

## Lo spazio dell'abitare tra limite e spaesamento: simulacro, *unheimlich*, natura, cura

### The living space between meaning of border and loss of places: simulacrum, *unheimlich*, nature and care

Maria Giovanna Bevilacqua\*

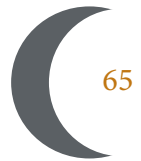
#### *Abstract*

A livello spaziale e a livello antropologico, la macchina produttiva totale della modernità capitalistica ha comportato una sempre maggiore virtualizzazione dell'esistente, una delimitazione della natura, una caduta dei limiti tra uomo e natura e una dissoluzione delle differenze territoriali-culturali. Si può affermare che solo una presa di posizione di tipo etico, volta alla responsabilità e alla cura dell'alterità naturale, territoriale e umana, può, in tale attuale scenario, assicurare la sopravvivenza e l'abitare dell'uomo sul pianeta.

simulacro | luogo | distruzione | natura | limite | cura

The way of production of capitalist modernity has led and leads to an increasing virtualization of the existing, and an ever greater delimitation of nature. Simultaneously, it brings about a fall of the boundaries between man and nature, between regional and cultural differences. It may be argued that only an ethical position on the responsibility and care of nature, territorial and human differences, may ensure human survival and living on the Earth.

simulacrum | place | destruction | nature | border | care



### 1. Dello spazio territoriale come simulacro

Oggi in quale modo si possono definire lo spazio territoriale e urbano contemporaneo e la sua rappresentazione? Prendendo spunto dalla lettura

\* Maria Giovanna Bevilacqua ([giovanna.bevilacqua@usi.ch](mailto:giovanna.bevilacqua@usi.ch)), Dottoressa di ricerca in Estetica, attualmente è Assistente di cattedra di Estetica moderna e contemporanea e di Architettura e Filosofia presso l'Accademia di Architettura di Mendrisio, Università della Svizzera Italiana. Svolge attività di ricerca filosofica in diversi ambiti, in particolare si occupa di alcuni temi della riflessione contemporanea: etica della cura, immagine dello straniero e perdita dei luoghi.

Maria Giovanna Bevilacqua ([giovanna.bevilacqua@usi.ch](mailto:giovanna.bevilacqua@usi.ch)), PhD, is currently assistant lecturer in Modern and Contemporary Aesthetics and in Architecture and Philosophy at Accademia di Architettura in Mendrisio, University of Italian Switzerland. She carries out research in philosophy and is particularly interested in ethics of care, migration and loss of places.

di un racconto di Borges che narra dell'impresa incredibile della costruzione di una carta geografica estesa quanto il territorio cui essa stessa si riferisce, Jean Baudrillard afferma che «se abbiamo potuto prendere come la più bella allegoria della simulazione, la favola di Borges in cui i cartografi dell'Impero disegnano una carta così dettagliata che finisce per coprire con la massima precisione il territorio (ma il declino dell'Impero la vede sfrangiarsi a poco a poco e cadere in rovina: solo qualche brandello resta ancora reperibile nei deserti – bellezza metafisica di un'astrazione crollata, testimone di un orgoglio a misura dell'Impero e putrescente come una carogna tornata alla sostanza del suolo, un po' come il doppio, invecchiando, finisce per confondersi con il reale) – ebbene, per noi questa favola è sorpassata [...]. Oggi l'astrazione non è più quella della carta, del doppio, dello specchio o del concetto. La simulazione non è più quella di un territorio, di un'entità referenziale, di una sostanza. Oggi, essa genera attraverso i modelli di un reale senza origine né realtà: iperreale. Il territorio non precede più la carta, né le sopravvive. Ormai è la carta che precede il territorio – PRECESSIONE DEI SIMULACRI – che lo genera; e se si dovesse riprendere la favola, oggi sono piuttosto i brandelli del territorio che imputridiscono lentamente sull'estensione della carta. Qui e là sono vestigia del reale che sussistono, e non della carta, nei deserti che non sono più quelli dell'Impero, ma il nostro. Il *deserto del reale stesso*» (1978, p. 45). Jean Baudrillard identifica la contemporaneità con ciò che egli ha definito come *precessione dei simulacri*.

Secondo il filosofo francese, l'umanità occidentale è entrata nell'epoca del *simulacro*: la *simulazione della realtà* è diventata la realtà. L'*immagine* si è sostituita alla realtà e a sua volta genera realtà. Secondo Baudrillard, nella nostra epoca, quella della precessione dei simulacri, «la dimensione della simulazione è la miniaturizzazione genetica. Il reale è prodotto a partire da cellule miniaturizzate, da matrici e memorie, da modelli di comando – e, a partire da questo, può essere riprodotto un numero indefinito di volte. Non ha più bisogno di essere razionale perché non si commisura più ad una qualche istanza, ideale o negativa. È, ormai, soltanto operativo. In



effetti, non si tratta più di reale, poiché nessun immaginario lo circonda più. È un iperreale, prodotto di sintesi che s'irraggia da modelli combinatori in un iperspazio senza atmosfera. Il passaggio a uno spazio la cui curvatura non è più quella del reale, né quella della verità, segna, dunque, l'inizio dell'era della simulazione, attraverso una liquidazione di tutti i referenti [...]. Non si tratta più di imitazione, né di raddoppiamento, e neanche di parodia. Si tratta di una sostituzione al reale dei segni del reale [...]» (*ibidem*, pp. 46-47). L'*immagine virtuale operativa* si impone come il *reale*, ovvero come *modello cui conformare il reale*, dando origine ad una forma nuova: l'*iperreale*. In questo scenario postmoderno è annullata la verità come referenza, come *adaequatio* alla realtà esistente. La posizione di Jean Baudrillard, relativa alla precessione dei simulacri e alla forma dell'iperreale postmoderno, è diventata molto nota nel corso degli ultimi decenni riguardo all'analisi specifica, in particolare filosofico-sociologica, della cosiddetta società dei consumi mediatica. Se si focalizza il tema del simulacro in relazione ai concetti di spazio e di territorio è possibile identificare, provvisoriamente, e ad un primo livello di analisi, lo spazio urbano dell'iperreale contemporaneo con lo spazio dominato da una figura definitoria del presente (e di cui si è abusato in quasi tutte le trattazioni sullo spazio urbano contemporaneo), quella del *nonluogo*, cui Baudrillard stesso rimanda nella sua forma forse più codificata, quella del parco divertimenti<sup>1</sup>: «Disneyland è lì per nascondere che il paese reale, tutta l'America reale non sono altro che Disneyland (un po' come le prigioni sono lì per nascondere che è il sociale intero, nella sua onnipresenza banale, a essere carcerario). Disneyland è posta come immaginario al fine di far credere che il resto è reale, mentre tutta Los Angeles e l'America che la circonda già non sono più reali, ma appartengono all'ordine dell'iperreale e della simulazione» (*ibidem*, p. 60). Il territorio mondiale attuale è un'enorme Disneyland diffusa. Mantenendo il riferimento al

<sup>1</sup> Il termine *nonluogo* è stato utilizzato per la prima volta da Marc Augé, alcuni anni fa, per indicare «uno spazio che non può definirsi né identitario né relazionale né storico» (1992, p. 73) in contrapposizione al *luogo* come spazio identitario, relazionale e storico. Per l'etnologo, i *nonluoghi* sono i luoghi di solo transito, i luoghi atti al solo commercio, i luoghi dedicati al turismo e i luoghi dedicati allo svago. Essi sono la cifra identificativa dell'epoca contemporanea.

tema del *nonluogo* a livello di sfondo concettuale, è molto interessante, ai fini dell'analisi, provare a focalizzare l'attenzione su altre due tematiche, ad esso assonanti, che sono in grado di aprire ulteriori orizzonti di riflessione. In primo luogo si pensi a una distinzione tra quelli che, con Maurice Merleau-Ponty (1945), potremmo definire *spazio geometrico* e *spazio antropologico* o *spazio della vita*. Uno spazio è definibile come *geometrico* quando si configura come scientificamente *misurabile, isotropo e omogeneo*, cioè quando è comprensibile e definito solo in termini di distanze matematicamente sintetizzate. Di contro, è possibile identificare uno spazio anche come *situazione* e come *appartenenza*, nei termini di *spazio vissuto e praticato*. Lo spazio così definito è quello inscritto in un *senso esistenziale* di rapporti tra un ambiente e un soggetto che lo vive, lo attraversa, lo percorre. Il *nonluogo* e la contemporaneità occidentale non sembrano forse presupporre una concezione dello spazio solo come *pura omogeneità in-differente*?

Oltre alla distinzione tra *spazio geometrico* e *spazio antropologico*, l'attenzione scaturita dal tema del *nonluogo* può focalizzarsi su un altro spunto di riflessione, quello delineato dalle parole di Baudrillard sopra riportate: la perdita del reale come *perdita dell'immaginario* possibile che lo circonda. Disneyland è diventata la realtà. L'immaginario ha sostituito la realtà e nello stesso tempo, di conseguenza, ha perso il suo valore di immaginario. Cosa può significare *perdere l'immaginario* se non *perdere la possibilità* dell'utopia? L'*utopia*, infatti, non è forse *l'immaginario per eccellenza*? La tipologia dello spazio urbano del costruito che oggi si estende su tutto il pianeta annulla totalmente le potenzialità di costruzione immaginaria dell'utopia come spazio alternativo all'esistente.

Si può affermare che nella contemporaneità non viene lasciato spazio alla possibilità dell'utopia intesa come doppio immaginario, perché essa è, in qualche modo, già reale e ha sostituito il reale. Proprio a questo proposito, Françoise Choay (2006) afferma che nella contemporaneità l'utopia come *immaginario*, come *doppio speculare* più o meno *deformato*, come *spazio altro* generato da una critica radicale, come *spazio differente*, irreali e *immaginato* viene a perdersi perché non sussiste più una relazione di referenza tra



realtà e immaginario, ma è la realtà che è prodotta a partire da un immaginario virtuale. Ne deriva un paradosso: si potrebbe dire, allora, che l'utopia nella postmodernità può essere rappresentata dall'immaginare *il doppio deformato* dello spazio della dimensione *dell'iperreale*, e cioè immaginare la realtà e l'assetto urbano-territoriale tradizionale?

## 2. La città generica e la megalopoli. Utopia?

Secondo una nota analisi di Rem Koolhaas (1995b), lo spazio urbano contemporaneo è totalmente dominato dalla cosiddetta *Città Generica*.

Essa è, in primo luogo, l'omologazione delle grandi metropoli e dei centri abitativi, contraddistinti dalla grande dimensione, dalla mancanza di una distinzione tra centro e periferia e dalla crescita smisurata di quest'ultima. In seconda analisi, la *Città Generica* è caratterizzata dall'assenza di identità. La *genericità* urbana per Koolhaas sembra essere insita in ciò che, con un'espressione quanto mai labile e problematica, egli definisce come *manca di identità*. Senza entrare nel merito specifico di una definizione di ciò che si può intendere come *identità*, è forse possibile tradurre il termine *identità* come *carattere*. La *Città Generica* è amnesica e priva di una *caratterizzazione*, o meglio, le *città generiche*, che sono in aumento sul pianeta e conglobano in sé un numero sempre maggiore di territori e di esseri umani, si può dire che siano tali in quanto non si caratterizzano l'una rispetto all'altra ma tendono, tutte, e fortissimamente, ad una sorta di convergenza morfologica (quella di Disneyland?). In ultima istanza, «la Città Generica è frattale ripetizione infinita del medesimo, semplice modello strutturale; è possibile ricostruirla dal suo elemento più piccolo, da un personal computer, forse addirittura da un dischetto» (1995b, p. 34). È *iperreale*. In uno dei suoi libri più famosi, nonché uno dei più discussi testi sulla *globalizzazione*, Jean-Luc Nancy descrive lo scenario attuale del costruito affermando che «oggi non è più possibile identificare la città in generale o l'orbe del mondo in generale. La città si moltiplica e si estende, a tal punto che essa tende a ricoprire l'intero orbe del pianeta, finendo così per perdere i suoi attributi di città, quegli attributi che un tempo permettevano di distinguerla dalla campa-

gna. Ciò che si estende, allora, non è più urbano in senso stretto – né dal punto di vista dell'urbanistica né dal punto di vista dell'urbanità – bensì megapolitico, metropolitano o conurbazionale. È qualcosa che si definisce al giorno d'oggi tessuto urbano. [...] Si estendono e diffondono le folle delle città, gli ammassi iperbolici delle costruzioni (sempre accompagnate da distruzioni), gli scambi (di movimenti, di merci, di informazioni), e in cui aumentano in misura direttamente proporzionale le divisioni e gli apartheid nell'accesso alla cosa urbana (sempre che la cosa urbana sia definibile in termini di habitat, di comfort, di cultura) o quelle esclusioni dalla città, quei rigetti, quelle defezioni, che da sempre ne connotano l'esistenza. Il risultato finale è qualcosa che davvero non si può fare a meno di chiamare un'*agglomerazione*, nel senso di conglomerato, di ammasso, di accumulazione, che semplicemente concentra tutto da una parte [...] il benessere che un tempo si definiva urbano o civile, concentrando il resto [...] tutto altrove» (2002, pp. 5-6).

Ciò che Koolhaas, Nancy, Baudrillard e Choay analizzano è codificato filosoficamente da Hans Jonas come *perdita di limite*. La città non conosce più alcun limite territoriale e non esiste più *limite* tra reale e virtuale; «il confine tra *polis* e *natura* è stato cancellato. La città degli uomini, un tempo un'*enclave* nel mondo non-umano, si estende ora alla totalità della natura terrena e ne usurpa il posto. La differenza tra l'artificiale e il naturale è sparita, il naturale è stato fagocitato dalla sfera dell'artificiale» (1979, p. 14). La *Città Generica* presuppone uno spazio *tabula rasa* per espandersi a dismisura, *senza limite*, in tutte le direzioni a partire da *matrici virtuali*. Ciò implica inevitabilmente la *distruzione* del preesistente. L'atto del distruggere che s'accompagna all'essere/sorgere di *nuove esistenze*, a partire da matrici virtuali, nello scenario urbano globale annulla, necessariamente, sia preesistenze contestuali sia naturali. La realtà urbana è *determinata da un modello simulacrale* che la genera in maniera *operazionale e universalizzabile* e la espande “in tutte le direzioni”. Questa operazionalità produce, in continuazione, “realtà” *sulla realtà preesistente* in un'espansione senza limite. Ciò si rivela, parallelamente alla tematica del *virtuale-simulacrale*, come indice ed esito ultimo del



movimento strutturale del capitalismo. I legami tra sviluppo capitalistico e *necessità di distruzione* ad esso implicita sono bene illustrati da Nicola Emery (2011) facendo riferimento all'analisi economica di Schumpeter, secondo la cui intuizione il capitalismo liberista non può mai, per definizione, essere *stazionario*. Il modello capitalista, per la propria esistenza, si fonda sulla categoria del *nuovo* (immissione di nuovi prodotti, apertura di nuovi mercati, riorganizzazione industriale periodica...). Così facendo, esso conserva in sé, unitamente alla propria esistenza e alla propria sopravvivenza, il *bisogno di distruggere per creare/pro-durre*. Il *bisogno di creazione converge, cioè, con la distruzione*. Questo processo di *distruzione creatrice* è il fatto essenziale del capitalismo. La *distruzione creatrice*, o la *creazione distruttrice*, che fa dello strumento concettuale della *tabula rasa* il proprio *modus operandi* concreto e necessario, rientra sia in un ordine *sovrastutturale* sia in un ordine *strutturale* della società capitalistica e della società contemporanea. In quest'ultima, quest'aspetto distruttivo e, nel contempo, creativo "a dismisura", subisce un'intensificazione. Tale intensificazione lascia intravedere che nello scenario sociale, segnato dalla produzione tecnica prima e dall'organizzazione capitalistica poi, esista una sorta di labile, ma avvertibile, cesura tra moderno e contemporaneo.

A livello quasi paradossale si può affermare con Emery che se «l'uomo già con Cartesio comincia a pensarsi *maître et possesseur de la nature* e ad assumere la *tabula rasa* come sua preliminare possibilità» (*ibidem*, p. 135), l'*incremento* di questo atteggiamento, che conduce alla possibilità dell'*incremento capitalistico della produzione*, segna, *strutturalmente* e *sovrastutturalmente*, il distacco definitivo della società, e della modalità di costruire, dalla natura e dalla *misura* data dalla natura. La *Città Generica* e/o la *conurbazione* sono espressione di tale compimento attuato sullo sfondo della crescente *virtualizzazione* della realtà come *operazionalità*.

Hans Jonas prosegue la trattazione sopra citata, riguardante la descrizione dell'assetto urbano/naturale attuale del pianeta, affermando che «questioni che non furono mai in passato oggetto della legislazione, diventano di competenza delle leggi che la città totale deve darsi affinché ci sia

un mondo per le generazioni future» (1979, p. 15). Secondo Jonas, quella che si è definita come contemporaneità urbana, città totale, l'*iperreale*, *Città Generica*, pone, sia nella tensione al continuo *oltrepassamento produttivo e costruttivo*, funzionale all'esistenza della società capitalistica, sia nell'essenza della *potenzialità tecnica pro-vocatrice* che la pervade, la delineazione di un nuovo *ethos* del vivere e, di conseguenza, forse, la necessità di un nuovo *immaginario* ad esso collegato.

Il cambiamento della città che inizialmente sorpassa i propri limiti, *abbattendo le proprie mura*, per poi amplificarsi *operazionalmente* ed espandersi *totalmente*, determina una nuova condizione comunitario-esistenziale e determina, nel contempo, la necessità di una *legislazione dell'agire* umano, che l'ha generata, al fine di preservare la vivibilità del pianeta come possibilità di essere della *natura* e dell'*uomo*.

Si provi a operare un ripensamento generale dell'intera linea teorica affrescata. Lo spazio omogeneo, *tabula rasa* della modernità, determina il rischio di *annientare lo spazio della vita*, fungendo da possibilità di espansione *abnorme* del costruito. Lo spazio omogeneo, *tabula rasa*, non presuppone *preesistenze*; esso a livello macro-territoriale, consentendo l'espansione totale del costruito, non permette alla differenza naturale e alle differenze culturali di esplicarsi. Gli *spazi antropologico-culturali* si perdono nell'unico spazio della *megalopoli planetaria*. Tale spazio non permette alle *Kulturen*, spenglerianamente intese, di esistere nella propria fatticità singolare di organismo/comunità. È l'*immagine* di un nuovo *ἦθος/έθος*. È un "nuovo essere singolarmente/collettivamente insieme nel mondo", direbbe Nancy (1996). Si è in una *dimora che permette solo l'alloggiare* e, forse, non più l'*abitare*. Si delinea, di conseguenza, la necessità di pensare alla fattibilità della vita per il futuro prossimo.

### 3. Immagine, luogo, *civitas*, *urbs*, *physis*

L'espansione contemporanea del costruito non conosce dei limiti a causa delle necessità insite nella sopravvivenza dello stesso sistema capitalistico. Ciò comporta lo scenario descritto da Nancy e da Koolhaas, appel-





labile come *urbanizzazione dell'orbe*. È lo scenario della cosiddetta *Ent-ortung*, della *perdita dei luoghi*. È l'annullamento dei luoghi in quanto *perdita della differenza, sradicamento*. Si tratta della perdita di ogni *limite*. È la fusione in un tutto urbanizzato. Tutto si perde e si fonde nell'espansione capitalistica operativa. Volendo prescindere da una sorta di retorica tipica degli ultimi anni di dibattito sull'urbano totale, quella intorno alla contrapposizione netta tra *luogo* e *nonluogo*, e tra *spazio* e *luogo*, si è scelto, qui, di riflettere sull'accezione concettuale riguardante il *limite* come concetto cardinale del *visus* della contemporaneità. Nella consapevolezza dell'importanza concettuale sottesa, per il presente discorso, della distinzione tra *luogo* e *nonluogo* e della distinzione tra *spazio* e *luogo*, è molto indicativo soffermarsi sulla definizione di *luogo* di Franco Farinelli (2003). Essa è forse semplice, ma significativa nella sua immediatezza di contenuto. Secondo Farinelli un *luogo* è, sostanzialmente, una porzione della superficie terrestre non equivalente e non interscambiabile con nessun'altra. Tale definizione, a livello implicito, è sovrapponibile, in maniera diretta e antinomica, con quanto Massimo Cacciari, in un interessantissimo articolo, delinea in merito alla figura della città moderna che tende all'*Ent-ortung* del costruito globale. Per Cacciari «il tema dello sradicamento è anche iconologicamente essenziale per l'architettura contemporanea: sradicamento dai limiti dell'*urbs*, così come da questo terreno; sradicamento dai cerchi sociali che *nell'urbs* avevano la loro forma, così come dal *luogo* dell'abitare. La Metropoli si “diparte” lungo le vie e gli assi che ne determinano la struttura nel momento stesso in cui ne distruggono ogni *Gestalt* [...]. È come se la città si trasformasse, nella Metropoli, in un “caso” della strada, contesto di percorsi, *dis-correre* puro, o in un labirinto senza centro, e perciò in un *assurdo* labirinto [...]. L'architettura *senza qualità* della Metropoli esclude il *proprio* del luogo: il suo *progetto* rende ogni luogo ritaglio equivalente dello spazio complessivo della circolazione universale, dello scambio. Il proprio del progetto metropolitano consiste nell'eliminazione di ogni *proprietà*: nel rendere spazio e tempo perfettamente *mathémata*, misurabili, smontabili, ricostruibili *more a-ritmetico*» (1982, p. 50). La definizione di Farinelli e il richiamo alle parole di Massimo Cacciari

portano in modo basilare a pensare al senso del limite spaziale come connesso al senso di luogo. Il luogo è parte qualitativamente unica, “ritaglio non equivalente ad altro”, parafrasando Cacciari. Inoltre, in quanto parte-porzione, il luogo ha dei limiti che lo portano ad essere giustapposto ad altri luoghi. Se il luogo ha limiti, di conseguenza l'*Ent-ortung* porta al non riconoscimento di limiti, all'annichilimento dei limiti. Il vocabolo *limite* deriva dal latino *limes*, ma esso conserva, un profondo legame radicale con il vocabolo *limen*, traducibile come *soglia*. Pertanto, si può affermare che ciò che unisce è anche indice di divisione, proprio perché unisce. Il *limite segna visibilmente* l'incontro tra una modalità di *unione* e una di *separazione*. Il *limite* è definibile nei termini di una *cornice* che *de-limita*. La cornice, appartenendo alla stessa opera d'arte, la *isola* dall'esterno, riconoscendola come opera d'arte e identificando lo spazio esterno come tale. Essa si comporta quasi fosse una *finestra aperta su una realtà* e ciò non solo permette la fruizione di uno spazio, ma le conferisce una donazione di *senso*. Il *limite* è donazione di senso. Si provi a ritornare alla riflessione linguistica. Al vocabolo *limite*, a livello di indicazione geografico-territoriale, solitamente si sostituisce quello di *confine* o quello di *frontiera*. Il termine *confine* rimanda alle parole latine *cum* e *finis*. Esso è traducibile con l'espressione *che ha il limite insieme*. Il termine *frontiera* rimanda invece al latino *frons*, *fronte*. Il confine implica la co-appartenenza di *unione* e *separazione* segnata da *limen/limes*. Esso segna l'incontro tra due *spazi differenti* e definiti che hanno appunto la linea divisoria in comune. Senza il confine, nessuno dei due spazi avrebbe riconoscibilità, né senso né unità interna. In quest'ottica ne deriva che, nella dinamica spaziale del confine, sono isolabili tre spazi, se così si può dire. È ravvisabile, cioè, uno spazio di riferimento che si differenzia da uno spazio dell'*alterità*, ed è individuabile anche uno *spazio* del *confine* appartenente a entrambi. Questo è lo spazio della *frontiera*. È lo spazio che permette, letteralmente, “di stare di fronte a”. Richiamando Benjamin (1982, p. 555), lo si potrebbe definire, in modo metaforico, come *soglia* nel senso di *zona* e non di *linea*. L'*Ent-ortung* permette ancora lo spazio della *frontiera*? Riformulando l'interrogativo in termini jonasiani: è ancora possibile *stare sul limitare*



tra costruito e naturale nella loro separatezza/unione armonica? Lo *stare sul limitare* permette il *riconoscimento dell'alterità* a molteplici e svariati livelli di indagine. *Stare sul limitare* significa non sradicarsi da un'appartenenza, ma potersi *situare* in una *medietas* tra due situazioni differenti. Lo *stare sul limitare* può permettere spazialmente una *visione d'insieme* frontale dello *spazio altro*. Quest'ultimo è connotato come *altro* in base alla posizione dell'osservatore e alla conseguente *direzione della sua vista*. Si potrebbe dire, cogliendo l'interessantissimo suggerimento di Hillman (2008), che questo processo di *distanza*, e non di *straniamento*, permette di ravvisare una *Gestalt* dello spazio territoriale, che si ha di fronte, riconoscibile nella sua unità e nell'insieme dei suoi caratteri denotativi. Questi non sono altro che i suoi *tratti oggettivi visivi* (D'Angelo, 2001). Essi si fanno *sym-bolici* del *luogo* che il territorio *apre* e rappresentano la *visibilità* dei suoi tratti *tipici*, dei suoi *segni* e delle sue *immagini*. I *tratti oggettivi* rendono la riconoscibilità qualitativa di un territorio in primo luogo dal punto di vista *visivo*. Un'indicazione degna di nota riguardo all'esplicazione del carattere di *tratto oggettivo di un luogo*, nel suo significato preciso di *tratto visivo oggettivo di un luogo*, viene magnificamente resa in un passo dell'*Odissea*. Nella narrazione riguardante l'arrivo di Odisseo a Itaca, al termine del suo interminabile viaggio di ritorno, si racconta che l'eroe omerico non riesca a riconoscere la terra natale a causa della sua eccessiva assenza dal *praticare* quel territorio, e anche perché quello stesso territorio è reso fisicamente non *visibile* ai suoi occhi da una nebbia fitta provocata dalla dea Atena. Recita il poema: «e intanto si svegliava Odisseo luminoso/ addormentato sopra la terra dei padri; e non la riconobbe/ da tanto n'era lontano; e poi la nebbia gli versò intorno la dea/ Pallade Atena, figlia di Zeus/ per farlo invisibile e tutto svelargli [...] /Per questo tutte le cose sembravano estranee al sire/ i lunghi sentieri, i comodi porti/ le rocce inaccessibili e gli alberi floridi» (Odissea, XIII, 187-194).

Ad Odisseo, signore di Itaca, è *estranea*, la propria isola; è *estranea* la propria città, ed è *estraneo* il territorio del proprio *oikos*; egli non riesce a riconoscere, nel luogo al quale è approdato, quella stessa terra che per lunghi anni ha alimentato, in maniera straordinariamente forte e persistente,



il suo desiderio di ritorno. Odisseo non riesce a riconoscere *l'immagine* di quella terra. Solo l'intervento divino, della dea Atena, fa riconoscere l'isola al suo re. Lo svelamento della terra avviene mostrandola *visibile* agli occhi dell'eroe nei suoi tratti oggettivi; lo svelamento di Itaca si compie solo attraverso la *resa in termini di visibilità* di alcuni dei suoi *simboli riconoscibili*, cioè attraverso il riconoscimento di alcuni dei *tratti oggettivi di quel luogo*. Dice e fa vedere Atena all'eroe: «su, voglio mostrarti la terra d'Itaca, perché tu mi creda./Ecco il porto di Forchis, del Vecchio marino/ecco in capo del porto l'olivo frondoso/e qui vicino l'antro amabile, oscuro/sacro alle ninfe che si chiamano Naiadi/sì, questo è lo speco vasto, a volta, dove tu spesso/facevi alle Ninfe ecatombi accettevoli./E questo monte è il Nerito, vestito da boschi./Così dicendo la dea disperse la nebbia: e fu svelata la terra./Allora gioì Odisseo costante, glorioso/Salutando la patria, baciò le zolle dono di biade» (*ibidem*, XIII, 344-354).

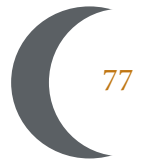
Odisseo riconosce la propria terra sulla base dell'individuazione *visiva* di *forme* oggettive che denotano, territorialmente e culturalmente, quella terra e che ne alimentano la capacità di riconoscimento immediato, perché sedimentate nel ricordo e *nell'immaginario collettivo ed individuale* grazie ad una *pratica* del territorio in qualità di *abitante*. È Itaca, è riconosciuta in quanto *patria*, in quanto luogo di familiarità. Quello stesso territorio, avvolto nella nebbia e non riconoscibile, risulta essere l'*Unheimliche*. È solo lo *sguardo umano* sui simboli dell'isola che ne attiva attribuzione di *identità*. La memoria di quel luogo si attiva solo grazie alla possibilità della *visione d'insieme* che segue, seppur nella quasi totale contemporaneità, la *visione selettiva* dei tratti oggettivi e simbolici di quella terra. Quel territorio, si può dire lacanianamente, viene ritrovato, come *mancanza*, nella *visione*, nella *pulsione scopica*. La visione/memoria di un luogo lo rende *heimlich* fissandolo nell'immaginario. È ancora possibile riconoscere differenti *tratti oggettivi* corrispondenti a più generali *invarianti strutturali* di differenti territori nell'avanzare della *Città Generica-globale*?

La risposta a tale interrogativo riporta a quanto affermato da Massimo Cacciari: l'espansione operativa dell'urbano annulla proprio il *qualita-*



tivo del luogo e ne distrugge la *Gestalt visiva*. Ovvviare a tale situazione e, con essa, soprattutto, tentare di arginare l'avanzare della distruzione completa dello spazio naturale sul pianeta si impone come dovere. È necessario ragionare, al limitare della metafora, tra senso dell'immagine, etica, senso del progetto e senso del costruire. È necessario un nuovo *sguardo*. È necessario un tipo di sguardo cui possa essere consegnata la visione particolareggiata di quei tratti oggettivi di un paesaggio che sono le preesistenze naturali, storiche, culturali. Come si configura questo sguardo? È uno sguardo geofilosofico. È uno sguardo che sa cogliere il *particolare*; è lo sguardo che, rifiutando ogni radicalismo, sa cogliere il particolare come elemento cristallizzato di una configurazione che non avrebbe senso senza quella particolarità. È uno sguardo che si traduce in *cura responsabile* al fine di permettere l'attuarsi dell'altro tipo di sguardo, quello d'insieme, capace di riconoscere l'unità di un luogo in quanto porzione paesaggistica, naturalmente e culturalmente, segnata nella sua differenza. Si tratta di pensare a due atteggiamenti del *visivo*. La differenza che sussiste tra i due atteggiamenti è quella rappresentata dalla differenza tra *vedere* e *osservare*, tra *vedere* l'insieme e *osservare* il particolare al fine di *inquadrare* diversamente l'insieme. L'osservazione della particolarità permette l'azione di carattere etico e progettuale, al fine di salvaguardare ciò che può permettere lo sguardo d'insieme. Come definire questo sguardo della cura? Lorena Preta e Pino Donghi (1995), in un singolare e interessante testo dedicato al tema della *cura*, individuano il significato di *curare* in quello di *crescere*. Lo sguardo della *cura* è lo sguardo che permette la *crescita*. L'atto del *curare/crescere* è *apprensione* per il bisogno, quasi nell'esplicazione del suo significato di *sguardo materno* che, appunto, *cura* la vulnerabilità di un altro essere preservandone l'esistenza e il benessere.

Solo un'azione etica volta alla cura saprà preservare il pianeta, "proteggendo" le preesistenze naturali e le differenze culturali che ancora sussistono e che cercano di sottrarsi alla *distruzione creatrice operativa* della contemporaneità.



## Riferimenti bibliografici

- Augé M. (1992), *Non-lieux*; tr. it., 1993, *Nonluoghi. Introduzione ad una antropologia della surmodernità*, Milano, Elèuthera.
- ID. (1997), *L'Impossible voyage. Le tourisme et ses images*; tr. it. 1997, *Disneyland e altri nonluoghi*, Torino, Bollati Boringhieri.
- ID. (2007), *Tra i confini. Città, luoghi, interazioni*, Milano, Mondadori.
- Baudrillard J. (1978), *La précession des simulacres*, *Traverses*, 3-37; tr. it. 1980, *La precessione dei simulacri* in *Simulacri e impostura. Bestie, Beaubourg, apparenze e altri oggetti*, Bologna, Cappelli.
- Benjamin W. (1982), *Das Passagenwerk*; tr. it. 2000, *I «passages» di Parigi*, Torino, Einaudi.
- Bonesio L. (2007), *Paesaggio, identità e comunità tra locale e globale*, Reggio Emilia, Diabasis.
- ID. (2008), *Luoghi e forme* in Bonesio L., Micotti L. (a cura di), *Paesaggio: l'anima dei luoghi*, Reggio Emilia, Diabasis.
- Cacciari M. (1982), Nihilismo e progetto, *Casabella*, 483, 50-52.
- ID. (2004), *La città*, Villa Verucchio, Pazzini.
- Choay F. (2006), *Pour une anthropologie de l'espace*; tr. it. 2007, *Del destino della città*, Firenze, Alinea.
- D'Angelo P. (2001), *Estetica della natura. Bellezza naturale, paesaggio, arte ambientale*, Roma-Bari, Laterza.
- Emery N. (2007), *L'architettura difficile. Filosofia del costruire*, Milano, Marinotti.
- ID. (2008), *Progettare, costruire, curare. Per una deontologia dell'architettura*, Bellinzona, Casagrande.
- Emery N. (2011), *Distruzione e progetto. L'architettura promessa*, Milano, Marinotti.
- Farinelli F. (2003), *Geografia. Introduzione ai modelli del mondo*, Torino, Einaudi.
- Hillman J. (2008), *Il paesaggio: una ricerca psicologica* in Bonesio L., Micotti L. (a cura di), *Paesaggio: l'anima dei luoghi*, Reggio Emilia, Diabasis.
- Jonas H. (1979), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*; tr. it. 1993, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi.
- Koolhaas R. (1995a), *Bigness or the Problem of Large*; tr. it. 2006, *Bigness, ovvero il problema della Grande Dimensione* in *Junkspace. Per un ripensamento radicale dello spazio urbano*, Macerata, Quodlibet.
- ID. (1995b), *The Generic City*; tr. it. 2006, *La Città Generica* in *Junkspace. Per un ripensamento radicale dello spazio urbano*, Macerata, Quodlibet.
- Merleau-Ponty M. (1945), *La Phénoménologie de la perception*; tr. it. 1965, *Fenomenologia della percezione*, Milano, Il Saggiatore.



Nancy J.-L. (1996), *Être singulier pluriel*; tr. it. 2001, *Essere singolare plurale*, Torino, Einaudi.

- ID. (2002), *La création du monde ou la mondialisation*; tr. it. 2003, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Torino, Einaudi.

Omero, *Odissea*; tr.it 1989, Torino, Einaudi.

Preta L., Donghi P. (a cura di, 1995), *In principio era la cura*, Roma-Bari, Laterza.

