



Laura Menatti

Parlare di paesaggio tra locale e globale



Abstract

Questo saggio si propone un'analisi filosofica dei termini locale, globale e paesaggio e della loro relazione, per evitare da una parte le nostalgie localiste, così come le strenue difese della globalizzazione. Si decostruiscono i concetti di globalizzazione, paesaggio, luogo e spazio e si sostiene in primo luogo che la globalizzazione non è solo una questione economica, ma una configurazione dello spazio: intendo, infatti, che ogni epoca, ogni civiltà da senso allo spazio conosciuto e determina i propri concetti di spazio e luogo, con una serie di specifici esiti politici, architettonici e sociologici. Spazio e luogo, grazie alla riflessione postmoderna, non sono, inoltre, considerabili come termini universalmente e atemporalmente validi. Che senso ha quindi parlare di paesaggio nella nostra contemporaneità? Si tratta di un paesaggio globale che, come espresso dalla Convenzione Europea sul Paesaggio (2000) è ovunque; inoltre non è identificabile né con il borgo natio, né con la veduta, ma è ogni luogo, anche degradato, entro la rete globale di paesaggi, di cui occorre farsi carico da un punto di vista etico. Il saggio si propone, in conclusione, di attualizzare la riflessione geofilosofica italiana attraverso l'introduzione del concetto di alterità in relazione al luogo, ampliando il vocabolario teorico a termini quali ambiente, percezione e *affordance*, il tutto svolto in vista di un incremento della interdisciplinarietà di questa disciplina filosofica.

In this paper I provide a philosophical analysis of terms such as local, global and landscape, as well as their relationship, with the purpose of avoiding both localistic nostalgias and strenuous defences of globalization. I deconstruct the concepts of globalization, landscape, space and place and I argue that globalization is not just an economic phenomenon, but consists in a specific configuration of space; I mean that every age or every culture makes sense of the known space and produces its own concepts of space and place, with a series of distinctive political, architectural and sociological consequences. Furthermore, space and place, after the contribution of postmodernist thought, cannot be considered as universally and a-temporally valid terms anymore. What is the point, then, of speaking about landscape in contemporary age? I argue that we can consider it as a global landscape that is everywhere, as it is written in the European Landscape Convention (2000); therefore, landscape it is not just the home village, neither the view (or panorama), but it is the everyday space as well as the degraded one, it belongs to a global net, and it needs to be taken into account from an ethical point of view as well. The paper proposes, in conclusion, to update the Italian geo-philosophical thought by introducing the concept of alterity of place, and to enlarge its theoretical vocabulary through terms such as *affordance*, environment and perception, with the aim of improving the interdisciplinary dimension of this philosophical discipline.



1. La globalizzazione

Questo breve scritto riguarda la decostruzione concettuale di termini quali globalizzazione, spazio locale e paesaggio e si chiede se nell'epoca contemporanea

sia ancora possibile parlare di paesaggio e secondo quali urgenze cognitive ed etiche.

In primo luogo intendo discutere brevemente il concetto di globalizzazione, un termine spesso abusato e che, a volte, in ambienti accademici, è stato elogiato o completamente condannato in modo manicheo. In realtà acuire radicalmente i poli della questione significa fraintenderne il significato: nel momento in cui se ne evidenziano gli aspetti positivi, si confonde globalizzazione con multiculturalismo e l'auspicabile estensione dei diritti umani; dall'altra, quando la si condanna completamente, la si identifica semplicemente con l'eradicazione delle differenze o la cosiddetta americanizzazione, o macdonaldizzazione del mondo (Latouche 2002; Ritzer 2004). La questione appare, invece, più complicata e una presa di posizione univoca, soprattutto nel senso di una sola definizione della globalizzazione, dimostra o una scarsa comprensione del significato, o una miopia viziata da una serie di pregiudizi. Infatti, vari testi filosofici cercano di tracciare un quadro sull'origine e i significati del concetto, così come molti pensatori operano un'interessante distinzione tra mondializzazione, riferendosi alle filosofie della storia che hanno informato il pensiero occidentale e, dall'altra, globalizzazione, riferita maggiormente ai traffici economici/commerciali/sociali in tutto il mondo (cfr. Sloterdijk 2009; Nancy 2003). In effetti, il termine globalizzazione è un'invenzione terminologica relativamente recente, indicante dapprima una questione prettamente economica e poi assunta nel panorama teorico degli anni Sessanta del Novecento per denotare i nuovi termini del problema dell'ordine politico mondiale e le conseguenze nel diritto internazionale. Nei paesi anglosassoni il termine usato è *globalisation*; in quelli di lingua tedesca *Globalisierung*; nelle lingue romanze troviamo, invece, *mondialisation*, *mondialización*, *mundialização*. L'oscillazione terminologica rivela una dicotomia tra i lemmi latini *globus* e *mundus* e ciò appare ontologicamente significativo per la relazione che l'uomo storico intrattiene con la sfera in cui abita. La maggior parte degli analisti indaga tale distinzione e la assume come punto di partenza per la genealogia del concetto di globalizzazione. Ad esempio il filosofo italiano Giacomo Marramao (2003) procede secondo questa dicotomia: da una parte, infatti, riprendendo la riflessione di Jacques Derrida (2002), afferma che *mundus* rimanda al concetto di storia occidentale in particolare cristiana, intendendo che l'ambito di origine del termine è quello della filosofia e della concettualizzazione occidentale, in particolare della filosofia della storia. *Globus*, all'opposto, riguarderebbe, la tradizione geografica a partire dalle innovazioni dei cartografi e dei navigatori del XV secolo.

Per questa ragione l'elemento su cui voglio porre maggiore attenzione in questo testo è che, sempre, in qualsiasi epoca la si situi (partendo dall'assunto che quella contemporanea non è affatto la prima globalizzazione della storia) la

globalizzazione implica una specifica idea di spazio e di luogo, una configurazione e ri-definizione terminologica del concetto di spazio, con tutti gli esiti sociologici, urbanistici e politici ad esso connessi. È evidente che questa trattazione non considera la globalizzazione come semplice evento economico, ma come radicale messa in forma dello spazio del mondo e della terra. La maggior parte degli analisti e dei filosofi cui mi riferisco parla di globalizzazione come radicale cambiamento dello spazio a partire dalla Modernità, sia in senso positivo che negativo.

Se ci soffermiamo su ciò che di negativo la globalizzazione comporta, uno degli elementi più interessanti (ciò non significa che non ve ne siano altri rilevanti, per esempio quelli trattati da Zigmunt Bauman, 2002) riguarda il fatto che “globale” significa una nuova relazione allo spazio e al luogo, che si instaura a partire dal Moderno. E, nello specifico, la globalizzazione opererebbe un passaggio indicativo dal luogo allo spazio, riducendo la differenzialità dei luoghi e le loro specificità a una spazialità uniforme, indifferenziata e omologata. Ciò avviene seguendo una precisa concettualizzazione filosofica, quella del soggetto moderno cartesiano: il soggetto della modernità concepirebbe lo spazio come un *tabula rasa*, bianca, sempre uguale a se stessa, dove i luoghi sono ridotti a punti anonimi su una carta rappresentata. La messa in discussione della filosofia cartesiana avviene nella filosofia contemporanea ad opera di un’ampia gamma di saperi: il cartesianesimo, in particolare nelle concezioni epistemologiche e ontologiche, è stato sostituito da un approccio sistemico alla percezione e alla cognizione. Alcuni studi fenomenologici e psicologici contemporanei, inoltre, operano in questa direzione nel momento in cui criticano la teoria classica della percezione come relazione stimolo-risposta e introducono, invece, concetti come *embodiment* e *affordance*¹. Per quanto riguarda l’estetica e la riflessione sullo spazio, la critica al pensiero cartesiano riguarda soprattutto la concezione della natura.

La geofilosofia italiana (tra cui troviamo Luisa Bonesio 2007 e Massimo Cacciari 1994) discute l’approccio cartesiano in relazione alla questione dei luoghi e della natura, e specifica le conseguenze della distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*.

Tale separazione implica, infatti, una concezione della natura come oggettività manipolabile esterna al soggetto, la *physis* sarebbe considerata come qualcosa di altro e differente rispetto al soggetto e non scena della relazione co-implicante individuo e ambiente. La natura diviene inerte e priva di vita, e, anzi, determinabile attraverso procedure concettuali, scientifiche e tecniche. Martin Heidegger direbbe che avviene una rappresentazione esplicitiva della natura, e che la sua essenza

¹ Particolarmente interessante per il concetto di luogo e per la percezione dell’essere vivente rispetto al luogo risulta essere il testo dello psicologo J. James Gibson (1979): ritengo che il concetto di “*ecology of perception*” abbia molto da insegnare ai teorici contemporanei del paesaggio.

dipende dal soggetto rappresentante. La natura può quindi essere ridotta ad uno spazio uniforme e indifferente, che diventa l'oggetto delle considerazioni descrittivo-scientifiche del soggetto moderno e soprattutto delle sue azioni.

Come avviene questo passaggio? La filosofia prende in considerazione il punto di vista del soggetto che si relaziona al luogo. Il cambiamento che avviene rispetto alla grecità e al Medioevo è radicale: se nelle epoche pre-moderne la relazione al luogo è di carattere sacrale e simbolico (quindi l'uomo dell'antichità greca, latina e a tratti anche l'uomo medioevale, riescono a cogliere nel luogo, anche senza che la modalità cognitiva venga esplicitata, quei caratteri specifici che chiamiamo il *genius loci*, lo spirito del luogo, e sviluppano la propria cultura coerentemente con il carattere specifico che un luogo ha e che una cultura sceglie di evidenziare), l'uomo moderno perde questa capacità e ogni luogo diventa uguale ad un altro, indifferente ad un altro. Edward Casey (1993, 1997), afferma, infatti, che si può parlare di *disdain* del luogo e del *genius loci* a partire dal Moderno. L'approccio del fenomenologo americano risulta oltremodo interessante sia per una trattazione genealogica della questione, sia per l'esito complessivo cui giunge, che comprende sia un'analisi legata agli studi culturali, sia a un radicamento del corpo dell'individuo nell'ambiente. Casey, infatti, riesce a legare fenomenologia e filosofia del paesaggio quando, riprendendo Merleau Ponty, richiede di parlare del corpo dell'individuo come "*emplaced*": una modalità per superare l'astrazione moderna di un soggetto esclusivamente determinante il luogo che lo circonda, ma piuttosto un corpo che vive e percepisce il paesaggio nel proprio originario movimento.

Possiamo dunque affermare che, per secoli, la co-appartenenza al luogo è stata evidenziata nella cultura agricola, nelle pratiche insediative, nelle case di campagna, nelle città (con la loro strutturazione estetico-funzionale ove sacro e profano si manifestavano in maniera armonica). A proposito di quest'ultimo punto il filosofo italiano Rosario Assunto ha descritto in *La città di Anfione e la città di Prometeo* (1984), due modalità di relazione estetica al luogo, ove i personaggi della mitologia greca, Anfione e Prometeo, assurgono a paradigmi per la costruzione della città e per la relazione tra estetica e funzione nella storia urbana. Anfione è, dunque, la musa che con la musica eresse la città di Tebe e rappresenta l'armonia, la bellezza, la sacralità; Prometeo è invece la tecnica, la globalizzazione, il mondo ridotto a una *tabula rasa*, "calvizie di vita e di natura", direbbe Assunto. Nella città del sacro (da leggersi in senso lato, non nella specifica accezione di religiosità, ma piuttosto di cura per la bellezza estetica) vi è un'intima armonia tra funzione ed estetica, cosa che scompare con la città del globale. Per Assunto, infatti, la città del globale inizia a configurarsi a partire dalla rivoluzione industriale e gli ultimi tentativi

di correlare estetica e funzione avvengono con il movimento artistico futurista. Ne sarebbero dimostrazione i progetti dell'architetto Sant'Elia.

Il funzionalismo, che sfocia poi nel razionalismo architettonico avulso dalla contestualità spaziale (Choay 2000), rivendica come fondamentale solo la funzionalità del costruito a discapito della storia e dell'estetica dei luoghi e della relazione individuo-spazio.

Oltre a essere un segno estetico, quindi, la territorializzazione è il segno più evidente di una civiltà: nelle costruzioni, nella divisione dei campi, negli edifici per la vita individuale e comunitaria, nelle strutture per il commercio, per i servizi, per il culto. In esse possiamo leggere una precisa connotazione culturale, quella che potremmo evidenziare come espressione delle plurime identità e delle differenze nelle varie forme di civiltà e nei modi che la socialità ha di dare forma al territorio del proprio abitare. Lo spazio è simbolo e segno di una cultura o, meglio, dopo la riflessione del post-moderno (Lyotard 1981), lo spazio non è più considerato un termine universale o un concetto universalmente valido, ma il segno di una differenziazione culturale e della relazione tra individui e luoghi.

Quale spirito ci manifestano le città greche, quelle medioevali, e in ultimo, invece, quali tipologie di pensiero dimostrano le nostre zone rurali, i nostri aeroporti, le nostre abitazioni e i nostri centri commerciali? Che tipologia di spazio e, quindi, quale cultura dell'abitare si esprime nella nostra contemporaneità? Più generalmente, poiché non intendo svolgere un discorso architettonico, cosa ne è della terra e dello spazio nell'epoca della globalizzazione, l'epoca che noi siamo a vivere e che possiamo chiamare anche post-modernità (o modernità liquida come direbbe Bauman), intendendola proprio come un compimento, se non un'implosione di tutte le caratteristiche del Moderno? Da un punto di vista ambientale sappiamo che il problema è rilevante e sebbene qui non sia il momento per parlare della relazione tra ambiente e filosofia, o meglio della relazione tra ecologia e estetica, vorrei semplicemente precisare che l'unica soluzione per una riflessione sensata e non arroccata nelle proprie specializzazioni, sia una condivisione interdisciplinare dei saperi.

Tra questi saperi che a mio parere dovrebbero "parlarsi" per discutere della contemporanea relazione al luogo, della questione locale-globale, e ancora della questione abitativa contemporanea, vi è appunto la geofilosofia² che mira ad

² Il termine geofilosofia nasce quando il filosofo Gilles Deleuze (1991) propone di riorientare la riflessione filosofica contemporanea da un approccio storicista a uno geografico. Nasce quindi la possibilità di porre in relazione geografia e filosofia. La lettura di Deleuze è a mio parere utile per comprendere la globalizzazione contemporanea: termini quali deterritorializzazione, riteritorializzazione sono analizzati nei testi deleuziani. Mi permetto di rimandare a una rilettura degli stessi in chiave geofilosofica in Menatti 2011.

analizzare la dinamica tra spazi e luoghi, le forme della territorializzazione e della deterritorializzazione, la riconfigurazione e la de-figurazione della terra nell'epoca della modernità. Ed afferma, a partire da questa analisi, che la globalizzazione riduce la differenzialità della terra (e il suo essere complessità di luoghi) a un globo virtuale e astratto. I teorici della globalizzazione (geografi e filosofi) sono concordi nell'affermare che la terra, a partire dalla modernità, diviene un "globo" nel senso di una rappresentazione di punti e di transiti collocati entro una mappa creata per esigenze scientifiche e commerciali, che astrae dalle concretezze, dalle specificità e individualità delle effettive differenze geografiche e culturali. Con la nascita della cartografia, il globale si comincia a configurare come l'immagine (Farinelli 2003) di un mondo inteso esclusivamente come spazio funzionale alla rappresentazione geometrica, che consiste in una registrazione regolare di tutti i punti della superficie del pianeta secondo la loro accessibilità e fruibilità per gli interessi economici e scientifici (soprattutto degli europei). Il globo è suddiviso in meridiani e paralleli, le aree di influenza separate da linee immaginarie e punti localizzati. In tale orizzonte il locale e le ontologie locali hanno senso solo in quanto punti geometricamente individuabili per la costruzione di rotte e percorsi globali.

Quello che vorrei affermare è che la globalizzazione è innanzitutto una forma di rappresentazione spaziale, in cui all'omogeneità dello spazio, tuttavia, si ritrova sempre di più come contraltare alla singolarità irriducibile dei luoghi, delle individualità culturali, della molteplicità delle forme di vita, delle idiomatiche locali.

Tuttavia il concetto di locale, presso molti teorici, si configura come elemento controbilanciante il globale. Per non ridurre la questione a una semplicistica opposizione, occorre specificare che locale e globale sono necessariamente relati. Il locale, questo il fine teorico del presente articolo, esiste in quanto è situato entro una relazione con il globale ed è determinato dall'accezione globale: si tratta dunque di specificare una differente maniera, virtuosa, a mio parere, probabilmente in linea con le globalizzazioni antiche, di intendere la globalità e la molteplicità dei luoghi globali.

Locale e globale sono come due poli di attrazione, non punti di una semplice opposizione, ma due modalità che l'uomo (storico, situato e culturale) ha di relazionarsi al mondo che lo circonda. Questo intervento vuole dimostrare che locale e globale vanno considerati nel loro insieme, e soprattutto ci si propone di evidenziare la possibilità di un modello globale come "complessità delle differenze dei luoghi".

Inanzitutto vorrei specificare cosa si intende per locale e come questo concetto emerga: locale significa due elementi che si relazionano con il globale, ossia il paesaggio e il luogo.

2. Il luogo

Oltre Il luogo è il portato della storia, della memoria e della differenza: ho discusso altrove cosa significhi parlare oggi d'identità dei luoghi (Menatti 2013), come il termine vada considerato secondo un approccio complesso, per evitare i rischi di chiusure, tribalismi, localismi, che sono l'esito più scontato dell'omologazione e delle reazioni alla globalizzazione. In realtà il rischio di chiusura si può evitare nel momento in cui si considera il luogo come il concreto territorio non natio, come l'insediamento di differenti popolazioni, il confine come spazio che articola e non chiude una differenza e diviene una pratica: la cura per il luogo, nella condivisione delle differenze e delle alterità.

Credo che il luogo non possa semplicemente e, nostalgicamente, essere ridotto al solo elemento spirituale e memoriale, esso è piuttosto una continua pratica del quotidiano che investe la relazione a ciò che generalmente si definisce come territoriale: tale pratica ricorda quelle di cui parla Michel De Certeau (1980), atti territorializzanti che resistono ad un tessuto omologato, quello della globalizzazione appunto.

Per De Certeau vi sono pratiche del quotidiano necessariamente legate agli spazi, spazi che implicano il sapere e l'abitare: nella vita quotidiana alle strategie istituzionali, di controllo politico e architettonico, si affiancano le tattiche dei singoli, le pratiche relazionali che compongono un vissuto molteplice. Questo vissuto resistente lo si potrebbe definire come "luogo". Il luogo si configura come un'estraneità del quotidiano sfuggente alla totalizzazione del potere e all'omologazione. Il sociologo ha parlato spesso di pratiche e procedure multiformi, scaltre e resistenti che sfuggono alla disciplina senza essere tuttavia fuori dal campo in cui questa si esercita. Potremmo interpretare il luogo come questa resistenza, che tuttavia si articola dentro il globale e non può esistere a prescindere da esso.

Va specificato, inoltre, che locale è l'aggettivo che connota il luogo, ma troppo spesso (parlo soprattutto della riflessione italiana), locale è stato inteso come qualcosa di chiuso e di museale, incapace di aprirsi all'alterità. Credo, invece, che la chiusura del locale all'alterità significhi la sua morte concettuale e sociale. Va inoltre specificato che non necessariamente il locale riguarda le piccole dimensioni: ricordo che il locale può essere un macro locale, si pensi al macroregionalismo³ del nord

³ Mi riferisco per esempio al movimento bioregionalista che nasce negli anni '70 nell'America del Nord, come risposta al nascente disagio dell'uomo globale verso il proprio sradicamento e la perdita di identità verso se stesso e verso il mondo circostante. La bioregione può essere assunta come una manifestazione e forma del locale in quanto consente di rimarcare, da una parte, la fine della riduttiva eguaglianza tra locale e vernacolare e tra locale e spazio di piccole dimensioni: la bioregione può essere una zona di amplissime dimensioni, che supera i confini sia legislativi che politici; dall'altra,

America, in cui il locale è una zona ancor più grande dell'Italia, così come locale si può intendere una città o un paese. È un'entità a dimensione variabile, che non implica mai chiusura.

La filosofia, tuttavia, ha parlato ben poco di luogo. La storia contemporanea del luogo narra, infatti, la vicenda di una *damnatio memoriae*: dopo la seconda guerra mondiale, il fantasma del conflitto ha impedito una riflessione per molto tempo coerente e densamente teorica sui concetti di locale e di paesaggio. Possiamo citare una poesia di Bertolt Brecht scritta nel 1939: «Quali tempi sono questi / quando discorrere di alberi è quasi un delitto / perché su troppe stragi comporta silenzio!» (Brecht 2005), quando, nell'orizzonte dell'Europa faticosamente emersa dal secondo conflitto mondiale, “luogo” rimandava all'ideologia del radicamento, nel segno di una simbolica distorta che per molto tempo la riflessione europea ha identificato con le mitologie prenaziste o con le nostalgie ruraliste, senza riuscire a trovare una valida alternativa interpretativa del concetto, trattato, invece, con distacco e imbarazzo.

Parallelamente, il paesaggio ha subito, soprattutto nella teorizzazione estetologica, la stessa arbitraria *damnatio memoriae* dei luoghi. Va sottolineato che il concetto di paesaggio nasce come rappresentazione estetica della modernità e che rimane imprigionato nel *cliché* del vedutismo e del panorama, fino a quando non subentra una teorizzazione interdisciplinare. Inoltre, la parola “paesaggio” nelle lingue europee è connotata da una singolare ambivalenza, che va interrogata per giungere a una precisazione non riduttivista del concetto: da una parte, infatti, essa indica la rappresentazione di una porzione di spazio dotata di valore estetico, che si sviluppa a partire dalla pittura di paesaggio fiamminga del XV secolo; dall'altra indica il territorio nella sua concreta realtà sia fisica che morfologica. Il paesaggio è il quadro: il termine *Landschap*, infatti, fu usato per la prima volta nella storia dell'arte, a designare il riquadro di una finestra o di un loggiato, raffigurante, entro la rappresentazione di soggetti religiosi, lo scorcio di uno spazio esterno come un giardino, una città o un ambiente bucolico. È importante sottolineare che la rappresentazione de-limitata dello spazio esterno, che diviene paesaggio e poi veduta panoramica, avviene solo con la rappresentazione pittorica basata sulla prospettiva moderna. Il soggetto moderno mette a fuoco, secondo una modalità prospettica, una porzione di spazio.

Il termine paesaggio significherà per molto tempo solo la sua rappresentazione pittorica, da intendersi come il risultato di un dispositivo tecnico nelle mani dell'uomo moderno, che veicola una precisa rappresentazione della natura. Liberarsi da una visione solo estetica del paesaggio, significa intenderlo come concretezza, volto,

inoltre, essa sposta l'attenzione sull'essenzialità del mondo naturale e ambientale e ri-pone la società umana in un contesto ambientale specificamente determinato (Berg e Dasmann 1977).

espressione del luogo, implica il superamento del paesaggio come cartolina, giungendo, invece a considerarlo come un volto sfaccettato e differenziato, rugoso, storico, con il quale siamo chiamati a confrontarci; d'altra parte il paesaggio si istituisce anche come espressione contemporanea di tutte le tensioni attuali espresse dalla globalizzazione: quindi a rischio di cancellazione, integrazione, illeggibilità, omologazione in forme standardizzate, banali e senz'anima.

I rischi dell'estetizzazione del paesaggio sono molti: vanno dall'imbalsamazione del paesaggio come musealizzazione a scopo di tutela, e il suo uso a fini commerciali, produttivi e turistici, fino all'invenzione e costruzione di tradizioni identitarie fittizie ad uso del consumo turistico. Questo produce paesaggi che non sono volti di una vita della comunità effettiva e partecipata, ma solo facciate finzionali, prive di memoria storica e relazione tra gli abitanti e i luoghi. Inoltre, la conservazione di una mera dimensione estetica porta a pensare che la globalizzazione sia un fenomeno inevitabile e destinale ove i luoghi hanno senso solo come medaglioni residuali, finti cammei, bei paesaggi da cartolina. È ciò che è successo finora: da una parte abbiamo dato adito a costruzioni che distruggono il territorio, perché le riteniamo necessarie e utili ai commerci, allo sviluppo, ai trasporti, e dall'altra, in maniera compensativa, creiamo borghi perfetti, centri storici che vivono solo del turismo del fine settimana, senza che vengano vissuti e abitati.

Dal punto di vista filosofico, solo nella seconda metà del '900 si è assistito ad una riemersione delle tematiche del locale. Sia nelle scienze sociali che nelle discipline economiche e politiche, il merito è dovuto in parte alla riflessione post-modernista, ecologista e ai *Cultural Studies*. Dal punto di vista prettamente filosofico, un testo di riferimento è sicuramente *Costruire, abitare, pensare* di Martin Heidegger (1991), in cui si analizza il concetto di abitare: a partire dall'etimologia del verbo tedesco *bauen* il filosofo afferma che il termine significa sia costruire che abitare, in un legame originario tra le due forme, nel senso del trattenersi e del dimorare. L'antica parola germanica *buan*, da cui il verbo *bauen* deriva, ci dice che:

Bauen (costruire), *buan*, *bhu*, *bleo* sono infatti la stessa parola che il nostro *bin* (sono) nelle sue varie forme: *ich bin* (io sono), *du bist* (tu sei), la forma imperativa *bis*, sii. Che significa allora: *ich bin*? L'antica parola *bauen* [...] vuol dire io abito, tu abiti. Il modo in cui tu sei e io sono, il modo in cui noi uomini siamo sulla terra, è il *Buan*, l'abitare (Heidegger 1991, p. 97).

Essere dell'ente significa, per Heidegger, essere sulla terra come mortale e cioè abitare. Alla determinazione dell'ontologia dell'ente come colui che abita, si aggiunge anche un'altra importante caratterizzazione, nel momento in cui Heidegger afferma

che l'antica parola *bauen* significa anche coltivare e custodire, non nel senso della produzione, ma nella custodia delle qualità che pertengono alla terra e al luogo, similmente al termine latino *colere*, da cui derivano i termini cultura, coltivazione, culto. Il significato originario di *bauen* è dunque l'abitare, nonostante esso sia stato obliato, tanto che comunemente lo si intende come il costruire e l'erigere edifici.

Abitare significa allora il trattenersi, il rimanere e l'aver cura e riguardo, intesi come autentico lasciar essere qualcosa nella sua essenza. Il tratto fondamentale dell'abitare appare, dunque, l'aver cura del luogo come caratterizzante la condizione dell'ente (cioè l'uomo) in ogni sua accezione. Sempre seguendo il filone di pensiero heideggeriano, appaiono interessanti le espressioni usate dal filosofo nella *Lettera sull'umanismo*, dove egli afferma che

Ethos (la parola da cui deriva il termine etica) significa soggiorno [*Aufenthalt*], luogo dell'abitare. La parola nomina la regione dove abita l'uomo. L'apertura del suo soggiorno lascia apparire ciò che viene incontro all'essenza dell'uomo e, così, avvenendo, soggiorna nella sua vicinanza. Il soggiorno dell'uomo contiene e custodisce l'avvento di ciò che appartiene all'uomo nella sua essenza (Heidegger 1987, p. 306).

Questo è uno spunto filosofico, ma da un punto di vista etico e politico si tratta di assumere una precisa responsabilità nei confronti dei luoghi, ampliando anche la stessa riflessione heideggeriana⁴ verso una specificazione della relazione tra alterità e luogo. Procedendo con ordine occorre affermare che la responsabilità si istituisce come il *re-spondere* a una richiesta che proviene direttamente dai luoghi, che ci interrogano e si propongono a noi non come semplice fenomeno, ma come una complessa diversità. E i termini chiave sono in questo caso *responsabilità* e *alterità*: con questo si intende affermare che ai luoghi occorre avvicinarsi come a una alterità (naturale e umana), che se da una parte ci pone radicalmente in questione, dall'altra richiede quell'attenzione fondamentale della cura e della risposta. Il modello di luogo come terra natia o *heimat* (il modello heideggeriano che spesso anche in campo

⁴ In questo senso mi sembra interessante il contributo di Ayesteran (2011). Nel saggio Ayesteran confronta quella che definisce come "ethics of humus" heideggeriana, focalizzata sulla categoria ontologico-esistenziale del *dasein* e legata al concetto di ontologia regionale e terra natia, rispetto alla "ethics of space" di Lévinas, con particolare riferimento al provocatorio testo di E. Lévinas su Gagarin e Heidegger. (Cfr. Lévinas, 1976). Per Lévinas vi è un chiaro vantaggio nella globalizzazione: è il fatto che l'essere umano non è più legato solo alla specificazione di un luogo, ma è libero di progredire, di innovare nel senso della conoscenza nel suo percorrere la terra, secondo un atteggiamento non contrastivo nei confronti della tecnica. Due etiche a confronto, che secondo Ayesteran sono entrambe valide per discutere l'approccio dell'uomo contemporaneo a temi quali la sostenibilità globale e l'ecologia.

filosofico è stato assunto acriticamente) rischia di essere statico e ontologico, poiché assume un concetto di identità per nascita che, con difficoltà, possiamo situare nel contemporaneo orizzonte post-moderno. Ritengo anzi che il concetto di identità (dei luoghi e degli individui) con cui siamo a confrontarci attualmente sia necessariamente di carattere elettivo e addirittura nomadico, considerando i flussi migratori che la globalità ci impone. L'assolutizzazione del concetto di *heimat* ha, inoltre, generato nostalgie ruraliste, forme di tribalismi e procedure estetizzanti di imbalsamazione di luoghi evocativi e fintamente originari e naturali. La questione contemporanea del luogo non può quindi esimersi dal confrontarsi con l'alterità del luogo stesso e l'alterità umana, variabile e migrante, presente all'interno e all'esterno, e attraverso il luogo.

Parlare di etica dell'abitare significa, poi, che l'individuo del contemporaneo debba affrontare la problematica dei luoghi come questione pubblica, politica (nel senso originario del termine, come rinviate alla *polis*, alla comunità di cui è parte). Per questo i luoghi non possono essere ridotti a questione privata, secondo un'antropologia solipsistica e individuale.

Il privato, così inteso nella sua accezione di particolare, assume dignità e senso solo se viene intimamente legato alla problematica pubblica come questione comunitaria. È questa la direzione che segue la Convenzione Europea del Paesaggio, nel momento in cui specifica il locale come afferente a un diritto-dovere delle popolazioni e dell'abitante. E qui si giunge a un documento politico dei nostri giorni, che ci parla di etica politica e istituisce un nuovo concetto di paesaggio: la Convenzione Europea del Paesaggio recepisce le varie istanze teoriche che riconoscono i paesaggi come la manifestazione delle culture locali. Si tratta di un documento politico varato a Firenze nel 2000, dal Consiglio d'Europa, richiesto e voluto *in primis* dalla camera degli Enti Locali Regionali, cioè da quei cittadini e dai loro rappresentanti che rivendicavano strumenti giuridici e politici di tutela da pianificazioni snaturanti ed esogene (per esempio derivanti da interessi economici globali). La Convenzione Europea del Paesaggio è un progetto volto all'affermazione dei valori e delle espressioni culturali specifiche dei luoghi, in cui i paesaggi sono riconosciuti come fondanti le identità e la vita sociale degli individui.

La Convenzione intende promuovere una relazione di condivisione di esperienze e pratiche di *governance* e una competizione virtuosa tra le eccellenze dei luoghi, a partire da una nuova definizione di paesaggio, in profonda consonanza con le riflessioni geofilosofiche e geografiche.

Per la Convenzione, e questo è forse uno dei tratti più innovativi, ogni luogo è paesaggio, sia quello d'eccellenza sia quello degradato, e il paesaggio è la manifestazione visibile dell'identità culturale ed economica di un territorio. Si supera,

in questo modo, il concetto di bel paesaggio da cartolina e si afferma, inoltre, che il paesaggio si dà localmente. Quindi vi è una profonda relazione di senso tra luogo, paesaggio, vivibilità e responsabilità delle comunità. Nel Preambolo della Convenzione si legge, infatti, che «il paesaggio è in ogni luogo un elemento importante della qualità della vita delle popolazioni: nelle aree urbane e nelle campagne, nei territori degradati, come in quelli di grande qualità, nelle zone considerate eccezionali, come in quelle della vita quotidiana», tutto il territorio è paesaggio e le sue differenze qualitative richiedono misure diverse (protezione progettazione, valorizzazione). Ciò che occorre, inoltre, è sviluppare una cittadinanza attiva, con buone pratiche di amministrazione e gestione del paesaggio, consapevoli della stratificazione differenziale di ogni luogo, attuando politiche di sensibilizzazione e formazione *ad hoc*.

Il paesaggio è un diritto, poiché l'abitante (e l'abitante è colui che istituisce una relazione *elettiva, e non nativa*, si badi bene, con il luogo) ha il diritto di vivere in luogo dotato di senso e ha, altresì, il diritto di poter istituire una relazione con lo statuto dei luoghi. Si tratta di una richiesta che proviene dalle stesse popolazioni locali, come si evince dalla stessa Convenzione Europea, che come si è detto, proviene da una richiesta politica delle popolazioni e dai rappresentanti degli enti locali europei.

Dall'altra il locale è un dovere, che necessita di un rinnovamento culturale, metodologico, ontologico e antropologico. Esso è l'espressione della cultura: nel momento in cui esprime la complessità di valori e rinvia alla qualità e ai caratteri dell'abitare che una precisa dimensione culturale esprime. L'etica dell'abitare si propone dunque come un nuovo paradigma di comprensione, significazione, percezione dei luoghi e dei paesaggi, il tutto entro una cornice comunitaria, poiché ogni forma di responsabilità non si dà se non entro una comunità relazionale. Vi è una responsabilità dell'abitante nei confronti del paesaggio, in quanto manifestazione sensibile della cultura locale.

Per risolvere alcune ambivalenze presenti all'interno di un pensiero geofilosofico che rimane troppo vicino alle ontologie regionali heideggeriane, occorre specificare che l'alterità e l'elettività nella relazione al paesaggio sono due concetti fondamentali.

Un'etica dell'abitare si deve, quindi, istituire, come questione filosofica della relazione all'altro. Parlare di alterità dei luoghi è da una parte una sfida per il pensiero geofilosofico, dall'altra significa riprendere la riflessione sull'altro che gran parte della filosofia francese del '900 ha sviluppato.

Intendo quindi "l'alterità del luogo" come la complessità del luogo stesso, con il suo portato (sempre relazionale) storico, memoriale, simbolico, dall'altra l'alterità umana dentro il luogo, che con esso si relazione in una processualità mai paga. Se

non si inserisce il concetto di alterità si rischi di rendere “metafisico” il luogo e ridurlo a un oggetto pseudo-mitologico il cui contenuto è fluttuante e vuoto. Dentro il luogo vi sono, invece, alterità, che si rispondono vicendevolmente e rispondono al luogo. Ecco perché il famoso abitante del luogo non è il nativo, ma qualunque “altro” che in esso vi costruisca socialità e comunità. Una comunità di differenti, in cui l’etica del luogo è anche etica dell’ascolto.

L’etica heideggeriana ha quindi senso, se liberata dall’elemento di identità natia al luogo, se la si considera come etica dell’ascolto e del corrispondere, e quindi si declina entro il presente percorso come etica dell’abitare e della cura della differenza del locale; si tratta di una «docile disposizione all’ascolto, disponibilità ad ascoltare, accoglimento ed accoglienza, riconoscimento – riconoscenza – di appartenere al mistero di un’alterità che sfugge a qualsiasi presa di possesso» (Resta 1998, p. 35). In questo senso, l’alterità dei luoghi, che si declina nel senso della loro singolare unicità, non diviene qualcosa da determinare secondo il paradigma soggettivista del moderno, né la semplicità passività dello sradicato individuo che non vive, ma soggiorna in anonimi spazi. L’alterità dei luoghi implica il disporsi, liberi dalle pre-concettualizzazioni del Moderno, ad abitare i luoghi nel senso della loro complessità, evidenziandone, studiandone e cogliendone quella stratificazione che li rende volti sfaccettati e dotati di personalità.

Si potrebbe dunque parlare di luogo come evento, come possibilità di incontro tra l’alterità dell’ambiente (faccio consapevolmente rientrare questo concetto nel paesaggio, perché è parte della complessità sia ontologica, che epistemologica con cui ci avviciniamo ai luoghi), del paesaggio e dell’individuo che in esso percepisce, vive e si relaziona con altre alterità (animali, umane, ambientali). Questa relazione si può configurare come un processo, che altrove ho chiamato “paesaggio processuale”.

Cosa significa, dunque, abitare il paesaggio in un’epoca di globalizzazione e che tipo di relazione è possibile tra locale e globale? Io parlerei a questo punto di globale come rete di buoni paesaggi, e non semplicemente di bei paesaggi. In primo luogo perché il paesaggio è ovunque, Questo è un elemento importante e perché il paesaggio (il locale) è ambito di vita di molte alterità, di un sistema complesso di alterità di cui occorre tener conto.

In conclusione, il globale ha senso nel momento in cui lo si intende come l’articolazione dei paesaggi o territori, diversità che si relazionano tra di loro, in reti che la sociologia contemporanea auspica brevi, basate sulle relazioni solidali e rispettose del territorio, quindi quelle buone pratiche locali che costruiscono un orizzonte relazionale che sia modello identitario e che sia, inoltre, realmente

alternativo a quello eradicante e omologante della globalizzazione da una parte, o alla chiusura localistica dall'altra.

Ciò che si delinea, invece, è un nuovo modello di abitante, che non sia semplice fruitore di paesaggio, nel segno della velocità, ma che abbia la dimensione della cura e della responsabilità come primari elementi del proprio vivere (responsabilità nei confronti del luogo e dell'altro). La responsabilità che, a mio parere, viene prima della libertà del singolo, è la capacità di rispondere (responsabilità viene dal latino *respondeo*) alla richiesta, alla domanda che il paesaggio stesso ci pone, nel suo interpellarci. Per ascoltare e accogliere questa domanda occorre educare lo sguardo, la percezione, la memoria. Occorre saper osservare la storia e il volto di un paesaggio. Nel suo volto sono manifesti, per chi ha il desiderio di coglierli, i plurimi sostrati simbolici passati e contemporanei, che ne rendono la fisionomia una specificità differenziale. Si tratta di una complessità paesaggistica, che va oltre il bel panorama, la veduta che si risolve nel semplice visibile, ma riguarda la sedimentazione complessa del passato e delle possibilità del futuro. Il paesaggio è altro rispetto alla separazione tra luogo e non-luogo, è una polisemia e una scena sfaccettata vissuta e rappresentata (Turri 2010). Il paesaggio come espressione di un luogo complesso di saperi territorializzanti, di buone pratiche, non è solo morta storia perché è ciò che, in maniera responsabile, noi siamo in grado di consegnare alle generazioni future. È attraverso di esso che costruiamo l'identità del presente e del futuro. Per questo non può essere ridotto alla mera nostalgia e all'imbalsamazione passatista (che non è altro che un'altra forma di invenzione tipica della Modernità), ma è la sua possibilità futurativa, è la progettazione per i venturi (ecco dove ritorna la questione dell'alterità, anche umana e non solo paesaggistica), per le generazioni future che dobbiamo tenere in considerazione quando siamo ad abitare un paesaggio, a modificarlo e a progettarlo.

L'autrice

Laura Menatti è laureata in filosofia e ha ottenuto nel 2011 un dottorato di ricerca in filosofia presso l'Università degli Studi di Pavia con la supervisione della Prof. Luisa Bonesio (docente di estetica e geofilosofia), sulle tematiche legate allo spazio, luogo e paesaggio nella globalizzazione contemporanea. Ha pubblicato su riviste italiane e internazionali. Attualmente continua le proprie ricerche presso il dipartimento di Filosofia dell'Università del País Vasco a San Sebastián (Euskal Herriko Unibertsitatea).

e-mail: laurettamenatti@yahoo.it

Riferimenti bibliografici

Assunto, R 1984, *La città di Anfione e la città di Prometeo. Idee e poetiche della città*, Jaca Book, Milano.

- Ayesteran, I 2011, *Two different Earth Ethic: the Heidegger-Lévinas Clash*, in O. Parodi, I. Ayesteran, G. Banse (eds.) 2011, *Sustainable Development. Relationship to culture, Knowledge and Ethics*, KIT Scientific Publishing, Karlsruhe.
- Bauman, Z 2002, *Liquid modernity*, Polity Press, Cambridge, 2000; trad. it. di S. Minucci, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari.
- Beck, U 1999, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus-Antworten auf Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997; trad. it. di E. Cafagna e C. Sandrelli, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma.
- Berg, P, Dasmann, R 1977, 'Reinhabiting California', *The Ecologist*, n. 7 (10), pp. 399-401.
- Bonesio, L 2007, *Paesaggio, identità e comunità tra locale e globale*, Diabasis, Reggio Emilia.
- Brecht, B 2005, *An die Nachgeborenen*, in *Werke. Große Kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989; tr. it. di L. Forte, *A coloro che verranno*, in *Poesie*, vol. 2 (1933-1956), Einaudi, Torino.
- Cacciari, M 1994, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano.
- Casey, E 1993, *Getting back into place: toward a renewed understanding of the place-world*, Indiana University Press, Bloomington.
- Casey, E 1997, *The fate of place. A philosophical history*, University of California Press, Berkeley.
- Choay, F 2000, *L'urbanisme. Utopies et réalités*, Seuil, Paris, 1965; trad. it. di P. Ponis, *La città. Utopie e realtà*, Einaudi, Torino.
- De Certeau, M 1980, *L'Invention du quotidien, Vol. 1, Arts de Faire*, Union générale d'éditions, Paris.
- Deleuze, G, Guattari, F 1991, *Qu'est ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Derrida, J 2002, *L'université sans condition*, Flammarion, Paris, 2001 ; trad. it. di P.A. Rovatti, *L'università senza condizione*, Cortina, Milano.
- Farinelli, F 2003, *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino.
- Gibson, J. J 1979, *The ecological approach to visual perception*, Houghton Mifflin, Boston.
- Heidegger, M 1987, *Brief über den "Humanismus"*, Francke, Bern, 1947; trad. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull'"umanismo"*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M 1999, *Die Zeit des Weltbildes in Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1950; trad. it. di P. Chiodi, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri Interrotti*, La Nuova Italia, Firenze.
- Heidegger, M 1991, *Bauen, Wohnen, Denken*, in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1957; tr. it. di G. Vattimo, *Costruire, abitare, pensare in Saggi e discorsi*, Mursia, Milano.
- Latouche, S 2002, *La planète uniforme*, Climats, Castelnau-le-Lez, 2000; trad. it. di E. Civolani, *La fine del sogno occidentale. Saggio sull'americanizzazione del mondo*, Elèuthera, Milano.
- Lévinas, M 1976, *Heidegger, Gagarin and us*, in *Difficult freedom: essays on Judaism*, Baltimore, MD.
- Liotard, J-F 1981, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris, 1979; trad. it. di C. Formenti, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano.
- Marramao, G 2003, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino.

Menatti, L 2011, 'Disneyland Paris: From Non-place to Rhizomatic Place', *Environment, Space and Place*, n. 3(2), ZetaBooks, pp. 22-50.

Menatti, L 2013, 'Which Identity for places? A geophilosophical approach', in Boswell D, O'Shea R, Tzadik E, (eds) 2013, *Interculturalism, Meaning and Identity*, Inter-Disciplinary Press, UK, pp. 221-231.

Nancy, J-L 2003, *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris, 2002; trad. it. di D. Tarizzo e M. Bruzzese, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino.

Parodi, O, Ayesteran, I, Banse, G, (eds.) 2011, *Sustainable Development. Relationship to culture, Knowledge and Ethics*, KIT Scientific Publishing, Karlsruhe.

Ritzer, G 2004, *The globalization of nothing*, Pine Forge Press, Thousand Oaks CA.

Sloterdijk, P 2009, *Sphären I. Blasen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998; trad. it. di G. Bonaiuti, *Sfere I. Bolle*, Meltemi, Roma.

Turri, E 2010, *Il paesaggio come teatro. Dal territorio vissuto al territorio rappresentato*, Marsilio, Venezia.

Zolo, D 2004, *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Laterza, Roma-Bari.