nostre spalle – e non è tutto: abbiamo tagliato la terra dietro di noi. Ebbene, navicella! Guardati innanzi! [...] non esiste più 'terra' alcuna!» [Nietzsche 1991, 150].

Rileggendo le imprese cosmonautiche alla luce di questi riferimenti sembrerebbe facile e conseguente iscrivere i viaggi spaziali in una tradizione ermeneutica ben definita. Ma le cose non sono in realtà così lineari. L'abbandono della gravità terrestre non è infatti per Blumenberg semplicemente una nuova fase, sia pure radicalizzata dalla tecnica, del rovinoso (e involontario) disincanto copernicano del mondo.

Permane infatti qualcosa che sembra impossibile ricondurre a questa tradizione; qualcosa che la eccede e che in un certo senso agisce contro di essa in modo dialettico, rovesciando il rovesciamento copernicano e imponendo con ciò una curvatura imprevista alla parabola del moderno.

Data la sua importanza, vale la pena di citare per intero il passaggio in cui Blumenberg argomenta questa tesi:

Nell'agosto del 1966 il Lunar Orbiter I trasmise, dalla sua orbita lunare, la prima immagine della Terra che brillava su un paesaggio lunare. L'orientamento fisso della telecamera durante il primo atterraggio con equipaggio nel luglio 1969 privò lo spettatore

terrestre dell'opportunità di guardare la Terra e gli suggerì che ciò che era importante era il pezzo di Luna che non veniva mostrato perché si trovava nel punto cieco dietro la telecamera. Solo la mobilità e il colore dell'immagine trasmessa hanno permesso di cogliere l'unicità del momento di riflessione cosmica che consentiva all'uomo di sperimentare – al di sopra del deserto senza vita di qualcosa che un tempo aveva avuto l'irraggiungibile qualità di una stella – la stella che sembra viva, la Terra. Questa visione circolare della Terra scagiona il cardinale Francesco Barberini, nipote di Urbano VIII, che (come scrive Castelli a Galileo il 6 febbraio 1630) aveva rimproverato al copernicanesimo di degradare la Terra facendola diventare una stella.

Ora, forse tutto questo sarebbe solo una reminiscenza sentimentale se, con la visione all'indietro della Terra, le spese per i viaggi spaziali con equipaggio non fossero diventate un episodio.

Qualcosa che nessuno si aspettava potesse accadere così facilmente e così rapidamente, e che le difficoltà economiche da sole non avrebbero potuto comportare – vale a dire, un indebolimento della curiosità cosmica e uno spostamento dell'interesse dal mondo remoto a quello vicino, da una direzione centrifuga a una centripeta – è avvenuto rapidamente e quasi in silenzio.

C'è una depressione che segue il raggiungimento di obiettivi assoluti, per quanto immaginaria possa essere questa assolutezza. Questo schema non è però sufficiente per la comprensione di questo evento storico. La cosa decisiva è infatti un'altra: una revisione che ha posto fine al trauma copernicano che ha attribuito alla Terra lo status di un mero punto – dell'annichilimento della sua importanza a fronte dell'enormità dell'universo. Qualcosa che ancora non comprendiamo appieno ha fatto il suo corso: i successivi aumenti della sproporzione tra la Terra e l'universo, tra l'uomo e la totalità, hanno perso il loro significato, e questo senza che sia stato necessario ritrattare la teoria. L'astronautica ha distrutto il mito illuminista della ragione costretta a confrontarsi con il cosmo. Si può anche dire così: si stabilisce l'equivalenza tra il lato microscopico e quello telescopico della realtà; un'assenza di differenza, nel senso che tale equivalenza non ha più alcuna sfumatura in comune con gli abissi degli infiniti pascaliani. Un decennio di intensa attenzione all'astronautica ha prodotto una sorpresa che è, in modo insidioso, precopernicana.

La Terra si è rivelata un'eccezione cosmica. Certo, quello che l'uomo ha fatto è solo qualche passo nella regione vicina alla Terra, anche se includiamo le esplorazioni che abbiamo intrapreso, all'interno del sistema planetario, per mezzo di apparecchiature automatiche. Tuttavia, in relazione alle aspettative rivolte a questi corpi esotici, l'evidenza ottica di queste spedizioni nello spazio è a favore del nostro pianeta in modo schiacciante [Blumenberg 1990, 678-679, traduzione mia].

Blumenberg approda così a una posizione diametralmente opposta rispetto a quella di Heidegger: le immagini della Terra riprese dallo spazio, lungi dal comportare l'annullamento di ogni luogo e lo sradicamento dell'abitare, ci mostrano invece la Terra come l'unico luogo miracolosamente vivo nell'infinito deserto cosmico. Un'eccezione inspiegabile, un fenomeno "auratico" che non ha nulla in comune con la semplice presenza e l'utilizzabilità degli enti intramondani, e tanto meno con gli oggetti annichiliti dall'obiettivismo scientifico. Compresa *estheticamente*, le immagini extraterrestri del pianeta-terra annunciano per Blumenberg una nuova misura nel rapporto tra l'uomo e il mondo, e forse persino una nuova cosmologia, che inverte psicologicamente la verità della scienza moderna: «Guardata dallo spazio la Terra si presenta, se così si può dire, in un oceano di negatività: un'isola in mezzo al nulla. Ciò la rende visibile in un senso eminente, dolorosamente chiara» [Blumenberg 1987,114].

Così il significato cosmologico dei viaggi spaziali, ampliando enormemente una potenzialità che abbiamo già visto inscritta nell'origine dell'aeronautica, è stato paradossalmente quello di "risacralizzare" la Terra, di disvelare il pianeta in una apertura di senso inedita, come solo un'opera d'arte avrebbe potuto fare. Di fronte a tale visione il sentimento più diffuso non fu, per riprendere le parole della Arendt (o di Hugo), quello della fuga dalla prigione-Terra,<sup>5</sup> ma al contrario quello della meraviglia

---

<sup>5</sup> «Nel 1957 un oggetto fabbricato dall'uomo fu lanciato nell'universo, e per qualche settimana girò attorno alla terra seguendo le stesse leggi di gravitazione che determinano il movimento dei corpi celesti – del sole, della luna e delle stelle. [...] Questo avvenimento, che non era inferiore per importanza a nessun altro, nemmeno alla scissione dell'atomo, sarebbe stato salutato con assoluta gioia se non si fosse verificato in circostanze militari e politiche particolarmente spiacevoli. Ma, per un fenomeno piuttosto curioso, la gioia non fu il sentimento dominante, né fu l'orgoglio

provocata dalla scoperta di qualcosa di nuovo e straordinario, per quanto familiare lo potessimo credere. Un sentimento filosofico – visto che già nella *Metafisica* di Aristotele (I, 2, 982b) la meraviglia viene collegata alla cosmologia: ai fenomeni della luna, del sole e degli astri – ma che assume l’inflessione emotiva della commozione e della nostalgia verso il luogo perduto dell’origine, la Madre-Terra appunto. I viaggi di scoperta e di conquista dello spazio celeste, sospinti dalla volontà di potenza del classico *Plus ultra!*, scoprono, in realtà, paradossalmente, la Terra: la bellezza, l’inspiegabile unicità e la vulnerabilità del nostro pianeta errante.<sup>6</sup>

Utilizzando il linguaggio di Kostas Axelos, si potrebbe parlare della nascita di un “pensiero planetario”. Per il filosofo greco «*il pensiero planetario*, supposto che esso si lasci chiamare così, esperisce, dal punto di vista della storia dell’essere e della storia del mondo, l’errare, annunzia come pensiero un nuovo cominciamento, è pensiero ad-veniente» [Axelos 1977, 108]. Nel nostro caso, l’espressione si adatta a descrivere un disvelamento del mondo tanto potente e “planetario” da trasformare il nostro rapporto al pianeta come tale, che viene ad assumere un valore *in se stesso*, cioè a prescindere dall’uomo e forse *nonostante* l’uomo. È legittimo riferire questo nuovo rapporto, questo “ritorno alla Terra” dopo averla abbandonata e ritrovata, alla genesi di una visione del mondo nuova: a una “ecologia planetaria” originariamente inseparabile da un insieme di valori politici e sociali improntati alla pace, all’equità e al giusto uso delle risorse naturali. Nei concetti di “pensiero planetario” e di “ecologia planetaria” rientrano allora a pieno titolo sia l’“ipotesi Gaia” di Lovelock (1979) sia il “Rapporto Brandt” (1980), che non a caso evocano quale fonte di legittimazione del proprio discorso il portato filosofico delle immagini della Terra prese dallo spazio.<sup>7</sup>

---

o la consapevolezza della tremenda dimensione della potenza e della sovranità umana a colmare il cuore degli uomini che ormai, sollevando lo sguardo dalla terra verso i cieli, potevano scorgervi una loro creatura. La reazione immediata, espressa sotto l’impulso del momento, fu di sollievo per “il primo passo verso la liberazione degli uomini dalla prigione terrestre”» [Arendt 2005, 1].

<sup>6</sup> Le recenti formule di Bruno Latour [2018] come “Landing”, o “Down to Earth”, fanno in realtà già parte dell’astronautica e di quell’immaginario spaziale aereo che l’autore vorrebbe criticare richiamando attraverso le parole della Arendt la volontà di scappare dalla terra.

<sup>7</sup> Si veda sul tema l’interessante lavoro di Heise [2008].

Il nome “Gaia” fu suggerito a Lovelock da William Golding, l'autore del celebre romanzo *Il signore delle mosche*. Circa lo spirito in cui quel nome si è formato, occorre tornare sulle parole pronunciate da Golding in occasione del discorso ufficiale per il premio Nobel ricevuto nel 1983:

Ora che, almeno nell'immaginazione, possiamo vedere la nostra Terra, nostra madre, Madre Gaia, incastonata come un gioiello nello spazio, non abbiamo scuse per supporre che le sue ricchezze siano inesauribili; non possiamo pensare di vivere in uno spazio illimitato, senza confini. Siamo i figli di quel grande gioiello blu, attraverso nostra madre siamo parte del sistema solare, anzi dell'universo. Nella bruciante poesia dei fatti, siamo figli delle stelle [Golding, in: Settis 2012, 153].

In tempi a noi più vicini, Edgard Morin ha poi espresso con efficacia la logica storico-elementare che conduce a questa conclusione:

Così, al termine della fantastica avventura cominciata nel XV secolo, il grido della vedetta di Colombo acquista infine il suo significato planetario: Terra! Terra! Ancora fino agli '50-'60 del nostro secolo, vivevamo su una Terra misconosciuta, vivevamo su una Terra astratta, vivevamo su una Terra-oggetto. La nostra fine di secolo ha scoperto la Terra-sistema, la Terra-Gaia, la biosfera, la Terra particella cosmica, la Terra-Patria. Ciascuno di noi ha la propria genealogia e la propria carta di identità terrestre. Ciascuno di noi viene dalla Terra, è della Terra, è sulla Terra. Apparteniamo alla Terra che ci appartiene. [Morin & Kern 1994, 187].

### 3. *La Nave Spaziale Terra*

Rettificando la precedente citazione di Heidegger alla luce del percorso critico qui condotto, potremmo dire che “lo spazio è nel mondo *perché* il mondo è nello spazio”. La frase allude al contraccolpo causato dalla presa di coscienza collettiva circa il disvelamento spaziale della Terra. Pensare il mondo nello spazio significa averne coscienza in quanto

“astro errante” nel nulla infinito, ma non al modo di un qualunque altro desolato pianeta, bensì come unico mondo possibile.

Come abbiamo già visto, questo non è però il solo modo possibile per intendere le ricadute della rivoluzione spaziale astronautica, e neppure il più diffuso. Per tornare da dove siamo partiti, Schmitt ci avverte ad esempio che quest’ultima attende ancora di essere pensata, a meno di non rassegnarci al dominio sradicante della tecnica:

Ci si domanda, infatti, quale sia oggi l’attuale appello della storia. Sicuramente, non è più identico a quello dell’epoca in cui gli oceani si spalancarono. Di conseguenza, a questo appello odierno non si può più dare la risposta che venne data a quel tempo. Neppure servono qui le ulteriori prosecuzioni di questa risposta, né le disperate, ulteriori spinte verso il cosmo di una tecnica inarrestabile, che hanno soltanto il significato di fare dell’astro da noi abitato, la Terra, una nave spaziale (*Raumschiff*)» [Schmitt & Jünger 1987, 166].

Fa qui probabilmente la sua prima comparsa la metafora che ci induce a pensare alla Terra come a una grande astronave. La modernità sembra così presa in un giro cosmico-storico: all’inizio la nave ha aperto la prima rivoluzione spaziale planetaria, alla fine il pianeta stesso diventa una nave spaziale nell’oceano del cosmo sconfinato. Ma la Terra di Schmitt è una nave in balia dell’autarchia tecnica, che viaggia sempre più lontana dalla sua essenza, da una misura che la renda abitabile, da ogni radicamento spirituale. Günther Anders sembra a sua volta avvalorare questa tesi nella sua serrata critica del tecno-capitalismo. Nella sua prospettiva, con le immagini geoscopiche riprese dallo spazio da accidentali spettatori inizia un processo di «distanziamento dalla terra» per il quale il pianeta appare «come un corpo celeste senza padrone, un relitto galleggiante nell’universo», una nave fantasma alla deriva [Anders 1970, 59].

Ma ci sono poi anche ipotesi meno nichiliste, e più affini alla sensibilità etico-politica del pensiero planetario. Il rappresentante indiscusso di questo modo di pensare è l’architetto-ingegnere R. Buckminster Fuller, i cui saggi hanno ambizioni filosofiche. Fuller, spesso accusato di ottimismo tecnologico, in realtà non ignora affatto i mali che affliggono

il pianeta, e non si trova neppure lontano da Anders quando denuncia l'iniqua distribuzione delle ricchezze globali, il carattere predatorio del colonialismo, l'arretratezza e la miopia delle politiche nazionali, l'irrazionale sfruttamento delle risorse e persino il tratto suicida delle politiche energetiche a lui contemporanee, ancora incentrate sul fossile anziché sulle energie rinnovabili. La crisi dell'umanità globale è arrivata per Fuller al punto di minacciare l'esistenza stessa del pianeta, ormai fuori controllo. Ma proprio da questa constatazione procede il bisogno di un *Manuale operativo per Nave Spaziale Terra*, come Fuller intitola il suo famoso saggio del 1969, ovvero un sapere che ci indichi come La Nave Terra vada governata nel rispetto di un principio tipico dell'età dell'aria: che esiste un solo pianeta per una sola umanità. Fuller invoca allora «una rivoluzione progettuale globale» all'altezza dei problemi che affliggono il pianeta. Il suo è un appello che si rivolge in primo luogo all'equipaggio della *Spaceship Earth*, vale a dire all'umanità intera, chiamata a collaborare alla manutenzione della nave e a definirne le rotte.

In tutto questo, la metafora della nave è doppiamente significativa. Da un lato allude al modo in cui la Terra ci appare dallo spazio, dall'altro alla storia del mare e della navigazione, cui Fuller – formatosi all'Accademia navale degli Stati Uniti – fa risalire l'origine storica della globalizzazione e la nascita di una coscienza “cosmica”:

I grandi avventurieri del mare pensavano sempre in termini di cosmo, poiché le acque del globo sono in continuità e ricoprono tre quarti del pianeta. Questo significa che prima delle trasmissioni via etere, il 99,9 per cento dell'umanità pensava solo in termini locali. Nonostante la nostra recente familiarità con lo sviluppo delle telecomunicazioni e la consapevolezza della Terra come di una totalità, noi stessi, nel 1969, siamo ancora organizzati a livello politico interamente in base a un'esclusiva e totalmente obsoleta separazione di sovranità [Fuller 2018, 36-37].

Quello di Fuller non è certamente un programma politico, piuttosto è una coerente presa in carico della visione del mondo figlia delle ricadute ideali del “pensiero planetario”. In questa visione, la Terra rivendica infine per sé il diritto al *cosmopolitismo*, ovvero la misura etico-politica che il cosmo stesso le ha accordato.

## Bibliografia

- Anders, G. [1970], *Der Blick vom Mond: Reflexionen über Weltraumflüge*, Munich, C. H. Beck.
- Arendt, H. [2005], *Vita activa. La condizione umana*, traduzione italiana a cura di S. Finzi, Milano, Bompiani.
- Axelos, K. [1977], *Marx e Heidegger*, traduzione a cura di E. Mazzarella, Napoli, Guida.
- Blériot, L., Ramond, E. (eds.) [1927], *La gloire des ailes*, Paris, Éditions de France.
- Blumenberg, H. [1989], *L'ansia si specchia sul fondo*, traduzione italiana a cura di B. Argenton, Bologna, il Mulino.
- Blumenberg, H. [1990], *The Genesis of the Copernican World*, transl. R.M. Wallace, Cambridge, MIT Press.
- Deffontaines, P. [1939], *Nouvelles visions de la terre par l'avion*, in: *Revue des deux mondes* 52 (2), 430-431.
- Fuller, R.B. [2018], *Manuale operative per Nave Spaziale Terra*, traduzione italiana a cura di V. Di Dato, Milano, il Saggiatore.
- Heidegger, M. [1976], *Essere e tempo*, traduzione italiana a cura di P. Chiodi, Milano, Longanesi (ed. or. 1927).
- Heidegger, M. [2005], *Solo un Dio ci può salvare*, in *Discorsi e altre testimonianze sul cammino di una vita (1910-1976)*, traduzione italiana a cura di N. Curcio, Genova, il melangolo.
- Heise, U. [2008], *Sense of Place and Sense of Planet: The Environmental Imagination of the Global*, Oxford, Oxford University Press.
- Latour, B. [2018], *Down to Earth. Politics in the New Climatic Regime*, London, Polity Press.
- Mattelart, A. [2003], *Storia dell'utopia planetaria. Dalla città profetica alla società globale*, traduzione italiana a cura di S. Arecco, Torino, Einaudi.
- Morin, E., Kern, A.B. [1994], *Terra-Patria*, traduzione italiana a cura di S. Lazzari, Milano, Raffaello Cortina.

- Nietzsche, F. [1991], *La gaia scienza. Idilli di Messina e Frammenti postumi 1881-1882*, traduzione italiana a cura di M. Carpitella, Milano, Adelphi.
- Nietzsche, F. [1992], *La genealogia della morale*, traduzione italiana a cura di F. Masini, Milano, Adelphi.
- Poole, R. [2008], *Earthrise. How Man First Saw the Earth*, New Haven, Yale University Press.
- Schmitt, C. [1991], *Il Nomos della terra*, traduzione italiana a cura di E. Castrucci, Milano, Adelphi (ed. or. 1950).
- Schmitt, C. [1994], L'ordinamento planetario dopo la Seconda guerra mondiale, in: Id., *L'unità del mondo e altri saggi*, traduzione italiana a cura di A. Campi, Roma, Pellicani, 209-223.
- Schmitt, C. [2002], *Terra e mare*, traduzione italiana a cura di G. Gurisatti, Milano, Adelphi (ed. or. 1942).
- Schmitt, C., Jünger E. [1987], *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, traduzione italiana a cura di G. Panziera, Bologna, il Mulino.
- Settis, S. [2012], *Azione popolare. Cittadini per il bene comune*, Torino, Einaudi.
- Vegetti, M. [2017], *L'invenzione del globo. Spazio, potere, comunicazione nell'epoca dell'aria*, Torino, Einaudi.
- Voegelin, E. [1974], *The Ecumenic Age*, Baton Rouge, Louisiana University Press.

**The Last Global Space Revolution.  
The World in the Age of Cosmonautical Enterprises.**

**Keywords**

spatial revolution; nomos; cosmonautics; planetary thinking; earth

**Abstract**

The article explores the concept of the “Global Spatial Revolution” introduced by Schmitt in his *Land and Sea* (1942) and extends its meaning to a historical and philosophical dimension that looks back to the first space enterprises. Following the cosmological implications of the first and especially of the second space revolution (the one that has air as an element, and no longer the sea), a possible way, alternative to the usual ones, to think about the persistence of modernity in the so-called ‘post-modern’ age will be discussed.

Finally, in dialogue with authors such as Blumenberg, Axelos and Fuller, the genesis of a new worldview will be shown, which I propose to call “planetary thinking”, in order to distinguish it from our recent ecologism.

Matteo Vegetti  
Suspi e Usi, Switzerland  
E-mail: [matteovegetti@hotmail.it](mailto:matteovegetti@hotmail.it)