

Leaving space at the margins of living: *friche*, design and *enjambement*

Rosario Trimarchi
rosario.trimarchi@unito.it

This article discusses the concept of the “Third Landscape” proposed by Gilles Clément, examining its relationship to architectural design and the conception of time and the subject. By analyzing the philosophical implications of the notion of *friche*, it aims to reconsider our anthropocentric worldview in order to embrace an approach that recognizes and values the richness of life in the residual. The text explores the complexity of relationships between humans, nature and architectural space, questioning traditional concepts such as the Promethean idea of the subject and time as a linear progression. Thus, a new model of designing subjectivity based on the Merleau-pontyan institution is suggested, one that recognizes contingency and anonymity as essential elements of creation, thus emphasizing the need to reconsider as an authentic ethical and political value the letting-space.

Keywords: *friche*, architecture, design, nature

Lasciar spazio ai margini dell’abitare: *friche*, progettualità ed *enjambement*

Rosario Trimarchi

rosario.trimarchi@unito.it

«Questo era Jerónimo, mio nonno, pastore di porci e raccontatore di favole, che sentendo arrivare la morte, andò a dire addio agli alberi nella corte, uno per uno, abbracciandoli e piangendo perché sapeva che non li avrebbe più rivisti».

– Josè Saramago

1. Introduzione: le *friches* ai margini dell’abitare

Merleau-Ponty aveva pensato, per i corsi al Collège de France del ’56 e del ’57, di trattare l’allora inattuale problema della Natura. La sua finalità era quella di superare le *impasses* delle moderne filosofie della storia, ontologie dell’«incorporeo» o meri volontarismi: «l’abbandono in cui è caduta la filosofia della Natura implica una certa concezione dello spirito della storia e dell’uomo [...]. Ritornando alla filosofia della Natura [...], si cerca di prepararne una soluzione che non sia *immaterialistica*».¹ Molto presto, tuttavia, nella riflessione merleau-pontiana il problema della Natura e il correlativo concetto di *Terra*, da introduzione al problema ontologico per il quale si sarebbe potuti cominciare anche da considerazioni di carattere antropologico o teologico, hanno assunto valore paradigmatico, al punto che il suo tentativo di riformulazione dell’Essere è stato anche definito come *metafisica terrestre*.²

L’inattualità di allora è l’urgenza di oggi. Ci troviamo infatti nelle condizioni, in un periodo dominato dall’allarme climatico e da una generale e pluristratificata crisi abitativa, di doverci interrogare seriamente sulla questione. Cosa significa *abitare* un pianeta nella fase geologica che Gilles Clément chiama polemicamente «*Stupidocene*»?³

¹ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, Storia, Natura*, tr. it. M. Carbone, Bompiani, Milano 1995, p. 77.

² Cfr. M. Dalissier, *La métaphysique chez Merleau-Ponty*, Peeters, Louvain 2017.

³ G. Clément, *Il giardino in movimento*, tr. it. E. Borio, Quodlibet, Macerata 2023, p. 8.

Che rapporto sussiste tra storia e natura, in un'epoca in cui la loro relazione è divenuta conflittuale e drammatica? Per rispondere non solo negativamente, ma anche propositivamente, dobbiamo evitare di ricadere in una visione antropocentrica, nonché relativistica, della realtà, in base alla quale non si può concepire alcun rapporto con la natura che non passi da un estremo costruttivismo: «il ricorso all'architettura sembra ancora l'unico modo di incidere in maniera appropriata sul *disordine* naturale».⁴ Ci dobbiamo domandare, invece, se sia possibile pensare un'attività antropica trasformatrice, ma non prometeica, dove, insomma, la pura *forma* lasci spazio a un'alternativa maniera di procedere. La preoccupazione, certo, riguarda noi direttamente, ma il nostro sguardo è rivolto anche alle prossime generazioni. A cosa assomiglierà la Terra del futuro? Forse a una discarica a cielo aperto come nel film *Wall-E* (2008), oppure ci sono possibilità abitative ancora inaudite?

L'avanzata della natura ci invita oggi a fare largo ad altri valori forti, di cui, nel trambusto del linguaggio e dei flussi informatici, non si è potuto cogliere le suggestioni – pur chiare ed evidenti – perché udibili solo nel silenzio che fa la malva quando fiorisce. La parola chiave per questa rivoluzione di paradigma può essere *friche*, con cui si indica, in genere, un terreno incolto e abbandonato, rurale o urbano, ma che vorremmo qui caricare di una valenza metafisica. Si tratta di un termine che esiste esclusivamente nella lingua francese e che negli altri idiomi può essere reso solo con perifrasi. *Friche* si aggiunge così a *Λόγος* (*Logos*), 道 (*Tao*), *Ereignis*, *différance*, nel novero di quegli intraducibili che fanno epoca e cultura:

tutto ciò che l'uomo abbandona al tempo offre al paesaggio una possibilità di essere, contemporaneamente, da lui marchiato e da lui affrancato. Le *friches* non hanno a che fare con nulla di morente. Nel loro letto le specie si abbandonano all'invenzione. La passeggiata in una *friche* è un perpetuo interrogarsi, poiché tutto lì è fatto per eludere le più azzardate speculazioni.⁵

⁴ *Ivi*, p. 17.

⁵ Clément, *Il giardino in movimento*, p. 18.

2. Spazi altri: dopo l'edificio

È passato ormai un ventennio dalla pubblicazione del *Manifesto del Terzo paesaggio* di Gilles Clément.⁶ Analizzando il paesaggio di Viassivière “a volo d’uccello”, il botanico francese nota un sensibile alternarsi di zone chiare e di zone scure nel territorio. Le zone marginali, non raggruppabili né sotto l’ombra delle foreste, né sotto la luce dei campi coltivati, vengono definite, appunto, «Terzo paesaggio». Questo è caratterizzato come uno spazio di *indecisione* formato dall’insieme dei luoghi abbandonati dall’uomo, quei territori non più sottoposti all’attività antropica e ripopolati da una ricca varietà faunistica e floristica. Rifacendosi esplicitamente alla definizione di Terzo Stato dell’abate Sieyès, Clément descrive questo ambiente intermedio come uno «spazio che non esprime né potere, né sottomissione al potere»,⁷ come uno spazio totalmente altro, eccedente, che può essere colto solo “di traverso”. È la *friche*, che, escludendo «al tempo stesso la natura e l’agricoltura, lascia intendere che si potrebbe fare di meglio».⁸

Ora, malgrado il ricorso alla categoria di alterità non è possibile, come sarebbe spontaneo pensare, sussumere la *friche* o il Terzo paesaggio sotto la categoria di eterotopia elaborata da Foucault.⁹ Certo, Terzo paesaggio ed eterotopie si caratterizzano entrambe – lo vedremo – come immense «riserve di immaginazione», assolvendo alla funzione di «contro-luoghi», friabili, penetrabili e porosi, luoghi dell’altrimenti capaci di dare a pensare, di dare a contestare. Alla dolcezza delle utopie, nel discorso foucaultiano, viene contrapposto, potremmo dire, il sapido delle eterotopie, che neutralizza il piattume anestetico dello spazio quotidiano. Questa sorta di *epochè*, libera, così, il vento dell’immaginazione, che fa alzare la gonna della realtà e prendere il largo alle imbarcazioni che sognano i fanciulli: case chiuse e navi sono le eterotopie per eccellenza.¹⁰ Ma questa funzione emancipatrice dell’eterotopia rischia di essere convertita in dipendenza e in dissociazione, come il glutammato dei cibi confezionati, che sovra-stimola e anestetizza il gusto, lasciando con una gran sete e ancora più desiderio di sale.

⁶ Id., *Manifesto del Terzo paesaggio*, tr. it. F. De Pieri e G. Lucchesini, Quodlibet, Macerata 2014 (ed. or. 2004).

⁷ *Ivi*, p. 11.

⁸ Id., *Il giardino in movimento*, p. 54.

⁹ Cfr. M. Foucault, *Utopie, eterotopie*, tr. it. A. Moscati, Cronopio, Napoli 2006.

¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 27-28.

Foucault non concepisce – qui sta il “limite” delle sue geniali analisi – degli spazi che non siano *costruiti*, proseguendo in quella linea culturalista che segna *Le parole e le cose*, di cui la comunicazione radiofonica sulle eterotopie (anch’essa del 1966) fa da contraltare. La spazializzazione dell’utopia, o sarebbe meglio dire, la torsione che flette la loro verticalità trascendente nell’orizzontalità immanente dell’eterotopia, finisce con il proporre uno spazio altro che, lungi dal costituirsi come autentico spazio della contestazione, non fa che affermare, duplicandolo, quell’ambiente tutto umano dominato e manipolato dalla ragione strumentale.¹¹ Soltanto, come detto, la vettorialità di questa geometria alternativa non si distribuisce più verticalmente, impositivamente (sopra/sotto), bensì orizzontalmente (interno/esterno) e *flessibilmente*: «l’eterotopia è un luogo aperto, ma che ha la proprietà di farvi restare fuori».¹²

Il problema dello strutturalismo e del post-strutturalismo, come sottolinea Iofrida, è chiaro: «il tema della natura rimaneva necessariamente non tematizzabile».¹³ Pure il *giardino*, l’unico esempio di eterotopia “naturale”, è costruito, romanizzato, formalizzato.¹⁴ Insomma, l’eterotopia conserva la propria configurazione solo grazie al continuo intervento umano, necessitando di manutenzione frenetica e costante,¹⁵ di controllo calcolato e *governo* pervasivo.

Il Terzo paesaggio è, invece, il luogo nel quale, direbbe Merleau-Ponty, si esprime «una vita che ha un senso, ma in cui, tuttavia, non c’è pensiero»,¹⁶ un vero e proprio «impero»

¹¹ Sarà a partire da *Sorvegliare e punire* che nuovi temi, in particolare corporeità e vita, entreranno nella riflessione di Foucault, permettendo al filosofo francese di superare il paradigma linguistico entro cui *Le parole e le cose* era installato. La contestazione post-strutturalista non solo del capitalismo avanzato, ma di un sistema culturale, quello francese ed europeo (il gaullismo, il regime dell’uomo bianco occidentale, incaravattato e represso), condotta a partire dalla triade Saussure-Mallarmé-Nietzsche, ha finito per spalleggiare quel medesimo sistema di produzione capitalistico che si reggeva (e continua a reggersi) sull’esistenza di soggetti decostruiti, atomizzati e infinitamente desideranti. Tutta la produzione degli anni Settanta e Ottanta di Foucault può essere letta come la ricerca di un nuovo senso del limite e della comunità, capace di arginare la poiesi inarrestabile del capitale finanziarizzato. Ne è testimonianza quella *ontologia del presente* che molto deve a Merleau-Ponty, maestro con il quale Foucault non ha mai smesso di fare i conti. Per un approfondimento si rimanda a J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Vrin, Paris 2015.

¹² Foucault, op. cit., pp. 23-24.

¹³ M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell’ecologia*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 107.

¹⁴ Foucault, op. cit., pp. 19-20. A tal riguardo, l’idea di *friche* comporta quella che potremmo definire una *rottura eterotopica*, un concreto movimento di sconfinamento, dove si innesta, a partire dalla *traccia* dell’abitare, l’andirivieni relazionale cultura-natura.

¹⁵ Cfr. R. Koolhaas, *Junkspace*, tr. it. F. De Pieri, Quodlibet, Macerata 2021.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *La natura*, tr. it. M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p. 4.

del non-*costituito* per il quale, tuttavia, non vi sono garanzie né rappresentanza possibili:¹⁷ la *friche* è *abietta*. È, invece, il fenomenologo francese a offrirci degli importanti strumenti filosofici per pensare e dire la *r-esistenza* di questa vita nel residuo, la quale «si oppone al costume e al discorso».¹⁸ Il concetto di Natura da lui formulato indica «una produttività che non è nostra [...] una produttività originaria che continua sotto le creazioni artificiali dell'uomo».¹⁹ La Natura, poi rimodulata nei termini di *carne del mondo*, è quel suolo inoggettivabile dal quale nasciamo e che continua a reggerci. Tra l'essere umano e le cose si frappone quindi un *intermondo*, lo spessore avvolgente di un «essere primordiale che non è ancora l'essere-soggetto né l'essere-oggetto».²⁰ Possiamo a tal proposito richiamare i termini di ripiegamento o di *invaginazione*, usati da Merleau-Ponty per indicare la pienezza di un vuoto tra le cose che, appunto, non è un nulla, ma membratura (*membrure*) invisibile in cui è contenuta tutta la trama imprevedibile dei possibili. Il filosofo francese ci offre così un nuovo modello di legalità, alieno dalla necessità e dal finalismo, ma anche dalla casualità:²¹ non più la legge paolina che punisce, ma una legalità che fa fiorire, quella della Terra-Madre, una spontaneità «in perpetuo parto»²² non schiacciata dalla *pesanteur* della necessità, imbalsamata fin nelle radici; d'altro canto, la natura manifesta una regolarità, per quanto eccentrica, che resiste anche all'anarchia rizomatica del caso. Nel ventaglio delle categorie modali è dunque sulla *possibilità* (*Möglichkeit*) che Merleau-Ponty ci invita a riflettere, per una visione della realtà e delle essenze *in movimento* (*Wirklichkeit*).²³

Nel dominio del Terzo paesaggio, come dicevamo, resta poco dell'essere umano, ne resta *traccia*, sepolta nel documento dell'edificio abbandonato. I ruderì dati alla *friche*, come frammenti di quel grande libro dell'umanità che è l'architettura, hanno «valore strutturalmente testamentario».²⁴ Tuttavia, se costruire – quale atto di trasformazione dell'ambiente naturale e delineazione di un *luogo* – è in-scrivere in quanto

¹⁷ Cfr. B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris 1991, n. éd. 1997, pp. 190 e ss.

¹⁸ Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 4.

¹⁹ *Ivi*, p. 185.

²⁰ Id., *Linguaggio, storia, natura*, cit. p. 79.

²¹ Id., *L'istituzione, La passività. Note di corso 1954-1955*, tr. it. G. Fava, R. Valenti, Mimesis, Milano-Udine 2023, pp. 123 e ss.

²² Id., *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. A. Bonomi, Bompiani, Milano 2000, p. 143.

²³ Cfr. *ivi*, pp. 264-265.

²⁴ J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, tr. it. G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 2021, p. 136.

temporalizzazione del senso o *spaziatura*,²⁵ l'avanzare dell'incolto si caratterizza propriamente come *contro-spaziatura*, de-localizzazione, transizione dalla cultura alla natura come ripiegamento di un fuori verso un dentro.²⁶ Ha ragione Heidegger – specie se consideriamo il problema ecologico e abitativo che oggi attraversiamo – nel sostenere che «la vera crisi dell'abitare consiste nel fatto che i mortali sono sempre ancora in cerca dell'essenza dell'abitare, che essi *devono anzitutto imparare ad abitare*»,²⁷ e, potremmo aggiungere, che non bisogna solo imparare a occupare gli spazi, bensì a trattare come autentica possibilità abitativa anche l'abbandonarli: «un suolo abbandonato è un terreno ideale per le piante *vagabonde*. Una pagina nuova per tracciare un disegno senza un modello».²⁸

Questa regolarità senza concetto ci consente di intendere diversamente l'attività progettuale umana, la divisione degli spazi e, aggiungiamo, anche l'organizzazione del lavoro. Ciò che sfugge all'opera, al metter-mano umano perché abbandonato, non più mano-tenuto, si ristruttura spontaneamente fondandosi su ciò che rimane dell'azione antropica, laddove la massa di detriti della storia dischiude la possibilità di un nuovo inizio. Insomma, il morire dell'edificio, con un'intenzione derridiana, deve essere compreso nella progettazione a titolo di *im-progettabile*. Tutte queste sono nozioni chiave che, a partire dal Terzo paesaggio, ci permettono di enucleare le caratteristiche di un nuovo paradigma dell'abitare e del costruire, per un ripensamento radicale degli spazi della nostra vita e anche per la formulazione di un nuovo soggetto agente e trasformante, non più *esaltato* come Prometeo, né *umiliato* come il mostro di Frankenstein,²⁹ ma un soggetto responsabile, creativo, capace di apporre, senza alcun narcisismo, la firma³⁰ al proprio lavoro, consapevole che questa si dissolve già mentre la sta tracciando.

²⁵ Cfr. Id., *Della grammatologia*, tr. it. R. Balzarotti, Jaca Book, Milano 1989, pp. 79-80.

²⁶ Chiariremo in seguito il senso di questa quasi-immanenza. Cfr. *infra*, pp. 13-14.

²⁷ M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, tr. it. G. Vattimo, Mursia, Milano 2019, p. 108.

²⁸ Clément, *Il giardino in movimento*, cit., p. 12.

²⁹ Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, trad. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2020, pp. 75 e ss.

³⁰ Cfr. J. Derrida, *Firma, evento, contesto*, in *Margini - della filosofia*, tr. it. M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 424.

3. La *friche* come unione degli incompossibili: un approccio morfologico *terato-topico*

Il Terzo paesaggio si configura come frattura, *soglia*, il limitare nel quale è possibile che, a un dato istante e in un medesimo luogo, il campo onto-logico sia dialeteicamente³¹ occupato da due colori, o mondi, diversi. Non è tangibile come qualcosa di meramente materiale, ma è comunque attraversabile, zigzagando tra il reale e l'immaginario. Il Terzo paesaggio va dunque pensato come accadimento, evento, che irrompe sconvolgendo i nostri schemi abituali. Secondo questa accezione, come direbbe Sini, la *friche* è da intendere come «l'accadere della differenza, ossia della distanza»,³² o, con Clément, come uno *sfasamento*, ovvero «un modo molto indiscreto, ma in definitiva violento, di dare a vedere cose semplici».³³ A un esame più attento, è proprio nell'indecisione e nella recalcitranza a farsi assorbire da categorie nette e da recinzioni (*enclosures* fisiche e trascendentali) che la *friche* lascia spontaneamente emergere la sua peculiarità o “positività” tutta differenziale, rivelandosi infine come «un territorio di rifugio per la *diversità*».³⁴

Se è prerogativa di ogni società quella di avere luoghi privilegiati, sacri o proibiti, spazi altri inaccessibili, o accessibili condizionalmente, in contrapposizione agli spazi pubblici, la marginalità del Terzo paesaggio, in quanto «unione degli incompossibili»,³⁵ sovverte tutti questi dualismi (interno/esterno, pubblico/privato, sacro/profano), irrompe a dare *coerente incoerenza* alla mostruosità, nel nostro caso, all'eco-mostruosità e all'abusivismo. Con le parole di Merleau-Ponty, la *friche* rappresenta quella «base di natura *disumana* [...] al di qua dell'umanità costituita»,³⁶ che sfida la nostra «singolare ripugnanza a pensare alla differenza, a descrivere degli scarti e delle dispersioni, a dissociare la forma rassicurante dell'identico [...]», a trarre le conseguenze generali e perfino a desumere tutte le implicazioni possibili di quei concetti di soglia, di mutazioni [...]. Come se avessimo paura di concepire l'*Altro* all'interno del tempo del nostro pensiero³⁷ e dello spazio delle nostre contrade.

³¹ «A *dialetheia* is a sentence, *A*, such that both it and its negation, $\neg A$, are true» (G. Priest, F. Berto, Z. Weber, “Dialetheism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), E.N. Zalta, U. Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/dialetheism/>).

³² C. Sini, *L'analogia della parola. Filosofia e metafisica. Figure dell'enciclopedia filosofica*, tomo I, Jaca Book, Milano 2004, p. 39.

³³ Clément, *Il giardino in movimento*, cit., p. 93.

³⁴ Id., *Manifesto del Terzo paesaggio*, cit., p. 16, corsivo nostro.

³⁵ Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 265.

³⁶ Id., *Senso e non senso*, tr. it. P. Caruso, il Saggiatore, Milano 2015, p. 35 c. n.

³⁷ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, tr. it. G. Bogliolo, Bur, Milano 2018, p. 18.

La valenza di contestazione silenziosa del Terzo paesaggio si può tradurre così in una riqualificazione, non solo concettuale, dei resti degli edifici abbandonati, da considerarsi non più come esito di mera negligenza politica o incuria umana, ma attestazione della potenza naturale, capace di reintegrare la differenza, pure nella forma di un estremo artificialismo (cemento armato, calcestruzzo, vetro, cavi elettrici ecc.), in un sistema “razionale” – termine usato qui «per equivoco» come direbbe Husserl – più comprensivo, un *logos* tacito ampio e accogliente. Ma occorre modificare il nostro punto di vista educandoci a una nuova estetica della forma: oltre l’utopia e l’eterotopia potremmo pensare alla *friche* come una *teratotopia*, luogo di incessanti, ma solidali metamorfosi *informative* e *de-formazioni* coerenti.³⁸

Clément afferma che «il residuo è tributario di un modo di gestione, ma deriva più in generale dal principio di organizzazione razionale del territorio, in quanto spazio abbandonato».³⁹ Il paesaggista francese intende sottolineare non solo i pervertimenti, ma le potenzialità pratico-inerti, non calcolate, del metter-mano umano. Bisogna concentrarsi sul processo, su ciò che ha condotto l’opera a stabilizzarsi, a istituirsì o affermarsi,⁴⁰ nella sua vita e *nel suo dopo-vita*, laddove l’imprevedibile eccede il progettato. Al di sotto del dualismo soggetto progettante-materia inerte (spazio astratto o foglio bianco)⁴¹ – o più radicalmente, della contrapposizione cultura-natura – grazie a Clément intravediamo una possibile via di uscita da queste dicotomie. La *friche* non sopprime semplicemente la dialettica umano-natura facendola ricadere in una forma di indistinzione, ma la sostiene e la movimenta, conducendoci verso «una ricostruzione della tecnica come momento di ristabilimento del nostro scambio attivo-passivo con l’ambiente».⁴² Il Terzo paesaggio è, infine, capace di controbilanciare le derive violente dell’antropizzazione planetaria a partire dagli scarti di quella stessa attività: senza speranza, anti-teleologicamente, i residui rinaturalizzati avanzano tacitamente il loro gran rifiuto.

³⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Segni*, tr. it. G. Alfieri, il Saggiatore, Milano 2015, p. 73.

³⁹ Clément, *Manifesto del Terzo paesaggio*, cit., p. 20.

⁴⁰ Nel saggio introduttivo alla recente edizione de *La dinamica della forma* di Rudolf Arnheim, Luca Taddio ci invita a considerare l’opera architettonica (l’opera d’arte in generale) come *affermazione di pensiero*. A partire da un’analisi etimologica del termine “affermazione”, che segue l’interpretazione severiniana, Taddio mette in relazione opera e cultura (forma di vita), dimostrando come l’architettura, in particolare, rappresenti un determinato sistema di valori, dia forma tangibile, “calpestabile”, ai problemi del tempo (cfr. L. Taddio, *Vedere e pensare l’architettura*, in R. Arnheim, *La dinamica della forma architettonica*, tr. it. M. Vitta, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. XXIX).

⁴¹ Cfr. A. Berque, *Écoumène. Introduction à l’étude des milieux humains*, Belin, Paris 2000, n. éd. 2015, p. 24.

⁴² Iofrida, op. cit., p. 97.

4. Tempi di progettazione o contrattempi? Eternità, insabbiamento, morte

Il Terzo paesaggio esprime una precisa atmosfera emotiva che emerge dall’indecisione stessa di questo ambiente. Eccedendo la dimensione rigida del progetto e le logiche della costruzione, sfuggendo alla volontà pianificatrice dell’architetto, il silenzio del Terzo paesaggio porta a manifestazione l’aporia del tempo e il moltiplicarsi dei tempi (tempo soggettivo e tempo cosmico, tempo della storia e tempo della natura). Al centro di questa tensione c’è il soggetto, che non è più possibile considerare come creatore eroico capace di edificare anche nel deserto, titanico dominatore della natura. Ci è così imposto di ripensare il ruolo del costruttore nell’ottica relazionale della reversibilità, a partire da una revisione delle nozioni classiche di soggetto, costruzione (o costituzione) e tempo.⁴³ L’estetica del Terzo paesaggio sollecita, certo, nell’osservatore il sentimento di finitudine e di caducità del tempo umano dell’abitare nei confronti della vastità del tempo cosmico, ma genera anche sentimenti del tutto contrastanti, come uno straordinario senso di curiosità e di interrogazione. Quale partito scegliere allora? Agostino o Aristotele? E se questa fosse una falsa alternativa, acritica e debitrice di quel primato occidentale del tempo (puro),⁴⁴ che invece il Terzo paesaggio ci invita a problematizzare ed eventualmente superare?

Restando nella contrapposizione radicale tra queste polarità del tempo e dello spazio rischiamo di trovarci a ondeggiare tra la passività totale, la rassegnazione e l’ansia, rinvigorite proprio dal contrasto percettivo che sussiste tra l’innalzarsi della vegetazione e il fratturarsi del cemento. Ne consegue, da un punto di vista strettamente pratico, l’impossibilità di trovare spazio per l’abitare temporale dell’essere umano, quindi, di agire fuori dai modi d’esistenza del sovranismo violento e del prometeismo vanaglorioso, oppure, dell’angoscia paralizzante. La contrapposizione tecnica-natura, calcolo-passività non calcolata, viene così esacerbata fino a estreme conseguenze che difficilmente non potremmo non caratterizzare come nichilistiche.

Dobbiamo, invece, superare questi pregiudizi, legati a un’estetica romantica decisamente antropocentrica. Il resoconto di Clément – che è tutt’altro che solo speculativo, ma

⁴³ Si rimanda, per un dibattito critico sull’argomento, a A. Armando, G. Durbiano (a cura di), *Critica della ragione progettuale*, il Mulino, Bologna 2023. Di particolare rilievo per il presente studio, il contributo di Galli, *La questione del progetto: architettura, politica, tecnica, filosofia*.

⁴⁴ È noto che nella dottrina indiana dei *Purāṇa*, il tempo abbia come misura il battito di ciglia, *nimeṣa*, e come esso dipenda dai fenomeni fisiologici, prima che astrologici.

attestato da una coerente messa in pratica dei suoi assunti teorici⁴⁵ – va in una direzione opposta, apre la strada a una riconsiderazione del tempo, dell’azione e persino dell’atmosfera emotiva (*Befindlichkeit*) che caratterizza la pratica abitativa umana. Il Terzo paesaggio dà adito al lavoro del pensiero, dispiegando il terreno per «un nuovo tipo d’essere, un essere di porosità, di pregnanza o di generalità»,⁴⁶ che, probabilmente, deve condurci ad accomiatarci da quella «concezione del tempo come significato ultimo di ogni azione e come regola di ogni rapporto col visibile».⁴⁷ Se dovessimo assegnare una *posizione* all’umano nel cosmo, questa non potrebbe che essere la soglia della reversibilità: si esce dalla stessa porta dalla quale si è entrati, non si “inizia” e non si “finisce”, si *tra*-passa.

Nel suo commento all’*Origine della geometria* di Husserl, Derrida scrive: «il silenzio degli arcani preistorici e delle civiltà sepolte, l’insabbiamento delle intenzioni perdute e dei segreti mantenuti, l’illeggibilità dell’iscrizione lapidaria rivelano *il senso trascendentale della morte*».⁴⁸ Questa considerazione può essere applicata senza errore alla *friche*: in uno spazio non solo ci si muove, ma ci si co-(m)muove, si passa attraverso le sue figure di vita e le sue figure di morte; sopravvivenza e ripetizione si rincorrono in circolo segnando l’apertura della storia o, più modestamente, della storia di *una* vita. Il tempo spazializzato dalla traccia, di ciò che resta, è la *friche*, *archi*-scrittura ormai contaminata dalla vegetazione. Se la potenza della natura ci fa sentire il peso della vita umana, rendendo impotente o fragile la volontà, siamo tuttavia dispensati dal sentirci ingabbiati in un tragico destino, umiliati come il nuovo Prometeo shelliano o frustrati come lo stoico Cézanne di Merleau-Ponty, il quale ha passato un’intera esistenza tentando di farsi paesaggio e costringendosi all’abruzzo e alla solitudine.⁴⁹ Invece, come esempio virtuoso e modello di coesistenza uomo-natura, contraltare soggettivo del Terzo

⁴⁵ Clément ha corrisposto la sua attività di paesaggista e di teorico, alla pratica del giardiniere. Cfr. G. Clément, *Ho costruito una casa da giardiniere*, tr. it. G. Lucchesini, Quodlibet, Macerata 2014.

⁴⁶ Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, cit., p. 178.

⁴⁷ S. Righetti, *Etica dello spazio. Per una critica ecologica al principio della temporalità nella produzione occidentale*, Mimesis, Milano-Udine 2015, p. 62.

⁴⁸ J. Derrida, *Introduzione a Husserl, L’origine della geometria*, tr. it C. di Martino, Jaca Book, Milano 2008, p. 85. Questo passaggio è citato da Terzi in un suo recente articolo (R. Terzi, *Événement, champ, trace: le concept phénoménologique d’institution*, in “Philosophie”, 131/4, 2016, pp. 52-68, p. 66). Attraverso la teoria della traccia di Derrida, Terzi mette in mostra il problematico rapporto che in Merleau-Ponty si stabilisce tra continuità e interruzione, tra senso e non-senso nel contesto della sua filosofia dell’istituzione. Emerge di conseguenza, la problematicità di fare una fenomenologia della storia *a partire dalle risorse e dagli strumenti della fenomenologia stessa*. La *friche*, come dispositivo teoretico, potrebbe offrire una soluzione a questa *impasse*.

⁴⁹ Cfr. *Senso e non senso*, cit., pp. 39-40.

paesaggio, possiamo far riferimento alla figura di San Francesco, protagonista di uno dei primi articoli pubblicati da Merleau-Ponty,⁵⁰ per il quale, come ricorda Righetti, «la morte, definita sorella, non prefigura, in questo senso, alcuna angoscia finale: [...] la morte appare intrinseca al creato come parte della sua stessa vitalità».⁵¹

Il Terzo paesaggio sarebbe, così, non l'affermazione di un futuro inumano, un “in avanti” senza *Sorge* né *Dasein*, ma uno spazio impastato con il tempo che possiamo abitare e nel quale possiamo passare attraverso. Si tratta dell'immagine sensibile di quella «invincibile parola» – come definisce Ricoeur il famoso e tremendo frammento di Anassimandro – «che, prima di tutta la nostra filosofia e nonostante la nostra fenomenologia della coscienza del tempo, insegna che noi non produciamo affatto il tempo, ma che è lui ad accerchiareci, a circondarci e a dominarci con la sua temibile potenza».⁵² Questa visione di un tempo avvolgente, *pesante* e vischioso – forse eccessivamente tragica, ma non senza ragione –, ci invita a pensare la storia *verticalmente*,⁵³ come processo di sedimentazione, di insabbiamento come diceva appunto Derrida, per una visione del tempo che sia indissociabile dallo spazio: dopo le forme pure dell'estetica trascendentale kantiana si apre la dimensione stratificata, gibbosa di una *geologia trascendentale*.⁵⁴ Dobbiamo ora trarre le conseguenze ontologiche di questa estetica dell'incertezza, instabile e sottoposta a continui smottamenti, così da rendere lo spazio-tempo della *friche*, «il luogo delle nostre interrogazioni e dei nostri stupori»⁵⁵ – non il museo *en plain air* dei fallimenti umani, per un *pittresco* «raccoglimento da necropoli».⁵⁶

5. Dal soggetto progettante al terrestre istituenti

Ripensare la progettualità a partire dal «mondo alla rovescia», come direbbe Fink,⁵⁷ del Terzo paesaggio significa rivedere radicalmente la nostra concezione del soggetto e il rapporto che questi intrattiene con il tempo, e, parimenti, il rapporto che il tempo intrattiene con lo spazio e con la natura. Soprattutto, bisogna riformulare una concezione

⁵⁰ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Parcours 1935-1951*, Verdier, Lagrasse 1997, p. 30.

⁵¹ S. Righetti, op. cit., p. 49.

⁵² P. Ricoeur, *Tempo e racconto III*, tr. it. G. Grampa, Jaca Book, Milano 1988, p. 26.

⁵³ Cfr. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 282.

⁵⁴ Merleau-Ponty ne *Il visibile e l'invisibile*, la descrive come «*Urstiftung* simultanea di tempo e spazio, la quale fa sì che ci sia un *paesaggio* storico e una *iscrizione* quasi geografica della storia» (*ivi*, p. 299, c.n.).

⁵⁵ Merleau-Ponty, *Segni*, p. 89.

⁵⁶ *Ivi*, p. 81. Cfr. inoltre A. Berleant, *Reconsidering scenic beauty*, in “Environmental Values”, 19, 2010, pp. 335-350.

⁵⁷ E. Fink, *Studi di fenomenologia 1930-1939*, tr. it. N. Zippel, Lithos Editrice, Roma 2010, p. 273.

della prassi umana, che, mantenendosi trasformatrice, presenti al proprio interno un lato di opacità e di passività che non può venir mai completamente rischiarato o riattivato. Ci sembra, infine, che solo il *corpo*, nella sua materialità e *visibilità pesante*, incarni tutti questi valori e possa costituirsi come «il sistema di riferimento fenomenologico attraverso il quale stabiliamo il senso stesso del nostro abitare».⁵⁸

La teoria dell'iniziativa del sé narrativo di Ricoeur, nonostante sia una delle reinterpretazioni più sofisticate del soggetto disponibili oggi, rischia di rivelarsi inadatta ad affrontare il problema di cui stiamo trattando a causa di una parziale dimenticanza⁵⁹ del corpo – che deriva da una concezione dell'*aisthesis* come mera recettività e dalla priorità assoluta data alla *poiesis* linguistica, come momento attivo di integrazione di senso su cui è fondata la sua ermeneutica della scrittura-lettura.⁶⁰ Infatti, come evidenzia Feyles,⁶¹ l'identità narrativa, perno della nozione di soggetto ricoeuriana, è un'identità disincarnata, l'«io posso» dell'*homme capable* resta una funzione di linguaggio inserita all'interno di una cornice interamente ermeneutica.⁶² Ogni potere del soggetto (parlare, agire, raccontarsi, essere imputato moralmente, ricordare, riconoscere) è attestazione di un potere di dire o di giudicare – misura di comodo per superare dall'interno le derive cognitiviste e soggettiviste del kantismo –, bilanciando inoltre il momento heideggeriano dell'appartenenza e quello husseriano della distanziazione tramite l'immaginazione, in funzione di un ridimensionamento della sensibilità e della percezione. Il mondo, in particolare, risulta essere «l'insieme delle referenze spalancate da tutti i diversi testi descrittivi o poetici che ho letto, interpretato e amato»,⁶³ e «comprendere questi testi vuol

⁵⁸ Taddio, op cit., p. XXXI.

⁵⁹ Usiamo l'espressione "parziale dimenticanza" perché Ricoeur affronta in più occasioni il tema del corpo (per esempio, ne *Il volontario e l'involontario*). Ciononostante, come bene ha sintetizzato Derrida, Ricoeur resta, anche per sua stessa ammissione, un filosofo della parola (cfr. J. Derrida, *La parole. Donner, nommer, appeler*, in M. Revault d'Allonnes, F. Azouvi (dir.), *Ricoeur*, L'Herne, Paris 2004).

⁶⁰ Cfr. P. Ricœur, *Tempo e racconto III*, cit., pp. 257 e ss.

⁶¹ Cfr. M. Feyles, *L'undicesimo studio*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 111/2, 2019, pp. 451-472.

⁶² Non sorprenderebbe quindi l'assenza di riferimenti, in *Sé come un altro*, a Merleau-Ponty (cfr. V. Melchiorre, *L'io e l'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, Danese, Genova 1993, pp. 79 e ss.). Tuttavia, criticando le tesi di Parfit, Ricoeur mette al centro proprio i temi della corporeità e della terrestrità, come si diceva in precedenza, considerati come condizioni inaggirabili e insuperabili del nostro essere-nel-mondo (cfr. Ricœur, *Sé come un altro*, cit., p. 242). Un ulteriore esempio sono le osservazioni polemiche nei confronti di Heidegger, secondo il quale, dice Ricoeur, la centralità della problematica del tempo, ha "impedito di dare la sua possibilità a una fenomenologia della spazialità autentica e, dunque, a una ontologia della carne" (ivi, p. 444). Tutto ciò, comunque, rimane un mare inesplorato, che meriterebbe ulteriori approfondimenti.

⁶³ P. Ricœur, *Tempo e racconto I*, tr. it. G. Grampa, Jaca Book, Milano 2016, p. 130

dire interpolare tra i predicati della nostra situazione tutti i significati che, di un semplice ambiente (*Umwelt*), fanno un mondo (*Welt*)».⁶⁴

L'esplorazione ricoeuriana dell'architettura nel saggio *Architecture et narrativité*⁶⁵ traduce ed estende questa concezione poetico-ermeneutica dell'identità narrativa – che è essenzialmente un'identità temporale – allo spazio, applicando all'urbanistica il modello della triplice *mimesis*, che sottende, appunto, al processo di mondizzazione (umana) dell'ambiente generico. Centrale è il momento della configurazione, inteso come l'atto di iscrizione di nuove strutture all'intero di un contesto urbano pre-figurato, abitato e già costruito. Alla sintesi temporale dell'eterogeneo tipica del racconto è corrisposta la sintesi spaziale del fare architettonico. Il successo di questo atto di iscrizione si gioca in fase di progettazione, sull'equilibrio, fragile e *in fieri*, tra innovazione e rispetto della *tradizione*: si scrive e si costruisce contro, accanto, sopra, vicino a una *memoria* del luogo depositata, appunto, nel *con-testo* urbano.

L'abitare, quindi, è il risultato di una rifigurazione pianificatrice e intenzionale, pur nella polifonia delle voci e degli stili, negoziata con gli altri all'interno di una grande *agorà*, piazza mercato e tribunale, il cui *centro* d'interesse non può che essere il verbo-*logos*, l'agire comunicativo e progettuale dell'*anthropos*. Non a caso, per Ricoeur, la Torre di Babele diviene il simbolo di questa visione del linguaggio e dell'abitare. Il mito biblico è considerato non solo come l'emblema de «la dispersion au plan de l'espace, la confusion au plan de la communicabilité»,⁶⁶ ma come la condizione orgiastica e dionisiaca del linguaggio *di fatto*: una pluralità innocente a cui può, in linea *di diritto*, apportare sempre soccorso l'ordine apollineo di una *traduzione* giusta e proporzionale.

Così, tradizione e traduzione si rivelano essere l'*arché* e il *telos* per uomini costitutivamente destinati a essere *cittadini*, i quali, per caso, destino o coscienza,⁶⁷ si sono ritagliati all'interno della natura uno spazio proprio potenzialmente misurabile e calcolabile. Questa fiducia ricoeuriana nella regola (*nomos*) e nel *logos* dimentica, forse, che la forza del linguaggio «affonda le sue radici più nel profondo, nell'espressività del

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ P. Ricoeur, *Architecture et narrativité*, in “Urbanisme”, 303, 1998, pp. 44-51, ora in "Études Ricoeurianes/Ricoeur Studies", 7/2, 2016, pp. 20-30.

⁶⁶ P. Ricoeur, *Le Juste II*, Seuil, Paris 2001, p. 56.

⁶⁷ Ricoeur parla dell'essere umano come di «un essere che si è strappato per differenza ai rapporti intranaturali» (Id, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milano 2020, p. 275).

cosmo, nel voler-dire del desiderio», oltre che «nella varietà immaginativa dei soggetti»,⁶⁸ ovvero nella relazione percettiva, affettiva e corporea con l’ambiente, nella “memoria” della Terra, «passato mai stato presente», e nell’auto-formatività spontanea della Natura. Mantenendo prioritario il senso sul sensibile, l’orizzonte umano della *mimesis* sulla *physis*, la volontà sull’inconscio, Ricoeur ci impone di scegliere il primo di questi due centri, che, naturalmente, restano impossibili da far convergere e che non possono essere avvicinati, né di fatto, né per principio, nemmeno all’infinito dell’interpretazione.⁶⁹ Seguendo invece Latour, «ce qui rend très peu plausible l’idée d’un choix pour ou contre l’anthropocentrisme, c’est qu’il y ait *un centre*, ou plutôt deux, l’homme et la nature, entre lesquels il faudrait prétendument choisir».⁷⁰

Occorrerebbe più opportunamente pensare la relazione abitativa umano-ambiente in termini *traiettivi*,⁷¹ come co-creazione reciproca, non esclusivamente linguistica, ma corporea, emotionale, *atmosferica*, attivo-passiva dell’ente e del suo *milieu*. Per un umano *terrestre* (*Earthbound*), il modello alternativo di soggettività progettante e di storicità a cui vogliamo fare riferimento – come pure intuisce Ricoeur, in un pensiero

⁶⁸ Id, *Dell’interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it. E. Renzi, il Saggiatore, Milano 2002, p. 28.

⁶⁹ Questa immagine spaziale è tratta da P. Downes, *At the Threshold of Ricoeur’s Concerns in La Métaphore Vive: A Spatial Discourse of Diametric and Concentric Structures of Relation Building on Lévi-Strauss*, in “Études Ricoeurianes / Ricoeur Studies”, 7 (2), 2016, pp. 146-163. Le due circonference, nel nostro caso, sono la rappresentazione dell’ontologia del sé e di una possibile cosmologia, che Ricoeur, secondo un’intenzione kantiana, tiene separate per evitare di ricadere nelle secche di un’ontologia fondamentale come quella di Heidegger, la quale, demoralizzando e deresponsabilizzando il soggetto, lo rende incapace di affrontare il male e il tragico dell’azione. Il simbolo, per esempio, che pure «esita sulla linea di confine fra *bios* e *logos*» e «testimonia del radicamento originario del Discorso nella Vita» (P. Ricoeur, *Parola e simbolo*, tr. it. G. Losito, in *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Guerini e Associati, Milano 1994, p. 157), viene in seguito attirato verso la metafora e il concetto e così assorbito nel regno del verbale e della prassi comunicativa, allontanandosi asintoticamente dalla sua “terrenità”.

⁷⁰ B. Latour, *Où atterrir? Comment s’orienter en politique*, La Découverte, Paris 2017, p. 110.

⁷¹ Cfr. A. Berque, op. cit., pp. 148 e ss.

sull’azione e sul presente purtroppo eluso troppo velocemente⁷² – è quello proposto da Merleau-Ponty nella sua filosofia del corpo-carne con la nozione di *istituzione*.⁷³

L’attività poetica del soggetto istituente (terrestre e corporeo) è un fare che esprime un certo commercio anonimo, passivo e muto con la quotidianità e la natura; il gesto creativo dell’artista – che è umano, non un demiurgo⁷⁴ – eccede sempre il computo lineare del pensiero e della parola, perché «l’opera non si fa lontano dalle cose, in qualche intimo laboratorio»,⁷⁵ bensì a contatto con il mondo, e sorge come all’insaputa dell’autore, tacitamente. Il campo dispiegato da un *evento-matrice* è allora un «ambiente in cui una forma gravida di contingenza apre, a un tratto, un ciclo di avvenire, e lo comanda con l’autorità dell’istituito».⁷⁶ La storia dell’opera, a questo punto, deve essere spazzolata contropelo, come intendeva Benjamin, al fine di farne emergere una sottostante *logica della contingenza*,⁷⁷ un logo sensibile o uno stile nel quale senso e non-senso sono l’uno il risvolto dell’altro, *à coté* di un soggetto corporeo e imperfetto, *balbettante*, perché solo nell’imperfezione c’è una promessa di cambiamento. Non bisogna qui scegliere tra due centri, ma assecondare il movimento *chiastico* e *reversibile* di due mani che si toccano, di una metafora carnale o di un’idea sensibile, le quali non hanno alcun bisogno delle buone *intenzioni* di cui è lastricata la «via regale dell’analogia»⁷⁸ per tenere assieme identità e differenza, passato e futuro, natura e cultura.

Siamo così indotti a non considerare l’inatteso, o il residuo nel nostro caso, come un mero pervertimento del progetto, un non calcolato che un algoritmo più sofisticato, dialettico o finanziario che sia, potrà integrare, bensì come *la condizione di marginalità o di*

⁷² «[L]’esperienza dell’io posso, radice dell’io sono [...] presenta il notevole vantaggio di designare il *corpo proprio* come il mediatore più originario tra il corso del vissuto e l’ordine del mondo» (Ricoeur, *Tempo e racconto III*, p. 351). Ma è la nozione di *iniziativa* e la ripresa della teoria dei sistemi di von Wright – in particolare la nozione di *chiusura del sistema*, con cui Ricoeur riconfigura l’assetto della filosofia pratica di Kant –, a impedire di concretizzare più sinergicamente nel corpo attività e passività, cultura e natura, vita e forma. Usando una terminologia latouriana, Ricoeur è riformista in materia di diritto civile e penale (critico nei confronti della rigidità del formalismo e del contrattualismo moderno, da Kant a Rawls), ma è conservatorista intransigente in materia di costituzione: la garanzia ontologica che legittima una morale e una giustizia, che attesta la capacità etica e politica del soggetto, resta l’umanità, in particolare l’umanità europea (greco-cristiana) edificata da Aristotele e Agostino, da Kant e Husserl sui principi di uguaglianza, di rispetto reciproco e di *telos* razionale (corpo *spirituale*, corpo *volontario*).

⁷³ Per un approfondimento, E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell’istituzione*, in “Discipline filosofiche”, 29/2, 2019, pp. 71-98, R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, in “Bulletin d’Analyse Phénoménologique”, 13/3, 2017, pp. 1-29.

⁷⁴ Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 64.

⁷⁵ *Ivi*, p. 73.

⁷⁶ *Ivi*, p. 147.

⁷⁷ Id., *L’istituzione, La passività*, cit., pp. 163 e ss.

⁷⁸ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, tr. it. M.S. Girardet, Morcelliana, Brescia 2021, p. 57.

impensato della prassi umana, che, senza cadere in un’illusione retrospettiva, deve resistere quale luogo della *contingenza*:

noi dobbiamo concepire un labirinto di atti spontanei che si riprendono, che talvolta si intersecano e talvolta si confermano, ma attraverso queste deviazioni, quali riflussi di disordine, dobbiamo convincerci che tutta l’impresa riposa su sé stessa.⁷⁹

Il soggetto libero, la cui iniziativa resta invischiata nell’inerzia, nella resistenza passiva di un’avversità anonima,⁸⁰ la sua *terrestrità*, si definisce e nei limiti di un campo di possibilità storiche già istituite e nei limiti di un campo mai completamente storicizzabile, la natura;⁸¹ così, la sua opera resta aperta a un avvenire ricco di ulteriori possibilità, realizzabili solo prendendo posizione in favore di quel trascendentale della morte di cui parlava Derrida, che si afferma in quanto ripetizione, ma a cui è preclusa la sicurezza ingegneristica della ridondanza.

Conclusione: figure di spazio ed *enjambement*

Che fare dopo Prometeo? Quale può essere l’*ethos* del presente? Oltre il principio di prestazione e la razionalità strumentale, Marcuse aveva proposto due modelli archetipici alternativi, Orfeo e Narciso.⁸² Certo, oggi il mito di Narciso, emblema di una «*vita di bellezza*» e di mera contemplazione, non solo risulta inattuale, ma anche deleterio, figlio di quell’atteggiamento epicureo che, di fronte alla crisi, ci induce a rifugiarci, forse vigliaccamente, nella solitudine o nell’amicizia di quelli che Heidegger, in un eccesso di aristocraticismo bucolico, avrebbe considerati «*rari e pochi*». È invece Orfeo a offrirci il modello per una nuova educazione *ecologica*, grazie alla quale si rivaluti la resistenza del *bios* naturale sul quale le nostre vite umane sono fondate e mobilitate. E di questo movimento del nostro corpo e del suolo terrestre,⁸³ che è anche *possibilità di stasi*, è rappresentazione la prassi del soggetto istituenti merleauPontiano e del giardiniere di Clément. Solo così potremo comprendere come a ogni trasformazione esteriore della natura che apportiamo con la nostra opera, corrisponde una trasformazione interiore, un

⁷⁹ Id., *Segni*, cit., p. 274.

⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 271.

⁸¹ Cfr. Iofrida, op. cit., p. 54.

⁸² H. Marcuse, *Eros e civiltà*, tr. it. L. Bassi, Einaudi, Torino 2001, pp. 183 e ss.

⁸³ Cfr. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, cit., pp. 122-3.

contraccolpo *illuminante* o un contrattempo *cianotico* che subiscono le nostre esistenze. Bisogna, allora, «conservare l'equilibrio dell'ombra e della luce»,⁸⁴ poiché *eliofilia* e *sciafilia*, nella *friche* o sulla Terra, non sono atteggiamenti contrapposti, ma complementari. La tensione dell'Eros orfico, così limitato, è quindi quel simbolismo d'indivisione intimamente dialettico nel quale il pittore, l'artista o l'architetto si immergono per reperire nuove dimensionalità d'essere e strutturare interi nuovi campi di relazioni grazie alle quali valorizzare e dare giusto spazio alle differenze. Da questa angolazione obliqua è possibile far emergere anche delle regolarità, che non sono prestabilite, ma si realizzano nello stesso esplicitarsi della materia. Non c'è, insomma, addomesticamento o totalizzazione, né atto tetico di un soggetto sovrano che impone «norme impietrite e artificiali».⁸⁵

Infatti, è solo riconoscendo i limiti di movimento, i vincoli terrestri, del soggetto istituente che può essere compreso il «modo di spazialità»⁸⁶ che gli conviene. Il chiasma della carne e del mondo è inteso da Merleau-Ponty anche nei termini di «scavalcamento» (*enjambement*), procedimento stilistico che non può essere né udito né scritto: l'*enjambement* consiste nel lasciare semplicemente spazio. L'*enjambement* funziona mettendo in sospeso, ponendoci beffardamente in attesa di qualcosa verso cui siamo già protesi, ma che, grazie a questa interruzione, potrebbe riservare una sorpresa oltre le nostre anticipazioni. Aprendo, sì, una finestra per la calma, per la riflessione e per il respiro, l'*enjambement* gioca di contrappunti e di sincopi con il progetto, con la struttura della frase e, in fondo, con l'ovvietà, finendo per gettarci nello *thauma*: è «una domanda-sapere, che per principio non può essere superata da nessun enunciato o risposta, quindi, forse il modo proprio del nostro rapporto con l'Essere».⁸⁷ L'*enjambement* dispiega inoltre lo spazio per una comunicazione non solo interumana; è l'istante in cui sta spezzandosi quel filo di silenzio interposto tra un corpo che si appresta a tacere e uno che inizia a parlare o che, addirittura, non può parlare: «auscultazione o palpazione in spessore [...] che mette in questione la "coincidenza"».⁸⁸ Là, nello spazio di due labbra che si serrano,

⁸⁴ Clément, *Il giardino in movimento*, cit., p. 7.

⁸⁵ E. Lisciani-Petrini, op. cit., p. 88.

⁸⁶ R. Barbares, *Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty*, in M Richir, E Tassin, *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*, Millon, Grenoble 1992, p. 35.

⁸⁷ Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 164 e 165.

⁸⁸ *Ibid.*

“si assiste a una sorta di propagazione, di trasgressione o di scavalcamento che prefigura il passaggio dal *solus ipse* all’altro».⁸⁹

Il bisogno di gettare ponti e costruire connessioni resta una necessità incrollabile dell’animo umano. È per questo che imparare ad abitare significa imparare a fare i conti con quel fondo magmatico e oscuro che infesta, come certa vegetazione, l’essere dell’uomo e che richiede una disciplina particolare e unica per essere (in)colto. Lo spazio dischiuso dall’*enjambement* o dalla *friche* è l’«ambito indeciso in cui ci troviamo [...] l’ambito stesso della nostra vita e della nostra vita conoscitiva».⁹⁰ È la dura disciplina del lasciar spazio che deve regolamentare e ingiungere alla responsabilità del co-abitare, insegnandoci a piantare e lasciar crescere, non solo a versare o estirpare. Il coltivare lasciando esprimere, come essenza della cultura,⁹¹ costituisce la base per una *paideia* ecologica rigorosa con la quale ci si esercita a una certa *felicità* dell’imprevisto, cogliendo il rischio di vivere, in compagnia di quella piccola pietra⁹² che testimonia, in quanto *parte totale*, la grazia della generazione.

⁸⁹ Id., *Segni*, cit., p. 201.

⁹⁰ Id., *Il visibile e l’invisibile*, cit., p. 142.

⁹¹ Per un esempio di attivismo e pratica concreta si rimanda all’intero e inestimabile lavoro di Stefano Mancuso. A titolo generale, cfr. S. Mancuso, *Fitopolis, la città vivente*, Laterza, Roma-Bari 2023.

⁹² Cfr. R. Barbaras, *L’appartenence. Vers une cosmologie phénoménologique*, Peeters, Louvain-La-Neuve 2019.