

MORPHÉ

n. 18

Collana diretta da

Olaf Breidbach†, *Federico Vercellone* e *Angelo Vianello*

Comitato scientifico:

Remo Bodei †

Claudio Ciancio

Félix Duque

Gian Franco Frigo

Sergio Givone

Stefano Poggi

Gianni Carlo Sciolla

Paolo Tortonese

Angelo Vianello

PAOLO FURIA

ESTETICA E GEOGRAFIA

Spazio, luogo, paesaggio

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Morphé*, n. 18
Isbn: 9788857570587

© 2020 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

RINGRAZIAMENTI	9
PRESENTAZIONE	11
INTRODUZIONE	13
CAPITOLO 1. ELEMENTI DELL'ESPERIENZA ESTETICO-GEOGRAFICA	29
1.1 L'esperienza e la carta	29
1.2 La fenomenologia e l'umanismo	37
1.3 L'esperienza spaziale e l'esperienza geografica	41
1.4 Appaesamento, spaesamento e riconoscimento	47
1.5 Le forme geografiche	59
CAPITOLO 2. LO SPAZIO E IL LUOGO	79
2.1 Spazio e luogo: un'introduzione	79
2.2 Lo spazio assoluto e lo spazio sociale	86
2.3 Luogo e non-luogo	99
2.4 Il paradigma ontologico	111
2.5 Il paradigma critico	124
CAPITOLO 3. IL PAESAGGIO	141
3.1 Il paesaggio: un'introduzione.	141
3.2 Il paesaggio come prodotto spirituale	150
3.3 La proposta morfologica: il viaggio di Alexander von Humboldt	166
3.4 La proposta morfologica: il paesaggio di Carl Sauer	180
3.5 Il paradigma estetico-fenomenologico: arte e paesaggio	192
CONCLUSIONE: GEOGRAFIA E UTOPIA	207
IL COVID 19 E IL RITORNO DELLA GEOGRAFIA	211
BIBLIOGRAFIA	231

Questo è l'Isonzo
E qui meglio
Mi sono riconosciuto
Una docile fibra
Dell'Universo
(Ungaretti)

RINGRAZIAMENTI

Questo libro è il frutto di una moltitudine di confronti ed incontri; inoltre, alcuni dei viaggi che lo hanno ispirato e alimentato si sono svolti in occasione di attività di ricerca e convegni. Sono grato ai professori Federico Vercellone, Peppino Ortoleva, Chiara Simonigh e la dott.ssa Teresa Biondi, per aver accompagnato le mie ricerche, nell'ambito del progetto ILaB – Industrial Landscape Biella, di frontiera tra l'estetica, la teoria dei media, ad alta intensità di *Public Engagement*. Ringrazio in particolare i professori Federico Vercellone, Alessandro Bertinetto, Gaetano Chiurazzi, Alberto Martinengo, e i dottori Carlo Vittorio Giabardo, Giulio Mellana e Gregorio Tenti per i dialoghi di questi mesi. Sono poi molto grato ai geografi David Seamon e a John Agnew per l'attenzione dedicata al mio lavoro nel corso dell'ultimo anno; al professor Beppe Berta per il suo coinvolgimento nelle presentazioni del suo libro su Detroit; ai professori Raffaele Milani e Salvatore Tedesco per gli incoraggiamenti a procedere. Alla famiglia Debenedetti, infine, sono riconoscente perché senza il suo supporto difficilmente avrei potuto raggiungere questo risultato.

Paolo Furia

PRESENTAZIONE

Sempre più si sente la necessità di trasformare la politica in un'estetica, e l'estetica in una politica. In altri termini il compito della politica è quello di riassegnare forme di vita, e quello dell'estetica quello di individuare il luogo, una *forma di vita*, a riprendere il titolo del libro di Nicolas Bourriaud¹. Di descriverlo secondo una relazione soggetto – mondo che non è mai individuabile a priori. Il luogo è prodotto e segnato dalla sensibilità estetica, e questo vale dalle peripezie ombre di San Francesco sino ad Alfredo Jaar², per venire all'arte pubblica e ambientale contemporanea. L'idea di un'estetica della geografia quale viene proposta in questo libro da Paolo Furia consiste per l'appunto nell'intendere, secondo un approccio fenomenologico, la geografia e la riflessione su di questa, non secondo una modalità descrittiva ma invece poetica: si tratta, in altri termini, di intendere la geografia anche come creazione mitopoietica del luogo inteso come struttura fisico-culturale che produce riconoscimento e auto-riconoscimento nei soggetti che la vivono. Si potrebbe dire che questo è il luogo – così come viene senso inteso da Marc Augé, ma, prima ancora, da Martin Heidegger

Su questa base si svolge tutto il percorso di questo libro, che muove dal nesso tra esperienza geografica ed esperienza estetica, per indagare quindi la relazione tra lo spazio e il luogo e venire quindi a un intenso percorso storico e teorico, nel concetto di paesaggio, nella sua connotazione morfologica, a partire da Alexander von Humboldt per giungere ad autori come Paul Ricœur e Rosario Assunto grazie ai quali, coerentemente con i presupposti di questo libro, il paesaggio si propone come vera e propria utopia.

Abbiamo così a che fare con l'elaborazione di una visione non rappresentazionalista del paesaggio mai dimentica delle sue componenti materia-

1 N. Bourriaud, *Forme di vita. L'arte moderna e l'invenzione del sé*, Milano: Post-media Books, 2015.

2 F. P. Cuniberto, *Paesaggi del Regno*, Vicenza: Neri Pozza 2018.

li. E si affaccia, sullo sfondo, la ricerca precedente di Paolo Furia, dedicata alla questione del riconoscimento e dell'auto-riconoscimento a partire da Paul Ricœur³.

Il paesaggio si delinea in questo contesto come un sistema complesso di appartenenze analogo al concetto di luogo. Esso non è dunque, quantomeno principalmente, qualcosa da cui passivamente dipendiamo, ma ciò cui attivamente aderiamo producendolo, nel senso che esso deriva in fondo da un taglio che imponiamo alla visione delle cose per farle nostre⁴. Da sempre si era saputo che il paesaggio costituisce un territorio della nostalgia, ma che esso costituisca l'esito di un percorso performativo, in senso lato politico, di creazione e costruzione dell'identità è l'esito e la conquista del percorso di questo libro prezioso, in cui ci si muove nella tradizione del dialogo della filosofia con le scienze umane e non solo con queste – che l'autore riprende da Paul Ricœur e dalla trattazione strutturalista – per collocarsi di un terreno che allarga i confini dell'estetica. Si tratta così, indubbiamente, di concepire l'estetica entro un orizzonte fenomenologico, per metterne a nudo i problemi epistemologici. Ma proprio in quanto ci troviamo su di un territorio fenomenologico, non possiamo evitare mai di inserire il discorso in un quadro assiologico che coincide qui con l'*utopia del paesaggio*, potremmo dire con l'utopia della contemplazione possibile che sostituisce lo sguardo reale.

Federico Vercellone

3 P. Furia, *Rifiuto, altrove, utopia. Una fenomenologia estetica del riconoscimento*, Milano-Udine, Mimesis, 2019.

4 Mi permetto di rinviare al mio *Il futuro dell'immagine*, Bologna, Il Mulino, 2017, pp. 73-77

INTRODUZIONE

Negli ultimi decenni è maturata un'estetica filosofica capace di uscire dalle strette maglie della sola teoria, per rendere conto dell'esteticità dei fenomeni storici e culturali. La diffusione globale di tendenze quali l'*everyday aesthetics* e l'*environmental aesthetics* dimostra che è in corso un'ampia rivalutazione dell'esteticità della vita e della realtà: rivalutazione che necessariamente porta con sé un superamento della partizione idealista, ancora ben presente in tanto senso comune, tra dimensione "dura", oggettiva della realtà e dimensione "estetica", per forza di cose soggettiva. Nel concentrarsi sulla relazione tra soggetto d'esperienza e ambienti, nella loro pluralità, l'*environmental aesthetics* procede nella direzione di superare i confini della filosofia dell'arte, in cui i luoghi attiravano interesse solo in quanto oggetti di rappresentazione pittorica o letteraria. In una direzione simile si inoltra l'estetica delle atmosfere, che comprende l'esperienza estetica come una disposizione patica ricettiva derivante dall'incontro con ambienti contraddistinti da caratteri unitari, appunto le atmosfere¹.

Certamente è possibile individuare un filo rosso tra queste recenti linee di ricerca e "l'estetica contemporanea, o se si vuole postmoderna (...) quell'orizzonte disciplinare, affascinante e insieme inquietante, entro cui ai nostri giorni vaghiamo². In questo senso, l'insistenza sull'esteticità intrinseca del reale può effettivamente fare da sponda ad una concezione relativistica del sapere: nel divorzio tra conoscenza e senso sta uno dei possibili esiti del postmoderno. Ma se può essere vero che non siamo mai stati moderni, è altrettanto probabile che oggi non siamo più postmoderni. Dopo che lo smartphone è diventato una vera e propria protesi del genere umano; che la georeferenziazione dei dati spaziali ha completato e perfezionato la mappatura del globo; che le immagini di Tinder hanno ormai prodotto migliaia di matrimoni e di divorzi; dopo

1 Cfr. soprattutto Böhme 1995 e Griffero 2010 e 2013.

2 L. Russo, *Verso la Neoestetica. Un pellegrinaggio disciplinare*, Aesthetica Preprint Supplementa, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo 2013, p. 290.

gli episodi di terrorismo favoriti dalla disperata ricerca di identità tramite l'adesione ad immagini di violenza di individui molto soli; dopo tutto questo, non è più possibile relegare l'immagine nella dimensione della mera apparenza, o della mera soggettività. La storia non è finita: al contrario, va ripopolandosi di miti ed immagini nuove o più spesso riciclate, in cui identità collettive si aggregano e su cui scommettono. Le immagini tecnologicamente implementate non solo ridisegnano le identità personali e sociali, ma producono realtà percettive, ambientali, immersive. Il richiamo all'esteticità del reale non deve essere inteso nel senso dell'estetizzazione che de-realizza il reale: semmai è la realtà a formarsi esteticamente, in forza cioè di effetti performativi e sensibili. Le trasformazioni tecnologiche e digitali del nostro tempo ci impongono di superare la classica distinzione tra realtà "dura", indagabile dalla scienza, e apparenza estetica, puro manto ideologico di qualche invisibile struttura. Il tempo è venuto di ri-articolare ciò che è stato per lungo tempo tenuto separato: la scienza e la sfera estetica.

Un approccio fenomenologico alle scienze, per definizione anti-mecanicista e anti-determinista, può oltrepassare i limiti di un'estetica intesa come oggetto noetico ben distinto, per approdare alla riconsiderazione dell'intero mondo della vita (l'oggetto ultimo e la condizione trascendentale del sapere fenomenologico), *sub specie aestheticae*³. In questo senso, non è semplicemente la prospettiva teorica in cui il ricercatore si pone a

3 A grandi linee, si può parlare di estetica fenomenologica in due sensi. Nel primo, che da Husserl, passando per Ingarden, giunge sino a Dufrenne, l'estetica fenomenologica è fondamentalmente volta a mostrare la costituzione dell'oggetto estetico come caso specifico di intenzionalità. In tale quadro, l'estetica fenomenologica procede speditamente nella direzione di una fenomenologia dell'oggetto estetico, e più specificatamente di quello artistico. Nel secondo senso, tutti i fenomeni, nel loro manifestarsi, presentano un aspetto estetico, che si offre al nostro giudizio di gusto. Secondo Moritz Geiger, i predicati estetici possono essere applicati legittimamente agli oggetti più diversi, che compongono un ambiente culturale: "Tutto ciò che può recare il sigillo del valore estetico – tutto [ciò che] può essere valutato come bello o brutto, insolito o banale, sublime o nella media, di buon gusto o di cattivo gusto, generoso o avaro, tutto, le poesie e le canzoni, i dipinti e gli ornamenti, le persone e i paesaggi, gli edifici, i giardini, i balli – appartiene al campo dell'estetica in quanto scienza autonoma. I meriti e i demeriti estetici di ogni tipo, tuttavia, non appartengono agli oggetti in quanto essi sono reali, bensì solo nella misura in cui essi sono dati come fenomeni. Si attribuiscono ai vivi suoni di una sinfonia – ai suoni in quanto fenomeno, non ai suoni in quanto basati sulle vibrazioni dell'aria; una statua non è esteticamente significativa in quanto blocco di pietra reale, ma solo in quanto essa è data all'osservatore come rappresentazione di una persona" (Geiger 2015:124-125).

eventualmente prendere in considerazione la qualità estetica dei fenomeni del mondo: è invece il mondo stesso a rivelarsi come costitutivamente estetico. La dimensione estetica del mondo non è una delle sue tante caratterizzazioni, e tantomeno può essere ridotta a epifenomeno di forze strutturali invisibili e essenzialmente non estetiche. Al contrario, proprio l'essenziale esteticità del mondo costringe a individuare, di tutte le forze e di tutte le causalità naturali e storiche, le ricadute estetiche, sul piano delle quali, per così dire, emergono reazioni, eventi ed azioni non algoritmicamente prevedibili. L'esteticità fondamentale del mondo obbliga ad un confronto inesausto ed inesauribile con la dinamica varietà delle sue forme, con la consapevolezza che un inventario assoluto delle stesse sia fuori portata. Ciò conduce ad una riscoperta della dimensione qualitativa del reale, riscattata dalla sua riduzione a mero correlato soggettivistico e relativistico della percezione prescientifica⁴.

La separazione tra estetica e conoscenza ha trovato le sue declinazioni nella modernità, ma ha naturalmente delle radici ben più antiche. Si può probabilmente risalire sino alla condanna platonica delle immagini, relegate nella dimensione della mera apparenza⁵. Della diffidenza, contemporaneamente teoretica e pratica, nei confronti della molteplicità senza unità delle immagini resta in qualche modo traccia nel Kant critico, che considera i motivi patologici della volontà incompatibili con la legge morale. Il dualismo tra sensibile e sovrasensibile è sullo sfondo. Le immagini, relegate a correlato della vita sensibile del soggetto, tengono l'umanità dentro la caverna. La vita degli uomini si conduce normalmente in catene, tra le copie degli enti intelligibili e le loro immagini, copie di copie; e la stessa vita kantiana è immersa nei motivi patologici, tra imperativi ipotetici e ricerca di soddisfazione e appagamento. Una certa sovrapposizione di sensibile, nel senso del patologico quale descritto nella *Critica della Ragion Pratica*, e di estetico, nel senso di relativo ad un giudizio di gusto (che può eventualmente realizzare un giudizio estetico, libero e fine a se stesso, proposto dalla *Critica del Giudizio* come riscat-

4 L'approccio qui adottato deve molto all'impostazione di Arnold Berleant. L'autore sottolinea che l'esperienza può essere "religiosa, corporea, mistica, sociale, pratica, cognitiva", ma "un sottofondo estetico è presente anche quando non è predominante" (Berleant 2010:8). L'esperienza è estetica, "nel senso più largo" (p. 18), nella misura in cui coinvolge sempre un aspetto percettivo e un aspetto valutativo, da cui scaturiscono orientamenti, comportamenti e schemi cognitivi nei quali il mondo sociale si struttura come mondo della vita dotato di senso.

5 Per una puntuale ricostruzione del divorzio di conoscenza e estetica partire dalla condanna platonica dell'immagine, si rimanda a F. Vercellone, *Il futuro dell'immagine*, Bologna: Il Mulino 2017.

to della sensibilità), è difficilmente eliminabile. La consapevolezza della pervasività dell'estetico nel reale, nella vita, nell'esperienza non è certo estranea nemmeno agli approcci razionalisti ed alle culture iconoclaste. In ogni caso, agisce ancora il dualismo (anche assiologico) di razionalità e sensibilità nell'ideale fundamentalmente nomotetico del positivismo. Ideale che ha determinato per tutto l'Ottocento e in certe fasi del Novecento una gerarchia dei saperi in cui le scienze meno predisposte alla generalizzazione e più intimamente condizionate da motivi estetici o dall'esperienza del ricercatore erano meno fondamentali.

In questo libro mi occuperò della geografia proprio in quanto scienza poco predisposta alla generalizzazione e particolarmente condizionata dall'esperienza del geografo, esperienza che, per le ragioni che saranno trattate nel libro, può caratterizzarsi come estetica. La storia delle scienze è, nello stesso tempo, la storia della loro epistemologia. Quella della geografia è particolarmente interessante, se si considera la natura intermedia del suo oggetto, tra le cosiddette scienze naturali e scienze sociali. Una natura intermedia evidente sin dalle riflessioni di inizio Novecento di Vidal de la Blache e Sauer, quando il dualismo epistemologico e ontologico tra *Naturwissenschaften* e *Kulturwissenschaften* era predominante. Nel tempo in cui la fisica era la regina delle prime e la storia la regina delle seconde, la geografia col suo carattere ibrido doveva trovarsi emarginata. Nel tempo del *posthuman*, del *postmodern* e del *post-postmodern*, della *post-histoire*, dell'antropocene e del cronotopo, invece, si prepara il terreno per il riscatto della geografia.

* * *

La dimensione planetaria della grande parte dei fenomeni del nostro tempo, dall'avvento delle tecnologie digitali in tutti i campi e in particolare in quello della comunicazione, ai cambiamenti della biosfera per effetto del surriscaldamento globale; la crisi dell'ideale modernista di una razionalità universale, in grado di orientare un progresso storico generale e condiviso; la produzione di stili, culture e sub-culture sempre più omologate e la contestuale insistenza su concetti quali la territorialità e l'autenticità; tutti questi tratti dell'epoca contemporanea pongono con urgenza il compito di elaborare una filosofia della geografia. È urgente che la filosofia si occupi di geografia. Non solo nel senso già sperimentato e, quanto ai suoi scopi,

efficace, dell'ontologia della geografia⁶, dedicata a obiettivi di carattere funzionale. Né tantomeno nel senso, del tutto distorto ma sempre in agguato quando si parla di discipline istituzionalizzate in accademie, scuole, dipartimenti e quant'altro, che i filosofi facciano i geografi; serve che filosofi e geografi collaborino nello svolgimento di una riflessione intorno ai concetti di fondo della geografia, alla loro sostenibilità teorica e ai loro risvolti pratici.

Anche qui, per meglio affrontare la rilevanza estetica della geografia, intendendo in primo luogo adottare un atteggiamento *fenomenologico*. Mi rendo certamente conto di esporre da subito il presente lavoro al rischio di incorrere in innumerevoli fraintendimenti. Proprio nell'ambito della geografia umana, a partire dagli anni Settanta dello scorso secolo, si sono affastellate interpretazioni dell'approccio fenomenologico riduttive e talvolta francamente distorte⁷. Contro di esse si sono, nel corso dei decenni e fino a noi, affermate concezioni post- o anti-fenomenologiche dei principali concetti della geografia. Anche queste, per forza di cose, dovevano assumere come bersaglio polemico una versione caricaturale della fenomenologia stessa. Dovremo perciò dedicare un primo capitolo a mettere in luce il potenziale dell'approccio adottato, liberando il campo dai fraintendimenti. Quel che si può affermare sin d'ora tuttavia è che, in linea generale, la geografia fenomenologica del passato ha cercato nella fenomenologia più una risposta di tipo umanistico al riduzionismo positivistico della geografia quantitativa che non un metodo rigoroso di indagine dell'esperienza. È invece proprio la fenomenologia come metodo ad essere presa in considerazione in questo libro: un metodo tramite il quale riconnettere una scienza particolare ai suoi concetti fondamentali e, di lì, alle esperienze che ne sono la condizione di possibilità (e, per questa via, finalmente, alla consistenza estetica delle esperienze a fondamento della disciplina geografica).

6 “L'ontologia della geografia può essere intesa come la disciplina filosofica finalizzata a delineare che cosa includa, la geografia, nel proprio inventario dell'esistente. Nello specifico, questo settore di ricerca si occupa innanzitutto di stabilire cosa si intenda con entità geografica, fornendone condizioni di esistenza e criteri di identità, quindi di analizzare come le varie entità si relazionino l'un l'altra e, infine, di stilare un inventario completo dell'esistente, capace di descrivere il dominio geografico” (Tambassi 2018:103).

7 Mario Neve ha sostenuto che “la fenomenologia geografica rappresenti la grande incompiuta della geografia contemporanea, (...) a causa del carattere prevalentemente teorico dei suoi esiti o della natura spesso epistemologicamente debole dei suoi presupposti, basati di frequente su assunzioni-petizioni etico-volontaristiche...” (Neve 2005: 153).

La fenomenologia interessa la geografia in due sensi. Innanzitutto, una concezione di tipo fenomenologico consente di intendere il campo della geografia come un'ontologia regionale specifica, preservando così la sua specificità ed evitando riduzioni troppo frettolose ad altre scienze apparentemente più fondamentali. In gioco è lo statuto scientifico stesso della geografia, intesa come disciplina dalla natura intermedia e ibrida, che pare sfuggire ai criteri, ancorché plurali, di legittimità e validità della scienza, tanto a livello di metodo quanto di oggetto. La geografia può essere sviluppata a partire da un'ontologia regionale, cioè intorno a concetti propri, che aprono campi di possibilità specifici, primi in quanto oggetti di esperienze il cui significato non è dato dalla loro riduzione a concetti di altre scienze. I concetti di mappa, spazio, luogo, regione, ambiente, casa, territorio e paesaggio possono essere trattati geograficamente senza che siano prioritariamente definiti in scienze presunte primarie. Si può, insomma, conoscere il mondo geograficamente⁸. Ma la rilevanza di questi concetti per la geografia si radica nella loro importanza per l'esperienza precategoryale del mondo. Ed è a questa altezza che incontriamo il secondo senso in cui la fenomenologia interessa la geografia. La fenomenologia richiama alle sorgenti extra-scientifiche delle scienze, prima in termini di vissuto della coscienza e poi in quanto precategoryale, o mondo della vita. Ora, anche grazie alla fondamentale mediazione di Heidegger (essenziale, come si vedrà, anche per l'ingresso della fenomenologia nella geografia umana), si può pensare al mondo della vita come a una sorta di trascendentale spaziale, e quindi geografico, della cognizione, della cultura e dei corpi propri stessi. In altri termini: il mondo della vita è già sempre un mondo anche geografico. Si deve dire geografico, e non solo spaziale, in quanto occorre sottolineare come il mondo attuale in cui siamo gettati è non solamente il

8 John Pickles, in un'opera dedicata al rapporto tra metodo fenomenologico e geografia umana, ha insistito molto sulla differenza tra l'espressione "il mondo può essere conosciuto geograficamente" e l'idea che "l'esperienza del mondo è già sempre geografica" (Pickles 1985:42-43). L'accento sulla seconda idea senza la prima rischia di scollegare la riflessione filosofica e la geografia intesa come campo disciplinare dotato di oggetto e metodo propri, così finendo per ipostatizzare una condizione antropologica senza fare i conti con la problematicità dei concetti adottati. La geografia fenomenologica oggetto della critica di Pickles ha promosso questa ipostatizzazione dell'esperienza originariamente geografica dimenticando la vocazione critica e metodica della fenomenologia. Una buona teoria fenomenologica deve invece tanto restituire i presupposti tematici e metodici della disciplina geografica quanto mostrare il loro radicamento in un'esperienza originaria, i cui tratti definitivi, d'altra parte, devono rimanere problematici.

correlato spaziale vivo del nostro corpo⁹, ma è anche già sempre qualificato geograficamente. Lo spazio dell'esperienza del corpo proprio è uno spazio già sempre vissuto da altri prima di noi; scritto, riscritto e sovrascritto nel corso della storia. La materia dell'esperienza geografica, è *materia signata*. È, insomma, uno spazio interpretato geograficamente, quindi culturalmente e simbolicamente connotato. Questa connotazione simbolico-culturale dello spazio, dal punto di vista epistemologico, rende necessaria una torsione di tipo ermeneutico della fenomenologia (Ricœur 2016:52). Dal momento, infatti, che l'esperienza del mondo è sempre mediata da stili e culture, è opportuno considerare come centrali per la ricostruzione di un'esperienza originariamente geografica della realtà tanto le pratiche spaziali quanto i significati culturali che esse assumono all'interno di contesti già sempre costituiti. Lo spazio geografico è sempre anche uno spazio sociale, politico, simbolico. Tuttavia, l'esperienza geografica non può essere colta pienamente neanche solo come esperienza ermeneutica. A essere simbolicamente e culturalmente informato è infatti lo spazio, con tutta la materialità dei suoi rapporti fisici e sociopolitici (il territorio), nella sua espressività estetica (il paesaggio), nella sua intimità comunitaria e tradizionale (il luogo). Si deve dunque considerare la ragione geografica, intesa come il tipo di razionalità che individua e articola l'ontologia regionale "geografia" (a cui corrisponde la scienza geografica)¹⁰, come una flessione specificatamente spaziale della ragione ermeneutica¹¹.

9 Si tratta di un filone di ricerca tutt'altro che banale e anzi centrale per la maturazione novecentesca della fenomenologia post-husserliana. Merleau-Ponty, più di Husserl, ha aperto alle riflessioni di matrice fenomenologica sulla relazione tra corpo e spazio, conducendo un'importante critica al paradigma cartesiano della distinzione tra *res extensa* e *res cogitans*: "Non si deve dire che il nostro corpo è nello spazio, né d'altra parte che è nel tempo. Esso abita lo spazio e il tempo (...) Il mio corpo ha il suo mondo o comprende il suo mondo senza dover passare attraverso rappresentazioni, senza subordinarsi a una funzione simbolica o oggettivante" (Merleau-Ponty 2003:144-145).

10 L'espressione "ragione geografica" non combacia con la nozione di "ragione cartografica" oggetto degli studi di Franco Farinelli (2009). Il primato della mappa e della mappatura, implicato dall'atteggiamento moderno, è sicuramente un aspetto rilevante nella storia della geografia. Con "ragione geografica", tuttavia, siamo alla ricerca di un paradigma più originario del pensare, già sempre culturalmente e linguisticamente determinato, ma anche informato dalla pluralità delle relazioni spaziali che le sono costitutive, a partire da quella intrinseca con la corporeità primordiale del *cogito*.

11 Mutuiamo qui l'espressione di Jean Greisch (1994), con la quale il filosofo intende un paradigma della razionalità a tutti gli effetti, dotato di una logica propria di funzionamento, la cui validità non si misura per differenza rispetto alla ragione deduttiva.

* * *

Un approccio fenomenologico alla geografia contribuisce all'obiettivo, propriamente filosofico, di cogliere il mondo della vita in quanto orizzonte sorgivo dell'esperienza, da cui ogni scienza (compresa la scienza geografica nello specifico) trae origine. Ecco però che questa grande ambizione intrinseca al progetto fenomenologico si scontra con un importante paradosso, il quale pressappoco può dirsi come segue: come può darsi conoscenza di ciò che è concepito dall'impostazione fenomenologica stessa come l'apriori di ogni conoscenza? Si può cioè attingere alla "terra promessa" del mondo della vita, come orizzonte totale di ogni possibile esperienza? In parte il paradosso può essere ridimensionato se si considera che il mondo della vita è già sempre articolato geograficamente. Il che significa che esso non è una pura virtualità di possibilità esperienziali, ma un orizzonte spazio-temporale concreto e attuale. L'orizzonte che rende possibile l'esperienza si presenta sempre nella concretezza di un contesto spazio-temporale. Questo significa anche "depotenziare" la dimensione trascendentale del precategoriale: esso, da pura forma del poter-essere, può essere concepito geograficamente come un'articolazione di "essere-qua" concreti e storicamente mutevoli. Così, la chiarificazione del mondo della vita cui una fenomenologia della geografia mira restituisce un'irriducibile varietà di spazi e dimensioni geografiche che richiedono di essere colte attraverso un approccio descrittivo. Inoltre, lo stesso paradosso dell'inconoscibilità del mondo della vita inteso come apriori di ogni conoscenza può essere superato se si considera l'esperienza estetica come una possibilità di accesso al mondo della vita. Si tratta di un percorso che in qualche modo si richiama a radici romantiche e poi esistenzialiste, le quali brillantemente convergono nel pensiero di Rosario Assunto. In questo contesto argomentativo, il mondo della vita si prolunga sino ad includere la natura, in quanto entra in una comunicazione di tipo estetico con la vita; in altre parole, in quanto suscita nel soggetto d'esperienza sentimenti vitali che possono oggettivarsi, prima che in un'espressione artistica compiuta (una pittura di paesaggio, una poesia), in vere e proprie "geografie dell'immaginario". Il mondo della vita è, al limite, la "totalità intotalizzabile" di cui è dato presentimento in alcune significative esperienze, esteticamente connotate, ma di cui non è possibile avere una conoscenza analitica. Una totalità che precisamente il sentimento estetico è incaricato di riscattare dalla condizione di oblio in cui si trova gettata perlopiù. Ma, anche qui, il mondo della vita come totalità sentita, che sollecita esteticamente il viandante o il geografo, è sempre un ambiente geograficamente collocato e tracciato, una forma ibrida di natura e cultura, un orizzonte dai confini

porosi, che comunica esteticamente con soggetti d'esperienza altrettanto collocati in un contesto materiale e culturale. Mondo della vita come luogo in cui la vita scorre e trova il suo senso, come paesaggio dove cielo e terra si modellano reciprocamente. La totalità del mondo della vita è innanzitutto la totalità processuale di un "qui" discreto e finito, proiettato spazialmente e temporalmente verso altrove. Ancora una volta, il mondo della vita non è solo e tanto l'infinito orizzonte del poter essere, ma un concreto "essere qui" esteticamente qualificato. In questo senso, l'esperienza geografica è estetica e l'esperienza estetica è geografica.

* * *

La rivalutazione della descrizione come pratica fenomenologica a fondamento dello sviluppo delle teorie spaziali è un altro elemento che la fenomenologia consegna a una filosofia della geografia. Si vedrà nel corso del libro come, nelle geografie di tipo positivistic o anche critico, il compito della descrizione sia stato colto erroneamente come meno importante e comunque subordinato rispetto al compito in senso stretto teorico. Si è talvolta considerata la descrizione come una modalità premoderna di fare geografia, laddove invece il geografo moderno e consapevole dovrebbe porsi l'obiettivo di realizzare un *framework* concettuale per spiegare secondo modelli rigorosi la distribuzione degli oggetti e degli eventi nello spazio. È invece la fenomenologia a richiamare la funzione propriamente fondamentale della descrizione per l'impresa scientifica. Grazie alla descrizione pura, in geografia, è possibile cogliere le entità spaziali nelle loro posizioni reciproche e per come si manifestano in un contesto di relazioni, senza che una teoria preordinata ci induca ad astrarne questa o quella proprietà al fine di individuare ulteriori relazioni. Tornare alla cosa stessa, secondo la celebre massima husserliana, implica anche una disciplina per la quale le entità geografiche devono essere descritte, per quanto possibile, senza presupposti. Ma questa descrizione senza presupposti lascia, per così dire, solo il soggetto con la propria esperienza estetica: in essa si comunicano sensibilmente i tratti del reale. Ed è anche per questo che non è estranea alla geografia una forma di descrizione ispirata, accompagnata da immagini destinate non solo a rappresentare mimeticamente il reale, ma a catturarne i tratti distintivi concentrandosi sullo stato d'animo da essi suscitato. Di qui deriva anche il significato che la pittura di paesaggio, ma anche la poesia e le arti performative, hanno per la conoscenza geografica. La stessa idea di una descrizione ispirata, presente esplicitamente in un geografo come Vidal, si lega ad un altro aspetto dell'esperienza estetica, ossia il suo tratto

valutativo. L'esigenza di una descrizione che metta da parte i presupposti del senso comune entra in un precario equilibrio con l'aspetto emozionale di ogni esperienza estetica, consistente di per sé in sentimenti di piacere o dispiacere, soddisfazione o paura, disgusto o aspirazione, angoscia o gioia. Da tali sentimenti, che in forza della loro immediatezza stanno al di qua della successiva divisione di ordine etico ed estetico, sorgono giudizi di gusto, espressioni artistiche, gesti individuali, iniziative sociali e politiche. L'esperienza estetica è insieme descrittiva e normativa¹². Così, anche l'esperienza geografica, in quanto estetica, suscita emozioni, sentimenti e valutazioni, i quali possono intersoggettivamente consolidarsi in paradigmi che orientano comportamenti e scelte sociali. I progetti, gli usi politici, le pianificazioni dello spazio e dei luoghi trovano un fondamento nelle esperienze socialmente codificate di un'epoca ed esprimono le sue più o meno nascoste ambizioni, nonché le linee di conflitto. La questione del rapporto, sempre esteticamente mediato, tra umane generazioni e natura, ora selvaggia, ora sublime, ora pittoresca o artificiale, è dotata di indubbio significato politico e morale. Ecco perché occorre ancora evidenziare che l'equilibrio delicato di apprezzamento estetico e descrizione fenomenologica conduce all'affermazione di una fondamentale politicità dell'esperienza geografica.

* * *

L'incontro di estetica filosofica e geografia è dunque possibile alla luce della centralità dell'esperienza in entrambi i campi disciplinari. Centralità che da una parte muove la ricerca a riconoscere nelle più diverse manifestazioni del mondo della vita significati estetici, tali cioè da produrre nel soggetto d'esperienza sentimenti e giudizi di apprezzamento e valutazione estetici; dall'altra parte, impone di trattare la geografia come una disciplina relazionale, nella quale in gioco non sono solo le oggettività spaziali, bensì soprattutto gli orientamenti di senso degli individui e delle comunità nell'ambito delle stesse. Il compito principale del presente lavoro consiste nel cogliere questa centralità dell'esperienza estetica nella geografia, e in particolare nello sviluppo di concetti centrali per la geografia, quali lo spazio, il luogo e il paesaggio. L'esperienza estetica in relazione allo spazio e al luogo sarà esaminata nel secondo capitolo, mentre il terzo si dedicherà al paesaggio come categoria per definizione dell'incontro tra estetica filosofica e geografia.

12 “Niente è più primario nell'esperienza umana della percezione sensibile, e la soddisfazione e insoddisfazione dell'esperienza sono tra i principali fattori di motivazione del nostro comportamento” (Berleant 2010:16, trad. mia).

Il libro è costruito come un percorso che si snoda attraverso tensioni concettuali che si intensificano a mano a mano che si procede. Nel primo capitolo sarà proposta una definizione dell'esperienza estetico-geografica come rapporto tra soggetto d'esperienza e forme geografiche. Un rapporto costruito intorno alla tensione tra appaesamento e spaesamento. All'appaesamento si riferiscono tutte le esperienze di auto-riconoscimento in un luogo. Lo spaesamento è invece la condizione di alienazione geografica che costringe il soggetto d'esperienza a interrogarsi sulla scontatezza del proprio rapporto allo spazio. Può trattarsi di una condizione sofferta (l'esilio, l'emigrazione per ragioni economiche o di sicurezza) oppure desiderata (la fuga da un ambiente giudicato soffocante, il viaggio di esplorazione o di piacere). Discuterò un certo numero di tesi che, in vari modi, riconducono le esperienze di spaesamento ad un preliminare appaesamento e riunirò queste tesi sotto l'etichetta "paradigma domestico"; esporrò anche punti di vista contrari, secondo i quali l'esperienza dell'appaesamento consiste nell'irrigidimento di una più fondamentale condizione di movimento ed erranza e proporrò in questo caso l'etichetta "paradigma del flusso". L'approccio che propongo non contempla la riduzione dell'appaesamento allo spaesamento o viceversa. Non ritengo, cioè, che sia più originaria la "condizione sedentaria" rispetto a quella "nomade", né il contrario. Piuttosto, l'una e l'altra sono, insieme e nei diversi intrecci cui danno origine, costitutive dell'esperienza estetico-geografica. Entrambe, nell'esistenza di una persona o di un gruppo, hanno una funzione fondamentale nell'ambito di quelli che, con Ricœur, chiamerò i "percorsi del riconoscimento": l'idea che cercherò di introdurre è che l'esperienza geografica, articolata in appaesamento e spaesamento, abbia un orientamento fondamentale nella ricerca di riconoscimento del soggetto d'esperienza. Una ricerca interminabile, che restituisce il carattere post-metafisico, fragile e precario della soggettività post-umana; tuttavia pur sempre una ricerca reale, in cui i soggetti sono impegnati proprio nella relazione con le diverse realtà geografiche. L'introduzione del problema del riconoscimento richiederebbe, per la sua complessità, un approfondimento specifico, che affronterò tuttavia solo in parte, nel corso di questo libro¹³. Qui mi limiterò a considerare il riconoscimento in relazione all'abitare. Se la filosofia politica e sociale

13 Ho trattato più diffusamente la valenza estetico-fenomenologica del concetto di riconoscimento nella monografia dedicata ai percorsi del riconoscimento in Paul Ricœur. Mi permetto dunque di rinviare al mio *Rifuto, altrove, utopia. Una fenomenologia estetica del riconoscimento a partire dall'opera di Paul Ricœur*, Milano: Mimesis 2019.

ha trattato il riconoscimento soprattutto come un processo tra soggetti (Honneth 1994), la filosofia della geografia deve integrare nei processi di riconoscimento la dimensione spaziale, la sua costituzione materiale, le sue valenze simboliche. Anche dal punto di vista autobiografico, ognuno riconosce se stesso in base alla qualità delle relazioni che intrattiene con gli spazi che frequenta, con i luoghi di vita. Chiaramente abitare in una casa confortevole di un quartiere ben servito in una città sicura può aiutare il soggetto d'esperienza a sentirsi riconosciuto nel proprio ambiente sociale, mentre abitare in un condominio fatiscente di una dimenticata periferia può indicare una condizione di misconoscimento sociale. Ciò che percepiamo, anche esteticamente, dei nostri dintorni è un fattore determinante per il nostro sentirci o meno riconosciuti e per il nostro stesso auto-riconoscimento personale. Sono perlopiù le condizioni di misconoscimento, dunque di insoddisfazione estetica e morale nei confronti dei propri dintorni, ad alimentare l'immaginario di altri luoghi idealizzati ed esotici, dove abitare sarebbe desiderabile; allo stesso modo, le condizioni di ingiustizia spaziale, avvertite esperienzialmente come un senso di mancato riconoscimento della propria dignità, favoriscono la nascita di movimenti di recupero e reinvenzione degli spazi che spesso trovano nell'arte uno straordinario veicolo¹⁴. Dopo aver individuato l'esperienza estetico-geografica nella tensione tra i poli dell'appaesamento e dello spaesamento, in vista del riconoscimento, sarà affrontato il polo noematico dell'esperienza geografica, ossia le forme geografiche. Proporrò a questo proposito di distinguere le forme geografiche in idiografiche e generiche, lasciando invece sullo sfondo altre possibili caratterizzazioni senz'altro problematiche dal punto di vista metafisico (ad esempio tra forme "naturali" e forme "artificiali").

Il secondo capitolo affronterà il tema del rapporto tra soggetto d'esperienza e forma geografica introducendo quattro possibili interpretazioni: quella razionalistica, o positivista, per la quale la forma geografica è ridotta a spazio asettico e misurabile da parte di un occhio disincarnato; quella ontologica, secondo la quale la forma geografica è compresa come luogo irriducibile da cui il soggetto d'esperienza dipende; quella critica, per la quale la forma geografica è la rappresentazione visibile di un ordine sociale che può essere decostruito; e infine quella estetico-fenomenologica, secondo la quale i soggetti d'esperienza e le forme geografiche si costituiscono contestualmente in un gioco inesauribile di interazioni.

14 Insisteremo più volte sulla funzione politica dell'estetica negativa, già presentata, tra gli altri, da Berleant 2008.

Per ricostruire questi quattro paradigmi saranno ripercorsi, nel corso dei paragrafi, concetti e dibattiti della geografia umana o dell'antropologia culturale, perlopiù trascurate dai filosofi. Non si mancherà di segnalare il contributo delle diverse scuole filosofiche novecentesche nella definizione dei paradigmi proposti.

Il terzo capitolo offrirà un approfondimento del paradigma estetico-fenomenologico ricorrendo alla categoria semanticamente ricca ed ambigua del paesaggio. Rifacendomi soprattutto ai lavori del geografo John Wylie e tenendo sullo sfondo la lezione per molti versi ancora attuale del filosofo Rosario Assunto, proporrò di individuare tra i diversi significati sensibili del concetto di paesaggio alcune decisive tensioni che ricalcano esattamente quella di appaesamento e spaesamento proposta nel primo capitolo. Bisognerà, per dir così, farsi strada tra approcci che accentuano il carattere "spirituale" del paesaggio ed altri che enfatizzano la dimensione naturale, per giungere ad una definizione di paesaggio come condizione ibrida e mediana, sintesi aperta dell'opera reciproca della natura sulla cultura e della cultura sulla natura. La considerazione del concetto geografico di paesaggio, attento alla materialità, e di quello tratto dalla storia dell'arte, riporterà il libro nell'alveo della questione inizialmente posta in questa Introduzione: quella del rapporto tra esperienza estetica, anche in quanto prolungata nell'espressione artistica, e conoscenza geografica. Infine, l'accoglimento di un certo significato utopico del paesaggio consegnerà ad una conclusione piuttosto aporetica: facendo valere il "non" incluso nell'etimologia del termine "utopia", l'esperienza estetico-geografica sarà riassegnata alla propria struttura tensionale di appaesamento e spaesamento, senza che se ne possa dare una sintesi, una conciliazione completa. L'idea del paesaggio compiuto, origine mitica, giardino, oppure spazio utopicamente disposto secondo le esigenze e gli scopi dell'umanità, è ambigua, in quanto i suoi contenuti sono sempre offerti da ideali ed immaginari divergenti di diverse epoche, diverse classi, diversi gruppi; ma sotto tale ambiguità si nasconde sempre e comunque, per quanto frainteso o mal condotto, lo scopo umano di fare della terra una casa. In questo senso, come proverò a chiarire nel saggio in appendice, il confinamento spaziale determinato dalle misure di contenimento del COVID-19 ha rappresentato plasticamente che cosa possa diventare per gli umani una terra progressivamente meno abitabile, in cui l'esperienza dello spaesamento non sia più possibile per decreto. La pandemia globale, unitamente alle misure per contenerla, ha avuto un impatto profondo sull'esperienza estetico-geografica e ci vorranno anni per trarne una qualche conclusione. Intanto almeno questo si può dire: che la dimensione spaziale della vita personale e di quella associata, i confini geo-

grafici, l'organizzazione degli spazi pubblici e il vissuto privato dei luoghi, si son fatti problematici. Lo spazio e la nostra vita in esso non possono più essere dati per scontati. Ciò che non è più vissuto ingenuamente si può così finalmente costituire come oggetto del pensiero. In questa direzione vanno le riflessioni che seguono.

* * *

In questa Introduzione mi propongo, infine, di inquadrare i tre concetti di spazio, luogo e paesaggio alla luce del più ampio problema della formulazione di una filosofia della geografia di tipo fenomenologico. Rimane, insomma, di rappresentare la più vasta costellazione di concetti che sorregge l'architettura della geografia, come disciplina e come ontologia regionale – come mondo colto attraverso le lenti di quei concetti, costituito nell'esperienza geografica. L'etimologia del termine “geografia” contiene in sé un doppio riferimento: uno di tipo referenziale, che è rappresentato dalla terra, e uno di tipo strumentale, cioè il fatto che la terra è, nella geografia, l'oggetto di una mappatura. In realtà, l'ambiguità della referenza ontologica (la terra: entità naturale e culturale insieme, impossibile da cogliere nella sua unità eppure impossibile da frazionare davvero, insieme organizzato di posizionalità reciproche e orizzonte infinito dell'attività umana la quale a sua volta ne cambia il volto, etc.) deve aver favorito il progressivo concentrarsi della geografia sul tema della mappa. Si potrebbe sostenere che il metodo (la grafia) diventi esso stesso l'oggetto della disciplina: e questo è chiaro soprattutto se si considerano gli sviluppi della riflessione epistemologica degli ultimi decenni. Peraltro, la problematica della mappa è evidentemente rilevante sotto il profilo estetico, in un senso che si vedrà nel corso del libro.

Per ora, basti ancora osservare che l'elemento referenziale della mappa, ossia la terra, si è come declinato in un certo numero di concetti spaziali, intorno ai quali ruotano scienze diverse. La connessione tra ognuno di questi concetti spaziali in un'unica disciplina (in questo libro, la geografia) è tutta da discutere, mentre è acquisito il fatto che essi provengano da domini differenti e siano stati oggettivati in diverse scienze. Lo spazio è una delle dimensioni della fisica le cui caratteristiche moderne sono state definite in Cartesio e Newton ed è stato reso problematico nel corso del Novecento con Einstein e la fisica quantistica. Il luogo è un'eredità della fisica aristotelica, che non conosceva la nozione cartesiana di spazio, e che continuerà a significare una porzione parziale e relativa di spazio dotata di caratteri peculiari nel discorso dell'antropologia e delle scienze sociali in genere. Il

territorio, pur essendo termine già usato dai Romani, diventa oggetto delle scienze sociali nel Novecento in economia, diritto e geografia, ed in particolare nella geografia politica. Il paesaggio, invece, nasce come genere di pittura tra la fine del Quattrocento e la prima metà del Cinquecento ed è perciò oggetto eminente della storia dell'arte e, nella riflessione teorica, dell'estetica. Per una singolare convergenza, il termine italiano "paesaggio" traduce anche il tedesco *Land-Schaft* e l'inglese *Landscape*, che invece, come si vedrà, rimanda alla materialità del rapporto tra uomo e terra: in questo senso, il paesaggio è oggetto anche della geografia, fisica ed umana, e può incrociare analisi geologiche, climatologiche, etnologiche o sociologiche. L'ambiente, già concetto centrale dell'antropologia filosofica novecentesca e anche del discorso heideggeriano, ha sviluppato una propria disciplina specifica, la scienza ambientale, che si definisce come un campo interdisciplinare comprendente scienze fisiche, come la chimica, la geologia, la mineralogia, e scienze biologiche come la zoologia, la botanica e l'ecologia. Il concetto di ambiente, peraltro, per la sua posizione mediana tra natura e cultura, ha avuto fortuna nei *posthuman studies*, che fanno del superamento della distinzione tipicamente moderna e antropocentrica di natura e cultura una delle loro conquiste chiave¹⁵. Anche il concetto di casa, appartenente a buon diritto alla costellazione geografica che qui si cerca di rintracciare, ha una storia significativa alle spalle, soprattutto in relazione alla coppia abitare-costruire. La questione dell'abitare trova un'ingente letteratura in architettura, a sua volta influenzata dal discorso filosofico in materia (si veda in particolare l'influenza esercitata dal testo di Heidegger del 1951)¹⁶. Il concetto di città ha una storia antichissima, connessa alla dimensione politica prima che spaziale, e con la modernità giunge all'attenzione delle scienze sociali più diverse e della filosofia, come dimostrano i notevoli esempi di Simmel e Benjamin. Rimane, come si è accennato, la carta, o mappa geografica, come oggetto di studi e ricerche specificamente geografiche. Il problema della carta è consustanziale alla scienza geografi-

15 A questo proposito si rimanda almeno agli studi pionieristici di Wolfe (2009) e Braidotti (2013), ma l'importanza della nozione di ambiente per i *posthuman studies* è attestata in un certo numero di libri o articoli specificamente dedicati (Braidotti, Charkiewicz, Hausle and Wieringa 1994; Fox and Alldred 2016; Leghissa 2017).

16 Esiste una letteratura molto ampia sulle influenze di Heidegger, e in particolare di *Costruire abitare pensare*, nel dibattito in architettura. Ci limitiamo in questa sede a citare Sharr (2007) e El-Bizri (2015). A testimonianza di una vivace relazione di prestiti e influenze tra filosofia e architettura sta anche l'esistenza di una corrente fenomenologica piuttosto recente in ambito architettonico (Ceccarini 2010, Benoit&Giraud 2012).

ca: il disegno della terra. Il concetto di carta geografia implica quello che si può definire come la questione epistemologica della geografia: quella dello statuto della rappresentazione e dell'interpretazione dello spazio geografico. Attraverso la carta, o le molteplici carte di cui ci si può servire, un osservatore opera sempre una semplificazione della realtà geografica secondo criteri dettati dagli obiettivi della ricerca. In questa ineliminabile sovrapposizione di conoscenza e interesse (Habermas 1968), in questa necessaria semplificazione si annidano problemi metodologici, politici, etici (Jackson 1989, Farinelli 2007, 2009).

La grande varietà di significati dei concetti di spazio, luogo, paesaggio, territorio, città, casa, ambiente, mappa giustifica certamente trattazioni in discipline separate. Il mio proposito è tuttavia di cogliere alcune connessioni possibili tra le relative sfere di significato e domini di applicazione, alla luce del comune radicamento nella dimensione dell'esperienza geografica. Il compito che va assegnato a una filosofia della geografia consiste nel ricondurre la geografia, nelle sue articolazioni disciplinari (a partire da quella tra geografia umana e fisica), all'esperienza che le origina e fonda; e, dall'altra parte, di mostrare come questa esperienza conduca di per sé a pratiche di rappresentazione, interpretazione e mappatura, costitutive della geografia. È anche per questo che sarà usata nei prossimi capitoli l'espressione "esperienza geografica" per qualificare l'oggetto principale di questo lavoro: per significare, cioè, un'esperienza del mondo che contenga in sé gli elementi di uno sviluppo della geografia come impresa conoscitiva. La caratterizzazione dell'esperienza del mondo come esperienza geografica ha l'ambizione di connettere la dimensione spaziale originaria dell'attività e della passività corporea con la dimensione dell'interazione culturale e simbolica in opera nel luogo, attraverso la mediazione estetica del paesaggio. Perciò, in questo lavoro, che vuole essere una introduzione ad un'impresa filosofica ben più corposa e di lungo periodo, mi rivolgerò soprattutto alle categorie di spazio, luogo e paesaggio.

CAPITOLO 1.

ELEMENTI DELL'ESPERIENZA ESTETICO-GEOGRAFICA

1.1 *L'esperienza e la carta*

Impariamo di solito durante il primo anno delle elementari a disegnare dapprima la nostra casa e poi il percorso che facciamo per giungere sino a scuola. In quel momento, prendiamo coscienza del nostro ambiente familiare, dei dintorni nei quali si svolge la nostra vita e quella delle persone a noi più care. Sono i nostri dintorni, dotati di confini conferiti dall'esperienza abituale. Quel disegno non è ancora un'interruzione del tutto organico della nostra esperienza: si tratta di una presa di coscienza entro il suo flusso. Ma disegnare è già un selezionare: si mette nero su bianco quel che ci si ricorda come punti di riferimento di un percorso reale. Possiamo richiamare alla mente lo sforzo, quando per la prima volta ci venne chiesto di ricordare i punti di riferimento del nostro cammino da casa a scuola. Significava rendere discreti i nodi di un'esperienza continua, ponendo attenzione ad alcuni elementi specifici della nostra quotidianità: quel semaforo all'incrocio tra la chiesa e il negozio di alimentari, quel tratto di viale alberato, quei condomini grandi e squadrati, quella casa rossa e quell'altra mezza diroccata. In questa prima forma di geografia, in cui la traccia e l'esperienza sorgiva sono quasi un tutt'uno e i dintorni uniti nel flusso dell'esperienza esibiscono una molteplicità di oggetti curiosi e variopinti, si hanno già gli elementi fondamentali di tutta la geografia. Si ha cioè una prima forma di consapevolezza delle posizioni reciproche delle cose a partire da un sé osservatore, ma anche della posizione di sé in movimento rispetto ad un ambiente in cui le cose sono ordinate e situate. Nel primo disegno di geografia siamo stati spinti a riflettere su un'esperienza spaziale che portiamo con noi da sempre, al punto da considerarla del tutto scontata. Siamo anche stati introdotti, per il solo fatto del disegnare, al problema della resa di questa esperienza, o meglio, alla resa degli oggetti che la abitano: quindi, un po' alla volta, al problema di simbolizzare gli oggetti del percorso, alla questione di rendere verosimili le distanze, a scegliere cosa rappresentare e cosa no.

Quello che è più importante ora, tuttavia, è che il disegno vale come forma conoscitiva di una realtà esperita. L'esperienza della realtà geografica viene prima della sua rappresentazione.

Viviamo d'altra parte in un mondo già pieno di mappe di realtà di cui non abbiamo fatto e magari non faremo mai esperienza. Ci serviamo dunque di mappe fatte da altri per avere accesso a luoghi che non conosciamo; oppure, a seconda del tipo di mappa, per cercare qualche cosa di specifico in luoghi che pure già conosciamo. In un certo senso, dunque, non è errato neppure affermare che la rappresentazione venga prima dell'esperienza: facciamo infatti sempre esperienza di un mondo già mappato. Ma che cosa significa, per un bambino, un atlante stradale della propria Provincia o Regione; una cartina politica in cui ogni Stato è ben definito da un colore specifico e lo rende riconoscibile da tutti gli altri; un mappamondo, che gira su se stesso su un asse bizzarramente pendente? Un adulto, che ha cognizione di dove si trova, indicherà a questo bambino un luogo specifico di questa provincia, o del mondo, e gli dirà: noi siamo qui! Non è semplice farsi un'idea con precisione di quanto sia piccolo lo spazio che occupiamo, sia pure muovendoci, rispetto alla grandezza di una sola provincia, o del globo intero, neanche per un adulto consapevole. Possiamo maneggiare i nostri dintorni, possiamo conoscere le strade che battiamo abitualmente, ma appena una via viene deviata, appena ci si smarrisce per aver preso la direzione errata, appena si segue una nuova indicazione per raggiungere una destinazione diversa dal solito, esperiamo un allargamento della nostra esperienza geografica, che la mappa della provincia, o del mondo poteva anticipare secondo la sua scala e la sua lingua, e soprattutto, senza suscitare turbamento. Turbamento, invece, che accompagna sempre chi si sposta per davvero, nello spazio, uscendo dalle vie già battute. Solo lo spaesamento, carattere centrale dell'esperienza geografica, conferisce a quelle carte e cartine così razionali e così precise, a quei rassicuranti sferici ordinati mappamondi, l'alone di mistero che, al fondo, meritano. Quei disegni, quelle macchie di colore di diverse dimensioni così ben contornate e confinanti l'una all'altra secondo linee le più stravaganti, dal punto di vista dell'esperienza geografica, non valgono tanto per quello che dicono, quanto per quello che non dicono¹. La mappa geografica è uno strumento

1 Nelle scienze sociali, la consapevolezza del fatto che la mappa non esaurisce la conoscenza geografica risale almeno agli anni Trenta del secolo scorso, con la risoluta affermazione di Korbinsky: "Una mappa non è il territorio che rappresenta, ma, se corretta, ha una struttura simile al territorio, la quale ha valore per la sua utilità" (Korbinsky 1933:58, trad. mia). Uno scarto, quello tra mappa e territorio, che torna nel racconto breve di Jorge Luis Borges, *Del rigor en la ciencia* (1946),

della conoscenza, ma dal punto di vista dell'esperienza geografica essa è uno straordinario volano per l'immaginazione.

Dunque l'esperienza geografica, così intrinsecamente connessa allo spaesamento, ha qualcosa a che fare con la meraviglia. Com'è noto, nella meraviglia occorre fissare, secondo Aristotele, il principio più profondo, e cinicamente trascurato, della filosofia. Come è dato leggere nella *Metafisica A*:

Infatti gli uomini, sia da principio sia ora, hanno cominciato a esercitare la filosofia attraverso la meraviglia. Da principio esercitarono la meraviglia sulle difficoltà che avevano a portata di mano; poi, progredendo così poco alla volta, arrivarono a porsi questioni intorno a cose più grandi, per esempio su ciò che accade alla luna, al sole e agli astri e sulla nascita del tutto.²

Il desiderio di sapere, che caratterizza gli uomini per natura³ e nel quale consiste la filosofia, è suscitato dallo stupore di fronte ai fenomeni del mondo: dapprima quelli che ci circondano, che fanno parte dei nostri dintorni; poi da quelli più distanti, che non possiamo governare e che al contrario sembrano governare la realtà, come l'apparire e svanire regolato e ciclico del sole e della luna, le concatenazioni degli astri. Il prima e il dopo, qui, ha evidentemente anche un senso spaziale: ci stupiamo progressivamente, e desideriamo conoscere un poco alla volta, prima ciò che ci è più prossimo e poi ciò che, invece, ci pare irraggiungibile in quanto posto ad una siderale distanza da noi.

Ma è proprio a questo principio sensibile del sapere, a questo cominciamento della conoscenza nella meraviglia, che occorre tornare per cogliere la misura della distanza tra la filosofia e la geografia. Il rapido passaggio che Aristotele tratteggia, infatti, dal più prossimo al più distante, esprime l'ambizione della filosofia a raggiungere un fondamento universale, un ordine cosmico che guidi il processo della conoscenza e risolva in sé la varietà e la stravaganza del molteplice. In questo rapido passaggio viene in realtà trascurato un fatto a prima vista banale, ossia che ciò che è considerato più remoto, ossia le stelle, il sole, la luna e la natura stessa, è con noi, osservatori viventi, in un rapporto di prossimità. Ovunque mi sposti, infat-

in cui viene descritta l'utopia-distopia di un impero in cui l'arte della cartografia si è tanto evoluta da aver realizzato mappe in scala reale. Ma una tale scienza, come Borges afferma nel racconto *Funes o della memoria* (in *Ficciones* 1944), più che alla conoscenza, porta alla paralisi della vita.

2 Aristotele, *Metafisica I*, 2, 982 b, 12-13.

3 Ivi, I, 1, 980 a, 1.

ti, camminerò su un suolo terrestre; mi muoverò nell'aria e nell'acqua; mi servirò del fuoco. E qualsiasi uomo incontrerò, in una qualunque delle mie strade, sarà, come me, al di sotto della volta celeste, con i suoi segreti ed implacabili meccanismi regolati da leggi supreme. Una tale considerazione universale della natura rinvia ad una concezione allo stesso modo universale dell'uomo: l'animale razionale, l'animale politico, l'animale mortale, e così via. Si apre così la strada per una corrispondenza profonda, ancorché problematica, tra una soggettività universale, con la sua legge morale interiore, e quel cielo stellato al di sopra, cornice e orizzonte universale di tutti e di ciascuno. Così, nonostante i 47 corsi dedicati da Kant alla geografia⁴, essa manterrà nell'ambito del sistema dei saperi da questi tracciato una funzione propedeutica e pedagogica, ma mai fondamentale:

L'utile della geografia è manifesto. Essa ci insegna a conoscere l'officina della natura nella quale noi ci troviamo, i suoi strumenti, il suo primo laboratorio, e i suoi tentativi. Senza lei, per quanto anche si sia imparato, l'uomo resta limitato e avvinto (...). Non vi è cosa che coltivi e formi più il buon senso degli uomini, quanto la geografia. Il buon senso si estende sull'esperienza, e si nutre per mezzo di essa. Volendo ora estendere un poco la nostra esperienza, e non limitarci interamente a quel luogo dove siamo nati, dobbiamo secondo le nostre mire acquistaci delle cognizioni geografiche.⁵

La valorizzazione kantiana della geografia in quanto componente centrale della *Bildung* non deve confondere circa il suo statuto di sapere dal carattere eminentemente pragmatico, cioè non all'altezza dei sistemi razionali di conoscenze pure, il cui modello è la fisica di impianto newtoniano. L'impostazione rimane in fondo quella classica: l'esperienza è certamente meritevole di ogni attenzione, nella misura in cui sa guidare la vita e, soprattutto, avviare la scienza. Manca l'idea che l'esperienza, oltre che avviare la scienza, rappresenti per essa non solo la sorgente, ma anche l'orizzonte; non solo la base, ma anche la destinazione; nonché l'oggetto dell'ultimo sforzo conoscitivo.

L'attenzione di Kant per la geografia non deve neppure essere sottovalutata. Essa va interpretata come un'espressione della sensibilità diffusa nell'Illuminismo per lo studio empirico della terra e dei popoli che la abitano. Una sensibilità che può condurre al riscatto del particolare nei confronti dell'universale, del diverso rispetto all'omogeneo, dell'esperienza sulla categoria. In realtà, il Secolo dei Lumi è teatro di uno scontro significativo

4 Tanca 2012:15.

5 Kant 1807: XXXIII.

tra le ragioni del particolare, del diverso, dell'empirico e quelle dell'universale, del razionale, dell'ordine intelligibile. Ogni tentativo di ridurre la modernità filosofica alla più o meno segreta primazia dell'uno o dell'altro rischia di farne una caricatura: ora vedremmo in essa l'affermarsi unilaterale della variazione e del mutamento, cogliendo così in anticipo la crisi del pensiero e il nichilismo del nostro tempo; oppure, al contrario, coglieremmo in essa l'imporsi di una razionalità assoluta e cieca alle differenze, i cui tratti strumentali si compiono solo oggi, nell'età planetaria. Invece quella che è andata in scena nel corso del Settecento, con ripercussioni che giungono sino a noi, è una reinterpretazione e un'intensificazione sia delle ragioni del particolare sia dell'universale, senza peraltro che si sia raggiunta alcuna facile armonizzazione. Infatti, prima di poter essere nuovamente sussunto in un sistema, il particolare, il diverso e il vario devono farsi valere precisamente in quanto sfidano e in qualche modo smentiscono la vecchia universalità. La geografia moderna deriva anche dall'elaborazione settecentesca della necessità di conoscere il diverso in quanto diverso, contro una certa idea ormai stanca e inattuale di filosofia. In qualche modo, uno degli alfiери di questa rivendicazione è Rousseau:

Immaginiamo un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un D'Alembert, un Condillac, o altri uomini di questa tempra, viaggiare per istruire i loro compatrioti, osservare e descrivere, come essi sanno fare, la Turchia, l'Egitto, la Barbaria, l'impero del Marocco, la Guinea, i paesi dei Cafri, l'interno dell'Africa e le sue coste orientali, i Malabari, il Mogol, le rive del Gange, i regni di Siam, di Pegu e dell'Ava, la Cina, la Tartaria, e soprattutto il Giappone; poi, nell'altro emisfero, il Messico, il Perù, il Cile, le terre di Magellano, senza dimenticare i Patagoni veri o falsi, il Tucumán, il Paraguai possibilmente, il Brasile, infine i Caraibi, la Florida e tutte le terre selvagge: viaggio più importante di tutti e che bisognerebbe fare con maggior cura; immaginiamo che questi nuovi Ercoli, tornando da questi giri memorabili, scrivessero in seguito la storia naturale, morale e politica di quello che avessero visto, vedremmo anche noi uscire dalla loro penna un mondo nuovo e impareremmo così a conoscere il nostro.⁶

Secondo Claude Lévi Strauss, Rousseau va considerato come il fondatore delle scienze umane per la sua attenzione nei confronti dell'altro. Certo, anche Rousseau andava cercando, come ipotesi metodologica, l'uomo di natura, più originario dell'uomo geograficamente e culturalmente differenziato. Si tratta di una forma di naturalismo, peraltro ampiamente condiviso e attualizzato dallo strutturalismo di Lévi-Strauss, interessato a scoprire la struttura che sta a fondamento di ogni espressione culturale del sen-

6 Rousseau 2006:197.

so⁷. Nemmeno Rousseau, né tantomeno l'antropologia strutturalista, sfuggono all'aspirazione di un sapere totale, che sappia offrire all'esperienza una spiegazione, alla differenza un'unità. Non è però possibile perseguire quest'ambizione per via interamente razionale, cioè secondo la deduzione. Né è sufficiente ricavare le leggi dalle esperienze collezionate in modo induttivo. Per conoscere l'Uomo, bisogna conoscere gli uomini: le loro differenti culture e nazioni, i loro diversi usi e costumi, e ovviamente i vari caratteri del suolo, del clima, dell'orografia delle località dove abitano. Insomma: per ogni altro, un altrove. Antropologia e geografia appaiono, così, come due lati della stessa medaglia. Entrambe muovono dall'emancipazione dell'uomo e del globo dalla morsa delle concezioni metafisiche aprioristiche e si nutrono della possibilità di fare esperienze sul campo che restituiscano un'immagine più veritiera e meno idealizzata della realtà. È già qui all'orizzonte l'elaborazione di una nozione di esperienza innovativa, non più connessa ai postulati dell'atomismo, del sensismo, del materialismo di matrice meccanicistica. Le esperienze dell'altro e del suo altrove sono esperienze qualitativamente diverse, che richiedono pratiche proprie e rinviando ad un'epistemologia irriducibile.

Alla radice della geografia c'è l'esperienza geografica anche dal punto di vista storico. L'antropologo Francis Affergan suggerisce di rintracciare l'origine della geografia nell'esperienza dell'incontro con la diversità, strana e spaesante, del remoto:

La carta, strumento privilegiato della geografia, è il simulacro del remoto. Con l'esotismo, essa intrattiene un rapporto paradigmatico. Ne è nel contempo il modello e l'intoccabile approccio. Fa vedere, ma non fa comprendere. Per capire, occorre partire.⁸

Ecco perché, per capire l'origine della geografia moderna, occorre ri-allacciarsi alle esperienze di viaggio mirabilmente raccontate nei diari e negli appunti degli esploratori del XV, XVI e XVII secolo. Esse si caratterizzano proprio per l'intensità dello spaesamento, derivante dalla scoperta sul campo che le carte, le mappe e le nozioni geografiche disponibili erano incomplete, imprecise, superate.

Naturalmente, fare a meno delle carte non è possibile: né di quelle che serviranno a guidarci nel nostro viaggio, né di quelle che abitano con noi da

7 “Nella mia prospettiva, il senso non è mai un fenomeno primo: il senso è sempre riducibile. Detto altrimenti, dietro il senso c'è un non-senso, e il contrario non è vero. Per me, il significato è sempre fenomenico” (Lévi-Strauss 1963: 7).

8 Affergan 1991:28.

sempre e che hanno guidato il nostro sguardo, a loro volta non neutre, ma sempre proiettate da uno sguardo precedente il nostro. L'esperienza, quanto al significato che siamo disposti ad attribuirle, dipenderà dalle nostre precomprensioni: il senso del nuovo sarà letto alla luce del sapere acquisito. Il compito si rivela dunque particolarmente arduo, dal momento che, per mettere a fuoco l'esperienza geografica, non è possibile affidarsi completamente ad alcuna delle sue rappresentazioni. Esse infatti per un verso la rendono possibile, ma per l'altro la addomesticano, inquadrandola alla luce di un complesso di significati che costituiscono veri e propri paradigmi. La *Cultural Geography*⁹ si è ampiamente dedicata alle rappresentazioni geografiche, intendendole perlopiù come espressioni di culture dominanti. In questo quadro, l'estetica del paesaggio e la fenomenologia dello spazio e del luogo sono considerate propedeutiche ad una teoria critica della rappresentazione geografica. La carta, tra tutte le rappresentazioni, si propone come la più neutra. La negazione della natura sempre culturalmente e socialmente orientata della carta va di pari passo con la positivista "negazione della natura politica della realtà"¹⁰.

Dal punto di vista di una teoria dell'esperienza, l'onnipresenza e ineluttabilità della mappa rinvia ad un presupposto che davvero forza la fenomenologia ad una torsione ermeneutica. L'esperienza non è mai davvero pura, né la coscienza che esperisce è mai davvero trasparente a se stessa, non solo perché il qualcosa di cui si fa esperienza è pre-compreso sempre per il tramite di schemi e orientamenti dati, ma perché il soggetto stesso – dell'esperienza e della conoscenza – è finito, determinato, interessato e mediato. Finito in senso ontologico: il soggetto dell'esperienza è un essere-nel-mondo, i cui caratteri di appartenenza ad un contesto possono essere letti non solo in senso temporale, ma anche spaziale. È l'appartenenza ontologica del soggetto ad un contesto ermeneutico ad implicare una insuperabile "finitudine della conoscenza"¹¹. Determinato, in quanto l'approccio con il quale il soggetto si pone di fronte ad un'esperienza nuova non dipende in prima istanza dal temperamento individuale, ma da schemi culturali che agiscono in profondità nella cognizione e nel comportamento e si fanno

9 Ci riferiamo qui soprattutto ai lavori di Daniel Cosgrove e Stephen Daniels, *The Iconography of Landscape* (1988) e di Peter Jackson, *Maps of meaning* (1989), coerenti nell'impianto epistemologico con la svolta post-strutturalista del tempo nelle scienze sociali.

10 Farinelli 2009:5.

11 Ricœur 1994:43.

dare per scontati¹². Le esperienze consolidate e codificate nella società, che concernono il soggetto in vari modi a seconda della posizione sociale che vi ricopre, saranno tramandate in modo da plasmare non solo gli schemi cognitivi, ma anche in generale la sua sfera corporea e affettiva, la quale nell'esperienza personale si dà invece nella sua forma pre-riflessiva come immediata e dunque vera. Interessato, poi, nel senso che Habermas attribuisce al termine "interesse": ogni impresa conoscitiva ha alle spalle un orizzonte pratico e degli scopi che si definiscono a livello intersoggettivo¹³. E infine mediato, nel senso che l'esperienza di un oggetto per un soggetto avviene già sempre in un *medium* che fa essere e cambiare i poli che media. Il corpo, i media della comunicazione, le estensioni dell'intelligenza in supporti macchinici, insomma la tecnologia in tutte le sue forme sono costitutivi delle esperienze e dei soggetti stessi¹⁴. La carta geografica, dalle sue forme più rudimentali alla riproduzione esatta del GPS, è a tutti gli effetti una tecnologia per abitare e orientarsi nel mondo; una tecnologia con la quale il mondo si fa per il soggetto, ma contestualmente il soggetto si fa per il mondo.

Più di un autore, in geografia e non solo, si è recentemente servito della nozione di "post-fenomenologia" per meglio descrivere la condizione di passività, immersione e determinazione del soggetto d'esperienza. Tuttavia, un approccio tutto concentrato sulla riduzione del soggetto d'esperienza finisce per rendere impossibile la tematizzazione tanto del carattere geografico dell'esperienza, che presuppone una coscienza capace di apprezzare sentimenti quali lo spaesamento e la meraviglia, quanto l'esperienza stessa, in quanto qualcosa che accade ad un soggetto presente a se stesso nella coscienza. Per alcuni versi può sembrare anacronistico espri-

12 I *cultural, postcolonial e feminist studies* si sono affermati nel corso degli ultimi decenni per l'attenzione dedicata alla decostruzione dello sguardo razionalista moderno, caratterizzato da un'infondata pretesa di neutralità.

13 "Chiamo *interessi* gli orientamenti di fondo inerenti a determinate condizioni fondamentali della possibile riproduzione e autocostruzione del genere umano, inerenti cioè al *lavoro* e all'*interazione*" (Habermas 1970:193).

14 "Nelle ere della meccanica, avevamo operato un'estensione del nostro corpo in senso spaziale. Oggi, dopo oltre un secolo d'impiego tecnologico dell'elettricità, abbiamo esteso il nostro stesso sistema nervoso centrale in un abbraccio globale che, almeno per quanto concerne il nostro pianeta, abolisce tanto il tempo quanto lo spazio. Ci stiamo rapidamente avvicinando alla fase finale dell'estensione dell'uomo: quella, cioè, in cui, attraverso la simulazione tecnologica, il processo creativo di conoscenza verrà collettivamente esteso all'intera società umana, proprio come, tramite i vari media abbiamo esteso i nostri sensi e i nostri nervi" (McLuhan 1986:19).

mersi in questi termini. La posta in gioco è invece molto alta. Si tratta di capire se esiste lo spazio per una qualche nozione fondata di azione (*agency*) e riflessione, dopo aver messo in luce i numerosi strati di condizionamento e ibridazione che rendono ingenua ogni considerazione del soggetto in termini di puro *cogito*. Si tratta cioè di vedere se la teoria saturi l'azione, in quanto può porsi l'obiettivo di coglierne tutte le stratificate determinazioni, oppure se all'azione rimane uno spazio di creatività che rende l'esperienza qualche cosa in più dello svolgersi di un copione già scritto nei meandri della struttura, dei codici della realtà, dell'ideologia. Per affrontare tale importante questione, occorre fuggire innanzitutto un fraintendimento nutrito dalla stessa geografia fenomenologica dei decenni scorsi: che il significato dell'esperienza geografica possa essere colto da un approccio di tipo soggettivistico, il quale presuppone il diritto della coscienza individuale a "sentire" e "creare" la realtà anziché problematizzarlo alla luce dei vincoli: così, la problematica dell'esperienza si avvicina al linguaggio ed all'impostazione teorica dell'esistenzialismo e perde la forza epistemologica potenziale della descrizione fenomenologica.

1.2 La fenomenologia e l'umanismo

In termini molto generali, è possibile sostenere che vi siano tre modi di intendere il rapporto tra carta e esperienza. Il primo è il modo *scientifico-positivo*: l'esperienza che ciascuno fa dello spazio e dei luoghi è il presupposto empirico della loro conoscenza oggettiva, di cui la carta è lo strumento e allo stesso tempo il risultato. Uno strumento sempre emendabile, ma votato alla rappresentazione precisa della realtà, orientata verso diversi scopi. Il secondo è piuttosto *critico*: la carta, con tutto il suo portato implicito e assertorio di significati, predetermina l'esperienza. In questo caso, il compito della conoscenza geografica è far parlare la muta grammatica della carta, per mettere a nudo i condizionamenti dell'esperienza e la loro origine nell'ideologia e nel potere. Il terzo è più propriamente *estetico-fenomenologico* ed afferma la reciproca origine della carta nell'esperienza e viceversa, e il loro comune radicarsi nel mondo della vita. Ciascuno di questi modi implica una certa costituzione del soggetto. Nel modo scientifico-positivo è facile scorgere l'ambizione del soggetto razionalista moderno, capace di superare con la mente la propria condizione sensibile, e con la teoria di ricomprendere e spiegare l'esperienza. Nel modo critico, il soggetto è precisamente ciò che viene decostruito insieme con i suoi strumenti, solo pretenziosamente oggettivi, per conoscere e dominare la realtà. Nel modo

estetico-fenomenologico, il soggetto è una coscienza derivata, e nondimeno attiva e operante, radicata in contesto, tuttavia in grado di distanziarsene cognitivamente e esperienzialmente. In questa oscillazione di stasi e movimento, radicamento e presa di distanza, è dato lo spazio per la varietà dei caratteri estetici, etici e politici dell'esistenza: il senso di sicurezza, lo spaesamento, la coerenza con un sistema locale di norme, la ricerca di un altrove dove ricominciare daccapo, l'inseguimento di utopie, la lotta, la resistenza, il mito del ritorno alla natura. Inoltre, data la natura mediana e precaria della coscienza, nel modo estetico-fenomenologico correttamente inteso vi è spazio per un movimento di distanziamento cognitivo, nel quale può maturare l'impresa scientifica positiva, e per un movimento di riflessione critica, genealogica o decostruttiva, nel quale le condizioni di questo stesso maturare sono messe in luce e problematizzate.

Ora, se, da una parte, una corretta interpretazione della fenomenologia dovrebbe produrre una giustificazione tanto dell'impresa scientifica quanto una critica dei suoi presupposti, la geografia fenomenologica degli anni Settanta e Ottanta si è invece caratterizzata come reazione di tipo soggettivistico nei confronti dell'interpretazione positivista della geografia *mainstream*. In questo modo, ha finito per contrapporre in generale esperienza e conoscenza, così inimicandosi non solo la geografia di stampo positivistico, ma anche quella di stampo critico, la quale pure ha avvertito la necessità di andare oltre l'esperienza per comprenderne i vincoli di carattere economico, politico e socio-culturale. La storia di questo dibattito è stata mirabilmente ricostruita, fino agli anni '80 dello scorso secolo, da John Pickles in *Phenomenology, Science and Geography* (1985). L'autore, nel sostenere la funzione positiva che il metodo fenomenologico può svolgere nell'ambito della geografia, contesta nello stesso tempo molta della letteratura fenomenologica in circolazione nel dibattito tra i geografi anglosassoni in quegli anni. Pickles sostiene che la maggior parte dei geografi ispirati alla fenomenologia abbiano finito per servirsi di alcune istanze di Husserl, Heidegger ed altri autori continentali per svolgere una critica verso la scienza positiva, o addirittura per confermare la natura non scientifica della geografia, senza cogliere il ruolo critico-fondazionale della fenomenologia nei confronti delle scienze positive. All'ontologia oggettivistica a supporto della geografia quantitativa e positivista *mainstream*, i geografi fenomenologi hanno contrapposto la considerazione della "geografia come specchio dell'uomo"¹⁵. È certamente vero che la conoscenza dipende dal fondamentale essere-nel-mondo dell'uomo. Ma questo non basta a squa-

15 Tuan 1971:181 (trad. mia).

lificare il momento della spiegazione, caratterizzato dal ricorso a modelli rigorosi e alle astrazioni spaziali con le quali è possibile calcolare con precisione le distanze e le relazioni, i meccanismi di distribuzione delle risorse, le interazioni formali tra luoghi rese possibili da diversi mezzi di spostamento o comunicazione. Per tornare ad un antico adagio ricœuriano, insomma, la comprensione non va contrapposta alla spiegazione. Occorre semmai rifuggire dall'unilateralità tanto del positivismo, che sacrifica la comprensione sull'altare dell'oggettività, e l'umanismo *tout court*, che reclama per l'uomo una sorta di diritto al senso al di là e al di sopra delle relazioni oggettive nelle quali il senso viene a configurarsi spaziotemporalmente. Non deve semmai sfuggire che una geografia fenomenologica "degenerata in geografia umanistica"¹⁶ finisce per presupporre la stessa ontologia oggettivistica del positivismo che vorrebbe contestare:

Nella "geografia umanistica" i modelli rigorosi non sono più utilizzati, ma le questioni che stanno alla loro base, i loro presupposti sottostanti, e le ontologie con le quali essi operano, restano intoccati. Un mondo oggettivamente esistente come realtà indipendente è ancora presupposto (...), o in alternativa, possono essere presunte realtà molteplici, o ancora, la possibilità stessa di conoscere il mondo intersoggettivo viene negato, così scaturendo in un radicale soggettivismo e, alla fin fine, nel relativismo.¹⁷

Beninteso: una metodica messa tra parentesi del mondo già costituito, offrentesi come oggettivo, è, in un approccio estetico-fenomenologico correttamente inteso, molto opportuno. Tale sospensione del piano dei significati acquisiti restituisce infatti la dimensione immediata dell'esperienza della spazialità, nella quale una sorta di libero gioco di intelligenza e sensi cooperano alla significazione del mondo. Questa è la direzione intrapresa per esempio da Yi-Fu Tuan, il quale contrappone all'astrazione dello spazio matematico la costituzione della realtà nell'esperienza spaziale, mediata dai sensi e dall'intelligenza. Secondo tale linea di ricerca, l'alternativa alla geografia positivistica passa per l'individuazione di quei caratteri sensibili dello spazio che vengono persi nell'astrazione dello spazio matematico. Di per sé, asserisce Tuan, non tutta l'esperienza è spaziale: in particolare, sono il tatto e la vista a restituirci le proprietà geometriche della realtà nella quale ci muoviamo. Gli altri sensi, comunque, cooperano alla costruzione di una più ricca esperienza dello spazio:

16 Smith 1979:366 (trad. mia).

17 Pickles 1985:38 (trad. mia).

Quali sensi ed esperienze rendono gli umani così coscienti dello spazio e delle qualità spaziali? La risposta è: la cinestesia, la vista e il tatto. (...) Il gusto, l'odorato, la sensibilità della pelle e l'udito non possono, presi singolarmente e forse nemmeno insieme, renderci consapevoli di un mondo esterno popolato da oggetti. Tuttavia, in combinazione con le facoltà spazializzanti della vista e del tatto, questi sensi essenzialmente non-distanzianti arricchiscono grandemente la nostra consapevolezza del carattere spaziale e geometrico del mondo.¹⁸

Il primato della vista, seppure fenomenologicamente fondato, conduce, secondo Tuan, a una progressiva concettualizzazione dello spazio, di cui la geometria è il primo rigoroso esempio:

I sistemi geometrici (cioè, spazi caratterizzati da un alto grado di astrazione) derivano, nella cultura occidentale, da esperienze spaziali primarie. Le esperienze senso-motorie e tattili sembrano essere alla radice dei teoremi euclidei concernenti la congruenza delle forme e le rette parallele; e la percezione visiva è alle basi della geometria.¹⁹

Con Tuan, siamo fondamentalmente di fronte ad un classico processo di astrazione dal particolare dell'esperienza all'universale del concetto geometrico. Le basi fenomenologiche della geometria sfumano in basi psicologiche e una delle questioni fondamentali della fenomenologia, quella dell'idealità delle forme e della loro validità indipendente dal processo percettivo e psicologico in cui sono date, viene persa. La fenomenologia dello spazio del geografo fenomenologo Tuan declina in effetti verso lo psicologismo, infrangendo così una delle premesse teoriche fondamentali del discorso husserliano. Come ogni forma di psicologismo, anche il soggettivismo di Tuan si serve delle metafore del dentro e del fuori, a significare il perpetrarsi di una frattura tra il soggetto e l'oggetto:

Gli umani non solo discernono schemi geometrici in natura e creano spazi astratti nella mente; cercano anche di rendere corporei i loro sentimenti, immagini e pensieri, concretandoli in materiali tangibili. Il risultato è lo spazio scultoreo e architettonico, e su una scala più ampia, la città pianificata.²⁰

In questo quadro, lo spazio astratto e geometrico è il prodotto dell'astrazione, mentre la nostra sensibilità si rivolge piuttosto a luoghi concreti, la cui caratteristica principale sarebbe quella di essere dotati di significati per

18 Tuan 1977:12 (trad. mia).

19 Ivi, p. 17 (trad. mia).

20 *Ibidem* (trad. mia).

il soggetto. Lo spazio è l'oggettivo, il luogo è il soggettivo: ma andando l'argomento lungo questo crinale, il lato propriamente oggettivo dei luoghi finisce per essere dimenticato, mentre viene indebolita la stessa costituzione fenomenologica dello spazio. Ciò che, nello specifico, in questa versione della geografia fenomenologia viene perduto è il ponte che collega e giustifica, a partire dall'esperienza, l'impresa scientifica e soprattutto quella critica: quella per la quale il significato che viene esperito a livello fenomenologico può essere in seconda battuta fatto oggetto di una riflessione volta a scoprire le dimensioni nascoste ed imposte e le virtualità sottaciute. In qualche modo, il richiamo alla costituzione psicologica e sensibile della realtà spaziale spinge l'argomento fenomenologico verso una sorta di ridotta, una nicchia che può servire senz'altro propositi etici e politici, ma che si espone a criticità insuperabili di tipo epistemologico. Le pagine, piene di umana sensibilità, del geografo Yi-Fu Tuan, offrono moltissimi spunti di riflessione; ma la carenza filosofica e propriamente fondazionale del suo discorso deve spingere verso più precise determinazioni dell'esperienza spaziale, in grado non solo di fare da contrappunto alla geografia come scienza, ma anche di preparala.

1.3 L'esperienza spaziale e l'esperienza geografica

L'esperienza spaziale non è ancora esperienza geografica e le sue declinazioni in Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry, Jean-Luc Nancy e pure Martin Heidegger non ci restituiscono, di per sé, le varietà spazio-temporali, naturali e socio-culturali delle forme geografiche. Si potrebbe pensare che l'esperienza fondamentale del corpo e del movimento, su cui gli autori succitati complessivamente hanno lavorato, sia la premessa dell'esperienza geografica. In effetti, da un punto di vista genetico, è così. La fenomenologia husserliana e la letteratura considerata da autori come Ash e Simpson "post-fenomenologica" (2016) sono, su questo terreno, in continuità. Nella sintesi passiva si danno oggetti della percezione. La costituzione attiva del mondo storico (e geografico) riposa su un'intenzionalità fungente e silenziosa, di cui possono essere sottolineati gli aspetti coscienziali o più strettamente corporei, attivi o passivi, volontari o involontari. La fenomenologia, almeno in Husserl, Merleau-Ponty e di qui fino alla cosiddetta post-fenomenologia, si è dedicata soprattutto a questo livello spaziale dell'esperienza, in qualche modo pre-semantico, in un crescendo di attenzione nei confronti del corporeo a discapito del coscienziale-mentale. Già in un frammento del

1931, presentato la prima volta da Alfred Schütz nel 1946 con il titolo *Il mondo del presente vivente e la costituzione del mondo circostante esterno al corpo proprio*, Husserl poneva come questione “la costituzione del mondo primordiale esterno alla mia carne come un mondo spaziotemporale, in cui la mia carne, con le sue cinestesie, è organicamente funzionante” e parlava di “stile universale esperienziale del mondo”²¹. Nello stesso testo, Husserl indicava nel camminare l’azione attraverso la quale il corpo proprio era in grado di dare unità contestuale al sé e al proprio ambiente. All’orizzonte è già una nozione di esperienza spaziale come coordinamento fondamentale in cui il movimento del corpo vissuto restituisce allo spazio la sua unità e continuità. Una riflessione, quella sul camminare, che verrà raccolta da Michel De Certeau in un contesto in cui l’approccio estetico-fenomenologico doveva offrire alle scienze sociali un’impostazione alternativa al riduzionismo di certo strutturalismo *mainstream*. In ogni caso, secondo Ed Casey, “quello che è presente in Husserl in forma sparsa e perlopiù esploratoria diventa tematizzato e perspicuo in Merleau-Ponty”²². Qui, l’esperienza è intrinsecamente spaziale in quanto l’intenzionalità, da predicato del *cogito*, diventa a tutti gli effetti intenzionalità corporea:

L’intenzionalità corporea sostituisce la rigida dicotomia di corpo e mente con una sorta di “arco intenzionale”, che ci connette al mondo della vita che abitiamo. Questo arco, radicato nei più profondi e sottili recessi del corpo proprio, ci offre un affidabile e perdurante ancoraggio al mondo.²³

La centralità del corpo proprio nella relazione tra soggetto e ambiente circostante rinvia alla dimensione dell’esperienza spaziale, la quale tuttavia non è ancora l’esperienza geografica. La fenomenologia di matrice merleau-pontiana ha senz’altro avuto il merito di precisare la centralità dei rapporti corporei tra il soggetto e lo spazio e avrà degli sviluppi specifici in geografia. Tuttavia non sempre la geografia fenomenologica è stata in grado di esplicitare con precisione la differenza tra l’esperienza spaziale, la cui analisi è stata ben avviata da Merleau-Ponty, e l’esperienza geografica. Uno dei più importanti e brillanti esponenti della geografia fenomenologica, David Seamon, sembra andare in questa direzione quando individua la questione specifica dell’esperienza in quanto geografica:

21 Husserl 2002:134 (trad. mia).

22 Casey 1997:229 (trad. mia).

23 *Ibidem* (trad. mia).

Una geografia di impronta fenomenologica si interroga sul significato dell'ineliminabile immersione umana in un mondo geografico. Che cosa sono gli esseri umani in quanto esseri immersi in un mondo geografico? Qual è la natura dell'umana esperienza in riferimento a questo mondo?²⁴

Poche righe dopo, l'autore indica il compito che si propone nel suo *paper*:

Questo articolo cerca di dimostrare il valore della geografia fenomenologica esplorando il fenomeno del *movimento quotidiano nello spazio*, inteso nel senso di *ogni movimento spaziale del corpo o di parte del corpo realizzata dalla persona come tale* (...). Questo articolo si occupa della natura fondamentale esperienziale del movimento.²⁵

Il compito della geografia fenomenologica, quindi, coinciderebbe con quello di una fenomenologia dello spazio *tout-court*. La riflessione geografica dovrebbe in questo caso prescindere dal problema della rappresentazione e della carta per approfondire le condizioni concrete della percezione della realtà spaziale da parte di un soggetto intenzionale corporeo. Seamon appare d'altro canto consapevole dello scarto tra esperienza spaziale e esperienza geografica. Riprendendo in fondo l'idea della geografia vidaliana secondo la quale la geografia è "scienza dei luoghi" (Vidal de la Blache 1913:290), Seamon cerca di derivare l'unicità ed irriducibilità dei luoghi dal tipo di *routines* spaziali che tipicamente vi si svolgono:

Nel contesto di un dato ambiente fisico, le abitudini incarnate degli individui si aggregano nello spazio e nel tempo, contribuendo perciò a realizzare un insieme spaziale di più grande scala, che chiamo, dopo l'urbanista Jane Jacobs (1961), "*place ballet*" – un'interazione di abitudini incarnate in uno specifico ambiente che spesso diventa un importante luogo di scambio interpersonale e comunitario, significato e attaccamento.²⁶

La nozione di *place ballet* getta effettivamente un ponte tra uno degli oggetti della geografia, il luogo, e la scoperta fenomenologica della spazialità originaria del corpo proprio – tra esperienza geografica e l'esperienza spaziale. Il tentativo, anche metaforicamente suggestivo, presenta tuttavia alcune difficoltà. Non si può ad esempio sostenere che vi sia biunivoca corrispondenza tra l'identità di un luogo e l'unicità dei comportamenti spaziali che vi si adottano. In parte perché questi comportamenti non sono

24 Seamon 1980:148 (trad. mia).

25 *Ibidem* (trad. mia).

26 Seamon 2018:15 (trad. mia).

sempre così specifici: posso passeggiare con sguardo ammirato di fronte alle monumentali piramidi egizie, alle possenti cascate dell'Iguazu o lungo i grandiosi Fori Romani; posso invece correre distratto a lavoro, adottando un comportamento corporeo e spaziale conseguente, che il mio ufficio si trovi a vista Mole Antonelliana oppure in un grigio casermone di periferia. Insomma, molte "abitudini incarnate" (*bodily routines*) sembrano dipendere meno dall'unicità dei luoghi che dal fatto di essere connotati da caratteri "tipici". Inoltre, compito di una fenomenologia della geografia non è già di ridurre i luoghi all'esperienza che si fa quotidianamente di essi, trovando in questa esperienza come una loro *ratio essendi*. Si tratta semmai di gettare luce sulle dinamiche di senso che si innescano tra i soggetti d'esperienza e quelle totalità già sempre costituite e date, nella loro apertura e processualità, ossia i luoghi stessi. Si tratta di mettere in risalto la non-scontatezza dei modi in cui si sta nei luoghi: ciò che a prima vista sfugge alla riflessione, in quanto la relazione tra il soggetto d'esperienza, nella sua intenzionalità integrale, e l'ambiente circostante è vissuta quotidianamente, sensibilmente e immediatamente. Forse, le abitudini incarnate che sono adottate in un determinato luogo ne sono piuttosto la *ratio cognoscendi*, nel senso che esse ne rendono conoscibili caratteri quali la struttura sociale, la composizione demografica, ma anche gli stili culturali, estetici, riconducibili alla sua storia ed identità. D'altra parte è innegabile che nelle pratiche spaziali, o abitudini incarnate per dirla con Seamon, sono, per così dire, registrati e espressi valori, significati e stili che prescindono dall'identità del luogo in cui si svolgono: basti pensare a quante cose normalmente ci capita di fare, durante la giornata, alla maniera in cui si fanno secondo stili e modalità non locali, ma globali, a partire dalle scelte di abbigliamento condizionate dalla moda. Ma sulla dialettica di tipicità ed unicità delle forme geografiche si tornerà nell'ultimo paragrafo di questo capitolo, mentre sul dibattito intorno l'unicità del luogo si dirà qualcosa di più nel prossimo capitolo. Per il momento, basta aver guadagnato dalla presente discussione la consapevolezza dello scarto che sussiste tra esperienza spaziale ed esperienza delle entità geografiche. Se un approccio di tipo fenomenologico, diciamo, classico, ispirato alla *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty, necessariamente si pone in termini di costituzione del soggetto intenzionale corporeo nello spazio e dello spazio per un soggetto intenzionale corporeo *in generale*, l'esperienza geografica è sempre *in medias res*, tra l'unicità del luogo e la tipicità di alcuni suoi tratti.

Anche la post-fenomenologia si tiene sul medesimo piano della fenomenologia dello spazio. Gli autori che utilizzano questa etichetta intendono radicalizzare la torsione corporea e anti-soggettivistica della fenomenolo-

gia post-husserliana. Con affermazioni come “per il post-fenomenologo, l'apparenza viene prima dell'intenzionalità”²⁷, Ash e Simpson intendono sottolineare la priorità del noema sulla noesi, cioè la capacità del contenuto oggettivo dell'esperienza di forgiare il soggetto:

La post-fenomenologia insiste nello stesso tempo sulla vitalità dell'esperienza incarnata, sul dinamismo delle intensità percepite che trovano espressione concreta nella corporeità sensibile, come pure sui modi nei quali il soggetto-corpo è attraversato da processi ininterrotti di composizione affettiva attraverso le sue relazioni con un mondo materiale performativo.²⁸

Attraverso questa radicale concezione di *embodiment*, la galassia post-fenomenologica si propone di superare la nozione di coscienza come qualcosa che governa la realtà attraverso qualche forma di “pensiero rappresentazionale interno”²⁹. In effetti, si è visto come nella geografia fenomenologica classica (ad esempio in Tuan) il rischio di approdare allo psicologismo fosse concreto. Gli approcci post-fenomenologici, insistendo molto sulla priorità della donazione sulla coscienza³⁰, o affidandosi a nozioni olistiche omnicomprenditive come quella di luce (Irigaray 1999) o atmosfera (Bohme 2010, Griffero 2010), possono talvolta condurre a una radicale svalutazione della dimensione ermeneutica del comprendere e dell'*agency* dei soggetti (individuali e collettivi), come avviene proprio nella ricostruzione delle geografie post-fenomenologiche di Ash e Simpson. Per esempio, gli autori affermano che il corpo umano è “solo un nodo in una continua circolazione di oggetti, che non hanno bisogno di essere percepiti dal corpo umano per avere effetti sociali”³¹. Come si può negare, tuttavia, che pertenga alla definizione stessa dell'espressione “effetti sociali” il fatto che essi siano performati su, e abbiano significato per dei soggetti d'esperienza?

Cheché ne sia del problema dell'*agency* e della creatività dei soggetti d'esperienza nei contesti spaziali, che per il momento lascio sullo sfondo in quanto emergerà a poco a poco nel corso dell'esposizione, va per intanto detto che la direzione di ricerca post-fenomenologica, almeno per come descritta da Ash e Simpson, impedisce apriori ogni apprezzamento

27 Ash e Simpson 2016:8 (trad. mia).

28 *Ibidem* (trad. mia).

29 Rose 2005:546.

30 “Il soggetto è, infatti, sempre e solo un prodotto di questa donazione, non la sua fonte” (Ash e Simpson 2016:10).

31 Ash e Simpson 2016:15.

della varietà e della differenza storico-geografica per un soggetto d'esperienza. Tale teoria dell'esperienza spaziale è costruita per valere sempre e comunque, ovunque e in qualunque tempo ci si trovi. Quale che sia il giudizio sul valore e la sostenibilità teoretica di tale impostazione, ciò che non è comunque oggetto del presente lavoro, appare evidente che essa rappresenta una risposta ad una domanda di tipo ontologico-metafisico sul rapporto originario tra soggetto-corpo e realtà spaziale, tecnologicamente mediato. A questo livello di radicalità emerge con chiarezza come questa domanda non sia quella che caratterizza un discorso geografico, il quale, per sua stessa natura, non può sfuggire all'orizzonte della concretezza di specifiche configurazioni spazio-temporali e simboliche del mondo e le loro rappresentazioni. In altre parole: può ben darsi che i vari approcci post-fenomenologici, insistendo sulla nozione stessa di esperienza spurgandola da eventuali residui mentalisti o idealisti del discorso husserliano, apportino utili strumenti per approcciare la questione metafisica dell'origine del soggetto in relazione alla realtà spaziale. Ma l'esperienza geografica è altra cosa. Essa non coincide con l'esperienza spaziale in quanto rapporto fondamentale di un'intenzionalità corporea con lo spazio e il luogo *in generale*. E sarebbe ingiusto comprenderla come una sorta di posticcia aggiunta socio-culturale esteriore e sovrastrutturale rispetto ad un'originaria e fondamentale esperienza spaziale. Invece, l'esperienza geografica deve essere compresa come una modalità nello stesso tempo complessa ed immediata di esperienza del mondo concreto, già sempre storicamente e geograficamente determinato, da parte di un soggetto corporeo e riflessivo, egualmente determinato da una storia (o più) e da una geografia (o più).

Insomma: l'esperienza geografica differisce dall'esperienza spaziale in quanto è già sempre esperienza di questo spazio, di questo luogo, di questa città, di un qui che sta a una distanza da un altrove. Si tratta di un'esperienza concreta delle variegate configurazioni terrestri nelle quali mi imbatto camminando, ma anche muovendomi attraverso le possibilità realizzate dalla tecnologia dello spostamento e della rappresentazione: un altrove che posso raggiungere con una bicicletta, o un aereo; un altrove nel quale posso proiettarmi stando fermo, attraverso una mappa, oppure tramite la realtà virtuale o altre forme di supporti digitali. Al limite, si può anche trattare di un'esperienza di terre immaginate, dotate di coordinate spaziali proprie, virtualmente realizzate nella fantasia, o nelle trame collezionate nelle tradizioni. Non è forse una geografia, sì immaginata, ma altresì a suo modo intensamente esperibile, quella del *nóstos* di Odisseo, quella dell'al di là dantesco eternato dalla *Divina Commedia*, quella così meticolosa e verosimile della moderna epica tolkeniana della Terra di Mezzo, con i suoi

loci amoeni e horridi, i suoi perturbanti punti di fuga e le sue irraggiungibili utopie? Il correlato fenomenologico di queste oggettività geografiche è sempre un soggetto gettato, un essere-nel-mondo che si proietta in questi altrove portando con sé il proprio “qui” continuamente operante. Un *idem* che resiste, nella sua chiusura cocciuta, continuamente sfidato; un *ipse*, spesso suo malgrado, intrinsecamente aperto all'alterità³².

1.4 Appaesamento, spaesamento e riconoscimento

L'esperienza geografica è esperienza della varietà qualitativa degli oggetti che incontriamo nel mondo. Ogni essere-nel-mondo, caratterizzato da una fondamentale motilità³³, si muove nei propri dintorni con sicurezza. L'ambiente che fa da sfondo per un'esperienza abitudinaria del quotidiano, con i suoi significati muti e assertori, incorporati negli elementi e nella loro disposizione, è lo stabile riferimento dell'esistenza. Lo sviluppo ambientale e contestuale della vita consente, come tra poco si vedrà, di tracciare un collegamento tra l'esperienza geografica e la problematica del riconoscimento.

Gli autori che hanno trattato la dimensione originariamente spaziale e mondana dell'esistenza hanno messo in gioco la complessa tematica del riconoscimento solo occasionalmente; si sono piuttosto utilizzati termini diversi. Con Bachelard, per esempio, abbiamo l'istituzione di quello che potremmo chiamare il “paradigma domestico” dell'esperienza geografica. Bachelard ha dedicato la sua *Poetica dello Spazio* agli “spazi felici”: “spazi di possesso, spazi difesi contro forze avverse, spazi amati”³⁴. Paradigma dello spazio felice, e non a caso oggetto del primo capitolo dell'opera bachelardiana, è la casa: “La casa infatti è il nostro angolo di mondo, è (...) il nostro primo universo”³⁵. Se, da una parte, “il geografo e l'etnologo sono certo in grado di descriverci tipi estremamente diversi di abitazione”, sarà il fenomenologo a dover ricostruire il significato originario dell'ambiente domestico: “su tale varietà il fenomenologo compie lo sforzo necessario per cogliere il germe della felicità centrale, sicura e immediata”³⁶. Il compito della geografia viene individuato da Bachelard nel descrivere la

32 Per l'utilizzo dei termini *idem* e *ipse* in questo libro, si rinvia a Ricœur 1993:204-214.

33 Sloterdijk, commentando il *Dasein* heideggeriano, parla di “*cogito* cinetico” (Sloterdijk 2005:21).

34 Bachelard 2006:26

35 Ivi, p. 32.

36 *Ibidem*.

varietà di ambienti domestici nei quali è custodito il “germe della felicità centrale”; dove cioè possa svolgersi “la funzione prima dell’abitare”³⁷, il cui significato è appannaggio della fenomenologia. Questa suddivisione del problema in qualche modo è consonante con l’articolazione di geografia come disciplina propria e esperienza geografica, oggetto di una filosofia dall’approccio estetico-fenomenologico, come dimensione sorgiva dei concetti e degli oggetti della geografia. La fenomenologia dell’esperienza domestica deve essere intesa sin da subito come anche un’estetica. Nella casa, infatti, converge un ampio *corpus* di immagini (nel discorso bachelardiano, comprese precisamente come il correlato dell’immaginazione) che rinviano all’esperienza originale dell’abitare.

Il problema centrale consiste nel chiedersi se, attraverso i ricordi di tutte le case in cui abbiamo trovato riparo, al di là di tutte le case in cui abbiamo sognato di abitare, sia possibile individuare un’essenza intima e concreta che possa essere una giustificazione del valore singolare di tutte le nostre immagini di intimità protetta. Per rispondervi, non basta considerare la casa come un “oggetto” su cui far reagire giudizi e *rêveries*.³⁸

L’essenza della casa, dunque, non deve essere ricercata in termini di sostanza autonoma che la mente può cogliere attraverso un processo di astrazione dalla vita sensibile. Ciò che fa essere la casa quello che è, invece, deve precisamente essere cercato nell’esperienza, considerandone l’estensione temporale (i ricordi, le aspettative) e l’arricchimento immaginativo (le *rêveries*). In questo senso, Bachelard potrà dire che “l’immaginazione aumenta i valori della realtà”³⁹. Il significato della casa non si riduce ai suoi caratteri costruttivi, al fatto che sia in mattoni, in paglia o in pietra, al fatto che abbia tetti spioventi per far scivolare via le abbondanti piogge del Nord oppure che sia bianca per difendersi dai raggi di sole troppo invadenti delle terre tra i tropici e l’equatore. Costitutivo del concetto stesso di casa è che il soggetto d’esperienza vi si trovi accolto come in un presidio allo stesso tempo e da sempre materiale e simbolico; un presidio che è anche, se non innanzitutto, un luogo protetto e sicuro:

La casa, nella vita dell’uomo, travalica le contingenze, moltiplica i suoi suggerimenti di continuità: se mancasse, l’uomo sarebbe un essere disperso. Essa sostiene l’uomo che passa attraverso le bufere del cielo e le bufere della vita, è corpo e anima, è il primo mondo dell’essere umano. Prima di essere “gettato

37 *Ibidem.*

38 *Ivi*, p. 31.

39 *Ibidem.*

nel mondo” come professano metafisiche sbrigative, l'uomo viene deposto nella culla della casa e sempre nelle nostre *rêveries* la casa è una grande culla.⁴⁰

La casa di Bachelard ci offre il primo e fondamentale tratto dell'esperienza geografica: quella dell'appaesamento. Nel discorso del filosofo francese, esso viene prima dello spaesamento: prima delle bufere del cielo e della vita, cronologicamente e logicamente. Heidegger, al tempo in cui *La Poétique de l'Espace* fu pubblicato, aveva già tenuto la celebre conferenza *Bauen Wohnen Denken* (1951), in cui veniva proposta, in fondo, la stessa priorità dell'abitare sul costruire. Sia in Bachelard sia in Heidegger una prospettiva fenomenologica viene contrapposta al sapere scientifico emotivamente e assiologicamente neutrale, il cui tratto principale consisterebbe proprio nel mondare il procedimento della conoscenza da incrostazioni estetiche ed immaginative. La prospettiva fenomenologica qui elaborata non si propone tuttavia di rimanere nell'alveo del soggettivo, contrapposto all'oggettivo della scienza di matrice positivista; essa cerca, al contrario, di mostrare come la vera idealità dei concetti dell'esperienza (la vera essenza della casa, ad esempio) possa essere raggiunta unicamente attraverso una riflessione di tipo trascendentale sull'esperienza stessa. Così è possibile sostenere che nell'esperienza geografica si diano i trascendentali, ossia le condizioni a priori, della geografia intesa come disciplina. In altre parole, si potrà descrivere la varietà delle case nei diversi climi e ambienti (compito della geografia) solamente possedendo una nozione guida di che cosa significhi casa; ma per attingere a questa nozione guida, occorre immergersi riflessivamente nel vissuto.

Traendo spunto dalle riflessioni di Bachelard sullo spazio, può dunque essere tracciato il carattere fondamentale del paradigma domestico dell'esperienza geografica: esso consiste nel fatto che le diverse esperienze della distanza o della mobilità debbono essere misurate in termini di intervallo rispetto al punto fermo della casa, dove il soggetto d'esperienza trova riparo. Molto pensiero antropologico assume in fondo lo stesso punto di vista. Ernesto De Martino ha inaugurato il termine “appaesamento” negli anni '50 dello scorso secolo per significare “l'edificazione di una realtà domestica che possa rispondere positivamente al rischioso spaesamento, ovvero allo smarrimento di sé”⁴¹. La nozione di appaesamento non è estranea alle scienze sociali contemporanee: proprio la comprensione dell'ambiente globale come un ambiente estremamente mobile, liquido, in cui nulla più

40 Ivi, p. 35.

41 Bernardini, Marraffa 2016.

ha un senso definito per il sé spaesato e insoddisfatto, produce l'esigenza di ricostruire una "casa ideale"⁴². Da tale impostazione teorica deriva necessariamente un atteggiamento di sospetto, quando non di opposizione esplicita, alle varie forme di spaesamento, le quali vengono subordinate alla stabilità e all'identità in senso logico, ontologico e assiologico.

Alcuni interessanti esempi sfidano tuttavia il paradigma domestico dell'esperienza geografica. Si pensi al diverso valore attribuito rispettivamente all'abitare e allo spostarsi nel contesto americano. Dal punto di vista di un filosofo francese di orientamento conservatore come Bruce Bégout, il quale si richiama volentieri alla fenomenologia come metodo descrittivo senza presupposti, una città come Los Angeles, con le sue immense distese di abitazioni, l'esplosione dei confini stabili, la predisposizione a cambiare di casa e a trascorrere ore in automobile, "rinuncia a esercitare i suoi doveri". Doveri che, consistono in una sorta di "missione civilizzatrice che teneva per disegno iniziale quello di proteggere l'uomo dalla natura"⁴³. La città tradizionale, insomma, come riparo, come casa: il significato fenomenologico della città, come prolungamento diurno e aperto della casa, sarebbe la protezione della soggettività gettata in un mondo altrimenti ostile e minaccioso. Eppure già alcuni anni fa, nel suo *Discovering the Vernacular Landscape* (1984) e specificatamente nel capitolo dedicato all'"*Agrophilia*" americana, John Brinckerhoff Jackson tentava di spiegare ai lettori europei che "l'aumento della mobilità e l'intensificazione dell'esperienza della velocità portano con sé una più acuta consapevolezza dello spazio orizzontale"⁴⁴. In questa rivalutazione dello spazio orizzontale è all'opera il tentativo di riscattare un tipo di esperienza geografica che non si lascia svolgere a partire dal perno assoluto dell'abitare. Jackson si limita ad approcciare il paesaggio americano individuandone alcuni tratti peculiari e spesso incompresi, tra cui il "*mobile dwelling*": case poco costose, della tipica forma cubica, ad un solo piano, costruite in fretta e facili da smontare, "mancanti in solidità, permanenza e fascino, ma economiche, comode e mobili"⁴⁵. L'ambizione di John Jackson, francese d'origine, ma a conti fatti profondamente americano, scrittore e teorico del paesaggio, non voleva essere trascendentale: ci restituisce però un esempio che sfida l'impostazione fenomenologica del Bégout, a meno di non voler considerare per forza gli insediamenti temporanei, funzionali allo spostamento, come una degradazione del modello fondato sulla priorità della casa. Bisogna semmai evitare

42 Bauman 2017:XIII.

43 Bégout 2019:86 (trad. mia).

44 Jackson 1984:70.

45 Ivi, p. 86.

di trarre da quella che è una caratteristica innanzitutto culturale conclusioni troppo nette al livello del trascendentale. Proprio perché il terreno di una descrizione fenomenologica pura è assai sdruciolevole, sarebbe bene tentare di venire in chiaro fino in fondo con le proprie precomprensioni. Il rischio è di ergere quello che è a tutti gli effetti un principio storico e culturale dell'esperienza geografica, assiologicamente avvertito come positivo, a unico principio trascendentale, condizione di possibilità di tutte le varietà dell'esperienza geografica stessa.

L'antropologia post-strutturalista e i *cultural studies* a loro volta sfidano il paradigma domestico dell'esperienza geografica, ossia la priorità dell'appaesamento sullo spostamento. James Clifford, ad esempio, nell'affermare che l'antropologia “costituisce i suoi oggetti – società, tradizioni, comunità, identità in termini spaziali e mediante specifiche pratiche di ricerca spaziali”⁴⁶, ha denunciato il carattere artefatto di certi appaesamenti, derivanti da esigenze epistemologiche dell'etnografia, ossia dall'esigenza di fare dei soggetti gli “oggetti” della ricerca etnografica. Occorre perciò mutare le pratiche spaziali dell'antropologia: invece che perpetrare il modello del campo nel contesto esotico con i “nativi”⁴⁷, gli antropologi deve estendere il proprio raggio d'interesse verso:

missionari, convertiti, informatori alfabetizzati o istruiti, persone di sangue misto, traduttori, funzionari governativi, poliziotti, mercanti, esploratori, cercatori, turisti, viaggiatori, etnografi, pellegrini, servitori, artisti di varietà, lavoratori stagionali, immigrati di fresco.⁴⁸

L'antropologia deve, cioè, considerare lo spostamento come condizione fondamentale, meritevole di essere osservata e compresa nelle sue concrete varietà. Ciò che l'approccio post-strutturalista, in antropologia e nella sua matrice filosofica, cerca di conseguire è la priorità del flusso sull'identità, quindi la dissoluzione dell'identità stessa, anche contro la fenomenologia, intesa come un metodo che si poggia sulla moderna ed obsoleta scissione di soggetto ed oggetto⁴⁹. Uno dei principali riferimenti di questo orientamento a livello internazionale è l'antropologo Francesco Remotti. Nei

46 Clifford 1999:30.

47 Una celebre e autorevole critica nei confronti della dimensione “nativa”, in parte costruita dall'osservatore e comunque non scientificamente attingibile, proviene da uno dei principali antropologi post-strutturalisti, Arjun Appadurai (1988).

48 Clifford 1999:38.

49 Istruttivo a questo proposito è il confronto tra l'approccio post-strutturalista in antropologia e quello di alcuni fondamentali della filosofia contemporanea post-strutturalista, come, naturalmente, Derrida (cfr. soprattutto *L'écriture et la dif-*

suoi *Contro l'identità* (1996) e *L'ossessione identitaria* (2010) si riscontra una critica in crescendo nei confronti non solo dell'identità, ma anche della particolarità, intesa come l'insieme delle condizioni di coerenza spazio-temporale che garantiscono coesione a un interno contrapposto a un esterno. È facile vedere come l'identità sia presidiata dalla casa, cioè come il paradigma domestico dell'esperienza geografica possa essere messo al servizio di una concezione identitaria delle diversità. La critica di Remotti si rivolge nei confronti della reificazione di ogni particolarità. La logica identitaria raramente rende consapevoli della propria parzialità. La priorità della casa sul flusso rischia di trasformarsi nella pretesa del punto di vista del proprio di imporsi su quello dell'altro. Bisogna dunque uscire dalla logica identitaria. In *Contro l'identità* Remotti afferma:

Il primo passo che occorre compiere è esattamente quello di uscire da una logica puramente identitaria ed essere disposti a compromessi e condizioni che inevitabilmente indeboliscono le pretese solitarie, tendenzialmente narcisistiche e autistiche dell'identità. Uscire dalla logica identitaria significa inoltre essere disposti a riconoscere il ruolo formativo, e non semplicemente aggiuntivo o oppositivo, dell'alterità.⁵⁰

I toni di Remotti si fanno più radicali nel tempo. In *L'ossessione identitaria* sosterrà:

Oggi, noi diciamo che non si tratta più di contrastare l'identità impedendo che diventi un'ossessione, di limitarla con principi alternativi e opposti, ma – con gesto più radicale – di liberarsene: non solo allentare la sua presa, ma scioglierla del tutto.⁵¹

Questa radicalizzazione del concetto spinge verso una decisa rivalutazione della contingenza. Siamo al rovesciamento del paradigma domestico, in quello che si può definire “paradigma del flusso”. In questo idealtipo, il mutamento e la differenza sono irriducibili e vengono prima dell'esperienza domestica, nel senso che alle spalle di ogni solidarietà emotiva tra il sé e i propri dintorni si dà una costruzione di tipo sociale il cui fine è incastrare il flusso in forme che siano sopportabili per la vita. Si tratta, in fondo, di un paradigma nietzschiano, almeno nella misura in cui, alla priorità del flusso sulle forme, viene aggiunto anche il compito criti-

férence, 1967; *Psyché. Invention de l'autre. Tome I*, 1997) e Deleuze (cfr. soprattutto *Différence et répétition*, 1968).

50 Remotti 2001:21.

51 Remotti 2010:12.

co di denunciare le false sicurezze del sé nei propri dintorni, spogliandolo delle pretese identitarie nascoste tra i suoi rifugi domestici. In effetti, è nelle parole del filosofo del postmoderno per eccellenza, Jean-François Lyotard, il nesso tra orizzonte nietzschiano e adozione di un punto di vista decentrato, marginale ed apolide:

Eccoli qui, gli uomini in sovrappiù, i maestri del giorno d'oggi: marginali, pittori sperimentali, pop, hippies e yuppies, parassiti sociali, folli ed internati. C'è più intensità e meno intenzione in un'ora della loro vita che in trecentomila parole di un filosofo di professione. Sono più nietzschiani loro degli studiosi di Nietzsche.⁵²

I vantaggi del paradigma del flusso sono evidenti. Una teoria costruita intorno alla centralità del movimento, del mutamento e dello spaesamento è in grado di mettere a nudo le pretese illegittime dell'identità rispetto all'alterità. Al contrario, una teoria costruita intorno alla priorità fenomenologica della casa è molto più esposta al rischio di interpretare l'alterità, con i suoi altrove perturbanti e sconosciuti, come una minaccia, o tutt'al più una dimensione da assimilare e con cui è bene accorciare le distanze appianando le differenze. Tuttavia, se è lecito detronizzare la casa dalla pretesa di costituire il solo principio fenomenologico dell'esperienza geografica, non altrettanto lecita appare la pretesa contraria delle versioni più radicali del paradigma del flusso, di porre per forza la casa – il radicamento, l'appartenenza, la sicurezza dei propri dintorni – al livello del mero sovrastrutturale. Nel rivendicare la valenza costitutiva dello spaesamento per l'esperienza si deve badare a non farne una sorta di principio ontologico rispetto al quale ogni tendenza al radicamento occupa la posizione dell'errore ideologico. Se da una parte il carattere produttivo dello spaesamento e del flusso disloca il sé fuori dal chiuso reame dei propri ambienti sicuri e significati acquisiti, dall'altra parte non può essere ignorato il fatto che ogni spaesamento va a smuovere un più o meno consolidato appaesamento. A sua volta, l'appaesamento è sempre realizzato in forme spazio-sociali precarie e negoziali, che portano la traccia di spaesamenti precedenti.

Lo sforzo teoretico consiste a questo punto nel pensare insieme appaesamento e spaesamento come condizioni trascendentali dell'esperienza geografica. Ogni tentativo di risolvere la dimensione trascendentale dell'esperienza geografica in un paradigma di tipo domestico o del flusso finirà per non rendere giustizia ad esperienze possibili e produttive tanto di appaesamento quanto di spaesamento, nelle quali si svolge concretamen-

52 Lyotard 1973:157.

te l'esistenza storica e geografica. Il piano trascendentale che fa da condizione di possibilità dell'esperienza geografica, nelle sue imprevedibili combinazioni, è costituito contemporaneamente dall'appaesamento e dallo spaesamento. Essi sono i due poli in azione reciproca; si potrebbe dire in dialettica, se non ci fosse il rischio, usando questo termine, di razionalizzare troppo il movimento che li articola; movimento che, invece, contempla aspetti di imprevedibilità che si fanno solo nello svolgersi della vita e di cui sono testimoni i sentimenti, le valutazioni estetiche, etc.

È a questo punto che può venire in aiuto la problematica del riconoscimento. Naturalmente, si tratta innanzitutto di estendere il concetto rispetto sola accezione politica, ampiamente discussa dalla letteratura recente in filosofia e nelle scienze sociali⁵³; non per annacquare la portata, ma per collocarlo entro un orizzonte estetico-fenomenologico che conservi e anzi rafforzi la sua funzione critica. Michael Sohn (2015) ha individuato, nel corso degli ultimi due decenni, un progressivo ampliamento della problematica del riconoscimento: da un livello più circoscritto alle questioni del multiculturalismo e dell'identità politica, affrontato da Charles Taylor, alla riformulazione del riconoscimento come posta in gioco del conflitto sociale, discusso in Axel Honneth, ad una più ampia indagine sulla polisemia del concetto, che riformuli i due precedenti livelli senza smentirne l'importanza, proposta dall'ultimo Paul Ricœur in *Percorsi del riconoscimento* (2004). Il filosofo francese indica tre significati principali del riconoscimento: come identificazione; come auto-riconoscimento personale; come riconoscimento reciproco. Il primo significato rinvia alla questione dell'identità del medesimo e, in termini funzionali, si esprime come capacità di individuare i tratti distintivi delle cose e delle persone, ciò che propriamente le rende riconoscibili. Il secondo significato riguarda specificatamente il soggetto per il quale vale l'esortazione socratica "*gnothi sautón*". Non si esaurisce nel permanere come questo stesso identico dotato di tratti sensibili riconoscibili (*idem*), ma contempla l'esigenza etica di auto-riconoscersi come persona dotata di capacità individuali e sociali. In questo senso, il sé si auto-riconosce come *ipse*, cioè riflessivamente, come un'identità che affronta il cambiamento e che è, da sempre e connaturatamente, esposta all'alterità. Ciò conduce al terzo significato, quello del riconoscimento reciproco: partendo dal presupposto che ogni persona, per sentirsi pienamente realizzata, necessita

53 Per una ricostruzione genealogica del concetto di riconoscimento, con riferimento specifico al contesto sociale, politico e giuridico, ci si può riferire al recente *Riconoscimento. Storia di un'idea europea* (2019), di Axel Honneth.

in vari modi dell'alterità, Ricœur affronta, seguendo Axel Honneth per un certo tratto del ragionamento, la problematica della lotta per essere riconosciuto e i suoi possibili esiti. Sin dagli anni Sessanta e Settanta, quando il filosofo francese commentava i testi di Marx in senso umanistico, Ricœur osservava come il conflitto sociale tra classi non fosse una condizione di “guerra totale”⁵⁴, in quanto la sua concreta posta in gioco non è la soppressione dell'una o dell'altra, bensì, hegelianamente, il riconoscimento reciproco. I conflitti per il riconoscimento ruotano intorno a questioni di tipo materiale e simbolico, ma non si esauriscono mai nella specifica posta in gioco per così dire oggettuale. Ottenere a valle di una lotta, ad esempio, il diritto al divorzio; oppure una premialità economica per una certa categoria di lavoratori; o ancora, una cittadinanza, non ha il solo significato di ciò che specificatamente si è raggiunto. Il valore aggiunto sta nel fatto che il sistema istituzionale entro il quale il conflitto si svolge riconosce chi si è battuto per la propria istanza come meritevole di un'attenzione specifica da parte della comunità di riferimento. Il riconoscimento giuridico è, in un contesto istituzionale, sempre anche un atto simbolico di inclusione.

Ma in che modo la problematica del riconoscimento, così inquadrata, ha da fare con l'esperienza geografica?

Si potrebbe seguire una linea hegeliana di ragionamento e osservare che tra il riconoscimento come identificazione e il riconoscimento come auto-riconoscimento c'è una sorta di passaggio all'antitesi: dapprima ho coscienza degli enti sensibili con i quali vengo in contatto; questa poi mi restituisce alla coscienza di me stesso come colui o colei che sta avendo – e può avere – percezioni della realtà. Lo schema hegeliano, in effetti, è sempre piuttosto operante nelle articolazioni dialettiche di Ricœur⁵⁵, anche se ricollocato entro un orizzonte che rinuncia al sapere assoluto, quindi aperto e non totalizzante⁵⁶. Spicca tuttavia, nella fenomenologia hegeliana e, in parte, anche in quella ricœuriana, l'assenza di contestualità storico-geografica della coscienza al livello dell'esperienza fondamentale. Certo, la coscienza si inverte nello spirito; e lo spirito è sempre un sistema di rela-

54 Ricœur 1994:289.

55 Se ne sono accorti i più accaniti postmodernisti, che hanno in una certa fase taciuto Ricœur di razionalismo e addirittura di hegelismo (cfr. Caputo 1992).

56 “Possiamo dire dunque che l'essenza del movimento del riconoscere consista nel superamento dell'estraneità in senso analogo al concetto hegeliano di *Aufhebung* e che in questo Hegel sia un modello insuperabile di pensiero, al quale Ricœur fa riferimento costante all'interno dell'intera sua opera, pur nella rinuncia al sapere assoluto” (Castiglioni 2013:39).

zioni di contestualità, o per così dire di prossimità: il soggetto individuale vi è già sempre immerso e da esso trae la peculiarità dei propri schemi affettivi e cognitivi e codici comportamentali. Considerare l'esperienza della coscienza come geografica da principio consente tuttavia di localizzarla sin dal livello più astratto dell'articolazione di coscienza e autocoscienza. Riconoscere come identificare è, dal punto di vista genetico, riconoscere un oggetto come indistinguibile dalla sua localizzazione spaziale e in una rete di relazioni che possono essere dette, in linea generale, geografiche. La coscienza, dunque, è precisamente riconoscimento dei dintorni. L'autocoscienza, poi, è il riconoscimento di sé come chi, nel riconoscere quei dintorni, *si* riconosce in essi.

Così, il riconoscimento sembra funzionare allo stesso modo dell'appaesamento: come una sorta di principio primo dell'esperienza geografica, che dà precedenza ai dintorni rispetto all'altrove. In effetti, l'importanza del momento dell'appaesamento è implicata nel concetto stesso dell'auto-riconoscimento. È innegabile che il luogo e le sue immagini siano importanti fonti di auto-riconoscimento, per un soggetto esposto, perlopiù, non già ad una generica alterità, ma ad una comunità di prossimi coi quali condivide ambienti e spazi. Così reinterpretedo, l'auto-riconoscimento si produce nel seno di un'eticità viva che condivide alcuni spazi e, soprattutto, alcuni significati, funzionali o simbolici, a essi attribuiti dalla stratificazione storica e dell'agire sociale. Il problema è diventato rilevante nell'ambito dell'estetica contemporanea e dei *visual studies*. Il *medium* nel quale si fa l'auto-riconoscimento è, secondo Vercellone, l'immagine, in grado di coagulare significati reali o immaginari, ma comunque sempre locali:

Vengono infatti a moltiplicarsi identità variegata malinconiche ed evocative, che rievocano un passato più vero sulla base di supporti tecnologici. I media dell'immagine ci comunicano con un'intensità struggente come eravamo, resuscitano l'ethos della comunità perduta che si tratti degli occitani, degli altoatesini, della minoranza slovena in Italia, in breve di tutti coloro i quali difendono un ethos condiviso minacciato dall'omologazione universale. Sempre più si impone un'identità connessa alla provenienza che finisce per riguardare non solo le comunità etniche, le minoranze oppresse, ma anche molto meno drammaticamente, i cultori del "chilometro zero", le botteghe del modernariato, la riscoperta continua di passati culturali.⁵⁷

L'immagine, sia pure moltiplicata e resa più pervasiva dall'applicazione uniforme di tecnologie su tutto il globo, serve nuove esigenze di radicamento e identità che sorgono nell'uomo contemporaneo sovra-stimolato e disorientato. Certo, non va sottovalutata l'esigenza di appaesamento, o come dice Vercellone di auto-riconoscimento, che la "fame" di immagini e luoghi dell'uomo contemporaneo sta a dimostrare. In un primo senso, dunque, è possibile definire l'appaesamento come un a priori etico: nel senso che riconnette, per il tramite delle immagini, un individuo, sempre più solo e confuso nella società, ad un'eticità, una comunità di senso. Quando però ci chiediamo se esistono modalità e forme "sane" oppure "patologiche" dell'auto-riconoscersi, entriamo in un secondo senso etico dell'appaesamento: come a dire che ci sono forme di auto-riconoscimento locale che orientano l'esser-ci e altre, ideologiche, che servono a rassicurarlo, contenerlo, sottometerlo. Vercellone intravede la necessità di delineare un'etica dell'immagine che aiuti le persone e le comunità a "capire quali immagini fermare e quali lasciare scorrere e cadere nell'oblio, o addirittura cancellare"⁵⁸: perché in effetti vi sono immagini che promettono un auto-riconoscimento di tipo escludente e oppositivo (che Remotti chiamerebbe *tout court* identità) e immagini che rinviando ad una sostanziale dipendenza di ciascuno dalle molteplici alterità con cui è in relazione.

Ora, la mia tesi è che proprio l'ambiguità etica dell'auto-riconoscimento, il fatto cioè che esso possa essere buono o cattivo, reale o apparente, rende il concetto di riconoscimento adatto alla descrizione dell'esperienza geografica. La categoria dell'auto-riconoscimento sembra sufficientemente ampia da contenere tanto la tendenza irriducibile all'appaesamento (io sono qui, in questo luogo, che è unico e diverso dagli altri), con tutto il suo carico di distinzioni le quali servono un'esigenza di radicamento e ben si attagliano alla natura finita dell'umano, quanto quella allo spaesamento (io mi definisco in relazione ad un altrove, o cerco un altrove). Non solo. Il concetto di riconoscimento consente anche di entrare un po' di più nelle ragioni per le quali, fenomenologicamente, lo spaesamento svolge una funzione insostituibile nell'estrinsecarsi dell'esperienza e consentirci di qualificarla come geografica. La ricerca di riconoscimento svolge un ruolo regolativo nel nostro rapporto con i dintorni e gli altrove della nostra realtà. Non si può accordare di per sé alcuna preferenza normativa, né ontologica, all'appaesamento rispetto allo spaesamento. Nessuna preferenza normativa, è facile vederlo: ciascuno può infatti nutrire insoddisfazione nei confronti del luogo del proprio radicamento originale. Le ragioni di

58 Ivi, p. 113.

questa insoddisfazione possono essere le più diverse: si può vivere in una periferia malfamata, lontano dai servizi, in una casa giudicata indecorosa e che si finirà, tramite il confronto con le posizioni di altri, per detestare; si può vivere in un posto giudicato, secondo parametri socialmente condivisi, “brutto”; ci si può, insomma, non riconoscere. Inoltre ciascuno può essere costretto a migrare, abbandonando il proprio luogo d’origine, oppure volontariamente cercare un nuovo radicamento, sotto forma di una nuova residenza, un nuovo domicilio, una nuova cittadinanza. Insomma, non è detto che la casa sia il luogo del pieno e primo riconoscimento, dove l’intimità si esprime con sicurezza, circondata da orizzonti ignoti ed inquietanti. Può anche succedere che proprio la casa sia il luogo in cui in cui si realizzano e perpetrano, in maniera sempre diversa, asimmetrie e dinamiche di potere socialmente e politicamente rilevanti (Rose 1993). Si deve aggiungere a questo punto, con Honneth e Ricœur, che la problematica dell’auto-riconoscimento non consiste solo in un fatto di adesione culturale ad immagini di tipo locale. Nella rottura dell’adesione ad un complesso di immagini, agita o subita che sia, si crea la condizione per l’innescò di lotte per il riconoscimento, le quali a questo punto possono intendersi non solo, come affermano nei loro interessantissimi lavori gli intellettuali marxiani contemporanei, “per il luogo” (Lussault 2009, Magnaghi 2010, Tanca 2012), ma anche, eventualmente, “contro il luogo”, o per meglio dire, per una sua trasformazione contemporaneamente spaziale e socio-politica, affinché vi siano instaurate migliori condizioni di riconoscimento. Come si mostrerà meglio in seguito nella trattazione del concetto di luogo, la posta in gioco è quella di comprendere come e in che senso una certa nozione di luogo possa agire come argine ad un’economia, e quindi a una geografia, globalizzata dalle tendenze fortemente de-territorializzanti. Per ora, però, occorre evitare di ricadere in una priorità normativa e assiologica di sorta dell’appaesamento sullo spaesamento. Ciò ha evidenti conseguenze anche sul piano ontologico. Ogni luogo, non si realizza solo in una dinamica di appaesamento, cioè di pieno e positivo auto-riconoscimento, ma corre nel flusso di produzioni di forme dinamiche, ora integrate ora conflittuali. Detto altrimenti, si può affermare che i luoghi, nella loro varietà, sono sempre, dal punto di vista dell’esperienza geografica, teatri di molteplici lotte per il riconoscimento. Il risvolto sarà l’affermazione di una concezione negoziale e non irenica del luogo (Massey 2005).

In conclusione, possiamo affermare che il riconoscimento è una di quelle categorie della filosofia politica che, alla pari della giustizia, merita spazializzare. A proposito della giustizia, Danani osserva:

Si può allora parlare di spazialità della (in)giustizia: e cercare di comprendere come le situazioni di (in)giustizia vengano ad incorporarsi nella dimensione spaziale dando configurazione a processi culturali, sociali, economici e politici. Si deve anche riflettere sulla (in)giustizia della spazialità: considerare cioè come attraverso i luoghi possa venire creata e mantenuta (in)giustizia, influenzando essi sulla costruzione dell'identità e della storia personale, sullo strutturarsi dei fenomeni sociali, politici, culturali ed economici.⁵⁹

Allo stesso modo, si può parlare a buon diritto di spazialità delle lotte per il riconoscimento: quando riguardano le identità locali nella loro resistenza all'omologazione economica e sociale della globalizzazione, ma anche dentro i confini dell'identità locale quando le asimmetrie dei rapporti sociali affondano le radici in tradizioni, consuetudini, *habitus* cognitivi e giuridici peculiari. Riconnettendo poi il concetto politico del riconoscimento alla sua radice fenomenologica (l'essere riconosciuto come bisogno di un sé concepito come esser-ci finito), è possibile parlare di un'esperienza geografica i cui flussi sono regolati da dinamiche di ricerca del riconoscimento, le quali giustificano ora la priorità dell'appaesamento sullo spaesamento, ora il contrario. Fare del riconoscimento il vero e proprio trascendentale dell'esperienza geografica permette di cogliere la costitutiva necessità tanto dell'appaesamento quanto dello spaesamento per lo svolgersi dell'esperienza stessa.

A questo punto, diventa rilevante osservare che l'esperienza geografica non contrappone mai a una forma data (la forma dei miei dintorni, a cui sono abituato) un indistinto flusso. Si può esprimere ancora una volta la differenza tra esperienza geografica e esperienza genericamente spaziale come segue: all'esperienza geografica sono sempre presenti forme diverse, già date oppure solo vagamente intuite, magari immaginate. Questa osservazione ci conduce direttamente all'ultimo paragrafo del capitolo, in cui tenteremo di definire l'esperienza geografica come esperienza di forme.

1.5 *Le forme geografiche*

Ormai si è acquisito che l'esperienza geografica è esperienza della diversità delle configurazioni spaziali della realtà, nelle quali il soggetto d'esperienza cerca riconoscimento, tra appaesamento e spaesamento. Si è formulata l'ipotesi che il polo soggettivo dell'esperienza geografica

possa essere ben descritto ricorrendo al riconoscimento come concetto di mediazione tra le esperienze di appaesamento e spaesamento suscitate da una molteplicità di relazioni possibili con la varietà delle forme geografiche. Ora si tratta di entrare nel vivo della ricerca intorno al polo oggettivo dell'esperienza geografica, ossia le *forme geografiche*. Come possono essere definiti e descritti gli oggetti dell'esperienza geografica? Quali implicazioni filosofiche derivano dall'impiego dell'espressione "forma" per qualificare questi oggetti?

Anzitutto non deve sfuggire che la nozione stessa di forma rimanda al problema, in senso lato estetico, della disposizione di elementi spaziali intrinsecamente visibili ed espressive. Il richiamo alla visibilità e all'espressività delle forme geografiche è fatto proprio da una recente tendenza dell'epistemologia della storiografia, la quale, contestando l'impostazione storicistica propria della modernità, insiste su "una trattazione centrata sul luogo della storia", giudicata come "la forma più adeguata di ricostruzione storica"⁶⁰. Negli ultimi decenni, nell'analisi sociologica, storiografica e demografica si è assistito ad una rivalutazione epistemologica del luogo, dello spazio e del paesaggio come variabili esplicative dei fenomeni sociali, accanto ad altre ben più fortunate nelle scienze umane dell'Ottocento e Novecento (come, ad esempio, la classe sociale; l'identità di genere; i valori demografici; la "cultura" astrattamente intesa)⁶¹. Della posizione subordinata della geografia rispetto alla storia nell'ambito delle scienze umane moderne si è già detto. A indicare tale subordinazione è una considerazione delle forme geografiche come indici di determinate fasi dello sviluppo storico. Esempio di siffatto atteggiamento è la filosofia della storia di Hegel. Il filosofo "fissa un punto di partenza e uno di arrivo del percorso che la storia compie da Oriente a Occidente"⁶²: la posizione geografica delle civiltà è allo stesso tempo l'indicatore fondamentale della posizione che esse occupano nello sviluppo della storia universale. Così, è possibile per Hegel sostenere che "l'Asia è la parte del globo terrestre che costituisce l'Oriente per sé, mentre l'Europa in parte è il centro, in parte è il punto finale della storia universale"⁶³; oppure che l'Africa, "il paese dell'oro, concentrato dentro

60 Schlögel 2009:2.

61 Sulla rivalutazione delle categorie spaziali nella spiegazione dei fenomeni sociali, senza per questo ricadere in una sorta di essenzialismo del luogo o tantomeno in un facile determinismo ambientale, si rimanda alla lettura del capitolo *Space and Place* del *Manuale della Conoscenza Geografica* (2011) a cura di John Agnew.

62 Tanca 2012:63.

63 Hegel 2001:94.

di sé, è il paese dell'infanzia, avvolto nel colore nero della notte al di qua del giorno, al di qua della storia cosciente di sé⁶⁴. Ciò che è interessante notare, d'altra parte, è che la posizione dei continenti e delle nazioni nella storia universale non dipendono esclusivamente da una valutazione di tipo storiografico sull'entità e la qualità delle vicende storiche di cui sono stati scenario, bensì da considerazioni di carattere strettamente geografico, sulle caratteristiche morfologiche, orografiche e climatologiche dei territori. In altre parole, non è estranea a Hegel una certa dose di determinismo ambientale⁶⁵. La trattazione sul ruolo storico dei continenti e delle nazioni è anticipata da descrizioni dei tratti geografici degli stessi: tratti che rappresentano le condizioni sensibili della posizione che occupano nello sviluppo della storia universale. L'Africa, ad esempio, è caratterizzata da “un gigantesco altopiano circondato da una vegetazione lussureggiante in cui vive ogni genere di animale feroce”⁶⁶. La sua configurazione geografica è contrapposta all'Europa, “dove è fondamentale l'intenso rapporto con il mare, che imprime mobilità alla vita spirituale e invita l'uomo ad avventurarsi verso l'ignoto”⁶⁷. I continenti e le nazioni sono perciò innanzitutto connotati dalla presenza di una determinata morfologia territoriale, che può essere più o meno adatta allo sviluppo della vita spirituale. Come l'Africa non è adatta allo sviluppo dello spirito, così non lo sono in generale gli ambienti montani, ridotti ad ostile ripetizione di infinite serie di “massi eternamente morti”⁶⁸. Come osserva acutamente Bodei nella *Prefazione* all'edizione italiana del *Diario di viaggio sulle Alpi bernesi*:

Il nucleo teorico più consistente (...) è quello relativo al contrasto fra la necessità della natura e gli espedienti e la fatica degli uomini per sottrarsi ed emanciparsi utilizzando i suoi stessi mezzi e ritorcendo le sue energie contro se stessa, secondo lo schema osservato della forza dell'acqua che, urtando contro le stesse rocce per millenni, ne smussa i margini aguzzi. In zone di alta montagna, in cui la riduzione del calore e la povertà del suolo rendono inospitale ogni

64 Hegel 2003:80.

65 Si può parlare di determinismo geografico, o ambientale, quando i comportamenti ed i valori di una società vengono ridotti alle condizioni climatiche e morfologiche di un ambiente naturale, descritte dalla geografia fisica. Sul rapporto tra geografia fisica, intesa come disciplina che studia gli aspetti della superficie terrestre legati ai fenomeni naturali, e determinismo ambientale si è scritto molto (cfr. Clark, Gregory, Gurnell 1987; Strahler 1965).

66 Tanca 2012:66.

67 *Ibidem*.

68 Hegel 1990:40.

soggiorno, si dimostra la “nobilitate” della specie umana, capace non solo di abitarvi, ma anche di ricavare ingegnosamente il rifugio e il sostentamento da quel poco che trovano e che riescono a strappare alla natura.⁶⁹

L'ingresso o meno di un determinato ambiente naturale nel percorso di sviluppo dello spirito umano dipende dunque dalla sua maggiore o minore ospitalità verso la specie umana. Quando la natura, nei suoi tratti morfologici, ma anche climatologici e metereologici, è troppo forte, lo spirito vi si ritrova oppresso:

Né la zona calda né quella fredda permettono all'uomo di salire al grado di libero movimento, di ricchezza di mezzi, che gli permettano di esplicitare un'attività per interessi superiori, spirituali. L'uomo è mantenuto in un'ottusità troppo grande: è depresso dalla natura, e non si può separare da essa, cioè non può compiere quel ch'è la prima condizione di una cultura spirituale. La violenza degli elementi è troppo grande perché l'uomo, lottando con essi, possa venirne a capo, perché sia abbastanza potente per far valere la sua libertà spirituale contro la forza della natura. Il gelo che serra i Lapponi o il calore torrido dell'Africa sono forze troppo potenti a petto dell'uomo, perché lo spirito possa acquistare fra esse libero movimento e giungere a quella sua ricchezza, che è necessaria perché una civiltà assuma forma reale.⁷⁰

Non è in realtà il determinismo geografico di cui dà prova Hegel a rappresentare l'aspetto più originale della sua trattazione della geografia. Com'è noto, già in Montesquieu “le idee, il comportamento degli individui, le istituzioni, le leggi e persino le forme di governo vengono, in tal modo, ricondotte alle condizioni climatiche, all'estensione e alla morfologia del territorio”⁷¹. Si tratta di un'idea che arriva da lontano: la consapevolezza degli influssi dell'ambiente e del clima sulla costituzione fisica e psichica degli uomini è condivisa nell'Antichità⁷², ed un fondamentale esempio di questa consapevolezza è rappresentato dallo scritto ippocratico *Aria, Acqua e Luoghi*. Peraltro, va detto che il determinismo geografico, o ambientale, di per sé, non è affatto segno della subordinazione della geo-

69 Bodei 1990:20.

70 Hegel 1941:210.

71 Romeo 2014:3

72 Glacken ha anzi sostenuto che “le asserzioni tanto familiari ai moderni (...) possono essere trovate in forme più crude nell'antichità: climi caldi producono nature appassionate; climi freddi suscitano capacità di resistenza e forza corporea; climi temperati producono superiorità intellettuale (...) e un suolo fertile produce persone gentili, laddove un suolo arido produce persone coraggiose” (Glacken 1967:80, trad. mia).

grafia nei confronti della storia. Al contrario, nel determinismo geografico, è la storia a trovarsi apparentemente subordinata ai vincoli naturali della geografia fisica. Ciò che più è originale nel discorso hegeliano, piuttosto, è che gli elementi di determinismo ambientale sono a loro volta subordinati ad una logica di sviluppo storico, il quale in qualche modo trova la propria rispondenza, la propria “determinatezza naturale”⁷³ nell’ambiente. Perciò, le diverse fasi della libertà, oggettivantesi nello sviluppo storico, trovano un riscontro naturale nelle diverse forme geografiche, le quali sono a questo punto giudicabili secondo la parte che giocano nel percorso di realizzazione dello spirito. Per Hegel “la collocazione dei popoli è di ordine spirituale, ma la determinazione del loro principio è conforme alle caratteristiche naturali della terra in cui questo principio fa la sua comparsa”⁷⁴.

L’idealismo di fondo della posizione hegeliana sembra, perciò, in contrasto con una più radicale teorizzazione del determinismo geografico, che apparentemente non conosce collocazioni di ordine spirituale dei popoli e per il quale, anzi, “l’uomo è un prodotto della superficie terrestre”⁷⁵. Diciamo apparentemente, però, perché ci si potrebbe chiedere se in Hegel non sia semplicemente più consapevole ed esplicito un fatto che riguarda anche il determinismo ambientale successivo: ossia che, nella misura in cui le determinazioni geografiche entrano nella considerazione dello sviluppo storico, il punto di vista a partire dal quale viene espresso nei loro confronti un giudizio è già sempre anch’esso storico, svolto cioè alla luce di criteri non scientificamente inoppugnabili, ma valutativi e interessati. Basti pensare alle definizioni di spazio e spazio vitale proposte da Ratzel⁷⁶, il più notevole esponente del determinismo ambientale di inizio Novecento: “lo spazio è la prima condizione di vita e sullo spazio si misurano tutte le altre precondizioni della vita”, e spazio vitale come “superficie geografica che è necessaria per supportare una specie vivente alla sua attuale dimensione demografica”⁷⁷. Definizioni nelle quali sono evidenti presupposti di tipo politico ed antropologico (nello specifico, il presupposto è che i popoli siano naturalmente tendenti all’espansione demografica e, di lì, siano condotti

73 Hegel 2001:99.

74 *Ibidem*.

75 Semple 2005:1.

76 “È stata ampiamente sostenuta e argomentata la non separabilità dell’*Anthropogeographie* dalla *Politische Geographie* (Farinelli, 1992; Pagnini, 2001); è lo stesso Ratzel del resto che nel secondo volume dell’*Anthropogeographie* (1891) sottolinea la dimensione conflittuale dei viventi come lotta per lo spazio, mentre nella *Politische Geographie* (1903) ripropone la funzione conoscitiva dell’intera geografia in chiave politica” (Stanzione 2018:46).

77 Ratzel 1901:153.

a una sorta di lotta per lo spazio), che guidano una certa interpretazione delle forme geografiche. Proprio nel determinismo ambientale, dunque, impostazioni cognitive, assiologiche e culturali pretendono di trovare nella geografia fisica una conferma oggettiva e inoppugnabile. Vi è insomma nel determinismo un certo tacito idealismo: immagini culturali delle forme geografiche si naturalizzano surrettiziamente e ammantano di scientificità quelle che sono a tutti gli effetti valutazioni di carattere politico, comunque prescientifico, e, come ora si vedrà, estetico. Ecco perché il determinismo ambientale, con la sua insistenza sulle forme geografiche come causa dell'evoluzione storica, non smentisce in realtà la tendenza delle scienze umane moderne a subordinare la geografia alla storia, ai suoi interessi e ai suoi sviluppi.

In ogni caso, volendo prendere sul serio il determinismo ambientale come forma di riscatto dell'autonomia delle forme geografiche, a costo di una certa loro essenzializzazione, può essere tracciato il confronto che segue: da una parte il determinismo ambientale, sottacendo il proprio idealismo, vede nelle forme geografiche la natura che forgia la cultura, dall'altra parte l'idealismo e lo storicismo vedono le forme geografiche come prodotte e significate dalla cultura, che le plasma e attribuisce loro ruoli e funzioni storiche. Si tratta di due modi opposti (anche se, si è visto, l'opposizione è solo *prima facie*) di considerare la relazione tra soggetto d'esperienza e forme geografiche. Con il determinismo ambientale, si ha un soggetto d'esperienza forgiato ad immagine e somiglianza della terra; nello storicismo, la terra è a disposizione dell'opera della libertà. Nel primo caso, la natura è più forte della storia, la necessità soggioga la libertà; nel secondo, al contrario, la natura è mera materia della storia, che si fa proprio nel cammino umano di emancipazione dalla necessità naturale. Nel primo caso, il vero soggetto è la natura, le specie viventi (tra cui l'uomo) ne sono i prodotti; nel secondo, il vero soggetto è lo spirito che matura man mano che si rende capace di trasfigurare ed umanizzare la natura.

Tanto il determinismo ambientale quanto la subordinazione delle forme geografiche alla storia rappresentano teorie unilaterali, che, in versioni depotenziate, potrebbero essere viste come complementari. Infatti, da una parte, può certamente essere ammesso che i caratteri fisici dell'ambiente influenzano gli stili percettivi e cognitivi del soggetto d'esperienza; dall'altra, è chiaro che questi stessi caratteri fisici, entrando in relazione con il soggetto (individuale, sociale, politico) d'esperienza, possono essere giudicati e modificati sulla base dei suoi interessi (teorici e pratici). Il tipo di relazionalità tra esperienza estetica e i suoi oggetti

non sarebbe né deterministica né idealistica, ma può essere compresa in termini di azione reciproca. Il soggetto d'esperienza, condizionato, ma non necessitato dalle forme geografiche in cui è immerso, cerca di riconoscersi in esse. Quando, per le più diverse ragioni, il riconoscimento non è possibile, il soggetto si sposta in un altrove, alla ricerca di se stesso tramite il contatto con nuove alterità. Oppure si impegna per attivamente modificare quelle forme geografiche di provenienza, producendo così nuovi contesti spaziali che saranno, per le generazioni a venire, nuove forme geografiche. A loro volta queste, in tutta la loro materialità, condizioneranno la sensibilità e la cognizione delle generazioni a venire, senza impedir loro di desiderare, programmare e realizzare ulteriori trasformazioni, in un sempre rinnovato percorso del riconoscimento. In un tale quadro di azione reciproca, le forme geografiche agiscono sul soggetto d'esperienza ed il soggetto d'esperienza agisce sulle forme geografiche, in un inesausto processo di reciproca fondazione e fecondazione. Ora, a testimoniare questa relazione originaria, in cui il soggetto d'esperienza è passivo ed attivo insieme, è l'intensità estetica delle forme geografiche. Ed è sull'esteticità delle forme geografiche che ci si dovrà ora concentrare, lungo una riflessione che condurrà infine a formulare una tipologia elementare di esse.

Le forme geografiche si comunicano ai soggetti per via sensibile, sollecitandone la vista, l'udito, l'odorato e il tatto; e questa comunicazione delle forme ai soggetti d'esperienza genera giudizi estetici, che testimoniano del tipo e del grado di riconoscimento che i soggetti d'esperienza raggiungono in comunicazione con quelle forme. Inoltre, il giudizio estetico espresso su una forma geografica è spesso l'anticamera di un giudizio teoretico; in altre parole, ciò che di bello e brutto, buono o cattivo, piacevole o spiacevole comunica una forma geografica fornisce spesso la premessa del posto che tale forma occuperà in una teoria geografica.

Si pensi nuovamente a Hegel e al suo giudizio sulla montagna. Non è stato difficile cogliere un parallelo tra la descrizione delle Alpi come distese di massi eternamente morti e la filosofia della storia hegeliana, in cui l'Africa appare come dominata da un ottuso altopiano incompatibile con lo sviluppo spirituale. Allo stesso modo non sarà difficile collegare gli appunti affidati al *Diario di viaggio sulle Alpi bernesi* alla svalutazione del sublime in sede di estetica filosofica. Come efficacemente riassume Pinna, infatti:

Il senso di stupore atterrito o ammirato che il soggetto prova di fronte alla grandezza incommensurabile della natura, da cui origina per Kant l'esperienza

del sublime matematico, non solo non mette in gioco la ragione, ma neppure ha in sé un valore propriamente estetico. Si tratta di un'esperienza che ha una rilevanza solo nell'ambito della sensazione, mentre per la ragione essa è "l'esteriorità, il vuoto, l'infinità negativa".⁷⁸

Così, le ripide vallate alpine hanno su di Hegel "l'effetto di una compressione inquietante"⁷⁹: i rumori della natura, eternamente simili a se stessi, generano "la monotona rappresentazione, alla lunga noiosa, del: *è così*"⁸⁰. C'è dunque una corrispondenza tra il giudizio estetico radicato nell'esperienza di Hegel e il quadro teorico in cui gli oggetti d'esperienza vengono sussunti.

Quel che qui interessa sottolineare è che, quando si ha a che fare con oggetti geografici (che ho chiamato forme geografiche, per ragioni che mi accingerò a chiarire tra poco), il giudizio estetico fornisce la base per la formulazione di giudizi di tipo diverso (esplicazioni scientifiche, ma anche, evidentemente, giudizi morali o animati da obiettivi politici). È il giudizio estetico che viene formulato intorno alle forme geografiche a fornire la porta d'accesso per la conoscenza delle forme stesse: giudizio che sarà opportunamente messo tra parentesi nel momento in cui il compito della ricerca evolve nella descrizione minuziosa, o nella rappresentazione cartografica avente per scopo la resa esatta, ancorché stilizzata e in scala, di alcune caratteristiche oggettive del luogo. Ma si vede ormai bene come la rappresentazione cartografica non sia il tutto della conoscenza geografica, pur essendone parte integrante. Scambiando questa parte integrante con il tutto della geografia, si ottiene il risultato di an-estetizzarla; e, per questa via, di rimuovere il problema, proprio delle scienze umane e della filosofia, dei significati delle forme geografiche per la vita.

Si può inoltre sostenere che il giudizio estetico abbia una funzione non solo di accesso alle forme geografiche, per il tramite del quale si fanno le teorie e le interpretazioni, ma anche di costituzione delle forme geografiche stesse nella storia. Il caso della montagna è nuovamente appropriato. Horace-Benedict de Saussure, scienziato ed esploratore, professore di filosofia presso l'Accademia di Ginevra, nonché fondatore nel 1772 della ginevrina *Société pour l'Avancement des Arts*, descrive il sentimento del viaggiatore sulle Alpi nei termini di quello che sarà, di lì a poco, il sublime kantiano:

78 Pinna 2007:59.

79 Hegel 1990:40.

80 Ivi, p. 65.

Per osservare questi insiemi, non ci si deve accontentare di seguire i grandi camminamenti che quasi sempre serpeggiano nel fondo delle vallate, e che non attraversano le catene delle montagne che per le gole più basse; occorre invece lasciare le strade battute e scalare le punte più elevate, dalle quali l'occhio possa abbracciare nello stesso tempo una molteplicità di oggetti. Si tratta, lo ammetto, di escursioni faticose (...) ma l'aria viva e fresca che [l'escursionista] respira innerva nelle sue vene un balsamo che lo ristora, e la speranza del grande spettacolo di cui andrà a godere, e delle nuove verità che ne saranno il frutto, suscita le sue forze e il suo coraggio.⁸¹

Così de Saussure spiega quello che avviene quando il viaggiatore, poeta o uomo di scienza, giunge in cima ad una vetta alpina:

Egli arriva: i suoi occhi, incantati e attirati da ogni parte, non sanno dove fissarsi per cominciare; poco a poco, egli si accostuma a questa grande luce; sceglie gli oggetti che devono principalmente attirare la sua attenzione, e determina l'ordine che deve seguire osservandoli. Ma quali espressioni potranno eccitare le sensazioni e tracciare le idee, di cui questi grandi spettacoli riempiono l'anima del Filosofo! Sembra che, dominando al di sopra di questo Globo, egli scopra le molle che lo fanno muovere, e riconosca perlomeno i principali agenti che ne realizzano le rivoluzioni.⁸²

Ecco che nelle riflessioni del naturalista e del filosofo convivono giudizi estetici, direttamente tratti dall'esperienza della forma geografica in questione, e preoccupazioni scientifiche, le quali non potrebbero essere altrettanto accurate ed intelligenti se scisse da quell'esperienza. Ma i sentimenti raccontati da de Saussure animano una poetica della montagna che avrà risvolti anche nell'estetica filosofica e nella produzione artistica. Per quanto riguarda l'estetica filosofica, basti pensare al paragrafo 29 della *Critica del Giudizio*, dove Kant si riferisce al de Saussure come colui che sapeva comunicare, ai lettori dei suoi viaggi, il sentimento che eleva l'anima. Assunto aggiunge:

I concetti estetici che Kant enuncia nella *Analitica del sublime*, del resto, non possono essere ricostruiti nella loro genesi storica senza tenere conto dell'estetica del paesaggio alpino, quale si era maturata nel corso del secolo decimottavo; e che Kant, il quale non solo non vide mai le Alpi, ma credo non avesse alcuna familiarità con paesaggi montuosi di sorta, aveva assimilato sulle pagine di scrittori a lui cari: il de Saussure appunto...⁸³

81 De Saussure 1789:III-IV (trad. mia, citazione in francese in Assunto 1973:342-343).

82 *Ibidem*.

83 Assunto 1973:341.

Nella definizione di sublime di Kant, in effetti, è necessario il riferimento al sentimento di disagio di fronte all'immensità o alla forza devastatrice della natura, di fronte alla quale l'uomo avverte con acuta sensibilità la propria piccolezza e impotenza⁸⁴. Ma in questo primo sentimento di dispiacere, che in parte potrebbe essere associato a quello espresso da Hegel pochi anni dopo, Kant vede la condizione affinché sorga un piacere peculiare, fondato sulla coscienza della superiorità interiore del soggetto di fronte all'immensità o alla potenza della natura. Sono determinate forme geografiche, e non altre, a suscitare il sentimento del sublime, nell'ambito di una storia della categoria estetica che è, nello stesso tempo, storia delle forme geografiche.

Le descrizioni di de Saussure, hanno avuto un'influenza non solo sull'estetica filosofica, ma anche sulla produzione artistica. Assunto richiama i versi che Coleridge dedica al Monte Bianco nell'*Inno prima del sorgere del sole nella valle di Chamonix*:

Thou too agains, stupendous Mountain! Thou / That as I rise my head,
awhile bowed low / In adoration, upward from thy base / Slow travelling with
dim eyes suffused with tears / Solemnly seemest, like a vapoury cloud, / To
rise before me / Rise, o ever rise, / Rise like a cloud of incense from the Earth!
/ Thou kingly Spirit throned among the hills, / Thou dread ambassador from
Earth to Heaven, / Great Hierarch! Tell thou silent sky, / And tell the stars, tell
yon rising sun / Earth, with her thousand voices, praises God.⁸⁵

Assunto ricorda anche il poema che Percy Shelley, ventisette anni dopo il testo di de Saussure, dedica al Monte Bianco. Qui il poeta al cospetto dell'imponenza della montagna si fa sacerdote della natura: "The secret Strength of things / Wich governs thought, and to infinite dome / Of heaven is as a law, inhabits thee"⁸⁶. Nelle arti figurative, poi, non si può non ricordare l'interpretazione pittorica della montagna di un pittore come Caspar David Friedrich, il cui *Viandante davanti al mare di nebbia* (1818) è considerato il manifesto della pittura romantica.

Insomma, i giudizi estetici in relazione alle forme geografiche, per quanto difforni tra autori ed epoche, sanciscono di volta in volta il modo in cui esse entreranno nella consapevolezza scientifica e nell'interpretazione artistica. Ora, si è visto come il contributo di esperienze di esploratori e

84 "Nelle manifestazioni della forza devastatrice della natura, nelle proporzioni della sua potenza, di fronte alla quale la sua scompare, egli non vede che l'affanno, il pericolo ed il disagio che colpirebbero l'uomo che vi fosse esposto" (Kant 2013:212).

85 Coleridge 1970:377.

86 Shelley 1948:532.

naturalisti, sensibilità artistiche e teorie filosofiche, accomunate da un certo modo di *sentire*, possa convergere in vere e proprie istituzionalizzazioni estetiche: nel caso della montagna, essa si istituzionalizza come forma naturale selvaggia, per definizione contrapposta a forme geografiche avvertite come in tutto e per tutto antropiche come le città industriali. Evidentemente, tale forma geografica non è veramente selvaggia, nella misura in cui dalla civiltà riceve un'istituzionalizzazione che, da estetica, rapidamente si fa politica, economica, amministrativa. Ecco così venire al giorno la montagna che giunge fino a noi: quella delle aree interne e delle riserve protette, dove le istituzioni provvedono a tutelare un certo equilibrio floristico e faunistico non esitando ad attivamente intervenire per evitare la proliferazione spontanea di determinate specie su altre; a realizzare opere contro il dissesto idrogeologico, per tutelare la presenza umana; a curare pascoli e foreste per tenere in vita un certo tipo di economia; a regolare il tipo di costruzioni che sono permesse, al fine di difendere la caratteristica del paesaggio da brutture architettoniche. Non mancano i casi in cui il passaggio dall'istituzionalizzazione estetica a quella socio-politica è davvero corto: sono quei casi in cui i pittori di paesaggio venivano direttamente coinvolti, insieme con geografi, fotografi e funzionari politici, nella progettazione e realizzazione delle prime riserve naturali. È accaduto nel 1848, quando i pittori della scuola di Barbizon hanno contribuito alla realizzazione della Riserva Artistica della Selva di Fontainebleau; ed è avvenuto con la partecipazione di pittori della Hudson River School alla spedizione geologica del 1871, in vista dell'apertura, che avverrà appena un anno dopo, del Parco di Yellowstone⁸⁷.

Tornerò su questo reciproco inseguimento di paesaggio reale e paesaggio artistico nel capitolo finale di questo libro. Quel che ora interessava guadagnare era la consapevolezza della complessità della relazione tra esperienza e forme geografiche: una relazione che resiste ai riduzionismi (al determinismo ambientale, per cui la storia dipenderebbe dalla geografia, e all'idealismo, per cui la geografia dipenderebbe dalla storia) e che prevede la mediazione fondamentale del sentimento, dunque del giudizio estetico. La storia, che è storia di interpretazioni, idee e istituzionalizzazioni, interviene non solo nella percezione, ma anche nella costituzione dell'elemento geografico; nello stesso tempo, tuttavia, gli elementi geografici su cui la storia interviene sono dotati di un'espressività propria, oltre che di una capacità di accogliere e come trattenere, in un solo colpo d'occhio, gli interventi storici precedenti. A suscitare il sentimento di elevazione proprio

87 Cfr. su questo D'Angelo 2010:15-16.

del sublime per l'abitante della civiltà industriale ai suoi albori, fortemente antropizzata e urbanizzata, è la montagna, con quelle impenetrabili pieghe che favoriscono il rifuggire ostinato ad ogni forma di facile antropizzazione. A fare da sfondo alla bellezza, la cui massima incarnazione, nel discorso hegeliano, è rappresentata dalla scultorea greca, è il paesaggio mediterraneo, con i suoi caldi colori e la presenza unificante e del mare. Le forme geografiche, dunque, sono dotate di proprietà espressive, le quali agiscono sul soggetto d'esperienza guidando, per così dire, il suo sentimento estetico. L'espressività della forma geografica, la quale agisce nel processo di istituzionalizzazione estetico e non solo, si dà tuttavia a vedere con maggiore intensità quando l'avventore solitario, non contento di ciò che della forma geografica è comunicato dal paradigma estetico socialmente in vigore, torna alla fonte dell'esperienza prima, ad un tempo estetica e geografica, per trarne qualcosa di nuovo o di personale. Ebbene, ciò è possibile in virtù di una qualche ulteriorità dell'espressività della forma geografica rispetto al modo in cui ciascuna istituzionalizzazione estetica la coglie. A questa ulteriorità si deve anche il cambiamento delle istituzionalizzazioni nelle epoche. Come ai tempi di Kant e Hegel era d'avanguardia apprezzare il paesaggio montano, generalmente osteggiato in quanto avvertito come ostile⁸⁸, così, tra gli anni '50 e '60 del secolo scorso, l'idea che "l'insensata città industriale"⁸⁹ potesse agire a sua volta un fascino estetico doveva apparire assai stravagante al senso comune⁹⁰. Forse, di fronte a quelle forme

88 "quel buono e d'altronde assennato contadino savoiardo (a quanto racconta il signore di Saussure) dichiarava senz'altro pazzi tutti gli appassionati delle alte montagne. E chissà se avrebbe avuto tanto torto se quell'osservatore avesse affrontato i pericoli ai quali si esponeva, come la maggior parte dei viaggiatori, per pura passione, o per poterne ricavare colorite descrizioni?" (Kant 2013:211-212).

89 Assunto 1973:75. Ma si pensi anche alla posizione di Jünger, che già nel 1932 osservava: "Queste città con i loro fili telegrafici e i loro gas di scarico, con il rumore e la loro polvere, con il loro formicolante andirivieni, con il loro groviglio di architetture e le loro innovazioni che ogni dieci anni trasformano completamente il loro volto, sono gigantesche officine di forme; esse, però, in quanto città non possiedono alcuna forma. Sono prive di stile, a meno di non considerare l'anarchia come un particolare tipo di stile" (Jünger 1991:153-154).

90 Assunto denuncia uno scarto inquietante tra ideale storico prevalente della modernità, che consacra la città industriale come lo snodo di un auspicabile progresso sociale, e l'ideale estetico, rimasto imperniato intorno ai concetti di bello, pittoresco e sublime elaborati nel Settecento. Gli esempi di esaltazione anche estetica del progresso tecnologico ed industriale, come Elio Vittorini in *Le due tensioni, Appunti per una ideologia della letteratura* (1967), sono colti da Assunto come avanguardia, rispetto ad un senso comune, se vogliamo più semplice, che ancora avrebbe bisogno di belle forme, di armonia, di cura dell'interiorità. L'avanguardia

geografiche nell'ultimo secolo istituzionalizzate come l'antiestetico per eccellenza, come le megalopoli di cui la post-urbana Los Angeles è l'esemplare più studiato⁹¹, l'unica possibilità che resta all'avventore curioso, e magari un po' insoddisfatto di questa istituzionalizzazione, è di arrampicarsi senza preconcetti al tramonto sugli oscuri versanti della collina dove sorge il Griffith Observatory. Una volta raggiunto l'Osservatorio, tra orde di turisti schiamazzanti, sarà forse possibile isolarsi con una buona *playlist* nelle orecchie e sporgersi da qualche angolo di mura per guardare verso sud, est e ovest, immergendosi in quell'oceano di luci abbacinante, che copre come un arazzo casuale uno spazio infinito, rosso, marziano; simbolo di fuga, di inesausta ricerca, promessa di ulteriorità e futuro, miraggio di un Occidente oltre l'Occidente. Ed al cospetto di quella mancanza di limite di una storia inquieta e dispersa, custodita in una geografia dai tratti inospitali e sconfinati, tra il deserto e l'oceano, l'avventore potrà chiedersi, senza clamore si spera, se non vi sia qualcosa di sublime in quel sentimento di piacevole turbamento che scoprirà di avvertire dentro di sé.

Dopo aver precisato che l'azione della storia sulla geografia avviene sempre in relazione ad un'espressività propria delle forme geografiche, espressività che a priori non va negata a nessuna delle forme geografiche possibili e reali, non resta che proporre una definizione di forma geografica. Intendo per forma geografica una connessione sistematica di elementi materiali e simbolici, naturali e antropici, entro una porzione di spazio, offrendosi all'esperienza come una totalità riconoscibile e sempre potenzialmente immersiva. Caratteri generali della forma geografica sono: la connessione

di Vittorini, che ripone fiducia in un futuro in cui non vi siano più polli di campagna e vini naturali perché la produzione artificiale possa farsi fino in fondo vettore di uguaglianza, è tuttavia presentata come una distopia, in continuità con quella poesia futurista di Armando Mazza che auspica un "ringiovanimento" di Venezia tramite la sua messa a ferro e fuoco.

- 91 La letteratura teorica su Los Angeles è enorme: va dagli architetti (cfr. Banham 1971) ai geografi (Soja 1996, 2014) ai filosofi continentali (Bégout 2019). Ciò si giustifica alla luce del fatto che "nessun altro luogo ha giocato un ruolo così forte nella diffusione dell'iper-realtà ingannevole come Los Angeles. Allo stesso tempo, la vera Los Angeles è ancora più intensamente fantastica. Nel suo rappresentarsi praticamente ovunque, Los Angeles è diventata il target di pulsioni estremamente intense di attrazione o repulsione" (Soja 2014:3, trad. mia). Forse proprio in questo nesso profondo e ambiguo con la dimensione dell'immaginario, che si rivela in molti modi nelle immagini di sé che suscita in giro per il mondo ma anche nella sua costituzione come forma geografica peculiare, si può cogliere la ragione per la quale Los Angeles sia diventata "una delle più evocative, rappresentative e avveniristiche regioni urbane del mondo" (Ivi, p. 6) e per cui si possa "imparare da LA" (Ivi, p. 8).

sistematica dei suoi elementi in una porzione di spazio; la riconoscibilità, in forza di una qualche espressività scaturente da essa come totalità; la rappresentabilità, in forza della sua riconoscibilità, da parte di un soggetto d'esperienza che se ne tenga a una certa distanza; l'immersività, in quanto la modalità privilegiata di contatto esperienziale è l'"esser-ci dentro"; la relazionalità con altre forme geografiche, che giustifica anche cambiamenti di scala alla luce dei quali più forme geografiche si assemblano in una più vasta, oppure una forma geografica si scompone in parti relativamente distinguibili e riconoscibili come tali, quindi forme più piccole; la metamorfosi, resa possibile in archi temporali diversi, dall'impercettibile ma implacabile movimento geologico e morfologico alla ben più percepibile storicità degli interventi umani.

L'espressione "forme geografiche", a ben vedere, è la più equilibrata. Da una parte, ricorrendo alla nozione di forma, ci si rifà all'espressività propria di una totalità processuale auto-sussistente e si preserva l'idea che il soggetto d'esperienza comunichi con essa come con un mondo in cui si trova immerso, ma anche come un'alterità dotata di senso per sé, e non come una mera proiezione psichica. Dall'altra, utilizzando l'attributo "geografica", si richiama l'insopprimibile ambiguità nel riconoscimento della forma. Essa infatti esibisce nessi diversi a seconda della prospettiva con la quale viene rappresentata e tracciata. Anche rivendicando agli oggetti geografici un'espressività formale propria, non si può trascurare il fatto che i confini delle forme geografiche sono sempre colti anche in relazione agli interessi e alle azioni dei soggetti d'esperienza. Ma l'espressione "forma geografica" non deve essere fraintesa con l'idea che sia il soggetto d'esperienza, da solo, nel suo sforzo conoscitivo e pratico, a dare forma alla terra: al contrario, coerentemente con un'impostazione propriamente fenomenologica, la capacità formativa del soggetto d'esperienza è già sempre preliminarmente formata dall'espressività delle forme geografiche con cui è in comunicazione: espressività che, nello stesso tempo, non può essere colta al di là dei modi in cui si comunica nell'esperienza.

Il concetto di forma che qui è adottato ha le sue radici in Goethe e passa esplicitamente alla geografia con Carl Sauer negli anni Venti del secolo scorso, dopo aver tuttavia influenzato altri fondamentali autori della tradizione geografica moderna come Alexander von Humboldt. In realtà, il passaggio da una morfologia degli organismi ad una morfologia geografica è implicito già in Goethe. Secondo Rigby:

Nell'emergente scienza biologica, l'attenzione per l'interconnessione conduceva ad un progressivo allontanamento dalla tassonomia linneana, verso l'e-

same dei rapporti di interdipendenza tra organismi e tra organismi e il loro ambiente inorganico. In Goethe questo cambio di attenzione si può vedere negli studi di botanica, quando egli, nel suo viaggio in Italia alla fine degli anni 1780, divenne progressivamente più consapevole delle connessioni tra variazioni e distribuzioni di specie e fattori come il suolo, il clima e la topografia.⁹²

In particolare, l'organismo vegetale, oggetto dell'interesse scientifico di Goethe, diventa oggetto di interesse specificatamente geografico con von Humboldt, il quale scrive nel 1807 il *Saggio sulla geografia delle piante*. In questo volume, non solo von Humboldt coglie le corrispondenze tra tipi di suolo e clima e tipi di flora, individuando così forme geografiche diverse caratterizzate da relazioni peculiari tra i loro elementi; l'autore individua anche le relazioni tra le diverse forme geografiche in ambito terrestre. Secondo Wulf, la *Geografia delle piante* è "il primo saggio ecologico del mondo"⁹³: vi è infatti viva la coscienza che quanto più varie e diverse sono le forme che la natura sfoggia nelle varie parti del globo, tanto più essa va compresa come una totalità espressiva che non può essere spiegata in termini meccanicistici. In von Humboldt, come in Goethe, la morfologia diventa strumento per distinguere la singolarità degli oggetti della natura biologica e della geografia, ma anche per istituire confronti ed analogie tra le varietà. In ogni caso, come si vedrà meglio nel terzo capitolo, bisognerà aspettare Carl Sauer per guadagnare fino in fondo il significato della morfologia in geografia. Il geografo americano, nutrito di studi di fenomenologia e di morfologia tedesca, lettore di Husserl e Spengler, scrive nel 1925 *The morphology of landscape*, dove sostiene che l'oggetto specifico della geografia sia il paesaggio, compreso come forma organica di elementi naturali ed antropici. Il riferimento agli elementi antropici ha qui un significato decisivo, perché consente di estendere l'impostazione humboldtiana ancora imperniata intorno ad una filosofia della natura, e di includere, tra le forme geografiche proprie, i cosiddetti paesaggi culturali.

Alla luce di quanto detto, si possono distinguere due tipi fondamentali di forme geografiche: le forme generiche e le forme idiografiche. Sono forme generiche quelle che, nell'ambito della geografia fisica e umana, vengono individuate come dotate di comuni caratteristiche geologiche, climatiche, floro-faunistiche, economiche, architettoniche. Forme comuni sono la montagna, la collina, il paesaggio marino; ma anche il villaggio rurale, l'ambiente cittadino, la megalopoli. Sono forme idiografiche tutte

92 Rigby 2004:32-33.

93 Wulf 2017:146.

quelle dotate di nome proprio, reali o immaginarie: il Monte Bianco, il Col di Nava, la costa del Salento; ma anche Twin Peaks, il centro di Parigi, la distesa suburbana di Los Angeles.

Naturalmente, altre tipologie sono possibili. Si adotta qui questo tipo di distinzione per una serie di ragioni. Innanzitutto, così può essere elusa la questione, metafisicamente spinosa, dell'origine naturale oppure antropica delle forme geografiche⁹⁴. Come si è visto, elementi di carattere antropico sono presenti sia nelle forme generiche che in quelle idiografiche, tanto al livello della loro stessa costituzione quanto a quello della loro rappresentazione, nelle mappe e nelle immagini artistiche, pittoriche o poetiche. Proprio la pervasività della determinazione culturale delle forme geografiche impone di escludere qualsiasi ricorso ingenuo al concetto di natura, dal momento che la natura (di cui è possibile avere esperienza) presenta già sempre un certo grado di artificialità. A loro volta, le forme geografiche vincolano le determinazioni culturali alla materia, alle sue leggi e necessità, alla sua organizzazione che, rispetto all'attualità dell'esperienza, si è fatta esteriore, dipendente da una temporalità propria. Così potrà a buon diritto sembrare che le rovine materiali di una civiltà, inserite in uno spazio geografico, siano parti integranti della natura, ancorché già tracciata e lavorata⁹⁵. Insomma, il reciproco avvilupparsi di natura e cultura che la

94 Anche nella letteratura geografica e soprattutto nelle scienze regionali si adotta spesso una definizione formale delle regioni, indipendente dalla valutazione sulla loro origine naturale o antropica. Compresa come un elemento di un più ampio "sistema corologico", ogni regione è compresa come un assemblamento di elementi dotati di qualità "usate per descrivere legami sinergici che hanno luogo nell'area stessa" (Mazúr 1983:143, trad. mia). Esempi di regioni, in questo senso, sono "il carso, la pianura fluviale, terra dei loess, agglomerato urbano, paesaggio rurale" (*Ibidem*, trad. mia).

95 Talvolta l'*environmental aesthetics*, per giustificare la necessità di superare il quasi esclusivo interesse dell'estetica post-hegeliana per l'arte e di estendere il campo di studi della disciplina allo studio dell'apprezzamento anche di ciò che non è arte, finisce per riaffermare la distinzione moderna tra natura e cultura. Ciò avviene perché, da una parte, l'*environmental aesthetics* si propone esplicitamente di riattualizzare l'estetica della natura così come concepita all'origine dell'estetica filosofica moderna, da Hutcheson a Kant; dall'altra, in quanto la crescente specializzazione della disciplina trapassa, talvolta, in una certa deriva classificatoria e tassonomica dal chiaro sfondo analitico, nel senso tecnico di astrazione di totalità in parti discrete dotate ciascuna di una propria pertinenza e autonomia. Così, non manca chi cerca di distinguere rigorosamente l'*environmental aesthetics* dalla *everyday aesthetics*, associando fundamentalmente alla prima i fenomeni e gli spazi della natura e alla seconda quelli della vita quotidiana nei suoi tratti culturali e sociali (Carlson 2007). A partire da questa compartimentazione analitica sarà poi possibile e anzi auspicabile sviluppare dialoghi interdisciplinari successivi.

forma geografica rivela è tale da suggerire l'idea che natura e cultura non siano due oggetti diversi. Per il valore semantico ricco e stratificato dei due termini non è tuttavia nemmeno il caso di abbandonarli del tutto: in effetti, essi possono continuare a significare due aspetti, due tratti, se vogliamo due sguardi possibili sulle forme geografiche, utili nella misura in cui implicano atteggiamenti normativi e valutativi diversi. Nel capitolo terzo, dedicato al paesaggio, si tornerà su una possibile ridefinizione della natura e della cultura in termini di sguardi su, o aspetti delle forme geografiche; ciò che ora importava era di evitare l'articolazione delle forme geografiche in naturali e culturali, in quanto fenomenologicamente ogni forma geografica è sempre data come un insieme sensato di elementi sia naturali sia culturali.

La distinzione di forme generiche e forme idiografiche si legittima poi sulla base di una diversa modalità di suscitare il sentimento estetico. È infatti evidente che la genericità, ad esempio, della forma geografica "montagna" si può collegare ad un sentimento estetico corrispondente, che non è strettamente dipendente da una specifica catena o da uno specifico monte; così, allo stesso modo, il Monte Bianco, come forma geografica specifica, può avere per un soggetto radicato d'esperienza un significato biografico ben differente da quello attribuibile al tipo generico "montagna". In linea generale, è chiaro che il rapporto tra forme generiche e forme idiografiche non si risolve in una semplice relazione di istanziazione sul modello *type-token*⁹⁶. La forma idiografica può essere considerata piuttosto come una singolarità irriducibile, caratterizzata da uno stile peculiare: risulta dunque

Un approccio filosofico non analitico, ma non antiscientifico, è invece bene attento a mantenere una presa integrale sulla realtà attraverso la sintesi in atto in ciascuna esperienza. Il giudizio sulle articolazioni metafisiche, a partire proprio da quella di natura e cultura, è sospeso e i confini disciplinari possono istituirsi solo a posteriori, anche sulla base di scelte convenzionali dettate dagli obiettivi di ricerca, i quali richiedono sempre una cesura dell'organicità dell'esperienza, una sua stilizzazione. Se è giusto dunque che le scienze si suddividano, per loro scopo e natura, in fisica, geografia, storia, assumendo sull'integrità della realtà più punti di vista consapevolmente analitici ed astratti, un approccio di tipo fenomenologico attribuisce alla filosofia il compito di recuperare per la pluralità delle scienze e dei loro rispettivi domini l'unità sottostante del mondo della vita. Esempio di questa impostazione è l'estetica filosofica di Berleant, secondo il quale l'esperienza estetica non porta come dote primitiva la differenza tra natura e cultura. Al contrario, l'estetica filosofica "può indagare i modi in cui il naturale e il sociale si uniscono in un'esperienza qualitativa delle molte modalità in cui si dà l'ambiente" (Berleant 2010:35).

96 Per una esaustiva ricostruzione storica e interdisciplinare della relazione *type-token* si rimanda alla voce corrispondente della *Stanford Encyclopedia of Philosophy* curata da L. Wetzel (2006).

qualitativamente apprezzabile e distinta da altre congeneri. Ad esempio, siamo abituati a forme generiche “città” dotate di qualcosa come le fontanelle; i Toret, invece, non sono solo occorrenze particolari dell’elemento fontanella della forma urbana, bensì elementi connotati qualitativamente, dotati di stile. In questo modo, oltre a svolgere la funzione “fontana” propria della forma urbana, contribuiscono al rafforzamento identitario della città di Torino⁹⁷.

Come le forme idiografiche non sono meri particolari, ma singolarità viventi, totalità organiche dotate di stile, così le forme generiche non sono meri universali astratti, ma sono dotate esse stesse di un’espressività propria. L’espressività, ad esempio, della montagna in quanto montagna non è differente dall’espressività urbana o marina solo per convenzione. Le forme generiche sono dotate di tratti empirici ed estetici propri, ravvisabili in più forme idiografiche correlate. Tali tratti sono idealità fenomenologiche, a partire dalle quali sarà possibile distinguere nell’esperienza, ad esempio, la montagna, l’ambiente costiero, il deserto, la savana. Naturalmente, tra le forme idiografiche vi sono numerosi *puzzles*, casi di difficile identificazione, o addirittura talmente ibridi da mettere in questione i confini tra le forme generiche, o suggerirne di nuove: si pensi, ad esempio, ai paesaggi di fiordi, dove elementi montani e marini si intrecciano, emanando un’energia ed un’espressività uniche, dovute alla singolare azione reciproca degli uni sugli altri.

Va precisato che le differenze estetico-fenomenologiche tra forme geografiche non coincidono concettualmente con le differenze tra le convenzioni istituzionali che la geografia insegna e tramanda, come, ad esempio, che la montagna inizia a seicento metri di altitudine sul mare, però a seconda che si consideri la terra come un geoide o un ellissoide si riscontreranno differenze di valutazione, etc. Ora, le idealità delle forme geografiche generiche, così come lo stile di quelle idiografiche, sono di derivazione estetico-fenomenologica e non combaciano necessariamente con gli ogget-

97 Gli studi in morfologia urbana mostrano un’attenzione tanto per la genericità (quali elementi e legami costituiscono la forma della città in generale, differenziandola dal villaggio, dalla megalopoli suburbana...) quanto per l’idiograficità (quali caratteristiche morfologiche di una città la rendono unica? Quali progetti architettonici possono derivare da un’attenta considerazione della stratificazione storica di forme tipica di una specifica città?). Secondo Carlotti, Camiz e Diez, la morfologia urbana è “l’opera di centinaia di ricercatori che, in varie parti del mondo, hanno cercato di trovare, nella forma della città e nelle forme dell’ambiente costruito, necessarie ed utili informazioni per lo sviluppo di un progetto urbano ed architettonico contemporaneo che sia storicamente congruente” (Carlotti, Camiz, Diez 2010:10).

ti della geografia (come la suddivisione dei climi, degli ambienti eccetera) come scienza. È in gioco una diversa modalità di costruire i concetti. Entrambi sono sforzi categoriali di ordinare l'esperienza. Da una parte, però, la scienza geografica condivide una lista di criteri per definire il proprio oggetto: la tipologia di vegetazione e fauna, il clima, la presenza o meno di corsi d'acqua o del mare, l'orografia, i caratteri del suolo, la presenza o meno di insediamenti umani, urbani o rurali, eccetera. Il ragionamento che ne segue sarà: la regione Sahara appartiene alla categoria "deserto" in quanto sta nei criteri che convenzionalmente la comunità scientifica si è data per decidere cos'è deserto e cosa non lo è. Dall'altra, la riflessione estetico-fenomenologica si sofferma sulla qualità dell'esperienza degli oggetti per trarne idealità riconoscibili, comunicabili, apprezzabili. I sentimenti e le valutazioni estetiche, anche i significati mitici, i potenziali immaginativi e i valori socio-politici delle forme geografiche sorgono dalla loro espressività, non dalla combinatoria di criteri che consentono di classificarle oggettivamente. La riflessione che ne segue sarà: il Sahara è nel deserto perché le qualità espressive del deserto sono, nella regione del Sahara, singolarmente intense, come interpretate in modo particolarmente paradigmatico, per la desolata immensità dei suoi spazi. Nella riflessione estetico-fenomenologica, non interessa tanto che tecnicamente un villaggio di montagna sia sotto o sopra la faticosa soglia altimetrica per coglierlo come tale, quanto il fatto che abbia alcune caratteristiche estetiche comunicabili, che consentano di farne esperienza, appunto, come di un villaggio di montagna: un certo sviluppo architettonico nel dislivello naturale, una certa caratteristica dei tetti, i segni del transito di un certo tipo di mezzi di trasporto e della presenza di un certo tipo di economia. Non si tratta qui di considerare il deserto, diciamo, come oggetto geografico, perciò definito da una serie di criteri inerenti al tipo di clima, il suolo, la frequenza delle precipitazioni, la vegetazione. Si tratta di prendere in considerazione, per così dire, l'esperienza-deserto, che è preliminare (anche storicamente) alla costruzione del correlato concetto geografico. La forma geografica generica "deserto" sommerge il soggetto d'esperienza di eccessi: l'immensità degli spazi, la straordinaria monotonia degli elementi, l'enormità degli orizzonti liberi da insediamenti umani, la rarefazione di elementi fondamentali per la vita come l'acqua, la stoica presenza di una natura vegetale adattata, l'escursione termica impressionante. Il sol leone del deserto è l'immagine viva della sua sproporzionata potenza; il suo intenso firmamento è la trama visibile dell'infinito. L'espressività del deserto produce esperienze estetiche che possono sublimarsi (e in effetti si sono sublimate) in investimenti simbolici e cristallizzarsi in rappresentazioni religiose. Dall'espressività

della forma geografica “deserto” sono sorte specifiche modalità di insediamento umano, a cavallo tra nomadismo e sedentarietà, ben prima che la conoscenza geografica istituisse il concetto scientifico del deserto. Il concetto scientifico del deserto nasce dall’esperienza esattamente come le altre forme di oggettivazione spirituale che dall’esperienza del deserto sono state influenzate e condizionate. C’è in questo senso una priorità dell’espressività estetica e fenomenologica sull’asetticità del concetto scientifico. Non deve sfuggire che la legittimazione estetico-fenomenologica delle forme generiche non è sufficiente per fare di esse concetti scientifici, proprio per la presenza di casi limite, *puzzles*, ma anche di un’intrinseca storicità delle stesse, come si è visto nel caso dell’istituzionalizzazione estetica, e poi geografica, politica, amministrativa della montagna. Nondimeno, essa opera, per così dire, al di sotto dei criteri con cui la geografia moderna distingue le sue regioni. La forza espressiva delle forme geografiche fonda quei criteri, li rende possibili, per poi inghiottirli, riportandoli nuovamente a sé. L’eticità del mondo e delle sue forme rende certo ineliminabile una certa ambiguità semantica: essa deriva dall’immersione del soggetto d’esperienza in oggetti che sono, allo stesso tempo, forme per l’esperienza stessa, quindi non completamente saturabili dalla riflessione. In altre parole, le forme geografiche sono oggetti solo a una certa distanza, nella rappresentazione, che è sempre anche un’astrazione. Le forme geografiche, generiche e idiografiche, sono articolazioni del mondo della vita spazialmente compreso: da esse sorgono i concetti scientifici e ad esse i concetti scientifici tornano, in un inesauribile processo formativo.

Si è accennato che l’ambiguità delle forme geografiche, tanto di quelle idiografiche quanto di quelle generiche, sta nell’essere contemporaneamente poli oggettivi dell’esperienza (porzioni di spazio che possono essere rappresentate) e forme immersive per il soggetto d’esperienza (ambienti estetici nei quali ci si muove e si abita). L’ipotesi del prossimo capitolo è che, se si sottolinea soprattutto l’oggettività delle forme geografiche, per progressive astrazioni ci si avvierà alla costruzione del concetto di spazio, caratterizzato da una maggior propensione all’indagine quantitativa; se ci si sofferma, invece, sulla *performance* espressiva della forma geografica, in grado di abbracciare ed immergere il soggetto d’esperienza, allora ci si avvicina al concetto di luogo. Nel primo caso, l’esperienza estetica viene programmaticamente messa tra parentesi al fine di costruire teorie spaziali esatte; nel secondo caso, l’esperienza estetica è fatta dipendere da un valore simbolico le cui ragioni sono di ordine completamente diverso da quello dell’esplorazione scientifica.

CAPITOLO 2. LO SPAZIO E IL LUOGO

2.1 *Spazio e luogo: un'introduzione*

Spazio e luogo sono tra i termini più polisemici e dunque complessi delle scienze. Secondo l'Enciclopedia Treccani online, lo spazio “può essere variamente interpretato a seconda che lo si consideri dal punto di vista filosofico, psicologico, geometrico, fisico, astronomico, geografico, architettonico, pittorico, astronautico e industriale”¹. Lo stesso vale per il luogo, i cui significati sono dall'Enciclopedia Treccani direttamente affrontati a partire dalle diverse discipline: astronomia, filosofia, matematica, religione, teatro². E si tratta, almeno nel caso del luogo, di un elenco ben incompleto. La ricca semantica dei due termini è mantenuta nel francese *espace et lieu*, nel tedesco *Raum und Ort* e nell'inglese *space and place*. John Agnew, nella voce *Space and Place* del *Handbook of Geographical Knowledge* da lui curato nel 2011 con David Livingstone, evidenzia che: “contrariamente forse ad una prima apparenza, spazio e luogo sono parole piuttosto complesse. L'Oxford English Dictionary propone circa due pagine a *space* e intorno alle tre pagine e mezzo a *place*”³. Quando si parla di spazio e luogo insieme, tuttavia, in genere ci si riferisce ad un dibattito teorico che ha riguardato proprio la geografia, pur influenzato da spunti filosofici e riverberatosi poi in altre discipline quali l'antropologia culturale. Il dibattito tra *space* e *place* è emerso nell'ambiente accademico inglese e americano degli anni '60 e '70 del secolo scorso, per poi impattare sulla geografia e le scienze umane in genere in tutto il mondo. Un libro di grande importanza nella cultura filosofica ad aver esplicitamente posto i due termini in connessione e contrapposizione, sin dal titolo, è quello del geografo sino-americano Yi-Fu Tuan, *Space and Place: The Perspective of Experience* (1977). Proposito del lavoro dell'autore, su cui qualcosa già si è detto, era di far

1 <http://www.treccani.it/enciclopedia/spazio/>

2 <http://www.treccani.it/enciclopedia/luogo/>

3 Agnew 2011:316 (trad. mia).

emergere una concezione del luogo come dimensione affettiva del soggetto d'esperienza. Essa doveva controbilanciare lo spazialismo degli approcci positivisti in geografia e nelle scienze sociali in genere, i quali davano per scontata una nozione astratta di spazio come neutro recipiente di tutte le cose. Prima di argomentare in favore del luogo come polo concreto dell'esperienza in contrapposizione allo spazio, tuttavia, Tuan sembra suggerire un senso per il quale anche lo spazio ha a che vedere con l'esperienza:

Le idee “spazio” e “luogo” si definiscono reciprocamente. Dalla sicurezza e stabilità del luogo veniamo resi consapevoli dell'apertura, libertà e minaccia dello spazio, e viceversa. Inoltre, se pensiamo allo spazio come ciò che consente il movimento, allora il luogo è una pausa; ogni pausa, nel movimento, fa sì che un'ubicazione diventi luogo.⁴

Il reciproco definirsi di spazio e luogo rinvia ad un'articolazione fondamentale dell'esperienza geografica in termini di appaesamento e spaesamento, quale quella proposta nel primo capitolo.

Ora, la mia tesi è che all'esperienza del luogo corrisponda l'appaesamento, al centro delle riflessioni concentrate sul paradigma domestico; e che nell'esperienza dello spazio si sviluppi lo spaesamento, al centro del cosiddetto paradigma del flusso. In quanto tali, spazio e luogo sono come due punti di vista sulle forme geografiche. Spazio sarà il punto di vista secondo il quale la forma geografica si apre alla totalità cui appartiene: essa figura, nell'ambito di questa totalità, come un'isola di significati specifici, la cui integrità è tuttavia lambita, oppure minacciata, dall'oceano degli altrove. Luogo sarà invece la prospettiva in cui la forma geografica ripiega in se stessa, come presidiata da un'aura, un'atmosfera, uno stile, una *Stimmung*. Inoltre, siccome ogni esperienza geografica è anche estetica, è possibile individuare, per lo spazio e per il luogo, specifiche figure dell'immaginario che forniscono diversa consistenza all'esteticità delle forme geografiche. Nel luogo, portatore di tutti i significati positivi della casa, prenderà consistenza la figura apollinea dell'armonia, presidiata da un senso di solida sicurezza e padronanza che ciascuno ha nei propri dintorni. Nello spazio, dimensione dello spaesamento e dell'altrove, si rivela il dionisiaco lavoro che dall'esterno e dall'interno sommuove la solidità dell'armonia del luogo; e, sublime, lascia che si innalzi un senso di immensità⁵. Naturalmente,

4 Tuan 1977:6 (trad. mia).

5 Sull'immensità come figura dell'immaginario si tenga presente soprattutto l'ottavo capitolo della *Poetica dello Spazio* di Bachelard: *L'immensità intima* (Bachelard 2006:217-246).

vi è un rovescio della medaglia, di cui il sentimento estetico è pur sempre una sentinella. Da una parte, l'armonia del luogo può essere la maschera dell'ideologia: alla sua chiusura simbolica può corrispondere un senso di soffocamento, può sollevarsi un rifiuto, una denuncia, il bisogno di altrove. Dall'altra parte, l'immensità dello spazio può suscitare paura, diffidenza, precarietà, minaccia; può mettere il soggetto d'esperienza di fronte all'inconsistenza del proprio radicamento in contesto e generare perciò un vivo senso di stordimento e abbandono. Per questo, si conferma la necessità di ricorrere al riconoscimento come ideale regolativo dell'esperienza, anche estetica. Sarebbe miope limitare la dimensione dell'auto-riconoscimento alla sicurezza di un'appartenenza, al conforto di un approdo sicuro nella conchiusa limitatezza del luogo. Il riconoscimento va cercato al di dentro, ma anche al di fuori. L'angoscia che proviene dalla sfida posta dallo spazio e dalla sua immensità ha prodotto invece una rincorsa a mappature, il cui scopo è semmai di imbrigliare l'immenso in una rete di regolarità e coordinate. Il senso dell'impresa consisterebbe nell'acquisire padronanza razionale dello spazio, in modo da poter raggiungere una privilegiata posizione di sicurezza. L'annullamento dello spaesamento che ne deriverebbe prefigura una sorta di condizione finale, in cui il soggetto d'esperienza avrà recuperato una perduta armonia con la totalità. In questo recupero consisterebbe il pieno riconoscimento, ossia la fine dei percorsi del riconoscimento: tutto lo spazio conquistato, tutta la terra domata. L'immensità è così degradata in un sistema di sistemi, "situazione di situazioni", dove il fuori è stato incluso in un "dentro assoluto". Bachelard, tra gli altri, ci avverte della velleità di tale impresa, alla fine della quale non ci sarebbe un riconoscimento riuscito, ma una disperante condizione di annullamento della dialettica del qui e dell'altrove, senza la quale gli stessi percorsi del riconoscimento sono impossibili:

L'al-di-qua e l'al-di-là ripetono sordamente la dialettica del dentro e del fuori: tutto si disegna, anche l'infinito. Si vuole fissare l'essere e fissandolo si vogliono trascendere tutte le situazioni per arrivare a una situazione di tutte le situazioni. Si fa passare al livello di assoluto la dialettica del qui e del là, prestando a tali poveri avverbi di luogo poteri di determinazione ontologica mal considerati. Molti metafisici richiederebbero una cartografia ma, in filosofia, ogni facilitazione si paga e il sapere filosofico parte male se si appoggia inizialmente a esperienze schematizzate.⁶

6 Bachelard 2006:248.

La sfida consiste invece nel pensare il luogo, nella sua stabilità e sicurezza, e lo spazio, casa di tutti gli ignoti altrove, come due dimensioni irrevocabili dell'esperienza. I percorsi del riconoscimento, in questo caso, si svilupperebbero in un continuo confronto tra irriducibili alterità, che, pur con tutto il loro portato di sofferenza e lacerazione, vivificano l'esperienza. Si interromperebbe così la plurisecolare solidarietà di soggetto e essere, rispetto alla quale le mille nomadi avventure della vita erano solo vuota apparenza, e si guadagnerebbe l'idea del soggetto d'esperienza come "essere di una superficie, della superficie che separa la regione del *même* e la regione dell'*autre*"⁷. Una superficie mobile, discutibile, come mobili e discutibili sono i confini dei luoghi in cui essa si sviluppa. Tutto questo significa anche che la ragione teoretica non può mappare l'ignoto, non può conoscerlo. L'adagio kantiano secondo il quale ci sono cose che posso sapere, cose che devo fare e cose in cui mi è lecito sperare è salvo. L'identità assoluta di spazio e luogo, cioè la risoluzione completa dello spazio in un luogo del riconoscimento, resta un ideale irraggiungibile. Ma ciò non significa che non la si possa, o forse debba agognare: ed è proprio il fatto che essa, perduta, sia desiderata, a risaltarne il carattere utopico: dove la negazione contenuta nell'etimologia del termine "utopia" è fatta valere fino in fondo. In quanto perduta alla ragione teoretica, essa è guadagnata per l'esperienza estetica: di qui deriva la convinzione, per uno scienziato come Bachelard, che "precisamente, la fenomenologia dell'immaginazione poetica ci permette di esplorare l'essere dell'uomo come l'essere di una superficie (...). Non dimentichiamo che, in questa zona di superficie sensibilizzata, prima di essere occorre dire, dire se non agli altri, almeno a se stessi. E avanzare sempre"⁸.

Svilupperò qualche ulteriore riflessione sull'utopia del riconoscimento completo come trasformazione dello spazio in luogo attraverso la mediazione del paesaggio a valle di una ricostruzione di alcuni aspetti del dibattito, in geografia e in filosofia, tra spazio e luogo. Ciò che ora si deve considerare, prima di poter guadagnare più pienamente l'esteticità dello spazio e del luogo intesi come prospettive aperte sulle forme geografiche, è che proprio in questo dibattito lo spazio è stato caratterizzato come una sorta di sfondo oggettivo per definizione an-estetico, contrapposto al luogo come dimensione simbolicamente densa e per ciò stesso esteticamente rilevante.

L'antropologa Setha Low si è interessata all'influenza che le nozioni di spazio e luogo hanno per l'etnologia e la pratica etnografica. Ha proposto

7 Bachelard 2006:257.

8 *Ibidem*.

cinque modelli formali di relazione tra spazio e luogo, che sono stati variamente impiegati nel corso del tempo, talvolta senza sufficiente consapevolezza e problematizzazione, nelle scienze sociali, in geografia e in filosofia: la totale sovrapposizione tra i due termini, che coprirebbero lo stesso dominio di significati; la totale distinzione dei due termini, di cui normalmente solo uno avrebbe rilevanza teorico-scientifica; una parziale sovrapposizione dei due termini, che rimangono distinti quanto al loro significato principale, ma si implicano reciprocamente in alcuni fenomeni; la subordinazione dello spazio al luogo, considerato come il concetto primario a partire dal quale è possibile formulare l'altro; la subordinazione contraria del luogo allo spazio. Secondo Low, il modello della totale sovrapposizione è quello "usato più frequentemente dal pubblico non specialista", per il quale spazio e luogo sono termini "ridondanti"⁹ in quanto si riferiscono allo stesso campo di esperienze. Ad una riflessione critica sui due concetti spetta pertanto di stabilire se vi sia, al di là del loro uso comune, un qualche rapporto concettuale che possa essere espresso in uno degli altri quattro modelli. In effetti, anche il linguaggio ordinario porta traccia di una possibile differenza semantica e categoriale tra spazio e luogo. Per rimanere alla lingua italiana, si pensi ai diversi significati implicati nelle espressioni "fare spazio" e "avere luogo". Quando viene fatto spazio per qualcosa, intendiamo dire che questa cosa viene a occupare uno spazio che prima non occupava: è sottinteso che lo spazio è uno sfondo reale, dotato di coordinate proprie, nel quale un ente può essere o meno posizionato. Quando una cosa ha luogo, invece, essa accade in una posizione precisa della mappa degli eventi; e tutti gli altri concorrono sinergicamente alla determinazione di questo accadere. Si può insistere sul punto precisando che nello spazio ci si colloca, mentre un luogo concorre direttamente alla definizione e determinazione di ciò che si dà in esso. A formalizzare questa elementare distinzione tra i due schemi di rapporto tra le cose e le loro localizzazioni è il filosofo della scienza Stephan Körner. Secondo l'autore, è possibile distinguere tra uno "schema delle cose" e uno "schema delle situazioni". Il primo articola gli enti in cose mobili e immobili regioni spaziali:

Le regioni e le cose mobili esibiscono un contrasto marcato. Le regioni sono classificate unicamente – o in qualche variante meno radicale dello schema principalmente – in quanto occupate oppure non occupate dalle cose. (...) Dall'altra parte, le cose posseggono, acquisiscono o perdono non solo l'occupazione delle regioni; possono inoltre possedere, acquisire o perdere l'appartenenza a una varietà di classi senza alcun riferimento al loro occupare o

9 Ivi, p. 13.

meno una regione. (...) Le cose possono essere diverse sotto un enorme, forse inesauribile numero di rispetti, laddove le regioni differiscono, se differiscono, solo indirettamente, in virtù delle cose da cui sono occupate.¹⁰

Lo schema delle situazioni è invece descritto soprattutto da una diversa caratterizzazione delle regioni, dotate di caratteristiche qualitative che influenzano le qualità delle cose stesse che vi si trovano in relazione: “si realizza la possibilità di differenziare il mondo intorno a noi non solo in cose portatrici di qualità e relazioni che occupano regioni, ma anche in qualità e relazioni inerenti le regioni stesse”¹¹. In questo senso, “le cose posizionate in una data area spaziale partecipano delle qualità dell’area di rispettiva appartenenza”¹².

L’articolazione tra “schema delle cose” e “schema delle situazioni” fa da sfondo, insieme con una letteratura di filosofia della scienza che va da Bohm (1980) a Bortoft (1996) a Lewicka (2011), alla distinzione metodologica tra relazionalità analitica e relazionalità sinergistica, proposta più recentemente da David Seamon in esplicito riferimento al dibattito tra spazio e luogo. La relazionalità analitica presuppone parti indipendenti e discrete, dotate ciascuna di caratteristiche specifiche, le quali interagiscono tra loro costituendo sistemi complessi privi di carattere proprio. Nella relazionalità analitica:

il luogo è concettualmente compreso come un assemblaggio di parti, tra le quali sono identificate arbitrariamente serie di collegamenti che possono essere misurati e correlati in modo da mostrare connessioni più o meno forti. (...) Ontologicamente, la relazione tra le parti non è un intero in sé, ma, piuttosto, solo un intero in quanto collegato da parti interconnesse e tenuto insieme dalle loro connessioni processuali.¹³

In altre parole, il luogo non è caratterizzato da un carattere proprio che informa le varie parti, ma si riduce a mero spazio di assemblaggio, in cui le componenti discrete, localizzate secondo coordinate oggettive, interagiscono tra loro. In questo quadro, “parlare dell’intero in termini di atmosfera, carattere, presenza o casuale processualità è ontologicamente e epistemologicamente inappropriato”¹⁴. Al contrario, la relazionalità sinergistica “definisce l’identità e le azioni di ogni parte dalla situazione contestuale

10 Körner 1966:5-6 (trad. mia).

11 Ivi, p. 8 (trad. mia).

12 Mazúr 1983:141 (trad. mia).

13 Seamon 2018: 21-22 (trad. mia).

14 *Ibidem* (trad. mia).

nell'ambito dell'intero"¹⁵. Il luogo, inteso in termini di relazionalità sinergica tra le parti, "ha una struttura essenzialmente relazionale, e le nostre connessioni con essa sono tali che noi vi siamo sempre immersi"¹⁶. Il fatto è che se contano solo le cose discrete, concepite come portatrici di intrinseche proprietà, esse hanno bisogno di uno spazio in cui collocarsi. Esso, in quanto mera estensione, si potrà misurare attraverso un sistema di coordinate sufficientemente preciso. Insomma, siamo di fronte alla nozione di spazio assoluto, nel quale il mondo della vita viene ad essere indipendentemente dalla propria relazione a esso. Il mondo della vita, a questo punto, può essere esaminato a partire da una serie di categorie che prescindono dal riferimento ai luoghi in cui le cose avvengono. Secondo Setha Low, questa impostazione è dovuta fondamentalmente alla modernità: "attraverso i processi di modernizzazione, industrializzazione e globalizzazione, il luogo può diventare spazio astratto, così perdendo la propria intimità culturale e le proprie qualità affettive"¹⁷. John Agnew aggiunge che, con il farsi astratto dello spazio nella modernità, si fa altrettanto astratto anche il luogo, riducendosi a mera localizzazione in uno spazio di coordinate. E anche in questo caso si tratta di una prospettiva tutta moderna:

La definizione normalmente adottata intende il luogo come posizione su una superficie dove le cose "semplicemente succedono", piuttosto che la più olistica visione dei luoghi come i contesti geografici in cui avviene la mediazione dei processi fisici, sociali ed economici. Ciò probabilmente dipende dalla tendenza modernista a esaltare categorie e termini astratti (come classe, etnicità, interessi, identità, etc.) e di conseguenza proporre generalizzazioni a partire da essi nello spazio e nel tempo, piuttosto che mettere direttamente a fuoco o le attività concrete alle quali tali categorie dovrebbero riferirsi o che cosa esse rappresentano in luoghi diversi.¹⁸

Ad una nozione di spazio neutro, an-estetico, dunque, corrisponde una concezione di luogo egualmente an-estetico: entrambe sono il prodotto un approccio scientifico meccanicista che ha fatto della nozione di spazio assoluto il proprio presupposto implicito, ancorché proprio le più dure tra le scienze (a partire dalla fisica) abbiano messo profondamente in discussione il realismo ingenuo dello spazio assoluto¹⁹.

15 Ivi, p. 25 (trad. mia).

16 Malpas 2009:22 (trad. mia).

17 Low 2017:12 (trad. mia).

18 Agnew 2011:317 (trad. mia).

19 Cfr. su questo i lavori del fisico teorico Joseph Maria Jauch, *Are Quanta Real? A Galilean Dialogue*, 1976, e David Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, 1980.

Non è in ogni caso di pertinenza del presente lavoro una discussione di filosofia della scienza sull'evoluzione del concetto di spazio e di luogo nelle scienze "dure". Quello che qui interessa notare è, da una parte, la forte pervasività della nozione di spazio assoluto nella geografia moderna, e, dall'altra, la sostanziale divergenza tra un approccio an-estetico allo spazio e al luogo e un approccio estetico-fenomenologico per il quale lo spazio e il luogo suscitano, rispettivamente, senso dell'immensità e senso dell'armonia, pur con i loro rovesci della medaglia. Ciò su cui occorrerà mettere luce nei prossimi paragrafi è che proprio la pervasività dell'idea modernista di uno spazio oggettivo, neutro sfondo non qualitativo dei processi e delle interazioni sociali e simboliche, produrrà come reazione una nozione di luogo come *plenum* simbolico. Su questa nozione di luogo come tutto simbolico, dimensione del radicamento contrapposto all'alienazione moderna, si concentra gran parte della geografia umanistica e fenomenologica. E proprio qui sta l'equivoco che largamente ha riguardato queste proposte: anziché recuperare anche lo spazio alla propria peculiare valenza esperienziale ed esteticità, esse lo hanno spesso semplicemente mantenuto nella sua condizione an-estetica, contrapponendogli il luogo come dimensione affettiva e soggettiva dell'esperienza. Così, si è consolidata una partizione semplicistica secondo la quale la scienza positiva si occupa di relazioni spaziali nella loro apparente oggettività e la fenomenologia e le *humanities* (dove evidentemente finisce per collocarsi l'estetica filosofica) si occupano tutt'al più del luogo nella sua dimensione comunitaria, con il risultato, tra l'altro, che gran parte della fenomenologia dell'esperienza geografica si ritrova schiacciata entro quello che abbiamo definito il "paradigma domestico". Ma è appena evidente, alla luce di quanto già detto, che siffatta comprensione unilaterale dell'esperienza geografica è in realtà segno di un suo depauperamento: laddove doveva esserci articolazione di appaesamento e spaesamento, rimane solo l'appaesamento a contrastare il peculiare sradicamento indotto da uno spazio non più colto come immensità, ma solo come sfondo uniforme di processi impersonali. A tale nozione di spazio, da cogliersi in tutta la sua problematicità filosofica, è dedicato il prossimo paragrafo.

2.2 *Lo spazio assoluto e lo spazio sociale*

Il geografo Tim Cresswell mostra con dettaglio le ragioni del trionfo della geografia quantitativa negli anni '50 dello scorso secolo. Si trattava innanzitutto di legittimare la geografia, ancora considerata troppo propen-

sa alle descrizioni, quando non proprio alle divagazioni artistiche, come scienza: ossia capace di formulare modelli teorici generali esplicativi dei fenomeni spaziali. Già nell'Antichità era stata formulata un'aspirazione conoscitiva, presente ad esempio in Tolomeo e Verenio, che si potrebbe definire come "geografia generale"²⁰. L'obiettivo non era solo di descrivere le varietà topografiche, ma di offrire un disegno generale del mondo conosciuto. Solo da questa prospettiva generale sarebbe stato possibile avere un'idea complessiva delle dimensioni delle regioni e misurarne dunque ampiezza, confini, linee di continuità e proporzioni. Secondo la prospettiva della geografia generale, una regione, ossia una porzione geografica di spazio limitata da confini posti dal ricercatore secondo criteri, può essere compresa solo alla luce delle relazioni che essa intrattiene con le altre: ed è necessario raggiungere un'altezza maggiore, che consenta uno sguardo sinottico, per cogliere l'insieme di queste relazioni. In un certo senso, sostiene Cresswell, l'ambizione della geografia quantitativa è la stessa della geografia generale: inquadrare le informazioni empiriche delle varietà regionali entro una comprensione generale dei processi spaziali. C'è sicuramente una buona ragione alla base di questa esigenza nella modernità: la presa d'atto che il mondo degli anni '50 del secolo scorso era ormai difficilmente comprensibile in termini di differenze regionali. L'internazionalizzazione dell'economia, le dinamiche geopolitiche e le istituzioni sovranazionali, il sorgere delle città globali, dei sistemi di comunicazione veloce delle persone, delle merci e delle informazioni e la mobilità dei flussi finanziari sono processi sociali con risvolti spaziali che una geografia intesa solo come scienza regionale rischia di mancare. Ci voleva piuttosto una geografia generale di tipo nuovo, o, come si è detto negli anni Sessanta, una geografia teorica, dedicata non solo a descrivere gli oggetti geografici, ma anche a spiegare "perché sono disposti nel modo in cui sono disposti"²¹.

Cresswell aggiunge che a fare la differenza tra l'ambizione della geografia generale classica e quella della geografia quantitativa, o teorica, è il tipo di filosofia della scienza adottato per determinare che cosa possa valere come teoria e cosa no, oltre che per definire i concetti fondamentali di cui la disciplina si serve per procedere. Seguendo Derek Gregory²², Cresswell afferma che la filosofia della scienza alla base della geografia quantitativa è il positivismo. Dopo aver opportunamente evidenziato che quel che

20 Cresswell 2013:81 (trad. mia).

21 Bunge 1962:XV (trad. mia).

22 Cfr. su questo D. Gregory, *Ideology, Science and Human Geography*, 1978.

viene assunta dalla geografia quantitativa è una versione semplificata del positivismo, raramente oggetto di una riflessione più approfondita sui testi e sulle sue evoluzioni, l'autore ne elenca le caratteristiche. Innanzitutto, la conoscenza scientifica deve essere basata sulla realtà osservabile. Per realtà osservabile si intendono i fatti, la cui consistenza può essere riscontrata empiricamente: nessuna forza o causa sovranaturale o metafisica può valere come spiegazione scientifica. Le teorie che si costruiscono per spiegare le regolarità dei fenomeni o delle loro relazioni devono essere giudicate logicamente coerenti e devono essere testabili empiricamente. I giudizi di valore non sono ammessi. La conoscenza che deriva dall'inquadramento dei fenomeni in leggi generali deve essere utile e potenzialmente applicabile. Infine, la conoscenza è un processo pubblico progressivo. Su tutto prevale l'idea che la scienza sia "libera da credenze culturali o soggettive e perciò sia transculturale e trans-storica"²³. L'orizzonte positivista distingue nettamente le *humanities* dalle scienze dure: la battaglia della geografia quantitativa doveva portare all'ammissione della disciplina nell'aureo regno delle "scienze dure", dopo che solo nel 1948 l'Università di Harvard aveva deciso di chiudere il Dipartimento di Geografia in quanto "intellettualmente inadeguata" e "mancante di rigore scientifico"²⁴. Per dimostrare che la geografia poteva essere una scienza, e non solo una descrizione idiografica carica di significati estetici ed elementi immaginari, al confine con l'arte, occorre individuare il problema propriamente teorico della geografia e fornire esplicazioni generali sotto forma di leggi. Perché sia teoricamente trattabile, un elemento deve essere schematizzato in modo da essere rilevante nell'ambito della teoria in questione. Ma questo significa cambiare lo sguardo che il geografo, tradizionalmente interessato alla varietà (sia pure nel suo rapporto col generale) getta sul fenomeno. Due esponenti della geografia quantitativa degli anni Sessanta del secolo scorso, Haggett e Chorley, hanno osservato quanto segue:

Ogni ente individuale è, per definizione, differente, ma l'affermazione più significativa che può essere fatta a proposito della comunità scientifica moderna in genere è che si è scoperto che è maggiormente utile, soddisfacente e produttivo di vedere i fenomeni del mondo reale in termini di "caratteristiche di serie" piuttosto che concentrarsi sulle deviazioni ed eccezioni degli uni rispetto gli altri.²⁵

23 Cresswell 2013: 83 (trad. mia).

24 Ivi, p. 79 (trad. mia).

25 Haggett, Chorley 1967:21 (trad. mia).

La scienza astrae dai fenomeni le caratteristiche generalizzabili, cioè suscettibili di entrare in un discorso teorico. Il modello, cioè, seleziona ciò che vale ai fini della spiegazione scientifica e ciò che ne resta al di fuori, magari oggetto di considerazioni residuali, come quella estetica. Particolarmente adatta alla spiegazione in termini di relazioni generalizzabili e quantificabili è stata la geografia dei trasporti. Non si dimentichi che gli anni '50 e '60 sono quelli dell'affermazione del sistema autostradale, in Nord America e in Europa, oltre che dell'intensificazione del traffico aereo. Ora, per tracciare la mappa del sistema dell'autotrasporto secondo criteri di efficienza e rapidità, quel che conta non sono già le caratteristiche integrali di una porzione di spazio geografico, bensì la posizione che essa va ad occupare nel sistema complessivo. Il valore del locale viene a dipendere dunque dalla sua posizione di maggiore o minore prossimità relativa agli snodi della nuova mappa di nessi e di rapporti. Proprio la geografia dei trasporti ha formulato alcune teorie generali sulla distribuzione del movimento umano nello spazio: in generale, la tendenza è di muoversi da luoghi in cui vi è più abbondanza a luoghi in cui vi è più scarsità: "Questo è ciò che fa l'acqua quando un fiume rompe i suoi argini. Questo è quello che fa l'elettricità"²⁶. In questo modo, il comportamento umano nello spazio può essere previsto e progettato, esattamente come un impianto idraulico o elettrico.

La ricerca di leggi spaziali generali ha come presupposto un concetto di spazio come sfondo neutro dell'umana attività. Ciò si vede bene proprio nella geografia dei trasporti, dove quel che conta non è, come si è detto, l'identità dei luoghi, declinata in termini storici e simbolici, ma la posizione che essi andranno a ricoprire nel nuovo modello spaziale. Ci sono due modi diversi di intendere lo spazio neutro. Il più astratto è quello dello spazio assoluto e matematico di Cartesio e Newton. Anche il passaggio alla fisica quantistica non ha scalfito il predominio dello spazio neutro. Secondo la mentalità scientifica dominante, afferma il filosofo Ed Casey, prima c'è lo spazio, con le sue caratteristiche oggettive e quantificabili. Di questa priorità dello spazio oggettivo, lo spazio della meccanica classica, delle coordinate cartesiane e dell'intuizione pura kantiana è un modello particolarmente performante in quanto ben radicato nella visione prospettica della cultura occidentale moderna. Il secondo senso in cui si può intendere lo spazio neutro è quello dell'"ambiente vuoto"²⁷, o del terreno fisico puro, preso a-valutativamente (dunque senza l'incursione di giudizi etici o

26 Cresswell 2013:94 (trad. mia).

27 Casey 1996:14 (trad. mia).

estetici) come sfondo oggettivo dell'azione e della progettazione sociale. Si tratta, certo, in questo secondo caso, di uno sfondo più o meno adatto all'azione e alla progettazione: è sempre possibile scegliere di far passare un'autostrada sotto una montagna, anziché farla girare intorno, perché, attraverso una meticolosa valutazione orografica, si può stabilire che non vi sono controindicazioni particolari di ordine ambientale per gli abitanti dei dintorni. Proprio entrando nel vivo della progettazione ci si rende conto di come questo ambiente neutro sia in realtà materia resistente, forma geografica dotata di caratteristiche costitutive ed espressive. La valutazione orografica che vale per un rilievo dovrà essere ripetuta per quello successivo e per tutti i rilievi che la nuova strada dovrebbe incontrare. E non saranno mai nude porzioni, le une uguali alle altre. Tanto le forze naturali, nella loro sovraumana durata, quanto quelle umane e sociali, hanno impresso ad ogni forma geografica caratteristiche precise, alcune evidenti (la figura e l'altitudine del nostro rilievo) ed altre nascoste (i minerali di cui è composto) che meritano di essere valutate meticolosamente ai fini della progettazione. Naturalmente, nella valutazione progettuale dovrebbero entrare considerazioni non strettamente inerenti alla geografia fisica del nostro rilievo: se esso sia coltivato e di che coltura; quanta gente vi abiti o vi lavori nei dintorni; se vi si trovino manufatti o patrimoni simbolicamente rilevanti per la comunità abitante. Con tutto ciò si prefigura l'esercizio dell'umana attività sulle forme geografiche come problema ermeneutico, anche nel senso specifico che tale attività si applica (nel senso della *Anwendung* gadameriana): essa si svolge sempre in un contesto particolare, si applica al caso particolare. Non abbiamo di fronte un assoluto attivo che agisce su una *tabula rasa* per ciò stesso passiva, ma un'azione che si confronta con l'alterità della forma geografica, la quale resiste e pone vincoli e condizioni. Il modello ermeneutico della relazione uomo-ambiente tratta lo spazio come l'insieme dinamico delle forme geografiche, che condizionano e riasorbono nella loro particolarità l'universale astratto del progetto. Lo spazio ermeneutico è nello stesso tempo spazio fenomenologico, dell'esperienza e del vissuto, variamente interpretato da chi lo abita e vi si muove negli atti stessi dell'abitarlo e del muoversi.

Nell'ambito di questo lavoro di interpretazione dello spazio, più chiaramente visibile nel progetto, può certamente darsi la necessità di assumere una certa distanza per quantificare relazioni spaziali, valutare la geometria degli elementi e rappresentarli in scala. Ora, un modello ermeneutico di spazio non necessariamente deve rifiutare *tout court* la considerazione dello spazio come neutra fisicità, o persino come astratto cartesiano, di fronte al quale sta un soggetto distaccato che ne prenda le misure. Certo,

la ragione ermeneutica è consapevole che la frattura soggetto-oggetto è un momento astratto della relazione geografica, la cui utilità è riferita a determinati scopi funzionali, ma che non satura affatto i significati della relazione stessa. Il compito della razionalità fenomenologica è di riconnettere la scienza e l'esperienza; quello della razionalità ermeneutica è di mettere in luce i rapporti tra scienza e contesto. In nessuno dei due casi si deve trattare di perpetrare una mera contrapposizione di generale e particolare, nomotetico e idiografico, oggettivo e relativo. Come già negli anni '80 ha sostenuto John Pickles, che si è già incontrato in qualità di critico della tradizione fenomenologica in geografia, fine di una filosofia della geografia deve essere di ritornare criticamente sui concetti di cui si serve la scienza geografica. Ciò, in prospettiva fenomenologica, significa ricondurre quei concetti alle esperienze che li significano; in prospettiva ermeneutica, significa coglierne l'intrinseca contestualità e storicità. Mentre è possibile riscontrare in tanta geografia umana, ma anche in estetica del paesaggio²⁸, un atteggiamento egualmente polemico nei confronti dei progressi della geografia quantitativa, riconosco, come il geografo Tim Cresswell, l'importanza dell'"eredità"²⁹ della geografia quantitativa, nonché l'utilità delle sue astrazioni, a partire dallo spazio assoluto, in determinati frangenti di ricerca e rispetto a certi obiettivi socio-politici. Con il passare del tempo, i presupposti positivistici e riduzionisti della geografia sono andati ridimensionandosi e problematizzandosi anche tra coloro che praticano la geografia quantitativa, mentre gli oggetti di ricerca si facevano più specifici. Secondo Fotheringam, Brundson e Carlton, la geografia quantitativa del nuovo secolo si occupa di: "analisi dei dati spaziali digitali; sviluppo di teorie spaziali; costruzione e test di modelli matematici"³⁰. Gli autori propongono il superamento della distinzione nomotetico-idiografico, giudicando "fortemente semplicistiche"³¹ le narrazioni della geografia quantitativa come interessata al raggiungimento di leggi generali. Sottolineano che la geografia quantitativa è un campo di studi, un metodo di approccio, e non una filosofia; conseguentemente criticano la tentazione di "etichettare tutti i geografi quantitativi come positivisti"³². Una consapevolezza importante di Fotheringam, Brundson e Carlton è che i metodi matematici in geografia sono più adatti a certi problemi che a certi altri:

28 Da questo punto di vista, l'opera di Rosario Assunto è esemplare.

29 Cresswell 2013:100 (trad. mia).

30 Fotheringam, Brundson, Carlton 2000:4 (trad. mia).

31 Ivi, p. 3 (trad. mia).

32 Ivi, p. 4 (trad. mia).

I geografi quantitativi fisici, dal momento che le loro ricerche hanno maggiori probabilità di riguardare processi prevedibili, tendono ad adottare una prospettiva naturalista più frequentemente delle loro controparti in geografia umana. Nella geografia umana, dove l'oggetto di ricerca è tecnicamente offuscato dalle idiosincrasie umane, problemi di misurazione e incertezza, la ricerca generalmente non implica la credenza che esistano "dure" leggi del comportamento umano".³³

Ma anche quando si tratta di studiare il comportamento umano nello spazio, sostengono gli autori, si deve avere consapevolezza che vi sono fattori misurabili (ad esempio, "la deterrenza della distanza nel movimento nello spazio", che può essere "quantificata e applicata a gruppi o individui dotati di caratteristiche simili") e fattori non misurabili, "come andare a fare shopping in un negozio perché si conosce chi vi lavora", indipendentemente dalla distanza: fattori cioè "altamente idiosincratici molto difficili da quantificare"³⁴. Insomma: un approccio quantitativo consapevole ha come obiettivo la trattazione degli aspetti misurabili dei oggetti e processi spaziali ("offrendo in molti casi informazioni pratiche molto utili per i processi di decisione pubblica"³⁵), lungi dall'impegnarsi ontologicamente sulle astrazioni concettuali che adotta. Non sono certo i metodi quantitativi, in geografia e nelle scienze sociali in genere, ad essere avversari di un'estetica filosofica di matrice fenomenologica ed ermeneutica. Propongo che sia adottato lo stesso atteggiamento di Paul Ricœur nei confronti dello strutturalismo di Claude Lévi-Strauss: nel maestro dell'antropologia francese, il fenomenologo criticava non già lo scienziato sociale, dotato di un metodo formale in grado di rivelare, per così dire, la sintassi delle culture; ma il filosofo, animato dall'ambizione di superare i limiti intrinseci del proprio metodo facendo di esso una filosofia completa³⁶. L'obiettivo polemico di un approccio estetico-fenomenologico allo spazio non è l'astrazione dello spazio assoluto nella misura in cui è presupposta dai metodi quantitativi in geografia e nelle scienze sociali, ma la pretesa di questa di essere l'unica nozione di spazio corretta e teoreticamente rilevante. È questa pretesa a essere gravida di implicazioni teoretiche, politiche, estetologiche. A essa dedicheremo il seguito del paragrafo.

33 *Ibidem* (trad. mia).

34 *Ivi*, p. 6 (trad. mia).

35 *Ibidem* (trad. mia).

36 Cfr. su questo dibattito tra punto di vista ermeneutico e punto di vista scientifico in antropologia culturale C. Lévi-Strauss, P. Ricoeur, *et al.*, *Autour de la Pensée sauvage. Réponses à quelques questions*. Entretien du "groupe philosophique d'Esprit" avec Claude Lévi-Strauss, novembre 1963.

L'ipostatizzazione positivistica dello spazio assoluto, che considera la valutazione etica ed estetica dello spazio cosa da artisti, poeti e narratori, è fondata sull'*oblio* della relazione originariamente ermeneutica tra uomo e forme geografiche. La priorità ontologica dello spazio assoluto sul luogo vissuto in geografia è stata interpretata da Casey come un'eredità delle filosofie meccaniciste moderne:

È caratteristica della cultura moderna occidentale il concepire lo spazio in termini di essenza formale – di qui derivano gli insistenti sforzi di rendere matematicamente le relazioni spaziali pure. Per Newton, Moro, Gassendi, Cartesio e Galileo lo spazio era omogeneo, isotropico, isometrico e infinitamente (o quantomeno indefinitamente) esteso. In questo quadro, le differenze locali non contano. Il luogo come tale non conta. Non è per nulla che Cartesio propose, nei suoi *Principi di Filosofia*, che materia e spazio siano la stessa cosa – il che doveva significare che lo spazio non ha alcuna qualità che non sia anche della materia, la cui proprietà principale era la pura estensione, misurabile quantitativamente.³⁷

Con Einstein la concezione teorica dello spazio cambia profondamente: viene meno un impegno ontologico nei confronti dell'idea di spazio assoluto. Tuttavia la nozione di spazio assoluto come neutro recipiente di cose e processi, di per sé matematizzabile, è “logicamente più audace”³⁸ dell'idea, propria della fisica classica, dello spazio come proprietà degli oggetti. L'elaborazione della nozione di spazio assoluto richiede un sovrappiù di riflessione, attraverso la quale ciò che è dato in forma integrata nell'esperienza possa essere separato ed analizzato. Prima che essere un problema geografico, l'origine dello spazio assoluto è dunque un problema filosofico, connesso a pieno titolo con l'emergere, insieme con il metodo sperimentale, della distinzione moderna tra soggetto e oggetto. L'uso geografico della nozione di spazio assoluto comincia ben prima della sua formalizzazione nella geografia quantitativa degli anni '50-'60: secondo Mazúr, essa risale almeno a quando “si è posta l'esigenza di misurare e parcellizzare il territorio in occasione della nascita delle prime unità amministrative”³⁹. La definizione dei confini degli stati coloniali dopo la Prima Guerra Mondiale, i quali riflettono il quadro degli accordi tra potenze con scarsa considerazione per le caratteristiche socio-spaziali dei territori, è una dimostrazione di per sé dell'oblio moderno della relazione ermeneutica uomo-ambiente e dell'ipostatizzazione di una forza attiva, quella dello spirito umano, che

37 Cresswell:19-20 (trad. mia).

38 Einstein 1981:10 (trad. mia).

39 Mazúr 1983:140 (trad. mia).

opera sulla natura, spazialmente intesa come *tabula rasa*, pura passività in attesa di ricevere forma. Naturalmente, l'umanità che subisce i confini, e con essi le divisioni, le imposizioni linguistiche e culturali sta dal lato sbagliato dello spirito: come l'Africano di Hegel, che condivide con la sua Africa il destino dell'ottusa ed estrema natura, così l'umanità colonizzata, con le sue terre, non è che materia grezza che attende forma dall'opera delle moderne forze civilizzatrici. Quando viene postulato uno spazio assoluto, e con esso è identificato il soggetto sociale, o il professionista, che può penetrarlo per dominarlo, viene anche implicata una parte dell'umanità passiva, destinata ad accogliere le forme spaziali che quel soggetto sociale, quel professionista, quello stregone dello spazio avrà inventato. Sono istruttive le righe che Henri Lefebvre dedica al Barone di Haussmann e ai progetti modernisti in architettura:

Che dire ora dell'urbanistica haussmanniana, se non quel che ognuno sa? Sventramento di Parigi secondo una strategia, deportazione del proletariato alla periferia, invenzione simultanea della periferia e dell'habitat, imborghesimento, spopolamento e putrefazione dei centri, nulla che non sia stato mille volte ricordato. Poniamo l'accento tuttavia su certi aspetti di questo pensiero urbanistico. Esso cela una logica inerente alla strategia di classe, e può spingere all'estremo questa coerenza razionale, venuta da Napoleone primo e dallo stato assoluto. Haussmann taglia nel tessuto urbano, traccia implacabilmente delle linee rette. Non è ancora la dittatura dell'angolo retto (promulgata dal Bauhaus e da Le Corbusier), è già però l'ordine della riga, dell'allineamento, della prospettiva geometrica. Una tale razionalità non può venire che da un'istituzione.⁴⁰

L'impostazione critica lefebvrina connette chiaramente l'adozione di progetti architettonici razionalisti, improntati ad un'organizzazione geometrica e ad una gestione efficiente dello spazio, all'iniziativa della classe sociale borghese e delle istituzioni da essa incarnate. Lefebvre parla di sventramento di Parigi secondo una strategia: l'azione strumentale di un soggetto che si è fatto sempre meno organico, sempre più razionale quanto ai mezzi per raggiungere i propri scopi. Michel De Certeau, pochi anni dopo Lefebvre, definirà la strategia come:

il calcolo dei rapporti di forza che diviene possibile a partire dal momento in cui un soggetto di volontà e di potere è isolabile in un "ambiente". Essa presuppone un luogo che può essere circoscritto come proprio e fungere dunque da base a una gestione dei rapporti con un'esteriorità distinta.⁴¹

40 Lefebvre 1973:123.

41 De Certeau 2001:15.

La strategia, insomma, è la razionalità strumentale del soggetto moderno, che crea lo spazio *ex nihilo* per controllarlo e per predisporre i processi sociali che vi si svolgeranno. Ad essa De Certeau contrappone la tattica, utilizzata quotidianamente ad esempio dal camminatore in città, il quale adotta, nei confronti dello spazio meccanicamente concepito e strategicamente controllato, attitudini e comportamenti non del tutto prevedibili. Le tattiche sono pratiche interpretative dello spazio, nelle quali esso si dà in un'interazione creativa con il soggetto. Non è lo spazio assoluto, neutro, la *tabula rasa* dell'esperienza, su cui uno sguardo superiore viene calato per produrre forma; è già lo spazio stesso forma concreta dell'esperienza, che si fa in esso e nello stesso tempo lo reinventa. Sullo sfondo, in De Certeau e in Lefebvre, vi è la distinzione tra "spazio concepito", che sostanzialmente coincide con lo spazio astratto, logicamente evoluto, della fisica moderna, spostato senza soluzione di continuità al livello geografico e sociale, e "spazio vissuto". Una distinzione che Lefebvre magistralmente interpreta come differenza tra "rappresentazioni dello spazio" e "spazi della rappresentazione" nella celebre opera *La production de l'espace* (1974). La rappresentazione dello spazio (*espace conçu*) è cosa da architetti e geografi, interessati alla sua mappatura e alla determinazione strategica della sua disposizione e dei suoi significati. Traccia di questa rappresentazione, che è sempre in quanto tale ideologica, è nell'*espace perçu*, che ognuno di noi percepisce secondo l'impostazione rappresentativa che altri hanno dato e che istruisce lo sguardo. Portatore di virtualità che la rappresentazione dello spazio tuttavia non è in grado del tutto di soffocare è lo spazio inteso come *espace vécu*. Nel vissuto, elementi immaginari e percettivi si ricombinano secondo logiche che sfuggono al controllo istituzionale. Lo spazio vissuto è più ricco dello spazio percepito. In esso si celano elementi che resistono al monopolio dello sguardo del soggetto in posizione di predominio. Sono il più delle volte elementi virtuali, sottosoglia, appartenenti a componenti esperienziali e culturali sublimati, oppure rimosse, tuttavia presenti e silenziosamente, microscopicamente performative. Nella silenziosa presenza di virtualità incoscienti nell'esperienza vissuta degli spazi si possono accumulare dissonanze con ciò che è preformato e dato come oggetto dell'esperienza spaziale. Può sorgere una tensione tra le rappresentazioni imposte dello spazio e lo spazio delle rappresentazioni proprie. Di qui deriva il potenziale emancipativo dello studio sociologico e filosofico del quotidiano, su cui insisterà in particolare De Certeau⁴².

42 *L'Invenzione del quotidiano*, opera fondamentale di Michel De Certeau, è stato pubblicato nell'ambito della presentazione degli esiti di una ricerca sociologica,

L'articolazione proposta da Lefebvre, operante anche in De Certeau, si presta particolarmente bene ad un approccio critico all'esperienza geografica⁴³: la mappa dello spazio concepito rappresenta in realtà il punto di vista del soggetto dominante, puntando a plasmare il vissuto sociale secondo il proprio sguardo. È tuttavia di straordinaria importanza che il paradigma critico proposto dai due autori francesi faccia perno su un presupposto teorico fenomenologico – lo spazio vissuto. Come si vedrà, gli approcci estetico-fenomenologici tendono a distinguersi da quelli critici nella misura in cui assegnano alla sfera dei significati che connettono i soggetti d'esperienza alle forme geografiche un valore d'integrazione; il loro obiettivo non si riduce nel decostruirli per liberare il potenziale emancipativo dello spazio. A partire da questa diversa angolatura assiologica, gli approcci estetico-fenomenologici pervengono più facilmente di quelli critici ad una nozione positiva di luogo, inteso proprio come spazio non alienato del riconoscimento tra soggetto d'esperienza e forma geografica. In ogni caso, un punto di incontro tra gli approcci critici e gli approcci estetico-fenomenologici è la denuncia della non-scontatezza della nozione di spazio assoluto, il richiamo ad un necessario ritorno critico su di essa. Lefebvre e De Certeau considerano lo spazio geografico assoluto come uno spazio dell'ideologia, reso neutro perché vi sia convenientemente svolta l'azione strumentale del soggetto. Uno spazio, quello oggettivo della modernità, volto a occultare la reale co-implicazione dinamica di spazio e sog-

teorica e applicata, svolta da un gruppo composto da esponenti di discipline diverse dal 1974 al 1978. Tra i riferimenti teorici principali di De Certeau vi è la fenomenologia, che con la sua nozione di mondo della vita rappresenta un'importante premessa. L'opera di De Certeau sarà un riferimento costante, nella scuola francese e non solo, per filosofi, sociologi e teorici culturali successivi interessati al problema del quotidiano, della sua costituzione immaginaria e del suo potenziale estetico e politico. Il filosofo Pierre Macherey, nel 2016, scriverà: “Il mondo della vita quotidiana in effetti si offre contemporaneamente come un ordine centrato (“normale”), dove l’atteso domina, e come un sistema di margini, dove c’è sempre spazio per l’inatteso: ossia, tradizione e innovazione si trovano in esso in confronto permanente. Da questo punto di vista, il quotidiano non è esattamente la stessa cosa dell’ordinario, ossia un insieme sistematico di pratiche sottoposte a rigide regolarità: il quotidiano è in effetti sempre esposto al rischio di irregolarità, che lo fa transitare senza mediazioni allo straordinario. Una compresenza costante di abitudinario e insolito, fonte di sorpresa e tensione, realizza la trama del quotidiano, dove la certezza e l’incertezza, il consolidamento e l’ambiguità dei significati sono inestricabilmente mescolati” (Macherey 2016:23).

43 Si consideri a questo riguardo la partizione proposta al paragrafo 1.3 tra approccio scientifico positivo, approccio critico ed approccio estetico-fenomenologico al rapporto tra carta ed esperienza.

getti sociali. In un paragrafo dedicato agli approcci critici sarà affrontata la questione della politicità dello spazio sociale, la quale implica il problema anche estetico della dialettica tra rappresentazione ideologica, relativa allo spazio concepito e percepito, e pratica vivente, relativa allo spazio vissuto. Per ora, da questi pochi spunti tratti da Lefebvre e De Certeau interessa sottolineare la denuncia nei confronti di un approccio razionalistico (per Cresswell “positivistico”) allo spazio; approccio che, per alcuni decenni ha dominato nelle scienze sociali ed in geografia durante i decenni della geografia quantitativa. Lo schema dello spazio della meccanica classica, come dice Mazúr: “genera un certo numero di errori anche a livello pratico e conduce a usi irrazionali della terra”⁴⁴.

È possibile riscontrare un punto di vista estetico nella nozione di spazio simile a quella difesa dal positivismo? Sarebbe proprio di no. La sua an-estetività è programmatica, nella misura in cui il modello oggettivo della “scienza dura” presuppone una netta separazione da considerazioni di prescientifiche, o comunque non scientifiche, come le valutazioni estetiche. La posizione estetico-fenomenologica che difendo, nel sostenere l’importanza del giudizio estetico per la conoscenza geografica, non è incompatibile con l’uso metodico dello spazio assoluto, entro i limiti posti dalla consapevolezza che la ricerca quantitativa è una parte, ma non il tutto della conoscenza geografica. Il punto di vista estetico-fenomenologico fa valere il principio che, a monte e a valle della conoscenza scientifica, vi sia il mondo della vita, nel suo processuale formarsi tra significati e valenze etiche ed estetiche. Al contrario, il modello positivistico, pensato alle sue estreme conseguenze, assolutizza la scienza razionale traendo da essa criteri normativi e assiologici da applicarsi all’esperienza e ai suoi significati etici ed estetici. Un esempio di questo sovvertimento completo dell’approccio estetico-fenomenologico allo spazio è rappresentato dal Modello delle Località Centrali formulato negli anni Trenta del secolo scorso da Walter Christaller. Nel 1933 il geografo tedesco presentò la celebre dissertazione *Le località centrali della Germania meridionale*, dove è esposto un modello di organizzazione dello spazio e gerarchizzazione delle città secondo criteri razionali. Il modello afferma che al variare della distanza da un bene cambia la quantità domandata di quello stesso. Dove la distanza tra il bene e il consumatore è minima, la domanda aumenta, perché i costi di trasporto sono più bassi. Ci sono soglie di domanda diverse per tipologia di prodotto: alcuni beni o servizi meno necessari e dunque più rari saranno concentrati in luoghi con forte presenza di popolazione perché più alta è

44 Mazúr 1983:140 (trad. mia).

la concentrazione di abitanti più alta è la probabilità che una parte di loro domandi quei beni o servizi. Tutte quelle aggregazioni di abitanti che non raggiungono la soglia di beni e servizi accessori o rari ruoteranno intorno alla località centrale che li produce e ne dispone. Il modello incarna in geografia il presupposto fisico secondo il quale la massa si cristallizza intorno a un nucleo in maniera ordinata. Lo spazio è lo sfondo in cui la materia si dispone secondo criteri geometrici. Il cerchio è la figura della regione geografica ideale, uniforme dal punto di vista fisico; ma poiché nello spazio più cerchi non si toccano l'uno all'altro se non per un punto, si avrebbero sprechi, aree periferiche poste a distanza non ottimale dai centri. Il modello può essere corretto sostituendo i cerchi agli esagoni, che condividono lati adiacenti ed evita l'inconveniente dello spazio spreco.

La conoscenza delle semplici leggi spaziali, comuni a natura e insediamenti umani, offrirebbe così la chiave per giudicare la realtà degli insediamenti esistenti, nonché per realizzarne di nuovi, disposti in gerarchie strettamente funzionali. Cresswell, nel presentare l'opera di Christaller, ricorda che l'autore lavorò come progettista nel gruppo di lavoro del Terzo Reich dedicato all'investigazione territoriale⁴⁵. Qui l'approccio positivista, interessato all'oggettività del fatto, si sublima nell'affermazione dell'oggettività del modello⁴⁶. Come osserva George Nicolas, che si è dedicato a una meticolosa contestazione degli errori strettamente matematici nel modello di Christaller: “Quando i risultati non si conformano alla teoria, sono visti come anormali e possono essere storicamente spiegati come deviazioni (!) dalla teoria”⁴⁷. E chi, se si sapesse dotato di uno modello tanto potente per dare forma ad una materia altrimenti caotica ed informe, tarderebbe ad applicarlo, per il bene di una nuova umanità? L'utopia modernista di un mondo ricostruito intorno a criteri positivi di razionalità e oggettività si salda infine con il mito romantico di un'umanità rinnovata e ricomposta in un luogo finale. A questo livello, sfera teoretica e sfera estetica si congiungono nella perfetta adeguatezza delle forme coerenti con la logica. Lo spazio assoluto, regolato secondo criteri di efficienza, funzionalità e semplicità, fornisce un piacere estetico altrettanto assoluto, scisso dalle incrostazioni soggettive di un'umanità vecchia e attaccata a simboli superati:

45 “Qui gli fu chiesto di sviluppare le sue teorie in vista della pianificazione dei nuovi territori dell'Europa dell'Est”. (Cresswell 2013:91, trad. mia).

46 “La classica separazione positivista di fatti e valori si fa forzata. Lo schema non riguarda più come le cose effettivamente sono, ma come dovrebbero essere!” (*Ibidem*).

47 Nicolas 2009:36 (trad. mia).

Più fortemente e puramente la localizzazione, la forma e la dimensione esprimono il carattere centralistico degli spazi della comunità, più grande sarà il nostro piacere estetico, perché riconosciamo che la congruenza dello scopo e del senso con la forma esterna è logicamente corretto e perciò può essere apprezzato in quanto chiaro.⁴⁸

C'è un retrogusto di mistificazione in quest'uso dell'idea platonica del bello come aspetto sensibile di una forma razionale. Il piacere estetico procurato dalla forma spaziale razionale è disinteressato e deriva dalla felice contemplazione dell'adeguazione di intelletto e realtà. C'è una grazia nella disposizione razionale, così come c'è un'eleganza nella semplicità delle forme geometriche, nello svolgimento dei teoremi. Le varietà sensibili della realtà geografica che precede l'azione palingenetica non possono fornire un piacere estetico di rango razionale. L'estetico dell'esperienza geografica è degradato a mera apparenza, bestiale sensibilità, troppo umana passività. Questo spazio vuoto, che attende di ricevere ordine razionale dall'azione razionale di uno spirito oggettivo, è l'utopia del *plenum* estetico rovesciata nella distopia della forma che uccide la vita. Rosario Assunto si riferisce spesso, per caratterizzare tale utopia di uno spazio interamente razionalizzato, a *Il mondo nuovo* di Huxley (1932), in cui ogni eccezione ed imprevisto della storia è un errore da rimuovere nel nome di una pretesa assoluta coerenza del sistema. Un approccio estetico-fenomenologico allo spazio e alle forme geografiche raccoglie di Huxley un altro adagio: “la coerenza è contraria alla natura, contraria alla vita. Le uniche persone assolutamente coerenti sono i morti”⁴⁹.

2.3 Luogo e non-luogo

C'è ovviamente continuità tra la maturazione e la diffusione della nozione razionalista di spazio nelle scienze, nelle tecniche e nelle politiche e il prodursi di luoghi meccanici e funzionali. L'applicazione spaziale di modelli razionali di gestione del flusso delle merci e delle persone produce nel mondo siti identici caratterizzati unicamente dalla funzione che svolgono nel sistema. La geografia quantitativa si fa strumento della pianificazione territoriale, orientata perlopiù a criteri razionalistici quali la disposizione di elementi geografici in chiave di efficienza⁵⁰ promuove un'omologazione

48 Christaller 1966:14 (trad. mia).

49 Huxley 1931:15 (trad. mia)

50 La pianificazione anni '60 e '70, in America come in Francia e in Italia, funzionava per “archi, diagonali, interfacce, reti metropolitane” (Lussault e Thibault 2003:63).

delle diverse culture regionali e realizza la geografia generale in un progetto politico ed economico che promuove un'universale uniformizzazione dello spazio. Si sono scritti fiumi di inchiostro su questi processi, con una crescente attenzione per i risvolti spaziali anche in discipline come la sociologia e la filosofia. Uno dei libri più famosi dedicati alla produzione di luoghi privi d'identità, uniformi, rispondenti solo a esigenze funzionali del sistema, è sicuramente *Non-Luoghi* (1991) di Marc Augé. Uno dei più famosi, ed anche uno dei più banalizzati. La nozione di non-luogo è entrata in profondità nella coscienza comune di saggisti, letterati, architetti, urbanisti, pianificatori, pubblici amministratori. Su di essa opera però una diffusa semplificazione, che dà al non-luogo una valenza tutta assiologicamente orientata al negativo, in quanto prodotto delle perverse evoluzioni di uno spazio globale isotropico e ipertrofico, privo di radici e futuro. A questa allarmata lettura si unisce l'accorata denuncia della sparizione dei luoghi, della morte della città, della fine dell'alterità, oppure ancora, della fine della geografia⁵¹. Beninteso, i processi tecnologici, politici e sociali in campo a livello globale pongono sfide inedite, che sarebbe errato sottovalutare, alla relazione appaessante tra soggetto d'esperienza e i propri dintorni (ma anche della relazione spaesante con altrove sempre più anticipati grazie a *Google Maps*, ai siti di viaggio e ad altre forme di diffusione immaginifica del mondo). Ma a queste sfide occorre rispondere con senso della complessità, senza cadere nella tentazione di associare a dicotomie teoriche dal significato euristico troppo facili valenze polemiche, come si fa quando si giudica senza appello il non-luogo come quel male che aumenterebbe la propria influenza a discapito del luogo, il bene, in questo "mondo in frantumi"⁵².

Forse anche per evitare questa eccessiva coloritura valutativa della sua teoria del non-luogo, così diffusa in certa vulgata, Augé torna più volte su di essa, non solo per aggiornarla alla luce dell'evolvere dei processi descritti

51 Secondo la ricostruzione di Sanguin, il problema della possibile fine della geografia si pone almeno a partire dal crollo del Muro di Berlino e si intensifica con la nascita del cyberspazio, dove la localizzazione rinvia ad indirizzi che rinviano ad altri indirizzi in un gioco infinito ed autoreferenziale di rimandi globali: "Tutto questo dibattito rimanda all'ultima frontiera della geografia contemporanea: la deterritorializzazione e il cyberspazio. Dopo la caduta del Muro di Berlino e l'implosione dell'Unione Sovietica, in effetti, il grande problema posto alla geografia è la deterritorializzazione in un mondo senza frontiere" (Sanguin 2014:447).

52 L'espressione "mondo in frantumi" risale a Gabriel Marcel (1933) e allude alla critica dell'esistenzialismo cristiano nei confronti di un mondo iper-razionalizzato, frammentato analiticamente in parti senza riferimento possibile alla totalità, perciò sole e disperanti: "Il mondo degli uomini (...) una volta doveva avere un cuore. Ma si direbbe che questo cuore ha cessato di battere" (Marcel 1975:134).

nell'opera del 1991, ma anche per ribadire alcuni aspetti metodologici e teorici già pienamente espliciti nell'opera originale. Per prima cosa occorre richiamare la natura idealtipica del non-luogo: "A questo punto, bisogna ricordare che non esiste un non-luogo in senso assoluto"⁵³. Il concetto serve a indicare luoghi pianificati per svolgere funzioni specifiche nell'ambito del sistema generale di produzione, circolazione e consumo. Essi sono definiti di per sé da una socialità effimera dal momento che le persone vi si raccolgono principalmente in rapporto all'espletamento di una funzione. In *Non-Luoghi*, Augé fornisce un primo elenco di candidati non-luoghi:

le vie aeree, ferroviarie, autostradali e gli abitacoli mobili detti mezzi di trasporto (aerei, treni, automobili), gli aeroporti, le stazioni ferroviarie ed aerspaziali, le grandi catene alberghiere, i parchi divertimenti, i complessi della grande distribuzione, ed infine la complessa matassa di reti cablate o senza fili che chiamano in causa lo spazio extra-terrestre...⁵⁴

Nell'articolo del 2010, Augé lascia intendere che si possono annoverare tra i non-luoghi anche realtà geografiche, monumenti, spazi dotati di nome proprio, entrati nel circuito di un consumo istantaneo e ripetitivo mediato dalle immagini turistiche:

La priorità del sistema sulla storia e del globale sul locale ha conseguenze anche nei domini dell'estetica, dell'arte e dell'architettura. I grandi architetti sono diventati delle stelle internazionali, e, se una città desidera risaltare a livello globale, cerca di affidare a uno di loro la realizzazione di un edificio che avrà valore di testimonianza. (...) Tshumi a La Villette, Piano al Beaubourg o a Nomea, Gehry a Bilbao, Pei al Louvre, Nouvel a Manhattan, realizzano un locale globale, un locale che ha il colore del globale, espressione del sistema, della sua ricchezza e della sua affermazione ostentata.⁵⁵

Il tono critico che Augé talvolta adotta nei confronti dei processi socio-economici che promuovono spazialità inabitabili è sempre temperato dalla consapevolezza che il non-luogo è un costruito euristico. Nel testo del 2010, Augé perentoriamente osserva: "Nella realtà, non esiste in senso assoluto né il luogo né il non-luogo. La coppia luogo / non-luogo è uno strumento di misurazione del grado di socialità e simbolizzazione di un dato spazio"⁵⁶. Il che

53 Augé 2010:172 (trad. mia).

54 Augé 1991:101-102, trad. mia (a causa della difficoltà di reperire le traduzioni italiane pubblicate, traducono qui direttamente dall'edizione originale francese).

55 Augé 2010:175.

56 Ivi, p. 172.

significa che, di per sé, “luoghi di incontro e scambio possano costituirsi in seno a tipi di spazi che, in altri casi, rimangono non-luoghi”⁵⁷. Può venirci in mente la socialità di chi, avendo un posto di lavoro in una catena alberghiera o in un centro commerciale, sviluppa rapporti con i colleghi; rapporti che possono assumere tratti conflittuali (ad esempio, i rapporti sindacali), festivi, simil-artistici; in ogni caso sono rapporti che possono dare luogo a singolarizzazioni di spazi a priori concepiti come pure istanziazioni particolari di un universale identico. Già nell’opera del 1991, Augé sottolineava come luogo e non-luogo fossero “totalità sfuggenti”⁵⁸: anche in quei siti puramente funzionali che sono i non-luoghi vi è la possibilità che “le astuzie plurisecolari dell’invenzione del quotidiano e delle arti di fare, di cui Michel de Certeau ha proposto sottili analisi, possano farsi strada e svilupparsi in essi”⁵⁹.

De Certeau è, in *Non Luoghi*, un riferimento privilegiato. Secondo Augé, la teoria dei non-luoghi può produttivamente essere letta alla luce del dibattito già ampiamente innescato nella cultura anglosassone, ma non estraneo ad autori come Lefebvre e appunto de Certeau, tra spazio e luogo. Proprio il significato che de Certeau offre di spazio e luogo, tuttavia, consente di problematizzare una sin troppo facile di identificazione di spazio, inteso come estensione uniforme e quantificabile, e non-luogo, colto come snodo funzionale privo di un sistema spaziale, entrambi contrapposti al luogo nella sua innocente e minacciata simbolicità.

Innanzitutto occorre riconoscere che Augé problematizza, ma non nega la parentela di spazio e non-luogo. In effetti, una delle condizioni fondamentali per il prodursi dei non-luoghi dell’età contemporanea, o come dice Augé “surmoderna”, è l’accelerazione spaziale. I fattori di tale accelerazione, nel 1991, sono: il cambiamento di scala reso possibile dalle tecnologie e in particolare dalla mappatura satellitare; la moltiplicazione e ibridazione globale di immagini del mondo, che diffondono, attraverso il tubo catodico della televisione (e, di lì a poco attraverso computer, tablet, iPad, realtà aumentate e virtuali), rappresentazioni attuali di altrove nel qui ed ora della vita quotidiana; la “spettacolare accelerazione dei mezzi di trasporto”⁶⁰. Secondo Augé, in geografia e antropologia il concetto di spazio si riferisce, per via della sua assenza di caratterizzazione qualitativa, alla “superficie non simbolizzata del pianeta”⁶¹. Spazio, prosegue l’antropologo, è termine “più astratto” di luogo: si riferisce infatti principalmente a distanze o a siti

57 *Ibidem*.

58 Augé 1991:101.

59 *Ibidem*.

60 Ivi, p. 48.

61 Ivi, p. 105.

vuoti. Lo spazio è il recipiente di contenuti già compiuti in se stessi, come dimostrano le espressioni “spazio pubblicitario”, “spazio espositivo”, “spazio pubblico”. È tipicamente il dove di una sostanza, che non entra nella determinazione della sostanza stessa. Secondo il filosofo Jeff Malpas, un predecessore di questa nozione di spazio vuoto è la materia platonica presentata nel *Timeo*: “ciò in cui la cosa diventa”⁶². Non sfugge, naturalmente, l’elemento valutativo implicito nella sovrapposizione di materia e spazio in Platone. Il vuoto era un pensiero impossibile, e comunque da rifuggire, nella cultura greca⁶³, dotata piuttosto di una nozione di luogo inteso come relazionalità, posizionalità reciproca tra enti. Lo spazio cartesiano, newtoniano, mutuato dalla geografia quantitativa e dalla *surmodernité*, condivide almeno questo con la *Chora* platonica: di essere pura passività senza carattere e qualità, perciò di attendere forma e ordine dall’esterno. Come si vedrà nel prossimo paragrafo, Heidegger ha sviluppato la tesi della priorità ontologica, e quindi fenomenologica, del luogo sullo spazio, in questo modo promuovendo una concezione olistica dell’essere contrapposta alla frattura moderna di soggetto e oggetto. Augé, limitatamente agli obiettivi di una rinnovata antropologia culturale, si accoda a questo tipo di impostazione nella misura in cui condivide che lo spazio sia, per definizione, senza carattere, laddove il luogo, contribuendo a determinare essenzialmente i caratteri e le qualità del soggetto d’esperienza, si propone come realizzazione spaziale della relazione organica uomo-ambiente.

Ma non c’è solo questo. L’opera del 1991 dedica un primo ampio capitolo alla descrizione delle trasformazioni epistemologiche e teoriche nell’antropologia culturale in epoca postmoderna, su cui qualcosa si è detto nel primo capitolo. Qui, l’autore insiste sulla necessità di intendere l’antropologia come “la questione dell’altro”⁶⁴. Di tutti gli altri: l’altro esotico, che vive in luoghi lontani i quali sono “campi” per gli etnologi, e l’altro che stiamo diventando per noi stessi, vivendo in una società la cui complessità sembra esserci sfuggita di mano. Nella diagnosi di Augé, l’antropologia culturale si è classicamente dedicata soprattutto all’alterità culturale esotica, in cui l’individuo “si identifica alla società di cui non è che un’espressione”⁶⁵. Il fatto è che il mondo globale, il mondo dello spazio e delle teorie spaziali, è “in larga parte sostitutivo degli universi tra-

62 Malpas 1998:27.

63 Sulla paura greca del vuoto, nell’ambito di una più ampia ricostruzione cosmogonica e mitica non solo della cultura greca, cfr. il primo capitolo di E. Casey, *The Fate of Place*, 1997: “Primeval Patterns”.

64 Augé 1991:28.

65 Ivi, p. 32.

dizionalmente concepiti dall'etnologia"⁶⁶. Ciò può porre l'antropologia in una posizione difensiva, a denunciare il rischio di perdita di autenticità dei luoghi a causa dell'azione erosiva dello spazio globale; oppure trarre l'occasione per tematizzare e sfidare l'idealizzazione contenuta nell'idea di luogo. La seconda è la strada intrapresa da Augé, in linea con il paradigma del flusso, ma anche alla luce di specifici contributi presenti nell'opera di Michel de Certeau. In effetti, De Certeau muove una doppia critica connessa alla promozione delle tattiche e dello spazio vissuto: verso l'idea dello spazio assoluto, esangue, di cui molto si è detto, ma anche verso l'idea di luogo circoscritto, confinato nelle sue forme geografiche, fisiche e antropiche, riflesso di dinamiche sociali cristallizzate, precipitate dal costume in seconda natura. Un luogo, quello di de Certeau, che assomiglia assai all'idealizzazione del "luogo antropologico" oggetto di ripensamento critico da parte di Augé. In *Non Luoghi*, Augé evidenzia come gli universi dell'antropologia classica, esotica, siano "largamente finzionali"⁶⁷, dove la finzione agisce come gli schemi che l'immaginazione produttiva fornisce a completamento dell'attività delle categorie. Tali schemi, tuttavia, lungi dal dipendere deduttivamente da una soggettività trascendentale, forniscono concetti narrativi che come tali non esistono in forme pure, ma svolgono una funzione euristica. In breve: come il non-luogo è un ideal-tipo narrativo, così anche il luogo. Non si trovano in forma pura né l'uno né l'altro: perché, traducendo l'argomento nel linguaggio proposto nel presente lavoro, in forma per così dire pura si trovano solo i soggetti d'esperienza nella loro relazione originaria con le forme geografiche: una relazione che ora è maggiormente simbolizzata e ora è più asettica, ora più organica e ora più meccanica. Ed è negli intervalli promiscui di questa relazione tra soggetto d'esperienza e forme geografiche che si offre la possibilità, forse si impone l'urgenza, di renderne intelligibili i poli.

Idealmente, dunque, si può certo dire che il luogo rappresenti la polarità di un'intimità integrale di individuo e cultura in una forma geografica. Il luogo, così come concepito nell'ambito dell'antropologia culturale, ma anche nella geografia umana, nelle scienze regionali e in definitiva anche nella filosofia (in particolare di derivazione heideggeriana), è un universo simbolico che svolge per gli uomini che lo abitano la funzione fondamentale di garantire riconoscimento:

66 Ivi, p. 46.

67 Ivi, p. 46.

È carattere proprio degli universi simbolici di costituirsi per gli uomini che li hanno ricevuti in eredità come un mezzo per il riconoscimento, piuttosto che per la conoscenza: universi chiusi, dove ogni cosa è segno, insiemi di codici di cui solo qualcuno ha la chiave e utilizza, ma di cui tutti ammettono l'esistenza; totalità in parte finzionali, ma effettive; cosmologie che si potrebbe credere siano state create per la felicità degli etnologi.⁶⁸

La nozione di luogo, insomma, sviluppa nelle scienze sociali quello che si è definito come paradigma domestico. Nel modello rappresentato dal luogo non c'è nulla da conoscere, perché ogni cosa trae il proprio significato dalla loro capacità di essere riconosciute e fornire agli abitanti riconoscimento.

Le terre, le foreste, le sorgenti, i siti importanti, i luoghi di culto, le piante medicinali, senza dimenticare le dimensioni temporali di uno stato dei luoghi di cui i racconti di fondazione e i calendari rituali postulano la fondatezza e ne assicurano la stabilità di principio.⁶⁹

Nel modello del luogo, nulla sfugge alla simbolizzazione: né gli elementi naturali, né gli elementi già storici, le cui tracce si trovano, ad esempio, nei nomi propri di vie, piazze, città, fiumi, monti e pianure e mari. L'integrazione è garantita dalla funzione simbolica dell'immaginazione sociale, che Ricœur non esita a individuare come il primo, più profondo significato dell'ideologia⁷⁰. Non solo distorsione comunicativa e legittimazione dei poteri costituiti e dei rapporti di forza vigenti in un determinato contesto spaziotemporale, ma anche integrazione sociale per adesione organica ad un universo simbolico in cui si legano immaginari individuali e collettivi. Ma già l'affermazione di Augé secondo la quale l'universo simbolico del luogo è un "insieme di codici di cui solo qualcuno ha la chiave", allude alla necessità che sia assunta una certa distanza critica dal luogo. In effetti, la finzione attraverso la quale il luogo viene a costituirsi come un tutto organico, come la casa che pienamente soddisfa l'esigenza di senso e riconoscimento, è doppia: è la finzione dell'etnologo, che si dà per oggetto lo studio di una cultura e finisce per idealizzare i comportamenti riscontrati negli individui come istanziazione dell'universale culturale, ma è anche la finzione di chi istituisce, presidia e perpetra, nel trascorrere delle generazioni, i codici dell'universo simbolico, i suoi valori sociali e cognitivi. Così, il luogo

68 *Ibidem.*

69 Ivi, p. 59.

70 Cfr. la lezione su Geertz e l'antropologia interpretativa in *Conferenze sull'ideologia e l'utopia* (1994), pp. 279-294.

idealizzato è anche quella dimensione nella quale ogni imprevisto, ogni fenomeno deve “essere riconosciuto, cioè diventare oggetto di un discorso, di una diagnosi i cui termini sono già catalogati, il cui significato non metta sotto shock i guardiani dell’ortodossia culturale e della sintassi sociale”⁷¹. Ed è a questo livello che è più visibile l’influenza di de Certeau, di cui Augé sottolinea l’originalità. Se, infatti, nel dibattito di geografia umana e nella geografia fenomenologica di ispirazione largamente heideggeriana, è data per scontata una certa coloritura positiva del luogo come dimensione dell’esperienza simbolica contro lo spazio astratto e vuoto, de Certeau vede nello spazio vissuto l’“animazione del luogo grazie al movimento”⁷². Si dà dunque, nella nozione di spazio vissuto, la possibilità duplice di criticare lo spazio assoluto e quello che, a questo punto, si può chiamare “luogo assoluto”, qualificato da pienezza simbolica⁷³. La teoria dei non-luoghi è, per Augé, l’opportuna occasione per formulare anche una critica dei luoghi. Per meglio dire: è possibile, grazie alla nozione di non-luogo, storicizzare quella di luogo, mettendone in luce il tratto inevitabilmente immaginario; almeno tanto quanto è possibile, e sempre più necessario a mano a mano che incede la spazializzazione globale, usare il modello dei luoghi per criticare la carenza simbolica dei non-luoghi e la loro scarsa propensione a favorire il legame sociale.

È bene ora chiarire, però, che la critica alla nozione di luogo è, in Augé, limitata ad un uso inconsapevolmente ipostatizzato. Dopo aver dato atto a de Certeau di aver mostrato un possibile significato positivo allo spazio nel suo nesso con il movimento sociale, l’antropologo chiarisce che è necessario e fecondo mantenere una nozione di luogo antropologico che non si riduca alla mera cristallizzazione ideologica che proprio de Certeau suggeriva. Pur abbandonando ogni ipostatizzazione del luogo come integrazione ancestrale positiva dell’abitante nei suoi dintorni, è possibile spiegare fenomeni sociali densi di significato e non analiticamente scomponibili in sommatorie di funzioni ricorrendo alla nozione di luogo. Il luogo antropo-

71 Ivi, p. 60.

72 Ivi, p. 102.

73 L’inversione semantica di *espace* et *lieu* in de Certeau rispetto all’uso geografico è stato evidentemente notato: secondo il geografo Michael Crang, de Certeau “inverte l’uso geografico classico dove spazio è associato con la forma astratta e luogo con il vissuto e l’esperienziale” (M. Crang, in Hubbard&Kitchin 2010:108). Ciò potrebbe anche derivare dal fatto che, in francese, il termine *lieu* può essere tradotto come locazione, cioè posizione entro un ordine dato. Dall’ambiguità semantica del francese *lieu* deriva d’altronde anche l’attributo *anthropologique* adottato per indicare il luogo inteso come totalità simbolica.

logico, osserva Augé, è “identitario, relazionale e storico”⁷⁴. La relazionalità e la storicità del luogo lo assicurano contro il rischio di ogni facile ipostatizzazione. L’identità storica, relazionale del luogo riflette l’identità storica, relazionale dei suoi abitanti. Per dirla ancora con Ricœur, l’identità del luogo è un’ipseità: un tenersi insieme dinamico, tensivo e anche conflittuale, di elementi esposti a tutto un intervallo di possibili asimmetrie degli altrove: dalle più innocenti, o persino simbiotiche, come gli scambi commerciali o i flussi di viaggiatori, alle più esproprianti, come nel caso della dipendenza politica o coloniale. A questa nozione di luogo storico, mediato, narrato, mai del tutto autentico, eppure ambito, in quanto sfondo proattivo di un’esperienza personale e sociale dotata di senso, occorre rifarsi per spiegare la consistenza delle relazioni sociali simbolicamente dense, radicate in usi e costumi localizzati e presidiati da immagini incarnate negli spazi condivisi.

A proposito della densità immaginifica dell’azione sociale in un luogo, Augé parla di simbolicità, senza soffermarvisi. Una riflessione estetologica può a questo punto essere opportuna, in quanto contribuisce a rendere conto della simbolicità del luogo. Nell’essere un ordinamento spaziale sensato di elementi spaziali, esso stesso forma geografica organica, il luogo è la manifestazione visibile del legame sociale. In questa visibilità sta la sua simbolicità. Si pensi agli elementi della piazza europea: il campanile, il municipio, il mercato. Nella loro disposizione, nella reciproca posizione, nello stile architettonico di ciascuno di essi, nell’unità compositiva che ne risulta è metaforizzato un ordine cognitivo, valoriale e sociale. I significati immateriali si materializzano. Il visibile simboleggia l’invisibile e garantisce, in virtù della sua visibilità, riconoscimento e senso. L’ordine immateriale riflette la propria verità in una realtà simbolica, che per la sua materialità è anche, evidentemente, estetica. Il riconoscimento sensibile, estetico dell’ordine spaziale, finalmente si contrappone all’an-estetività dello spazio e dei suoi non-luoghi. A proposito della disorganica e iper-funzionalizzata azione sociale prevista nei non-luoghi, Augé parla però di estetizzazione. I siti prodotti dal sistema economico globale per espletare funzioni impersonali ed effimere non sono non-luoghi solo perché non prevedono relazioni sociali simboliche, ma anche perché a esse sono sostituite interazioni estetizzate e superficiali. Il luogo, come *plenum* organico, si perde in favore di una fruizione estetica ed artificiale della realtà. In Augé converge dunque tutta una tradizione che fa dello spazio proprio della fruizione estetica, o paesaggio, la compensazione estetica ed artificiale di una natura perduta. Il

74 Augé 1991:69.

luogo perduto produce paesaggi estetici. La fruizione “solo” estetica del turista che si presta ad itinerari da cartolina depaupera i siti di una propria organicità. L’immaginazione si è fatta realtà, denuncia Augé⁷⁵: Disneyland è il modello della contemporaneità “surmoderna”, dove il rapporto organico comunità-abitante è completamente superato da un’individualità occasionale alla ricerca di effimeri piaceri. Complice di questa autonomizzazione dell’estetico dall’organico appaesamento comunitario nel luogo sarebbe, ancora una volta, una corrispondente autonomizzazione dello spazio e del movimento, nella figura estetica del viaggio. Pur avendo riconosciuto che la nozione di spazio vissuto, inteso come movimentazione del luogo, apporta un utile antidoto alle ipostatizzazioni del luogo da parte dell’etnologia contemporanea, Augé prende infine congedo dall’insolita inversione di significati tra spazio e luogo di de Certeau. L’occasione di questo congedo è proprio offerta dalla pratica estetica del viaggio turistico, che trasforma i luoghi reali in non-luoghi esteticamente fruibili ma depauperati di senso:

Il viaggio (...) costruisce un rapporto fittizio tra sguardo e paesaggio. E, se si chiama “spazio” la pratica dei luoghi che definisce specificamente il viaggio, occorre anche aggiungere che ci sono degli spazi nei quali l’individuo è spettatore senza che la natura dello spettacolo gli importi veramente. Come se la posizione di spettatore costituisse l’essenziale dello spettacolo, come se, in definitiva, lo spettatore in quanto tale fosse spettacolo per se stesso. Molti *dépliant* turistici propongono una tale deviazione, una deviazione dello sguardo proponendo in anticipo all’amante dei viaggi l’immagine di sguardi curiosi o contemplativi, solitari o meno, che scrutano l’infinità dell’oceano, la catena circolare delle montagne innevate o la linea di fuga di un orizzonte dove si stagliano i grattacieli; la sua immagine, insomma, la sua immagine anticipata che non parla che di lui stesso, pur portando un altro nome (Tahiti, l’Alpe di Huez, New York). Lo spazio del viaggiatore sarebbe così l’archetipo del non-luogo.⁷⁶

Augé spinge in avanti l’interpretazione dell’apparentemente neutro criterio che definisce la coppia luogo / non-luogo come uno strumento di misurazione dell’organicità e della densità della relazione sociale, introducendo un parametro di giudizio più impegnativo e non senza presupposti, ossia il grado di frattura e allontanamento di simbolico e estetico. È questo certamente un percorso possibile, ma che non va da sé. Esso adotta un’impostazione heideggeriana – baudrillardiana, che fondamentalmente contrappone il simbolico, nella sua sacralità, all’estetico, confinato nel reame dell’apparenza. Da una parte il luogo, come totalità simbolica; dall’altro il

75 Cfr. soprattutto M. Augé, *Disneyland e altri non-luoghi*, 1999.

76 Augé 1991:110.

non-luogo, come dispersa molteplicità estetica. Da una parte, la comunità, come totalità che si riconosce nei propri luoghi; dall'altra, l'individualità surmoderna, globalizzata, sola con le proprie standardizzate esperienze estetiche.

L'escursione nella teoria dei non-luoghi costringe dunque a complicare l'idea che il luogo sia un "tutto estetico" in opposizione allo spazio compreso come semplicemente "an-estetico". Occorre prendere in considerazione la possibilità che al luogo corrisponda quell'aurorale condizione di unità di estetico, teoretico e morale che giustificherebbe il convergere della conoscenza e dell'esperienza estetica nella dimensione del simbolico e nella priorità del riconoscimento, mentre la dis-organicità dello spazio allude ad un'esperienza estetica deprivata di significato. Per questa via, sicuramente dotata di pregi diagnostici e critici, si giunge all'idea che l'esperienza estetica di per sé non consenta di accedere ad una totalità altrimenti perduta per la conoscenza, ma al contrario, presenti di questa totalità una versione illusoria e impoverita. Non un'epifania della natura perduta, ma un suo simulacro, una sublimazione, un'ingannevole compensazione. Così, l'esperienza estetica potrà essere autentica solo nella misura in cui si svolgerà nel quadro di un prioritario radicamento simbolico del soggetto d'esperienza nella forma geografica, di cui il luogo è la manifestazione più adatta. La simbolicità organica del luogo sarebbe il riflesso sensibile di una co-appartenenza originaria, o ontologica, di soggetto d'esperienza e ambiente. Per il portato di condanna che una nozione ontologica di luogo implica nei confronti dell'esperienza estetica delle forme geografiche, converrà separare, nel seno di quanti tra gli approcci alla dicotomia spazio-luogo si sono detti fenomenologici, quelli più propriamente ontologici.

I diversi approcci al rapporto tra esperienza estetica e forme geografiche sono a questo punto quattro: quello scientifico-positivo, quello ontologico, quello critico e quello estetico-fenomenologico. Si tratta di un'articolazione concettuale tra approcci che si ritrovano il più delle volte mescolati negli autori che si sono occupati di questi problemi, come anche si è potuto vedere nella trattazione di Augé, dove elementi critici, elementi fenomenologici ed elementi ontologici convivono. Per questo, non intendo presentare questa articolazione come, innanzitutto, una classificazione della storia delle idee; anche se, naturalmente, mi servirò di alcuni passi di filosofi, geografi e studiosi di altre discipline per trarne quelle caratteristiche concettuali che strutturano l'articolazione proposta. Essa in ogni caso serve prima di ogni altra cosa a chiarire il campo concettuale entro il quale si può muovere una filosofia della geografia e, di lì, una teoria estetico-fenomenologica dell'esperienza geografica. Infatti, ciascuno di questi approcci, nella sua model-

lizzazione essenziale, implica una diversa interpretazione dell'esperienza estetico-geografica. Dell'approccio scientifico-positivo si è già ampiamente detto: l'esperienza estetica delle forme geografiche è considerata fondamentalmente estranea alla conoscenza delle forme geografiche, reinterpretate perlopiù come il neutro ambiente dell'intervento umano o come estensione spaziale misurabile e senza qualità. Nel caso dell'approccio ontologico, l'esperienza estetica della forma geografica viene subordinata ad una più fondamentale intimità ontologica tra soggetto d'esperienza (ma si dovrebbe qui senza remore adottare la terminologia heideggeriana: *esser-ci*) e luogo; se tale intimità è rimossa, l'esperienza estetica si riduce a mera espressione dell'epoca dell'immagine del mondo, in cui il mondo si è fatto immagine. Nel caso dell'approccio critico, l'esperienza estetica ricopre ruoli diversi: può essere semplicemente, come nel caso della *Cultural Geography* di matrice anglosassone, epifenomeno di una struttura: piegata dai codici d'interpretazione dominanti, essa replica criteri di gusto che riflettono un ordine sociale naturalizzato; oppure può essere, per il tramite di utopiche immagini di altrove, espressione di un'emancipazione sul piano dell'immaginario, prodromica di più promettenti realizzazioni sociali. Ma questa seconda interpretazione utopica dell'esperienza estetica dei luoghi sconfinava dall'approccio critico all'approccio più propriamente estetico-fenomenologico: in questo caso, l'esperienza estetica, nella sua singolarità, è rivelativa di un rapporto originariamente creativo di soggetto d'esperienza e forma geografica, quest'ultima colta in un'ulteriorità che resiste a ogni riduzione o tipizzazione (seppure necessaria ai fini della conoscenza scientifica). L'approccio estetico-fenomenologico offre dell'esperienza estetico-geografica un'immagine non prigioniera della fantasmagorica gabbia delle immagini dei non-luoghi, anche se con esse deve fare continuamente i conti. Accetta la sfida posta dalle forme stereotipate del viaggio per formularne delle modalità che restituiscano la perturbante ricchezza delle realtà geografiche. Recupera la possibilità di un'ultima parola, o perlomeno di un'altra parola, oltre ai significati già preconfezionati delle esperienze seriali. L'approccio estetico-fenomenologico permette di andare oltre la rottura tra città e mostruosa megalopoli suburbana, provando a realizzare l'una nell'altra; oltre la frattura di luogo e spazio, riscoprendo nel primo il valore dell'intimità, nel secondo il valore dell'immensità; oltre il dualismo di autenticità e inautenticità, incessantemente intessendo dell'autentico sull'inautentico. Dopo aver affrontato con maggior attenzione l'approccio scientifico-positivo, mi propongo nel prosieguo del capitolo di esaminare più da vicino gli approcci ontologico e critico, per trattare infine più compiutamente quello estetico-fenomenologico con l'introduzione della figura mediatrice del paesaggio.

2.4 Il paradigma ontologico

Non è facile trovare traccia della distinzione qui proposta tra un paradigma ontologico e un paradigma estetico-fenomenologico nel dibattito teorico in geografia. I principali manuali di geografia culturale contrappongono agli approcci positivisti una generica scuola fenomenologica, focalizzata sulle interrelazioni originarie di uomo e ambiente. Ciò è riscontrabile anche in altre scienze sociali. L'antropologo Tim Ingold, ad esempio, promuove un incontro tra la tradizione di lingua anglosassone della psicologia ecologica⁷⁷ con la tradizione fenomenologica continentale, "rappresentata soprattutto nei lavori di Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty"⁷⁸. Le differenze filosofiche tra i due autori non sono considerate di grande importanza, se confrontate con quanto li accomuna: una comprensione non ficalista né soggettivista del rapporto tra l'uomo e l'ambiente, che apre la strada all'ecologia. Proprio nel campo dell'ecologia si è notato che alcuni autori hanno seguito, per spiegare la co-implicazione tra animale e ambiente, una via ontologica ed altri una via enattivista. La strategia enattivista "inizia dalla caratterizzazione del comportamento esploratorio e autoregolatore dell'organismo individuale, e la usa per comprendere come l'organismo realizzi il suo specifico *Umwelt*"⁷⁹. Quella ontologica, al contrario, "inizia col descrivere l'habitat delle specie e usa questo per spiegare il condizionamento delle possibilità di azione per l'individuo"⁸⁰. Certo, in ecologia può trattarsi semplicemente di una distinzione epistemica, strategica: dipende da dove vien fatta cominciare la ricerca, se dalla natura presa nella sua totalità, di cui l'animale è parte, oppure se dal comportamento animale che contribuisce a determinare lo stato del suo ambiente. Tale distinzione può applicarsi anche in geografia, quindi in riferimento al problema del luogo come varietà locale ben distinta e culturalmente marcata. In questo caso, tuttavia, essa è gravida di conseguenze estetiche, etiche e politiche.

Una prospettiva ontologica sul luogo ne sottolinea la priorità non solo sullo spazio inteso come astrazione scientifica, ma anche sul soggetto d'esperienza. L'uomo deve al luogo cui appartiene una regola per l'azione, una *forma mentis*, un orizzonte che lo orienta, lo completa e lo definisce. Una prospettiva enattivista in geografia mette in luce invece la possibilità dell'esperienza di sfidare e ridefinire lo stato dei luoghi; si presta quindi maggiormente a considerazioni di tipo critico e implica maggiore atten-

77 Cfr. ad esempio J.J. Gibson, *The ecological approach to visual perception*, 1979.

78 Ingold 2000:168.

79 Baggs, Chemero 2018.

80 *Ibidem*.

zione nei confronti della creatività del soggetto d'esperienza. I rischi di entrambe le prospettive sono chiari: la prima può finire per ipostatizzare il luogo, reificare i rapporti sociali che lo strutturano, condannare l'abitante ad un rapporto esclusivo ed escludente con la propria casa; la seconda corre il pericolo di romantizzare il soggetto d'esperienza, facendone una sorta di autonoma sorgente del senso, assolutizzandone l'immaginazione e trascurando le ragioni dell'appartenenza e del contesto. La proposta estetico-fenomenologica pensa la creatività del soggetto d'esperienza in relazione ad un contesto storico e geografico dato. Invece il paradigma ontologico rifiuta di pensare il soggetto d'esperienza come soggetto in qualsiasi senso, risolvendo la sua *agency*, tutt'al più, in una posa di vigile e responsabile ascolto. Se il paradigma estetico-fenomenologico spinge nella direzione del cambiamento, quello ontologico si muove piuttosto entro l'orizzonte della custodia. Il primo contempla un esser-ci che sappia farsi soggetto per un certo tempo, nella misura in cui vuole modificare ciò che del luogo non va al fine di potersi meglio riconoscere; il secondo ha da fare con un esser-ci che, per riconoscersi autenticamente, deve imparare ad ascoltare ciò che nel luogo si comunica come autentico per preservarlo dalla minaccia. Nel paradigma estetico-fenomenologico si ha una dialettica aperta tra soggetto d'esperienza e realtà geografica: l'avvilupparsi reciproco non rimane nella forma dell'unità indifferenziata e nemmeno in quella della totalità sinergica, ma si sviluppa anche nella distanza, nella contrapposizione. In questo caso si può quindi parlare di un originario co-appartenersi che si sdoppia in un contrasto di soggettivo e oggettivo, dove il soggettivo non è più solo l'individuale che fa esperienza del luogo, ma la forza storica, l'entità collettiva che opera sul luogo apportando modifiche sostanziali, la cui memoria si conserva solo in parte nella stratificazione materiale del costruito. Nel paradigma ontologico, invece, si ha un modo autentico e uno inautentico di cogliere il rapporto tra esser-ci e luogo. Il momento dell'antitesi, quello in cui una coscienza si vede come contrapposta al mondo colto come oggetto, in quanto porta con sé l'oblio della co-appartenenza originaria, è un momento inautentico. Non si può certo sostenere che il paradigma ontologico non abbia un potenziale critico. Proprio il fatto che la frattura tra l'umano, colto come soggetto, e il luogo, degradato in oggetto, sia considerata inautentica spinge il paradigma ontologico contro un certo modernismo nell'architettura, nella geografia e nelle scienze sociali in genere, che in quella frattura hanno individuato un proprio presupposto epistemologico fondamentale. Il paradigma ontologico ha dunque un tratto anti-soggettivistico ben più marcato di un qualsiasi approccio estetico-fenomenologico. E se sicuramente anche la fenomenologia di Merleau-Ponty

non può dirsi soggettivistica, grazie alla riformulazione della coscienza in termini di carne e corpo, l'autore che più emblematicamente contesta la frattura di soggetto e oggetto rifacendosi ad una comprensione schiettamente ontologica della realtà è Heidegger.

Per cogliere appieno il contributo di Heidegger alla formulazione di un paradigma ontologico del rapporto tra uomo e ambiente occorre rifarsi soprattutto al pensiero della cosiddetta “svolta”⁸¹, secondo un itinerario che procede dal saggio *L'epoca dell'immagine del mondo* (1938), attraversa testi come *La Cosa* (1949), *Costruire abitare pensare* (1951), *Poeticamente abita l'uomo* (1951) e giunge sino a *Tempo ed essere* (1962) e *L'arte e lo spazio* (1969). Non mi pongo certamente l'obiettivo di ripercorrere con completezza questo itinerario. Mi limiterò, commentando alcuni passi di questi saggi, a porre le basi di un paradigma ontologico dell'abitare e di una definizione del luogo che ha fatto scuola tanto in geografia quanto in architettura ed ecologia. Proprio in riferimento alla diversità delle discipline spaziali su cui Heidegger ha avuto influenza, tuttavia, sarà opportuno anticipare una conclusione importante sul paradigma ontologico. Non è infatti la stessa cosa trattare il mondo dal punto di vista della geografia, dell'architettura o dell'ecologia. Un paradigma ontologico può senz'altro essere utile ad avvicinare una nozione ecocentrica⁸², e comunque non

81 Secondo Malpas, che alla topologia in Heidegger ha dedicato una ricca monografia, è evidente come in *Essere e tempo* il luogo non fosse ancora tematizzato, anche se ad esso già veniva in maniera cursoria attribuito il carattere della temporalità autentica. Solo a partire da una considerazione più diretta dell'*Ereignis*, “l'accadere dischiudente dell'appartenere” (Malpas 2006:218, trad. mia), sarà possibile giungere alla considerazione del luogo come fenomeno primario, non dipendente da una più originaria temporalità.

82 A seconda degli autori, è possibile incontrare un Heidegger amico dell'ecologia (Devall, Sessions 1985, Holy-Luczaj 2015) oppure un autore largamente frainteso o banalizzato in particolare dall'ecologia profonda (Russo 2000). Certamente si fanno notare le semplificazioni cui il pensiero heideggeriano è andato incontro nell'ambito di alcuni usi che l'ecologia profonda ne ha fatto: ad esempio quando Devall e Session, autori del celebre libro *Ecologia profonda* insistono sul fatto che Heidegger recupera “l'uso del potere dell'intuizione” al fine di “aprire la via all'espansione dell'Essere” (1989:101). D'altra parte è indubitabile che alcune concettualità heideggeriane siano state recuperate con successo nell'ambito del discorso ecologico. Si pensi a “Gregory Bateson (1980), i cui concetti di pleroma (mondo che non contiene e non produce distinzioni, ma che contiene tutto l'esistente) e creatura (il mondo della spiegazione dei fenomeni pleromatici) sono analoghi, nei loro rapporti, ai concetti heideggeriani di essere e ente (la creatura esiste dentro e grazie al pleroma, la conoscenza del pleroma esiste solo nella creatura – l'esserci può esistere solo all'interno dell'essere, la comprensione dell'essere può darsi solo nell'esserci). (Volpi 2018 ed. digitale non numerata).

antropocentrica del rapporto uomo-ambiente, o uomo-natura. L'ecologia però non è geografia: così non sono la stessa cosa l'ambiente, o la natura, e le forme geografiche. La geografia è scienza dei luoghi: si pone nelle condizioni di considerare la loro varietà e la loro diversità, nonché di valutare la genesi e le possibilità di trasformazione delle loro specificità spaziali ed espressività estetiche. L'idea della geografia come scienza dei luoghi, come si è detto, è riconducibile a Vidal de la Blache. L'autore concepiva la geografia come un'ermeneutica, o "l'arte di farsi strada tra i segni, le impressioni, le proprietà intime del paesaggio, di cogliere e saper leggere ciò che le forme vegetali e quelle del rilievo, così come luce e colori, comunicano"⁸³. I luoghi del geografo possono certamente essere anche luoghi antropologici, nella misura in cui sono identitari, relazionali e storici: la loro "geograficità" condiziona e allo stesso tempo è il prodotto sempre incompleto dello svolgersi storico. Ma quando consideriamo i luoghi in tutta la loro varietà e storicità, che coloritura viene ad assumere un paradigma ontologico, così centrato sull'appartenenza e l'autenticità? Per rispondere a questa domanda, occorre richiamare nuovamente la critica che Marc Augé ha proposto nei confronti della nozione di luogo: esso è sempre storico, ma proprio in quanto storico esso è sempre anche in parte ideologico, narrativo, finzionale. Questa consapevolezza deve a mio parere porre la geografia a qualche distanza dall'ecologia e semmai avvicinarla all'ermeneutica, per la quale ogni luogo è più simile a un testo da decifrare piuttosto che a una nicchia ecologica da ricomprendere entro una più ampia e problematica nozione di natura. Si dà il caso di adottare qualche cautela nell'analogia di forma geografica e forma ecologica. Certo, il luogo storico della mia infanzia può essere paragonato ad una nicchia entro la quale la mia vita ha trovato la sua grammatica e le sue connessioni fondamentali. Ma questa nicchia può essere assediata dai non-luoghi, come un condominio tra i centri commerciali; può essere in contrasto con la vita di altre nicchie, come la parassitaria città privata circondata da baraccopoli; può essere artificiale e predatoria nei confronti delle risorse naturali. Il luogo storico della mia infanzia può stare in un rapporto del tutto non ecologico e squilibrato con i luoghi da cui è circondato. Posso tuttavia avvertirlo come un luogo, nella misura in cui tra le sue pareti vi trovo i miei affetti, il frutto del lavoro duro dei miei genitori o degli antenati, gli oggetti in cui mi riconosco. Esso è un luogo fintanto che posso qualificarlo attribuendogli un nome.

Non potendosi agevolmente fondare l'autenticità di un luogo su considerazioni di tipo ecologico, si potrebbe pensare che è tutta una questione di vissuto interiore del singolo individuo. A distinguere il luogo dal non-luogo, il luogo autentico dal luogo degradato e falso, non sarebbe, in questo caso, una condizione ontologica, ma il tipo di sguardo che ciascuno sente di voler adottare nei suoi confronti. In questo modo, però, non si farebbe che contrapporre al paradigma ontologico la solita distinzione psicologica di oggetto e soggetto, per la quale, alla fine dei conti, la relazione del singolo soggetto con i luoghi è una questione personale ed insindacabile. In un colpo di spugna sarebbero gettate via la problematica critica della genealogia del luogo, la problematica estetica della sua espressività propria, la problematica politica delle sue possibilità di trasformazione. Il pregio di una prospettiva ontologica ispirata al pensiero heideggeriano consiste invece proprio nel mettere in risalto la priorità del luogo su ogni attività giudicatrice e configurante del soggetto d'esperienza storica. Il soggetto d'esperienza, esser-ci, esiste in quanto abita, soggiorna, dimora nel e col luogo. Il problema è capire se tale prospettiva consenta di pensare anche la liberazione: liberazione dal luogo, da parte di un esser-ci che possa eventualmente anche doversi costituire a soggetto per prendere congedo ed opporre un rifiuto per attivare un cambiamento, ma anche liberazione del luogo, per riconfigurarne quei confini che talvolta sono troppo stretti e impediscono una relazione generativa con i suoi dintorni. Insomma: da una parte è certamente utile richiamare alla co-appartenenza originaria di luogo e soggetto d'esperienza, contro facili oggettivismi e triviali soggettivismi. Dall'altra proprio questa co-appartenenza, nella misura in cui si tratta di luoghi storici e relazionali e non della natura colta come un intero, può alludere a qualche cosa di diverso rispetto ad un'irenica unità ecologica, e semmai rinviare ad uno sviluppo storico, dialettico, conflittuale tra elementi che, da questa co-appartenenza, prendono congedo per costituirsi a istanze relativamente autonome. Ma con questa mossa, fondamentalmente hegeliana, ci si allontana da Heidegger, considerando la possibilità che all'esser-ci pertenga, nel suo rapporto essenziale al luogo, non solo l'abitare e il custodire, ma anche l'immaginare, il costruire, il combattere.

Ora, è di tutto interesse per un'estetica della geografia che il più che trentennale percorso heideggeriano sulle orme della spazialità originaria sia svolto alla luce di un preciso inquadramento della problematica estetica: quello della contrapposizione tra estetizzazione del mondo, con annessa svalutazione dell'immaginazione, e arte autentica, compresa come instaurazione della verità dell'essere nei luoghi. Il primo polo è oggetto de *L'epoca dell'immagine del mondo*, a un estremo temporale dell'arco del-

la *Kehre*; all'estremo opposto incontriamo la tematizzazione esplicita del secondo polo in *L'arte e lo spazio*. I due poli della contrapposizione sono in ogni caso presenti in tutto il secondo Heidegger. Nel secondo Heidegger si trovano anche, più o meno espliciti, alcuni argomenti già incontrati: la critica nei confronti della matematizzazione e della quantificazione del mondo, connessa alla sua riduzione a oggetto per un soggetto che ha preteso di auto-fondarsi come trascendentale; l'associazione di misurabilità del mondo e spazio assoluto; l'interpretazione dello spazio come astrazione dipendente dalla più originaria figura del luogo. Si ritrova anche una critica all'abitare contemporaneo, l'abitare "più impoetico", contrapposto appunto a quell'abitare che è un tutt'uno con il "poetare autentico che non accade in ogni tempo"⁸⁴. Gli spunti che possono essere tratti (e perlopiù sono stati tratti) da Heidegger sulla questione dello spazio e del luogo sono numerosi, anche se talvolta, nel tentare di interpretare le suggestive espressioni del filosofo, si rischia di uscire dal sentiero da questi tracciato, per deragliare in banalizzazioni o clamorose incomprensioni.

La polarità estetica tra apparenza dell'immagine e arte autentica consente tuttavia di formulare uno schema interpretativo efficace del discorso heideggeriano sulla spazialità originaria. Un discorso che si sviluppa intorno alla contrapposizione tra, da una parte, il tridente rappresentato da essere, luogo e poesia (oppure scultura, in *L'arte e lo spazio*); dall'altra, quello rappresentato da semplice presenza, spazio quantitativo e immagine-rappresentazione. L'essere e la semplice presenza, quindi l'essere e l'oblio dell'essere, sono l'alternativa decisiva: da essa passa il destino del luogo e del non-luogo, ma anche il destino dell'arte in quanto ricorda la propria essenza di manifestazione dell'essere, oppure in quanto ha dimenticato questa essenza andando alla ricerca dello stravagante, del bizzarro, del gigantesco. L'appaiamento essenziale, nel discorso heideggeriano, non è quello di esser-ci e luogo, su cui insistono di più i geografi fenomenologici pur rifacendosi proprio a Heidegger. L'appaiamento fondamentale, nel pensiero del filosofo tedesco, è quello tra essere e luogo, dal quale discende una condizione di essenziale appartenenza dell'esser-ci al luogo. Lo sforzo deve essere quello di pensare questa co-appartenenza originaria in se stessa, non partendo dal vissuto già sempre locale del corpo proprio, come per esempio fanno Casey nell'articolo "How to Get from Space to Place" (1996) o Seamon nelle monografie *A Geography of the Lifeworld* (1979) e *Life Takes Place* (2018). In entrambi gli autori la questione della priorità del luogo sullo spazio assoluto è ricon-

84 Heidegger 1976:136.

dotta, come si è visto, all'esperienza tramite la quale lo spazio si fa per una coscienza corporea. Questa co-appartenenza, in Heidegger, dev'essere pensata, a rigore, solo come secondaria. Né d'altro canto si deve pensare la co-appartenenza originaria di essere e luogo come una sorta di determinazione strutturale e impersonale delle qualità spaziali, alla luce delle quali prende forma il soggetto d'esperienza. Insomma non ha senso fare di Heidegger una sorta di determinista ambientale. Occorre sempre ricordare, anche agli ecologi profondi che intendono l'anti-umanesimo di Heidegger in un senso anti-specista francamente estraneo all'impostazione del filosofo, che l'essere viene pensato come Quadratura. Esso si raccoglie intorno al rapporto tra cielo e terra, mortali e divini. E non c'è alcun dubbio quanto al fatto che i mortali non siano già tutti i viventi, ma gli uomini. Il mortale ha, certo, ben poco a che fare con il soggetto cartesiano; tuttavia, egli è ancora l'uomo, in quanto essere-nel-mondo e essere-per-la-morte, come dimostra ad esempio questa affermazione che si incontra nel testo *La cosa*: "Solo gli uomini come mortali, abitandolo, ottengono il mondo come mondo" (Heidegger 1976:122). Dunque gli uomini, che certo non sono più al centro dell'essere né tantomeno lo pongono come oggetto, sono allo stesso tempo uno dei quattro poli della Quadratura, in libero gioco con gli altri.

Prima di poter guadagnare una maggior comprensione dell'essere come Quadratura, in cui il luogo e la poesia (o la scultura) autentica convergono, occorre meglio rivolgere lo sguardo all'obiettivo polemico principale di Heidegger, ossia il mondo risolto in immagine proprio della modernità. L'obiettivo che Heidegger si propone in *L'epoca dell'immagine del mondo* consiste nell'identificare il fondamento della modernità. L'imporsi del paradigma scientifico sperimentale, l'affermazione della tecnica meccanica, l'inserimento dell'arte entro un orizzonte estetico, l'azione umana intesa come cultura, impegno e attività politica, fondata su valori e ideali relativi e contestuali, nonché la "sdivinizzazione" del mondo, consistente in una fondamentale indecisione verso Dio, appaiono a Heidegger come i tratti fondamentali dell'epoca moderna. Ognuno di questi tratti parla di una crescente *hybris* dell'uomo nei confronti dell'essere, i cui vincoli fondamentali sono dimenticati. I vari aspetti della realtà sono separati dai nessi vitali che li tengono insieme. In questa condizione di smembramento, essi si trasformano in oggetti: passivi e senza vita, sezionati come i cadaveri sui tavoli degli obitori, si riducono a mere rappresentazioni, apparenze di una controparte ontologica dimenticata. In questo sezionamento, la natura decade in oggetto progettato e matematizzato e l'arte è confinata nel regno delle apparenze estetiche, anch'esso separato dalla totalità ontologica cui

appartiene. Natura e arte, nell'essere tenute separate, sono tuttavia accomunate in quanto ridotte a immagini, in cui gli enti sono tenuti fissi nella rappresentazione. L'epoca dell'immagine del mondo, ovvero del "mondo concepito come immagine"⁸⁵, non è solo l'epoca in cui la scienza afferma la priorità della procedura sull'ente, quindi la sua riduzione (progettazione) secondo i criteri definiti dalla ricerca. L'epoca dell'immagine del mondo è anche quella in cui il mondo in cui l'esser-ci è gettato è, per così dire, trattato come un'immagine. Un mondo spazializzato in cui "ogni luogo è identico a ogni altro"⁸⁶, proprio come i non-luoghi di Augé, sradicati e alienati. La *hybris* dell'uomo che si costituisce a soggetto e contrappone a sé il mondo cui appartiene come oggetto di conquista è tutta nella potenza dei calcoli necessari a rendere sempre più efficace la pianificazione dello spazio. In proposito, Heidegger parla di "annullamento delle grandi distanze per mezzo dell'aeroplano", ma anche della "rappresentazione di mondi lontani nella loro quotidianità"⁸⁷ come forme di annullamento della distanza per il tramite della tecnologia. Un annullamento che deriverebbe dalla "lotta per prendere quella posizione in cui può essere quell'ente che vale come regola e canone di ogni ente"⁸⁸. Espressione di questa lotta è il gigantesco, che fa esplodere le forme in cui si conduce la vita consapevole della propria finitezza: "Ovunque, nelle forme e nei travestimenti più diversi, si fa innanzi il gigantesco"⁸⁹. La potenza del calcolo e della pianificazione non va d'accordo dunque con l'armonia e la proporzione. L'armonia e la proporzione sono il frutto di una misura che non proviene dall'ossessione del soggetto di misurare tutto. Il gigantesco è l'espressione della smodata ambizione del soggetto di proporsi come misura di tutte le cose. Espressione visibile tanto nelle forme artistiche e letterarie quanto nelle proposte utopistiche, tanto nelle ipotesi di ricerca quanto nei progetti abitativi, nella megalopoli, nelle infrastrutture. Ed è proprio nell'affermazione del gigantesco che la *hybris* del soggetto moderno è destinata ad incontrare il proprio limite, come anticipato dalla fisica costretta a formulare, con Heisenberg, un principio di indeterminazione. Nella smodata presa di un esser-ci che si è fatto soggetto su un mondo decaduto in immagine, l'essere resta nascosto, rifugiandosi nell'incalcolabile; ma proprio come incalcolabile esso si ripresenta come limite della modernità, segnandone allo stesso tempo una conclusione possibile anche in senso storico.

85 Heidegger 1968:88.

86 Ivi, p.75.

87 Ivi, p. 100.

88 Ivi, p. 99.

89 Ivi, p. 100.

Il gigantismo moderno, paradigma dell'epoca dell'immagine del mondo, è quello delle metropoli americane, con il loro stile di vita distratto, cosmopolita, indifferente. Il riferimento all'americanismo come culmine della cultura moderna è d'altronde esplicito in Heidegger:

In misura crescente Heidegger ha essenzializzato l'intero destino della moderna civiltà occidentale riducendola al termine slogan "americanismo", che poteva funzionare come un olistico, omeopatico cliché di massa con il quale mostrare la traiettoria totalizzante della cultura di massa stessa. Come tale, questo luogo comune è diventato centrale per la sua prospettiva riguardante l'intero destino della storia umana e del progetto umano stesso. Più chiaramente ed efficacemente di tutti gli altri termini, il termine "americanismo" riusciva a incarnare il sempre più comodo, ma alla fin fine catastrofico modo di vivere degli esseri umani nel mondo moderno.⁹⁰

Tanto più in un libro sull'estetica della geografia, è bene insistere sul fatto che l'americanismo non è solo e tanto un'epoca o una forma culturale astrattamente intesa, o peggio una categoria sociologica. Esso può essere compreso solo in quanto possiamo ad esso associare le immagini delle sue megalopoli, dei suoi spazi immensi e selvaggi e del suo abitare precario e traballante, invece riabilitati negli scritti di John Brinckerhoff Jackson. All'immagine del grattacielo, che spezza il legame dei mortali con la terra, va contrapposta senz'altro quella della casa contadina della Foresta Nera, che si incontra nel saggio *Costruire abitare pensare*:

Pensiamo per un momento a una casa contadina della Foresta Nera, che due secoli fa un abitare rustico ancora costruiva. Qui, ciò che ha edificato la casa è stata la persistente capacità di far entrare nelle cose terra e cielo, i divini e i mortali nella loro semplicità (*einfültig*). Essa ha posto la casa sul versante riparato dal vento, volto a mezzogiorno, tra i prati e nella vicinanza della sorgente. Essa gli ha dato il suo tetto di legno che sporge a grondaia per un lungo tratto, inclinato in modo conveniente per reggere il peso della neve, e che scendendo molto in basso protegge le stanze contro le tempeste delle lunghe notti (...) Ciò che ha costruito questa dimora è un mestiere che, nato esso stesso dall'abitare, usa ancora dei suoi strumenti e delle sue impalcature come di cose.⁹¹

Non interessa qui ridurre la contrapposizione tra forme geografiche "americane" e forme geografiche "teutoniche" alla delicata questione

90 Ermarth 2000:385.

91 Heidegger 1976:107.

politica che riguarda il pensiero heideggeriano⁹². L'esempio tratto dalla casa contadina della Foresta Nera permette al filosofo di affermare alcuni punti dotati di forte valore teoretico. Heidegger aveva bisogno di un esempio per sostenere come l'essere non consista né in un ordine assoluto, rispetto al quale la posizione dell'uomo sarebbe oggettivamente determinata o persino indifferente, né il mero orizzonte trascendente di un punto di vista soggetto-centrico. L'essere, invece, è Quadratura: un convivere, un coabitare dei mortali e dei divini in una dimora autentica. In diverse circostanze Heidegger tenta una definizione più precisa di ciascuno dei Quattro: in *L'origine dell'opera d'arte* si tratta della capacità dell'autentica arte di riunire, senza rendere indistinti, terra e cielo. In *La cosa* i mortali sono gli umani, in quanto hanno la morte come orizzonte più proprio, mentre i divini "fanno segno" e restano nascosti, "sottraendosi a ogni confronto con ciò che è presente"⁹³. Senza l'alterità irriducibile dei divini, sempre uniti ai mortali, ma mai nella forma della semplice presenza, gli uomini potrebbero ben costituirsi a misura di tutte le cose. Invece gli uomini non sono la misura di tutte le cose. Essi ricevono la loro essenza dal luogo che occupano nel mondo, quel frammezzo tra cielo e terra, "sulla terra, sotto il cielo"⁹⁴, che è "assegnato come sua porzione all'abitare dell'uomo"⁹⁵. Ricevendo dai divini la misura, i mortali trovano il loro posto nel frammezzo di terra e cielo. Abitare è dunque ben di più del mero possedere un alloggio. Esso è la condizione fenomenologica fondamentale (il mortale è in quanto abita), ontologicamente fondata nella misura in cui rivela la coincidenza di essere e luogo. Per comprendere meglio questo passaggio, si consideri ancora meglio il fatto che l'essere come Quadratura accade già sempre in un dove. I Quattro, come si legge in *La cosa*, "sono liberi nell'essere legati"⁹⁶. I divini e i mortali, il cielo e la terra sono riuniti in libero gioco nella Quadratura. Questo riunirsi non consiste in un'esperienza mistica o in una fuga dalle condizioni mondane dell'esistenza. Tutt'altro. La Quadratura accade sempre in un luogo: "Ogni cosa fa permanere la Quadratura collocandola di volta in volta in un singolo durare della semplicità del mondo"⁹⁷. In al-

92 Michael Ermarth, in un articolo del 2000, ha esaminato con dovizia di dettagli la questione dell'americanismo in Heidegger anche alla luce della sua adesione al nazionalsocialismo.

93 Heidegger 1976:118.

94 Ivi, p. 131.

95 Ivi, p. 130.

96 Ivi, p. 119.

97 Ivi, p. 120.

tre parole, insomma, il luogo, in quanto casa dell'essere, è dotato di una sacralità che solo un abitare consapevole e avvertito può, nello stesso tempo, scoprire e realizzare.

Di qui anche il recupero di una nozione di arte che non sia al servizio della rappresentazione, che poi altro non sarebbe se non l'artificio di un soggetto senza luogo, per il quale il mondo è naufragato in immagine. La poesia, innanzitutto, non è una fuga immaginifica. Il poetare "non trasvola oltre la terra né va al di là di essa per abbandonarla e librarsi al di là di essa. Proprio il poetare porta invece l'uomo sulla terra, lo porta ad essa, e lo porta così nell'abitare"⁹⁸. La poesia autentica non è amica dell'immaginazione, con la quale il mortale si romantizza, costituendosi a soggetto di una vita estetica, all'inseguimento di vuote immagini di un piacere irraggiungibile. Una poesia alleata della terra e dell'abitare si trasfigura volentieri in scultura. Anche in questo caso, l'arte non consiste in una "presa di possesso dello spazio", ma piuttosto in un "farsi corpo dei luoghi"⁹⁹. La statua è davvero l'opera dell'arte scultorea se istruisce uno spazio caricandolo di significati in vista dell'abitare. Nulla è più distante da questa prospettiva di quella prigione dell'estetica moderna rappresentata dall'istituzione museale, dove, svuotata di qualsiasi significato vitale, l'opera è ridotta a segno di un'epoca e di una cultura e così viene esibita come spettacolo per un soggetto distratto e distante. Né un approccio, si può dire, semplicemente estetico, ossia legato alla fruizione soggettiva dell'opera con la mediazione del gusto, né un approccio cognitivista, in cui l'opera è tanto più apprezzata esteticamente quanto più ne è conosciuta la storia, il contesto di produzione eccetera, sono adeguati a comprendere il significato ontologico-spaziale dell'opera. Per essere davvero tale, un'opera d'arte deve istruire uno spazio, approntare un luogo in vista dell'abitare, disporlo perché la Quadratura possa accadere. Heidegger definisce la scultura "un porre in opera incorporante di luoghi, e con questi un aprire di contrade per un possibile abitare di uomini, per un possibile dimorare delle cose che li attorniano e li riguardano"¹⁰⁰. L'abitare, e cioè l'avere una dimora, il soggiornare presso un luogo con la Quadratura, è la chiave di volta intorno alla quale l'arte trova il proprio senso più autentico.

Heidegger si affretta a precisare che un pensiero di questo tipo è esposto al massimo grado al rischio dell'errare: "questo pensiero non può mai giustificarsi e legittimarsi come può invece il sapere matematico"¹⁰¹. L'essere

98 Ivi, p. 128.

99 Heidegger 1984:29.

100 Ivi, p. 33.

101 Heidegger 1976:122.

“non è mai obbligante”: ciò significa che essenzialmente non può essere dimostrato. Allo stesso modo, il contegno dell’uomo “capace di essere in un modo commisurato alla sua essenza”¹⁰² non può essere fatto oggetto di manuali di prammatica, precetti o dottrine. L’essere heideggeriano non necessita, non regola, non fonda. Esso è piuttosto un appello che bisogna imparare a cogliere tra le cose del mondo. Ciò prescrive all’uomo un atteggiamento di umile ascolto, dal quale solo può scaturire il pensiero come risposta. Per comprendere la posizione dell’uomo in tutto questo, occorre considerare che “il rispondere nasce dall’appello e si consegna ad esso”¹⁰³. È pur vero che l’essere non determina e non necessita, dunque in tal senso non è *teoreticamente* normativo; si può tuttavia sostenere che l’essere, nel proporsi come appello per un mortale, sia almeno *eticamente* connotato. Dal fatto che al suo appello il mortale risponda oppure no dipende la possibilità che venga destinato ad una vita autentica oppure inautentica. Certo, non si tratta di una decisione nel senso del libero arbitrio: infatti, come si è visto, ci sono epoche più impoetiche di altre, epoche in cui il senso dell’abitare è andato perduto. Quella tra autenticità e inautenticità non è una scelta etica individuale, indifferente alle tendenze della storia. L’essere, dice ancora Heidegger, non viene “in forza di operazioni dell’uomo”¹⁰⁴. Tuttavia, di fronte all’esigenza di orientare il pensiero nella direzione dell’autenticità, anche Heidegger non può fare a meno di indicare una strada:

al massimo un sentiero di campagna (*ein Feldweg*), una via attraverso i campi, che non solo parla di rinuncia, ma che ha già rinunciato (...) alla pretesa di produrre un’opera di cultura valida o di rappresentare un evento [nella storia] dello spirito. Tutto sta nell’assai rischioso passo indietro in direzione della meditazione (*Bedenken*), che fa attenzione al rovesciamento dell’oblio dell’essere che si delinea nel destino dell’essere.¹⁰⁵

Heidegger suggerisce un contegno del pensiero e dell’azione, volto a cedere il passo, a compiere un passo indietro. Così, nell’ambito del problema del rapporto tra soggetto d’esperienza e luogo, il paradigma ontologico riconduce l’azione del costruire nell’alveo di un più originario abitare. L’uomo che costruisce, che si prende la libertà di imporre progetti di gestione dello spazio che non nascano dalla ricerca di un abitare autentico, deve fare un passo indietro, in direzione di una meditazione che può aprire

102 Ivi, p. 131.

103 Ivi, p. 122.

104 Ivi, p. 121.

105 Ivi, p. 123.

al disvelamento dell'essere reso possibile nell'abitare autentico. Nell'ossessione di ridurre la distanza, afferma ancora Heidegger in *La cosa*, non si guadagna la vicinanza. La vicinanza non si misura. Essa anzi "continua a mancare"¹⁰⁶ proprio nel pieno travaglio dell'uomo che si fa soggetto assoggettando i propri dintorni e piegandoli a ritmi e forme che non sono loro propri. In questo travaglio angoscioso l'uomo nasconde a se stesso di essere "sempre ancora in cerca dell'essenza dell'abitare"¹⁰⁷. Se da una parte la riflessione sulla condizione itinerante e precaria dell'uomo è già "un appello che chiama i mortali all'abitare"¹⁰⁸, dall'altra l'epoca dell'immagine del mondo viene giudicata come quella in cui, in linea generale, quest'appello è lasciato cadere nel vuoto. In effetti, "il poetare autentico non accade in ogni tempo"¹⁰⁹. Tutt'al più, non va escluso che, così come si è già abitato poeticamente in altri tempi, si possa tornare ad abitare poeticamente nell'avvenire. In certi passi de *La Cosa* (soprattutto nella *Postilla*), di *Poeticamente abita l'uomo* e di *Costruire abitare pensare*, Heidegger sembra prefigurare la possibilità che l'oblio dell'essere, imperante nel tempo del predominio della tecnica, vada incontro a un rovesciamento. Una possibilità già d'altronde anticipata quando, in *L'epoca dell'immagine del mondo*, il progetto della misurazione totale della natura incontrava il proprio limite nell'incalcolabile. Il passo indietro del pensiero e dell'azione non vuole essere un progetto pianificato nella storia dello spirito, ma allo stesso tempo, in quanto solo questo passo indietro può disvelare ciò che è stato nascosto nell'epoca dell'immagine del mondo, esso apre all'evento decisivo, ossia il rovesciamento dell'oblio dell'essere.

Nel lasciar essere, nel custodire, nell'abitare poetico, nel dare corpo all'essere attraverso la scultura consiste il paradigma ontologico del rapporto tra soggetto d'esperienza e luogo. La sacralità del luogo impone al soggetto d'esperienza una condizione di vigile passività. In questo contegno, il registro della creatività, con cui ripensare i luoghi, o dell'immaginazione, grazie alla quale sorvolare la terra e promuovere uno sradicamento, o nuovi radicamenti, è fuori luogo. Occorre prendere atto che un paradigma ontologico ispirato alla concettualità heideggeriana conduce ad una concezione normativa dell'abitare e del luogo che, se da una parte ha un forte potenziale critico nei confronti del modello capitalistico di sfruttamento dello spazio, dall'altra finisce per idealizzare altre forme di insediamento storico e geografico. L'idealizzazione della casa della Foresta Nera, ad

106 Ivi, p. 110.

107 Ivi, p. 108.

108 *Ibidem*.

109 Ivi, p. 136.

esempio, ignora del tutto il problema della costituzione ideologica del luogo. La Quadratura appronta il suo luogo in ogni sua parte: essa “non ha dimenticato l’angolo del Signore dietro la tavola comune, ha fatto posto nelle stanze ai luoghi sacri del letto del parto e dell’albero dei morti, come si chiama là la bara”¹¹⁰. L’ipotesi che, dietro ad una certa configurazione del rapporto tra mortali e divini, si nasconda un certo ordinamento dei rapporti sociali, con le sue asimmetrie e le sue sottaciute dinamiche di potere, non sfiora l’argomento heideggeriano nemmeno per un momento. Si è inoltre notato che le proposte fenomenologiche di orientamento heideggeriano, mancando di tematizzare la pluralità storica e sociale dei soggetti d’esperienza, rischiano di riaffermare la stessa nozione di soggetto moderno da cui vuole congedarsi:

La mia diffidenza riguardo modi astratti di intendere le pratiche corporee e il ritorno a nozioni come l’essere-nel-mondo deriva anche dal pericolo (...) che costituiscano un ritorno all’indietro rispetto al femminismo e alle politiche del corpo, in favore di un soggetto sovrano e individualista.¹¹¹

Tantomeno è considerata, in questo paradigma, di una qualche utilità l’idea che esperienze di luoghi diversi inneschino una riconfigurazione delle aspettative dei soggetti in relazione ai luoghi d’origine. Per questo occorre ora contrapporre, ad un paradigma secondo il quale il luogo è il *primum ontologico* da cui ogni altra cosa deriva, un paradigma contrario, nel quale il luogo è ridotto a epifenomeno apparente di ben altre forze e interessi nascosti.

2.5 *Il paradigma critico*

Gli approcci critici sono fondamentalmente basati su tre pilastri. Il primo è che lo spazio è costruito. Esso non può essere considerato senza riferimento alle pratiche sociali e alle dinamiche di potere che lo strutturano. Il secondo: sono i poteri dominanti a riorganizzare lo spazio secondo mappe di significati che ne riflettono i valori e gli interessi. Il terzo: la teoria ha il compito precipuo di rivelare la costituzione ideologica dello spazio: solo così potrà eventualmente orientare prassi di contestazione e trasformazione. Un ampio numero di teorie ed approcci può essere attribuito a questo paradigma. Non è possibile qui ripercorrerle tutte; ci interessa piuttosto

110 Ivi, p. 108.

111 Nash 2000:660.

identificare alcuni aspetti concettuali che consentano di tematizzare il tipo di soggettività, dunque di esperienza estetico-geografica, che può essere implicata da questo paradigma.

Anche il costruttivismo tipico degli approcci critici è alternativo al positivismo geografico, dal momento che ne sfida un presupposto fondamentale: lo spazio assoluto. A interpretare questo tipo di reazione alla geografia quantitativa degli anni Cinquanta e Sessanta dello scorso secolo è stata tutta una corrente di geografi marxisti, i cui più importanti esponenti sono David Harvey nel contesto anglosassone e Henri Lefebvre in quello europeo. Si tratta di una reazione ben diversa da quella rappresentata dalla geografia fenomenologica. Mentre quest'ultima, infatti, ispirandosi a Heidegger, ha contrapposto il senso del luogo e l'originario abitare dell'uomo alla spazialità isomorfa e an-estetica postulata dalla geografia quantitativa, è piuttosto probabile che gli approcci critici avanzino sospetti nei confronti tanto dello spazio assoluto quanto del luogo. Si è cominciata a vedere questa diffidenza in un autore come Michel de Certeau, in parte ereditata nella critica di Augé al luogo come narrazione dell'antropologia. Va da sé che, adottando un approccio marxista, non si può considerare la simbolicità del luogo come un dato primario. Lo stato di un luogo, anzi, è sempre espressione di un equilibrio di forze che si riflette nello spazio. Prendere per naturale la disposizione dello spazio, ma anche il significato simbolico di un luogo, significa dare per scontati gli equilibri sociali che li hanno prodotti. E questo vale tanto per le città riorganizzate nel contesto del capitalismo globale, quanto per gli ambienti rurali dove altre forme di potere ancora presiedono all'organizzazione dello spazio. Per questa ragione, in questo contesto, non si troverà alcuna idealizzazione del luogo rurale, come avviene invece nel paradigma ontologico e segnatamente nel discorso heideggeriano. Così allo stesso modo non si ha alcuna demonizzazione dell'urbano. Al contrario, il geografo di ispirazione marxista si occupa prevalentemente di città, in quanto proprio nelle città i rapporti tra forze si instaurano in modo più tangibile, le linee di conflitto sono più visibili, le interazioni sociali sono più intense e diversificate. Nella disposizione spaziale della città è più intensamente cristallizzato l'equilibrio tensivo tra forze sociali in gioco. Da una parte, è più forte la pressione degli interessi dominanti a dominare lo spazio; dall'altra, la pluralità delle interazioni possibili produce maggiori spazi di resistenza e sperimentazione.

La città, sempre dotata di nome proprio, può a buon diritto essere considerata un luogo: una forma idiografica dotata di riconoscibilità ed espressività proprie. I processi sociali che attraversano la città, incessantemente trasformandola, mostrano nondimeno come la sua riconoscibilità ed espres-

sività siano in realtà il risultato di un delicato e inesausto processo di strutturazione. Più che ad uno spirito, un'atmosfera o un senso del luogo singolari, l'unicità della città sembra dovuta all'originalità della ricombinazione di elementi spaziali, simbolici, funzionali e stilistici di per sé non unici. Ora, il paradigma critico, in particolare di ispirazione marxista, non insiste molto sul fatto che questa ricombinazione di elementi sia originale e unica, quindi sottolinea poco la natura idiografica della forma geografica con cui ha da fare. Si tratta, piuttosto, di mostrare che ogni città, e quindi ogni luogo, è l'espressione visibile di equilibri sociali, globali o locali, che le classi dominanti intendono mantenere. Contro questa pretesa, sostiene Lefebvre, serve una critica che cerchi di "rendere praticabile la strada del possibile, di esplorare e picchettare un territorio che non sia solamente quello del reale, del compiuto, occupato dalle forze economiche, sociali e politiche esistenti"¹¹². A rendere praticabile la strada del possibile può essere solo uno sguardo critico nei confronti di ciò che è acquisito. Ancora Lefebvre offre un buon esempio di approccio critico nei riguardi di elementi dello spazio urbano dotati di grande importanza e rilievo simbolico, come i monumenti:

Contro il monumento. Il monumento è essenzialmente repressivo. È la sede di un'istituzione (la Chiesa, lo Stato, l'Università). Se organizza intorno a sé uno spazio, ciò avviene per colonizzarlo e per reprimerlo. I grandi monumenti sono stati innalzati a gloria dei conquistatori, dei potenti. Più raramente la gloria dei morti e della beltà morta (il Tadj Mahal...). (...) E se il monumento si è sempre caricato di simboli, li offre alla coscienza sociale e alla contemplazione (passiva) nel momento in cui questi simboli, già desueti, perdono di senso. Così per i simboli della rivoluzione sull'Arco di Trionfo napoleonico.¹¹³

A questo insieme di valutazioni critiche nei confronti del monumento, Lefebvre contrappone delle considerazioni retoriche piuttosto affini a quelle del paradigma ontologico:

A favore del monumento. È il solo luogo di vita collettiva (sociale) che sia possibile concepire e immaginare. Se esso controlla, questo avviene per riunire. Bellezza e monumentalità vanno insieme. I grandi monumenti sono stati trans-funzionali (le cattedrali) e persino trans-culturali (le tombe). Donde la loro potenza estetica ed etica. I monumenti proiettano sul terreno una concezione del mondo.¹¹⁴

112 Lefebvre 1973:13.

113 Ivi, p. 28.

114 *Ibidem*. Naturalmente, è possibile ascrivere tale considerazione del monumento al paradigma ontologico di matrice heideggeriana solo a costo di qualche sempli-

I due esempi, in realtà, servono anche a introdurre la necessità di teoria. Secondo Lefebvre, non si tratta solo di scegliere tra un argomento a favore e uno contro, a seconda dei propri gusti o delle proprie inclinazioni politiche. La critica deve invece essere fondata sulla teoria, dunque su una spiegazione oggettiva della spazialità urbana a partire dalle dinamiche sociali che la realizzano. Una teoria, sostiene Lefebvre negli anni Settanta del Novecento, che è ancora in via di maturazione, per via della “fase critica”¹¹⁵ in cui il processo di urbanizzazione si è inoltrato, con l’esplosione delle forme urbane e il prodursi delle megalopoli post-industriali.

A caratterizzare il paradigma critico di ispirazione marxista è in effetti un’alta considerazione della teoria. Non si tratta ancora di svolgere, come sarà piuttosto nei *Critical Studies* e nelle geografie postmoderne, una critica nutrita dalla posizione di *differenza* o di minoranza occupata dalla soggettività che la formula. Si tratta invece di formulare una teoria in grado di comprendere i processi strutturali che vanno determinando nel nostro tempo le epocali trasformazioni dello spazio. *Social Justice and the City* (1973)¹¹⁶ è forse il libro più importante di David Harvey. Esso viene scritto solo quattro anni dopo un’altra sua opera, *Explanation in Geography* (1969), il cui obiettivo era di far fare alla geografia il salto di qualità da una disciplina descrittiva e idiografica ad una scienza della spazialità umana. L’impostazione di *Explanation* era pienamente in linea con la tendenza predominante in geografia quantitativa degli ultimi vent’anni. La svolta di *Social Justice* riguarda l’introduzione di motivi marxisti nello sviluppo della teoria spaziale. L’aspirazione già positivista di trasformare la geografia da disciplina descrittiva e idiografica a teoria spaziale viene mantenuta; cambiano però l’impostazione analitica, gli strumenti d’indagine e anche gli obiettivi di fondo della scienza sociale. Prima di fornire

ficazione. Anzi per essere precisi bisognerebbe aggiungere che la spettacolarizzazione del potere che il monumento moderno rappresenta ha poco a che fare con l’umile capacità della statua di dare corpo ad un luogo in vista dell’abitare dei mortali. Più spesso il monumento esalta la superbia dell’uomo moderno invece che ricondurlo ad un autentico abitare. Si può tuttavia prescindere da queste considerazioni per osservare che, se ricondotto alla propria natura, come dice Lefebvre, trans-funzionale e trans-culturale, il monumento può effettivamente favorire il riunirsi di una comunità intorno a un simbolo comune. Questa è la struttura del luogo. Ma in essa, lo ammette anche l’eventuale sostenitore della tesi a favore del monumento di Lefebvre, accanto al riunire c’è il controllare. Riconoscersi in un luogo significa anche sempre sottomettersi al potere che lo istruisce e dispone.

115 Ivi, p. 24.

116 Di questo libro esiste una versione tradotta in italiano edita da Feltrinelli nel 1978; a causa della difficoltà di reperire la versione italiana, tradurrò direttamente dalla più recente edizione inglese del 2009.

un punto di vista critico sulla realtà, la geografia critica deve spiegare meglio della geografia quantitativa d'ispirazione positivista i processi spaziali. Deve batterla sul piano della capacità esplicativa e predittiva dei fenomeni. L'irrazionalità del sistema e dell'organizzazione spaziale può essere provata e solo così, a buon diritto, criticata. La strada da intraprendere doveva essere quella di smascherare l'irrazionalità di alcuni presupposti teorici della teoria spaziale più in voga, impiegati come copertura ideologica di usi illegittimi e inaccettabili dello spazio. Tra questi presupposti teorici si trova, come anticipato, l'ipostatizzazione dello spazio assoluto e geometrico come sfondo neutro dell'azione umana. Al contrario: "ogni forma di attività sociale produce il proprio spazio; non c'è alcuna evidenza che questi spazi siano euclidei o anche solo simili"¹¹⁷. L'organizzazione spaziale è sempre il riflesso di un ordine sociale. Così anche l'aspetto dello spazio costruito, il suo stile architettonico, deve essere compreso come l'espressione di valori simbolici:

Gli interni degli edifici, per esempio, spesso dicono molto sulla natura dell'ordine sociale e dei processi sociali che si suppone vi abbiano luogo. Il design di una chiesa medievale ha molto da dire sulla natura della gerarchia sociale semplicemente attraverso la relazione spaziale tra gli avventori e il punto focale al centro. Non è un caso che chi è nel coro sembri in qualche modo più vicino a Dio di coloro che stanno nella navata.¹¹⁸

Il marxismo aiuta a formulare una teoria generale della relazione tra ordine sociale, con i suoi più o meno espliciti rapporti di forza tra diverse componenti, ceti o classi, e organizzazione spaziale. Una teoria che può valere al di là del capitalismo e che può essere retrospettivamente applicata a tutte le epoche: il villaggio in una cultura primitiva sviluppato intorno alla capanna del capotribù, la città medievale che ruota intorno alla piazza del Duomo nel massimo fulgore del potere religioso, i grattacieli di Manhattan nel pieno del potere capitalistico. Non c'è un luogo ontologico e poi una serie di distorsioni connesse ad una cultura inautentica: ogni luogo, in ogni epoca, è in realtà il riflesso di un ordine sociale. È superficie, non nel senso di sfondo su cui le forze sociali si muovono, ma di risultato, esito appariscente di ciò che si muove "al di sotto". Mentre l'ingegnere e il pianificatore tipicamente ha bisogno di presupporre uno spazio fisico omogeneo e isotropico, il geografo deve riconoscere che lo spazio sociale è "complesso, non omogeneo, forse discontinuo"¹¹⁹.

117 Harvey 2009:30.

118 Ivi, p. 31 (trad. mia).

119 *Ibidem* (trad. mia).

Ciò che il geografo aggiunge rispetto ad un altro scienziato sociale nella considerazione dei processi sociali che determinano lo spazio, tuttavia, è che: “una comprensione dei processi sociali in tutta la loro complessità dipende dalla presa in considerazione delle forme spaziali”¹²⁰. Si tratta, in effetti, dell’argomento inverso a quello secondo cui la forma geografica è il risultato visibile del processo sociale. Con questo argomento, Harvey intende sottolineare che la forma geografica, in quanto risultante materiale dei processi materiali, non è pura apparenza ideologica, ma ha a sua volta una forza propria. Con ciò la geografia marxista corregge una certa tendenza riduzionistica del marxismo ortodosso. Il riduzionismo proprio del marxismo è l’economicismo. Una troppo netta divisione tra struttura (economica) e sovrastruttura (culturale, di cui farebbe parte l’investimento simbolico dello spazio) può portare ad una svalutazione radicale della sovrastruttura come tutto ideologico, mera apparenza, pura passività. A parte nelle più dogmatiche vulgate, in realtà, è raro trovare nei classici del marxismo (a partire dallo stesso Marx) una così triviale semplificazione strutturalista della complessità sociale e simbolica. La questione assume tuttavia un certo significato per la teoria spaziale quando si considera il grado di autonomia di ciò che sta al livello della sovrastruttura. In *Per Marx* (1965), Althusser aveva sottolineato in proposito che “le ideologie (...) hanno, in quanto tali, una consistenza sufficiente per sopravvivere a se stesse fuori del contesto immediato della loro vita”¹²¹. Ma ciò deve valere a maggior ragione per le realtà spaziali: per la disposizione delle strade in una città o regione, la destinazione produttiva di una locazione rispetto ad un’altra, gli effetti sull’ambiente dell’uso di determinate tecnologie per sostenere insediamenti produttivi magari dismessi, le stesse strutture architettoniche abbandonate, le rovine di epoche perdute. Per questa ragione la geografia critica si propone un compito teoretico tanto arduo quanto centrale per la riconfigurazione dell’intera impostazione marxiana: il compito di conciliare in una sola teoria la determinazione sociale dello spazio e la determinazione spaziale della società.

Lo spazio contiene l’esperienza, dispone l’interazione sociale, duplica l’ordine e lo stato dei rapporti di forza. In questa duplicazione non solo lo spazio rende visibile l’ordine sociale, ma lo vincola ad un ordine simbolico. In qualche modo il potere che dispone lo spazio si rende dipendente dallo spazio disposto. Il potere dello spazio come spazio è essenzialmente estetico, in quanto si impone sull’esperienza percettiva e precategoriale

120 Ivi, p. 37 (trad. mia).

121 Althusser 1965:96.

degli individui. Pensare il potere del sociale nel determinare lo spaziale e contemporaneamente cogliere i vincoli e le possibilità che lo spazio, in virtù delle sue peculiarità estetiche e materiali, impone al sociale è la sfida che Harvey intravede con chiarezza. Affrontarla richiede che “l’analista sociale e l’analista spaziale non lavorino ignorandosi”¹²² e anzi contribuiscano a formulare “un’adeguata impostazione analitica che consenta di affrontare i complessi problemi all’interfaccia tra analisi sociologica e spaziale”¹²³. E la condizione più importante per la formulazione di una teoria socio-spaziale più adeguata consiste nello smettere di pensare “in termini di relazioni causali semplici tra forma spaziale e processo sociale (...)”¹²⁴. Il superamento della causalità lineare consente di pensare lo spazio ed il sociale in termini di totalità complessa. Harvey propone una teoria socio-spaziale anti-riduzionista, in quanto fa a meno dei riduzionismi economicistici o sociologicistici, ma anche anti-olistica, nella misura in cui l’obiettivo teorico rimane quello di spiegare i meccanismi che regolano i rapporti sociali in relazione agli spazi in cui si svolgono. La differenza tra un approccio costruttivista (Harvey lo chiama “operazional-strutturalista”¹²⁵) e un approccio olistico è che, se il secondo riduce le parti all’intero, il primo mette in evidenza le dinamiche tra le parti che danno origine e riproducono l’intero stesso. In quanto riproducono l’intero, queste parti ne portano senz’altro traccia; ciò tuttavia non significa che siano determinate una volta per tutte in relazione all’intero che devono esprimere e rappresentare. Le parti sono semmai da vedersi come fattori instabili di un intero a sua volta da interpretarsi come equilibrio precario e dinamico, intrinsecamente aperto a trasformazioni e contestazioni. È in questa nozione di totalità aperta e conflittuale, argomenta Harvey, l’eredità teorica più importante di Marx, sempre attualizzabile nella misura in cui, nell’analisi dei rapporti socio-spaziali dell’epoca contemporanea, possono essere individuate linee di tensione da cui si inneschino “processi di trasformazione interna della società”¹²⁶.

In generale, il modello suggerito da una lettura marxiana del rapporto tra sociale e spazio (in particolare, Harvey lo precisa, lo spazio urbano) funziona pressappoco così. La forma urbana nasce per risolvere le contraddizioni esistenti nelle forme pre-urbane di società. Le contraddizioni sociali della fase pre-urbana avevano bisogno di una soluzione spaziale

122 Harvey 2009:41 (trad. mia).

123 Ivi, p. 44 (trad. mia).

124 Ivi, p. 46 (trad. mia).

125 Ivi, p. 289 (trad. mia).

126 Ivi, p. 290 (trad. mia).

nuova per poter essere superata: ecco che la trasformazione della società passa per un'azione spaziale che produce una nuova configurazione. La città, come nuova configurazione, produce “nuovi elementi e relazioni”¹²⁷: il confine tra città e campagna, lo scambio monetario e commerciale tra città, l'accrescimento di surplus per soddisfare nel tempo le esigenze di sopravvivenza nella città ma anche per garantire scambi commerciali di successo. Così la forma urbana sviluppa nuove linee di tensione, risolte di volta in volta da nuovi ordinamenti spaziali. Questo fino ad arrivare alla città industriale, dove l'accumulazione del surplus è tale da produrre linee di esclusione e conflitto sociale riflesse nell'organizzazione spaziale, nella distribuzione demografica dei quartieri, nell'uso e nella fruizione dei luoghi. Ma il processo non è compiuto. Già negli anni Settanta appariva chiaro, a Harvey come a Lefebvre, che un vecchio modo di produzione del capitale e di organizzazione del lavoro era sul punto di essere soppiantato da un nuovo modo: dalla produzione industriale, “che riguarda la semplice trasformazione materiali e forze naturali in oggetti e utilità per l'uomo” alla produzione di plusvalore derivante da “speculazioni sui diritti di proprietà (di ogni sorta)”¹²⁸. L'urbanizzazione globale sarebbe il riflesso di questa crescente priorità della speculazione finanziaria sull'attività industriale. Tra società del capitale finanziario globale e società della produzione industriale non vi è alcuna pacifica continuità (anche se, naturalmente, il capitalismo finanziario è una conseguenza ed in un certo senso una maturazione del capitalismo industriale): vi è invece una tensione che si trasferisce sul territorio, dove alla delocalizzazione dell'industria corrisponde l'abbandono di capannoni e fabbriche, mentre insediamenti urbani nuovi di zecca, talvolta interamente privati, compaiono sulla scena. Una nuova alienazione è all'orizzonte: una tendenza a sfruttare lo spazio che produce “ambienti alieni”, e che “spinge l'urbanizzazione in direzione altra rispetto agli scopi individui e collettivi degli uomini”¹²⁹. In ogni caso, per Harvey l'alienazione è il riflesso vissuto di contraddizioni oggettive della totalità socio-spaziale di cui sono parte: per poter essere combattuta, sono queste contraddizioni a dover essere inquadrate e analizzate, per così dire, oggettivamente.

L'azione rivoluzionaria, chiosa Harvey, non può che procedere dalla comprensione dello spazio in termini di relazione complessa e dialettica con la sfera economico-sociale. In questa dialettica, qual è lo spazio effet-

127 Ivi, p. 293 (trad. mia).

128 Ivi, p. 312.

129 Ivi, p. 314.

tivo per una “presa di parola”¹³⁰? Come possono dei luoghi costruiti per riflettere un ordine sociale contribuire alla dialettica storica suscitando, nei confronti di quell’ordine, reazioni, conflitti e sfide? Uno dei riferimenti principali del pensiero critico, anche in relazione allo spazio, è Michel Foucault. La sua nozione di eterotopia, che in *Le parole e le cose* (1966) è riferita al problema del linguaggio, viene presentata come contraltare dell’utopia, interpretata come orizzonte consolatorio in ragione della sua assenza. Le eterotopie non sono parole utopiche, con cui alludere ad una conciliazione impossibile delle contraddizioni della realtà:

Le eterotopie inquietano, senz’altro perché minano segretamente il linguaggio, perché vietano di nominare questo e quello, perché spezzano e aggrovigliano i luoghi comuni, perché devastano anzi tempo la “sintassi” e non soltanto quella che costruisce le frasi, ma quella meno manifesta che fa “tenere insieme”...le parole e le cose.¹³¹

Come in precedenza Heidegger (l’abitare poetico)¹³² e successivamente De Certeau (la retorica dello spazio), Foucault istituisce, in una lezione tenuta appena un anno dopo la pubblicazione de *Le parole e le cose* e pubblicata postuma, un significativo parallelismo tra linguaggio e spazialità, trasferendo la nozione di eterotopia nel contesto architettonico e urbanistico. L’idea di fondo è che lo spazio, lungi dal potersi risolvere in un a priori kantianamente inteso o in un passivo sfondo neutro in attesa di configurazione da parte dell’uomo, è già sempre pullulante “di cose e di processi, di emergenze di singolarità e di collassi in imprevisti buchi neri”¹³³. Sostiene Foucault:

Noi non viviamo all’interno di un vuoto che si colorerebbe di riflessi cangianti, viviamo all’interno di una serie di relazioni che definiscono delle collocazioni irriducibili le une alle altre e che non sono assolutamente sovrapponibili.¹³⁴

130 La “presa della parola”, per seguire il notevole parallelismo proposto da De Certeau di spazio e linguaggio, consiste anche in una presa degli spazi: “Lo scorso maggio la parola è stata presa come nel 1789 è stata presa la Bastiglia” (De Certeau 2007:37).

131 Foucault 1967:8.

132 Non manca chi ha tentato di paragonare lo spazio foucaultiano alla *Lichtung* heideggeriana, che rende manifesto il linguaggio come “parola donata nella sua radura” (Vaccaro 2002:10).

133 Ivi, p. 12.

134 Foucault 2002:22.

In questa irriducibilità delle collocazioni, in qualche senso alleata dell'idiograficità delle forme geografiche, sta anche una certa ulteriorità dei luoghi rispetto al significato funzionale assegnato dal sistema. Nelle eterotopie, ad un tempo, tutti i luoghi di una certa società convergono; ma allo stesso tempo, in questo riflesso, si dà qualcosa di perturbante, una sovversione possibile dell'ordine sociale che assegna ai luoghi una funzione statica ma tranquillizzante. Secondo Foucault, eterotopico è il cimitero, in cui ogni famiglia, ogni città ha il proprio doppio. L'organizzazione del cimitero imita la disposizione sociale della città, ne replica persino le differenze sociali, e tuttavia indica nella viva città l'invisibile presenza di un'alterità silenziosa, solenne, radicale come solo la morte può essere. Eterotopiche sono le istituzioni totali: le case psichiatriche, le colonie. Un ordine si mantiene contenendo le devianze, ma non può sopprimerle; in quest'incanalamento non sopprimente, ha luogo ogni giorno un sovvertimento perturbante della normalità. Eterotopico è il tempio sacro, nella misura in cui l'ordine sociale si conferma nel luogo stesso del suo trascendimento verso un'alterità irraggiungibile e potenzialmente sovvertitrice, come la divinità. Ma eterotopica è la Parigi haussmanniana in cui la pianificazione totale dell'urbanismo moderno pone le condizioni per quella "presa della parola" ribelle e resistente che è stata la Comune di Parigi¹³⁵. Il concetto di eterotopia è caro alla geografia critica nella misura in cui, come osserva Harvey:

esso ci permette di pensare ai molteplici schemi utopici (giochi spaziali) non alternativi che sono giunti a noi in forme materiali. Incoraggia l'idea di una simultaneità di giochi spaziali che comunica l'importanza della scelta, della diversità e della differenza. Ci consente di considerare varie forme di comportamento deviante o trasgressivo (...) come valide e potenzialmente significative riaffermazioni di qualche tipo di diritto a dare forma a parti della città secondo immagini diverse. Ci costringe a riconoscere quanto è importante avere a disposizione degli spazi (il jazz club, la discoteca, il parco comunale) dove la vita può essere sperimentata diversamente.¹³⁶

Il potenziale immaginativo della nozione di eterotopia torna utile nel momento in cui occorre passare dalla teoria (come l'ordine sociale si riflette nella disposizione spaziale) alla prassi (come sfidare l'ordine sociale e i rapporti di potere attraverso nuove pratiche spaziali). L'eterotopia non sembra infatti essere una nozione teorica stretta, che un'analisi marxista

135 Si tratta di un caso di studio caro alla geografia critica di Harvey, il quale se ne è occupato in *The right of the city* (2008) e *Rebel Cities* (2012).

136 Harvey 2000:184.

potrebbe utilizzare per descrivere un certo modo di organizzare lo spazio da parte di una certa forza produttiva. Essa, pur essendo da Foucault proposta, coerentemente con il suo approccio genealogico, senza riferimento ad una soggettività immaginante ed agente, richiede comunque, per poter liberare il proprio potenziale sfidante, di essere colta nell'immaginazione e nell'azione.

Foucault è un autore centrale nella transizione delle geografie critiche classiche, caratterizzate da un forte accento sulla teoria e sulla spiegazione, alle geografie post-strutturaliste e postmoderne, le quali rinunciano ad ambizioni teoriche più forti nel nome della differenza e dell'immaginazione. L'idea più importante di queste geografie degli anni Ottanta e Novanta è che, al fine di comprendere pienamente la dialettica socio-spaziale anticipata in Harvey e Lefebvre, è necessario riconoscere alle forme spaziali un'ulteriorità, e anzi un'alterità non riducibile alle condizioni storiche che le hanno prodotti. Questo significa allora che la teoria non può spiegare fino in fondo la relazione tra forma spaziale e processo sociale: non può sciogliere tutti i nodi della sua complessità. Bisogna rinunciare alla grande narrazione scienziata, ma anche a quella marxista, per liberare un potenziale critico che la teoria imprigiona, a dispetto di quanto sosteneva l'Harvey degli anni Settanta. Lo spazio nel suo tratto eterotopico diventa, nella geografia postmoderna di Ed Soja, "terzo spazio":

sfaccettato e contraddittorio, oppressivo e liberatorio, appassionato e routinario, conoscibile e inconoscibile. Si tratta di uno spazio di apertura radicale, un luogo di resistenza e lotta, uno spazio di rappresentazioni molteplici, investigabili attraverso le sue opposizioni binarie ma anche considerando che *Il y a toujours l'Autre*, dove ci sono sempre altri spazi, eterotopologie, geografie paradossali in attesa di essere esplorate. Si tratta di un terreno d'incontro, un sito di ibridazione e *mestizaje* che muove oltre le consolidate frontiere, un margine o un limite dove possono rompersi i legami acquisiti mentre se ne creano di nuovi. Può essere mappato, ma mai pienamente catturato nelle cartografie convenzionali; può essere creativamente immaginato, ma ha significato solo quando praticato e vissuto pienamente.¹³⁷

Per giungere alla tematizzazione del "terzo spazio" occorre la mediazione del "nomadico meta-marxismo di Lefebvre"¹³⁸ e la sua articolazione tra spazio concepito, percepito e vissuto, cui si è già accennato all'inizio di questo capitolo. Questa articolazione "rifiuta ogni totalizzazione che rinchiude la conoscenza in strutture permanenti o compartimenti e disci-

137 Soja 1999:279.

138 Soja 1996:57.

pline separate”¹³⁹. La conoscenza spaziale non può che progredire “per approssimazioni”¹⁴⁰, e non solo perché siamo nel pieno di una fase di trasformazioni critiche dell’oggetto geografico che non consentono di conseguire una maggiore esattezza nella teoria, come lo stesso Lefebvre sembrava supporre. Una nuova epistemologia dell’umana spazialità, critica nella misura in cui è capace di rimettere in discussione i significati consolidati e le pratiche scontate, è piuttosto all’orizzonte. Liberare le pratiche spaziali dalle imposizioni dell’ordine consolidato sarà davvero alla portata solo se la stessa geografia critica saprà liberarsi del presupposto in fondo positivista di una teoria critica fondata sullo sguardo del *savant*, per re-iscriverla entro i presupposti già sempre impegnati delle soggettività in gioco.

Il paradigma critico assume dunque una ben diversa configurazione nel contesto postmoderno e post-strutturalista, quando la stessa ambizione di scientificità che ha attraversato la geografia nel suo sforzo di trasformarsi in teoria spaziale (di tipo positivista o marxista) viene messa da parte. Doreen Massey ha messo in luce come il marxismo, in particolare nelle sue forme più astratte ed ortodosse, abbia con il positivismo in comune il gusto per una teoria dura, “cieca alle differenze di genere”¹⁴¹ e dunque, in ultima analisi, solidale con una visione patriarcale della società. La “presa della parola”, da evento da collocarsi nell’ambito di uno sviluppo storico le cui linee di trasformazione sono indagate dalla teoria, assume la concretezza della rivendicazione. È questo il senso, peraltro piuttosto dibattuto, del saggio di Gayatri Spivak: *Can the Subaltern Speak?* (1988). La subalternità raccontata da Spivak è meno una caratteristica dei soggetti che degli spazi. I soggetti subalterni sono quelli che vivono in spazi subalterni, entro uno schema centro – periferia. Non è facile riscattare la subalternità. Spivak ha criticato con forza ogni facile prospettiva di liberazione, al punto da essere talvolta stata accusata di provare nostalgia per la condizione di subalternità. Se il subalterno deve essere preservato come altro, allora non può essere integrato. Ma se non può essere integrato, allora non c’è possibilità di liberazione, in quanto a priori non vi è alcuna liberazione assoluta, ma ogni prospettiva di liberazione è rapportata al raggiungimento di una condizione considerata ottimale, “normale”, dalla categoria sociale dominante. L’ombra è la posizione del subalterno e l’ombra non può essere eliminata. Esempio di quest’ombra è, almeno nel saggio del 1988, la donna, posta in una condizione di non-soggetto, non-agente. In una famiglia che vive in

139 *Ibidem*.

140 *Ibidem*.

141 Duncan e Ley 1993:5.

condizioni di subalternità economica, sociale e spaziale, la donna è “ancora più profondamente in ombra”¹⁴² dell’uomo. Le donne sono in ombra tanto nei luoghi di vita quanto nella produzione della conoscenza geografica. Questo è il doppio argomento della geografa Gillian Rose in *Feminism and Geography* (1993). La conoscenza geografica, in particolare, è maschilista perché ha adottato gli obiettivi di performance delle scienze dure, cercando di raggiungere una mappatura assoluta della realtà ed una riduzione dell’alterità alle proprie categorie. La conoscenza maschilista è più frequentemente descritta come ragione o razionalità, mentre “il femminile è costruito come l’altro irrazionale (...) isterico o fuori controllo”¹⁴³. La stessa pretesa teorica della critica, nella misura in cui esclude l’immaginazione e l’emozione risolvendole in epifenomeni di più fondamentali forze impersonali, è maschilista. Infatti nel razionalismo analitico trova conferma di sé l’uomo che si è eretto a soggetto al fine di controllare la realtà. Ma questo soggetto non era un astratto io trascendentale, bensì, sempre un “bianco maschio eterosessuale”¹⁴⁴. Come la geografia, nella sua pretesa teorica razionalista è fatta dagli uomini, così i luoghi di cui tratta sono il riflesso di determinate strutture di genere: la casa, il lavoro, la distribuzione degli spazi della società occidentale borghese riflettono la partizione tra spazio pubblico, destinato primariamente ai maschi, e spazio privato, destinato invece alle donne. L’obiettivo della geografa Doreen Massey nel libro *Space, Place and Gender* (1994) è di esplorare “la complessità e profondità del rapporto dello spazio e del luogo con il genere e la costruzione delle relazioni di genere”¹⁴⁵. La posizione subalterna occupata dalla donna tanto nella società quanto nella produzione della conoscenza fornisce un punto di vista privilegiato per smascherare le pretese di naturalità e scontatezza delle teorie dominanti. Allo stesso modo, l’obiettivo delle geografie post-coloniali è di “svelare e sfidare le pratiche occidentali di esaminare, mappare e classificare”¹⁴⁶. Ancora Massey ha sostenuto, nel libro *For Space* (2005) che la comprensione tipicamente moderna e occidentale del soggetto di conoscenza come trascendentale e universale porta con sé l’oblio della posizionalità storica e geografica del soggetto medesimo e la connessa imposizione di una peculiare “relazione di potere e conoscenza” che rifletteva, nel momento stesso in cui la negava, una “geografia del

142 Spivak 1988:287.

143 Cresswell 2013:157.

144 *Ibidem*.

145 Massey 1994:2.

146 Nash 2002:219.

potere”¹⁴⁷. Insomma: con il *cultural turn* e la temperie postmoderna il compito teorico passa dall’essere la spiegazione razionale dello spazio (o della sua irrazionalità, a seconda che si adotti un approccio cartesiano oppure marxista critico) alla decostruzione di ogni pretesa di spiegazione da parte di un soggetto dimentico della parzialità del proprio sguardo.

Il paradigma critico è fondato sul presupposto che il luogo, come oggetto e forma dell’esperienza geografica, sia una costruzione sociale. I segreti del luogo, la sua aura incantata, sono in realtà il frutto di processi sociali che possono essere indagati, analizzati e rivelati. In linea generale è possibile affermare che la differenza concettuale più importante tra l’approccio critico e quello estetico-fenomenologico riguarda il problema della soggettività. Lo stesso determinismo che, in una versione molto stilizzata del paradigma critico, risolve spazi e luoghi nell’ordine sociale che li dispone, si applica anche alle soggettività agenti, ridotte a maschere hegeliane della storia, prodotti solo apparentemente liberi delle forze sociali e dei rapporti storici tra di esse. In questo quadro, la teoria satura l’azione: è possibile prevedere il comportamento degli attori sulla base delle loro condizioni socio-spaziali. Una riduzione deterministica del rapporto tra processi sociali e spazio lascerebbe peraltro ben poco spazio all’esperienza estetica. Essa infatti non farebbe che passivamente registrare i significati che i processi sociali hanno impresso alla materia di cui è fatto lo spazio socialmente determinato. Allo stesso modo, sarebbe insignificante l’esperienza geografica, nella misura in cui la qualità idiografica dei luoghi verrebbe ridotta a mero effetto, insussistente di per sé, di cause sociali e strutturali più profonde. Rispetto alla sua stilizzazione deterministica, l’introduzione della dialettica socio-spaziale avvicina maggiormente il paradigma critico ad un paradigma estetico-fenomenologico, nella misura in cui essa attribuisce alla forma geografica uno statuto relativamente libero. La temporalità propria della forma geografica si manifesta nella possibilità di custodire significati sociali del passato e offrirli alle nuove generazioni, quando le condizioni di produzione di quella forma saranno venute meno. La libertà della forma geografica rispetto al processo sociale consiste anche nella sua possibilità di fare spazio a processi sociali nuovi e imprevisi. Ma questa possibilità offerta dalla forma geografica si concreta solo nella misura in cui si riconosce all’immaginazione, all’azione, in una parola, alla soggettività, sia pure radicata e contestuale, corporea e spaziale, la capacità di coglierla. Su questo riconoscimento si concentra quello che può essere chiamato il paradigma estetico-fenomenologico.

147 Massey 2005:64.

Sembrerebbe che la riabilitazione post-strutturalista del punto di vista dei soggetti subalterni, dunque la produzione di geografie elaborate nei margini, spinga il paradigma critico verso l'estetico-fenomenologico. Tuttavia, la diffidenza radicale del postmoderno nei confronti della soggettività, collegata ad un'impostazione fondamentalmente decostruttiva delle teorie femministe e post-coloniali, impedisce di compiere la transizione del paradigma critico verso il paradigma estetico-fenomenologico. Per procedere in questa transizione occorre compiere un salto, con tutti i rischi che questo comporta. Il paradigma estetico-fenomenologico rivendica il posto lasciato vuoto e non saturato dalla teoria per un soggetto che vuole prendere la parola e riconfigurare i propri spazi. Un soggetto certo plurale, contestuale, itinerante, femminile, impegnato nel proprio percorso del riconoscimento; ma che nel nome di questa ricerca prende la parola e si fa spazio. Il soggetto del paradigma estetico-fenomenologico non prende la parola nel nome di un diritto naturale, oppure del ruolo che gli viene attribuito da una qualche filosofia della storia. Questo nuovo soggetto è fragile perché è privato della capacità di auto-fondarsi in qualche modo: la sua immaginazione, pur non essendo il mero riflesso in immagine dell'ideologia, non gli appartiene del tutto; le sue utopie, pur non essendo completamente prevedibili, hanno traccia in più ampi contesti; la sua autonomia e responsabilità trovano un limite nelle sue ampie inconsapevolezze. Nondimeno, si tratta di un soggetto, nella misura in cui può tornare riflessivamente, nel modo della scienza o dell'arte, sui contenuti delle sue esperienze e trarne una qualche opera nuova. Il soggetto del paradigma estetico-fenomenologico può essere individuale oppure collettivo, come una famiglia, un'etnia, un genere, una nazione. Può invertire le parti solitamente agite sul palcoscenico della storia: il ribelle della periferia che crea una galleria d'arte dentro un alloggio abbandonato a ridosso di un ponte sul Boulevard Periphérique, a nord est di Parigi; il movimento di Occupy Wall Street, che si permette di sfidare l'intoccabile casta finanziaria nelle vie dove si ergono i suoi più poderosi ed intoccabili templi; la potenza geopolitica orientale che si riprende lo spazio a lungo sottratto dall'Occidente dopo aver imparato a giocare con le stesse regole, ma più velocemente e, se possibile, più spregiudicatamente. Un simile soggetto si relaziona all'alterità come esotica, desiderandola e temendola, sempre sul punto di banalizzarla o stereotiparla: in ogni caso immaginandola, come punto di fuga, collocata in altrove perduto o dimenticato, idealizzato o trivializzato. Pur non dimentico dei propri vincoli di appartenenza, questo soggetto fragile sa di dover ad un certo punto emergere come libertà per prendere la misura del cambiamento che può imprimere sui propri dintorni.

Se il soggetto moderno del paradigma positivistico si è classicamente costituito opponendo a sé lo spazio e il luogo come puri oggetti della propria volontà e rappresentazione, l'essere-nel-mondo del paradigma ontologico doveva rinnegare quell'opposizione unilaterale per riscoprire un'autentica condizione di appartenenza al luogo. Il paradigma critico individua nello spazio e nel luogo il riflesso di un gioco tra forze sociali e simboliche in cui il soggetto moderno si rivela frantumato. Al limite del paradigma critico si incontra la riabilitazione dei punti di vista di soggettività subalterne che rivendicano per sé spazi, luoghi, diritti. Ma questa riabilitazione può essere compiuta solo nell'ambito di un paradigma estetico-fenomenologico che sappia reggere teoreticamente l'ambiguità in cui il soggetto postmoderno deve essere necessariamente tenuto per non ricadere nelle ormai insostenibili pretese del soggetto moderno. Si tratta di un'ambiguità tra appartenenza e distanza; tra immersione del soggetto d'esperienza nella forma spaziale e rappresentazione della stessa attraverso una mediazione riflessiva. Di tale ambiguità, di tale vivificante ma perturbante tensione, porta traccia il concetto di paesaggio. Ad esso sarà dedicato il prossimo e ultimo capitolo.

CAPITOLO 3. IL PAESAGGIO

3.1 *Il paesaggio: un'introduzione*

L'uomo moderno non conosce più il proprio posto nel mondo: l'anima razionale, la *copula mundi* e altre forme metafisiche non sono più possibili perché il mondo tolemaico è stato rovesciato, l'illusorietà delle sostanze rivelata, il tarlo del genio maligno introduce il sospetto nei confronti della consistenza del reale e del conoscibile, la *mimesis* non può più tacere la sua dipendenza dalle condizioni soggettive della rappresentazione. L'uomo moderno deve cavarsela da solo, farsi soggetto per un oggetto. L'oggetto a sua volta si sdoppia in natura e cultura. L'età moderna, avverte Rousseau, è quella in cui “bisogna decidere se formare un uomo o un cittadino: formare l'uno e l'altro insieme non si può”¹. Tutto suggerisce che sia meglio concentrarsi sull'educazione dell'uomo naturale, giacché: “l'educazione pubblica non esiste più e non può più esistere; perché dove non è più patria non possono essere più cittadini”². Intorno al tema della perdita e della riconquista della patria ruoterà gran parte del ceto intellettuale dell'Ottocento e di gran parte del Novecento. Si tratta di un motivo storico, ma anche letterario e filosofico. Quanto più intensa si fa la capacità di mappare l'oggetto, tanto maggiormente si rende acuta la percezione di una perdita della dimora³. La geografia sembra avere qualche elemento per sfidare lo sdoppiamento del rapporto tra uomo e mondo in uomo-natura e uomo-cultura. La mappatura, che è strumento e fine della geografia, lavora sulla superficie terrestre indipendentemente dal fatto che essa sia il frutto di forze naturali oppure antropiche. Le regioni, i luoghi e gli spazi sono *prima facie* il prodotto unitario di fattori culturali e naturali. Tuttavia, la resistenza della geografia, dei suoi strumenti e concetti non fa epoca; anzi in larga misura

1 Rousseau 2004:11.

2 Ivi, p. 13.

3 L'espressione si trova in M. Buber, *Il problema dell'uomo*, 1943.

è l'epoca ad avere la meglio sulla geografia. La disciplina si scinde in geografia fisica e geografia umana. La comune appartenenza dei concetti di spazio e luogo al problema geografico non è colta che a partire dalla seconda metà del Novecento, con l'avvio del confronto teorico tra *space* and *place*. Lo spazio, teorizzato dalla fisica newtoniana, e il luogo, presupposto dell'antropologia fin dai lavori sul campo dell'Ottocento, sono stati perlopiù divisi. L'estetica, dal canto suo, è stata identificata, con e dopo Hegel, con la filosofia dell'arte, intesa come pratica umana caratterizzata da tratti unici e peculiari. Entrata così a far parte del *partage* moderno di natura e spirito, l'estetica filosofica, nata nel Settecento al crocevia tra i due nascenti regni, viene risolutamente assorbita in quello dello spirito. Gli effetti di questa divisione sono duraturi e giungono fino a noi, anche col venire meno della rigida separazione ontologica ed epistemologica tra cultura e natura.

Nonostante si siano prodotte da ogni parte e con ogni argomento critiche e prese di distanza da questa separazione, la filosofia e la geografia si incontrano poco e distrattamente. Più spesso la filosofia, alla ricerca di un grado di maggiore generalità, si dedica al problema del rapporto uomo-ambiente, intrattenendo rapporti intensi con l'ecologia, l'etologia, la biologia. L'antropocene, tema chiave della riflessione post-umanista e non solo, viene per la prima volta introdotto dal chimico Paul Crutzen e dal biologo Eugene Stoermer⁴ per nominare l'epoca in cui l'ambiente terrestre, nelle sue caratteristiche fisiche, chimiche e biologiche, è condizionato profondamente dall'attività umana. L'intero sviluppo della filosofia in senso post-fenomenologico, post-umanista o enattivista tematizza il rapporto tra l'umano, il vivente e l'ambiente, spesso sottolineando la problematica del vivente in chiave anti o post-umanista, o anti-specista. Anche qui, il problema non è il rapporto dell'uomo al luogo e allo spazio, bensì, semmai, la decostruzione di questo rapporto nel nome di una ricomprensione ecologica dell'uomo nel vivente. L'obiettivo filosofico resta quello di una determinazione generale del vivente in relazione alla realtà, intesa nel suo significato fondamentale come ambiente. L'estetica, tra tutte le discipline filosofiche, si afferma come la più capace di pensare il singolare, al di là dell'adozione di impostazioni metafisiche di qualche genere. Il compito che l'estetica si è data, nell'ambito del graduale processo di superamento del dualismo moderno, è di "riqualificare l'universo noetico dislocandolo sul piano della storia, renderlo capace della rappresentanza del magmatico processo della

4 Crutzen e Stoermer 2000. (<http://www.igbp.net/download/18.316f18321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf>).

formatività”⁵. In altre parole, di riscattare il singolare e l’idiografico al pensiero, non trattandolo come mero particolare da sussumere all’universale. Contribuiscono molto a questo compito l’elaborazione di nuovi campi di indagine, come l’*environmental aesthetics* o l’*everyday aesthetics*. Certo, anche qui, pur nell’ammissione che i domini della natura e della cultura non sono ben distinti come è stato affermato negli scorsi due secoli e mezzo, non è raro imbattersi in distinzioni *prima facie* molto intuitive tra ambienti naturali e ambienti umani⁶. Con l’*environmental aesthetics*, in ogni caso, si è molto prossimi all’insieme dei problemi dell’estetica della geografia. Con le espressioni ambiente, atmosfera, vita quotidiana anche l’estetica filosofica conduce la propria battaglia per superare il dualismo moderno. Resta tuttavia qualche difficoltà, anche in questi casi di estetiche rivolte ai dintorni e agli ambienti di vita, nell’usare i termini luogo, spazio e paesaggio⁷. In particolare, l’estetica filosofica moderna, in questo seguendo senz’altro la storia dell’arte, ha considerato il paesaggio come espressione artistica, un tipo di pittura, pur interrogandosi sulla relazione tra paesaggio come forma d’arte e la relazione tra l’artista, lo spettatore o fruitore e l’ambiente che l’artista trasferisce nel dipinto. In estetica sono piuttosto ricorrenti considerazioni analoghe a quella di Alain Roger, che nel suo *Breve trattato sul paesaggio* (2004) insiste sull’idea che “non solo l’origine del paesaggio è artistica, ma la natura non riceve le sue determinazioni che dall’arte”⁸. Ora, uno dei compiti di una filosofia della geografia di tipo estetico-fenomenologico, anche in quanto riflessione critica sui concetti propri della geografia, è vedere se, nella storia delle idee geografiche, non si possa cogliere nel concetto di paesaggio qualche cosa di attinente agli sviluppi dell’estetica stessa nella direzione dell’ambiente e delle atmosfere, pur senza rinnegare l’appartenenza del paesaggio al dominio della produzione artistica. L’esito di questa riflessione sarà, come si vedrà nel corso del capitolo, un’articolazione complessa della nozione di paesaggio, sviluppata intorno ad una peculiarissima tensione tra appartenenza e distanza. Una tensione che, come si è accennato, è vitale per la definizione del paradigma estetico-fenomenologico.

L’obiettivo del presente lavoro consisteva nel dare risposta alla seguente domanda: qual è la posizione che occupano i soggetti d’esperienza nei con-

5 Russo 2013:290.

6 Berleant e Carlson 2004 e 2007.

7 Non sono mancati tentativi di riscattare il paesaggio alla vita proprio nell’ambito della maturazione dell’*environmental aesthetics*, come nel caso del libro di Arnold Berleant *Living in the landscape. Towards an aesthetics of landscape*, 1997.

8 D’angelo 2010:19.

fronti delle forme geografiche? Dove di solito si è indicata un'opposizione tra appartenenza e separazione, ritengo si debbano acquisire le ragioni dell'una e dell'altra ed articularle in una dialettica ripensata. Il paradigma ontologico riteneva fondata la co-appartenenza di uomo e luogo e considerava la separazione come una forma inautentica dell'abitare, propria della superbia moderna. Il paradigma positivista riteneva al contrario fondata la separazione tra uomo e spazio al fine di progredire nella conoscenza scientifica e nella pianificazione. Il paradigma critico, con l'esaltare la necessità di teoria, finisce per rafforzare la separazione tra soggetto analitico e luogo simbolico, ritenendo invece ideologica l'appartenenza immediata e irriflessa. Da una parte, le ragioni dell'appartenenza pongono la separazione in posizione di inautenticità; dall'altra, le ragioni della distanza pongono l'appartenenza in posizione di ideologicità. Il paradigma estetico-fenomenologico deve allora cercare di articolare appartenenza e separazione in modo da attribuire ad entrambe una funzione nel complessivo processo di sviluppo della relazione tra uomini e luoghi.

Chiamando ora in causa il paesaggio, la domanda intorno alla posizione tra soggetti d'esperienza e forme geografiche ne implica un'altra più direttamente inerente al problema estetico: qual è il significato delle esperienze estetiche dei luoghi e delle loro immagini artistiche? Entro un paradigma positivistico la risposta è più semplice: le esperienze estetiche dei luoghi non hanno rilevanza scientifica né filosofica, a meno di non intendere la filosofia come una sorta di pratica riflessiva umanistico-letteraria che non ha nulla a che fare con la conoscenza. Il paradigma ontologico offre invece un modello normativo di esperienza estetica del luogo, con cui si ripete la rottura tra appartenenza (sul versante dell'autenticità) e separazione (sul versante dell'inautenticità). Qui, come l'esperienza del luogo è autentica nella misura in cui apre alla consapevolezza del reciproco appartenersi di uomo e luogo, così l'arte è autentica quando rende possibile questa appartenenza. Il paradigma critico, per il quale già l'esperienza estetica dei luoghi era fondamentalmente esperienza dei caratteri ideologici materializzati nella disposizione spaziale, coglierà nella rappresentazione artistica dei luoghi soprattutto un'ulteriore cristallizzazione degli stessi caratteri ideologici in forma di immagine. Per essere rivoluzionaria, la pratica artistica deve essere sfidante, conflittuale e anti-mimetica, come la pratica spaziale che reinventa la presa del soggetto su un luogo di per sé disposto dalle strategie della classe dominante. Il paesaggio, ed in particolare la pittura di paesaggio, non sembra certo riflettere questo conflitto. Nella rappresentazione pittorica idealizzata di luoghi dotati di caratteristiche considerate degne di essere rappresentate secondo il gusto prevalente, un paradigma

critico non poteva che denunciare il perpetuarsi di stili di una visione dominante. In questo modo, tuttavia, lo sguardo critico fa del paesaggio una mera finzione rappresentativa, più manifestazione della visione culturale che non dell'espressività del luogo. Per questa diffidenza nei confronti del paesaggio è più facile incontrare geografi marxisti che adottino la distinzione paesaggio-ambiente o paesaggio-territorio, con cui marcare una netta differenza tra materialità dei rapporti socio-spaziali reali e loro cristallizzazione in un immaginario estetico. In questa considerazione critica del paesaggio, si riafferma il dualismo moderno di natura e cultura, esterno ed interno, oggetto e soggetto: e la rappresentazione pittorica del paesaggio pende risolutamente dalla parte della cultura, dell'interno, del soggetto.

Claude Raffestin (2004) propone una storia del concetto di paesaggio a partire dal presupposto della divisione tra paesaggio compreso come rappresentazione e territorio inteso come spazio materiale: "A differenza del territorio, che è l'espressione di un vero stato di natura, il paesaggio è puro spettacolo culturale, è pura messa in scena umana e pura creazione sulla base di linguaggi di qualsiasi tipo"⁹. Discende dall'impostazione di Raffestin, ad esempio, la necessità di trattare a parte "il paesaggio nelle scienze"¹⁰, paesaggio come immagine scientifica dotata di un rapporto all'oggetto esterno che non ammette una definizione di paesaggio come semplice "spettacolo culturale". Senz'altro è possibile distinguere analiticamente, come tutto sommato sembra proporre Raffestin, almeno tre concetti del paesaggio: il paesaggio come *disposizione materiale di uno spazio*¹¹ secondo l'azione di determinate forze, naturali e antropiche, nel tempo; il paesaggio come *rappresentazione artistica*, pittorica, ma anche poetica, di una porzione di spazio con cui un artista, o una sensibilità estetica, entra in relazione; il paesaggio come *immagine scientifica*, strumento appositamente formulato da discipline interessate a rendere conto del visibile, come la geografia. Da questa articolazione semantica del paesaggio trovano legittimazione attitudini che nella nostra cultura sono avvertite come diverse: un'attitudine, volendo, più politica, rivolta alle condizioni territoriali come tali; un'attitudine più estetica, oggetto perlopiù della storia dell'arte; un'attitudine più specificatamente geografica, che rinvia al problema epistemologico della mappa. Tra questi significati così ben distinti concettualmente vi sono però delle zone d'ombra e delle sovrapposizioni rilevanti. Ad esempio: il paesaggio-territorio, che ad un primo sguardo sembrerebbe porsi alla base

9 Raffestin 2005:83.

10 Ivi, p. 111.

11 Ma in questo caso, secondo Raffestin, occorre usare il termine "territorio".

degli altri significati, in realtà può ben consistere nell'esito pianificato di una poetica del paesaggio fissata nel gusto di un'epoca (o di un committente, come il paesaggio tra il selvatico e l'esotico dei giardini del castello di Monserrate a Sintra). Il paesaggio-rappresentazione pittorica può risultare non solo nel trasferimento dei valori espressivi del soggetto, ma anche nella manifestazione di "una certa tonalità degli oggetti che producono effetti diversi"¹², tonalità da attribuirsi alla natura e non allo spirito, che nell'esperienza non fa che incontrarle. Lo sforzo di produrre mappe sempre più esatte del visibile non può prescindere da una storia delle rappresentazioni della natura dove l'elemento immaginativo (o, come si può dire oggi, orientato al soggetto) e l'elemento mimetico-riproduttivo (orientato all'oggetto) risultano intrinsecamente connessi. Infine, come dice Luisa Bonesio, "è possibile giungere al riconoscimento che non tutto del paesaggio è visibile"¹³: tanto la rappresentazione artistica quanto la mappatura oggettiva rinviano ad una preliminare esperienza immersiva del paesaggio di cui non tutto può essere detto. Nel confrontarsi con la ricca semantica del paesaggio, un approccio di tipo estetico-fenomenologico è spinto a ricercare il carattere unitario dell'esperienza che è alla fonte di queste differenziazioni. Beninteso: non un fondamento razionale che appiani le tensioni, sciogliendole in unità, bensì una fonte comune, condizione dell'esperienza in grado di giustificare i nessi che resistono alla compartimentazione analitica dei significati del paesaggio.

La storia del concetto di paesaggio è la storia di una tensione, di un'ambiguità semantica che si incontra soprattutto nella geografia¹⁴. Dalle riflessioni sviluppate nell'ambito della teoria geografica è possibile trarre però le più vive attestazioni di consapevolezza dell'ambiguità semantica del paesaggio; un'ambiguità che lo mantiene in una posizione ibrida, scomoda, in un indefinito frammezzo tra i due regni in cui il moderno ha separato la realtà. Già nel 1939 uno dei geografi più importanti sul panorama mondiale, Richard Hartshorne descriveva il paesaggio come: "l'impressione concreta e unitaria che un'area fornisce, gli oggetti di quell'area che forniscono quell'impressione (...) e l'area stessa"¹⁵. L'ambizione è catturare

12 Raffestin 2005:82.

13 Bonesio 1997:23.

14 L'ambiguità semantica del paesaggio è ancora maggiore se si considera che il termine italiano, come il francese *paysage*, senz'altro viene dalla tradizione pittorica, traduce il più termine germanico *Land-Schaft*, da cui l'inglese *landscape*, più chiaramente riferito alla materialità della terra (su questo aspetto cfr. P. D'angelo, *Filosofia del paesaggio*, 2010).

15 Hartshorne 1939:149-150 (trad. mia).

con una parola sola la cosa stessa, le sue parti e la sua rappresentazione, cogliere quell'intimo nesso tra ambiente, i suoi elementi e le impressioni che suscita in un soggetto. La rappresentazione artistica del paesaggio può essere considerata il prolungamento di questa impressione. Non sarebbe corretto ridurre questa definizione a una forma di semplice realismo, per cui prima viene l'area con i suoi elementi e poi viene l'impressione che ne suscita. Hartshorne ha infatti definito il paesaggio non come area oggettiva che, come ogni altra cosa oggettiva, produce un'impressione, bensì contemporaneamente e contestualmente come area e impressione. Insomma, il concetto è intrinsecamente ambiguo¹⁶. Secondo il geografo Michael Jones, esperto di paesaggi nordici, "il concetto di paesaggio incarna alcuni conflitti irrisolti: tra l'appartenenza collettiva e il controllo individuale, tra il soggettivo e l'oggettivo e tra il mentale e il materiale"¹⁷. Il geografo culturale John Wylie ha proposto di studiare il paesaggio attraverso l'individuazione di alcune tensioni che lo animano: infatti, "non solo il paesaggio è precisamente e intrinsecamente un insieme di tensioni; ci sono anche tensioni e differenze significative tra tradizioni diverse di indagine sul paesaggio"¹⁸.

L'autore individua quattro tensioni fondamentali del paesaggio: quella tra prossimità e distanza; tra osservazione e abitazione; tra occhio e terra; e tra natura e cultura. Si tratta in tutti i casi di tensioni inerenti al principale dualismo della modernità, quello tra soggetto ed oggetto. A rappresentare i poli della tensione tra prossimità e distanza, Wylie convoca dal lato della prossimità Maurice Merleau-Ponty. In *L'occhio e lo spirito* (1960) il fenomenologo francese interpreta l'arte di Cézanne come un'immersione dell'artista nel paesaggio, "fino al punto che il sé e il paesaggio si fondono in una cosa sola"¹⁹. Qui il pittore non è un osservatore distaccato: al contrario, il suo sguardo è congiunto al paesaggio nell'esperienza immersiva e tattile dell'artista. Dal lato della distanza, Wylie convoca Raimond Williams, per il quale "l'idea stessa del paesaggio richiede separazione e osservazione"²⁰. In questo caso, il paesaggio è "un genere artistico e uno stile culturalmente condizionato della percezione visiva, probabilmente

16 Per la verità, anche nella prospettiva di Hartshorne l'ambiguità del termine *landscape* non era un vantaggio. La soluzione che egli propose era "essenzialmente di abbandonarlo, preferendo la definizione di geografia come scienza regionale o scienza dello spazio" (Olwig 1996:330).

17 Jones 1991:234 (trad. mia).

18 Wylie 2007:2 (trad. mia).

19 Ivi, p. 3 (trad. mia).

20 Williams 1985:126 (trad. mia).

specifica della civiltà europea e occidentale”²¹. Anche il geografo Claude Raffestin (2005) insiste sul fatto che il paesaggio è il frutto di una prospettiva idealizzata sul territorio, la quale richiede una condizione di distanza tipicamente sviluppatasi con l’età industriale. Secondo il geografo Augustine Berque (1995, 2008), il paesaggio come genere pittorico specifico e come stile prospettico della visione è un prodotto specifico della cultura occidentale moderna. Esso va distinto dall’ambiente o dal territorio, in quanto ripresa della realtà in immagine, a detrimento della realtà. Come si vedrà a breve, la distanza e la separazione richiesta dall’idea moderna di paesaggio implica una certa evaporazione della sua referenza ontologica a tutto vantaggio di una riduzione idealistica: il paesaggio come puro prodotto spirituale. Questa linea interpretativa che, da Georg Simmel, giunge a Karl Ritter e ispira la geografia culturale rappresentazionista degli anni Ottanta e Novanta dello scorso secolo, risolve la tensione tra prossimità e distanza piuttosto risolutamente nella direzione della distanza. Le altre tensioni formulate da Wylie seguono il medesimo schema della tensione tra prossimità e distanza. Il paesaggio dell’osservazione è soprattutto il paesaggio ricostruito dalle scienze umane, geografia compresa, che ha bisogno di oggettivarne gli elementi e le relazioni per tracciarne un quadro preciso ed una mappatura adeguata. Il paesaggio dell’osservazione, messo in scala e mappato a fini conoscitivi, è in qualche modo sovrapposto al paesaggio della rappresentazione pittorica. La pittura di paesaggio e la mappa sono effettivamente associati nel contesto della geografia rappresentazionista in quanto proiezioni di sguardi culturalmente determinati sul territorio. La pretesa di verità della mappa si sovrappone a una certa pretesa della pittura di paesaggio di fissare nello stesso ciò che merita essere dipinto, ciò che ha valore, astraendo da altre cose. Il paesaggio dell’abitazione, invece, si riferisce a quello che in questo libro è stato chiamato “paradigma domestico”, al quale si possono ascrivere le riflessioni non solo degli epigoni della filosofia heideggeriana, ma anche di antropologi culturali come Tim Ingold (2000). Così, la tensione tra occhio e terra ripete la distinzione tra separazione ed appartenenza: da una parte, è l’occhio a proiettare sulla terra, dall’alto di una posizione distaccata, i significati integrati nel proprio sguardo; dall’altra, è la terra, nella varietà e nell’espressività dei suoi ambienti, a integrare e orientare lo sguardo dell’uomo-abitante.

Infine, Wylie sottolinea come il concetto di paesaggio includa, sebbene ponendole ancora una volta in tensione, natura e cultura: “Ciò che testimoniamo quando esaminiamo il paesaggio è un processo di continuativa inte-

21 Wylie 2007:3 (trad. mia).

razione, nella quale la natura e la cultura contemporaneamente formano e sono formate l'una dall'altra"²². Si tratta tuttavia di una tensione, e non di un'identificazione, anche se tutta la natura è stata in qualche misura condizionata dall'attività umana²³. Anche se non è più possibile determinare con nettezza il confine tra natura e cultura, rimane in qualche senso utile tematizzare la differenza tra ciò che è selvaggio e ciò che è antropico. In questo libro si è proposto di distinguere le forme geografiche in idiografiche e generiche, piuttosto che di ricadere nel *puzzle* indistricabile tra luoghi naturali e luoghi antropici. Se non vi è dubbio sulla problematicità metafisica della distinzione natura-cultura, da più scuole filosofiche decostruita in quanto portato della distinzione modernista tra soggetto-oggetto, il paesaggio conduce a chiederci se non vi sia almeno un qualche senso fenomenologico in cui questa distinzione può essere ancora utile. In un esempio: pur portando oramai anche la montagna più alta una qualche traccia del passaggio umano, tra sentieri, appigli e croci, non è tuttavia comprensibile che si avverta il paesaggio montano come più "naturale" di un grande conglomerato industriale, al di là di qualsiasi naturalismo metafisico? Oppure, pur condividendo anche la città più artificiale e sterilizzata un suolo, un'atmosfera, una vegetazione per quanto trapiantata, non è forse legittimo indicare il suo paesaggio come "urbano" (o sub- o post-urbano), o "antropico", al di là di qualsiasi antropocentrismo metafisico? La forma geografica colta come paesaggio è il risultato dell'azione di forze diverse; ed ogni paesaggio riflette un equilibrio dinamico di queste forze, operanti localmente in vari modi e misure.

La categoria estetica può rappresentare un buon accesso a modi diversi della natura e della cultura di integrarsi nel paesaggio. Ecco che, alla soglia della modernità, sarà possibile parlare di paesaggi pittoreschi, belli, sublimi: ed ognuno di essi, per il tramite della categoria estetica corrispondente, indica un determinato rapporto di natura e cultura. La categoria estetica è tensionale, come tensionale è il concetto di paesaggio. Come afferma ancora Wylie:

Qui c'è una tensione che rimane irrisolta: così restando irrisolta, in effetti, aiuta a rendere il paesaggio qualche cosa di intrigante, creativo e produttivo per studiosi, artisti e scrittori. La definizione non cerca di decidere tra due paesaggi, uno esterno e uno interiore, uno reale e uno percepito. Piuttosto, essa

22 Ivi, p. 9 (trad. mia).

23 "la ricerca ambientale ha reso manifesto che è molto improbabile trovare un luogo sulla terra che non sia stato in alcun modo condizionato dall'attività umana" (Berleant e Carlson 2007:13, trad. mia).

comprende occhio e terra, osservatore e osservato. Forse tutti i paesaggi, rurali e urbani, artistici e topografici, possono essere esaminati nei termini delle tensioni che mettono in gioco tra osservatore e osservato, tensioni tra modi di vedere ed interagire, ed entità e processi materiali.²⁴

Se risolvere la tensione tra appartenenza e separazione non è possibile, e neppure auspicabile, allora un importante compito di un approccio estetico-fenomenologico consiste nel rendere ragione di entrambi i poli della tensione, anziché pretendere di ridurre l'uno all'altro. Coerentemente con questa impostazione, il paradigma estetico-fenomenologico non si può riconoscere in una considerazione del paesaggio come puro prodotto artistico e culturale. Il prossimo paragrafo è dedicato a precisare meglio quest'idea del paesaggio come prodotto spirituale, concentrando l'attenzione soprattutto sull'interpretazione del paesaggio come compensazione estetica della totalità perduta della natura. Il fine sarà quello di riscattare un'idea del paesaggio più sostantiva, per la quale l'esperienza estetica è piuttosto un accesso concreto, ancorché già sempre ermeneuticamente condizionato, ai paesaggi colti nella loro totalità processuale e dinamica.

3.2 Il paesaggio come prodotto spirituale

Provando a trarre, a partire da contributi decisivi di filosofi e teorici come Jürgen Habermas (1985), Charles Taylor (1991) e Alain Touraine (1992), una definizione filosofica di modernità senza pretese di completezza, ma sufficiente ad accompagnare la presente discussione sul paesaggio, si può sostenere che uno dei caratteri propri della modernità è la crisi dei dispositivi tradizionali del riconoscimento. Essi si sorreggevano su un ordine cosmico e temporale che prima le scoperte geografiche e la rivoluzione copernicana, poi la rivoluzione industriale e l'intensificazione dell'urbanizzazione hanno minato alle fondamenta. La modernità è quell'epoca paradossale in cui l'uomo progetta il suo abitare in città sempre più concentrate e nello stesso tempo idealizza la natura come utopia di un abitare ideale. La pittura di paesaggio, a partire dalle vedute esterne a partire da una finestra anch'essa rappresentata nel quadro, contribuisce all'instaurazione di questa utopia dell'abitare:

io dischiudo l'architettura, spalanco le pareti, servo a quello stesso a cui serve la finestra che sto imitando, anzi la supero, perché le pareti dipinte sono

24 Wylie 2007:7 (trad. mia).

più che una finestra, con esse non solo l'apparenza, ma anche l'atmosfera del mondo esterno irrompe nella casa (...). Non arte per sé e nemmeno arte come decorazione, ma arte nella quale uno prende dimora e che metamorfizza magicamente la realtà interna alla casa.²⁵

La metamorfosi dell'abitare che l'arte rende possibile nasconde in realtà un'indecisione, che resta irrisolta in tutta la civiltà moderna. L'indecisione tra, da una parte, natura come condizione autorale dell'abitare, natura come forma della cultura, e, dall'altra, cultura come autoproduzione delle condizioni dell'abitare, e quindi natura come pura materia della capacità formatrice della cultura. Natura come forma oppure come materia della cultura: questa è l'indecisione del moderno. Un'indecisione che investe in pieno l'esperienza estetica e l'arte del paesaggio: l'esperienza estetica consente al soggetto un nuovo accesso alla natura come totalità, nel cui seno la cultura e l'umana esistenza trovano le loro radici, oppure la mediazione estetica è da intendersi come creazione di una nuova natura che risponde allo sguardo e alle esigenze dell'interiorità dell'artista o dell'epoca? Se da una parte l'esperienza estetica della natura è in sintonia con i progressi delle scienze naturali, in quanto è la natura a darsi al soggetto che la indaga con le armi dell'esperimento e dell'arte, dall'altra è piuttosto il soggetto che pone al di fuori di sé una natura costruita secondo i propri stili della visione e le norme che si è dato. Ancora una volta, l'indecisione è tra appartenenza e separazione.

Nel modello della natura come forma, la cultura si sviluppa nel suo seno. La natura custodisce le risorse e gli elementi che consentono alla cultura di progredire. La cultura è in debito con la natura. In questa prospettiva la scoperta scientifica della natura procede in sinergia con l'esperienza estetica della natura. Il compito artistico consiste nel cogliere, rivelare, esprimere l'unità della natura che comprende e fonda la cultura. Questa comprensione dell'intimità di natura e cultura non è semplice arcadia né triviale idealizzazione rurale. Anche la città, colta nello sguardo dell'artista, rivela un debito nei confronti della natura. Della natura, la cultura urbana rappresenta una prosecuzione, un prolungamento. All'alba, le chiese, le cupole, i ponti e gli edifici di Londra appaiono al romantico William Wordsworth (1802) trasfigurati. Essi giacciono sotto il cielo, nell'aperto dei campi: ecco il paesaggio nella città; e tutta la città, nuda, appare come vestita dalla silenziosa bellezza del mattino: ecco la natura che forma la cultura. Il sentimento romantico, rimeditato

25 Kerenyi 1954:84 (trad. it in Assunto 1973:18).

nel lavoro poetico, interviene a ripristinare la condizione aurorale di appartenenza della cultura e della civiltà alla natura; natura che ospita nella propria materia già sempre *signata* le tracce degli eventi, delle umane aspirazioni, dei valori culturali. Così, l'ode di Hölderlin su Heidelberg (1802) è dedicata alla città fondata su e avvolta da una natura totale, sviluppandosi tra lo scorrere infinito del fiume e l'ergersi della rocca. E non deve certo stupire che un filosofo come Assunto abbia scelto di rifarsi a Hölderlin anziché a Wordsworth, in quanto, più della città industriale, è il borgo medievale a meglio esprimere, nell'architettura, nella struttura urbanistica, nei colori prevalenti degli edifici, una certa risonanza con le ospiti forme naturali. Proprio la Londra trasfigurata di Wordsworth, tuttavia, porta a chiederci quanto possa un qualsiasi prodotto materiale della cultura, anche il più dissonante e spregevole, sfuggire all'abbraccio degli elementi, al rincorrersi ciclico delle stagioni, allo sviluppo della vegetazione, alla direzione delle acque e dei venti, all'incessabile opera della gravità che opprime la materia delle forme urbane verso il basso. Laddove la trasfigurazione non sia possibile, tanto la bruttura e l'insalubrità della costruzione appaiono senza redenzione, la questione si pone se non si dia per l'arte il compito di favorire un ritorno della cultura nel seno della natura deturpata e rinnegata. In ogni caso, è proprio grazie al modello della natura come forma della cultura che è possibile sviluppare una nozione di paesaggio bello in contrapposizione ai paesaggi brutti. Bello sarà il paesaggio che riflette i caratteri di armonica interconnessione degli elementi in una porzione di spazio, il che significa anche che gli elementi che l'uomo introduce in questa porzione di spazio devono integrarsi in quell'armonica interconnessione di modo da apparire come il completamento, l'ulteriore fioritura di una pre-esistente natura. In questo approccio ancora kantiano al paesaggio, potremmo dire che la natura, nel suo libero gioco che include l'opera umana, dà la regola all'arte, all'urbanistica, all'architettura e alla geografia.

Opposto al modello della natura come forma della cultura, o se si vuole come regola dell'arte, c'è invece il modello del paesaggio come puro prodotto spirituale. Qui è la natura ad essere formata dalla cultura. Il paesaggio dipende da uno sguardo, individuale (tipicamente lo sguardo dell'artista, del poeta o del viandante) oppure culturale (lo sguardo del turista di massa, lo sguardo che una civiltà urbanizzata getta sulla campagna); la natura come totalità perduta per la conoscenza teoretica e per la vita pratica, non nuovamente raggiunta, ma solo compensata, in un'unità estetica fittizia. Si tratta di tre idee strettamente connesse l'una all'altra, dal momento che presuppongono il dualismo moderno di soggetto e oggetto, natura e cultura.

Altri binomi si reggono su quello tra natura e cultura; centrale per la teoria del paesaggio è sicuramente quello tra città e campagna. Ancora Assunto distingueva concettualmente una metaspazialità urbana da una metaspazialità paesistica, al fine di mostrare come una civiltà non ancora corrotta dagli eccessi dell'urbanizzazione totale si preoccupasse di integrare anche dal punto di vista architettonico il costruito urbano con i dintorni geografici. L'esito era una compenetrazione felice di città e paesaggio, che risultava in una penetrazione dei valori paesaggistici, dei colori del suolo e della vegetazione, nella trama urbanistica dei quartieri e nella costruzione architettonica degli edifici. La modernità industriale ha posto le basi di una disintegrazione dell'unità di paesaggio e città, come dimostra ciò che è diventato il Golfo di Napoli nei decenni della grande speculazione immobiliare.

C'è bisogno di dire che questa compenetrazione della città e del paesaggio oggi possiamo trovarla solo nei libri, in qualche fotografia di altri tempi? Quel mare ormai è soltanto uno spazio la cui metaspazialità di paesaggio è andata perduta perché lo spazio urbano ha deliberatamente rifiutato la propria metaspazialità qualitativa, è soltanto estensione: insieme di aree fabbricabili e di strade più o meno facilmente adatte ad essere percorse in automobile. La divisione-congiunzione tra città e paesaggio (...) è oggi soltanto la linea che divide due spazi: quello del cemento armato, spazio addensato, intassato, e quello dell'acqua: puro spazio anch'essa e non più paesaggio: spazio da navigare con mezzi veloci o da percorrere con la massima rapidità, agonisticamente.²⁶

L'intensificarsi dello sfruttamento dello spazio e il processo di urbanizzazione totale cui andiamo incontro rinnovano e forse rafforzano nella cultura comune l'idealizzazione romantica della natura come altrove incontaminato e perduto. In questo senso, il paesaggio in quanto ripresa estetica della natura è l'esito della proiezione di un bisogno di riconoscimento del soggetto alienato moderno. La separazione tra natura e cultura che dà origine al paesaggio come concetto specificatamente moderno, tuttavia, non è da intendersi solo nel senso che un progressivo urbanizzarsi del mondo suscita nostalgia di una diversa e più integrata relazione di ambiente rurale e ambiente urbano, quale quella che l'arte del paesaggio ha per molto tempo rappresentato. La separazione tra natura e cultura riposa anche sull'idea che la natura come totalità sia perduta e irrecuperabile alla conoscenza teoretica, che ormai non può che essere fenomenica e procedere per analisi e scomposizioni. In questo caso, ciò che l'arte realizza non è già un nuovo accesso alla natura come totalità, sinergico con la conoscenza scientifica

26 Assunto 1973:34-35 (nota 3).

dei segreti chimici, geologici, astronomici della natura. La natura come totalità, come paesaggio, è infatti piuttosto in contrasto con la natura oggettivata delle scienze, come sostiene Joachim Ritter:

La natura estetica in quanto paesaggio ha così acquisito la sua funzione nell'antagonismo al mondo oggettivo delle scienze naturali sottratto al concetto metafisico; essa media, in immagini "intuitive" provenienti dall'interiorità, la natura nella sua totalità.²⁷

Che la natura come totalità in sé sia diventata inaccessibile significa anche che non è la natura a dare la regola all'arte. Così interpretate, le poesie di Wordsworth e di Hölderlin non ci restituiscono una condizione aurorale di originaria appartenenza della cultura alla natura. Piuttosto, è la mediazione estetica dell'artista a inventare il paesaggio come interrelazione peculiare di natura e cultura, in grado di soddisfare l'esigenza estetica di un soggetto urbanizzato.

Il paesaggio può essere considerato come prodotto spirituale in due sensi: come prodotto dell'interiorità soggettiva dell'artista; come prodotto storico di un'epoca. Si va, dunque, dal celebre "il paesaggio è uno stato d'animo" di Amiel²⁸, con cui si allude anche ad una certa irrilevanza del paesaggio nella sua materialità concreta, al paesaggio come natura oggettivata del soggetto storico moderno di Ritter. In entrambi i casi, l'accento non è tanto sull'espressività propria della natura che si comunica al soggetto, quanto sulla capacità del soggetto di darsi un paesaggio, di porre sulla natura uno sguardo che la doti di valori e significati che di per sé non avrebbe. Si potrebbe supporre di essere di fronte ad una riduzione soggettivistica della natura, come peraltro spesso è stata interpretata l'insistenza dei romantici sull'accesso privilegiato alla natura da parte dell'interiorità dell'artista. In realtà nel modello del paesaggio come puro prodotto spirituale c'è molto di più, come dimostrano gli scritti che maggiormente rappresentano il del modello: *Filosofia del paesaggio* di Simmel, e *Paesaggio* di Ritter. Si procederà ora in senso anti-cronologico, dal secondo, dove più risolutamente è contenuta la tesi secondo la quale il paesaggio come unità estetica della natura è una conquista della modernità che si è liberata dal giogo della natura, al primo, in cui l'ambigua natura della *Stimmung* riconsegnerà all'indecisione del moderno e alla natura fundamentalmente aporetica del paesaggio come peculiare interregno di natura e cultura.

27 Ritter 2001:50.

28 Cfr. H. F. Amiel, *Diario Intimo*, ed. it. 2000.

La tesi di Ritter è sfidante, tanto più in un'epoca dalle pose intellettuali diffusamente antimoderne come la nostra. Già Ritter lo osservava nel suo saggio pubblicato per la prima volta nel 1963: "attualmente siamo sotto la pressante influenza di una filosofia che condanna la civiltà moderna come sfruttamento di tutta la terra e disumanizzazione dell'uomo"²⁹. La nostra è un'epoca in cui l'uomo "è in procinto di perdere la fiducia verso la realtà a lui contemporanea e cerca sostegno in ideologie e visioni del mondo che non hanno radici in essa"³⁰. Sembra cioè che l'uomo contemporaneo maturi un giudizio vieppiù negativo nei confronti dell'estetizzazione della natura tipica del proprio tempo, idealizzando i tempi andati in cui l'uomo e la natura intrattenevano una comunicazione più stretta. Non si trattava, nella filosofia greca, di un'immersione estetica dell'uomo, bensì, per così dire, di un'immersione teoretica (il vero) che attraeva su di sé anche le valenze che nella cultura moderna sono state portate in dimensioni separate, come quella etica (il bene) e quella estetica (il bello). Per questo, osserva Ritter, "la teoria rientra nella sfera della festa e del gioco solenne in onore degli dei e perciò indica un'intuizione rivolta alla divinità, di cui diviene così partecipe"³¹. L'integrazione del festivo nella sfera della conoscenza è forse il segno più marcato del significato estetico del sapere. Più tardi, con la maturazione sempre più raffinata della trascendenza divina, che sorregge la comprensione cristiana e medievale del mondo, Dio e la natura si allontanano, almeno nella misura in cui "per la teoria filosofica (...) la totalità che appare nel percettibile non può esaurirsi in esso né venire rappresentata"³². La natura non è dunque più la dimora del divino: essa perde la sua simbolica autoevidenza a mano a mano che gli dei, per così dire, la abbandonano. In questa perdita, Ritter coglie un'occasione per l'evoluzione culturale dell'uomo. Nel non dare più per scontato l'ordine cosmico della natura, l'uomo moderno si libera dai vincoli dell'antropomorfismo e pone le basi per una ricerca libera e non condizionata se non dalle regole dell'indagine sperimentale.

La natura già compresa come totalità, di cui l'uomo è pienamente parte, l'essere inteso come appartenenza originaria del mortale, non richiedeva "nessun uscire verso di lei"³³; l'atteggiamento dell'uomo nel tempo della poesia ingenua schilleriana, quando gli dei per così dire abitavano la natura, era "in certo qual modo privo di virulenza"³⁴. Virulenza che invece è neces-

29 Ritter 2001:62.

30 Ivi, pp. 62-63.

31 Ivi, p. 39.

32 Ivi, p. 43.

33 Ivi, p. 44.

34 *Ibidem*.

saria nell'epoca in cui l'uomo ha perso il proprio posto scontato nella natura. La perdita di una patria sicura, la perdita dei dispositivi tradizionali del riconoscimento non sarebbero, in questo senso, conseguenze di un superbo ergersi del soggetto sul mondo ridotto a oggetto, com'era nella diagnosi di Heidegger. Al contrario: nella teoria di Ritter la nascita del soggetto che oggettiva la natura per dominarla è l'esatta conseguenza della perdita della natura come patria dell'uomo. Il mortale si fa soggetto non per superbia, ma perché la fuga degli dei dalla natura, la sovversione di cielo e terra della rivoluzione copernicana, il disagio barocco derivante dalla perdita di simbolicità del mondo richiedeva che l'uomo, la cui esistenza non trovava più fondamento né giustificazione nell'essere, si fondasse e giustificasse da sé. Lo stesso processo di urbanizzazione deve essere letto come manifestazione di un progresso spirituale condotto dagli uomini per se stessi. D'altronde la natura, considerata nella sua realtà, non ha nulla di idilliaco. Ritter osserva che, agli albori della modernità, la considerazione della natura come dimensione angusta e pericolosa nel senso hobbesiano convive con trasfigurazioni che colgono esteticamente la natura come totalità. È in Schiller, e precisamente nella poesia *La passeggiata*, significativamente dedicata a Rousseau, che Ritter trova conferma della propria tesi, giacché qui:

Incontriamo in una grande sintesi tutti gli elementi costitutivi della natura in quanto paesaggio: il viandante che “esce” dalla propria casa e, “finalmente fuggito dalla prigionia della stanza e della conversazione angusta”, “lieto”, cerca rifugio nella natura, e tutta la natura che si dischiude a “colui che accoglie liberamente la vista del “sereno azzurro del cielo”, della “oscurità dei monti”, del “bosco verdeggiante”.³⁵

Ma, nella stessa poesia, si incontra anche la celebrazione della città come:

luogo dove, “nella lotta delle fervide forze”, la libertà umana matura “in concordia”: animati da un solo spirito e da un solo sentimento “gli uomini si avvicinano gli uni agli altri” (...) la condizione necessaria e ineliminabile della libertà umana, stabilita con la città, è la trasformazione della natura “incontaminata”, in cui è immersa l'esistenza agreste, nella natura utilizzata come oggetto del dominio umano. (...) Inoltre viene detto che la città, nel commercio, nel lavoro e nelle “arti della bellezza” presuppone il “saggio” che cerca di cogliere lo “spirito creatore”, esamina “il potere delle materie, gli amori e gli odi dei magneti”.³⁶

35 Ritter 2001:57-58.

36 Ivi, pp. 58-59.

Insomma in Schiller convivono il paesaggio e la città; o meglio, la civiltà urbana rende possibile un nuovo e felice approccio estetico alla natura con il quale la natura stessa è mondata dalle angustie della vita agreste. L'atteggiamento schilleriano rappresenta, agli occhi di Ritter, una doppia ode: nei confronti della natura, nella misura in cui può essere colta esteticamente; e nei confronti della città, dove gli uomini realizzano insieme la propria libertà. In questo senso, il sentimento estetico della natura deve essere colto come una conquista della libertà umana e non già come un triste surrogato della totalità perduta della natura. La compensazione estetica rappresentata dalla natura come paesaggio non deve essere valutata negativamente. Il fatto che essa sia un prodotto spirituale non significa che possa essere ridotta, nell'interpretazione hegeliana della storia proposta da Ritter, a mera finzione. Al contrario, il paesaggio rappresenta l'unico modo in cui rendere l'unità degli elementi dal punto di vista della prospettiva incarnata dell'uomo, per il quale, nonostante il rovesciamento copernicano, il mondo continua a darsi come incontro di cielo e terra:

Dove la scissione della società e della natura oggettiva dalla natura incontaminata diventa condizione stessa della libertà, il recupero estetico e la rappresentazione della natura in quanto paesaggio hanno la funzione positiva di mantenere aperto il legame dell'uomo con la natura, dandogli la possibilità di esprimersi nella parola e nello sguardo.³⁷

L'hegelismo di fondo della tesi di Ritter rappresenta senz'altro un modo per risolvere la tensione tra appartenenza e separazione, o natura come forma della cultura e natura come contenuto/materia della cultura, risolutamente dal lato della separazione. Qui il senso di alienazione del contesto urbano, nel cui seno sorge il desiderio della natura come altrove della vita moderna, può ben essere il portato esperienziale di un soggetto; ma tale punto di vista esperienziale è come sussunto entro una più generale fenomenologia dello spirito che procede seguendo una logica storica e dialettica. La filosofia deve conseguire questo punto di vista generale, dove è possibile cogliere "l'unità delle forze esteriormente contrapposte e, quindi, la ragione immanente al nostro mondo", anche al fine di manifestare, come conclude Ritter, "ciò che è più forte e più ricco di ogni immaginazione e di ogni divagazione del pensiero"³⁸. Le forze esteriormente contrapposte, natura e cultura, non sono colte in un'unità indifferenziata, il che ci riporterebbe dal lato dell'impossibile

37 Ivi, p. 60.

38 Ivi, p. 63.

appartenenza dell'uomo alla natura; esse sono semmai tenute insieme in un'articolazione dialettica precisa, secondo la quale la cultura, riflessa nel processo di urbanizzazione, doma la natura nel suo procedere necessitato ed eteronomo, e così facendo rende possibile per un soggetto libero una fruizione estetica delle sue bellezze. Il punto di vista della coscienza infelice, che soffre la scissione non riuscendo a coglierne la sistematica e dialettica unità, si regge sull' "immaginazione" e sulla "divagazione del pensiero" e deve essere superato da una rigorosa comprensione filosofica del procedere storico. In questa impostazione, l'immaginazione che nasce dall'insoddisfazione e anima la critica e il progetto utopico non trova spazio. Sembra qui che sia dato per scontato che il soggetto moderno riesca nel compito che si è dato di auto-fondarsi dopo che la natura come cosmo ha smesso di fornirgli il suo posto del mondo; che i dispositivi tradizionali del senso e del riconoscimento siano stati con successo rimpiazzati dalle forme di auto-riconoscimento che il consorzio umano, riunito eminentemente nelle sue città, si è dato da sé. Quest'uomo hegeliano auto-riconoscentesi nello spazio urbano fruisce esteticamente della natura, ma in questa fruizione riflette la posizione di superiorità di un soggetto dominante. Nel paesaggio l'uomo non troverà davvero nulla che non abbia già posto lui stesso. L'approccio di Ritter non sembra peraltro lasciar spazio ad un'espressività della natura come tale, che solo incontrandosi con il soggetto d'esperienza produce il paesaggio: innanzitutto quello materiale, in cui l'uomo già sempre vive, e poi le sue rappresentazioni nelle arti di paesaggio. Con Ritter si può parlare di paesaggio come forma generalizzata dell'esperienza estetica della natura, ma non di paesaggi come forme visibili dei luoghi nella loro combinazione plurale di elementi naturali e antropici. Se il paesaggio è puro prodotto spirituale, implicato dal procedere dialettico della storia ad un certo punto del suo sviluppo, allora l'esperienza estetico-geografica della varietà dei paesaggi perde di diversità e imprevedibilità. Il punto di vista sempre radicato e mai generalizzabile dei soggetti d'esperienza su una pluralità di forme geografiche viene sussunto dal punto di vista del soggetto storico che recupera la totalità della natura nell'esperienza estetica del paesaggio. Ciò ha dei risvolti anche per quanto riguarda le nozioni di spazio e luogo. Dalla proposta teorica di Ritter consegue che il luogo del libero abitare è la città moderna, proprio all'opposto di Heidegger; mentre lo spazio è hegelianamente il correlato dello sviluppo storico dello spirito. Lo spazio come immenso, come condizione di uno spaesamento sempre possibile, sarebbe probabilmente ridotto alla fantasticheria di un soggetto che indulge in immaginazioni e divagazioni del pensiero.

La tesi di Ritter risolve la tensione tra paesaggio come dimensione materiale e rappresentazione identificandolo con quest'ultima, esponendo in realtà il concetto alle possibilità decostruttive che i geografi culturali di ispirazione marxista, da Cosgrove (1984) a Raffestin praticeranno. Essere prodotto spirituale, al di fuori di uno schema hegeliano di filosofia della storia, significa infatti essere prodotto di uno sguardo culturalmente determinato, che può essere indagato e decifrato. In questo senso trova applicazione la metafora linguistica del paesaggio come testo. Una metafora che non richiama, però, alle pratiche mai del tutto prevedibili e saturabili dalla teoria con le quali lo spazio, proprio come un discorso, viene performato e trasformato, come nel caso delle retoriche dello spazio di De Certeau. Piuttosto, in questo caso, il paesaggio appare come un testo già scritto, che tocca all'intellettuale decifrare ponendosi domande come: chi è l'autore del paesaggio? Che storia il paesaggio racconta? Quante trame sono intessute nel paesaggio? Queste trame sono tra loro in armonia oppure si presentano in competizione? Secondo il semiotico Bellentani (2016): "la ricerca geografica sulle rappresentazioni del paesaggio si è basata su una nozione rigida di testo"³⁹; il testo appunto già compiuto, i cui autori sono normalmente i ceti più elevati che hanno la forza e le risorse per imporre sui propri dintorni valori e significati funzionali e simbolico. In questo strutturalismo non c'è spazio per un'esperienza veramente creativa del paesaggio.

Il post-strutturalismo degli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso è destinato a cambiare le cose. Il lavoro di Roland Barthes "demistifica l'illusione dei testi come creazioni originali unitarie di un soggetto cartesiano"⁴⁰ e offre al lettore del paesaggio nuove consapevolezza: "i paesaggi sono normalmente anonimi; sebbene possano essere simbolici, non sono tuttavia troppo ovviamente referenziali; sono inoltre anche creazioni intertestuali del lettore"⁴¹. Se il paesaggio, per uno sguardo post-strutturalista e decostruzionista, può ancora essere detto puro prodotto spirituale, allo stesso tempo lo spirito si è disperso nei molteplici punti di vista dei lettori e dei soggetti d'esperienza. Il paesaggio appare ora al geografo culturale rappresentazionalista caratterizzato da "inerente instabilità del significato, frammentazione o assenza di integrità, mancanza di controllo autoriale, pluralità di voci e irresolubili contraddizioni sociali"⁴². La geografia culturale post-strutturalista muove un passo verso un punto di vista estetico-fenomenologico in quanto riscatta il punto di vista sempre potenzialmente

39 Bellentani 2016:85.

40 Wylie 2007:73.

41 Duncan e Duncan 1988:120.

42 Duncan e Ley 1993:7.

nuovo del soggetto d'esperienza sui significati già acquisiti dal paesaggio nello sviluppo storico. Rimane tuttavia nell'alveo del modello del paesaggio come puro prodotto spirituale in quanto il paesaggio è comunque un gioco aperto di rimandi intertestuali e di rappresentazioni, dove ben poco ruolo sembrano avere le forme geografiche nella loro espressività peculiare. In altre parole, quando il paesaggio rimane un puro costruito culturale, alla maniera hegeliana di Ritter o alla maniera post-hegeliana della geografia culturale rappresentazionista, non c'è spazio per pensare la "natura sostantiva del paesaggio" (Olwig 1996) né i concreti processi attraverso i quali paesaggio e soggetti si condizionano e producono contestualmente (Mitchell 1994).

Non stupisce che Ritter abbia trascurato di rifarsi alle *Passeggiate di un camminatore solitario di Rousseau*, che appaiono decisamente troppo schiacciate sullo sguardo in prima persona di un soggetto alienato. A differenza di Schiller, in Rousseau non sembra vi sia alcun appiglio per il conseguimento di un punto di vista conciliatore. Certo, anche per Rousseau, da una parte, la condizione aurorale di appartenenza originaria è di per sé perduta, mentre, dall'altra, il soggetto moderno può temporaneamente superare la scissione in cui si trova attraverso esperienze estetiche non comuni. In Rousseau, tuttavia, non può essere trascurato il fatto che l'occasione di queste esperienze di riavvicinamento e riconciliazione dell'uomo con la natura è data da una condizione di profonda ed insuperata insoddisfazione nei riguardi del contesto urbano. Il recupero estetico della natura è innescato da un'insoddisfazione nei confronti della socialità moderna: certo un rifiuto morale, ma accompagnato da una sorta di estetica negativa della città *ante litteram*. Nelle *Confessioni*, il filosofo descrive la sua prima visita a Parigi in termini molto critici:

Quanto fortemente il mio primo approccio a Parigi ha smentito l'idea che ne serbavo! (...) Mi ero rappresentato una città bella e grande, dall'aspetto il più imponente, dove non si vedevano che superbi viali e palazzi di marmo e oro. Entrando per il faubourg St. Marceau, non ho visto che piccole vie puzzolenti e sporche, povere case nere, aria di sporcizia, di cantieri e di mendicanti, di vagabondi (...) Tutto ciò mi colpì a tal punto che ogni cosa davvero magnifica che vidi di Parigi da allora in poi non ha potuto sopraffare quella prima impressione, né reprimere un segreto senso di disgusto nell'abitare in quella capitale.⁴³

La viva impressione negativa suscitata dalla forma geografica "Parigi" nell'esperienza estetica del soggetto d'esperienza "Rousseau", poi

43 Rousseau 1996a:159.

razionalizzata in una serie di prese di posizione critiche verso la vita urbana nel suo complesso, contrarie a queste capitali moderne che si assomigliano tutte, come l'autore scrive nell'*Emilio*, deve senz'altro essere contrapposta ad alcuni passi della Settima *Promenade*, che vale la pena citare estensivamente:

Più un contemplatore ha l'anima sensibile, più si abbandona alle estasi che accende in lui quell'accordo. Un trasognamento dolce e profondo s'impadronisce dei suoi sensi, e con deliziosa ebbrezza egli si perde nell'immensità della bellezza dell'universo nel quale si identifica. Allora tutte le cose singole gli sfuggono; non vede e non sente più nulla, tranne il tutto (...). È ciò che mi accade naturalmente quando il mio cuore, stretto dall'angoscia, richiamava e concentrava attorno a sé ogni suo movimento, per conservare quel poco di calore rimasto che già rischiava di estinguersi ed evaporare nell'avvilimento in cui precipitavo gradualmente. Errai così incurante per foreste e montagne, non osando pensare per paura di attizzare il mio dolore. La mia immaginazione, che rifugge tutto ciò che è penoso, lasciava che i miei sensi si abbandonassero alle leggere ma dolci impressioni delle cose che mi circondavano. Il mio sguardo scorreva senza posa da un oggetto all'altro, ed era impossibile che in una così grande varietà non se ne trovasse uno in grado di fermarlo e trattenerlo più a lungo. Presi gusto a quella ricreazione degli occhi, che anche nelle disgrazie riposa e distrae la mente, la diverte sospendendo il sentimento del dolore. La natura delle cose favorisce molto questa diversione, e la rende più attraente. Gli odori soavi, i colori vivaci, le forme più eleganti sembra facciano a gara per contendersi il diritto di fissare la nostra attenzione. Basta amare il piacere per lasciarsi andare a sensazioni tanto dolci, e se tale effetto non accade a tutti coloro che ne siano colpiti, per alcuni deriva da mancanza di sensibilità naturale, e per la maggior parte dal fatto che la loro mente, troppo riempita di altre idee, non si concede che agevolmente a quanto colpisce i loro sensi.⁴⁴

In questo lungo passo si può riscontrare un'alta concentrazione di elementi antihegeliani, indici tra l'altro di una fase aurorale della modernità in cui la tensione tra soggetto e natura è ancora lasciata essere. Da una parte infatti si trova senz'altro la maturazione del soggetto moderno, che vive in una condizione di angosciosa mancanza di dimora e di riconoscimento da cui deriva il bisogno di una rinnovata comunicazione vitale con la natura; dall'altra parte la natura, che pure si comunica per via estetica, non appare oggettificata né estetizzata dallo spirito. Semmai è la natura a comunicare se stessa nelle sue molteplici e cangianti varietà ad un soggetto d'esperienza passivo e come in ascolto. La vita cittadina, riflesso di uno spirito "troppo riempito di altre idee", è compresa solo come la condizione negativa che

44 Rousseau 1996b:68-69.

innesca la ricerca della natura. Fonte di sofferenza e “avvilimento”, la città soffoca quell’immaginazione libera e guidata da una natura non necessitata, grazie alla quale il soggetto può ritrovare se stesso. È molto importante, in questo passo, il fatto che la natura si comunichi esteticamente ai sensi umani suscitando un sentimento di piacere: sono i suoi colori, le sue variegate ed infinite forme, i suoi odori e le sue varietà ad attirare da ogni parte uno sguardo finalmente liberato. La potenza estetica della natura accende i sensi e vivifica l’immaginazione, emancipando il soggetto dalla morsa della riflessione. Anche assiologicamente l’impostazione di Ritter si trova in Rousseau rovesciata: la “divagazione del pensiero” dell’immaginazione di una coscienza infelice è esattamente ciò che Ritter riteneva dovesse essere superata da una maggiore profondità della riflessione. Rousseau reclama invece il *diritto* del soggetto d’esperienza a *desiderare l’altrove*. In altre parole: il diritto allo *spaesamento*, in vista di un più felice *appaesamento*. La natura come totalità cui l’uomo appartiene ha qui il significato di un altrove utopico cui tuttavia egli può riconnettersi solo per un felice momento. Nella precarietà dell’esperienza estetica della natura proposta da Rousseau è preservata tutta la scissione moderna; nello stesso tempo, la natura è mantenuta in una posizione di inespugnabile alterità.

L’excursus qui proposto tra Ritter, la geografia rappresentazionista e Rousseau ha permesso di dischiudere molti profondi significati della tensione tra appartenenza e separazione introdotta sin dalla primissima delimitazione degli elementi dell’esperienza estetico-geografica, l’appaesamento e lo spaesamento, e ci ha accompagnato per tutta la discussione tra spazio e luogo. Tra questi significati ci preme ora sottolinearne ancora uno, che condurrà nel vivo del concetto morfologico di paesaggio che sarà oggetto del prossimo paragrafo. Il modello del paesaggio come puro prodotto dello spirito, esprime una gerarchia di natura e cultura tale per cui solo la cultura dà forma alla natura, che si limita a fornire al libero operare dello spirito la materia grezza. Ora, è curioso riscontrare proprio in uno degli autori che più esplicitamente ha ricondotto il paesaggio all’opera dello spirito, la più viva consapevolezza dell’espressività e della formatività della natura: Simmel. Per poter apprezzare quest’inaspettato rovesciamento di prospettiva, occorre prima osservare meglio fino a che punto Simmel si spinge lungo la strada del paesaggio come prodotto della natura. In *Concetto e tragedia della cultura* (1911-1912), l’autore dichiara risolutamente che:

Il mare, i fiori, le Alpi e il cielo stellato, proprio questo ha ciò che si può chiamare il suo valore soltanto per i suoi riflessi nelle anime soggettive. Infatti, se prescindiamo dalle sue antropomorfizzazioni mistiche e fantastiche, la natura è una totalità interdependente senza soluzione di continuità (...)

Soltanto le nostre categorie umane distinguono nella natura singole parti, a cui noi colleghiamo reazioni estetiche, commoventi, simbolicamente significative: che il bello naturale sia “felice in se stesso” è giustificabile soltanto come finzione poetica.⁴⁵

Nella *Filosofia del Denaro* (1900) si trova il vero e proprio antecedente dell’argomento più diffusamente sviluppato da Ritter:

Tutta la nostra vita è caratterizzata dall’allontanamento dalla natura a cui ci costringe la vita economica e la vita cittadina che ne dipende. Però, forse, solo mediante questo allontanamento è possibile che emerga il vero e proprio sentimento estetico e romantico della natura.⁴⁶

La posizione di distanza del soggetto moderno consente di operare un taglio sulla natura, in se stessa infinita, ininterrotta e senza parti: “La natura, che nel proprio essere e nel proprio senso profondo ignora l’individualità, viene trasformata nell’individualità del paesaggio dallo sguardo dell’uomo”⁴⁷.

Il termine che Simmel, in *Filosofia del paesaggio*, utilizza per indicare questa individualità trasferita dallo spirito ad una parte delimitata della natura, è *Stimmung*. Si tratta di una parola di difficile traduzione, resa talvolta come tonalità spirituale, stato d’animo, sentimento, ma anche atmosfera, aura, carattere. Ha cioè una sicura valenza soggettiva, coerente con l’impostazione del paesaggio come prodotto spirituale, ma allo stesso tempo non è priva di una connotazione oggettiva: come se quell’unità che può essere definita come paesaggio potesse essere contemporaneamente prodotta e riconosciuta. Non si tratta neanche di un’oggettività kantiana, costituita alla luce delle condizioni trascendentali della rappresentazione. La *Stimmung* infatti è idiografica: in essa si fa valere esteticamente il carattere specifico di una porzione di spazio dallo spirito stesso separata dalla totalità indistinta della natura. Dunque, se da una parte la *Stimmung* è “esclusivamente un processo psichico umano”⁴⁸, dall’altra essa senz’altro si presenta come peculiare “proprietà del paesaggio, cioè di un complesso di cose facenti parte della natura inanimata”⁴⁹. Ciò che resta alla fin fine indeciso è se la *Stimmung* sia il puro riflesso della vita dello spirito, internamente differenziatesi e auto-qualificantesi, su una natura di per sé prima di carattere, oppure se, nell’esperienza estetica del paesaggio in quanto dotato di una propria

45 Simmel 1976:90.

46 Simmel 1973:673.

47 Simmel 2006:55.

48 Ivi, p. 66.

49 *Ibidem*.

Stimmung specifica, non sia la natura stessa a differenziarsi in varietà qualitative che si comunicano ad un soggetto d'esperienza. Nel suo ambiguo statuto, la *Stimmung* rappresenta la sintesi irripetibile e ogni volta peculiare "del dato con la nostra creatività"⁵⁰. Quello che resta da pensare, nella *Filosofia del paesaggio* di Simmel, è se il dato possa davvero essere pensato in termine di mero correlato oggettivo della vita psichica, dunque come materia priva di qualità, spazio indefinito e an-estetico, su cui la creatività dello spirito opera in piena libertà. Un passo ancora, verso il recupero di qualcosa come un'espressività propria della natura operante nella determinazione reale del paesaggio, si trova nel testo *Le rovine* (1911). Qui l'oggetto della riflessione simmeliana non è più il paesaggio come prodotto artistico, della pittura o della poesia, ma il paesaggio materiale, caratterizzato dall'intervento architettonico dell'uomo sullo scenario naturale. Coerentemente con la separazione di natura e spirito, alla quale il padre della sociologia si tiene sempre fedele, Simmel interpreta l'architettura come quella forma d'arte che più plasticamente incarna il trionfo dell'attività formatrice sulla nuda materia. L'opera architettonica, l'edificio, è espressione della "sublime vittoria dello spirito sulla natura"⁵¹: l'architettura "utilizza e ripartisce precisamente il peso e la resistenza della materia in base ad un piano possibile solo nell'anima"⁵². L'esito è uno speciale equilibrio tra gravità della natura, che spinge ogni elemento verso il basso, e tensione prometeica dell'uomo verso l'alto, grazie alla quale gli elementi naturali sono disposti diversamente dalla loro naturale tendenza in vista dell'umano abitare. La vittoria tuttavia è tanto sublime quanto precaria. Presto o tardi la mano umana dovrà tornare sul proprio edificio per imprimere nuovamente la sua direzione contraria all'orientamento naturale della sua materia. Bisognerà restaurarlo, sorreggerlo, rafforzarne le fondamenta, rinforzarlo per evitare che l'usura e lo scorrere del tempo ne riassorbano lo slancio trascinandolo alla condizione di disordine e di bassezza da cui l'azione umana l'ha tratto. Qui però Simmel non esita a definire la disposizione architettonica che sovverte la disposizione gravitazionale della materia "una violenza" dello spirito; allo stesso modo la decadenza della costruzione, in cui l'armonia impressa dallo spirito viene progressivamente meno, è definita come una "vendetta"⁵³ della natura:

50 Ivi, pp. 66-67.

51 Ivi, p. 70.

52 *Ibidem*.

53 Ivi, p. 71.

Seguendo l'ordinamento cosmico, vi è una gerarchia di natura e spirito che solitamente presenta la natura come la sottostruttura, la materia o il prodotto incompiuto, e lo spirito invece come l'elemento che rifinisce e dà una forma definitiva. Le rovine capovolgono quest'ordine, poiché quanto lo spirito aveva innalzato diviene oggetto di quelle stesse forze che hanno formato il profilo della montagna e la riva del fiume.⁵⁴

In questo breve testo di Simmel non solo la natura è una forza con la quale la potenza formatrice dello spirito deve fare i conti, una materia non già inerte, puro ricettacolo, ma resistenza attiva, dotata di leggi proprie che non dipendono dalla forza psichica del soggetto; è anche inequivocabile che la *Stimmung* specifica della rovina (potremmo dire, come forma geografica generica) dipenda dal concorso di entrambe le forze, considerate entrambe contestualmente e tensivamente formatrici. La natura, con le sue leggi, la sua forza, la sua "segreta giustizia"⁵⁵, dopo essere stata materia per la cultura, ne diventa la forma, ospitandone i resti materiali e vincolando le generazioni future ad un appello custodito da un passato perduto nel tempo ma presente nello spazio della rovina.

Le riflessioni simmeliane sulle rovine non hanno mai smesso di essere attuali. In particolare, è la crisi della civiltà industriale a lasciare sul paesaggio il segno, soprattutto nei paesi che hanno delocalizzato le produzioni e investito più intensamente nel terziario avanzato. Si parla di archeologia industriale dalla metà del Novecento in Inghilterra (Rix 1967), la patria mondiale del tessile. Nell'ambito delle teorie non-rappresentazionali contemporanee, particolarmente interessate alle sensibilità e alle pratiche artistiche sui luoghi, vengono usate definizioni della rovina che ricalcano pienamente quella simmeliana: "un'agency altrimenti-che-umana opera in tensione con gli scopi umani: la materia, gli elementi e la natura riconquistano la città post-umana"⁵⁶. La storia del gusto estetico delle rovine, dal Rinascimento al Romanticismo fino alle recenti rovine della civiltà industriale, è stata tentata da molti autori. La mobilitazione del concetto di sublime non è infrequente in questi casi: il tema è sempre quello del rapporto tra un soggetto e la grandezza, o la potenza, della natura, in questo caso nei confronti delle opere umane:

Il *ruin porn* è il nuovo sublime. Se i paesaggi montani hanno definito il sublime settecentesco, il ventunesimo secolo propone una nuova versione del

54 Ivi, p. 75.

55 Ivi, p. 76.

56 Gorman-Murray, in Boyd e Edwardes 2019:212.

sublime, precariamente collocata presso le rovine contemporanee della giungla urbana. (...) Le rovine moderne suscitano contemporaneamente disperazione e fascino, un fascino derivante dal potervi constatare il riflesso della nostra morte e della precisa forma che essa assumerà.⁵⁷

L'indecisione fondamentale tra natura come forma e come materia dello spirito non è dunque superata, dal momento che vi è un diritto dello spirito ad operare sulla natura ed un diritto della natura ad esprimersi, a comunicarsi ad un soggetto d'esperienza. Il riconoscimento di questo duplice diritto è perlomeno sufficiente a superare quella che a questo punto può essere a tutti gli effetti considerata una forma inaspettata di riduzionismo: quello del paesaggio come puro prodotto dell'attività spirituale.

3.3 *La proposta morfologica: il viaggio di Alexander von Humboldt*

Secondo il geografo Paul Claval: “La disciplina soffre della frattura tra teorie dello spazio e quelle della rappresentazione. La distinzione tra spazi e rappresentazione, o scienza e poesia, è una conseguenza del razionalismo illuminista”⁵⁸. Invece è proprio all'età di Goethe, a cavallo tra Settecento e Ottocento, illuminismo e romanticismo, nel pieno sviluppo della *Naturphilosophie*, ed immediatamente oltre, che bisogna risalire per incontrare quel “ponte tra arte e scienza”⁵⁹ che talvolta si ritiene perduto con la fine della metafisica tradizionale. In questo incredibile momento intellettuale, l'uomo è già soggetto, in quanto l'ordine tolemaico è già sovvertito e l'infinità dello spazio lo richiama alla sua nuda responsabilità di fronte a se stesso e agli altri. Allo stesso tempo, lungi dal ridursi alla newtoniana macchina dove tutto è regolato deterministicamente, la natura si presenta, sul modello del vivente, come un'alterità totalizzante ma intotalizzabile. Prima che un intero che il soggetto deve domare, la natura si offre come una realtà plurale che vale la pena contemplare anche se non è più mossa da divinità antropomorfe o animata da intenzioni demoniche perdute. Arte e scienza concorrono a questa contemplazione ed insieme realizzano per l'uomo l'appagamento più alto, ad un tempo teoretico ed estetico. L'alterità intotalizzabile della natura è manifesta nel suo realizzarsi in forme sempre diverse e mai del tutto prevedibili. Il modello goethiano della morfogenesi, in contrapposizione a quello meccanicistico della fisica newtoniana, offre una

57 Lyons 2018:1.

58 Claval 2015:205.

59 Raffestin 2005:113.

diversa relazione di particolare e universale: “il particolare e l’universale non si confrontano in un chiasmo, ma esistono sul comune terreno dove il particolare si tramuta in universale e viceversa, di volta in volta”⁶⁰. In altre parole, la natura viene compresa secondo il modello organico, dove il particolare è sempre una singolarità che attualizza la forma in modo innovativo.

Il paesaggio assume il ruolo del singolare interconnesso nella totalità processuale inesauribile della natura negli studi di Alexander von Humboldt. Il grande esploratore di origine prussiana, cosmopolita uomo di scienza ed amante della natura e delle culture esotiche, è stato annoverato tra i fondatori del paesaggio naturale (Kwa 2005) per la sua capacità di guardare alla natura ad un tempo scientificamente ed esteticamente. Molti insegnamenti di Goethe, con la sua attenzione per le manifestazioni sempre diverse della natura e la cooperazione di arte e scienza, sono presenti alla geografia inizio-ottocentesca per il tramite Alexander von Humboldt. Amico personale di Goethe, i due autori sono accomunati dalla straordinaria versatilità degli interessi, dalla forte specializzazione delle indagini temperata da un’intensa percezione dell’unità della conoscenza, dalla vastità dell’eredità intellettuale. Il carattere idiografico della geografia trova una sua legittimazione teoretica nella teoria morfologica di Goethe, applicata da von Humboldt allo sviluppo delle regioni terrestri nella loro diversità. Della transizione dell’approccio goethiano alla geografia ad opera di Humboldt vi è esplicita traccia nel *Saggio sulla geografia delle piante* (1807). Questo saggio, dove pure sono raccolte e sistematizzate idee già ampiamente discusse in autori come George Forster e Karl Willdenow, integra i contenuti della goethiana *Metamorfosi delle piante* con riflessioni specificamente dedicate alle varietà dei climi, dei suoli e alle diverse forme di coltivazione. Entrano nel saggio anche osservazioni dirette di varietà vegetali quali quelle che Humboldt ha scoperto nei suoi viaggi, in particolare quelli sulle Ande. L’effetto è quello di rendere:

un mondo nel quale caratteri locali come il clima, la flora, la fauna, il suolo e la cultura possono essere visti come parti di uno schema regionale e globale più ampio, proprio come quando singole mattonelle viste nel contesto delle mattonelle circostanti formano un unico mosaico.⁶¹

La collocazione geografica dei fenomeni botanici, come di quelli geologici così intensamente studiati in *Cosmos*, è una caratteristica tipica della ricerca di von Humboldt. Un’attenzione che è stata spesso considerata come

60 Cha 2015:3.

61 Jackson 2009:4.

indicativa di un certo tasso di determinismo ambientale; d'altra parte non si trovano facilmente, in Humboldt, affrettate riduzioni delle culture umane agli ambienti in cui si sono sviluppate, né definizioni troppo perentorie del carattere distintivo di questa o di quella località. Certo, come è stato notato, "le piante non sono per Humboldt specie classificabili in assoluto, bensì in quanto appartenenti ad una determinata regione. Ed è la peculiarità del luogo a conferire alle rispettive comunità di piante la loro identità"⁶². Nondimeno, la peculiarità del luogo non è un'essenza immobile, un *Genius loci* segreto e sacro, al quale il vivente (pianta, animale, uomo) appartenga ontologicamente. La sensibilità di Humboldt per la sensibilità e l'irripetibilità deve essere intesa alla luce di una singolare attenzione per "la contingenza e la storia nello studio della natura", nonché per "il lavoro umano di trasformazione dell'ambiente"⁶³. Le regioni non sono né essenze naturali che è possibile oggettivare una volta per tutte né, certamente, puri prodotti spirituali realizzati in vista dell'abitare: esse sono scenari ogni volta diversi in cui la natura si concreta come processo infinito, dotate di una configurazione unica ma cangiante. In altre parole, le regioni, l'insieme terrestre di cui sono parte, la flora e la fauna evolvono nel tempo⁶⁴. La storia della scienza naturale, ossia la ricostruzione dei modi in cui gli uomini si sono approcciati alla natura e alle sue varietà nel corso dei secoli, è a tutti gli effetti parte della storia della natura, in quanto le azioni e le rappresentazioni della specie umana nel corso della sua storia hanno avuto sulla natura un impatto che è compito dello studioso ricostruire. Ma questo significa anche che natura e cultura appartengono entrambe ad una grande storia della terra, che per essere studiata richiede un vivo senso del dettaglio, per rendere conto delle differenze tra fenomeni e livelli, ma anche una forte intuizione delle connessioni. La conseguenza è che, come la natura, anche il sapere è un'unità di molteplicità, un'articolazione complessa di conoscenze specifiche che interagiscono e si reggono reciprocamente.

Ora, è curioso che von Humboldt non esiti a chiamare le regioni "paesaggi". Non si pensi che questa nozione realista di paesaggio, su cui va ad innestarsi l'opera storica dell'uomo come forza formatrice tra le forze formatrici, dipenda da una concettualità ancora poco sviluppata e destinata a raffinarsi con l'elaborazione della distinzione tra ambiente (o territorio) e paesaggio. Anzi: l'idea che il paesaggio possa significare contemporane-

62 Sachs 1992:42.43.

63 Poggio 2003:87.

64 Non è un caso che l'attenzione alla storia delle regioni e delle specie abbia influenzato la teoria dell'evoluzione di Charles Darwin Su questo cfr. S. J. Gould 2002 e G. Helferich 2004.

amente l'oggetto dell'esperienza estetica, della rappresentazione artistica e della conoscenza geografica va precisamente incontro alle esigenze concettuali di un approccio estetico-fenomenologico alla geografia. L'opera di von Humboldt può essere considerata a tutti gli effetti precorritrice di un approccio estetico-fenomenologico in geografia tanto dal lato del soggetto dell'esperienza quanto della forma geografica. Considerando la regione, nella sua materialità processuale, come paesaggio, quindi come forma estetica, l'approccio humboldtiano restituisce la cosa stessa al vivo dell'esperienza estetica in cui si dona. Il processo della conoscenza, per cui le forme geografiche sono studiate nella loro oggettività, è come innervato da cima a fondo, dall'innescò iniziale ai suoi limiti conclusivi, dall'esperienza estetica della forma geografica. L'importanza dell'esperienza estetica per l'edificazione del sapere geografico si rivela, da una parte, nell'importanza del viaggio e dell'osservazione dei paesaggi sul campo; dall'altra, nel presentimento estetico della natura come totalità, che ciascun paesaggio è in grado di suscitare, condizione tanto per la conoscenza scientifica quanto per la rappresentazione artistica. Insieme, viaggio e presentimento estetico della natura come totalità richiamano il doppio movimento dell'esperienza introdotto nel primo capitolo: lo spaesamento e l'appaesamento.

La conoscenza e l'esperienza estetica sono innanzitutto unite nella pratica del viaggio. L'alleanza di viaggio e conoscenza non era poi così scontata, persino nel caso della geografia, se si pensa ai numerosissimi corsi tenuti da Kant in materia senza essersi mai spostato. D'altra parte, i viaggi nelle Americhe non erano certo una novità all'inizio dell'Ottocento. Sin dai resoconti di viaggio di Cristoforo Colombo e Amerigo Vespucci le Americhe sono un altrove sfidante e perturbante, ora paradiso perduto e ora terrificante selvaggia. È stato più volte osservato come "le infinite ricchezze dei nuovi continenti di cui favoleggiano gli esploratori settecenteschi sono incentivi all'espansione coloniale"⁶⁵. Il desiderio di viaggiare è stato associato alla brama di potere, al desiderio di gloria e alla volontà di potenza del viaggiatore, nonché all'obiettivo politico-religioso di ricondurre il selvaggio ad una più evoluta umanità. Un esempio di esplicita connessione di gusto per il viaggio e brama di assimilazione religiosa e politica è nell'opera sulla *Storia della Nuova Francia* di Lescarbot (1609):

Pur tuttavia ai nostri giorni, il desiderio di sapere ha fatto scoprire delle terre e delle contrade marittime che non erano mai state viste dai popoli di qua. Non giova a nulla formulare la denominazione di una Nuova Francia, per essere un nome senza fondamento e in effigie solamente. E poiché Dio

vi ha posto, Monsignore, in luogo elevato sul grande teatro che è la Francia, per vedere e considerare queste cose, a portarvi il vostro conforto, voi che amate le belle imprese di viaggio e di navigazione, dopo tanti servigi resi ai nostri Re, fate ancora valere questa vostra abilità, e obbligate codesti popoli erranti, anzi tutta la cristianità, a pregare Dio per voi e a benedire eternamente il vostro Nome, a inciderlo invero sulle rocce, sugli alberi e nei cuori degli uomini.⁶⁶

L'esotismo è il frutto ambiguo dell'incontro della cultura del viaggiatore con luoghi e popolazioni diverse. La storia è testimone di un rapporto tristemente stretto tra esotismo e soppressione dell'alterità nelle forzate conversioni, negli stermini, nelle conquiste e nella colonizzazione. Tuttavia è legittimo interrogarsi sulla possibilità che la brama di soppressione dell'alterità derivi precisamente dall'intensità dello spaesamento di fronte ad una radicale alterità, ad un altrove sfuggente e sfidante. Ridurre l'altro al dominio del proprio, giudicando il suo valore attraverso gli schemi assiologici di cui si è portatori, può essere un modo per gestire lo spaesamento. Un modo che conduce alla domesticazione dell'altro, che è una forma di negazione. In questa negazione, l'esperienza geografica perde il polo dello spaesamento. In relazione allo spaesamento, è possibile tracciare un'ambiguità di fondo nell'atteggiamento dei viaggiatori moderni. Lo stesso Lescarbot che, nella presentazione e nelle suppliche della sua opera del 1609, attribuisce alla Francia il santo compito di cristianizzare le terre e le contrade lontane, nel vivo del testo si lancia in una vera e propria ode alle varietà qualitative irriducibili degli uomini:

Ma è meraviglia che sorpassa tutte le altre il fatto che in una medesima specie di creature, voglio dire nell'Uomo, si rinvengano molte più varietà che in altre cose create. Infatti, se si prende in considerazione il volto, non se ne troveranno due che si rassomiglino in tutto e per tutto. Se si considera la voce, si verifica lo stesso fenomeno; se si prende in esame la favella, tutte le nazioni hanno il loro proprio linguaggio particolare, tramite il quale l'una si distingue dall'altra. Ma nei costumi e nei modi di vivere, c'è una stupefacente variazione. Il che lo vediamo ocularmente nel nostro vicinato, senza doverci sobbarcare la fatica di attraversare dei mari per averne pratica esperienza. (...) È anche poca cosa sapere soltanto ciò che è a noi vicino; ma è una bella scienza conoscere la maniera di vivere di tutte le nazioni del mondo, per la quale ragione Ulisse ha ottenuto la fama di avere visto e conosciuto molto.⁶⁷

66 Lescarbot, in Affergan 1991:36.

67 Ivi, p. 47.

Alla varietà qualitativa degli uomini corrisponde la diversità irriducibile dei luoghi. All'orizzonte sembra esserci il recupero di una forma contemplativa del conoscere, in cui il diverso è lasciato essere nella sua diversità. La conoscenza dell'altro e dell'altrove non dispone di un concetto universale che consente inquadralo alla maniera del giudizio determinante kantiano. Semmai la natura, come totalità cui il sé e l'altro, l'altrove e il qui appartengono, è intuitivamente catturabile come processo inesauribile di produzione di forme diverse. Come osserva l'antropologo post-strutturalista Francis Affergan: "La scoperta esotica è sincretica, polidimensionale ed è l'unica in grado di inventare sempre ogni volta dei nuovi mondi"⁶⁸. In questa scoperta, si dà lo "sconvolgimento dei punti di riferimento identitari"⁶⁹, dal momento che l'altrove, lasciato essere nella sua diversa consistenza, sfida l'epistemologia di una spiegazione senza residui ed apre ad una forma di conoscenza dialogica e itinerante, consapevole dei limiti del ricercatore e dell'irriducibilità di questo speciale oggetto di conoscenza che è l'altro – altrove.

Il *Viaggio alle regioni equinoziali del Nuovo Continente* (1808), è nello stesso tempo il racconto delle esperienze vissute in prima persona da von Humboldt con il compagno Aimé Bonpland tra il 1799 e il 1805 e l'esposizione dei risultati delle osservazioni intraprese e delle scoperte raggiunte, con dovizia di particolari e spiegazioni scientifiche. È stata notato come quest'opera abbia contribuito a modificare profondamente la letteratura di viaggio⁷⁰. Salpati da Marsiglia per le Canarie, il loro itinerario attraversa il Venezuela, la Colombia, parte del Brasile settentrionale, l'Ecuador, il Peru, Cuba e i Caraibi, risalendo attraverso la Florida. Prima di ritornare in Francia, passeranno per Washington, per incontrare Thomas Jefferson alla Casa Bianca. Si tratta di un viaggio a tratti rocambolesco e pieno di inaspettati incontri, al limite dell'incredibile: mangiatori di polpette d'argilla, caverne piene di scheletri, improbabili erbe succulente, pesci giganti e pappagalli, contadini che allattano i figli con latte paterno. A ogni tappa gli esploratori sono colpiti da meraviglie sempre nuove e stupefacenti, spaventanti per lo sguardo europeo, tali da sfidare il quadro esotico entro il quale andava sviluppandosi l'immaginario sudamericano del tempo. La curiosità e la fascinazione che il soggetto d'esperienza prova di fronte alla varietà e alla diversità delle regioni nel viaggio è il punto d'innescio di una contemplazione ad un tempo estetica e scientifica della realtà. In questa contem-

68 Ivi, p. 55.

69 Ivi, p. 54.

70 Su questo si rimanda all'articolo di Oliver Lubrich, "Alexander von Humboldt: Revolutionizing Travel Literature", 2004.

plazione, la regione è lasciata essere nella sua peculiarità. L'analiticità classificatoria della scienza naturale non è certamente abbandonata, così come non è abbandonata l'ambizione cartografica: al contrario, nell'opera di von Humboldt è presente una forte attenzione nei confronti della mappa⁷¹, così come è dato un rinnovato accento alla classificazione. L'indagine della specificità idiografica di ciascuna delle regioni incontrate nel viaggio, tuttavia, conduce l'autore a riflettere soprattutto sulla qualità delle combinazioni dei tipi analiticamente distinti. È a questa combinazione, a questa sintesi sinergica di elementi che occorre guardare per cogliere il carattere unitario di una regione. Qui il potenziale euristico ed estetico dello spaesamento si salda con il secondo argomento da evidenziare, ossia l'intimità di uomo e natura, nella quale all'uomo è rivelato che "i fenomeni della natura sono tutti interconnessi tra di loro, ogni angolo della Terra è un riflesso del Tutto"⁷². Nell'opera *Quadri della natura*, ad esempio, Humboldt distingue sedici famiglie vegetali, dalle palme ai banani alle conifere e così via: esse si combinano in modi differenti nelle diverse regioni della terra, offrendo a ciascuna di esse una peculiare atmosfera unitaria. Ora, l'osservatore è nelle condizioni di riconoscere l'atmosfera unitaria della regione, conferita dalla singolare combinazione di tipi vegetali, per via estetica. La viva impressione del paesaggio sui sensi del ricercatore restituisce tutto intero ciò che nella conoscenza analitica è dato come il risultato della combinazione di molteplici fattori. La scomposizione analitica dei fattori che compongono la totalità, lungi dal consentire la riduzione delle forme visibili ad elementi di base universali come nell'atomismo e nel determinismo meccanicismo, è qui semmai al servizio della comprensione della totalità stessa nella sua unicità. Non sono gli elementi di base (in questo caso, i tipi vegetali) a rappresentare la verità ultima di una regione: questa verità, se così si può dire, consiste invece in una loro disposizione, in una modalità di combinarsi, la quale, come sintesi sempre peculiare, per così dire, si esprime, o comunica esteticamente, all'osservatore.

L'esperienza estetica del paesaggio consiste dunque nella capacità sensibile del viaggiatore di cogliere l'atmosfera specifica di una regione. Il paesaggio è quest'atmosfera qualificante unitaria della regione. Il rapporto tra sua costituzione materiale intrinseca ed espressività estetica è ontologi-

71 Il geografo Quaini osserva che, per Humboldt, la cartografia è importante "tanto come preparazione alla ricerca quanto come forma di comunicazione dei risultati della ricerca stessa" (Quaini 1992:XIV) e ricorda che è stato lui ad aver inventato le carte isoterme. Con ciò, alcuni non hanno esitato a fare di Humboldt "uno dei padri dell'indirizzo positivistico" (*Ibidem*).

72 Tanca 2012:123.

co. E l'uomo humboldtiano, che proviene dalla natura e fa parte della sua storia naturale, si scopre non già spirito che dà forma ad uno spazio assoluto ed an-estetico, ma soggetto sensibile, le cui tonalità effettive riflettono l'espressività propria della natura. Humboldt osserva:

Chi non si sente di umore diverso, per menzionare soltanto cose vicine, a seconda che si trovi alla scura ombra dei faggi, su colline adorne di abeti sparsi o nelle distese erbose dove il vento stormisce tra le foglie ondegianti delle betulle? Queste forme vegetali del nostro paese natale richiamano in noi volta a volta immagini malinconiche, severe, gioiose. L'influsso del mondo naturale su quello morale, il misterioso intreccio del mondo del sensibile e dell'immateriale dà allo studio della natura, se ci si eleva al punto di vista più alto, un fascino particolare, ancora troppo poco apprezzato.⁷³

Con il richiamo all'intreccio di mondo naturale e mondo morale, von Humboldt ha di fatto aperto la strada ad approcci sintetici tra biologia e cultura quali quelli proposti nel dibattito odierno da autori come Alcorta e Sosis (2005) e Richardson e Boyd (2005), nell'ambito di una più ampia consapevolezza ecologica. Naturalmente occorre tenere ben presente che il pensiero di von Humboldt ha presupposti goethiani e schellingiani che il darwinismo e la teoria dell'evoluzione successiva cambieranno. Ma al di là della sostenibilità teorica dei presupposti filosofici in senso stretto, è l'approccio non dualistico, fortemente consapevole delle influenze dello sguardo culturale sulla natura e dell'espressività naturale sulla cultura, di cui il godimento estetico è testimone, ad attribuire a von Humboldt un'attualità che solo recentemente, dopo un lungo periodo di oblio e trascuratezza, la comunità scientifica sembra disponibile a riconoscere. L'antidualismo humboldtiano resiste all'idea di Joachim Ritter secondo la quale il paesaggio è la compensazione estetica della natura perduta. La natura infatti non è perduta alla contemplazione scientifica, il cui obiettivo rimane, come in passato, la scoperta della chiave che tiene insieme il tutto.

L'intensificarsi della specializzazione delle scienze, il parcellizzarsi sempre più fine dei loro oggetti non deve far perdere il quadro d'insieme di cui ciascuno di essi non rappresenta che un'astrazione. Tuttavia, in von Humboldt, gli oggetti delle singole scienze non sono un'astrazione irreali, immagini del mondo nel senso heideggeriano: giacché è il mondo stesso a formarsi come unità di molteplicità; e sarebbe illusorio uno sguardo che pretenda di cogliere l'unità non impegnandosi nell'infinito compito di apprendere la molteplicità. Successivamente, al tempo della *Crisi delle*

scienze europee (1936), il compito della filosofia si dovrà fare più critico nei confronti di un contesto scientifico contrassegnato da una più radicale autonomizzazione delle singole scienze e da un oblio dell'orizzonte in cui tutte operano: un orizzonte che Husserl ha preferito intendere come mondo della vita, piuttosto che come natura, totalità o altri concetti dal retrogusto metafisico. Von Humboldt, invece, concepisce ancora esplicitamente il proprio scopo di scienziato nell'edificazione di un'enciclopedia dei saperi, da realizzarsi intorno alla conoscenza delle molteplicità, delle loro connessioni e della totalità reale in cui gli oggetti si fondano. Lo sfondo unificante che tiene insieme le singole scienze non è il mondo della vita che giustifica interessi, metodi, obiettivi e motivazioni sociali della ricerca, ma la natura, di cui l'uomo e la storia umana sono parte. Certamente questa referenza ontologica del compito scientifico, così cristallinamente rivendicata, dà da pensare anche ad un approccio estetico-fenomenologico, che si tiene semmai in un'indecisione tra esperienza formatrice e donazione del senso. Ricœur, fedele al compito critico di Husserl, è molto chiaro a questo proposito: "Così, si può ben dire che l'ontologia è una terra promessa per una filosofia che comincia con il linguaggio e la riflessione; ma, come Mosé, il soggetto che parla e riflette può soltanto scorgerla prima di morire"⁷⁴. Von Humboldt non ha avvertito questa indecisione del moderno. Non ha visto arrivare la separazione tra scienza, arte e ontologia, né il divorzio di natura e cultura. Ha però, certamente, avvertito l'infinità del compito scientifico, supportato e ravvivato in ogni momento da curiosità e meraviglia. L'ontologia di von Humboldt non è, come quella heideggeriana, un'ontologia della finitezza imperniata sulla critica al desiderio di trascendenza e di infinito del moderno: si tratta, proprio al contrario, di un'ontologia dell'infinità, che richiama il dotto ad una missione (Fichte 1794) ad un tempo morale e teoretica, mai del tutto compiuta. C'è poi da chiedersi se la prospettiva ricœuriana di un'ontologia come terra promessa, che accompagna e orienta il soggetto d'esperienza il quale pure non può sfuggire alla propria condizione itinerante e alla propria parzialità fenomenologica e cognitiva, sia davvero incompatibile con la prospettiva di un compito contemplativo infinito, che lo scienziato humboldtiano deve sempre ricominciare.

Il senso di un'impresa infinita è dato dalle note introduttive del primo volume dell'ultima, ambiziosa opera dell'autore, *Cosmos*, pubblicato nel 1845 quarant'anni dopo la conclusione del grande viaggio in Sudamerica:

74 Ricœur 1995:33.

Nella tarda sera di una vita attiva offro al pubblico tedesco un'opera, la cui immagine indefinita è fluttuata nella mia mente per quasi mezzo secolo. Ho spesso considerato il suo completamento come impraticabile, ma per quanto spesso mi sia detto che sarebbe stato meglio rinunciare, ho nuovamente – sebbene, forse, imprudentemente, ripreso il compito.⁷⁵

Ma in cosa consiste questo supremo compito che l'autore si è proposto per così tanto tempo e finalmente si decide ad affrontare al tramonto della vita?

Ancorché le condizioni esterne della vita, e un irresistibile impulso verso la conoscenza in varie guise, mi abbiano spinto ad occuparmi per molti anni – e in apparenza esclusivamente – di branche separate della conoscenza, come per esempio di botanica descrittiva, geognostica, chimica, determinazione astronomica dei corpi celesti, e magnetismo terrestre, al fine di prepararmi al meglio per i viaggi che ero così bramoso di intraprendere, l'effettivo oggetto dei miei studi era di un carattere più elevato. Il principale impulso da cui sono stato orientato (...) è stato di rappresentare la natura come una grande totalità, mossa e animata da forze interne.⁷⁶

L'elevato scopo di comprendere e rappresentare la natura come una grande totalità impedisce che le diverse scienze si autonomizzino perdendo il loro rapporto con il centro che le unifica. Per essere all'altezza di questo superiore obiettivo, von Humboldt si propone di non “annoiare la mente del lettore indulgiando in mere generalizzazioni presentate in forma arida e dogmatica”⁷⁷. L'esposizione dei segreti della natura deve essere svolta di modo che sia gradevole ed ispirante, non già per ingraziarsi l'attenzione del lettore, ma per essere all'altezza dell'oggetto:

La natura è un dominio libero, e le idee profonde e le gioie che risveglia in noi possono essere delineate in modo vivido vestendo il pensiero delle più elevate espressioni del linguaggio, che siano degne di portare testimonianza della maestà e della bellezza della creazione.⁷⁸

Specificata l'importanza di uno stile elevato ed ispirato per la descrizione e la spiegazione della natura, von Humboldt continua:

La natura considerata razionalmente, ossia in quanto sottoposta allo scrutinio del pensiero, è un'unità nella diversità dei fenomeni; un'armonia che

75 Von Humboldt 1858:VII (trad. mia)

76 *Ibidem* (trad. mia).

77 Ivi, p. 23 (trad. mia).

78 *Ibidem* (trad. mia).

tiene insieme tutte le cose create, quantunque dissimili nelle forme e negli attributi; un grande intero, animato dal respiro della vita. Il più importante risultato di un'indagine razionale della natura è perciò di stabilire l'unità e l'armonia di questa stupenda massa di forza e materia, di determinare con imparzialità cosa è dovuto alle scoperte del passato e cosa alle quelle del presente, e di analizzare le parti individuali dei fenomeni senza soccombere sotto il peso dell'intero.⁷⁹

Occorre saper cogliere la diversità dei fenomeni di cui si compone l'unità della natura, senza "soccombere sotto il peso dell'intero": in quanto armonia tra parti, ognuna di esse istanzia concretamente il tutto. Le parti sono "forza e materia", coerentemente con i guadagni della scienza naturale moderna: eppure sono stupende, anche se non sono più abitate dagli dei. Inoltre, al compito della scienza inerisce intrinsecamente la ricostruzione storica degli approcci alla natura, in modo che il ricercatore possa farsi una precisa idea della propria posizionalità nonché della propria dipendenza nei confronti delle conquiste e financo degli errori precedenti. A questo punto, von Humboldt abbozza una teoria della percezione che ha ben poco a che vedere con la concezione atomistica dell'empirismo:

Non appena noi cominciamo a riflettere sui differenti gradi di godimento che la contemplazione della natura ci arreca, tosto troviamo che il primo godimento è indipendente dalla cognizione dell'operare delle forze, e persino quasi indipendente dal peculiare carattere della regione in cui ci troviamo. Dove, in uniforme pianura, piante familiari ricoprono il suolo e l'occhio riposa sulla estensione illimitata; dove le onde del mare dolcemente lambiscono la spiaggia e segnano il loro cammino con alghe e verdeggianti fuco marino: sempre ci sentiamo penetrati dal sentimento della libera natura, da un oscuro presagio del suo consistere secondo interne leggi eterne. Eccitazioni che recano in sé una forza misteriosa: rasserenanti e acquietanti; tali che ravvivano e ricreano lo spirito affaticato; sovente recano pace all'animo dolorosamente commosso nel proprio profondo, oppure agitato dal tumultuoso incalzare delle passioni. E quanto in esse è grave e solenne, scaturisce da un quasi inconscio sentimento dell'eccelso ordine, dell'intima legalità della natura; dalla sensazione di trovarsi al cospetto di immagini sempre ritornanti, dove l'universale si specchia in quello che l'organismo ha di più particolare (...). In ogni angolo della terra, dovunque si mostrino le avvicendenti figure della vita animale e vegetale, qualunque sia il livello della cultura individuale, codesti doni della natura sono a disposizione degli uomini.⁸⁰

79 *Ibidem* (trad. mia).

80 Von Humboldt, in *Assunto* 1973:153-154.

I sensi con i quali l'uomo avverte la natura ricevono forma dalla natura: anche questo vuol dire che la natura dà forma alla cultura. Lo fa in maniera, potremmo dire, universale e democratica: non occorre avere cultura e non occorre nemmeno avere una previa conoscenza del paesaggio che stiamo contemplando per poterne godere esteticamente e ricevere da questo godimento la chiara e viva impressione della natura come totalità. L'appaesamento peculiare nel seno della natura è un bene sensibile ed estetico, dal quale parte l'avventura della cognizione. La posizione cognitivista in *environmental aesthetics* è rovesciata: non è tanto il sapere a contribuire al godimento estetico del paesaggio. Si potrebbe persino sostenere il contrario: lo spaesamento, in cui più intensa è la meraviglia, consente alla natura di manifestarsi ad un soggetto d'esperienza con più forza. L'effetto di spaesamento è garantito dalla possibilità di imbatterci in paesaggi sempre diversi. L'appaesamento nell'unità della natura che si consegue grazie allo spaesamento per la diversità dei paesaggi è descritto come ravvivante, tranquillizzante, ricreante. Siamo di fronte ad un modello di auto-riconoscimento romantico reso possibile da un'impressione sensibile immersiva e totalizzante. Ed è in questa possibilità di appaesamento nel seno della natura nel godimento della varietà, in questa forma romantica di auto-riconoscimento, che gli uomini si scoprono eguali. Non nella razionalità e nei modelli di scienza, non nelle manifestazioni artistiche, non nei costumi e nelle costituzioni, che evolvono nel tempo e in cui il genere umano, proprio in quanto natura, si concreta ogni volta diversamente. Gli uomini, sempre diversi nella geografia e nella storia, si scoprono eguali nell'esperienza estetica della natura, resa possibile dallo spaesamento geografico.

I trascendentali di un'estetica della geografia di matrice fenomenologica sono dunque già offerti entro una comprensione morfologica della natura quale quella di von Humboldt. I vantaggi di questa impostazione sono notevoli: la morfologia consente di pensare al soggetto come soggetto d'esperienza, capace di operare, agire e conoscere solo in risposta ad una passività fondamentale nella quale egli si riconosce come parte di un tutto; favorisce l'articolazione dell'esperienza in termini di appaesamento e spaesamento, in vista del riconoscimento; mantiene di diritto il carattere idiografico dei luoghi, facendo di questo il punto di innesto di teorie spaziali di ordine strutturale (in von Humboldt limitate quasi solo alla geografia fisica, ma idealmente potremmo estendere il modello anche alle ambizioni strutturaliste del paradigma critico, dove, come si è visto, il rischio di cadere in facili riduzionismi è alto); esalta l'espressività dei luoghi che offrono un'esperienza immersiva; sottolinea la continuità tra quest'espressività e le rappresentazioni artistiche del

paesaggio, che non sarebbero più comprese come puri prodotti spirituali, bensì come frutti di un gioco di rimandi tra la visione dell'artista e la donazione della cosa stessa; in definitiva, ripristina un rapporto positivo di arte e scienza, con il quale l'arte è salvata dall'autoreferenzialità e la scienza dalla frammentazione interna in cui il senso del tutto è perduto.

D'altro canto, è difficile non vedere come l'inesauribilità del compito scientifico possa tradursi in qualcosa come un "cattivo infinito". Un certo numero di sproporzioni e tensioni ricompare nel seno del felice e festivo appaesamento del soggetto nella natura postulato da von Humboldt. La sproporzione tra il tempo finito della vita di un ricercatore e l'infinità della missione conoscitiva; quella tra ideale del godimento estetico e della meraviglia per la diversità e occasioni estetiche ben meno felici, di cui ogni viaggio, se reale, è sempre portatore; la tensione tra una natura armonica, in cui persino le forze e le materie inorganiche sono degne di ammirazione estetica e morale, e circostanze naturali non solo sproporzionate rispetto al soggetto, e perciò sublimi, ma piuttosto francamente catastrofiche, in cui le forze e le materie prevaricano indifferenti la condizione del vivente e stimolano sentimenti fortemente negativi. La valorizzazione estetico-morale della natura romantica di von Humboldt non prende in considerazione l'argomento hobbesiano e hegeliano della civiltà come forma di libertà degli uomini innanzitutto dalla necessità naturale. Certo la rappresentazione esotica di un'America custode "del tesoro e delle ricchezze della natura vivente"⁸¹, come scrisse Buffon nella sua *Storia Naturale* (1749) ancora agisce sulla passione estetica di von Humboldt per la natura. Ma forse proprio questo motiva a mantenere il paradigma estetico-fenomenologico sulla soglia dell'indecisione fondamentale del moderno, tra appartenenza e separazione, tra realtà del paesaggio e sua rappresentazione. Forse, se non pare giusto fare del paesaggio un puro prodotto culturale, che sottrae alla natura le sue valenze espressive, non è nemmeno possibile prescindere dal radicamento del soggetto d'esperienza in un immaginario che a sua volta ne preforma la dimensione ricettiva. In altre parole, il paesaggio nella sua ambiguità semantica deve essere visto come l'esito, comunque precario, di due passività: la passività del soggetto d'esperienza che dall'espressività propria della forma geografica risulta condizionato, e la passività della forma geografica già sempre in parte prefigurata, se non da progetti ed ambizioni, quantomeno da aspettative ed immaginari propri del soggetto. Soprattutto nei casi in cui lo spaesamento è più forte, proprio come nel vivo di un

81 Buffon, in Glacken 1967:672.

viaggio in un paese esotico, si manifesta con chiarezza che la meraviglia non sorge dalla sola espressività della natura nei suoi tratti unici, come se essa si abbattesse su un soggetto alla fin fine universalmente vuoto, in attesa di essere riempito e formato integralmente dall'incontro. Più realisticamente, la meraviglia sorge dall'impatto di quell'inedita forma geografica sull'insieme di aspettative concrete e sugli standard acquisiti della visione che sono depositati nell'immaginario dell'esploratore. Per essere altro davvero, l'altrove si dà nella distanza. Tale distanza non è da intendersi come una pura separazione, bensì come quella lontananza che fa essere, nella loro differenza, sia il sé che l'altro; sia il qui che l'altrove. Un'appartenenza ed una separazione, insieme.

Le due unilateralità del paesaggio come puro prodotto spirituale e come pura espressività della natura sono, a questo punto, tolte come unilateralità e mantenute come poli reali di una tensione fondamentale del concetto di paesaggio, nonché, a ben vedere, dell'intera fenomenologia della geografia sviluppata intorno ai trascendentali dell'appaesamento e dello spaesamento. Mantenersi nell'indecisione tra questi due poli non significa rinunciare a pensare alle loro produttive connessioni. In particolare, la proposta morfologica, implicando un'evoluzione formante della natura in cui la specie umana trova spazio al pari delle altre, può essere formulata in modo da meglio contemplare il suo contributo nel processo formativo, secondo la propria caratteristica anch'essa formata e in divenire. Il modello morfologico, insomma, consente di pensare la geografia umana nel suo essere un prolungamento della geografia fisica, e non un dominio di ricerca che possa da essa venire radicalmente separato; ma nello stesso tempo consente di cogliere la geografia umana nella sua specificità, nella misura in cui, nell'inedito storico, la specie umana emerge come potenza formativa relativamente autonoma, destinata a sua volta a mutare la geografia del pianeta e il volto della superficie terrestre. Nell'introdurre questa novità, quest'antitesi, questo turbamento della morfogenesi naturale, la specie umana perde la natura come patria e sviluppa utopie dell'appaesamento compiuto, che sono anche nostalgie di un paradiso perduto. Ma prima di seguire la strada che condurrà il percorso alla vetta da cui si potrà gettare perlomeno uno sguardo su questo vivificante nesso di geografia e utopia, tocca ancora riprendere il cammino dove è stato or ora interrotto, sulla soglia di un ripensamento della teoria morfologica alla luce dell'*agency* umana. Il cammino condurrà nei prossimi paragrafi a cogliere qualche risonanza tra la teoria morfologica del paesaggio, compiutamente sostenuta dal grande geografo americano Carl Sauer negli anni Venti dello scorso

secolo, e gli sviluppi dell'approccio non-rappresentazionalista della geografia contemporanea.

3.4 La proposta morfologica: il paesaggio di Carl Sauer

Carl Sauer nasce nel 1899 in Missouri, nel Midwest contadino d'inse-diamento soprattutto tedesco. In Germania trascorrerà tre anni dei propri studi superiori, per poi laurearsi a Chicago in geologia. Nel 1923 si trasferirà in California, dove sarà a capo dell'influente Scuola di Berkeley⁸². Continuerà a lavorare fino alla morte, nel 1975. Nonostante la rilevantissima produzione epistemologica e teorica in geografia, che ha fatto guadagnare all'autore un posto in tutti i principali manuali di geografia umana in Europa e oltreoceano, la filosofia raramente si è accorta della consistenza teorica di alcune delle sue tesi. *En passant* è stata perlomeno notata negli ambienti di geografia culturale contemporanea la possibilità di riscattare il pensiero di Sauer proprio alla luce dell'impegno a riformulare il ruolo del giudizio e dell'apprezzamento estetico per la disciplina geografica. La geografa australiana Elizabeth Straughan e l'inglese Harriett Harrison, nella loro introduzione ad una delle pochissime collettanee dedicate all'estetica in geografia a mia conoscenza (2015), affermano che il rapporto tra estetica e geografia non sta nei termini posti dai prevalenti "scientismi aggressivi"⁸³, che separano rigorosamente l'apprezzamento estetico e la teoria spaziale:

Forse è il caso di sostenere un'intersezione più complessa tra estetica e impresa scientifica in geografia, che si potrebbe sostenere in sintonia con quanto già colto da Von Humboldt. Tra il diciannovesimo e il ventesimo secolo, a mano a mano che la disciplina si faceva più scientifica, prendendo le distanze dall'apprendimento mnemonico, un approccio empirico al paesaggio divenne importante. (...) Si può trovare traccia di tale forza dell'estetico in diversi contributi alla disciplina, (...) negli studi sul paesaggio di Vidal de la Blache, o nello "sguardo morfologico" di Sauer.⁸⁴

Le due autrici procedono poi verso una critica al sensismo psicologistico di molta geografia fenomenologica degli anni Settanta e Ottanta dello scorso, osservando come solo le più moderne teorie non rappresentazionaliste

82 Per un bilancio critico del pensiero e delle opere di Sauer e della scuola di Berkeley si rinvia a Denevan e Mathewson (2009) e Mercatanti (2011).

83 Straughan e Hawkins:7.

84 Ivi, p. 8.

in geografia possano favorire un pieno recupero dell'estetica (e dell'arte) alla geografia. A questa svolta non rappresentazionista della geografia contemporanea si dovrà dedicare qualche attenzione anche qui, in quanto vi si riscontra effettivamente un'utile sintesi di esperienza estetica, pratica artistica e teoria spaziale che nutre l'ambizione di articolare motivi scientifici, ontologici, fenomenologici e critici nel concetto di paesaggio.

L'affermazione di un rapporto fecondo e produttivo di geografia ed estetica trova nella storia della geografia un riscontro importante ed istruttivo anche per altre discipline. Tale storia si snoda lungo una traiettoria che va da von Humboldt alla geografia non rappresentazionista e che ha nella *Morfologia del paesaggio* (1925) di Sauer il proprio baricentro cronologico e ideale. A dispetto di ciò, in filosofia, la sua opera è largamente trascurata. Pietra miliare della teoria geografica, è stata invece oggetto di critiche piuttosto forti sia nell'ambito della geografia positivista che in quello della geografia culturale rappresentazionista. Durante l'egemonia razionalista, il metodo descrittivo della ricerca di Sauer appariva incompatibile con scopi di natura teoretica quali spiegare l'organizzazione spaziale in termini di schemi e processi quantificabili (Ackermann 1962) o scoprire le leggi spaziali (Harvey 1969). La rilevazione sul campo, cuore dell'approccio di Sauer, è stata talvolta banalizzata come "pratica amatoriale ed antiquaria" (Gould 1979:140). La geografia culturale ha considerato la concezione di cultura impiegata da Sauer (non a torto) come super-organica (Duncan 1980), ma tanto è bastato per trascurare nell'opera del geografo altre possibili letture. Ancora Kühne, nella sua aggiornatissima ricostruzione della storia delle teorie sul paesaggio, ha ricordato l'importanza della tradizione fisiognomica per la morfologia saueriana, come per tutta la morfologia di fine Ottocento e inizio Novecento. La fisiognomica, ossia l'interpretazione della natura sulla base del suo aspetto, ha le sue radici nell'ermeneutica medievale ed è oggi considerata una disciplina pseudo o parascientifica. Sul fronte dei riconoscimenti, un geografo come Kenneth Olwig (1996, 2019), alla ricerca di un'idea di paesaggio come "insieme di luoghi in cui si incarna una connessione di comunità, giustizia, natura e ambiente"⁸⁵, ha trovato in Sauer un riferimento per la sostantività del suo approccio al paesaggio. Secondo il geografo slovacco Dov Nir, le scienze regionali devono molto a Sauer soprattutto per il radicamento che egli ha dato alla teoria nell'esperienza, da cui deriva la scelta di "basare la geografia sulla fenomenologia"⁸⁶.

85 Olwig 2019:16 (trad. mia).

86 Nir 2012:41 (trad. mia).

Sono due le questioni che qui interessano dell'impostazione teorica proposta dal geografo americano. La prima è di più stretto significato epistemologico e riguarda l'adozione della fenomenologia come metodo con il quale giustificare la geografia come campo autonomo, da non potersi ridurre né alla storia da una parte, né alle scienze naturali dall'altra. La seconda è la nozione di paesaggio che ne deriva. Entrambe le questioni sono affrontate nella *Morfologia del paesaggio*, dove la fenomenologia compare in quanto modo di intendere le scienze come "processo organizzato di acquisizione della conoscenza, piuttosto che nel comune significato stretto di un corpo unificato di leggi fisiche"⁸⁷. La qualità e il rigore di una scienza non si lascia giudicare dal grado di universalità, necessità e generalizzazione delle sue asserzioni. Piuttosto, ogni scienza trova legittimazione dal dominio di realtà che si mette nella condizione di oggettivare e dal suo modo di determinare le connessioni dei fenomeni di tale dominio. Si tratta dunque di determinare quale sia la porzione di realtà cui la geografia come scienza si rivolge e quali siano le connessioni proprie dei fenomeni geografici. Sauer passa in rassegna alle definizioni dell'oggetto della geografia più diffuse negli anni Venti, in particolare nel contesto americano. La geografia è stata definita come studio della terra, parte di una "geofisica cosmologica"⁸⁸; studio delle forme di vita in quanto determinate dal loro ambiente fisico di appartenenza, come nell'antropogeografia di Ratzel e, in generale, nel determinismo ambientale; studio della diversità delle regioni sulla terra, o corologia. È parere di Sauer che solo l'ultima definizione possa effettivamente giustificare la geografia come forma di sapere autonomo. L'autore fa riferimento all'antico dibattito tra una geografia regionale e una geografia generale, il quale, come si è visto, ritorna nella riflessione contemporanea della disciplina. Grazie ai progressi nelle scienze della terra dell'Ottocento e di inizio Novecento, ormai, la geografia come descrizione della forma terrestre nel suo complesso "presuppone proprietà e processi generali della terra propri di altre scienze"⁸⁹. Secondo Alfred Hettner, uno dei riferimenti della scuola tedesca la cui impostazione teorica Sauer intendeva integrare nella geografia americana, la geografia può farsi valere come scienza autonoma solo in quanto "conoscenza dell'espressione variabile delle diverse parti della superficie terrestre"⁹⁰. In questo contesto, la fenomenologia è in grado di salvare la geografia da un probabile riduzionismo nel senso della geofisica o del determinismo ambientale, pro-

87 Sauer 1996:297 (trad. mia).

88 *Ibidem* (trad. mia).

89 Hettner, in Sauer 1996:298 (trad. mia).

90 *Ibidem* (trad. mia).

prio come negli anni Settanta verrà considerata in grado di contrapporsi al riduzionismo delle teorie spaziali quantitative.

La cosa interessante è che Sauer intende fenomenologia nel senso della fondazione metodologica delle scienze empiriche. La fenomenologia non è qui considerata anti-riduzionistica perché contrappone al determinismo ambientale la soggettività, il significato dei luoghi, l'ineffabilità dell'esperienza, come spesso sarà nella geografia fenomenologica degli anni Settanta. La fenomenologia è il metodo tramite il quale una scienza viene riconnessa al dominio dell'esperienza che le è proprio. Perciò la geografia potrà giustificarsi come disciplina autonoma se a essa corrisponderà una dimensione propria, primitiva dell'esperienza, che non si lasci ridurre ad altre, pena la perdita della sua specificità e complessità. Sostiene Sauer: "I grandi campi della conoscenza esistono in quanto universalmente riconosciuti come concernenti una grande categoria di fenomeni. È l'esperienza umana, non l'indagine dello specialista a realizzare le prime e più generali suddivisioni della conoscenza"⁹¹. Il paesaggio, in quanto forma di una regione, è un'entità intuitiva, che appartiene all'esperienza di ciascuno. Esso è dato nell'esperienza ingenua, "non è una tesi complicata"⁹². Ciò non fa di esso una mera apparenza, né solo un testo da decifrare, o un velo da scopercchiare per rivelare ciò che davvero conta, ossia la struttura sotto la superficie. Il paesaggio offerto dall'esperienza come fenomeno primario chiede, per così dire, di essere spiegato senza essere ridotto: il che significa compreso nelle connessioni che lo rendono quello che è, non solo scomposto negli elementi che vi si trovano assemblati. L'impianto di Sauer si rivela più husserliano che heideggeriano o merleau-pontiano. John Pickles porrà l'accento su come Husserl, più di altri fenomenologi, abbia "identificato precisamente i rapporti formali tra la fenomenologia e le scienze empiriche"⁹³. Sulla base di questa valutazione, come abbiamo visto, Pickles criticherà la geografia degli anni Settanta, per aver fatto della fenomenologia un umanismo *tout court*, quando non un soggettivismo semplicemente incompatibile con la scienza. Si riscontra quest'attenzione nei confronti della fenomenologia come metodo per la giustificazione della scienza nell'esperienza in Sauer. È inoltre rilevante che l'interpretazione metodologica data da Sauer alla fenomenologia appaia singolarmente in sintonia con ciò che si è visto in von Humboldt. Come, secondo lo studioso ottocentesco, a conferire ad un paesaggio il suo carattere unitario sono le peculiari connessioni tra gli ele-

91 Sauer 1996:298 (trad. mia).

92 *Ibidem* (trad. mia).

93 Pickles 1985:81 (trad. mia).

menti di cui si compone, elementi che di per sé sono osservabili anche in paesaggi diversi, così per il geografo novecentesco la geografia si distingue dalle altre scienze della terra in quanto tematizza il paesaggio come fenomeno unitario, connessione singolare di fenomeni più elementari, di per sé non riducibile ad essi.

La tematizzazione del paesaggio come “associazione propriamente geografica di fatti”⁹⁴ presenta come ulteriore implicazione epistemologica il fatto che “la competenza per giungere a conclusioni ben ordinate non è condizionata, in questo caso, dalla coerenza o incoerenza dei dati, in quanto la loro associazione caratteristica, tale quale può essere trovata nell’area, è un’espressione di coerenza”⁹⁵. Anche questo argomento non è estraneo alla fenomenologia: la fonte della coerenza della materia della conoscenza è infatti colta nella sua stessa datità, nel modo in cui tale materia si presenta. Non è il soggetto a dare ordine al caos del molteplice sensibile, giacché la molteplicità sensibile si presenta già come un insieme di fenomeni ed elementi “non solo assortiti, ma associati e interdipendenti”⁹⁶. Si tratta, anche qui, di una lettura fenomenologica ibridata con un’impostazione morfologica simile a quella di von Humboldt. Sauer sottolinea come il paesaggio abbia una “qualità organica”⁹⁷: le connessioni tra le sue parti devono essere pensate sul modello del vivente. In definitiva, il paesaggio di cui tutti hanno intuitiva esperienza è una realtà, una porzione di territorio reale e dotata di caratteristiche riconoscibili. Il termine *landscape*, equivalente del tedesco *Land-Schaft*, è da preferirsi ai termini semanticamente equivalenti di “area” e “regione” perché “area” non è un termine distintamente geografico, mentre “regione” ha finito per indicare nell’uso corrente della geografia un certo ordine di grandezza spaziale. Il termine “paesaggio” implica già il tipo di connessione di fenomeni proprio della geografia: può essere definito come “un’area costituita da un’associazione distinta di forme, sia fisiche che culturali”⁹⁸. Sauer sostiene poi che il riconoscimento dell’idiograficità di ogni paesaggio non è sufficiente a fare della geografia una scienza. Certo, ogni paesaggio è diverso e irriducibile; tuttavia “ogni paesaggio ha un’individualità e rapporti con altri paesaggi, e lo stesso si può dire delle forme che lo compongono”⁹⁹: è perciò auspicabile che a partire dal-

94 Sauer 1996:300 (trad. mia).

95 Ivi, p. 299 (trad. mia).

96 *Ibidem* (trad. mia).

97 Sauer 1996:300 (trad. mia).

98 *Ibidem* (trad. mia).

99 Ivi, p. 301 (trad. mia).

le individualità di ciascun paesaggio si possano formulare comparazioni e riscontrare omologie di forme e funzioni di elementi, in vista di una teoria generale dei paesaggi sulla terra. Sauer indica così la “straordinaria impresa”¹⁰⁰ della geografia come disciplina scientifica: l’edificazione di un sistema comparativo delle diversità paesaggistiche, dal valore euristico ed orientativo in quanto la natura idiografica delle regioni non potrà essere sussunta in uno schematismo definitivo e astratto. L’osservazione sul campo, la descrizione e la comparazione devono essere le tre procedure fondamentali della geografia. Non si tratta di qualche cosa di meno dell’individuazione di leggi necessarie o della spiegazione causale proprie di altre scienze: si tratta semplicemente di un’altra forma del conoscere, relativa ad un oggetto complesso, sia pure intuitivamente presente nell’esperienza di ognuno, quale è il paesaggio.

È sulla definizione di paesaggio come associazione organica di forme “sia fisiche che culturali” che occorre ora soffermarsi. A questo livello si ripropone il problema della natura come forma della cultura oppure cultura come forma della natura. A giudicare dai presupposti epistemologici richiamati poc’anzi, soprattutto di quello legato alla coerenza del dato nel suo presentarsi all’esperienza come unità di elementi interdipendenti, sembrerebbe che sia l’esterno, per dir così, a dare forma all’interno. In effetti, dal punto di vista del processo di conoscenza, è il paesaggio a presentarsi da sé come insieme coerente di dati posti in relazionalità sinergica tra loro, per dirla con David Seamon (2018). In questo senso, davvero, l’oggetto geografico è forma geografica, in quanto dà forma alla sensibilità che la riceve nell’esperienza. Ma in Sauer è chiarissimo anche il fatto che il paesaggio è già sempre a sua volta formato dall’attività di una cultura: e, da un punto di vista sostantivo, l’autore si muove in una direzione precisa: “la cultura è l’agente, l’area naturale è il medium, il paesaggio culturale il risultato”¹⁰¹. In quest’altro senso, dunque, l’oggetto geografico è un prodotto culturale: “il paesaggio culturale è l’area geografica nel suo significato finale. Le sue forme sono tutte le opere dell’uomo che caratterizzano il paesaggio”¹⁰². A questo punto si capisce meglio perché “paesaggio” è termine preferibile rispetto a “area”: perché la pura area geografica intesa come mero ambiente naturale è, in senso stretto, riducibile ad un insieme di forze causali che sono oggetto di altre scienze. Certamente anche nel caso della geografia fisica si può sostenere che il paesaggio sia un’associazione

100 Ivi, p. 300 (trad. mia).

101 Ivi, p. 310 (trad. mia).

102 Ivi, p. 309 (trad. mia).

organica di elementi e che quest'associazione specifica, non i suoi elementi, costituiscano il proprio della geografia; ma agli occhi di Sauer solo la causazione antropica introduce nella realtà dell'ambiente naturale un tratto ineducibile, davvero singolare, che non può essere ridotto alla causazione naturale. Da tali considerazioni deriva la critica del geografo culturale di scuola ermeneutica, James Duncan (1980), secondo cui Sauer avrebbe mutuato dall'antropologo Kroeber, e trasmesso alla Scuola di Berkeley, una nozione "superorganica" di cultura. In questa concezione, che riflette alcune teorie semplificate del positivismo evolucionistico, la cultura sarebbe un livello autonomo della realtà, dotato di singolare potere causativo. Adottare una tale concezione della cultura in geografia ha il significato di "accettare una forma di determinismo culturale nello studio del paesaggio"¹⁰³. Almeno sotto questo aspetto, siamo lontani dalla concezione humboldtiana della natura come forma della cultura. Ma prima di stabilire senza riserve la ricaduta del pensiero di Sauer nella logica propria del modello del paesaggio come puro prodotto spirituale, occorre ancora tenere in considerazione la critica che rivolge, sebbene *en passant*, alla concezione di paesaggio proposta da Benedetto Croce.

Già Alain Roger, nel suo *Breve trattato sul paesaggio*, ha ricordato come l'inizio del Novecento sia stato contrassegnato dal pieno riconoscimento del paesaggio come concetto estetico, contemporaneamente in autori del calibro e dell'importanza di Croce e Simmel. Salvatore Settis, in un discorso tenuto all'Università di Venezia nel 2002, ha richiamato l'importanza dell'eredità crociana nel nostro modo di intendere il paesaggio come patrimonio culturale da difendere¹⁰⁴. L'idea crociana secondo la quale "il geografo che descrive un paesaggio ha lo stesso compito di un pittore di paesaggio"¹⁰⁵ non implica una cooperazione di arte e scienza, bensì, al contrario, ne riafferma la divisione sussumendo la geografia tra i saperi umanistici e portando il paesaggio nel campo della pura produzione e rappresentazione dello spirito. Per Croce, il paesaggio, nel ricadere sotto il dominio delle produzioni spirituali, ha valore in quanto immagine spaziale della patria, espressione dei suoi costumi e dei suoi ideali. Con ciò, il paesaggio è un problema sin da subito storico, politico e morale: insomma spirituale nel senso proprio dell'idealismo crociano. In questo senso, la problematica epistemologica impostata da Sauer semplicemente non è rilevante né

103 Denevan e Mathewson 2009:15.

104 Sull'impegno di Benedetto Croce in qualità di Ministro per la promulgazione in Italia di una legge sulla tutela del paesaggio, cfr. Caravaggi 2002 e Settis 2011.

105 Sauer 1996:300.

pertinente, poiché il paesaggio, in quanto puro prodotto culturale, trae la propria legittimità dalla cultura, e non da speculazioni sulla percezione del paesaggio ed altri temi che a priori non appartengono al dominio dello spirito. Sauer, in un rapido passaggio della *Morfologia*, si contrappone a questa considerazione di Croce soprattutto per difendere lo statuto della geografia come scienza. Questa preoccupazione da una parte porta Sauer a ribadire la distinzione tra arte e scienza: “Non siamo interessati qui alla geografia come arte (...) Per quanto eccellenti le selezioni di dati individualistiche, impressionistiche possano essere, esse sono artistiche e non scientifiche”¹⁰⁶. Dall’altra parte, Sauer resiste alla partizione dei saperi in scientifici e umanistici evitando alla geografia di schierarsi con gli uni o con gli altri. Se infatti la geografia scegliesse la scienza contro la storia, sarebbe inadatta a spiegare il paesaggio come risultato dell’umana attività sulla natura; ma se scegliesse la storia contro la scienza, sarebbe inadatta a formulare teorie comparative sulla distribuzione e l’organizzazione spaziale della realtà e si dovrebbe accontentare della pura idiograficità. La geografia non è né una forma di conoscenza che spiega il rapporto tra ambiente e cultura in termini deterministici, come nel determinismo ambientale, né una mera constatazione dello spazio come puro riflesso dello spirito. Certo, la cultura è considerata come la vera forza formatrice del paesaggio, laddove alla natura è assegnato a chiare lettere il ruolo di medium: ma questo accento deve anche essere letto alla luce del tentativo di sfuggire a quel determinismo ambientale che, proprio negli anni Venti e Trenta dello scorso secolo, era servito a giustificare le forme più violente di razzismo e oppressione dell’alterità che la storia abbia mai conosciuto. L’insistenza sulla cultura come forza formatrice del paesaggio deve essere letta piuttosto nel senso del possibilismo formulato per la prima volta da Vidal de la Blache: la teoria secondo la quale “l’ambiente offre delle possibilità che l’uomo e la società utilizzano secondo necessità e capacità, a seguito di decisioni libere e coscientemente adottate”¹⁰⁷. Si tratta dunque, in questo senso, di un richiamo alla responsabilità dell’uomo di fronte alla natura: una responsabilità tanto maggiore quanto più potente è la sua capacità di intervenire sulla natura trasformandola in paesaggio, in vista del proprio abitare.

L’impostazione teorica di Sauer è dunque saldamente inscritta entro le scissioni e i dualismi della modernità, tra realtà e rappresentazione, natura

106 Ivi, p. 305.

107 Lando 2017:237.

e cultura, arte e scienza. Il modo in cui il suo pensiero si pone a fronte di questi dualismi è tuttavia eccentrico, almeno nella misura in cui lotta per garantire alla geografia uno statuto epistemologico proprio, che a ben vedere è un ibrido interessante di generalizzazione nomotetica e riconoscimento idiografico. La stessa scelta di radicare la concezione morfologica di paesaggio come associazione distinta di forme, basata sull'insegnamento di Goethe¹⁰⁸, entro un'interpretazione fenomenologica della scienza sfocia in un equilibrio piuttosto efficace tra soggetto d'esperienza e forma geografica. Si potrebbe sostenere che siamo di fronte a una geografia fichtiana: in sede teoretica è il non-io a dare la regola all'io, in quanto, come si è visto, la forma geografica (il paesaggio) impone al soggetto d'esperienza la propria coerenza; ma è in sede pratica che l'io si afferma come libertà, poiché, come cultura, non è determinato quanto all'essenziale dall'ambiente in cui sorge, anzi imprime su di esso la propria forma. In ogni caso, abbiamo a che fare con una relazione intima e se vogliamo dialettica di soggetto d'esperienza e forma geografica. Una relazione non priva di significato estetico. Se infatti la descrizione sistematica delle connessioni del paesaggio non deriva da mere impressioni soggettive, alla maniera degli artisti, essa comunque è “ampiamente basata su una lunga esperienza di ricerche sul campo, attraverso le quali ha potuto consolidarsi un meditato giudizio sui tratti significativi del paesaggio”¹⁰⁹.

La nozione morfologica di paesaggio non è figurativa, ma ciò non significa che sia an-estetica o anti-estetica. Al contrario, il paesaggio ha valenza estetica nella misura in cui circonda ed abbraccia i suoi abitanti, stimola la curiosità dei ricercatori, promuove l'immaginazione dei viaggiatori. Nel paesaggio, i simboli culturali sono incorporati in manufatti spaziali e disposizioni che richiedono di essere descritti, registrati, in caso codificati. Il paesaggio come realtà totale richiede un'esperienza immersiva che ha un sicuro significato estetico. La morfologia assicura una connessione tra l'esperienza estetica e la conoscenza scientifica. Già nella *Morfologia del paesaggio* Sauer, pur preoccupandosi di distinguere il paesaggio come realtà materiale dal paesaggio come rappresentazione artistica, l'autore sottolineava che “la migliore geografia non ha mai disdegnato le qualità estetiche del paesaggio”, anzi rivela “una qualità sinfonica nella contemplazione dell'area”¹¹⁰. Il processo della conoscenza geografica include perciò costitutivamente l'esperienza di campo. In *L'educazione di un geografo*

108 Sauer si rifà esplicitamente alla lezione di Goethe nella *Morfologia del paesaggio* (1996:304)

109 Ivi, p. 306.

110 Ivi, p. 311.

(1956), non sono solo criteri formali a distinguere una scienza da un'altra, ma anche il tipo di esperienza, dunque di ricercatore che essa richiede per essere esplorata. Si tratta in questo caso di criteri schiettamente estetico-sperienziali. Il primo è la passione per le mappe:

Fatemi dire innanzitutto che il primo e fondamentale tratto del geografo è la passione per le mappe. Le nostre mani sono vuote se non ne abbiamo una, in aula, in laboratorio, sul campo. (...) Le mappe stimolano le nostre ghiandole, sciolgono la nostra lingua, vivificano la nostra immaginazione. Il loro linguaggio supera le barriere linguistiche; a volte ci si è riferiti a esse come "linguaggio geografico".¹¹¹ (...) I suoi simboli sono tradotti in immagini mentali e assemblate dall'occhio della mente in associazioni significative di terra e vita.

Come si vede, non si tratta della ricerca della mappa perfetta, dell'ossessione per l'esattezza, ma della curiosità suscitata dalle mappe più diverse. Il paesaggio, in quanto riferimento ontologico della realtà mappata, si presta ad essere cartografato nelle maniere più varie e curiose, sulla base di convenzioni, scale e segni diversi, a seconda degli obiettivi di ricerca e del grado di confidenza con il territorio. Nessuna mappa perviene mai ad una saturazione della realtà rappresentata: ciò che ogni mappa racconta è solo una parte della realtà, la parte che interessa al ricercatore che la adotta. Il paesaggio reale, nel suo infinito processo di produzione, è come una sorgente inesauribile per l'immaginazione geografica.

Il secondo tratto che caratterizza l'attitudine del geografo è la passione per il viaggio:

I geografi, e gli aspiranti tali, sono viaggiatori, indirettamente quando devono, ma in prima persona ogniqualvolta possono. Non appartengono a quella categoria di turisti accompagnati dalle guide per itinerari standardizzati sviluppati attorno a famose attrazioni e non alloggiano nei Grand Hotels. (...) Si rivolgono piuttosto a strade secondarie e luoghi non notati, dove possono appagare il desiderio di fare una scoperta personale.¹¹²

Il buon geografo deve inoltre coltivare il gusto per le varietà naturali: l'azione formatrice dell'uomo incontra infatti un habitat vivo, non uno spazio isotropico neutro. In questo senso, a dispetto di una certa insistenza del testo del 1925 sulla cultura come unica vera potenza formante del paesag-

111 Sauer 1956:289 (trad. mia).

112 *Ibidem* (trad. mia).

gio, è più esplicito in questo articolo del 1956 il debito nei confronti della geografia naturalistica di origine humboldtiana:

Abbiamo bisogno di più ricercatori che vivano alle frontiere, ad esempio con la biologia. Non voglio dire che dobbiamo contendere ad altre scienze il loro dominio legittimo. La distribuzione delle piante e l'intervento dell'uomo sulla terra rimangono i principali temi della geografia (...) In Europa, questa consapevolezza è viva da molto tempo. La geografia è stata nutrita di temi bio-geografici dal tempo di von Humboldt.¹¹³

Da tutto questo deriva che, a giudizio di Sauer, la formazione del geografo debba essere fundamentalmente condotta sul campo. Le tassonomie possono anche essere imparate a memoria, le astrazioni di cui il geografo si serve per classificare l'esperienza possono essere offerte da libri e manuali di metodi, ma "il senso della morfologia", cioè l'arte di apprendere le forme di un ambiente, le loro funzioni e le loro omologie, può essere sviluppato solo attraverso una pratica esperienziale ed estetica:

Essere a piedi, dormire all'aperto, sedere sul campo la sera, osservare la terra in tutte le sue stagioni sono i modi appropriati di sviluppare ed organizzare l'esperienza, facendo in modo che le impressioni sensibili si evolvano in asserzioni e giudizi più generali. Non conosco prescrizioni di metodo a parte quella di evitare tutto ciò che aumenta la routine e l'affaticamento e dunque indebolisce l'attenzione.¹¹⁴

Ancora una volta, la conoscenza geografica si rivela alleata dello spaesamento del viaggio: "Una delle più belle esperienze di un giovane geografo è di andare dove nessuno di noi altri è andato, così da poter vedere e cercare di capire qualche cosa di a noi sconosciuto"¹¹⁵. Solo l'esperienza dello spaesamento consente un nuovo appaesamento, di cui l'esperienza estetica è viva testimone:

L'apprezzamento estetico conduce alla speculazione filosofica, e perché no? Le composizioni della natura, le linee di colore del terreno o del manto di vegetazione, non sono forse aspetti da considerare? (...) C'è un'estetica dell'assemblaggio di forme, una morfologia estetica del paesaggio, ultimamente spesso violata dalla civiltà industriale. Non è forse questa questione dell'armonia del paesaggio qualche cosa che vale la pena di ripensare?¹¹⁶

113 Ivi, p. 296 (trad. mia).

114 Ivi, p. 296 (trad. mia).

115 Ivi, p. 297 (trad. mia).

116 Ivi, p. 299 (trad. mia).

La questione dell'armonia paesaggistica rimanda al problema del rapporto con l'estetica in un senso più specifico di quello che in questo libro si è adottato. Mi sono attenuto perlopiù ad una nozione di esperienza estetica ispirata alla teoria della percezione fenomenologica e all'impostazione condivisa negli studi di *everyday aesthetics* e *environmental aesthetics*, dove il problema del bello è sullo sfondo rispetto all'impegno a estendere la sfera dell'estetico alla pluralità delle esperienze possibili. In particolare, mi interessava mostrare come l'esperienza, fenomenologicamente intesa come rapporto appaesante e spaesante del soggetto d'esperienza con le forme geografiche idiografiche e generiche, sia fondamentale per l'edificazione del sapere geografico. In questo senso, l'esperienza delle forme geografiche può suscitare sentimenti diversi; ma ciò che conta è che essi aprano ad una conoscenza delle forme geografiche e non si risolvano, invece, nella mera ripetizione di una poetica. Nell'incontro tra sfera della sensibilità, sempre culturalmente determinata, e forme geografiche, soprattutto nello spaesamento, si dà un certo grado di imprevedibilità. Ad essa si deve tanto l'evolvere del gusto nei confronti dei paesaggi nella biografia individuale e degli schemi culturali condivisi da gruppi e comunità, quanto l'evoluzione dei paesaggi stessi, grazie ad un gioco di realtà e rappresentazione, appartenenza e separazione che non si esaurisce mai in un completo appaesamento.

Nel prossimo paragrafo si vedrà come la geografia non rappresentazionista degli ultimi vent'anni attualizzi alcune riflessioni morfologiche di von Humboldt e Sauer, in particolare nel tematizzare la centralità dell'esperienza estetica del paesaggio per la geografia. In questo quadro, più forte sarà l'accento posto sulle pratiche nelle quali il soggetto d'esperienza e il paesaggio vengono vicendevolmente a limarsi e a formarsi: tra queste pratiche un posto speciale avranno gli sport e le arti, in particolare quelle performative e quelle applicate alla riconfigurazione di aree dismesse o abbandonate. Questo condurrà ad una riflessione finale intorno all'orizzonte utopico della geografia, di cui è traccia l'inappagamento dell'immaginazione geografica e la stessa pratica artistica di riconversione dei luoghi in vista dell'umano abitare. E infatti l'utopia di una patria ultima, orizzonte dei percorsi di riconoscimento, a indicare una direzione soggetto d'esperienza fragile ed itinerante, sia pure senza scorciatoie, né algoritmi. Si tratta di un'utopia dalle molte facce, le quali non sono neanche così facilmente sovrapponibili. Alcune figure di questa utopia sono le rappresentazioni cartografiche delle patrie perdute e del paradiso terrestre dell'antichità e del medioevo, le Americhe e l'Oriente esotici ed idealizzati degli Europei del Settecento, i giardini, la natura romantica di Rousseau e von Humboldt, la natura comunitaria contrapposta alla società industriale; ma in forma secolarizzata altre

figure della stessa costellazione utopica sono i progetti urbanistici e sociali dei socialisti utopisti e i sogni modernisti delle città ideali. Forse vi è ancora traccia di questa utopia proprio qui, nel tempo in cui più vivo è il senso della perdita della patria e la pratica artistica ha accettato la propria contingenza.

3.5 Il paradigma estetico-fenomenologico: arte e paesaggio

Ci si deve trattenere nell'indecisione, intrattenere con la tensione tra soggetti d'esperienza e forme geografiche. Non semplicemente risolvere i soggetti nei luoghi, come negli approcci ontologici; né ridurre completamente gli spazi ai processi e alle strutture sociali, come in quelli critici. Attraverso le dicotomie del moderno si è precisato il carattere estetico-fenomenologico del rapporto tra soggetti d'esperienza e forme geografiche. L'appartenenza e la separazione, come affermazione e negazione, si presuppongono: pensare l'una senza l'altra è impossibile. Se nell'appartenenza l'uomo è essere-nel-mondo integrato nel luogo, nella separazione l'uomo si fa soggetto critico e svela l'ideologicità della sua appartenenza. Vive così su se stesso, alla ricerca di una nuova patria. S'interseca perciò con la dialettica di appartenenza e separazione quella di appaesamento e spaesamento, da intendersi nel senso più semplice dell'esperienza geografica: l'articolarsi fondamentale tra il riconoscersi nel dimorare e il cercare l'altrove. Pensare quest'articolazione tensionale di soggetto d'esperienza e forma geografica senza schiacciare l'una sull'altro mantiene la dialettica in una condizione di indecisione. Il concetto di paesaggio, in virtù della sua ambiguità semantica, ben si presta come sintesi aperta dei due poli dell'esperienza geografica. Esso, infatti, esso può significare sia un'area, sia lo sguardo con cui l'umano abita e anima l'area. Ogni tentativo di ridurre il paesaggio a solo uno di questi due significati è in realtà un modo per depauperarne la ricchezza e la produttività. Dunque la sintesi che il paesaggio rappresenta non è certo una mediazione nel senso hegeliano: già ambiguo concettualmente, il paesaggio è semmai ogni volta l'espressione delle più diverse relazioni che storicamente si sono stratificate tra gli umani e le forme geografiche. Paesaggi armonici, che incarnano gli ideali di bellezza e di natura di un'epoca o di una cultura; paesaggi sublimi, in cui si esprime il desiderio d'infinito, oppure il senso di finitezza di un soggetto che si sa fragile; paesaggi pittoreschi, dove l'armonia e la bellezza si meticciano nella varietà e nella stravaganza di inattesi dettagli; paesaggi brutti, infelici, terrificanti, dove non si può più abitare; paesaggi abbandonati, contrassegnati dalla cospicua presenza di rimanenze di forme di

civiltà passate; oppure paesaggi mitici e idealizzati, i paesaggi dell'immaginario con i quali i soggetti fuggono, sognano e si figurano mondi possibili in vista dell'abitare; ma anche paesaggi contesi, contraddetti e rovesciati, giacché talvolta confliggono su uno stesso paesaggio diversi immaginari che animano altrettanto soggetti diversi. Differenti progetti per i paesaggi dismessi; rapporti asimmetrici tra attori dotati di capacità di agire diverse. Paesaggi dove i percorsi del riconoscimento sfociano in conflitti, i quali possono condurre ad un uso più responsabile e condiviso del paesaggio da parte dei diversi attori in gioco, progredendo verso una nuova fase del reciproco riconoscimento, oppure ad un rafforzamento delle asimmetrie tra inclusi ed esclusi – inclusi o esclusi dal paesaggio, ma anche inclusi o esclusi dagli strumenti per potersi “fare” spazio, per poter scrivere la propria appartenenza. Insomma: per ogni paesaggio un intricato e traballante incastro di storie diverse di soggetti d'esperienza presenti, passati e futuri, sempre rigorosamente al plurale, colti nel vivo delle loro relazioni materiali e pratiche con l'ambiente in cui sono inseriti.

C'è inoltre un altro senso in cui il paesaggio può essere considerato una figura concettuale di sintesi, ed è in relazione alle categorie di spazio e luogo, discusse nel secondo capitolo. Si è sostenuto che spazio e luogo sono, in fondo, due modi diversi di significare la forma geografica in relazione all'esperienza: da una parte l'apertura spaziale, lo spaesamento che deriva dall'allargamento dei confini, il potenziale che attribuiamo, a torto o a ragione, a ciò che è sconosciuto al di fuori dei confini dei nostri dintorni; dall'altra parte la casa, il *Genius loci*, l'appartenenza, l'appaesamento. Ebbene, si sono messe in discussione le unilateralità dell'uno e dell'altro vedendo che senza spazio il luogo si fa prigioniero, un qui senza altrove, un'identità senza alterità; ma senza luogo lo spazio diventa an-estetico, isotropico, unità senza molteplicità, uniformità senza varietà. Lo spazio e il luogo si presuppongono. Il luogo riceve dallo spazio un orizzonte; lo spazio si istanzia sempre in luoghi diversi. Questo incontro di località e orizzonte, questo richiamo del confine contemporaneamente a ciò che vi sta dentro e a ciò che sta fuori è il paesaggio. Esso è una porzione di spazio, certo, ma rinvia costitutivamente ad altro da sé. Il paesaggio non è ambiguo solo nel senso che sta allo stesso tempo nella terra e nello sguardo; esso è anche eterotropico nel senso foucaultiano del termine. Il paesaggio non è la statica forma visibile del luogo; esso è il risultato precario di quell'aperto ed inesausto processo nel quale il luogo viene ad essere in relazione allo spazio. Tra spazio e luogo si può dire che sussista un rapporto simile a quello tra universale e particolare solo se si intende l'universale come orizzonte che apre e particolare come singolare in cui l'orizzonte si istanzia. La fioritura

del luogo nello spazio, l'apertura del luogo a carico dello spazio risulta nel paesaggio. Ma il paesaggio viene prima: come forma unitaria, ad un tempo visibile ed immersiva, in cui lo spazio e il luogo sono già sempre dati insieme prima di essere nominati come due modi diversi dell'esperienza. Il paesaggio è già sempre il luogo in quanto inserito nel suo orizzonte: questa Torino ottocentesca, dall'ordinata trama di strade perpendicolari, che rinviano ad un'importante ed unica corona di vette montuose ben visibili nelle giornate terse; ma anche quella rocca della Agrigento barocca, che, se sullo sfondo nasconde l'incantata e protetta Valle dei Templi, per il resto è circondata da imponenti tangenziali e assediata da grandi condomini anni Sessanta tutti uguali.

Rosario Assunto ha difeso la Heidelberg di Hölderlin, dove il paesaggio esprime l'armonia tra la città e la natura circostante e ha duramente criticato gli ambienti industriali, le speculazioni edilizie nel meridione d'Italia, le grandi metropoli dove la natura ha perduto la sua espressività ed è decaduta in mera risorsa. Nel condurre la sua importante e condivisibile battaglia, ha scelto tuttavia di fare dell'armonia e della consonanza di natura e storia il criterio sia normativo sia concettuale del paesaggio. In questo modo, i paesaggi urbani, i paesaggi industriali, le rovine non possono nemmeno essere considerati come paesaggi: né belli, né sublimi, né pittoreschi, essi feriscono il sentimento vitale, offendono l'immaginazione e omologano l'esperienza estetica a stili della visione distratti e sradicati. Su questo occorre congedarsi da Assunto: non va cercato infatti nella categoria estetica il criterio che ci consenta di chiamare paesaggio questo o quello. Se il paesaggio è l'espressione visibile del rapporto tra soggetti e forme geografiche allora bisogna saper leggere anche nei paesaggi brutti, insensati o degradanti la capacità di comunicare questo rapporto. La transizione del valore estetico dal bello all'interessante, dall'espressione dell'armonia alla capacità di suscitare la riflessione, come vale per le arti in generale, vale anche per il paesaggio: ciò ammette la possibilità di allargare il novero dei paesaggi degni di attenzione estetica anche a quei paesaggi che offrono una dissonanza. Inoltre, l'esperienza estetica negativa può rappresentare un'occasione per "sperimentare tutte le emozioni che consentono di approfondire e dare significato alla nostra esperienza"¹¹⁷, nonché per una "chiamata all'azione per realizzare alternative rivoluzionarie"¹¹⁸. Dai paesaggi brutti, paesaggi dove l'abitare non è possibile, o paesaggi apparentemente impeccabili, simmetrici e ordinati, attraversati da fili spinati e luci di sicu-

117 Brady, in Benediktsson e Lund 2016:135 (trad. mia).

118 Berleant 2010:67 (trad. mia).

rezza che proteggono gli inclusi dagli esclusi, possono sorgere inaspettate reazioni sociali in vista di un rinnovato abitare.

È in atto, in geografia come in estetica, una transizione piuttosto diffusa e generalizzata, da una nozione di paesaggio scenica e panoramica, schiacciata sul primato della vista, che è stata prevalente nella tradizione estetica e in storia dell'arte, ad una considerazione del paesaggio più materiale, aptica e cinetica ed immersiva¹¹⁹. Si è più volte considerato come gli orientamenti teorici contemporanei della geografia vadano verso una riaffermazione del carattere materiale del paesaggio, contestando l'impostazione rappresentazionista. In proposito, le recenti tendenze della geografia non-rappresentazionista seguono quelle dell'estetica ambientale, la quale a sua volta adotta un approccio di tipo ecologico lasciando il problema tipicamente artistico del paesaggio come espressione artistica o realizzazione scenica sullo sfondo. Ciò significa riconsiderare il paesaggio "reale" anche in vista dell'abitare. Il problema dunque si ripropone di qualificare il paesaggio reale in relazione alla sua capacità di ospitare, di accogliere, di far abitare, di intensificare o piuttosto di appagare il sentimento vitale, le energie sociali, etc. L'estetica negativa è sicuramente la via attraverso la quale intensifichiamo l'esperienza e la consapevolezza della realtà geografica con cui siamo in contatto; ma essa può essere qualificata appunto come negativa perché viene mantenuto, per quanto riformulato ed ampliato rispetto al paradigma del bello armonico, un senso del bello nei confronti del paesaggio, che è anche un senso del buono e del giusto.

Ora, la mia ipotesi operativa presentata nel primo capitolo è che l'esperienza estetico-geografica, che si muove tra i poli dell'appaesamento e dello spaesamento, si sviluppi in vista del riconoscimento. Come si è detto, la filosofia politica ha lavorato sul riconoscimento soprattutto facendone una questione di reciprocità nelle relazioni sociali e di significato delle istituzioni, come ampiamente dimostrano i presupposti dei lavori di Honneth, ma anche di autori che hanno utilizzato la categoria senza farne il centro della propria riflessione, come Habermas e lo stesso Ricœur. L'impostazione politica del problema del riconoscimento risente senz'altro della posizione ad esso attribuito da Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*: introdotto al livello della definizione dell'autocoscienza, in conflitto e perciò stesso in costitutiva correlazione con l'altra autocoscienza, esso assume un più maturo significato al livello della rottura della *polis* greca a

119 Cfr. su questo Berleant e Carlton 2007.

carico del conflitto tra Antigone e Creonte¹²⁰. In questa impostazione, il riconoscimento è reso possibile entro percorsi tra uomo e uomo, nella storia, a partire dall'infrangersi dei primi consorzi umani. Certo, non sono mancati studi critici rivolti a mostrare come, già in Hegel, il riconoscimento attingesse al più originario problema della relazione percettiva tra uomo e ambiente. Nella critica italiana va in tal senso l'innovativa proposta di Italo Testa contenuta in *La natura del riconoscimento* (2010), secondo la quale il riconoscimento sociale/spirituale, almeno nel corpus degli anni jenesi, emergerebbe da una disposizione riconoscitiva che, sulla scorta della teoria della *Recognition* dell'antropologo Platner e che era diffusa nel pensiero gnoseologico tardo-settecentesco, inerisce la sfera dell'identificazione di oggetti, fatti e fenomeni da parte della coscienza. Quello che in ogni caso non riesce a un'impostazione hegeliana del riconoscimento è di concepire è che l'autocoscienza possa riconoscersi non solo in relazione all'altra autocoscienza entro un sistema di istituzioni, ma anche in relazione a quei fatti e quei fenomeni che la coscienza identifica e che tipicamente sono integrati in un ambiente visibile, che possiamo a questo punto definire come paesaggio. Il riconoscimento è, sì, il processo nel quale un'autocoscienza si costituisce essendo riconosciuta dall'alterità: ed in questo senso si è parlato qua e là, in vari punti di questo libro, di "percorsi del riconoscimento", seguendo l'ultima grande intuizione di Ricœur nel libro pubblicato a pochi mesi dalla morte. Ma in questi percorsi la mediazione del mondo delle cose e delle loro immagini, spazialmente disposte in ambienti e paesaggi, è fondamentale. Il paesaggio non è solo lo sfondo sul quale i processi del riconoscimento si svolgono. Esso invece rinvia all'impellenza dei soggetti d'esperienza di riconoscersi nel loro ambiente, in vista dell'abitare.

Riconoscere, riconoscersi, essere riconosciuti sono atti coscienti che presuppongono esperienze estetiche. Nel suo significato percettivo e gnoseologico, riconoscere un paesaggio è un "conoscere", non solo e tanto nel senso di conoscere di nuovo quel che si è già conosciuto prima, ma anche nel senso di "accettare", di conoscere ciò che è per quello che è, di lasciarlo essere, e anzi, di lasciare che la cosa riconosciuta dia forma al nostro percepire: in effetti, si riconosce sempre ciò che si presenta da sé per ciò che è. Nel riconoscere il paesaggio gioca un ruolo significativo la sfera affettiva del soggetto d'esperienza. In questo senso, riconoscere è "sentire" il paesaggio riconosciuto, al quale possiamo attribuire una peculiare espressività. L'atto percettivo grazie al quale posso conoscere il paesaggio

120 Su questo mi permetto di rinviare alla mia monografia *Rifiuto, altrove, utopia: una fenomenologia estetica del riconoscimento nell'opera di Paul Ricœur*, par. 1.1, 2019.

come ambiente e l'atto estetico nel quale il paesaggio si dà alla struttura emotiva del soggetto d'esperienza è dunque lo stesso. Nel riconoscere il paesaggio, il soggetto d'esperienza è riconoscente, poiché deriva da questo riconoscimento la conferma della propria originaria connessione al tutto di cui è parte, della propria appartenenza ad una realtà che lo trascende.

Tuttavia, l'ampiezza del raggio di sentimenti che possono essere suscitati dal paesaggio sta a indicare la sussistenza di possibili condizioni di misconoscimento. Un paesaggio può spaventare, può disgustare, può fare paura. Può mettere il soggetto d'esperienza nella condizione di retrocedere, di chiudersi in se stesso per proteggersi, di congedarsi dal paesaggio ostile ed infrangere la continuità ontologica. Posto nella situazione di rifiuto, il mortale si fa soggetto, in quanto non riesce più a riconoscere se stesso nel riconoscere il paesaggio. Per il soggetto, il paesaggio è diventato un'esteriorità ostile, surrogata da paesaggi immaginari, utopie, assenze; la percezione conoscitiva si separa dall'intensità estetica. Il riconoscimento del paesaggio ostile non è più riconoscenza, perché in esso non possiamo riconoscerci, non possiamo abitare. Ora, ciò che è importante a questo punto è di segnalare la realtà di quest'alienazione, la consistenza non immaginaria di questo misconoscimento. Le utopie di fuga rappresentate in paesaggi idealizzati o inesistenti sono il segno di questa condizione itinerante dei soggetti d'esperienza, i quali perlopiù non abitano in una condizione di felice armonia con il paesaggio. Si può certo ben sostenere che l'età moderna abbia intensificato la produzione di esplicite utopie di fuga, in relazione al progredire di processi alienativi connessi all'incremento dell'urbanizzazione, alla distruzione degli habitat naturali e all'impatto anche estetico dello sfruttamento delle risorse, dalle enclosures ai capannoni industriali fino agli allevamenti estensivi e alla deforestazione amazzonica contemporanea. Ma il mito dell'età dell'oro di Esiodo, l'Atlantide di Platone e il Paradiso Terrestre rappresentano in tutto e per tutto degli altrove spaziotemporali felici: paesaggi idealizzati in cui l'abitare sia meno penoso. Ci si potrebbe spingere oltre, pretendendo di fondare la condizione itinerante del soggetto d'esperienza in una disposizione trascendentale dell'antropologia umana; oppure risolversi ad una spiegazione di tipo biologico-evolutivo, osservando che la specie umana si è evoluta come quella specie che può modificare gli ecosistemi al fine del proprio abitare. Discuterle estensivamente queste possibilità richiederebbe competenze diverse e lo spazio di un altro libro. Ciò che occorre qui constatare è che, a dispetto delle apparenze, tanto l'arte di paesaggio come rappresentazione pittorica o poetica di paesaggi reali o immaginari, quanto le arti performative più recenti, implicanti un maggior grado di interazione corporea e con il paesaggio, sono

indicative dello stesso sforzo del soggetto d'esperienza: lo sforzo propriamente umano di realizzare un migliore e più felice abitare. Così un profondo nesso tra arte e geografia, oltre che tra estetica e geografia, viene alla luce: se, come suggestivamente ha sostenuto Tuan, la geografia può essere complessivamente considerata come “la scienza della terra in quanto casa dell'uomo”¹²¹, l'arte prolunga, riflette e promuove gli sforzi dell'umano per realizzare la propria casa sulla terra.

I modi in cui l'arte svolge il proprio compito nei confronti dell'abitare sono molteplici. Dipendono certo dal tipo di arte: se architettonica, figurativa, poetica, o performativa; ma anche dai canoni estetici che una civiltà adotta per determinare ciò che è degno di essere rappresentato o performato, nonché dagli intenti politici che si propone. L'arte può esaltare un'armonia che è già data nelle forme geografiche; oppure può risvegliare il soggetto d'esperienza spezzando la continuità e la scontatezza della visione ordinaria attraverso provocazioni visive nei confronti dell'ordine spaziale acquisito, indicando possibilità di contatto più intime e riconoscibili tra soggetto d'esperienza e paesaggio e favorendo esperienze immersive e sinestetiche. Presenterò ora due casi, non esaustivi, ma a mio giudizio esemplari delle due corrispondenti modalità dell'arte di realizzare nella terra la casa dell'uomo. Il primo ci è offerto dall'estetica di Hippolyte Taine; il secondo dalla *land art* e dall'arte performativa reinterpretata dalla geografia non-rappresentazionista.

Per quanto riguarda il primo esempio, occorre fare una premessa. Si è già discussa la progressiva separazione di arte e natura nel paragrafo destinato a Simmel e Ritter. Come puro prodotto spirituale, il paesaggio si emancipa progressivamente dalla propria referenza alla materialità. L'esito, osserva Casey, è una netta separazione di mappa e arte: la prima, sempre più precisa e schematica, senza il supporto di elementi ornamentali ed artistici, come ancora era possibile trovare in von Humboldt; la seconda, sempre più “deprivata di ogni somiglianza con la scena originale”¹²², si rifugia nell'autoreferenzialità espressiva dell'astrattismo o dell'arte concettuale. Nel perdere il proprio significato conoscitivo, la rappresentazione pittorica del paesaggio si presta a cadute nel vedutismo e semplificazioni da cartolina. Nell'offrire ad una vasta massa di potenziali fruitori versioni idilliache e stucchevolmente ripulite di ogni contraddizione e dissonanza, la pittura di paesaggio degrada a genere kitsch e cristallizza uno stile della visione perdendo la propria capacità di catturare l'alterità della realtà

121 Tuan 1991:100 (trad. mia).

122 Casey 2005:XIV (trad. mia).

geografica. Il riconoscimento che la pittura di paesaggio da cartolina consente è solo narcisistico, giacché l'alterità dell'altrove è stata appianata di modo da ben armonizzarsi con lo sguardo del fruitore. L'incontro felice di uomo e paesaggio è nel reciproco riconoscersi: nell'incontro spaesante dell'immaginario del soggetto riconoscente con le forme variabili e mai del tutto attese del paesaggio da riconoscere. Se il paesaggio viene fatto su misura dell'immaginario del soggetto, uno dei due poli dell'esperienza estetico-geografica è mutilato. L'ambizione dell'arte di paesaggio era ben diversa. Si trattava, come i disegni di accompagnamento al *The Oxbow* di Thomas Cole (1836) dimostrano, di mettere in scena la viva impressione suscitata nell'artista dalla contemplazione di quel paesaggio, nella sua potenza formativa e performativa. Ora, in proposito il punto di vista di Taine viene recuperato da Rosario Assunto, la cui lezione teorica sul paesaggio, incomprendibilmente trascurata, rimane tra le più profonde ed originali del Ventesimo secolo. Secondo Assunto, Taine ha formulato "ipotesi a lungo trascurate ed irrise in nome di un'assoluta autonomia della creatività artistica nei confronti della natura"¹²³. Nella *Filosofia dell'arte* (1865), Taine confronta il paesaggio secco dei dintorni di Firenze o della Provenza con quello umido delle lagune olandesi o di Venezia. Nel primo caso, il paesaggio assume i tratti di un disegno dai contorni definiti, dalle montagne che svettano distinte nell'aria tersa; nel secondo caso, la maggiore umidità rende più intense le sfumature di pianori e coste, così il paesaggio assume i caratteri di un affresco di colori. Tra Paesi Bassi e Venezia c'è poi ancora una significativa differenza geografica: a nord infatti è più frequente la pioggia, il sole è più spesso velato, i colori sono ad un tempo molto densi e freddi; sulla laguna veneziana, invece, prevalgono toni ambrati, arrossiti, di foglie cadute. Il sole dà al colore un risalto diverso. Diverse forme geografiche condizionano modi diversi dell'abitare e del costruire, i quali si prolungano negli stili della figurazione. Basta prendere in considerazione prima la scuola veneziana, con Canaletto e Guardi, e poi la scuola fiamminga, con Ruysdel e Van Dyck, per rendersi conto dell'influenza dell'ambiente sulla mano e sull'occhio dell'artista. Per comprendere quest'arte figurativa che riproduce su tela l'espressività della natura, espressività che ha già condizionato l'abitare e il costruire dell'uomo, occorre viaggiare, ossia immergersi in quelle forme geografiche che la pittura va a rappresentare. Solo così si potrà apprezzare il verde universale e cangiante delle Fiandre, ovunque puntinate da villaggi in mattoni rossi la cui viva tonalità è ammorbidita dall'aria grigiastra e fredda che sollecita i sensi e accende i colori;

123 Assunto 1973:257.

solo così ci si potrà immergere nella prepotente luce della laguna veneta, riflessa nella serpentina e nei marmi preziosi dei palazzi veneziani e nella porpora bordata d'oro di San Marco.

È senz'altro possibile considerare queste teorie come espressioni di determinismo geografico, che subordina l'intera opera umana, compresa l'arte, alle condizioni ambientali. Assunto propone invece di leggere Taine in senso non deterministico. L'arte figurativa non sarebbe in questo caso l'esito meccanico ed inevitabile di una determinata espressività della forma geografica. Semmai, l'arte "dà a se stessa una certa poetica"¹²⁴ nel tentativo di cogliere l'immagine in cui l'ambiente si costituisce, "estheticamente godibile come tale"¹²⁵. Nel riconoscere all'arte un margine di creatività nell'ambito delle condizioni offerte dal paesaggio reale, Assunto considera l'artista come il paradigma di un soggetto che si alimenta e nutre dalla fonte della forma geografica in cui è nato e cresciuto, potendola altresì reinventare in una certa misura grazie ad altre esperienze, contatti e possibilità di spaesamento. Un soggetto detronizzato, poiché non decide del senso delle forme con cui ha a che fare. La sua creatività è condizionata, ed allo stesso tempo resa possibile, dall'espressività delle forme geografiche; così come la poetica del Montale di *Ossi di Seppia* si nutre alla fonte dell'espressività del paesaggio ligure. Nell'espressività del paesaggio c'è un appello che apre all'interpretazione artistica: ma l'interpretazione artistica non è un processo ontologico che va da sé. L'espressività del paesaggio interpella il soggetto e la sua immaginazione incarnata, suscita impressioni corporee, intenzioni, dubbi; e richiede una risposta, una replica che implica, da parte di colui che deve replicare, un senso di responsabilità. Una qualche nozione di soggetto è dunque da assumere necessariamente, se si intende render conto dell'arte come pratica umana in cui si gioca l'interazione dinamica di esperienza estetica e forma geografica. In effetti, ed arriviamo al secondo esempio proposto, anche la considerazione di pratiche artistiche performative, del tutto diverse dalla pittura di paesaggio di cui si occupavano Taine e Assunto, implica una nozione di soggetto: carnale, esteso, materiale, implicato, passivo, come si vedrà subito, ma pur sempre in grado di porsi a una certa distanza dalla realtà di cui è parte, per poterla riconfigurare.

A parlare esplicitamente della necessità di conservare "un minimo di umanismo" è Nigel Thrift nel suo *Non-Representational Theories* (2008). L'autore considera necessario fare a meno di un concetto "for-

124 Ivi, p. 264.

125 Ivi, p. 265.

te”, cartesiano, kantiano e financo husserliano, di coscienza riflessiva, negandole il “privilegio di occupare il centro del palco”¹²⁶. Si tratta tuttavia di garantire, concettualmente e praticamente, una distinzione “tra invenzione e automazione”. Senza ammettere una soggettività incarnata interpretante, non si potrebbe dare la danza, che, almeno da Jane Jacobs (1961) e David Seamon (1979) offre agli approcci fenomenologici in geografia una metafora dell’esperienza dei luoghi. L’arte performativa in genere impegna una nozione di creatività incarnata, che si dispiega in un contesto e alla luce delle sue evoluzioni. Il soggetto corporeo implicato dall’arte performativa include “vulnerabilità, passività, sofferenza, anche semplice fame”¹²⁷. Il riferimento non vale solo per lo sforzo che deve compiere il soggetto che gioca il gioco dell’arte performativa: semmai, l’arte performativa rivela i caratteri di una nozione ancora sostenibile di soggettività nell’epoca post-cartesiana e post-metafisica. È una danza quella che si compie con la città quando si cammina, o anche, con le dovute differenze, quando si guida, sostiene Thrift aggiornando le intuizioni di De Certeau: normalmente si seguono i percorsi più battuti, si condividono mosse già previste e codificate, ma può sempre capitare una strada deviata, un incidente, un evento spaesante, tale da imporre la riattivazione dello sguardo, o richiedere una certa prontezza e improvvisazione. Anche altre attività rivelano questa natura del rapporto dinamico tra soggetto d’esperienza e realtà: ad esempio l’arrampicata. Kwinters la descrive innanzitutto come l’incontro tra due temporalità differenti: da una parte la temporalità esistenziale dell’uomo, messo di fronte alla propria fragilità immerso com’è in scenari di sublime pericolo; dall’altra la temporalità dei moti geologici e della costituzione orografica: una temporalità “quasi inimmaginabile, se vista dal punto di vista della temporalità rappresentata dai processi elettrolitici e metabolici dei muscoli e dei nervi”¹²⁸. Questa diversa durata è tanto evidente quanto spaesante: in essa si manifesta platealmente un’alterità radicale con la quale lo scalatore entra in gioco:

Il compito dello scalatore non consiste tanto nel tentare di imporre, con fare macho, una forma sulla montagna per rendere più facile il suo percorso, quanto piuttosto di accordarsi alla forma che la materia ha acquisito nel tempo (...); il compito dello scalatore consiste anche di farsi morbido e fluido (...), così da

126 Thrift 2008:13 (trad. mia).

127 Ivi, p. 11 (trad. mia).

128 Kwinters 2001:31 (trad. mia).

poter entrare in relazione con lo scorrere libero e selvaggio dell'universo grazie alle capacità morfogenetiche della singolarità.¹²⁹

Forse Kwinters, Thrift e altri geografi non rappresentazionalisti possono apparire alla moda, mentre la teoria del paesaggio di Assunto può suonare superata. In realtà chi conosce qualcosa del pensiero degli uni e dell'altro non può non cogliere un'affinità tra la riflessione che Assunto dedica alla differenza tra la temporalità della natura, come manifestata nel ciclo delle stagioni, nello scorrere immemoriale dei fiumi e nell'incresparsi senza fine dei mari, così come nell'abissale durata dei processi orografici e geologici, e la temporalità della storia, che dalla natura sorge per farvi alla fine sempre ritorno, come ricordato dal monito simmeliano sulle rovine. Tanto nel caso dell'arte poetica e figurativa, classico interesse dell'estetica di Assunto, quanto in quello dell'arte performativa dei geografi non rappresentazionalisti, siamo di fronte ad una soggettività post-cartesiana, ermeneutica, corporea e relazionale, che nell'impegno artistico cerca di penetrare la realtà del paesaggio senza forzarlo né pretendendo di plasmarlo come se fosse un puro prodotto dello sguardo.

Ciò detto, non ci si deve neppure spingere troppo in là nella sovrapposizione di motivi estetici più classicamente connessi all'arte figurativa e motivi che animano le arti performative. Tra le arti visive e le arti performative permangono distinzioni di medium di difficile superamento, nonostante la tendenza delle arti visuali digitali a promuovere esperienze corporee immersive e aptiche ben diverse da quelle proposte dalla pratica contemplativa di un quadro. Bisogna inoltre considerare che geografia non-rappresentazionista nasce soprattutto come critica epistemologica nei confronti di una geografia postmoderna e post-strutturalista la quale aveva inteso ridurre la realtà dello spazio, del luogo e del paesaggio alle rappresentazioni ed agli immaginari. Se il post-strutturalismo ha ridotto il fenomeno, e quindi anche il paesaggio, ai codici linguistici e rappresentativi entro i quali esso viene a essere in un gioco comunicativo tutto umano, le teorie non-rappresentazioniste sottolineano invece che l'accesso più veritiero alla realtà geografica è entrare in contatto con la sua materialità, toccarla essendo da essa toccati e forgiati nel tocco. Nella materia, nel mondo, c'è di più che nei linguaggi: non è nella rappresentazione che l'essere viene ad essere, è la performatività dell'essere a promuovere rappresentazioni sempre nuove ed inesauribili. L'influenza di autori come Deleuze e Nancy è evidente e più volte citata e riconosciuta. La teoria

129 *Ibidem.*

non-rappresentazionalista, inoltre, pur accettando di non eliminare del tutto la soggettività, nello stesso tempo invita a comprendere le pratiche nelle quali vivono gli uomini e si costituiscono gli spazi come “insiemi di reti materiali, opere e stili che hanno ottenuto sufficiente stabilità nel tempo”¹³⁰. Le teorie non-rappresentazionali sono anti-biografiche e pre-individuali: quel minimo di soggettività che va conservato non è la gelosa autoreferenzialità dell’amor proprio individuale, ma piuttosto un principio di *agency* che si incarna nei corpi umani, nella loro “impareggiabile capacità di evolvere con le cose, raccogliendole e ibridandosi con esse”¹³¹. In questo essere presso le cose si dà una singolare commistione di appartenenza e separazione. Per un verso infatti il soggetto coinvolto nella pratica o nella performance si scopre parte del gioco, cioè intimamente interconnesso; per un altro, le forme artistiche sfidano la scontatezza della realtà, promuovendo un senso di estraneità che “può dar luogo a nuove forme di vicinanza e comunità”¹³². Un appaesamento, dunque, che passa da uno spaesamento dello sguardo, quale quello suscitato dalle opere di arte urbana di Claes Oldenburg, Maurizio Cattelan, Arnaldo Pomodoro, dagli “impacchettamenti” di edifici realizzati da Christo, dalle provocazioni urbane e digitali di Banksy (si ricordi il memorabile mese newyorkese del 2013, quando ogni giorno spuntava sulla pagina Instagram dell’artista l’ironica descrizione di un’opera collocata in un punto non rivelato della città, con conseguente mobilitazione di centinaia di *followers*).

L’orizzonte etico dell’appaesamento muove anche il gesto più spaesante. Se ne intravede traccia nella laconica frase di Banksy: “Viviamo in un mondo invaso, almeno visivamente, da cartelloni pubblicitari, commissioni urbanistiche e segnali stradali. E questo è tutto? Non vorremmo piuttosto vivere in un mondo di arte, e non solo in un mondo dall’arte decorato?”. La forte referenza topologica dell’arte di Banksy indica che non si dovrebbe leggere questa frase nel senso di una chiusura estetica ed autoreferenziale dell’arte. Un mondo di arte è un mondo in cui il gesto artistico apre la possibilità da parte dei soggetti di reinventare i luoghi, andando oltre la scontatezza dell’ordine spaziale, in vista di un più consapevole abitare. Che lo spaesamento prodotto dall’opera d’arte sia suscitato in vista di un più compiuto appaesamento è esplicito nelle opere di arte pubblica di Michelangelo Pistoletto, il cui Terzo Paradiso allude, nella crisi della società industriale e nell’orizzonte del riscaldamento globale

130 Thrift 2008:5.

131 Ivi, p. 10.

132 Santner 2001:6.

dovuto ad un uso irrazionale della terra e dell'atmosfera, alla possibilità che si dia una rinnovata interazione positiva di uomo e natura¹³³. Il simbolo del Terzo Paradiso può essere descritto come una riconfigurazione del simbolo matematico dell'infinito, con tre cerchi anziché due: i due cerchi all'estremità rappresentano i poli opposti, la natura e l'artificio; il terzo, quell'area di intersezione occupata dall'utopia dell'abitare felice: utopia di un riconoscimento raggiunto nella ben riuscita integrazione di uomo e natura. Il gesto artistico è in questo caso contemporaneamente un gesto di riforma geografica, dal momento che permette la ridestinazione dei luoghi, e politico, in quanto carica i soggetti ad una responsabilità attiva nei confronti della terra, la casa di tutte e tutti.

Tale concezione del lavoro artistico è più esplicitamente rivolta al paesaggio naturale negli artisti di quella che il filosofo Ed Casey ha chiamato *earth art*, il cui primo e forse più celebre esponente è Robert Smithson, autore della *Spiral Jetty* (1969-1970). Secondo Casey:

La *earth art* è caratterizzata dal riconoscimento della terra come unica casa, unico luogo per gli esseri umani e gli altri enti, animati o inanimati (animali, alberi, pietre, elementi) che la popolano. La terra è l'ultimo luogo, il luogo dei selvaggi, per tutte queste entità. Questo non significa privilegiare gli ambienti selvaggi su quelli antropici (...). Il lato selvaggio della terra può essere forgiato dalla cultura, così come la cultura, dal suo canto, mantiene un lato selvaggio che non può essere estirpato. A rendere possibile questa compenetrazione è il corpo vissuto, come figura di mediazione della natura e della cultura.¹³⁴

La grande spirale di pietra costruita con seimila tonnellate di rocce basaltiche e cristalli di sale lungo la costa del Great Salt Lake, nello Utah, rappresenta, a giudizio di Casey, una mappa in un senso ben distante da quello usuale di rappresentazione in scala degli elementi di un'area. L'artista non è nemmeno mosso dalla pretesa di creatività assoluta ed autoriale. Per ricongiungere arte e scienza, bisogna uscire dal doppio equivoco secondo il quale l'arte è attività creativa auto-fondata e autotelica, mentre la scienza geografica consiste unicamente nella mappatura oggettiva ed oggettivante della realtà. La scelta di rappresentare una spirale si accompagna perfettamente alla conformazione geografica del lago, sulla quale essa si slancia con un diametro di 450 metri. L'andamento concentrico delle linee rimanderebbe a un'antica leggenda secondo la quale la salinità

133 Cfr su questo l'intervista che ho svolto con Federico Vercellone e Francesca Monateri a Michelangelo Pistoletto, pubblicata in *L'Ombra* 12/2019.

134 Casey 2005:XXIV.

del Grande Lago Salato deriverebbe dal suo centro vorticoso, direttamente collegato con il mare. La peculiarità geometrica rende anche possibile una coloritura rossiccia dell'acqua in prossimità delle linee di contorno dei cerchi, altro carattere spiegabile a partire dalla caratteristica geologica delle pietre e dalla presenza di microorganismi. L'opera è il frutto di un'intuizione dell'artista: si tratta tuttavia di un'intuizione nel senso fenomenologico, dove il dato si comunica nella sua integrità con chiarezza ed evidenza. Il paesaggio, nella sua forma visibile, comunica innanzitutto se stesso e il suo valore idiografico, cioè quei caratteri che lo rendono un'unica e peculiare associazione di forme; poi comunica una serie di indicazioni generali sulla natura, che il paesaggio, nella sua singolarità, rende visibile e concreto: il gioco entropico dell'uomo che compone paesaggi e della natura che se ne riappropria con il tempo; sul confronto tra i due diversi ritmi delle temporalità, entrambe immemoriali, della pietra e dell'acqua; sulle possibilità espressive della natura approcciata in un'esperienza immersiva.

CONCLUSIONE: GEOGRAFIA E UTOPIA

L'utopia del pieno riconoscimento è il luogo d'incontro dell'arte e della geografia: in quanto *ou-topia*, punto di fuga asintotico della geografia, luogo assoluto e assolutamente non-luogo, affermazione del luogo possibile nella negazione di tutti i luoghi reali; in quanto *eu-topia*, luogo felice, dove tutti gli ideali estetici ed etici di una determinata società sono raccolti. Paesaggio del riconoscimento pieno come origine mitica, nella quale si indulge per malinconica autoconsolazione, oppure orizzonte ideale di un'istanza secolarizzata, politica, per un uso degli spazi più equo su questa terra¹. L'utopia del pieno riconoscimento è l'oltreoceano Tolkeniano, cui tante canzoni sono dedicate in *Il Signore degli Anelli*, e che i portatori dell'anello significativamente raggiungeranno solo alla fine delle troppo umane peripezie, come compimento simbolico di un percorso attraverso i luoghi della Terra di Mezzo. Ma in questa ripresa epico-narrativa dell'orizzonte utopico, collocato in un luogo oltre i luoghi, si sbaglierebbe a vedere solo un'utopia di fuga (Mumford 1922), nella quale il sognatore si rinchiude in un sogno privato senza fondamento né rapporti con la realtà. Il carattere utopico del luogo del pieno riconoscimento è garantito dai luoghi di finzione nella misura in cui, in quanto non esistenti, il “non” dell'*ou-topia* è pienamente mantenuto. Questo “non” è da prendersi sul serio. Esso implica anche che non si dia schematismo dell'immagine del luogo utopico. A differenza dell'utopismo modernista che si è spesso affrettato a tradurla in un progetto dettagliato, la spinta utopica mantiene un potenziale critico nella misura in cui è in grado di indicare una via per un più felice e giusto

1 Esiste un'ampia letteratura filosofica sull'utopia, che sconsiglierebbe un uso così estensivo del termine come quello che qui mi permetto. In questa sede, tuttavia, mi interessa solo far lavorare l'etimologia del termine “utopia” in un senso dialettico con la geografia, intesa come scienza della varietà e della diversità dei luoghi. Per un percorso in materia, ricco di bibliografia secondaria, che si snoda da Bloch a Ricœur, da Horkheimer a Marcuse, mi permetto di rinviare alla mia monografia *Rifiuto, altrove, utopia. Una fenomenologia estetica del riconoscimento nell'opera di Paul Ricœur* (2019).

abitare comune, senza pretendere di fissare una volta per tutte le regole di quest'abitare. Poiché poi il momento del progetto, della pianificazione e della gestione dello spazio deve arrivare, è bene coltivare la consapevolezza che nessuna di queste progettualità e pianificazione dello spazio potrà compiere l'utopia del luogo ideale.

In questa consapevolezza vi è già in realtà una grande sapienza. Venire a patti con la condizione itinerante dell'uomo, con la sua natura fragile e ibrida, è la prima condizione per un rinnovato umanismo non metafisico, fondato solo sulla solidarietà di specie. La co-appartenenza alla terra e la co-abitazione in essa con animali e cose, distribuiti variamente nelle forme geografiche, è l'unico dato ontologico di cui sia effettivamente possibile parlare. Un dato triviale, nel quale in ogni caso la specie umana è giunta a muoversi secondo una modalità propria d'esperienza, che in questo libro si è tentato di descrivere nei termini di una tensione tra appaesamento e spaesamento, in vista del riconoscimento. Camminiamo su questa terra tra luoghi meravigliosi e pericolosi, incastonati in orizzonti spaziali tutti già esplorati, eppure ancora sempre da esplorare di nuovo. L'esperienza estetico-geografica consiste in questo cammino tra appartenenza e separazione, accoglimento e re-invenzione del senso del luogo, fuga e ritorno alla natura nelle sue varietà idiografiche e peculiari, mappa e realtà, radicamento e immaginazione. Un cammino della cui importanza e del cui valore per la vita umana ci si rende meglio conto quando le condizioni per l'esercizio dello spaesamento sono sospese o revocate per ragioni individuali (la malattia, la depressione, la paralisi corporea) o sociali (la prigionia, la povertà, la mancanza di libertà, il confinamento temporaneo imposto da misure di sicurezza globali). Anche questo libro si è svolto come un cammino: dall'individuazione degli elementi dell'esperienza estetico-geografica, appaesamento e spaesamento in vista del riconoscimento, alla problematizzazione del polo noematico, rappresentato dalle forme geografiche, a loro volta distinguibili in generiche e idiografiche; per poi procedere all'identificazione nella storia delle idee della cultura occidentale moderna e contemporanea di una serie di modi di concepire il rapporto tra soggetto d'esperienza e forme geografiche. Ho distinto una concezione positivista da una concezione ontologica, una critica e una estetico-fenomenologica, supportata da elementi morfologici. In questa escursione si è cercato di dare conto di una letteratura spesso trascurata in ambito filosofico. Sono però convinto che la progressiva attenzione nei confronti della spazialità nella filosofia e nelle scienze umane rappresenti un'opportunità di riflessione interdisciplinare ancora in larga misura da esplorare. Il proposito principale di questo libro era di aprire un dialogo tra filosofia e geografia attraverso l'idea

dell'esperienza estetico-geografica. Si è guadagnata, credo, anche qualche idea in più per far dialogare esperienze estetiche e scienza, segnatamente la geografia. Tuttavia non nascondo che questo libro si chiude a mezza via. In queste meditazioni molto si è detto e moltissimo si è trascurato. E non si può negare l'impatto del confinamento per il COVID19 di questi ultimissimi mesi sull'esperienza estetico-geografica: un'esperienza, questa, che in parte è in corso. Nel pieno dell'evento, la filosofia non è nelle condizioni di pensare come la nottola di Minerva: tuttavia, si impone il compito di riflettere di più, di interpretare di nuovo, di rinnovare il pensiero. A questo compito mi sono dunque dedicato nella breve appendice che segue e che volentieri pubblico in luogo di vere e proprie, impossibili, conclusioni.

IL COVID 19 E IL RITORNO DELLA GEOGRAFIA

La geografia non è mai stata così vicina a compiersi come forma di conoscenza scientifico-positiva e così non è mai stata così prossima all'auto-soppressione come esperienza delle varietà regionali. Per un verso, la mappatura della realtà geografica è completa: il globo è appreso dalla mappa e così ogni regione. Per un altro, la distanza geografica determina sempre meno le culture, le civiltà, le immagini del mondo. A margine della più nota teoria della fine della storia, si fa strada, con la globalizzazione, l'impressione che anche per la geografia non sia più tempo. Si potrebbe pensare che l'intensificarsi degli approcci spaziali nelle scienze sociali e la riscoperta del luogo e dello spazio in filosofia siano la febbre che rende il paziente consapevole di avere una malattia. La consapevolezza che lo spazio conta è reclamata proprio quando è più forte la capacità dei processi socio-economici di governarlo. Si proclama l'importanza dei luoghi a fronte dell'irrefrenabile diffondersi del non-luoghi. La retorica delle differenze e del pluralismo delle culture traballa nella riduzione delle distanze globali e l'ombra di una crescente omologazione. Le straordinarie innovazioni tecnologiche degli ultimi decenni, le conquiste scientifiche, le enormi trasformazioni del vivere civile e del volto stesso del mondo sono tutti fattori che rendono la cultura generale particolarmente sensibile al tema della fine. Il sociologo canadese Vincent Mosco ha notato:

Un controllo dei titoli di libri pubblicati tra il 1998 e il 2002 e ricevuti dalla biblioteca dell'Università di Harvard rivela che siamo alla fine dell'agricoltura, del secolo americano, degli anatemi, dell'arte mondiale, del miracolo asiatico, del modello asiatico, dei regimi autoritari, dell'inizio, del baseball, dei libri, della boxe, degli affari come si sono sempre fatti, del capitalismo, della certezza, del cambiamento, del cinema, della classe politica, della lotta di classe, della Guerra Fredda, del crimine, dello sviluppo, dell'impero (cinque), della democrazia economica, dell'uomo economico, dell'etnografia, dell'Eurasia, del male, della moda, della finanza, della politica estera, dei gay, della globalizzazione, del paradigma della crescita, della storia (quattro), del lavoro domestico, dei diritti umani, dell'ideologia, della mancanza d'istruzione, dell'imma-

ginazione; alla fine di un'illusione, dell'innocenza (due), dell'innovazione in architettura, dell'internazionalismo, dei re, della legge (due), dell'uomo e della mascolinità, del matrimonio e del marketing, dell'era di Microsoft, della medicina moderna, del mondo moderno, del Modernismo, della moneta, dell'evoluzione naturale, della natura (due), del nomadismo, della Corea del Nord, dell'era del petrolio, del passato, della pazienza, dei processi di pace, della filosofia, della poesia, dell'eccezionalismo politico, della politica, del disegno, della privacy (due), della razza, della rivoluzione, della riservatezza, del valore per gli azionisti, dei lavori e delle famiglie standard, delle storie, dello stile, degli sfruttamenti, della teologia, del tempo (sei), della tolleranza, della tortura, dell'utopia, del welfare (due), dei diritti sociali, del welfare state e, ultimo ma non per importanza, il mondo (otto).¹

Basterà allargare di poco l'arco temporale considerato per poter aggiungere anche la geografia al novero degli enti di cui si è vaticinata la fine con questo cambio di millennio.

Il primo a parlare specificatamente di una fine della geografia è stato l'economista britannico Richard O'Brien in un articolo del 1992. L'autore si riferisce specificatamente alla deterritorializzazione del capitale finanziario grazie alle nuove tecnologie. Esse consentono di "distruggere quelle barriere intorno ai mercati che fino ad ora corrispondevano a coordinate geografiche"². Nella finanza, la geografia non conta più: i capitali si emancipano dal lavoro e così dalla territorialità³. Mentre perdono d'importanza i territori, il globo diventa il paradigma spaziale in cui si incarna "la coscienza del carattere finito dello spazio terrestre e della fine di ogni eternalità"⁴. Accanto alla deterritorializzazione del capitale e alla marginalizzazione del lavoro, a stravolgere l'umanità all'inizio Duemila è lo sviluppo del cyberspazio, "la madrepatria dell'era dell'informazione – il luogo in cui i cittadini del futuro sono destinati ad abitare"⁵, l'incarnazione digitale di una noosfera⁶ superiore agli strati che danno forma alla crosta terrestre e alle sue variazioni regionali. Con la creazione del cyberspazio,

1 Mosco 2004:55 (trad. mia).

2 O'Brien 1992:97 (trad. mia).

3 "La territorialità costituisce un modello relazionale in evoluzione che funziona grazie al lavoro e la cui creazione permette la produzione degli "oggetti" necessari alla vita (...). Il lavoro, che è composto d'energia e d'informazione, è all'origine della territorialità" (Raffestin 2005:22).

4 Tanca 2012:92.

5 Cfr. J. P. Barlow, "Coming into the Country", For the January 1991, Electronic Frontier column in Communications of the ACM 1991.

6 Sul possibile collegamento tra noosfera e cyberspazio, Vincent Mosco traccia una suggestiva traiettoria di pensiero che parte con l'idealismo di Teilhard de Chardin

non solo la tecnologia digitale si dota della capacità di rappresentare una quantità di dati infinitamente superiore a quella di qualsiasi altra forma di mappa, ma essa produce la propria realtà: uno spazio “dove i fenomeni di localizzazione non si concepiscono come nello spazio materiale”, in cui “indirizzi rimandano ad altri indirizzi, in una reticolarizzazione infinita”⁷.

Naturalmente, dopo le narrazioni millenariste, tornano la storia, la geografia e molte altre delle cose che si sono date per spacciate con la fine del Novecento. Per quanto riguarda il ritorno della geografia, molto si è detto a proposito del fatto che la deterritorializzazione del capitale non ha reso davvero ininfluente la territorialità, semmai ha favorito nuove territorializzazioni determinando meccanismi di integrazione e di esclusione dal flusso del valore, delle merci e delle persone. La progressiva finanziarizzazione dell’economia è, d’altra parte, accompagnata da fenomeni tutt’altro che immateriali: forme di neocolonialismo ed *enclosures*, consumo di spazio e di beni comuni⁸. Come efficacemente osserva Sanguin: “il pianeta produce piuttosto una cartografia economica fatta di picchi e avvallamenti – e le cime più elevate continuano a innalzarsi, mentre le valli ristagnano”⁹. Cresce dunque il malcontento nelle valli del ristagno. La circolazione globale del valore si appropria dei beni territoriali (acqua, terra, beni culturali, patrimonio paesaggistico) per redistribuirli in modo diseguale. Territori che nell’era industriale godevano di un certo benessere si ritrovano impoveriti. Antichi poteri e decadute autorità resuscitano in forma estetizzata, cinica o farsesca, suscitati dal desiderio diffuso di fermare la globalizzazione e tornare ad un passato non espropriato, idealizzato. Intorno ai concetti di sovranità e di popolo si organizza una potente reazione politica all’uniformizzazione promossa da deterritorializzazione e cyberspazio. Una forma triviale, ma molto efficace, di “paradigma domestico” ispira la reazione, condotta infatti nel nome dei sicuri contorni della casa, del luogo, dell’origine, dell’autentico, del confine, contro la minaccia espropriante e globalista di altrove selvaggi e rapaci. L’altrove del turismo di massa sembra essere il più resistente a fronte di quella che a tutti gli effetti può essere descritta come una nemesi della globalizzazione sul piano assiologico e culturale: ma se resiste, è solo in quanto addomesticato e ridotto a variazione sul tema del proprio. Le immagini dei potenti membri dell’élite globali-

(1955), si emancipa dall’influenza mistica con Mc Luhan e giunge sino alla realizzazione del World Wide Web: cfr. Mosco 2004:55 e seg.

7 Sanguin 2014:447.

8 Il geografo Michel Lussault ha parlato di “spaziofagia” a proposito del consumo di spazio proprio del sistema capitalistico contemporaneo (Lussault 2009).

9 Sanguin 2014:450.

sta che depriva individui e popoli di felicità e identità si sovrappongono a quelle dei migranti che fuggono dalla guerra o dalla povertà affastellandosi ai confini dei paesi europei, che nel frattempo si sono fatti più rigidi. Nel contrapporsi al globalismo, la reazione sovranista fa la caricatura del paradigma domestico e ricostruisce identità escludenti ed inautentiche. D'altra parte, la speranza di un cyberspazio che offrisse "una zona franca di pura informazione, situata dietro gli schermi" contrapposta "a una realtà urbana inquinata e violenta"¹⁰ si è rivelata pretestuosa. Non solo nel cyberspazio si riflette la violenza dei luoghi non virtuali, ma nuove forme di violenza e nuovi modi per esercitarla vi si sviluppano. La comunicazione delle immagini delle esecuzioni jihadiste a livello globale tramite internet parla non già della fine della geografia, ma di un nuovo rapporto di prossimità tra il luogo dei miei sicuri dintorni e l'altrove della minaccia e della morte. Questo altrove infuocato e terroso rimane lontano, ma può raggiungermi tramite prima il tubo catodico poi una notifica sullo smartphone. È sempre qui, potenzialmente dietro l'angolo, a strapparmi dai miei sicuri dintorni per restituirmi solo durante la mia esecuzione incappucciato di arancione tramite una diretta su qualche social dedicato. La potenza del cyberspazio, l'enorme quantità di dati in grado di raccogliere, organizzare, distribuire, non ha appiattito la storia e la geografia in un asettico spazio informatico, ma ha avvicinato *locus horridi* e *locus amoeni*, portando immaginari di successo e utopie favolose direttamente nei sogni privati e scheletri direttamente nell'armadio delle nostre case sicure. I nostri luoghi oscillano dunque tra la tendenza a reclamare nuova autenticità, chiudendo le proprie frontiere e ipostatizzando la propria identità, e la tentazione di vendersi sul mercato delle immagini, stilizzandosi secondo i modelli estetici e assiologici prevalenti, esemplificandosi in monumenti tanto iconici sul palcoscenico del mondo quanto trascurati dalla vita sociale degli abitanti¹¹. Sfidati, ma non sconfitti dalla globalizzazione, dall'interdipendenza economica e culturale, dall'ibridazione immaginifica che investe ognuno di essi o dalla maggiore o minore integrazione nel flusso del valore, delle merci e delle persone, i luoghi si ritrovano oggi al centro di una potentissima crisi d'identità. Sono in particolare le componenti primarie dell'esperienza geografica, ossia l'appaesamento e lo spaesamento, a trovarsi al centro di una ristrutturazione epocale.

10 Casilli 2010:13.

11 Si pensi alla Parigi che per molti distratti turisti si riduce a poco più della Torre Eiffel; ma nei dintorni del monumento, brulicanti di visitatori, bus turistici e chioschetti di souvenir, sarà assai difficile incontrare un solo abitante della città.

* * *

L'emergenza pandemica globale da COVID 19 rappresenta un altro appuntamento di questa ristrutturazione. Non solo, infatti, la pandemia è un oggetto di interesse geografico in quanto i metodi di mappatura territoriale sono di straordinaria importanza per lo sviluppo di politiche pubbliche coordinate sul piano globale per il contenimento e il superamento del virus¹². Non solo attraverso una lettura della distribuzione geografica della pandemia in un determinato arco temporale sarà possibile raccogliere decisive nozioni sulle tendenze geopolitiche del nostro tempo¹³. Ma le misure di distanziamento

-
- 12 Su questi aspetti, di interesse marcatamente geografico, si segnala la *call for papers* per il numero speciale della rivista dell'European Regional Science Association, "Region", dedicato a spazio e salute: <https://population-europe.eu/call-papers/call-papers-region-journal-ersa-european-regional-science-association>. In Italia la rivista "Documenti Geografici" dedicherà il primo numero alla questione del COVID19: https://www.ageiweb.it/wp-content/uploads/2020/03/DOCUMENTI-GEOGRAFICI_CALL.pdf). Proliferano in questi mesi articoli, scientifici e divulgativi, che segnalano l'importanza della ricerca geografica per il COVID19 (si veda ad esempio l'articolo per Forbes del meteorologo e geografo americano Marshall Shepherd, <https://www.forbes.com/sites/marshallshepherd/2020/03/05/why-the-discipline-of-geography-is-a-key-part-of-the-coronavirus-fight>). L'implementazione di sistemi di monitoraggio e mappatura a servizio delle politiche pubbliche è appannaggio del Geographical Information System (GIS): si veda ad esempio l'efficacissima mappa della diffusione globale del virus elaborata dalla della John Hopkins University, <https://gisanddata.maps.arcgis.com/apps/opsdashboard/index.html>). In Italia, è l'Università di Bergamo ad aver sviluppato un sistema di mapping riflessivo in grado di mettere in rilievo differenze territoriali nella diffusione del virus che sfuggono nelle eziologie più diffuse (si veda a questo proposito l'intervento di Emanuela Casti nel dibattito tra geografi "Questa terra questo virus" realizzato il 3 aprile 2020 dal Centro Italiano per gli Studi Storico Geografici: <http://www.cisge.it/blog/news/questa-terra-questo-virus/>). Come si è già osservato nel corso del presente libro, prima dello *spatial turn* molti fenomeni sociali erano spiegati ricorrendo a fattori non spaziali, come le coorti di età, le fasce di reddito, l'estrazione sociale. Anche nel caso del coronavirus spetta alla geografia di rivendicare l'importanza del fattore territorio e delle condizioni spaziali del vivere insieme accanto ad altre variabili di per sé non spaziali, come le coorti di età, l'estrazione sociale, la struttura familiare, o addirittura di dubbio significato scientifico, come la minore o maggiore propensione di un popolo ad accettare le regole di distanziamento sociale etc.
- 13 Il nuovo numero di "Limes" è dedicato al cambiamento di equilibri geopolitici determinato dalla pandemia (<https://www.limesonline.com/il-mondo-virato-il-nuovo-numero-di-limes/117527>). La questione viene ovviamente affrontata a partire da punti di vista diversi nelle varie aree del mondo. La rivista online dell'East Asia Forum si preoccupa ad esempio di segnalare l'impatto del COVID19 nelle strategie cinesi per l'egemonia sul Pacifico (<https://www.eastasiaforum.org/2020/04/04/>

sociale e quarantena che gli Stati hanno messo in campo per favorire il contenimento del contagio in tutto il mondo esercitano una notevolissima influenza sul vissuto e la coscienza spaziale e geografica dei soggetti d'esperienza su larga scala. Appaesamento e spaesamento acquisiscono una complessità dimenticata non appena il flusso entro il quale una pluralità di forme geografiche possono essere esperite viene interrotto. La novità della situazione consiste nella singolare durezza del distanziamento sociale e geografico alla luce della massima prossimità possibile tra le regioni del mondo: prossimità di cui è prova la dimensione globale del contagio, diffuso lungo linee sperimentate di connessione di merci e persone. Le importanti misure che hanno imposto alle persone di rimanere a casa propria fino a nuovo ordine, sospeso il traffico aereo, escluso la possibilità di uscire dal proprio comune di residenza se non per comprovate ragioni professionali o sanitarie, chiuso parchi pubblici, monumenti e spazi di possibile assembramento rappresentano la più grande azione di contenimento e distanziamento sociale della storia moderna. Non si può fuggire con l'immaginazione in luoghi del mondo immuni, poiché non vi è luogo terrestre che sia, in atto o potenzialmente, immune. I contagi, e le misure per contenerlo, sono fatti globali. Non si può scappare. Il confinamento spaziale avviene in un contesto di larghissima diffusione della connessione digitale. Non che non vi siano *digital divide* tra territori e sacche di esclusione dalle infrastrutture digitali nel mondo (e anche all'interno delle zone più benestanti del pianeta). Ciononostante, la connessione digitale rappresenta un dato che riguarda ormai miliardi di persone e la sua estensione è già di per sé tale da implicare una trasformazione rilevante del soggetto d'esperienza, della sua percezione del mondo, di sé e delle relazioni sociali¹⁴. Il soggetto d'esperienza considerato nel corso del libro è già il *cogito* cinetico ed esteso nei prolungamenti tecnologici e digitali dell'esistenza.

covid-19-and-geopolitics-in-the-pacific/). Al Jazeera coglie un conflitto di narrazioni intorno al COVID19 tra le principali potenze mondiali e si preoccupa di trarre alcune lezioni geopolitiche dall'influenza del 1918 (<https://www.aljazeera.com/programmes/listeningpost/2020/04/geopolitical-battle-covid-19-narrative-200404091640272.html>). I report di Geopolitical Monitor mostrano come la pandemia abbia già prodotto alcuni cessate il fuoco tra gruppi in conflitto nel Cameroon, mentre altri gruppi ribelli nelle regioni del Sahel sembrerebbero rafforzati dal caos istituzionale e in particolare quelli ispirati a maggior radicalismo religioso trarrebbero vantaggio nel sviluppare presso le fasce più deboli e meno istruite della popolazione spiegazioni mitico-religiose del virus (<https://www.geopoliticalmonitor.com/peace-in-a-pandemic-containing-africas-conflicts/>).

14 Secondo il Report Digital 2020, sono ormai 4,54 miliardi le persone connesse a internet a inizio 2020, mentre raggiungono quota 3,8 miliardi coloro che stanno su almeno un social (<https://wearesocial.com/it/blog/2020/01/report-digital-2020-i-dati-global>).

Ora, da un punto di vista fenomenologico, l'originale eccezionalità dell'emergenza COVID 19 consiste in tre caratteristiche: la prima è lo stridente contrasto tra possibilità virtuali di connessione e spostamento e confinamento spaziale con relativo distanziamento sociale. La seconda è la singolare corrispondenza tra impossibilità soggettiva di visitare e l'impossibilità oggettiva del mondo di essere visitato, almeno nella misura in cui soggetto alle restrizioni imposte dagli Stati e dalla dichiarazione di pandemia dell'Organizzazione Mondiale della Sanità. La terza è l'indebolimento dell'iniziativa antropica sugli ecosistemi terrestri, sempre a causa delle misure di contenimento, con connesso rafforzamento delle forze non antropiche nella formazione dei paesaggi.

* * *

La prima caratteristica dell'esperienza di prigionia da COVID riporta sulla scena il contrasto tra condizione spaziale del corpo proprio e possibilità offerte dalle tecnologie digitali. Il dibattito anche filosofico sulle trasformazioni dell'esperienza e della cognizione grazie alle estensioni digitali è naturalmente enorme. E bisogna ammettere che, più delle prospettive antitecnologiche che hanno spesso presupposto nozioni etiche della natura e dell'umano da difendere dalla barbara e macchinica inciviltà di una tecnica alienante e snaturata, sono state soprattutto quelle riflessioni che hanno inteso restituire le continuità e le ibridazioni di natura e tecnica ad aver sollecitato l'interesse filosofico. Il digitale, in grado di intensificare e modificare la realtà esperita e non solamente di rappresentarla, promette di favorire il superamento di una partizione antropocentrica tra uomo e ambiente e la problematizzazione dell'artefatto sociologico del sociale come dimensione totale autoreferenziale, priva di riferimenti ai processi materiali e tecnologici di soggettivazione¹⁵. Come ha osservato il sociologo Massimo Di Felice introducendo l'edizione italiana del libro di Michel Puech, *Homo sapiens technologicus* (2018), la potenza del digitale è performativa e trasformativa, cioè trascende il reame della rappresentazione e della connessione dei saperi per modificare la realtà oggetto di rappresentazione e saperi:

Le ultime generazioni di connessione hanno iniziato a mettere in rete non più solo persone e tecnologie (*social network*), ma anche oggetti (*internet of things*), territori (sistemi informativi geografici – GIS), biodiversità e qualsiasi tipo di superficie (*internet everything*), trasformando ogni aspetto della realtà

15 Cfr. su questo B. Latour, *Reassembling the Social*, 2014.

in dato e in bits (*big data*). Oggi internet non è più una rete di computer e ha assunto dimensioni planetarie, digitalizzando parte della biosfera e creando una quantità incalcolabile di dati, connettendo, attraverso questi, le diverse dimensioni del globo. I vari tipi di connessione e le diverse forme di sensorizzazione che oggi si estendono al di là delle frontiere della tecnica e che arrivano fino ai boschi, ai fondali marini, agli altri pianeti e alle stelle, esprimono le forme di un altro tipo di ecologia e una condizione abitativa che non può più limitata ad una rete di informazioni trasmesse dai computer.¹⁶

Il digitale non solo muta la condizione epistemologica del sapere ma prima ancora ridefinisce la condizione ontologica dell'abitare. Gli strumenti digitali con i quali siamo connessi modificano la realtà di cui si può fare esperienza così come l'esperienza della realtà, diventando vere e proprie dimensioni mondane in cui la lotta di appaesamento e spaesamento si disloca. Nuove forme di luoghi, nuove piazze, nuovi ambienti estetici, in cui tutto il mondo è potenzialmente presente in forma di bit nei nostri immediati dintorni spaziali. Abitare non consiste più solo nel condividere con una comunità territoriale un'appartenenza locale, non è più risiedere in un ambiente sociale cui corrisponde una porzione di spazio, ma è contemporaneamente stare con e nei dispositivi digitali attraverso i quali il remoto si fa prossimo e l'altrove è, potenzialmente, sempre qui.

Il COVID19 impone di distinguere ciò che prima si è accoppiato: l'esperienza della realtà e la realtà di cui si può fare esperienza. Perché se al livello della realtà, della struttura, dei processi invisibili, teoricamente approcciabili, al livello copernicano delle "cose come stanno", il virus non solo non elimina la connessione, ma anzi la conferma, mostrando come la vita sulla terra e la specie umana in essa siano, allo stato attuale, congiunte nella buona e nella cattiva sorte, al livello invece dell'esperienza diffusa, del percepito, dei percorsi visibili di riconoscimento ed auto-riconoscimento, al livello per così dire tolemaico della prospettiva esperienziale da cui alla fine non prescindiamo mai del tutto, la connessione appare interrotta nel confinamento. Esso consiste in un'esperienza di severo restringimento del campo dell'esperienza geografica considerata lecita dalla società. Mantenendosi del tutto la strepitosa potenza della connessione digitale, la condizione di isolamento spaziale e geografico in cui essa opera assume un tratto paradossale. Repubblica Viaggi, nel numero del 16 marzo 2020, pubblica un articolo dal titolo: "Dieci app per viaggiare da casa con la realtà

virtuale”¹⁷. Si tratta di possibilità sviluppate da Google, Facebook, National Geographic e altre multinazionali di fare esperienze immersive di luoghi i più diversi, da Villa d’Este al parco del Yosemite, grazie al supporto di più o meno economici visori. C’è da chiedersi se, indipendentemente dal grado di raffinatezza della tecnologia con la quale viaggiare, si può sfuggire ad un senso di costrizione determinato dal confinamento geografico. L’altrove in immagine perde il carattere di integrazione e di anticipazione dell’esperienza e si inverte in finzione dell’altrove. Una finzione che non è più anticipazione, nella misura in cui il confinamento geografico impedisce a priori ogni prospettiva di appagamento del desiderio di spaesamento. Siamo di fronte a una sorta di esilio inverso: gli altrove non più raggiungibili diventano patrie ambite, mentre la migliore e più confortevole delle case assume per il soggetto d’esperienza il volto perturbante della prigione. Come una mente estesa improvvisamente senza corpo, navighiamo nelle “galassie bit” del cyberspazio mentre la spazialità del nostro mondo si è ridotta a pochissimi percorsi consentiti nell’ambito dei dintorni ristretti delle mura domestiche.

* * *

La seconda caratteristica dell’esperienza ai tempi dell’emergenza da COVID19 consiste nella corrispondenza tra il confinamento soggettivo, cioè l’esperienza che ciascuno fa della propria reclusione in vigenza della normativa sul distanziamento sociale e la sospensione della libertà di movimento, e l’isolamento oggettivo della possibilità di movimento nel mondo (o perlomeno di amplissime sue parti). Si pensi a questo: si sono chiusi i musei, i monumenti, i parchi e i giardini, si sono fatte svuotare per decreto le strade, si è sostanzialmente bloccato lo spazio aereo, si è imposta la chiusura ai luoghi (le piazze) e ai non-luoghi (i Mc Donalds). Andare nelle seconde case, al mare per Pasqua, a Parigi per il dottorato, in Africa per affari non è stato più possibile. E d’altronde, che cosa si sarebbe trovato, quando le misure di contenimento erano tutte in vigore, se si fosse deciso di infrangere la quarantena soggettiva e andare, ad esempio, a Parigi, oppure al mare? Un ambiente in quarantena. Le piazze vuote, le porte dei locali sprangate, la nuda pietra sulla nuda terra, l’architettura muta a riflettersi sulle rive del fiume che scorre. All’esperienza soggettiva di impossibilità di spostamento corrisponde la condizione oggettiva di un mondo in quarante-

17 https://www.repubblica.it/viaggi/2020/03/16/news/dieci_app_per_viaggiare_da_casa_in_realta_virtuale-251431919/

na. L'analisi di questa caratteristica impone di introdurre un ulteriore piano rispetto ai due piani della realtà e dell'esperienza utilizzati per sviluppare la prima. Un piano di mediazione peraltro fondamentale per evitare di interpretare in senso psicologista (e infine solipsistico) la distinzione tra esperienza soggettiva, nella quale ad un certo punto le connessioni mondane sono avvertite come sospese a causa del confinamento, e piano della realtà, oggettivo ed esterno, nel quale essa continua a dare prova di connessioni. Questo piano è quello per il quale la realtà, quella dura ed esterna, è anche sempre socialmente costruita. In questo senso, la strutturazione della realtà non avviene solo secondo dinamiche di flusso o di struttura che sfuggono ampiamente al controllo umano (un esempio di questo tipo di dinamiche è il capitalismo: creazione umana ampiamente sfuggita al controllo, potere senza freni). La realtà sociale risponde anche al vecchio principio causale della *agency*, per il quale ad alcune azioni compiute da personalità individuali o collettive in vista di alcuni effetti, questi effetti si verificano, pur tra errori, imprevisti e distorsioni.

L'articolazione delle forze che strutturano la realtà sociale in, da una parte, strutturali ed impersonali e, dall'altra parte, deliberate e volontarie è in fondo il problema centrale della sociologia. Si tratta di comprendere come la strutturazione sociale sia dovuta a meccanismi profondi e sedimentati e in che misura essa sia modificabile da iniziative individuali e sociali difformi o creative. Spesso un approccio di tipo fenomenologico è stato associato solo all'individuazione delle pratiche e delle esperienze tramite le quali un ordine sociale può essere riconfermato o sfidato e fatto evolvere, mentre un approccio di tipo strutturalista si dedicherebbe unicamente all'individuazione dei meccanismi profondi che determinano l'esperienza e le pratiche. In questo senso, è stato possibile degradare il punto di vista fenomenologico in soggettivismo e il punto di vista strutturalista in oggettivismo. Alcune opere del secolo ventesimo rimangono tuttavia centrali nel loro tentativo di articolare dialetticamente, anziché contrapporre, il punto di vista strutturale e quello fenomenologico. Tra di esse spicca ancora *La realtà come costruzione sociale* di Peter Berger e Thomas Luckmann¹⁸:

18 Va precisato che Berger e Luckmann sono attuali in relazione al problema specifico, anche se fondamentale, dell'interazione di struttura e azione, e quindi dell'integrazione di strutturalismo e fenomenologia: trovano infatti nella loro opera una potente conciliazione teorica la fenomenologia del mondo della vita di Schutz, la sociologia della conoscenza di Mannheim, il funzionalismo di Parsons e Merton. La loro sociologia rimane però ancora al di qua dello *spatial turn*, nella misura in cui la dialettica di intersoggettività trascendentale, istituzionalizzazione e soggettivazione non contempla a sufficienza la dimensione dell'organizzazione

qui le tre espressioni “la società è un prodotto umano”, “la società è una realtà oggettiva”, “l’uomo è un prodotto sociale”¹⁹ trovano un’articolazione soddisfacente. Non si tratta, qui, di affermare la verità di una di queste espressioni contro le altre, ma di mostrare come tutte e tre siano vere ed implicate. Si tratta cioè di riconoscere che, da un punto di vista trascendentale, l’ordine sociale nelle sue oggettivazioni è “tanto nella genesi (esso è il risultato dell’attività umana passata), quanto nella sua esistenza in ogni istante (esiste, infatti, solo e nella misura in cui l’attività umana continua a produrlo), un prodotto umano”²⁰, ma contestualmente di notare come la storia comune produca “tipizzazioni reciproche di azioni”²¹ codificate in istituzioni che “esistono come realtà esterna”²². Se da una parte è in relazione a queste tipizzazioni istituzionalizzate che ogni individuo e ogni collettivo si definiscono, dall’altra esperienze inattese o imprevisi possono suscitare nell’individuo, ma anche nel corpo collettivo, l’esigenza di brusche interruzioni nel flusso di trasmissione e di riproduzione istituzionale. Ora, se l’attività di replicazione delle strutture funziona perlopiù inconsciamente, attraverso il semplice svolgimento delle prassi sociali scritte secondo la loro grammatica, l’interruzione di questo naturale andamento genera nella società turbamento, preoccupazione, dubbio verso un futuro

spaziale. Saranno i geografi Harvey (*Social Justice and the City*, 1973) e Soja (*The sociospatial dialectic*, 1980) a introdurre, nella dialettica della strutturazione sociale, la mediazione fondamentale dello spazio, notando l’esistenza di uno scarto tra l’evoluzione storica delle forme sociali e la resistenza delle forme geografiche (si pensi ai capannoni dismessi della civiltà industriale). Il sociologo Anthony Giddens (1984) includerà la dimensione spaziale entro una comprensione della strutturazione sociale per il resto piuttosto affine al lavoro di Berger e Luckmann. Un altro indicatore di “sociologismo” dell’opera di Berger e Luckmann è che essa saldamente riafferma la separazione di natura e della cultura. Con affermazioni del tipo “l’ordine sociale non è biologicamente dato o derivato da un presupposto biologico nelle sue manifestazioni empiriche” o “l’ordine sociale non è nemmeno dato nell’ambiente naturale dell’uomo” (Berger e Luckmann 1969:74), gli autori si garantiscono contro il determinismo biologico ed ambientale, che avevano nutrito le ideologie irrazionalistiche degli anni 20” e ’30 del Novecento. In questo modo, tuttavia, come il grosso della sociologia fino allo *spatial turn* degli anni ’70 e ’80, la dimensione del sociale viene in qualche modo astratta dai suoi nessi vitali con la natura e storico-geografici con la territorialità. Nessi vitali o letali, come si vede bene nel caso del riscaldamento globale e del la diffusione del COVID19. L’intera problematica dell’avvilupamento di natura e società non può essere colta a partire da questa astrazione sociologica.

19 Berger e Luckmann 1969:85.

20 Ivi, p. 74.

21 Ivi, p. 77.

22 Ivi, p. 84.

in cui nulla potrà tornare come prima. La vicenda globale del COVID19 è l'accidente di fronte al quale la precarietà delle oggettivazioni che diamo per scontate è messa a nudo. Determinando la sospensione di alcune pratiche istituzionalizzate, il virus rimuove la scontatezza dell'ordine e delle direzioni del mondo in cui abbiamo sempre vissuto. La sospensione di alcune oggettivazioni nelle quali si svolge il vivere comune e quindi l'esperienza individuale e sociale, sia pure per un breve periodo di tempo, manifesta non solo la precarietà delle oggettivazioni istituzionali conseguite ed una generica possibilità di cambiare. Essa mette anche in luce con più evidenza il livello trascendentale della strutturazione della realtà, secondo il quale la realtà sociale è il prodotto dell'attività umana. Individui e società si ritrovano di fronte all'esigenza di decidere del proprio futuro nella misura in cui questo non è più garantito dalla semplice riproduzione di comportamenti e pratiche acquisite: nel sospendere le forme scontate dell'esperienza e della realtà, si impone l'esigenza di formare nuova esperienza e nuova realtà. Nell'imporsi di quest'esigenza si manifesta quell'aurorale potenza istituyente dell'azione, che tanta cultura postmoderna troppo frettolosamente aveva messo in soffitta.

* * *

Il mondo dell'esperienza è anche il prodotto, sia pure non meccanico, delle decisioni umane. Gli Stati, le ordinanze, i decreti del Governo e del Presidente del Consiglio (gli ormai notissimi DPCM), i titoli dei giornali, i servizi televisivi, la disponibilità delle parti sociali a sedersi intorno ad un tavolo con le istituzioni e concordare misure straordinarie per il sostegno al reddito dei lavoratori e l'accesso al credito delle imprese, i dibattiti del Parlamento europeo, le parole della Presidente della Banca Centrale Europea, le reazioni dei mercati finanziari, e ancora le forze dell'ordine per strada, la chiusura dello spazio aereo, le autocertificazioni per gli spostamenti ammessi, le pratiche per avviare il lavoro agile: ecco alcuni esempi legati al COVID19 di fenomeni e enti che popolano il piano della strutturazione sociale della realtà e dell'esperienza. Lo stesso confinamento, come condizione dell'esperienza ma anche come stato (pur temporaneo) della realtà, è il frutto di una scelta politica. Si tratta dell'esercizio di un vero e proprio potere frenante, con il quale i vecchi sistemi della modernità, primo tra tutti lo Stato, impongono l'interruzione, o quantomeno il rallentamento, del flusso fuori controllo del capitale e del mercato, del traffico delle persone, della connessione globale, del contagio. Il confinamento non è solo una situazione esperita: essa è una condizione determinata dal sistema politico

per blindare, isolare l'umano dalla minaccia del contagio. Ciò significa che attraverso la decisione collettiva, affidata a interpreti singoli (i Dittatori o i capi delle Democrazie) o plurali (i Parlamenti, i Consigli dei Ministri), sia pure guidata da scienziati e ricercatori, l'essere umano può modificare fortemente le condizioni della propria esperienza ordinaria, aprendo così alla possibilità di un nuovo sguardo sulla sostenibilità effettiva delle condizioni precedenti. Il rallentamento del flusso può quantomeno essere l'opportunità per assumere nei confronti di esso un atteggiamento più distaccato e problematico. Il confinamento geografico diventa l'occasione per riflettere su quanto sia importante la libertà di movimento, per ragioni di *leisure* e a maggior ragione per chi fugge da guerre e malattie. Il distanziamento spaziale per rendersi conto di quanto sia decisiva e nello stesso tempo perturbante la relazione fisica con l'altro. Essendo messa in gioco la scontatezza di qualcosa che davvero, in condizioni di salute, diamo per scontato nel nostro mondo iperconnesso dal cielo attraversato da aerei e la terra solcata da treni ad alta velocità e ruggenti collegamenti autostradali, gli altri e gli altrove assumono significati meno scontati. In ogni caso, dietro a questa sospensione incredibile dell'inarrestabile flusso naturalizzato nella nostra esperienza, c'è la straordinaria performatività di poteri dati per sconfitti dalla storia dopo il trionfo neoliberale. C'è il pubblico potere, che agisce coercitivamente per produrre non solo comportamenti e attese, non solo per cambiare il novero delle esperienze legittime degli individui, ma anche per modificare la realtà di cui è possibile fare esperienza.

Questo antico signore decaduto e da molti dato per finito, il pubblico potere, ha potuto rallentare il flusso del contagio solo sospendendo il flusso nel quale vivono e operano gli umani del nostro tempo. Grazie a questa ammaccata, ma per ora insuperata forma di *agency* collettiva, attraverso la quale il soggetto d'esperienza può fermare se stesso, altre forme di *agency* recuperano un proprio spazio: ecco la terza caratteristica dell'esperienza dell'emergenza da COVID19. Ciò che è rimasto uguale è ciò che è sempre uguale (perlomeno nella percezione umana): la pietra degli edifici, l'acqua del fiume. Il lato materiale, naturale del manufatto storico continua a funzionare secondo la propria regola, che sia quella del riposare, del crescere, dell'incombere o dello scorrere. Tra le viuzze semideserte della Parigi medievale, dicono, sono spuntati i fili d'erba, che per il tempo della quarantena non si sono potuti tagliare. Per fermare il virus, con il distanziamento sociale e il confinamento geografico si è sospeso anche il grosso dell'intervento umano sull'ambiente, naturale o antropico che sia. Le acque dei canali di Venezia si sono ripulite, lo smog della pianura padana evaporato. Certamente si sarebbe tentati di accon-

discendere ad una visione francamente troppo semplicistica, secondo la quale la natura respira grazie al virus che tiene fermi gli uomini. In realtà nell'interruzione dell'umana attività si interrompe non solo la predatoria dinamica del flusso, avviata dagli umani e, in condizioni ordinarie, persino fuori dal loro controllo; si interrompe anche la cura, grazie alla quale una natura può sempre rifiorire tra gli spazi della cultura, e a loro volta i manufatti culturali possono sempre essere riaccolti, come abbracciati dalla natura. Si sono confusi i sottoboschi e rafforzate le gramigne a discapito di altre fioriture che richiedono un accompagnamento, una protezione. Il giardino è arretrato e la palude è avanzata. La situazione è ambigua. Gli edifici illuminati, la musica che si suona dai balconi la sera segnalavano che la città non era morta, che le sue mute forme non indicavano un cadavere in balia di elementi necrotici, ma piuttosto un paziente ammalato, che si è imposto una terapia potente e senza precedenti per tentare di guarire, per restare vivo. Ma è nella quarantena, nel distanziamento sociale, nel rallentamento della connessione per decreto, che si dà finalmente la possibilità di diagnosticare l'origine della malattia ben prima del virus. In quel capitale senza regole, in quel movimento senza passione, in quel connettersi dapprima esaltante e poi sempre più meccanico ed atteso, in quell'eterno ritorno senza creatività che ha seriamente rischiato, e ancora rischia, di compromettere la vita umana sulla terra. A questo proposito è interessante notare come, accanto alle prospettive di una crisi economica senza precedenti e alla pressione attesa sul sistema sanitario nell'ottica di una ripresa intermittente di epidemie da COVID19 o simili, si stia sviluppando intorno all'esigenza di ripensare la vita umana sulla terra una rinnovata immaginazione sociale.

* * *

C'è una particolare tendenza strutturale dell'aggregazione geografica del nostro tempo a dover essere sfidata con urgenza nel nuovo contesto determinato dal COVID19: quella descritta dal modello della rete a invarianza di scala. Due sono le sue caratteristiche principali. La prima: si tratta di una rete orientata alla crescita: nuovi nodi ne sono attratti e vi si inseriscono. La seconda: tra i nodi non si instaurano rapporti simmetrici. Un nodo nuovo tende preferenzialmente ad agganciarsi a un nodo con più relazioni. Con ciò, si definiscono nodi più forti e nodi meno forti e si instaura la particolare circostanza che i nodi più forti sembrano matematicamente destinati a essere sempre più forti. I nodi forti, o hub, sono dei centri di informazione e relazione proiettati verso il monopolio. La

relazione tra hub e nodi minori segue una legge di potenza. Come afferma Barabási: “In contrasto con la distribuzione democratica di collegamenti in reti casuali, le leggi di potenza descrivono sistemi nei quali pochi hubs, come Yahoo e Google, dominano”²³. Il modello nasce nell’ambito della teoria delle reti per spiegare la dinamica tra nodi nel cyberspazio. Una dinamica, come Barabási stesso osserva, non democratica, in quanto il nodo più grande tende ad aumentare e ad attirare il più piccolo, mantenendo quest’ultimo in una posizione di dipendenza e minorità. Essa trova applicazione empirica non solo nella descrizione del cyberspazio, ma anche nel funzionamento del business dei colossi digitali, e più in generale del capitalismo finanziario. Non si escludono ricadute anche sul terreno delle reti sociali. Secondo alcuni ricercatori, una rete di relazioni sessuali tra persone segue una legge di potenza: la gran parte ha una vita sessuale stabile con pochi collegamenti, qualcuno ha un numero di partners esponenzialmente maggiore e quanto più la cosa è risaputa tanto più sarà maggiore il numero di partners. Secondo altri ricercatori, le reti tra collaboratori in ambito scientifico e accademico sono pure a invarianza di scala. Ancora più importante, si è dimostrato, con il contributo di un team di ricerca dell’Università di Siena, che il sistema globale del business farmaceutico funziona come una rete a invarianza di scala²⁴. Ad una logica di aggregazione esponenziale risponde anche la distribuzione della concentrazione demografica nello spazio geografico. La globalizzazione svuota le campagne e i villaggi, nonché intere province (le cosiddette aree interne), in quanto non attraversate dal flusso del valore e dell’informazione. Esso si concentra nelle grandi città, attraversate da processi di ingrandimento sproporzionati. Non si può a cuor leggero sostenere la tesi di una netta demarcazione tra le città storiche, dotate di confini e identità, perlopiù rintracciabili in Europa, e megalopoli post-urbane, senza storia né contesto, generate dai flussi globali del capitale, e quindi delle merci, delle competenze, delle tecnologie: Dubai, Pudong, Astana. La concentrazione esponenziale e non democratica è un processo che riguarda tutte le città sulla scena, o quantomeno quelle riescono a inserirsi nel flusso del valore e dell’informazione. In questa logica ci sono città che vincono e città che perdono: nel flusso non si può stare fermi. Così si può spiegare l’intenso sviluppo di Milano, nel contesto di un indebolimento complessivo delle altre città del nord Italia (si pensi al declino anche demografico di Torino a fronte della crescita di Milano, che è sia

23 Barabási 2003:8.

24 Ivi, pp. 54-55.

demografica che urbanistica). Spesso, nel dibattito quotidiano, è adottato un approccio soggettivistico e moralistico, quando le motivazioni della forza di alcuni a dispetto della debolezza di altri sono ridotte alla qualità maggiore o minore delle classi dirigenti locali. Si insiste nell'attribuire al potere politico, allo Stato e alle altre istituzioni, un potere nella gestione del sistema sociale e dello spazio pubblico, che non ha più, per ragioni che sarebbe assai complesso discutere qui. Una almeno la vorrei azzardare: il potere politico veramente organizzato è solo locale e pertanto non è strutturalmente in grado di operare davvero efficacemente a fronte di dinamiche strutturali globali. Il XXI secolo si è aperto con l'entusiastica promessa della liberazione postmoderna dalle grandi narrazioni della modernità, entro le quali possiamo ricondurre l'utopia politica di progettare una società più giusta e un mondo veramente abitabile. Tale liberazione ci ha consegnato però ad una prigionia più angusta, imposta da dinamiche globali descrivibili da modelli matematici, come il modello della legge a invarianza di scala, in cui il potere costituente, l'originale trascendentale fenomenologico secondo il quale il mondo sociale è prodotto dell'uomo, appare nuovamente oscurato. La contemporanea condizione di impotenza del politico è nello stesso tempo rivelativa di un oscuramento dell'intersoggettività trascendentale nel suo momento aurorale di decisione, di costituzione del mondo. Il mondo dei flussi, a differenza di quanto non si potesse pensare, si rivela singolarmente regolato da norme rigide, modelli matematici e meccanismi naturalizzati.

Come si diceva, è l'eccezionalità della situazione globale offerta dal COVID19 a squarciare il velo di Maya dell'inattaccabile flusso, questo mondo della rappresentazione nel quale l'esperienza si dà già sempre determinata da meccanismi strutturali immutabili, per rivelare l'azione sottostante di una volontà. E proprio come la metafora schopenhaueriana suggerisce, il gesto di emancipazione della volontà da se stessa e dal flusso di forme cui si è consegnata e in cui si è irrigidita consiste in un fermarsi, in un sospendere, se vogliamo in un mettere tra parentesi, nel quale la cosa stessa può finalmente rivelarsi. È la prospettiva di una convivenza dall'incerta durata con il COVID19 e di possibili altre epidemie a consigliare interventi sul vivere sociale, sul lavorare, sull'abitare e sulla gestione dello spazio che richiedono un'iniziativa politica rinnovata, in grado di contrapporsi alla logica del flusso. Occorre mettere in luce come le accumulazioni e delle concentrazioni di popolazione, risorse e dati in pochi ambienti a detrimento di tutti gli altri non fossero semplicemente conseguenze di tendenze naturali, ma piuttosto oggettivazioni del sociale di cui era andata perduta l'origine nell'intersoggettività trascendentale: nella volontà, nell'azione. Occorrono

scelte che non assecondino né si accomodino sotto l'apparente naturalità dei processi globali, ma che vadano in esplicita controtendenza. Impedire la concentrazione di migliaia di polli, bovini e suini in fattorie intensive in Asia. Redistribuire la popolazione nelle zone meno abitate, i borghi italiani che incontrano un processo di svuotamento, i sobborghi residenziali di Detroit che sono andati deserti con la desertificazione dell'industria dell'auto. Moltiplicare i mezzi di trasporto comuni, per compensare il minor carico che ciascun treno e bus potrà sostenere per via del distanziamento sociale. Ripensare lo spazio scolastico e accademico, dopo anni in cui, per ragioni di sostenibilità economica, le politiche pubbliche in tutta Europa hanno perseguito un progressivo innalzamento degli studenti minimi per classe (e quindi per aula) e la dismissione progressiva di plessi scolastici considerati sotto soglia. Come si vede si tratta, in tutti i casi, di sfide che concernono lo spazio. Alla base di queste politiche spaziali che sfidano la logica della concentrazione spaziale non possono che esserci politiche pubbliche che sfidano la dinamica della concentrazione del capitale. Le soggettività pubbliche devono dotarsi di strumenti di produzione, attrazione e redistribuzione delle risorse secondo una logica opposta a quella dell'invarianza di scala, che come si è visto favorisce una concentrazione non solo economica ma anche spaziale incompatibile con la convivenza al tempo del COVID19.

Naturalmente molto di quanto si è prodotto, in termini di letteratura e pratiche, sul tema dei beni comuni negli ultimi trent'anni, anche a correzione di una logica unicamente centrata sul pubblico potere, recupera una sua attualità. Però la questione propriamente politica, connessa all'organizzazione di una risposta globale alla sfida posta dall'apparente ingovernabilità dei flussi, non può essere trascurata. La questione geografica posta dal COVID19 non può essere risolta, ad esempio, nella semplice riaffermazione dello stanco principio secondo il quale, per compensare la potenza del globale, occorre riscoprire la dimensione del locale. Senza un potere in grado di cancellare i paradisi fiscali nel mondo, di fornire standard di sicurezza alimentare globali in presenza di un mercato globale, di impedire ovunque l'espropriazione neocoloniale delle terre e di implementare una politica spaziale diversa da quella ispirata alla logica del flusso, a poco serviranno le volontaristiche soluzioni dell'una o dell'altra comunità utopica o le rivendicazioni localistiche di questo o quel movimento sociale. Il potere costituente non è limitato solo all'angusto spazio fenomenologico del locale, comunque in larga parte determinato dalla posizione occupata nel flusso globale. Occorre raggiungere una nuova dimensione del potere comune, una volontà generale non identificata con una comunità nazio-

nale ma con l'intera specie. Contro ogni retorica della fine, della storia o della geografia, ciò che può essere all'orizzonte è invece un illuminismo di nuova forma, non più animato dall'aspirazione suprema di rendere abitabile il mondo attraverso il predominio umano sulla natura, ma mosso dalla consapevolezza che, per sopravvivere, la specie umana deve agire a livello globale, dotandosi di strumenti politici, normativi, coercitivi che frenino quelle tendenze mortifere per sé e per tutto l'ecosistema. Quando il velo di Maya è squarciato, ritorna la volontà. Quando il luogo comune naturalizzato, la scontatezza del sistema è messa tra parentesi, torna la cosa stessa: e la cosa stessa è la priorità dell'intersoggettività fungente, trascendentale, sulle sue oggettivazioni. La forza delle oggettivazioni può indurre le soggettività storiche ad addormentarsi nel loro seno. È così che la realtà, nel suo poter-essere, si reifica e si assolutizza. È così che i soggetti d'esperienza, ignari della cattività in cui si sono cacciati, confondono la caverna con il mondo reale e possibile. Sono molti gli eventi che possono sfidare questa scontatezza, nella vita di una persona o di un'epoca. Il COVID19 è sicuramente uno di questi.

Trarre conclusioni oggi della singolare esperienza del confinamento geografico al tempo della connessione totale sarebbe imprudente: troppo vicina è l'esperienza, troppo imminente la possibilità che si riverifichi, distante il momento in cui, come la notte di Minerva, la filosofia potrà appollaiarsi su qualche punto strategico per osservare il fenomeno compiuto. Però è difficile pensare che, da questa esperienza, non emerga perlomeno una qualche rinnovata consapevolezza non solo delle continuità, ma anche delle discontinuità e dello scarto tra reale e virtuale, tra spaziale e digitale, tra esperienza immersiva in un paesaggio materiale o in un ambiente digitale. Sembrerà banale, ma è proprio del punto di vista estetico di riscattare il "mondo tolemaico"²⁵ dell'esperienza, fatto di cielo e terra, e per il quale la totalità non è il cyberspazio con cui compensiamo la mancanza della natura, ma la natura stessa, in quanto comprende e abbraccia anche l'opera (materiale e tecnologica) dell'uomo. Il confinamento geografico, certo ammorbidito, ma non sostituito dalla connessione digitale, restituisce al soggetto d'esperienza una corporeità irriducibile e ineludibile, corporeità carente, che proietta in un passato lieto e in un futuro auspicabile il desiderio di ricongiungimento con il paesaggio. La natura veramente perduta, natura nel cui seno si sviluppa la storia nella sua materialità, non è la natura sublimata in una poetica del paesaggio, ma quella di chi, confinato, non può più immergersi. La singolare conseguenza di ciò, sul piano politico,

è che per preservare la possibilità di un'esperienza rinnovata della natura occorre che l'umano riprenda l'iniziativa, per limitare e correggere quelle tendenze dell'ecosistema globale da lui stesso favorite, e che portano la terra ad essere, per la vita umana e non solo, progressivamente meno abitabile: il riscaldamento globale e le pandemie. La storia è piena di occasioni perdute. Solo il prossimo futuro ci dirà in quale misura la specie umana saprà cogliere questa.

BIBLIOGRAFIA

- Ackerman, E. A., "Public Policy Issues for the Professional Geographer", in *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 52, n. 3, 1962, pp. 292-298.
- Affergan, F., *Exotisme et alterité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, 1987; tr. it. di Turbiani, E., *Esotismo e alterità. Saggio sui fondamenti di una critica dell'antropologia*, Milano: Mursia 1991.
- Agnew, J., *Space and Place*, in Agnew, J. e Livingstone, D. (eds.), *Handbook of Geographical Knowledge*, London: Sage 2011.
- Alcorta, C. S., Sosis, R., "Ritual, emotion, and sacred symbols. The evolution of religion as an adaptive complex", in *Human nature*, 16, 2005, pp. 323-59.
- Allen, S. e Soja, E., *The City: Los Angeles and Urban Theory at the End of the Twentieth Century*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996.
- Amiel, H. F., *Fragments d'un journal intime*, 1852; tr. it. a cura di Mensi P., *Diario Intimo*, Ravenna: Longo Angelo 2000.
- Anderson, B., Harrison, P. (a cura di), *Taking-Place. Non-Representational Theories and Geography*, Ashgate: Farnham-Burlington 2010.
- Appadurai, A., "Putting Hierarchy in Its Place", in *Cultural Anthropology* 3, n. 1, 1988, 36-49.
- Aristotele, *Metafisica*, tr. it. di Russo, A., Bari: Laterza 1971.
- Assunto, R., *Il paesaggio e l'estetica*, 2 Voll., Napoli: Giannini 1973.
- Augé, M., *L'impossible voyage: le tourisme et ses images*, 1997; tr. it. di Salsano, A., *Disneyland e altri non-luoghi*, Bollati Boringhieri: Torino 1999.
- , *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, 1991; tr. it. di Rolland, M., *Non-Luoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Milano: Eleuthera 1993.
- , "Retour sur les non-lieux", in *Communications* 2010/2, n. 87, pp. 171-178.
- Bachelard, G., *La poétique de l'espace*, 1957; tr. it. di Catalano, E., *La poetica dello spazio*, Bari: Dedalo 2006.
- Bacon, F., *Essay Of Gardens*, 1625; tr. it. di Guzzo, C., *Dei giardini*, in *Saggi XLVI*, Utet: Torino 1961.
- Banham, R., *The Architecture of Four Ecologies*, 1971; tr. it. di Castellano, A., *Los Angeles. L'architettura di quattro ecologie*, Torino: Einaudi, 2009.
- Barabási, A.-L., "Scale-Free Networks", in *Scientific American*, May 2003.

- Barlow, J. P., "Coming Into the Country", for the January 1991, *Electronic Frontier column* in *Communications of the ACM* 1991.
- Barnes, T. and Duncan, J., *Introduction*, in ID (eds.), *Writing Worlds*, London: Routledge 1992.
- Barrell, J., *The Dark Side of the Landscape*, Cambridge: Cambridge University Press 1980.
- Barthes, R., *Miti d'oggi (Mythologies 1957)*, tr. it. di Lavers, A., Parma: Pratiche 1987.
- , *Il brusio della lingua – Saggi Critici IV (Le bruissement de la langue 1968)*, tr. it. di Bellotto, B., Torino: Einaudi 1988.
- Bauman, Z., *Retrotopia*, 2017; tr. it. di Cupellaro, M., *Retrotopia*, Roma-Bari: Laterza 2018.
- Bégout, B., *Los Angeles. Capitale du XXe siècle*, Paris : éditions inculte 2019.
- Benjamin, W., *Parigi, capitale del XIX secolo. Progetti appunti e materiali 1927-1940*, tr. it. a cura di Giorgio Agamben, Torino: Einaudi 1986.
- Bennett, J.G., *The dramatic universe*, London: Hodder & Stoughton, 3 voll., 1956-1961-1966.
- Benôit J. and Giraud, V., (Eds), *From the Things Themselves: Architecture and Phenomenology*, Kyoto and Paris: Kyoto University Press and Ecole française d'Extrême-Orient, 2012.
- Berardini, S. e Marraffa, M., "Presenza e crisi della presenza tra filosofia e psicologia", in *Consecutio Rerum*. Rivista critica della postmodernità, pubblicato online il 31 ottobre 2016.
- Berger, J., *About Looking*, 1980; tr. it. di Nadotti, M., *Sul guardare*, Milano: Il Saggiatore 2017.
- , *Ways of Seeing*, 1972; tr. di Nadotti, M., *Questione di sguardi*, Milano: Il Saggiatore 1998.
- Berleant, A. e Carlson, A. (a cura di), *The Aesthetics of Human Environments*, Peterborough (Ontario): Broadview Press 2007.
- , *The Aesthetics of Natural Environments*, Peterborough (Ontario): Broadview Press 2004.
- Berleant, A., *Sensibility and Sense. The Aesthetic Transformation of the Human World*, Exeter (UK): Imprint Academic 2010.
- Bermingham, A., *Landscape and Ideology: The English Rustic Tradition 1740-1860*, Berkeley: University of California Press 1986.
- Berque, A., "Beyond the Modern Landscape", in *AAFiles* n. 25, 1993, pp. 33-37.
- , *Les raisons du paysage, de la Chine antique aux environnements de synthèses*, Paris : Hazan 1995.
- Bohm, D., *Wholeness and the implicate order*, London: Routledge 1980.
- Böhme, G., *Atmosphäre: Essays zur neuen Ästhetik*; 1995; tr. it. a cura di Griffiero, T., *Atmosfera, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*, Milano: Marinotti 2010.
- Bonesio, L., *Geofilosofia*, in "Enciclopedia filosofica", voll. 5 Milano: Bompiani 2006.
- , *Oltre il paesaggio. I luoghi tra estetica e geofilosofia*, Bologna: Arianna 2002.
- Borges, J.L., *Funes el memorioso*, in *Ficciones* 1944; tr. it. di Melis, A., *Funes, o della memoria*, in *Finzioni*, Adelphi, Milano 2003.

- , *Del rigor en la ciencia*, 1946, in *El hacedor* 1960; tr. it. a cura di Scarano, T., *Sul rigore della scienza*, in *L'artefice*, Milano: Adelphi 1999.
- Bortoft, H., *The wholeness of nature*, Edinburgh, UK: Floris Books 1996.
- Boyd, C. e Edwardes, C., *Non-representational Theories and the Creative Arts*, Londra: Palgrave Mcmillan 2019.
- Boym, S., *The future of nostalgia*, New York: Basic 2002.
- Brady, E., *Aesthetics of the Natural Environment*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2003.
- , *The Sublime, Ugliness and the Terrible Beauty in Icelandic Landscapes*, in (a cura di) Benediktsson, K. e Lund, A. K., *Conversations With Landscape*, London e New York: Routledge 2016, pp. 125-136.
- Braidotti, R., Charkiewicz, E., Hausler, S. and Wieringa, S., *Women, the Environment and Sustainable Development: Towards a Theoretical Synthesis*, London: Zed Books 1994.
- Braidotti, R., *The Posthuman*, 2013; tr. it. di Balzano, A., *Il postumano: la vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Roma: DeriveApprodi 2014.
- Buber, M., *Das Problem des Menschen*, 1948; tr. it. di Pignagnoli, F. S., *Il problema dell'uomo*, Bologna: Bologna 1973.
- Bunge, W. W., *Theoretical Geography*, Lund: Royal University 1962.
- Burch, R., “Phenomenology and the human sciences reconsidered”, in *Phenomenology + Pedagogy*, 9, 1991, pp. 27–69.
- Buttimer, A., *Geography and the Human Spirit*, The Johns Hopkins University Press: Baltimora 1994.
- , “Grasping the dynamism of lifeworld”, in *Annals of the Association of American Geographers*, 66, n.2, 1976, pp. 277-292.
- Capoferro, R., *Frontiere del racconto*, Roma: Meltemi 2007.
- Caputo, J., Marsh, J., Westphal, M., *Modernity and Its Discontents*, New York: Fordham University Press 1992.
- Caravaggi, L., *Paesaggi di paesaggi*, Roma: Meltemi 2002.
- Carlotti P., Camiz A., Díez C., *Urban Morphology and Design. Joint research perspectives and methodological comparison: Italy, Spain (2017)*, Roma: U+D Edition 2007.
- Carlson, A., *Nature and Landscape. An Introduction to Environmental Aesthetics*, New York: Columbia University Press 2008.
- Carus, C. G., *Neun Briefe über Landschaftsmalerei* 1831; tr. it. a cura di Nigro, A., *Nove lettere sulla pittura di paesaggio*, Roma: Studio Tesi 1991.
- Casey, E. *Getting back into place*, 2nd edn. Bloomington (IN): Indiana University Press 2009.
- , “How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena,” in *Senses of Place*, (ed. Steven Feld and Keith H. Basso), Santa Fe, N.M.: School of American Research Press; 1996, pp. 13–52.
- , *The Fate of Place*, Oakland (CA): University of California Press 1997.
- Casilli, A., *Les liaisons numériques. Vers une nouvelle sociabilité ?*, Paris : Seuil 2010.
- Castiglioni, C., “Il concetto di riconoscimento in Paul Ricœur”, in *Archivio di Filosofia*, Vol. 81, No. 1/2, 2013, pp. 37-46.

- Ceccarini, P., *Phénoménologie et morphogénétique architecturale. La morphologie architecturale et urbaine au regard de la démarche sémiophysique thomienne*, Paris, Philotepe n°7, 2010.
- Cha, D., *Goethe's World Literature, Universal Particularism, and European Imperialism*, in CLCWeb: Comparative Literature and Culture 17.4, 2015.
- Christaller, W., *Die zentralen Orten in Süddeutsch-Land*, Jena : Fischer 1933.
- Chorley, R. J. and Haggett, P. (eds), *Models in Geography*, London: Methuen 1967.
- Clarke, K., *Landscape into Art*, London : Murray 1949.
- Clark, M. J., Gregory, K. e Gurnell, A. (eds), *Horizons in Physical Geography*, Totowa (NJ): Barnes and Noble, 1987.
- Claval, P., *Penser le monde au géographe*, Paris : Harmattan 2015.
- Clifford, J., *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, 1997; tr. it. di Sampaolo, M., e Lomazzi, G., *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.
- Coleridge, S.T., *The Poems of Samuel Taylor Coleridge*, Oxford: Oxford University Press 1970.
- Colombo, C., *Diario di bordo. Libro della prima navigazione e scoperta delle Indie*, Milano: Mursia 1985.
- Cosgrove, D., *Social Formation and Symbolic Landscape*, 1984; tr. it. a cura di Copeta, C., *Realtà sociale e paesaggio simbolico*, Milano: Unicopli 1990.
- Cosgrove, D. e Daniels, S., *The Iconography of Landscape*, Cambridge: Cambridge University Press 1988.
- Cresswell, T., *Geographic Thought. A Critical Introduction*, Chichester (UK): Wiley – Blackwell 2013.
- , “Landscape and the obliteration of practice”. In Anderson K., Domosh M., Pile S. and Thrift N. (eds), *Handbook of Cultural Geography*, London: SAGE 2003.
- , *Place: An Introduction* (2° ed.), Chichester (UK): Wiley Blackwell 2015.
- Cruetner, P. e Stoermer, E. F., “The Anthropocene”, in Global Change Newsletter, n. 41, 2000, pp. 17-18.
- Danani, C., “La “giustizia spaziale”” in Itinerari. Annuario di ricerche filosofiche, rivista, 2016, pp. 127-156
- Daniels, S., *Arguments for a Humanistic Geography*, in Johnston, R.J. (ed.), *The Future of Geography*, London: Methuen 1985.
- , *Marxism, culture and the duplicity of landscape*, in Peet and Thrifts (eds.), *New Models in Geography*, Vol. 2, London: Unwin Hyman.
- Dardel, E., *L'Homme et la terre. Nature de la réalité géographique*, 1990 (1° ed. 1952) ; tr. it. di Copeta, C., *L'Uomo e la Terra*, Milano : Unicopli 1986.
- de Certeau, M., *L'invention du quotidien*, 1980 ; tr. it. di Baccianini M., *L'invenzione del quotidiano*, Roma : Edizioni Lavoro 2001.
- De Martino, E. “Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli Aranda”, in Studi e Materiali di Storia delle Religioni, XXIII, 1951-1952: 52- 66.
- Deleuze, G., *Différence et répétition*, 1968; tr. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1971.
- , *Mille plateaux*, 1980; tr. it. a cura di Vignola, P., *Mille piani*, Napoli-Salerno: Orthotes 2017.

- , *Qu'est-ce que la philosophie ?*, 1991 ; tr. it. a cura di Arcuri, C., *Che cos'è la filosofia?*, Torino: Einaudi 1996.
- Dematteis, G., *Le metafore della Terra. La geografia umana tra mito e scienza*, Milano: Feltrinelli, 1985.
- Denevan, W. M. e Mathewson, M., *Carl Sauer on Landscape and Culture. Readings and Commentaries*, Baton Rouge : Louisiana University Press 2009.
- Derrida, J., *L'écriture et la différence*, 1967; tr. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971.
- , *Psyché. Invention de l'autre. Tome I*, 1997; tr. it. di R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro. Tomo I*, Jaca Book, Milano 2008.
- Devall, B. e Sessions, G., *Deep Ecology*, 1984; tr. it. di Ricupero, G., *Ecologia profonda*, Torino: Gruppo Abele 1989.
- Dewsbury, J.-D., Wylie, J., Harrison, P. and Rose, M., *Enacting geographies*, in *Geoforum* 32, pp. 437-441, 2002.
- Dorfman, E., “History of the lifeworld from Husserl to Merleau-Ponty”, in *Philosophy Today*, 53(3), 2009, pp. 294–303.
- Duncan, J. and N., *(Re)reading the landscape*, in *Environment and Planning D: Society and Space* 6, 1988, pp. 117-126.
- Duncan, J. and Ley, D., *Introduction*, in ID, *Place/Culture/Representation*, London: Routledge 1993.
- El-Bizri, N., “On Dwelling: Heideggerian Allusions to Architectural Phenomenology”, in *Studia UBB Philosophia* 60, pp. 5–30, 2015.
- Entrikin, J.N., *Contemporary Humanism in Geography*, in *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 66-4, 1976: 615-632.
- Ermarth, M., “Heidegger on Americanism: Ruinanz and the End of Modernity”, in *Modernism/modernity*, vol. 7 no. 3, 2000, p. 379-400.
- Farinelli, F., *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Torino: Einaudi 2003.
- , *L'invenzione della terra*, Palermo: Sellerio 2007.
- , *La crisi della ragione cartografica*, Torino: Einaudi 2009.
- Ferrara, G., *L'architettura del paesaggio italiano*, Padova: Marsilio 1968.
- Fotheringham, A.S., Brunson, C. e Charlton, M., *Quantitative Geography: Perspectives on Spatial Data Analysis*, L.A.: Sage, 2000.
- Foucault, M., *Les mots et les choses*, 1966 ; tr. it. di Panaitescu, E., *Le parole e le cose*, Milano : Rizzoli 1967.
- , “Questions à Michel Foucault sur la géographie”, 1976; tr. it. a cura di Fontana, A. e Pasquino, P., *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino: Einaudi 1977.
- Spazi altri. *I luoghi delle eterotopie* (a cura di Vaccaro, S.), Milano: Mimesis 2002.
- Fox, N. J. and Alldred, P., “Sustainability as Ecological Potential: Environment, Sociology and the Posthuman”, in <https://iiraorg.com/2017/08/14/118/>, 2016.
- Furia, P., Monateri, F. e Vercellone, F., “Dal Terzo Paradiso all'Arte Povera: intervista a Michelangelo Pistoletto”, in *L'Ombra*, 12/2019 (vd 255), pp. 82-89.
- Gadamer, H. G., *Warheit und Methode*, 1960; tr. it. di Vattimo, G., *Verità e Metodo*, Milano: Bompiani 2010.
- Gambi, L., *Critica di concetti geografici di paesaggio umano*, Faenza: Lega 1961.

- Geiger, M., "Phänomenologische Ästhetik", in M. Dessoir (ed.), *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, 1925; tr. it. di Iaia, G., "Estetica fenomenologica", in *Aisthema*, Vol. II, 2, 2015.
- Geisler, W., *Die deutsche Stadt*, Stuttgart: Engelhorn 1924.
- Gibson, J.J., *The ecological approach to visual perception*, Boston: Houghton Mifflin 1979.
- Gieryn, T.F., "A space for place in sociology", in *Annual Review of Sociology*, 26(1), 2000, pp. 463–496.
- Glacken, C., *Traces on the Rodian Shore*, Berkeley e Los Angeles (CA): University of California Press 1967.
- Gould, P., "Geography 1957-1977: The Augean Period", in *Annals of the Association of American Geographers* 69, 1979, pp. 139-151.
- Gould, S. J., *Art meets science in "The Heart of the Andes": Church paints, Humboldt dies, Darwin writes and nature blinks in the fateful year of 1859*, in *I Have Landed: The End of a Beginning in Natural History*, New York: Harmony Books 2002.
- Gregory, D., *Ideology, Science and Human Geography*, London: Hutchinson 1978.
- Greisch, J., "Bulletin de philosophie : la raison herméneutique en débat", in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 78, No. 3 (Juillet 1994), pp. 429-452.
- Griffero, T., *Atmosfera. Estetica degli spazi emozionali*, Roma-Bari: 2010.
- , *Quasi cose. La realtà dei sentimenti*, Milano: Mondadori 2013.
- Gutkind, E.A., *The expanding environment*, 1953 ; tr. it. di Baracco, G., *L'ambiente in espansione*, Milano : Edizioni di Comunità 1955.
- Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, 1968 ; tr. it. di Rusconi, G., *Conoscenza e interesse*, Bari: Laterza 1970.
- , *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, 1985; tr. it. di Agazzi, E., *Il discorso filosofico della modernità: dodici lezioni*, Roma-Bari: Laterza 2003.
- Hägerstrand, T., *What about people in regional science?*, in *Papers of the Regional Science Association*. 24 (1): pp. 6–21, 1970.
- Harrison, P., "The space between us. Opening remarks on the concept of dwelling", in *Environment and Planning D: Society and Space*, 2007.
- Hartshorne, R., *The Nature of Geography: A Critical Survey of Current Thought in the Light of the Past*, Lancaster (CA): The Association of American Geographers 1939.
- Harvey, D., *Explanation in Geography*, London: Edward Arnold 1969.
- , *Social Justice and the City* (1st ed. 1973), Athens (GE): University of Georgia Press 2009.
- , *Spaces of Hope*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2000.
- Head, L., "Cultural ecology: the problematic human and the terms of engagement", in *Progress in Human Geography* 31 (2007), pp. 837-846.
- Hegel, G.W.F., *Reisetagebuch Hegels durch die Berner Oberalpen*, 1844; tr. it. di Cavallo, T., *Diario di viaggio sulle Alpi bernesi*, Como-Pavia: Ibis 1990.
- , *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1840; tr. it. a cura di Bonacina, G. e Sichirollo, L., *Lezioni sulla filosofia della storia*, Roma-Bari: Laterza 2003.

- , *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 1917; tr. it. di Calogero, G. e Fatta, C., *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4 voll., Firenze: La Nuova Italia 1941-'63.
- , *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Berlin 1822/1823*, 1996; tr. it. di Dellavalle, S., *Filosofia della storia universale. Secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-1823*, Torino: Einaudi 2001.
- Heidegger, M., *Bauen Wohnen Denken*, 1951; tr. it. di Vattimo, G., *Costruire abitare pensare*, in id., *Saggi e discorsi*, Milano: Mursia 1976.
- , *Das Ding*, 1950; tr. it. a cura di Vattimo, G., *La cosa*, in id., *Saggi e discorsi*, Milano: Mursia 1976.
- , *Die Kunst und der Raum*, 1969; tr. it. a cura di Vattimo, G., *L'arte e lo spazio*, Genova: Il Nuovo Melangolo 2003.
- , *Die Zeit des Weltbildes*, 1938; tr. it. di Chioldi, P., *L'epoca dell'immagine del mondo*, in id., *Sentieri interrotti*, Firenze: La Nuova Italia 1968.
- Helferich, G., *Humboldt's "Cosmos": Alexander von Humboldt and the Latin American Journey That Changed the Way We See the World*, New York: Gotham Books 2004.
- Hofmeister, B., "The study of urban form in Germany", in *Urban Morphology* 8 (1), 2004, pp. 3-12.
- Holy-Luczaj, M., "Heidegger's Support for Deep Ecology Reexamined Once Again: Ontological Egalitarianism, or Farewell to the Great Chain of Being", in *Ethics and the Environment*, Vol. 20, No. 1 (Spring 2015), pp. 45-66.
- Honneth, A., *Anerkennung. Eine Europäische Ideengeschichte*, 2018; tr. it. di Cuniberto, F., *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Milano: Feltrinelli 2019.
- von Humboldt, A., *Ansichten der Nature*, 1808; tr. it. di Melucci, G., *Quadri della natura*, Torino: Codice 2018.
- , *Essai sur la géographie des plantes accompagné d'un Tableau Physique des régions équinoxiales et servant d'introduction à l'ouvrage*, 2a ed. Paris: Schoell 1807.
- , *Examen critique de l'histoire et de la géographie du Nouveau Continent et des progrès de l'astronomie nautique aux Xe et XVIe siècles 1814-1834*; tr. it. di Jervis, P.; Intr. di Quaini, M., *L'invenzione del Nuovo Mondo*, Firenze: La Nuova Italia 1992.
- , *Kosmos – Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, 1845; tr. ingl. di Otté, O. C., *Cosmos: a Sketch of a Physical Description of the Universe*, Harper&Brothers, New York 1845-1848, Voll. 1 & 2.
- , *Voyage en Amérique équinoxiale, Fait dans les années 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 e 1804 da A. von Humboldt e A. Bonpland: Relazione storica*, 1808; tr. it. a cura di Farinelli, F., *Viaggio alle regioni equinoziali del Nuovo Continente.*, Roma: Quodlibet 2014.
- Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, 1931; tr. it. a cura di Costa, F., *Meditazioni Cartesiane. Con l'aggiunta dei Discorsi Parigini*, Milano: Bompiani 2002.
- , *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Husserliana, vol. XXXIX (Hua XXXIX), Dordrecht: Springer 2008.

- , *Die Welt der Lebendigen Gegenwart und die Konstitution der Ausserlichen Umwelt*, 1931; in Lawlor L. and Bergo, B. (eds.), *Husserl at the Limits of Phenomenology*, Evanston (IL): Northwestern University Press, 2002, pp. 132-155.
- , *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Husserliana, Materialien, vol. VIII (Ms.C), Dordrecht: Springer 2006.
- Ingold, T., *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London: Routledge.
- , “The Temporality of the landscape”, in *World Archaeology* 25 (2), 1993, p. 152-171.
- Ippocrate, *Aria, acqua e luoghi*, a cura di Bottin, L., Venezia: Marsilio 1997.
- Irigaray, L., *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, 1983; tr. it. di Resta, C., *L'oblio dell'aria*, Torino: Bollati Boringhieri 1996.
- Isnenghi, M., (a cura di), *I luoghi della memoria*, Roma-Bari, Laterza, 3 voll, 1996 – 1997.
- Jackson, J. B., *Discovering the Vernacular Landscape*, New Haven: Yale University Press 1984.
- Jackson, P., *Maps of Meaning*, London: Unwin Hyman 1989.
- Jackson, S. T., *Introduction*, in von Humboldt, A., *Essay on the Geography of Plants*, Chicago: University of Chicago Press 2009 (ed).
- Jacobs, J., *The death and life of great American cities*. New York: Vintage 1961.
- Jager, B., *Body, house and city: The intertwinings of embodiment, inhabitation and civilization*, in Seamon, D., Mugerauer, R. (eds.), *Dwelling, place and environment*, Dordrecht, the Netherlands: Martinus Nijhoff 1985, pp. 215-225.
- , *Theorizing, journeying, dwelling*. In Giorgi, A., Fischer, C., Murray, E. (eds), *Duquesne studies in phenomenological psychology*, vol. 2, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press 1975, pp. 235-260.
- Jammer, M., *Concepts of Space*, 1954; tr. it. di Pala, A., *Storia del concetto di spazio*, con una premessa di Einstein, A., Milano: Feltrinelli, 1981.
- Janz, B.B., “Walls and borders: The range of place”, in *City & Community*, 4(1), 2005, pp. 87–94.
- Jauch, J.M., *Are Quanta Real? A Galilean Dialogue*, Bloomington (IN): Indiana University Press, 1973.
- Jellicoe, J.A., *Studies in Landscape Design*, 1960; tr. it. di Labò, E., *L'architettura del paesaggio*, Milano: Edizioni di Comunità 1969.
- Johnston, R. J., “Paradigms and revolutions or evolution: observations on human geography since the Second World War”, in *Progress in Human Geography*. 2 (2), June, 189-206., 1978.
- Johnston, R. J., *The dictionary of human geography*, Oxford: Blackwell 1981 (D. Gregory wrote the voice “phenomenology”).
- Jünger, E., *Der Arbeiter. Hellschaft und Gestalt*, 1932; tr. it. a cura di Principe, Q., *L'operaio*, Parma: Guanda 1991.
- Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, 1790; tr. it. a cura di Bosi, A., *Critica del giudizio*, Torino: Utet 2013.
- , *Physische Geographie zweite durchaus ungearbeitete Auflage von J.J.W. Volmer*, 1801-1805; tr. it. di Eckerling, A., *Geografia fisica di Emanuele Kant, tradotta dal tedesco*, Milano: Silvestri 1807.

- Kerényi, K., *Unwillkürliche Kunstreisen. Fahrten im alten Europa*, Zürich: Rhein Verlag 1954.
- Körner, S., *Experience and Theory*, New York: Jumanity Press 1966.
- Korzybski, A., “Science and Sanity. An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics”, in *The International Non-Aristotelian Library Pub. Co.* 1933, pp. 747–761.
- Kwa, C., “Alexander von Humboldt’s invention of the natural landscape”, in *The European Legacy*, 10:2, 2004, pp. 149-162.
- Kwinter, S., *Architectures of Time: Toward a Theory of the Event in Modernist Culture*, Cambridge (MA): MIT Press 2001.
- Lando, F., “La geografia umanista. Un’interpretazione”, in *Rivista Geografica Italiana*, 119, 2012, pp. 259-289.
- , “La geografia possibilista”, in *Bollettino della Società Geografica Italiana*, Serie XIII, Vol. X, pp. 209-245.
- Latour, B., *Reassembling the Social*, Oxford: Oxford University Press 2014.
- , “What is Iconoclasm? Or, Is there a world beyond the image wars?”, in *Iconoclasm, Beyond the Image-Wars in Science, Religion and Art* (a cura di P. Weibel and B. Latour), Vambridge (MA): MIT Press, 2002, pp. 14-37.
- Lea, J., “Post-phenomenological geographies”, in Kitchen, R. and Thrift, N. (eds), *International Encyclopaedia of Human Geography*, London: Elsevier 2009.
- Lefebvre, H., *La révolution urbaine*, 1970; tr. it. di Gioia, A., *La rivoluzione urbana*, Roma: Armando Editore 1973.
- Leghissa, G. (a cura di), *Declinazioni del postumano. Per una nuova filosofia del vivente*, titolo del numero di *Animal Studies*. *Rivista italiana di antispecismo*, V, 1, 2017.
- Lescarbot, M., *Histoire de la Nouvelle France*, (1609), Charleston (SC) : Biblio-bazaar 2009.
- Lévi-Strauss, C., *Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l’homme*, 1962; tr. it. di Massini P., Jean-Jacques fondatore delle scienze dell’uomo, in (postfazione a) *Emilio o dell’educazione*, Milano: Mondadori, pp. 699-711.
- Lévi-Strauss, C. e Ricœur, P., *Autour de la Pensée Sauvage. Réponses à quelques questions*. “Entretien du groupe philosophique d’Esprit avec Claude Lévi-Strauss”, nov. 1963.
- Lewicka, M., “Place attachment: How far have we come in the last 40 years? ”, in *Journal of Environmental Psychology*, 31(3), 2011, pp. 207–230.
- Lyons, S. (a cura di), *Ruin Porn and the Obsession with Decay*, Londra: Palgrave Macmillan 2018.
- Lyotard, J. F., *Notes sur le retour et le Kapital*, dans *Nietzsche aujourd’hui – Tome I, Intensités*, Paris : Union Générale d’éditions 1973.
- Lorimer, H., “Cultural geography: the busyness of being “more-than-representational”, in *Progress in Human Geography* 29 (1), 2005, pp. 83-94.
- Lotman, J.M., *La Semiosfera. L’asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, ed. it. a cura di Salvestroni, S., Venezia: Marsilio 1985.
- Low, S., *Spatializing Culture. The Ethnography of Space and Place*, London & New York : Routledge 2017.
- Lubrich, O., “Alexander von Humboldt: Revolutionizing Travel Literature”, in *Monatshefte*, Vol. 96, No. 3, Fall 2004, pp. 360-387.

- Lussault, M., "Aménagement (Géographie et)", in Lévy, J. e Lussault, M. (ed.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris : Belin 2003.
- , *De la lutte des classes à la lutte des places*, Paris : Grasset 2009.
- Macherey, P., *Utopie et quotidien : les deux faces d'une même réalité?*, in Avez, P., Carré, L., e Laoureux, S., *Utopie et quotidien: autour de Pierre Macherey*, Presses de l'Université Saint Louis, Bruxelles 2016.
- Magnaghi, A., *Il progetto locale. Verso la coscienza di luogo*, Torino: Bollati Boringhieri 2010.
- Malpas, J., "Comparing topographies: Across paths/around place: A reply to Casey", in *Philosophy and Geography*, 4(2), pp. 231-238.
- , "Finding Place: Spatiality, Locality, and Subjectivity," in *Philosophies of Place*, ed. Smith, J. and Light, A., Lanham, Md: Roman & Littlefield, 1998.
- , *Heidegger and the Thinking of Place*, Cambridge (MA): The MIT Press 2012.
- , *Heidegger's topology*, 2006; tr. it. di Ballocca, G., *La topologia di Heidegger*, Roma: Aracne Editrice 2013.
- , *Place and Experience. A Philosophical Topology*, Cambridge: Cambridge University Press 1999.
- Marcel, G., *Le monde cassé*, 1933; tr. it. di Zanobetti, G., *Il mondo in frantumi*, in *Teatro*, Roma: Pignoni 1975.
- , "Place and human being", in *Environmental and Architectural Phenomenology*, 20(3), 2009, pp. 19–23.
- Massey, D., *For Space*, London & Thousand Oaks, CA: Sage Publications 2005.
- , *Space, Place and Gender*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1994.
- Matless, D., *Landscape and Englishness*, London: Reaktion 1998.
- Matless, D., "The properties of landscape", in Anderson, k., Domosh, M., Pile, S., Thrift, N. (eds), *Handbook of Cultural Geography*, London: Sage 2003.
- Mazúr, E., "Space in geography", in *GeoJournal*, Vol. 7, No. 2, 1983, pp. 139-143.
- Mercatanti, L., Carl Ortwin Sauer e la geografia culturale contemporanea, In L. Mercatanti (a cura di), *Percorsi di Geografia tra cultura, società e turismo*, Bologna: Pàtron 2011, pp. 117-129.
- Merton, R., *Social Theory and Social Structure*, 1949; tr. it. di Ferratini, V. e Forghieri, P., *Teoria e Struttura Sociale*, Bologna: Il Mulino 1959.
- McLuhan, M., *Understanding Media*, 1964; tr. it. di Capriolo, E., *Gli strumenti del comunicare*, Milano: Il Saggiatore 1986.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945; tr. it. di Bonomi, A., *Fenomenologia della percezione*, Milano: Bompiani 2003.
- Mitchell, D., *Cultural Geography. A Critical Introduction*, Oxford: Basil Blackwell, 1998.
- , "There is not such think as culture: towards a reconceptualization of the idea of culture in geography", in *Transactions of the Institute of British Geographers* 19, 1995, pp. 102-116.
- Mitchell, W.T.J., *Landscape and Power* (a cura di), London: Routledge 2002 (1^o ed. 1994).
- Moran, D., *Introduction to phenomenology*, London: Routledge 2000.
- Mosco, V., *The Digital Sublime. Myth, Power and Cyberspace*, Cambridge (MA): The MIT Press 2004.

- Moscovici, S., *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris: Flammarion 1977 (1° ed. 1968).
- Mugerauer, R., *Interpreting Environments: Tradition, Deconstruction, Hermeneutics*, Austin: University of Texas Press 1995.
- Muir, R., *The New Reading the Landscape: fieldwork in Landscape History*, Exeter: University of Exeter Press 2000 (1st ed. 1981).
- Nash, C., "Performativity in practice: some recent work in cultural geography", in *Progress in Human Geography* 24, 4, 2000, pp. 653–664.
- , "Cultural geography: postcolonial cultural geographies", in *Progress in Human Geography* 26, 2, 2002, pp. 219–230.
- Neef, E., *Die theoretischen Grundlagen der Landschaftslehre*, Leipzig: Gotha 1967.
- Neve, M., "Milieu, Luogo e Spazio. L'eredità geoestetica di Simondon e Merleau-Ponty", in *Chiasmi International*, Vol. VII, 2005, pp. 153–169.
- Nicolas, G., "Walter Christaller From "exquisite corpse" to "corpse resuscitated", in *Sapiens*, 2.2. (Vol. 2), 2009 (ed. online).
- Nir, D., *Region as a Socio-environmental System*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 2012.
- Nora, P., *Lieux de mémoire*, Paris: Gallimard, 2 Voll. 1984–1992.
- O'Brien, R., *Global financial integration: the end of geography*, London: Pinter 1992.
- Olwig, K., "Recovering the substantive nature of landscape", in *Annals of the Association of American Geographers* 86, 1996, pp. 630–653.
- , *The Meanings of Landscape: Essays on Place, Space, Environment and Justice*, (prefazione di Ingold, T.), London: Routledge 2019.
- Openshaw, S. and Abraham, R. J. (eds), *Geocomputation*, London: Taylor and Francis 2000.
- Pagano, T., *The Making and the Unmaking of Mediterranean Landscape in Italian Literature*, London: Fairleigh Dickinson University Press, 2015.
- Paolucci, C., *Strutturalismo e Interpretazione. Ambizioni per una Semiotica "Minore"*, Milano: Bompiani 2010.
- Patterson, M. and Williams, D., "Maintaining research traditions on place: Diversity of thought and scientific progress", in *Journal of Environmental Psychology*, 25(4), 2005, pp. 361–380.
- Pickles, J., *Phenomenology, Science and Geography*, Cambridge: Cambridge University Press 1985.
- Pinna, G., *Il sublime romantico. Storia di un concetto sommerso*, Aesthetica Preprint – Centro Internazionale Studi di Estetica, 2007.
- Polledri, E., "L'utilità della poesia: la lettera di Hölderlin al fratello Karl del 1 gennaio 1799, Una proposta di lettura", in *Studia Theodisca – Hölderliniana*, I 2014.
- Puech, M., *Homo sapiens technologicus*, 2008 (prima parte) e 2016 (seconda parte); tr. it. di Nocenzi, D., *Homo sapiens technologicus*, Intr. di Di Felice, M., Roma: Ed. Nuova Cultura 2018.
- Quaini, M., *L'ombra del paesaggio. L'orizzonte di un'utopia conviviale*, Reggio Emilia: Diabasis 2006.
- Ratzel, F., *Lebensraum Eine biogeographische Studie*, in Bucher, K., Fricker, K., *Festgaben für Albert Schiffler zur siebenzigsten Wiederkehr seines Geburtstages am 24. Tubinga*, 1901.

- Relph, E., "Humanism, phenomenology and geography", in *Annals of the Association of American Geographers*. 67 (1), March, 177-179, 1977.
- Remotti, F., *Contro l'identità*, Bari: Laterza 2001.
- , *L'ossessione identitaria*, Bari: Laterza 2010.
- Richerson, P. J. e Boyd, R., *Not by genes alone. How culture transformed human evolution*, 2005; tr. it. di Frediani, S., *Non di soli geni. Come la cultura ha trasformato l'evoluzione umana*, Torino: Codice 2006.
- Ricœur, P., *Le conflit des interprétations*, 1969 ; tr. it. di Balzarotti, R., Bot-turi, F. e Colombo, G., *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano: Jaca Book 1995.
- , *Lectures on ideology and utopia*, 1986; tr. it. di Grampa, G. e Ferrari, C., *Confe-renze su ideologia e utopia*, Milano: Jaca Book 1994.
- , *Phénoménologie et herméneutique* 1975, in *Du texte à l'action*, 1986; tr. it. di Grampa, G., *Fenomenologia e ermeneutica*, in Id., *Dal testo all'azione*, Milano: Jaca Book 2016.
- , *Soi-même comme un autre*, 1990 ; tr. it. di Iannotta, D., Milano : Jaca Book 1993.
- Rigby, K., *Topographies of the Sacred*, Charlottesville and London: University of Virginia Press 2004.
- Ritter, J., *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*, 1964; tr. it. di Catalano, G., *Paesaggio. Uomo e natura nell'età moderna*, Mila-no: Guerini e associate 2001.
- Rix, M., *Industrial Archeology*, London: The Historical Association 1967.
- Roger, A., *Court traité du paysage*, 1997; tr. it. di Desogu M., *Breve trattato sul paesaggio*, Palermo: Sellerio 2009.
- Romeo, P., "Legge-rapporto e relativismo in Montesquieu", in *www.montesquieu.it*, Vol. 6, 2014.
- Rose, G., *The Broken Middle: Out of Our Ancient Society*, Oxford: Blackwell 1993.
- Rose, M., "Gathering dreams of presence: A project for the cultural landscape", in *Environment and Planning D: Society and Space*, 24, 2006, pp. 537–554.
- Rousseau, J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755; tr. it. a cura di Gerratana, V., *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, Roma: Editori Riuniti, 2006.
- , *Emile ou De l'éducation*, 1792; tr. it. di Massimi, P., Milano: Mondadori 2004.
- , *Les Confessions*, 1782-1789; tr. it. di Filippini, F., *Le Confessioni*, Milano: Riz-zoli 1996.
- Russo, N., *Filosofia ed ecologia*, Napoli: Guida Editori 2000.
- Sachs, W., "Per una critica dell'ecologia", in *Volontà*, 2, 1992, pp. 40-52.
- Sanguin, A., "Fine della geografia o rivincita della geografia?", In *Bollettino della Società Geografica Italiana*, Serie XIII, vol. VII, 2014, pp. 445-460.
- Sansonetti, G., *L'altro e il tempo. La temporalità nel pensiero di Emmanuel Lévi-nas*, Bologna: Cappelli editore 1985.
- Santner, E.L., *On the Psychotheology of Everyday Life*, Chicago: University of Chicago Press 2001.
- Sauer, C., "The Education of a Geographer", in *Annals of the Association of Ameri-can Geographers*, Vol. XLVI – 3, 1956, pp. 287-299.

- , *The morphology of landscape*, University of California, Berkley 1925, in Agnew, J., Livingstone, D. N., Rogers, A., (eds), *Human Geography: An Essential Anthology*, Blackwell, Oxford 1996, pp. 296-315.
- de Saussure, H.-B., *Voyages dans les Alpes, precedes d'un essai sur l'histoire naturelle des environs de Geneve*, Neuchatel 1789.
- Schaefer, F. K., "Exceptionalism in geography: a methodological examination", in *Annals of the Association of American Geographers*, 43, 1953, pp. 226–249.
- Schwind, M., *Kulturlandschaft als geformter Geist*, Darmstad: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964.
- Schlögel, K., *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik* 2003; tr. it. di Gado Wiener, R. e Scarpa, L., *Leggere il tempo nello spazio. Saggi di storia e geopolitica*, Milano: Mondadori 2009.
- Seamon, D., *A geography of the lifeworld*, NY & London: St. Martin's Press 1979.
- , "Lived bodies, place, and phenomenology: Implications for human rights and environmental justice", in *Journal of Human Rights and the Environment*, 4(2), 2013., pp. 143-166.
- , *Life Takes Place: Phenomenology, Lifeworlds and Place Making*, NY & London: Routledge 2018.
- Semple, E., *Influences of Geographic Environment*, 1911; ed. www.gutenberg.org, 2005.
- Settis, S., Benedetto Croce Ministro e la prima legge sulla tutela del paesaggio, 2011, disponibile in https://www.unive.it/media/allegato/infoscari-pdf/Croce-Ca_Foscari1.pdf.
- Sloterdijk, P., *Im Weltinnenraum des Kapitals*, 2005; tr. it. di Rodeschini, S., *Il mondo dentro il capitale*, Roma: Meltemi, 2006.
- Sharr, A., *Heidegger for Architects*, London: Routledge 2007.
- Shelley, P., *The complete poetical works*, Oxford: Oxford University Press 1948.
- Simmel, G., *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, 1911-'12; tr. it. di Perucchi, L., *Conflitto e tragedia della cultura*, in (a cura di) Perucchi, L. e Formaggio, D., *Arte e Civiltà*, Milano: Isedi 1976, pp. 83-109.
- , *Die Großstädte und das Geistesleben*, 1903; tr. it. a cura di Jedlowski, P., *Le metropoli e la vita dello spirito*, Roma: Armando Editore 1995.
- , *Philosophie des Geldes*, 1900; tr. it. a cura di Cavalli, A. e Perucchi, A., *Filosofia del denaro*, Milano: Ledizioni 2019.
- Simonsen, K., "In quest of a new humanism: Embodiement, experience and phenomenology as critical geography", in *Progress in Human Geography* 37(1): 10–26, 2013.
- Smith, N., "Geography, Science and post-positivist modes of explanation", in *Progress in Human Geography* 3, 1981, pp. 356–383.
- Sohn, M., "The ethics and politics of recognition", in *Eco-Ethica*, vol 4 "Ethics and Politics", 2014, pp. 219-232.
- Soja, E., *My Los Angeles. From Urban Restructuring to Regional Urbanization*, University of California Press: Berkeley 2014.
- , "The Socio-Spatial Dialectic," in *Annals of the Association of American Geographers* 70, 207–25, 1980.

- , *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Cambridge (MA): Blackwell 1996.
- , “Thirdspace: expanding the scope of the geographical imagination”, in a cura di Massey, D., Allen, J. e Sarre, P., *Human Geography Today*, Cambridge: Polity 1999, pp. 260–278.
- Spiegelberg, H., *The phenomenological movement*, The Hague: Martinus Nijhof, 1982.
- Spivak, G.C., “Can the subaltern speak?” In (a cura di) Nelson, C. e Grossberg, L., *Marxism and the interpretation of culture*, Urbana: University of Illinois Press, 1988, pp. 271–315.
- , “Can the subaltern speak?” (rivisto), in Morris, R., *Can the subaltern speak? Reflections on the history of an idea*. New York: Columbia University Press, 2010, pp. 21–78.
- Stanzione, L., “Il passo del gambero”, in *Semestrale di Studi e Ricerche di Geografia*, XXX, fascicolo 2, lug.dic 2018, pp. 43-53.
- Strahler, A., *Introducing Physical Geography*, 1965; tr. it. a cura di Lavagna, E., Lucarno, G., *Fondamenti di geografia fisica*, Bologna: Zanichelli 2015.
- Straughan, E. e Hawkings, H. (a cura di), *Geographical Aesthetics: Imagining Space, Staging Encounters*, London: Routledge 2015.
- Tambassi, T., “Geo-ontologie, prospettivismo ontologico e geografia del senso comune”, in *Semestrale di Studi e Ricerche di Geografia XXX*, Fascicolo 2, luglio-dicembre 2018, pp. 103-116.
- Tanca, M., “Cose, rappresentazioni, pratiche: uno sguardo sull’ontologia ibrida della Geografia”, in *Bollettino della Società Geografica Italiana serie 14*, 1(1), 2018, pp. 5-17.
- , *Geografia e Filosofia. Materiali di lavoro*, Milano: Franco Angeli 2012.
- Taylor, C., *The malaise of Modernity*, 1991 ; tr. it. di Ferrara degli Uberti, G., *Il disagio della modernità*, Roma-Bari: Laterza 1992.
- Testa, I., *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale nello Hegel di Jena*, Mimesis, Milano 2010.
- Thrift, N., *Non-representational Theory*, London & New York: Routledge 2008.
- Touraine, A., *Critique de la modernité*, 1992 ; tr. it. di Sircana, F., *Critica della modernità*, Net 1993.
- Tuan, Y., “Geography, phenomenology, and the study of human nature”, in *The Canadian Geographer*. 15 (3), 1971, pp. 181-192.
- , *Space and Place. The Perspective of Experience*, Minneapolis-London: University of Minnesota Press 1977.
- , “View of geography”, in *Geographical Review*, 81, 1991, pp. 99–107.
- van Manen, M., *Phenomenology of practice*, Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2014.
- Vercellone, F., *Il futuro dell’immagine*, Bologna: Il Mulino 2017.
- Vidal de la Blache, “Des caractères distinctifs de la géographie”, in *Annales de la géographie*, vol. 22, 1913, pp. 289-299.
- , *La terre, géographie physique et économique*, Paris: Delagrave 1883.
- Vittorini, E., *Le due tensioni. Appunti per una ideologia della letteratura*, Milano: Il Saggiatore 1967.

- Volpi, F. (a cura di), Guida a Heidegger, Bari: Laterza 2005.
- Wetzel, L., *Types and Tokens*, in Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2006 (<https://plato.stanford.edu/entries/types-tokens/>).
- Whatmore, S., *Hybrid Geographies: Natures, Cultures, Spaces*, Thousand Oaks (CA): Sage 2002.
- Wolfe, C., *What is Posthumanism?*, Minneapolis: University of Minnesota Press 2009.
- Wulf, A., *The Invention of Nature. The Adventures of Alexander von Humboldt, The Lost Hero of Science*, 2015; tr. it. di Berti, L., *L'invenzione della natura. Le avventure di Alexander von Humboldt, l'eroe perduto della scienza*, Roma: Louis University Press 2017.
- Wylie, J., *Landscape*, London: Routledge 2007.
- Zukin, S., *Landscape of Power*, Los Angeles: University of California Press 1993.

MORPHÉ

Olaf Breidbach†, Federico Vercellone e Angelo Vianello

1. Olaf Breidbach, Federico Vercellone (a cura di), *Concepts of Morphology*
2. Athanasius Kircher, *L'idea di scienza universale*, a cura di Federico Vercellone e Alessandro Bertinetto
3. Laura Macor, Federico Vercellone (a cura di), *Teoria del romanzo*
4. Gian Franco Frigo (a cura di), *Disperazione. Saggi sulla condizione umana tra filosofia, scienza e arte*
5. Alessandro Bertinetto, *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*
6. Marco Sgarbi, *Studio sul significato e sui problemi della Kritik der Urteilskraft*
7. Laura Macor, *La fragilità della virtù*
8. Gaetano Chiurazzi, *L'esperienza della verità*
9. Gianluca Cuzzo, *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*
10. Gianluca Corrado, *Il silenzio dell'opera. Roland Barthes e Maurice Blanchot*
11. Annamaria Contini, *Estetica della biologia. Dalla Scuola di Montpellier a Henri Bergson*
12. Maddalena Mazzocut-Mis, *Gli enigmi della forma. Un'indagine morfologica tra biologia ed estetica*
13. Federica La Manna, *Sineddoche dell'anima. Il volto nel dibattito tedesco del Settecento*
14. Andrea Sormano, *Immagini, parole, voci*
15. Guglielmo Gabbiadini, *Il mito del duale. Antropologia e letteratura in Wilhelm von Humboldt*
16. Graziano Lingua e Sergio Racca, *La cornice simbolica del legame sociale. Prospettive sugli immaginari contemporanei*

*Finito di stampare
giugno 2020
da Digital Team – Fano (Pu)*