

Il volume raccoglie i contributi di riflessione proposti, in coerenza ciascuno con i propri profili di riferimento, da studiosi appartenenti a vari ambiti disciplinari e che si sono riconosciuti nel comune interesse per il *Genius Loci*. La riflessione sviluppata da ciascun autore avviene all'interno delle macrotraiettorie di analisi del *Genius Loci* sinteticamente riconducibili da un lato alla visione tradizionale (di cui in particolare alla religione romana e – più in generale – alla speculazione filosofica); dall'altro, all'idea moderna / contemporanea del *Genius Loci* quale elemento connesso alla valorizzazione della specificità dei territori ricchi di storia e di identità culturale; dall'altro ancora, al *Genius Loci* come elemento primario di conoscenza e di azione per la prefigurazione di scenari di innovazione e trasformazione degli attuali paradigmi di declinazione delle politiche del diritto e delle programmazioni attuative elaborate in ambito nazionale e comunitario.

L'impulso alla prospettiva di ricerca nel senso indicato è maturato all'interno delle attività del CE.DI.S. – Centro studi e ricerche sulle politiche del diritto e sviluppo del sistema produttivo e dei servizi dell'Università eCampus e si è progressivamente allargato – sul piano nazionale ed internazionale – sviluppando una rete paternariale ed accademica di cui il presente volume è prodotto e testimonianza.

Silvio Bolognini, Università eCampus, Direttore CE.DI.S. – Centro studi e ricerche sulle politiche del diritto e sviluppo del sistema produttivo e dei servizi della medesima Università. È autore di vari saggi, contributi e curatele nel campo della teoria generale del diritto, dell'epistemologia giuridica e delle politiche del diritto.



CE.DI.S.

Centro Studi e Ricerche
sulle Politiche del Diritto
Sviluppo del Sistema Produttivo
e dei Servizi



ISBN 978-88-5756-521-7



Mimesis Edizioni
Ermeneutica
www.mimesisedizioni.it

60,00 euro

SILVIO BOLOGNINI (A CURA DI) PROSPETTIVA PONTE E GENIUS LOCI

PROSPETTIVA PONTE E *GENIUS LOCI*

MATERIALI PER UNA RICERCA

A CURA DI SILVIO BOLOGNINI

MIMESIS

MIMESIS / ERMENEUTICA

N. 2

DIRETTORE DELLA COLLANA: Silvio Bolognini (Università eCampus; Direttore CE.DI.S. – Centro studi e ricerche sulle politiche del diritto e sviluppo del sistema produttivo e dei servizi – Università eCampus).

COMITATO TECNICO EDITORIALE: Matteo Andolfo, Enrico Boccolesi, Alessandro Bolognini, Massimiliano Bonavoglia, Mario Ciampi, Daniela Gulino, Federica Lautizi, Sergio Luppi, Cosimo Micali, Sonia Michelacci, Barbara Piozzini, Marina Simeone, Luca Siniscalco, Attilio Cristiano Vaccaro Belluscio.

COMITATO SCIENTIFICO: Alessandro Antonietti (Università Cattolica di Milano), Paolo Becchi (Università di Genova), Rolando Bellini (Accademia di Brera – Milano), Daniela Bosetto (Università eCampus), Jordi Canal y Morell (École des Hautes Études en Sciences Sociales – Parigi), Flavio Caroli (Politecnico di Milano), Giovanni Cosi (Università di Siena), Lucio D’Alessandro (Università Suor Orsola Benincasa – Napoli), Claudio De Luca (Università della Basilicata), Massimo De Leonardis (Università Cattolica di Milano), Paolo Di Lucia (Università Statale di Milano), Maria Concepcion Milagros Dominguez Garrido (Università UNED – Madrid – Spagna), Massimo Donà (Università Vita e Salute San Raffaele di Milano), Adria Velia González Beltrones (Universidad de Sonora – Messico), Roberto Montanari (Università Suor Orsola Benincasa di Napoli), Franco Giuseppe Ferrari (Università Bocconi di Milano), Domingo José Gallego Gil (Universidad Camilo José Cela – Madrid – Spagna), Yolanda Gayol de Pallan (Fielding Graduate University-California-USA), Luigi Lombardi Vallauri (Università di Firenze), Pier Francesco Lotito (Università di Firenze), Thomas P. Mackey (State University of New York – USA), Marco Margarita (Università eCampus), Marco Marinacci (Università eCampus), Jesus Martin-Barbero (Universidad del Vale-Columbia), Narciso Martinez Moran (Universidad UNED – Madrid – Spagna), Antonio Medina Rivilla (Università UNED – Madrid – Spagna), Eloy Martos Núñez (Universidad de Extremadura – Spagna), Giuseppe Parlato (Università Internazionale di Roma), Mauro Ronco (Università di Torino), Patricia Rosas Chávez (Universidad de Guadalajara – Messico), Giacinto Rosso (Accademia di Brera – Milano), Francesco Rovetto (Università Sigmund Freud – Vienna), Felipe Ruiz Moreno (Universidad de Alicante – Spagna), Giuseppe Sartori (Università di Padova), Peter Smagorinsky (University of Georgia – USA), Carmelo Strano (Università di Catania), Losandro Antonio Tedeschi (Cattedra UNESCO – UFDG – Brasile) Giuseppe Vico (Università Cattolica di Milano), Witold Woldkiewicz (Università SWPS Scienze umane e sociali di Varsavia – Polonia), Stefano Zecchi (Università Statale di Milano), Luigi Zingone (Università eCampus).

1. Le pubblicazioni della Collana “Ermeneutica” sono subordinate, sentito il Direttore Scientifico della Collana, alla formulazione di un giudizio positivo da parte di almeno due membri del Comitato Scientifico scelti per rotazione dal Direttore Scientifico della Collana all’interno del medesimo, tenuto conto dell’area tematica del contributo.
2. Il singolo contributo è inviato ai valutatori senza notizia dell’identità dell’autore.
3. L’identità dei valutatori è coperta da anonimato.
4. Nel caso in cui i valutatori esprimano un giudizio positivo condizionato a revisione o modifica del contributo, il Comitato Scientifico autorizza la pubblicazione solo a seguito dell’adeguamento del saggio, assumendosi la responsabilità della verifica.
5. In caso di pareri contrastanti il Direttore Scientifico si assume la responsabilità della decisione circa la pubblicazione del contributo.
6. Nel caso di pubblicazioni degli Atti di un Convegno, la valutazione positiva è implicita nell’accettazione dei contributi degli autori da parte del Comitato Scientifico preposto alla realizzazione del Convegno stesso.



PROSPETTIVA PONTE
E *GENIUS LOCI*

Materiali per una ricerca

A cura di
Silvio Bolognini

Il volume è stato realizzato con il contributo della Fondazione PRIMATO.

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

Collana: *Ermeneutica*, n. 2
Isbn: 9788857565217

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

INDICE

INTRODUZIONE <i>Silvio Bolognini</i>	11
METAFISICA DEL <i>GENIUS LOCI</i> QUALE “PONTE” TRA I PIANI DELL’ESSERE. ALCUNE SUE DECLINAZIONI ANALOGICHE NELL’ANTICHITÀ OCCIDENTALE E ORIENTALE <i>Matteo Andolfo</i>	17
LUCREZIO E LA POLVERE DI SIMPATIA <i>Francesco Andrietti</i>	47
HEALTH TECHNOLOGY ASSESSMENT UNA TECNOLOGIA DI PROCESSO ORIENTATA ALLA VALORIZZAZIONE DELLA DIMENSIONE ETICA E SOCIALE. <i>Rossana Baccalini</i>	77
LE CORBUSIER, ESPORATORE DEL “ <i>GENIUS LOCI</i> ” ITALICO. UNA RICERCA INFINITA CHE INIZIA NELL’ITALIA DEL 1907 E SI SVILUPPA A ZIG ZAG, NEL TEMPO <i>Rolando Bellini</i>	89
PEDAGOGIA E COMPLESSITÀ PER L’INTEGRAZIONE CRITICA DELL’ESSERE UMANO. EDUCARE ALLA LIBERTÀ E ALLA CONSAPEVOLEZZA NELL’EVOLUZIONE SOCIALE FRA TRADIZIONE E INNOVAZIONE DELLE ARCHITETTURE COMUNICATIVE <i>Enrico Bocciolesi</i>	103
LE CITTÀ DI FONDAZIONE: UN <i>GENIUS LOCI</i> “RINFORZATO” <i>Alessandro Bolognini</i>	119
MANAGEMENT CREATIVO, FUNZIONE SOCIALE DELL’ARTE E <i>GENIUS LOCI</i> <i>Alessandro Bolognini</i>	131
LABORATORI VIVENTI E <i>GENIUS LOCI</i> : OLTRE IL PARADIGMA DELLA SMARTNESS <i>Silvio Bolognini</i>	145
STRAPEASE VS STRACITTÀ: UNA CONTRAPPOSIZIONE STORICA OGGI RICOMPONIBILE IN PROSPETTIVA <i>Silvio Bolognini</i>	163

IL <i>GENIUS LOCI</i> DELLA NUOVA DEMOCRAZIA DIRETTA NELLA INTERPRETAZIONE DI CAPOGRASSI <i>Massimiliano Bonavoglia</i>	173
LA RESILIENZA DEGLI ECOSISTEMI ORGANIZZATIVI: ARMONIA TRA IDENTITÀ, PLURALISMO E <i>GENIUS LOCI</i> <i>Sabrina Bonomi</i>	183
RIFLESSIONI SUL “ <i>GENIUS LOCI</i> IGNOTO” DI ERANOS <i>Daniela Bosetto, Silvio Bolognini</i>	193
IL RUOLO DEL <i>GENIUS LOCI</i> NELL’ATTIVITÀ DI SUPERVISIONE <i>Daniela Bosetto, Clementina Pizza</i>	199
DA ZENEVREDO A BOGOTÀ, VIA MILANO/ROMA. I LUOGHI DELLA VITA E DELL’OPERA DI CARLO DOSSI <i>Francesca Caputo</i>	225
IL <i>GENIUS LOCI</i> E LA CITTÀ: CITTÀ REALE, CITTÀ VIRTUALE, CITTÀ INVISIBILE <i>Paolo Carcano</i>	231
APPUNTAMENTO A RAVENNA, TRA DIFENSORI E NEMICI DELLE IMMAGINI <i>Flavio Caroli</i>	241
AFROPOLITANISMO: PONTI TRA <i>GENIUS LOCI</i> E RAPPRESENTAZIONI GLOBALI <i>Ambrogia Cereda, Antonella De Blasio</i>	245
POLÍTICAS PÚBLICAS Y EDUCACIÓN BÁSICA EN MÉXICO <i>Patricia Rosas Chávez</i>	257
PARTICOLARISMO E UNIVERSALISMO NELLA MONARCHIA DI DANTE ALIGHIERI <i>Mario Ciampi</i>	271
IL <i>GENIUS LOCI</i> DI UNA TERRA DI FRONTIERA: IL FRIULI. IL SIMBOLISMO DEI LUOGHI, IL VISSUTO DELLE TRADIZIONI E DEI CANTI POPOLARI <i>Francesca Ciribino</i>	281
TUTTO È PIENO DI DEI: LO SPAZIO SACRO NELLA RIVOLUZIONE URBANA <i>Giovanni Così</i>	301
I NON-LUOGHI DEL VIRUS. CONSIDERAZIONI SPARSE SUL COVID19 <i>Pierre Dalla Vigna</i>	321
PER UNA TOPOLOGIA DELLA MUSICA <i>Lorenzo De Donato</i>	329
<i>GENIUS LOCI</i> E LABYRINTH <i>Umberto De Giovanni</i>	337

TUTELA DEL <i>GENIUS LOCI</i> ATTRAVERSO LA CONSERVAZIONE DEL PATRIMONIO TANGIBILE: IL BORGO DI CASTEL D'ALFERO (FC), RIFLESSIONE SUI CARATTERI IDENTIFICATIVI E STRATEGIE DI RESTAURO DELLE ARCHITETTURE. <i>Manuel De Luca</i>	343
<i>GENIUS LOCI</i> . INTRODUZIONE ALLA TEORIA DEL SOGGETTO SPAZIALE <i>Aleksandr Dugin</i>	357
JINN E BARAKAH: CONNESSIONE TRA MONDO IMMAGINALE E MONDO REALE <i>Adolfo Durazzini, Giorgia Durigon</i>	375
LA NON REPLICABILITÀ DEL <i>GENIUS LOCI</i> : DALL'OFFSHORING AL RESHORING DELLE IMPRESE ITALIANE NEI DISTRETTI INDUSTRIALI <i>Francesca Faggioni</i>	389
COMUNICARE IL <i>GENIUS LOCI</i> <i>Corrado Faletti</i>	401
LEONARDO E LA VISIONE <i>Pier Enrico Gallenga, Luigi Capasso, Rolando Bellini</i>	403
SOBRE LA PERFORMATIVIDAD DE LA EDUCACIÓN INCLUSIVA <i>Aldo Ocampo González</i>	411
CRAXI E LA QUESTIONE NAZIONALE: IL MITO DI GARIBALDI <i>Enrico Landoni</i>	431
DAI CASTELLI CANAVESANI AI GRATTACIELI NEWYORKESI: IL <i>GENIUS LOCI</i> IN GIUSEPPE GIACOSA <i>Federica Lautizi</i>	441
<i>GENIUS LOCI</i> <i>Girolamo Lo Verso</i>	453
SULLE TRACCE – LOCALI E TESTUALI – DI ANTICHE DONNE E DEE GRECHE <i>Vittoria Longoni</i>	459
MUERTE DE LA EXPERIENCIA LECTORA: POLÍTICAS Y REPRESENTACIONES DE LA LECTURA EN LA SOCIEDAD DEL CONOCIMIENTO <i>Concepción López-Andrada</i>	465
PARLAMENTO E <i>GENIUS LOCI</i> : RAPPRESENTANZA VS. GOVERNABILITÀ <i>Pier Francesco Lotito</i>	477
DAL MITO CLASSICO AL NOMOS DELLA TERRA: <i>GENIUS LOCI</i> , DIRITTO, LOCALIZZAZIONE <i>Sergio Guido Luppi</i>	487

LA CASA, LA PIAZZA, IL PONTE. TRE IMMAGINI ARCHITETTONICHE COME METAFORE DELL'INDIVIDUO <i>Franco Maiullari</i>	511
IL <i>GENIUS LOCI</i> TRA CULTURA, TRADIZIONE E INDUSTRIA 4.0 <i>Rossella Mana, Claudia Bottini</i>	519
VIAGGI ALLA SCOPERTA DEL <i>GENIUS LOCI</i> <i>Maurizia Manara</i>	533
LA SCOPERTA DEL <i>GENIUS LOCI</i> ATTRAVERSO LO SGUARDO DEGLI ARTISTI DEL GRAND TOUR – IL MACROCOSMO <i>Marco Marinacci</i>	549
IL PONTE COME DEITICO: LA CORNICE AMBIENTALE DEL <i>GENIUS LOCI</i> – IL MEDIOCOSMO <i>Marco Marinacci</i>	557
ANIMAS, PUENTES Y EPIFANÍAS DE LA LUZ Y DEL SONIDO <i>Eloy Martos Núñez, Alberto Martos García</i>	567
<i>GENIUS LOCI</i> VERSUS <i>GENIUS LEGIS</i> <i>Michele Marzulli</i>	579
<i>GENIUS LOCI</i> NELL'ANTICHITÀ ROMANA. ASPETTI GIURIDICO-RELIGIOSI. <i>Maria Gabriella Mecozzi</i>	587
MOVIMENTO TRADIZIONALE ROMANO (MTR). <i>Maria Gabriella Mecozzi</i>	591
LIDERAZGO: ACTOS Y FORMACIÓN DESDE LA METAMORFOSIS DE LA GLOCALIZACIÓN Y DE LA ECOFORMACIÓN <i>María Del Castañar Medina Domínguez, Eufrasio Pérez Navío, Antonio Medina Rivilla</i>	595
EREDITÀ ANCESTRALE E PRINCIPIO D'AUTOCTONIA: UN PONTE FRA SANGUE E KOSMOS DALLA WELTANSCHAUUNG INDOEUROPEA AL PENSIERO POLITICO MODERNO <i>Sonia Michelacci</i>	607
PREFACE. THE LITTLE BIG HISTORY OF THE GEOLOGICAL OBSERVATORY OF COLDIGIOCO <i>Alessandro Montanari</i>	625
LUOGHI DI INTERAZIONE E SPAZI D'IDENTITÀ: PROSPETTIVE TECNOLOGICHE E DESIGN DELL'INTERAZIONE NEL <i>GENIUS LOCI</i> <i>Roberto Montanari</i>	637
LA ESCUELA COMO ESPACIO DE CONSTRUCCIÓN DE SENTIDOS O PUENTE DE SIGNIFICADOS <i>María Verónica Nava Avilés</i>	655

<i>GENIUS LOCI</i> : IL POSTO DELLA DIFFERENZA NELL'EDUCAZIONE PER TUTTI <i>Silvia Ester Orrù</i>	667
<i>GENIUS LOCI</i> E SCRITTURA: IL SEGNO GRAFICO COME ESPRESSIONE DI PRECISE SCELTE CULTURALI <i>Martina Pantarotto</i>	679
IL GENIO DELLA METROPOLI: BENI IMMATERIALI, CENTRO-PERIFERIA E COMUNITÀ NELLA CITTÀ CHE NON APPRENDE <i>Mario Pesce</i>	695
ABITARE IL GENIUS: TRA ARCHETIPI E SIMBOLI. <i>Barbara Piozzini</i>	705
CORTILI, PIAZZE, MERCATI. I TRE LUOGHI DEL TERZO SETTORE <i>Emanuele Polizzi</i>	717
FARE GLI ITALIANI: BARRICATA, TRINCEA E <i>GENIUS LOCI</i> <i>Simone Ricciardelli</i>	727
<i>GENIUS LOCI</i> E LA SUA TUTELA NORMATIVA <i>Roberto Russo</i>	735
CASTRUM CINGULI, UN DIALOGO TRA LUOGO E PAESAGGIO <i>Simone Saccomani</i>	743
LA MEMORIA DEL TESTIMONE E IL PROCESSO PENALE <i>Giuseppe Sartori, Graziella Orrù</i>	755
DIFESA DEL <i>GENIUS LOCI</i> <i>Luca Sciortino</i>	765
DAIMON, GENIUS, <i>GENIUS LOCI</i> . LEGAME INDISSOLUBILE NELLA TRADIZIONE CLASSICA FRA ANIMA/CORPO, TERRA E SACRO. GENERAZIONE, ESISTENZA E VALORIZZAZIONE DI UNA IDENTITÀ <i>Marina Simeone</i>	777
“FEDELITÀ ALLA TERRA”. IL <i>GENIUS LOCI</i> DELLA ERDGESCHICHTE <i>Luca Siniscalco</i>	799
IL <i>GENIUS LOCI</i> DELLE VETTE. ESTETICA DEL SACRO IN NICHOLAS ROERICH <i>Luca Siniscalco</i>	817
IL <i>GENIUS LOCI</i> ITALICO. LA SFIDA DI ROBERTO MELCHIONDA AL “NICHILISMO EUROPEO” <i>Luca Siniscalco</i>	827
RICCARDO MORANDI E IL CASO POLCEVERA <i>Enzo Siviero</i>	833

LASSÙ QUALCUNO NON MI AMA LOCALE E GLOBALE, DIALETTICA IRRIDUCIBILE <i>Carmelo Strano</i>	839
<i>GENIUS LOCI</i> E PERFORMANCE RITUALE <i>Roberto Tagliaferri</i>	841
FRAMMENTARIETÀ DELLO STILE, LA DONNA VITRUVIO: <i>GENIUS LOCI</i> IN TEATRO <i>Erica Tamborini</i>	847
COLLEGAMENTO TRA MONDI, COLLEGAMENTO TRA MEDIA. TWIN PEAKS COME PONTE TRA LA FICTION TELEVISIVA TRADIZIONALE E GLI UNIVERSI TRANSMEDIALI <i>Marco Teti</i>	853
“NULLUS ENIM LOCUS SINE GENIO”: PROLEGOMENI IN TEMA DI “FUNZIONE SOCIALE” DELLA PROPRIETÀ, “BENI COMUNI “ E TUTELA DEL <i>GENIUS LOCI</i> <i>Attilio Cristiano Vaccaro Belluscio</i>	861
STORIA DELLA FILOSOFIA O PRATICA DEL FILOSOFARE? PER UN SUPERAMENTO DELLA DICOTOMIA IN DIDATTICA DELLA FILOSOFIA <i>Lucia Ziglioli</i>	895
CONSUMATORI, AZIENDE E <i>GENIUS LOCI</i> NELL’ERA DIGITALE <i>Luigi Zingone</i>	905
IL <i>GENIUS LOCI</i> NELL’ERA DIGITALE <i>Luigi Zingone</i>	917
LA GESTIONE DELLE CONOSCENZE IN AMBITO AZIENDALE E GLI EFFETTI PRODOTTI DAL MADE IN ITALY <i>Luigi Zingone</i>	927
AUTORI	965

DIFESA DEL GENIUS LOCI

Luca Sciortino

“If the doors of perception were cleansed every thing
would appear to man as it is, Infinite”

William Blake (1757-1827)

[da *The Marriage of Heaven and Hell*]

Nel suo saggio “Le voile d’Isis” (Il velo di Iside),¹ Pierre Hadot ricorda che il poeta tedesco Friedrich Schiller lamentava “la sparizione nel mondo moderno del mito di una Natura animata da forze divine”.² La concezione meccanicistica della Natura emersa nel diciassettesimo secolo, secondo Schiller, aveva spazzato via quell’aura di sacralità che pervadeva il Cosmo e aveva privato le cose, i luoghi e le manifestazioni della Natura della loro dimensione trascendente. Un tempo, “tutto era traccia di un dio”³, si rammaricava Schiller, ma ora anche il Sole veniva ridotto a “una morta palla di fuoco”:

Dicono invece oggi i nostri saggi
che dove un tempo, in maestà silente,
Elio guidava il suo carro dorato,
ruota una morta palla di fuoco⁴.

In altri termini, “la percezione poetica ed estetica della realtà”,⁵ come la chiama Hadot, era svanita con la comparsa di una nuova visione che spiegava il mondo in termini di forze, masse e nessi causali. Era proprio grazie a quella percezione poetica ed estetica, e in senso lato “religiosa”, in quanto attribuiva significato spirituale alle manifestazioni della natura, che gli esseri umani di diverse culture potevano “sentire” la sacralità di alcuni luoghi. Per esempio, i popoli di origine celtica ritenevano che i druidi fossero capaci di avvertire la presenza del divino in luoghi

¹ P. Hadot, *Le voile d’Isis*, Éditions Gallimard, Paris, 2004

² P. Hadot, *op. cit.*, p. 118

³ F. Schiller, *Poesie filosofiche*, Milano, SE, 1990, p.12

⁴ F. Schiller, *op. cit.*, p.12. Questi versi sono anche citati in P. Hadot, *op. cit.*, p. 119

⁵ P. Hadot, *op. cit.*, p.12

particolari⁶, specialmente in certe radure all'interno di boschi, o in gruppi di alberi, ma anche in alcuni laghi, paludi, sorgenti e piccole isole.⁷ Nei suoi scritti sulla spiritualità dei Celti,⁸ Rudolf Steiner spiega che la conoscenza dei druidi di ciò che era sacro non era concettuale, appresa attraverso l'educazione o la lettura; proveniva da una sorta di coscienza di una realtà trascendente che risiedeva nelle cose e nei luoghi.

La percezione religiosa della Natura informava anche la cultura greca e latina. Il nome con il quale i celti designavano un luogo sacro era *nemeton*, termine che ha la stessa radice di quello latino *nemus* e greco *nemos*, che indicavano un boschetto sacro in mezzo a una radura. La radice *nem-* e il verbo greco che ne deriva esprimono l'idea di "isolare, distinguere, mettere in disparte" ma anche quello di "abitare, occupare". *Lucus*, da non confondere con *Locus*, è un altro termine latino che denota una radura nella foresta e la cui radice indeuropea *leuk-* indica uno spazio libero, considerato sacro, tanto che "lustrò", verbo d'identica origine, significava "purificare con un sacrificio".

Per quanto concerne il sostantivo *Locus* (da cui "luogo") non è chiaro se esso, come *Lucus*, possa farsi risalire alla radice *leuk-*: la sua etimologia è incerta. Ma è interessante notare che compare in una frase di un retore latino di nome Servio vissuto tra il quarto e il quinto secolo dopo Cristo: "Nullus locus sine genio". La si può tradurre come "Nessun luogo è senza genio", ovvero senza un nume tutelare. Nell'uso comune, ma anche nella terminologia di discipline come architettura e antropologia, *Genius loci* si riferisce allo spirito di un luogo, alla sua "anima" per così dire. Questa interpretazione è assolutamente coerente con il fatto che nella cultura latina e greca certi luoghi erano abitati da entità quali dèi, daimones o ninfe. Chi passava per un dato luogo doveva conoscere quale spirito lo abitava perché, come scrive James Hillman "bisognava rendersi conto di cosa i luoghi 'contenevano', tenevano dentro, da cosa fossero in-habited. Ogni luogo aveva un'intima, peculiare qualità. Questo *in*, l'interiorità del luogo, è l'anima del luogo".⁹

Il lamento di Schiller per l'espulsione del divino dal mondo suggerisce che nella storia del pensiero umano si possa identificare una frattura che divide il modo di pensare non solo degli scrittori e filosofi ma anche degli esseri umani in generale. Come vedremo, da una parte vi sono quei pensatori inclini a cercare un significato trascendente nelle cose (alberi, sorgenti, montagne, oggetti ecc.), a vedere i luoghi che le contengono come entità che "vivono" e "parlano", pregne di una realtà che sta oltre la pura esperienza sensibile ma che è pronta a rivelarsi; dall'altra quei pensatori che si rifiutano di scorgere in essi qualunque altra realtà che non possa definirsi di questo

⁶ J. Brosse, *Mitologia degli alberi*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, p.153

⁷ J. Webster, *Sanctuaries and sacred places*, in *The Celtic World* a cura di In T. C. World, Londra, Routledge 1996 pp. 449-452

⁸ R. Steiner, *The Druids: Esoteric Wisdom of the Ancient Celtic Priests*, Sophia Books, East Sussex (UK), 2001

⁹ J. Hillman, *L'anima dei luoghi. Conversazione con Carlo Truppi*, Rizzoli, Milano, 2004 pp. 90-91

mondo. Questa dicotomia, che non va intesa in senso troppo rigido, divide soprattutto le culture umane, per esempio quelle arcaiche, quelle del mondo classico, quelle rappresentate dalle mitologie e teologie orientali, da altre più moderne che a partire dal diciassettesimo secolo hanno desacralizzato il Cosmo adottando una concezione meccanicistica della Natura. Possiamo quindi ipotizzare che esistano due modi di pensare il mondo e quindi i luoghi: l'uno accetta l'idea che alcuni di essi abbiano una dimensione trascendente, che per semplificare potremmo chiamare il Genius loci, ovvero il loro spirito, la loro anima; l'altro tende a svuotarli di significati che vanno al di là dell'esperienza sensibile. Chiamerò "religioso" e "profano" questi due modi di pensare per ragioni che saranno più chiare a breve. Come si caratterizzano? E come definiscono l'idea di luogo? Soprattutto, quali sono le conseguenze dell'adozione dell'uno o dell'altro modo di pensare?

Prima di cominciare la nostra analisi, è utile ricordare che vi è un filone di studi in filosofia che ha attratto l'attenzione su alcuni cambiamenti radicali nei modi di ragionare e investigare la natura avvenuti nel corso della storia. Tra i suoi padri fondatori si possono considerare pensatori come Gaston Bachelard e Ludwig Fleck che, ai primi del '900, hanno cominciato a storicizzare categorie epistemologiche come quelle di oggettività e di razionalità insistendo sul fatto che la storia rivela modi di pensare molto diversi l'uno dall'altro.¹⁰ Anche Michel Foucault può considerarsi un illustre esponente di questo filone di studi chiamato appunto "epistemologia storica": in *Les mots e les choses (Le parole e le cose)*,¹¹ ha caratterizzato le differenti assunzioni epistemologiche soggiacenti a particolari epoche storiche. Da parte sua, con la pubblicazione di *The Structure of Scientific Revolutions (La struttura delle rivoluzioni scientifiche)*¹² nel 1962, il filosofo della scienza Thomas Kuhn, ha proposto la sua nozione di paradigma mettendo anche lui in discussione l'idea che ciò che chiamiamo "scienza" consista nel seguire un insieme di regole universali e senza tempo. Oggi, un altro illustre esponente di questa tradizione filosofica è il filosofo della scienza canadese Ian Hacking che, in due articoli del 1982¹³ e del 1992,¹⁴ ha proposto la tesi secondo cui nella storia intellettuale si possono riconoscere differenti "stili di pensiero", alcuni dei quali sono ancora oggi adottati nella ricerca scientifica. Per esempio, lo stile di pensiero della dimostrazione, esemplificato dalla geometria dei Greci, che combina in modo necessario

¹⁰ Si veda G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris, 1934 e L. Fleck, *Genesis and Development of a Scientific Fact*, The University of Chicago Press, Chicago 1979 [1935]

¹¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966

¹² T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago 1996 [1962]

¹³ I. Hacking, *Language, Truth and Reason in Rationality and Relativism* a cura di M. Hollis, Blackwell, Oxford, 1982, pp.48-66

¹⁴ I. Hacking (1992), 'Style' for Historians and Philosophers. *Studies in History and Philosophy of Science*, 23(1), 1-20 vedi anche L. Sciortino, (2016) On Ian Hacking's Notion of Style of Reasoning *Erkenntnis*, 1-22. e L. Sciortino, Styles of Reasoning, Human Forms of Life, and Relativism, *International Studies in the Philosophy of Science*, 2, 165-184

postulati e deduzioni; lo stile sperimentale, emerso pienamente nel diciassettesimo secolo con l'”invenzione” del laboratorio, un luogo in cui la comunità della scienza inglese faceva funzionare macchine in grado di produrre “effetti”, cioè fenomeni che altrimenti non si potrebbero vedere in natura; lo stile tassonomico, con il quale gli scienziati ordinano la varietà del mondo vivente attraverso il confronto e la tassonomia; lo stile statistico, che analizza le regolarità delle popolazioni e calcola probabilità; lo stile storico-genetico, adottato nelle discipline storiche come la biologia e la geologia, quando occorre scegliere la migliore spiegazione di fronte a una serie di ipotesi tutte in grado di spiegare un dato fenomeno. È importante notare che ciò che Hacking chiama “stile di pensiero”, non è soltanto un modo di ragionare *tout court*, ma è anche un modo di indagare la natura che è basato su nuovi modi di agire, nuovi standard di verità e nuovi metodi di indagine che sono condivisi da un'intera comunità di persone. Lo stile di pensiero è una particolare forma di oggettività che emerge e si stabilizza in una società. Il suo nascere, secondo Hacking, segna una rottura rispetto al passato, tanto da portare in essere una serie di nuove cose che mai erano esistite prima: nuovi criteri di correttezza, nuovi “oggetti”, nuovi modi di agire per sondare la natura, nuovi tipi di entità astratte e classificazioni e nuove leggi, nuovi enunciati e domande mai pronunciate fino a quel momento, il cui senso non può essere colto dai vecchi modi di pensare. Per esempio, lo stile statistico, emerso nel diciassettesimo secolo, portò in essere nuovi criteri (come quello di *best fit*), nuovi tipi di spiegazione (come le distribuzioni statistiche), leggi (come quella dei grandi numeri), classificazioni (come quelle che suddividono la società in determinate categorie), nuovi oggetti (come quello di media e deviazione standard) e nuovi enunciati come “L'altezza da adulto dei maschi di un gruppo etnico segue una distribuzione normale”. Questo enunciato non avrebbe avuto valore di verità in precedenza, per esempio nel Rinascimento, non tanto perché il termine “distribuzione normale” non era definito, quanto perché questo enunciato si basa su modi di ragionare e criteri di oggettività che erano ancora sconosciuti. La nozione di stile di pensiero di Hacking offre uno schema mentale al quale mi riferirò nella mia analisi dei due modi di pensare un luogo, che ho chiamato religioso e profano.

Per delineare le caratteristiche di quello religioso è bene partire da alcuni esempi di come un luogo si costituisce rispetto ad altri come unico, particolare, in qualche modo “sacro”. Prima di tutto, è un fatto che ciascuno di noi considera alcuni posti in qualche modo speciali: quelli dove abbiamo vissuto nell'infanzia o dove abbiamo conosciuto la compagna della nostra vita o quelli legati a un sentimento particolarmente intenso sono luoghi che spiccano nitidi sullo sfondo della massa informe di tutti quelli di cui abbiamo avuto esperienza. Sentirsi *di un luogo*, per esempio, è un sentimento che oltrepassa la pura esperienza dell'esserci vissuti in giovane età: Mircea Eliade la definisce come “l'esperienza religiosa dell'autoctonia” aggiungendo che “ci si sente *gente del*

luogo, ed è questo un sentimento di struttura cosmica, che oltrepassa la solidarietà familiare e ancestrale”.¹⁵ La “sacralità” del luogo di nascita sta quindi nel suscitare un sentimento che trascende l’esperienza ordinaria dei luoghi, il sentimento di sentirsi parte di esso.

In *Memorie di Adriano* di Marguerite Yourcenar, i luoghi della vita dell’imperatore ormai vecchio si susseguono uno dietro l’altro nei suoi ricordi, ma è la vista dalla cima dell’Etna a risaltare su tutti gli altri. All’alba, quando da un orizzonte a un altro appaiono i contorni della Grecia e dell’Africa, l’imperatore Adriano dice: “Fu uno degli eventi supremi della mia vita. Non vi mancò nulla, né la frangia dorata di una nube, né le aquile, né il coppiere dell’immortalità”.¹⁶ Quell’immagine di felicità e completezza, di comunione con il mondo, così rara e forse unica nella sua vita, posta dunque al di là dell’ordinario, aggiungerà per sempre una dimensione spirituale al ricordo di quel luogo.

Come altro esempio, consideriamo un breve ricordo autobiografico del padre della psicanalisi Carl Jung il quale scrisse che, guardando fuori dal finestrino di un treno che andava a Nairobi, aveva provato un sentimento di *dèjà vu*, di ritorno alla sua giovinezza, sebbene non fosse mai stato in quei luoghi.¹⁷ Lo descrisse come una sorta di ricongiungimento con una coscienza collettiva costruita di generazione in generazione fin da quando i primi individui della nostra specie *Homo sapiens* popolavano quei luoghi. Così descritto, il *dèjà vu* non può non richiamare alla mente l’anamnesi platonica, quel processo di reminiscenza che conduce a riscoprire le idee eterne: stimolato dalla visione di quei luoghi, Jung associava ad essi qualcosa che era “altro”, differente dalla sua esperienza di altri luoghi, e che era latente nel suo inconscio. Era come il riaffiorare alla memoria di un ricordo lontanissimo.

Ci sono poi esempi di sacralizzazione *tout court* di un luogo che sono connessi al comportamento religioso nelle società arcaiche o nelle tradizioni mistiche dell’Ebraismo, del Cristianesimo, dell’Islam, del Buddismo o delle religioni Indiane. Accanto a casi di *esperienze mistiche sensoriali* del divino, come le apparizioni, i seguaci di queste religioni descrivono *esperienze mistiche non sensoriali*, per esempio di Gesù Cristo nel caso di Cristiani, o di Brahman, il principio creativo di tutte le cose, nel caso di Induisti. William Alston¹⁸ ha descritto le *esperienze mistiche non sensoriali* come esperienze nelle quali qualcosa si presenta alla coscienza del soggetto senza che questo provi sensazioni qualitative come forme, colori, suoni, odori. Tra i molti esempi

¹⁵ M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino, 1957 [2013], p. 90

¹⁶ M. Yourcenar, *Memorie di Adriano* in *Opere*, Milano, Bompiani, 1986, p. 434

¹⁷ C. Jung, *Memories, dreams, reflections*, New York, Vintage Books, 1989, p. 254

¹⁸ Si veda W. P. Alston, *Perceiving God. The epistemology of religious experience*, Cornell University Press, Londra, 1991

per chiarire il concetto ha citato Santa Teresa d'Avila: "Ero conscia di Cristo a fianco a me, ma non attraverso i miei occhi o la mia immaginazione".¹⁹ Le *esperienze mistiche non sensoriali* possono essere distinte in dirette e indirette. In quelle dirette il soggetto percepisce il divino attraverso uno stato di coscienza che è oggetto di immediata consapevolezza, come nel caso di Santa Teresa d'Avila; in quelle indirette il soggetto percepisce il divino attraverso un altro oggetto di percezione, come una manifestazione della natura, l'intervento divino nella propria vita, la voce della coscienza o un sogno.²⁰

Tutte le esperienze mistiche possono condurre alla sacralizzazione di un luogo. Per esempio, nel Libro dell'Esodo si narra che Dio apparve a Mosè e gli disse: "Non avvicinarti qui; togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale stai è suolo santo"²¹. Questa è un'esperienza sensoriale diretta che ha reso sacro il luogo indicato a Mosè da Dio. Nella Genesi invece si narra che Giacobbe, mentre era in viaggio verso Carran, si fermò in un luogo a dormire e in sogno gli apparve una scala che portava al Cielo. Questa è un'esperienza mistica indiretta attraverso un sogno che è all'origine della sacralizzazione di un luogo. Infatti Giacobbe, pensando di essere nella Porta dei Cieli, eresse a monumento la pietra dove aveva poggiato il capo e chiamò il luogo Bethel, "la casa di Dio".²² Infine, nel racconto di Erodoto sulla fondazione di un oracolo in un luogo ai piedi di una montagna nei pressi di Dodona, in Grecia, a rendere quel posto sacro è un'altra percezione mistica indiretta, questa volta attraverso una colomba che parla con la voce di un dio. Difatti, Erodoto racconta: "due colombe nere volarono via da Tebe d'Egitto e giunsero l'una in Libia, l'altra a Dodona. Quest'ultima appollaiata su di una quercia, con voce umana avrebbe proclamato che si doveva fondare in quel luogo un oracolo di Zeus".²³

Tutti gli esempi fin qui fatti mostrano che esiste un modo di pensare un luogo il cui tratto principale è quello di arricchirlo di significato, connetterlo alla rivelazione di qualcosa che è "altro" rispetto al suo essere semplicemente ciò che appare. Se, per esempio, lo stile di pensiero geometrico descritto da Hacking connette in maniera necessaria, sulla base di catene di deduzioni logiche, postulati e ipotesi alla tesi di un teorema, il modo di pensare religioso associa all'idea di un luogo quella di una realtà trascendente attraverso l'avvenimento (o il ricordo dell'avvenimento) di un'esperienza mistica o estetica, o comunque di un tipo non esclusivamente sensoriale. In breve, pensare religiosamente un luogo consiste in un'associazione mentale tra quest'ultimo il suo *genius loci*. Tornando al primo degli esempi fatti, il processo mentale di pensare di *un luogo* come *natio*, di

¹⁹ W. P. Alston, *op. cit.*, p. 13

²⁰ W. P. Alston, *op. cit.*, pp. 21-22

²¹ Esodo, 3, 1-6 anche citato in M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino, 1957 [2013], p. 19

²² Genesi 28, 10-22

²³ Erodoto, *Storie*, II 65, Mondadori, Verona, 2007, p. 323

appartenervi, e di considerarlo per questo “unico”, “speciale”, in senso lato “sacro”, consiste in ultima analisi nell’associare a esso l’idea della Terra Mater, secondo Eliade un archetipo primordiale familiare in tutte le culture²⁴. Nel secondo esempio, l’imperatore Adriano lega il ricordo della vista dalla cima dell’Etna alla sensazione unica di non desiderare null’altro (“Non vi mancò nulla”), cioè associa a quel luogo uno stato mentale di totale liberazione dai bisogni che sta su un piano non-concettuale e che è fuori dall’ordinaria esperienza. Per parte sua, Carl Jung associa alle immagini dei luoghi che scorrono fuori dal treno una sensazione di *dèjà vu*, e quindi l’idea di un inconscio condiviso da tutti gli uomini. Infine, le esperienze mistiche sacralizzano i luoghi perché vi associano l’idea di una realtà ultraterrena che in essi si è manifestata.

Ho chiamato “religioso” il modo di pensare un luogo che *associa* all’idea di quest’ultimo quella di una realtà trascendente fuori dall’esperienza ordinaria. La scelta dell’attributo “religioso” per denominare questo modalità di pensiero non deve fare pensare che questa realtà trascendente necessariamente coincida con una divinità. L’attributo “religioso” lo intendo *lato sensu*, ovvero facendolo derivare dal verbo “religo” (io lego): pensare un luogo in modo religioso significa “legarlo”, associarlo, a una realtà che è fuori dall’esperienza ordinaria, che è altro da ciò che percepiamo con i sensi. Nella poesia *Church Going (Andare in Chiesa)* del 1955, il poeta agnostico Philip Larkin entra in una chiesetta circondata da un piccolo cimitero e percepisce la sacralità di un luogo pur non essendo credente. La poesia inizia con questi versi:

Quando sono certo non vi siano cerimonie
entro, lasciando sbattere le porte.
Un’altra chiesa: stuoie, panche, pietre,
breviari; distese di fiori tagliati
per la domenica, ora sciupati;
ottoni e utensili giù in fondo; il piccolo
organo sta al suo posto; il silenzio
è palpabile, teso, ammuffito,
fermenta da Dio sa quanto. Col cappello
in mano, sistemo i pantaloni
da pioggia con imbarazzata deferenza [...]

Nonostante Larkin sia agnostico, sente che quella chiesa è un luogo “speciale”. Tanto che si mette il cappello in mano, si sistema i pantaloni con “imbarazzata deferenza” e si chiede (nei versi successivi) se mai ci sarà un futuro lontano in cui quel posto sarà soltanto “erba, pavimenti ammuffiti, / rovi, rovine, cielo”, cioè cesserà di essere considerato sacro. La sua risposta è

²⁴ M. Eliade, *op. cit.*, p. 89

[...] benché io non capisca
davvero il valore di questa baracca,
provo piacere nello stare qui in silenzio;
un luogo austero su una terra austera,
nella cui aria composita si incontrano
tutte le nostre ossessioni, e vengono riconosciute
e trattate come destini.
E questo non sarà mai obsoleto,
perché qualcuno ci sarà sempre
che in sé scoprirà un bisogno più serio
e con esso sarà attratto a questo luogo,
che era il luogo, come gli avranno detto,
adatto a coltivare la saggezza,
altro non fosse che per tutti i morti
che ci sono intorno.

È opportuno a tal proposito citare Eliade quando parla di “comportamento cripto-religioso nell’uomo profano”. Alcuni luoghi sono per quest’ultimo “sacri”, “come se questo essere non-religioso avesse avuto la rivelazione di una realtà diversa alla quale partecipa quotidianamente”.²⁵ Il “come se” è d’obbligo perché Larkin è soltanto posto inesorabilmente di fronte all’idea di una realtà diversa alla quale altri, ma non lui, partecipano. È testimone della pulsione dell’uomo verso il sacro. Per lui, a fare di quella chiesa un luogo per sempre speciale è il fatto che “qualcuno ci sarà sempre che in sé scoprirà un bisogno più serio”, anche se lui stesso quel bisogno non lo condivide. A partire da un’esperienza sensoriale delle caratteristiche “speciali” di quel posto, come il silenzio “palpabile, teso, ammuffito”, Larkin “sente” la sacralità del luogo, cioè vi associa l’idea della fede, del perdono, della sofferenza, delle ossessioni e dei bisogni di altri esseri umani che vengono in quel posto per pregare e che, diversamente da lui, credono. In ultima analisi, Larkin associa a quel luogo l’idea di una realtà ultraterrena, alla quale altri credono e che lui non riesce a definire esattamente (“benché io non capisca davvero il valore di questa baracca”).

Più in generale, qualunque oggetto può essere pensato religiosamente: una pietra o un albero divengono sacri quando scorgiamo in loro qualcosa di totalmente altro, fuori dallo spazio e dal tempo. In fondo, si tratta di un modo di pensare presente nella vita quotidiana molto più di quanto sembri: l’esperienza di guardare Mona Lisa non è riducibile alla composizione della tavola e dei pigmenti ma anche a qualcosa di *altro*, come l’enigma che l’opera emana; e l’esperienza di parlare

²⁵ M. Eliade, *op. cit.*, p. 21

con una persona non è riducibile alle sue fattezze fisiche e al suono della sua voce ma anche a un'idea che di quella persona ci siamo formati.

Pensare religiosamente un luogo significa selezionarlo, renderlo speciale, investirlo di significato, distinguerlo dal caos muto delle cose. Significa rompere l'omogeneità dello spazio e fare emergere un orientamento. *Quel* luogo diviene una frazione dello spazio-tempo che punta verso ciò che è trascendente. Dèi, daimones, ninfe, numi tutelari, spiriti, elfi, fauni sono le diverse forme e varietà che la realtà trascendente associata a un luogo assume nelle diverse culture, sono le diverse forme della sua anima. Prendendo spunto dalle riflessioni di Hacking, potremmo dire che il pensiero religioso porta in essere: certi tipi di "oggetti", in questo caso divinità che vengono associate a un particolare posto (per esempio, nel mondo ellenistico ogni corso d'acqua era abitato da una particolare ninfa delle Naiadi e nell'antica Roma ogni *domus* aveva i suoi *Lares familiares*); certe pratiche di culto (per esempio, quelle dei Semnoni che entravano in un bosco sacro cinti dai lacci o quelle dei Romani che accendevano candele alle statuette raffiguranti i geni del focolare domestico); alcune forme di evidenza (per esempio, il sogno di Giacobbe è la prova che un luogo è sacro); particolari enunciati (per esempio, "Nessun luogo è senza genio" o "A mezzo il giorno, al colmo del caldo, le ninfe turbano lo spirito di chi le vede"²⁶); certe forme di spiegazione (per esempio, sotto forma di miti associati alle divinità del luogo); nuove classificazioni (per esempio, le ninfe si dividevano in ninfe acquatiche, terrestri e celesti).

Sebbene in diverse forme, l'idea che ad alcuni luoghi sia associata una realtà spirituale si ritrova anche nella filosofia occidentale. In importanti tappe del suo percorso, da Platone agli Stoici fino a Plotino e alla filosofia del Rinascimento, con echi nei poeti del Romanticismo tedesco e inglese, il modo di pensare religioso sopra descritto ritrova un suo corrispettivo filosofico. In Platone ciò avviene perché gli oggetti sensibili sono ombre delle più perfette essenze che l'anima poteva liberamente contemplare prima della nascita, quando non era prigioniera del corpo. Conoscere è anamnesi: significa riscoprire quelle essenze, cioè i modelli immutabili di cui le cose sensibili sono copie imperfette²⁷. Quando percepiamo la bellezza di un luogo riscopriamo l'idea pura di bellezza alla quale tutte le cose belle partecipano e che non è percepibile con i soli sensi. Così facendo pensiamo religiosamente, ovvero associamo a un luogo una realtà trascendente (appartenente al Mondo delle Idee platonico) attraverso il processo dell'anamnesi.

Non è solo la teoria della conoscenza platonica a offrire una base filosofica al pensiero religioso ma anche il concetto di *Anima Mundi*, già presente nelle cosmologie orientali e introdotto da Platone nel *Timeo* (27e-37c): "Così, secondo un ragionamento probabile, si deve dire che questo

²⁶ M. Eliade, *Trattato di Storia delle Religioni*, Boringhieri, Torino, 1999, p. 186

²⁷ Platone, Fedone 72e-77b in *Tutti gli scritti*: Rusconi, Milano, 1994 pp. 83-87

mondo è un essere vivente, dotato di anima e intelligenza, generato ad opera della provvidenza di Dio²⁸. Per Platone, il Demiurgo creatore aveva dotato il mondo di un'anima che gli impartiva vitalità e fecondità, così che lo si poteva pensare come una sorta di *magnum animal*. Una diversa versione di quest'idea si ritrova in filosofi stoici come Cleante: richiamandosi a Eraclito, quest'ultimo affermò che il Logos non solo muove il pensiero razionale umano ma permea e anima tutte le cose dell'universo. Plotino sviluppò il concetto platonico di *Anima mundi* in un sistema filosofico che concepisce la realtà come emanazione dell'Uno assoluto, la radice di tutto, la prima ipostasi. Da questo si dirama l'Intelligenza dalla quale procede a sua volta l'Anima Universale che informa, dà vita e senso a tutta la realtà sensibile e, attraverso le idee platoniche, ne costituisce il loro logos, il loro carattere specifico. Dall'Uno si procede dunque fino alla materia, che contiene anche il male e la degenerazione. Tuttavia, all'anima dell'uomo è consentito anche il percorso inverso, dalla materia fino all'Uno, attraverso un'esperienza ascetico-mistica che consente all'uomo di andare oltre l'esperienza sensoriale e che può attuarsi attraverso la contemplazione della bellezza, l'esercizio purificatore delle virtù o la conoscenza intellettuale. Per esempio, la bellezza di un luogo permette di accedere attraverso le sue forme sensibili all'anima del mondo, e da questa di ascendere verso l'Intelligenza e l'Uno assoluto. Ciò equivale a pensare religiosamente un luogo, ovvero associare a esso un principio trascendente e ineffabile al quale ci si può ricongiungere con un'esperienza mistica. Nell'età ellenistica le divinità del politeismo associate ai luoghi, come dèi e ninfe, erano versioni di questo principio trascendente, ovvero personificazioni di quell'anima dei luoghi, che era a sua volta un frammento dell'anima del mondo.

Nel Rinascimento, con il legarsi del Neoplatonismo ad altre dottrine come l'Ermetismo, non soltanto la realtà risulta animata da forze vitali riconducibili all'anima del mondo ma tutti i campi del reale sono congiunti fra loro da forze o analogie. Il concetto di anima del mondo tornò in auge nel Romanticismo e in particolare con il filosofo Friedrich Schelling che vedeva la natura come uno spirito in potenza. Oggi, anche per un pensatore come James Hillman, l'anima mundi è rintracciabile in tutte le cose del mondo:

[Intendo] l'anima mundi come quella particolare scintilla di anima, quella immagine germinale, che si offre in trasparenza in ogni cosa nella sua forma visibile. Allora *anima mundi* indica le possibilità di animazione offerte da ciascun evento per come è, il suo presentarsi sensuoso come volto che rivela la propria immagine interiore: insomma la disponibilità di ciascun evento a essere oggetto dell'immaginazione, la sua presenza come realtà *psichica*²⁹.

²⁸ Platone, *Timeo*, (27e-37c) in *Tutti gli scritti*: Rusconi, Milano, 1994, p. 1363

²⁹ J. Hillman, *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, Adelphi, Milano, 2003, p. 130

Hillman aggiunge: “cercare l’anima mundi per me significa attraversare il mondo come un cacciatore tribale o un botanico, o un cercatore d’oro. Significa scrutare ogni cosa e “divinare” lo specifico *Genius loci*”³⁰. Parlando di luoghi, possiamo parafrasare questa affermazione dicendo che cercare l’anima del mondo significa pensarli religiosamente, ovvero associare a essi la realtà trascendente che è a ognuno di loro peculiare. In un passaggio chiave per la nostra analisi, Hillman sottolinea il ruolo dell’esperienza estetica per cogliere l’anima del mondo, echeggiando proprio i filosofi neoplatonici:

La risposta estetica lega direttamente l’anima individuale con l’anima del mondo; io sono animato dall’anima del mondo, come un animale. Mi reimmetto nel cosmo platonico che non dimentica mai come l’anima individuale non possa sopravanzare l’anima del mondo, perché esse sono inseparabili, l’una implica sempre l’altra³¹.

A partire dal diciassettesimo secolo emerse un nuovo modo di pensare i luoghi. Accennerò brevemente soltanto ad alcuni dei cambiamenti avvenuti in seno alla filosofia che lo resero possibile. Già nel Medioevo, i Padri della Chiesa avevano respinto l’idea che l’Universo è un grande animale dotato di anima. Se questo era vero, non potevano esservi personificazioni dell’*anima mundi* come le divinità dei luoghi. Queste ultime vennero quindi cristianizzate o esorcizzate trasformandole in demoni. Per esempio Pan, il dio silvano, e altri fauni e satiri, divennero “incubi”, diavoli inferiori che nell’immaginazione di molti mettevano in pericolo contadini ed eremiti in posti isolati. Ora tutto ciò che faceva parte dei luoghi, dalle montagne alle sorgenti ai fiumi, come del resto tutto il Creato, obbediva a *nomoi*, leggi imposte da Dio che bisognava scoprire e conoscere. La strada allo sviluppo di uno studio del cielo non condizionato dall’astrologia e all’interno di una visione dell’universo come *mundi machina* era ora aperta.

Cartesio fu uno di quelli che portarono alle estreme conseguenze la visione meccanicistica: sostenne che anche i fenomeni vitali sono governati dalle leggi della “res extensa”, cioè quello che è puramente spaziale, inconsapevole di sé e oggetto di conoscenza della “res cogitans”, il soggetto pensante. Se nell’*Epinomide* Platone aveva sostenuto che “i corpi celesti sono esseri viventi, e anzi si può dire che nel loro insieme costituiscono il genere divino degli astri, a cui è toccato il corpo più bello e l’anima più felice e perfetta”,³² da parte sua Cartesio concesse l’anima solo agli umani,

³⁰ J. Hillman, *Il piacere di pensare, conversazione con Silvia Ronchey*, Bur, Bergamo, 2006, p.47

³¹ J. Hillman, *L’anima del mondo e il pensiero del cuore*, Adelphi, Milano, 2003, p.134 pensiero del cuore.

³² Platone, *Epinomide*, (981e-982a) in *Tutti gli scritti*: Rusconi, Milano, 1994, p. 1776

svuotando il resto del Cosmo di mente, coscienza e capacità di sentire: “l’anima degli animali non è altro che il loro sangue”³³ scrisse in una lettera a Plempio il 3 ottobre 1637. Perfino il corpo umano divenne un grande meccanismo che può essere studiato e quantificato in senso matematico. Più tardi, filosofi come David Hume o Immanuel Kant sostennero che le qualità sensibili degli oggetti non esistono negli oggetti stessi ma derivano da modificazioni che avvengono nell’oggetto. Così la bellezza di un luogo cessò di essere una qualità del luogo stesso, un’espressione del suo Genius loci, e finì per esistere solo nella mente di chi percepisce.

Si aprì la possibilità, nel quadro di questa concezione che spiegava la realtà in termini di materia e movimento, di vedere un luogo esclusivamente come una porzione di spazio più gli oggetti e gli esseri viventi che lo occupavano. Conoscere un luogo allora significò identificare i suoi confini geometrici e stabilire i nessi causali tra tutti gli elementi che lo componevano. Prima della Rivoluzione Scientifica la geografia si limitava a rappresentare le coordinate sferiche dei luoghi e le caratteristiche del territorio, con l’emergere del metodo galileiano e di quello statistico si trasformò in una scienza che studia i nessi tra i fatti e i fenomeni fisici, climatici e sociali di determinate unità spaziali. D’altra parte, il concetto di ecosistema è venuto a definire l’insieme degli organismi, delle sostanze inorganiche e dei materiali presenti in un luogo, tutte cose delle quali l’ecologia studia i rapporti di interdipendenza. Nel suo romanzo *La Perla* (1947), John Steinbeck descrisse una città come dotata di “sistema nervoso, testa, spalle e piedi” e il diffondersi di una notizia al suo interno come il risultato di micro-interazioni tra i suoi abitanti che fanno “vibrare e pulsare i suoi nervi”.³⁴ Così descritti i luoghi hanno quindi una storia, cioè cambiano, evolvono, mutano al variare di suoi elementi, delle relazioni tra gli organismi che vi abitano e tra questi e l’ambiente.

In sostanza, sebbene esista sempre la possibilità di pensarlo in modo religioso, un luogo è divenuto un’entità descritta in termini dei suoi confini, contorni, centri vitali, dei suoi elementi costitutivi, delle loro relazioni spaziali, inclusi i legami sociali degli esseri umani che vi abitano. Michel de Certeau pensa il luogo in questi termini, ovvero come “l’ordine in base al quale gli elementi sono distribuiti in rapporti di coesistenza” o come “la configurazione istantanea di posizioni”.³⁵ Di contro, per lui “lo spazio viene a esistere quando uno prende in considerazione vettori di direzione, velocità e variabili temporali”.³⁶ una strada ben definita su una mappa è un luogo che viene trasformato in uno spazio dai passanti e le auto che si muovono. La definizione di de Certeau storicizza il luogo non solo in quanto esso può trasformarsi in spazio (e viceversa), ma anche perché, al cambiare della configurazione dei suoi elementi e delle loro relazioni reciproche, un

³³ R. Cartesio, *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, 2005

³⁴ J. Steinbeck, *The Pearl*, Penguin, London, 1947, Chapter 3

³⁵ M. De Certeau, *L’invention du quotidien 1. Arts de faire*, Paris 1978, p.173

³⁶ M. De Certeau, *op. cit.*, p.174

luogo diviene un altro luogo. In questa visione, un luogo disabitato potrà essere definito diverso da quello immortalato in una foto d'epoca facendo riferimento agli elementi che lo compongono o alle loro relazioni spaziali. Per esempio, nel suo racconto di viaggio *Imperium* lo scrittore e giornalista Ryszard Kapuściński narra di una visita nella città russa di Irkutsk.³⁷ Giunto in una piazza paragonò ciò che vedeva con i suoi occhi con la foto che la immortalava nella guida. Fu un passante ad aiutarlo a capire che adesso al posto della cattedrale sorgeva l'edificio di un comitato di partito. Quella piazza non era più la stessa. Il fatto è che gli elementi e le loro relazioni reciproche che identificano un luogo sono soggetti a cambiamento per fattori più o meno contingenti. Si può quindi perfino immaginare un luogo sezionato come una roccia nei suoi sedimenti: ovvero, si può assegnare a ogni suo elemento un posto su una scala a seconda di quanto sia soggetto a cambiamento nel tempo. Sul livello più basso della scala vi saranno i profili delle montagne, che mutano su scala geologica, a uno più alto i monumenti, soggetti a mutamenti storici, sociali e politici, a uno più alto ancora la vegetazione, che cambia sulla scala della vita media delle varie specie, nel livello ancora sopra la particolare struttura sociale delle persone che lo abitano, e poi ancora i suoi suoni tipici e così via. In questa maniera un luogo viene scomposto e analizzato nei suoi singoli elementi come un sito archeologico nelle sue successioni sedimentarie.

L'antropologo Marc Augé ha definito "luogo antropologico" quel luogo che è identitario, relazionale e storico.³⁸ Per esempio un luogo può essere costitutivo dell'identità individuale dei suoi abitanti che istaurano particolari relazioni fra loro e hanno una storia comune. Usando la nostra terminologia, potremmo dire che così facendo Augé restituisce al luogo il suo *genius loci*, cioè ci invita a pensarlo religiosamente: la sua storia e identità ne definiscono l'anima. Di fatto, però, Augé sostiene che oggi i luoghi antropologici vengono confinati e circoscritti ai margini delle nostre vite o soppiantati dai *nonluoghi*, quelli che non possono definirsi identitari, relazionali e storici (punti di transito, le catene alberghiere, i cambi profughi, le stazioni ecc.).³⁹ Essendo frequentati da individui simili, ma senza relazioni fra loro, i nonluoghi si prestano a essere pensati in termini meccanicistici, cioè costituiti da geometrie fisse ed elementi mobili non interagenti, proprio come in fisica un gas perfetto fra le pareti di un recipiente.

Sulla base di queste considerazioni, possiamo concludere che nel diciassettesimo secolo è emerso un modo di pensare che chiamo "profano" per far risaltare il suo essere in perfetta antitesi con quello religioso. Se pensare religiosamente un luogo significa scrutare in trasparenza oltre la trama degli elementi che lo compongono alla ricerca di un significato, pensare profanamente un luogo significa concentrarsi sulla configurazione dei suoi elementi e sulle loro relazioni reciproche,

³⁷ R. Kapuściński, *Imperium*, Feltrinelli, Milano, 2014, p. 109

³⁸ M. Augé, *Nonluoghi*, Elèuthera, Manocalzati, 2018 p.72

³⁹ M. Augé, *op. cit.*, p. 72

rifiutando ogni trascendenza. Una volta posato il suo sguardo materialista sul luogo, il pensatore profano lo scompone nei suoi elementi e ne indaga le relazioni reciproche utilizzando gli stili di pensiero della scienza moderna descritti da Hacking e menzionati sopra, alcuni dei quali sono emersi proprio durante la Rivoluzione Scientifica. Come modo di pensare, quello profano esiste allo stato puro solo in discipline come la geometria, la fisica, la biologia o in discipline di sintesi come l'ecologia o la geografia che descrivono un luogo in termini di interazioni fisiche, chimiche, biologiche, sociali. Di fatto, l'alternativa al pensare profanamente un luogo è sempre presente e contamina discipline come la letteratura, l'arte o lo studio della storia. Inoltre, elementi soggettivi come fascinazioni, superstizioni, suggestioni, ricordi si insinuano continuamente nelle pieghe della nostra esperienza dei luoghi.

Il modo di pensare profano ha portato in essere nuovi *criteri* come quello di scomporre i luoghi in base alle funzioni degli esseri umani che vi abitano (alloggio, commercio, industria), detto anche *zoning*, e nuove *classificazioni*, per esempio quelle di foreste, terreni, uso dei suoli, centri abitati, residenti. Si avvale degli svariati metodi delle scienze, che vanno da quelli statistici per la descrizione e la distribuzione degli elementi di un luogo fino alla modellizzazione e la sperimentazione, e di tipi di *spiegazione* come le distribuzioni statistiche. Fa uso di sempre nuove tecniche come quelle di topografia o di fotointerpretazione dei telerilevamenti e ha portato in essere nuovi tipi di *oggetti*, per esempio i nonluoghi stessi definiti da Augé, descrivibili come meccanismi in movimento, o le carte geografiche tematiche dei luoghi, da quelle archeologiche a quelle climatiche a quelle dei suoli, che scompongono un luogo in base ai suoi differenti “aspetti” (fisici, biologici, sociologici, linguistici ecc.). Inoltre, il pensiero profano dei luoghi ha portato in essere nuovi tipi di *enunciati* come quelli dell'architetto Charles-Éduard Jeanneret, conosciuto come Le Corbusier (“Le funzioni di una città sono abitare, lavorare, ricrearsi, circolare”⁴⁰ o “La casa è una macchina per abitare”⁴¹) che sembrano gli slogan della visione meccanicistica.

Ho distinto due modi di pensare i luoghi. L'uno, quello religioso, li investe di significato riconoscendo loro un *genius loci*, una realtà trascendente a loro associata. L'altro, quello profano, si concentra sugli elementi costitutivi del luogo e le loro interazioni rifiutando il richiamo a qualunque realtà trascendente. Il primo modo di pensare era radicato nelle grandi culture del passato, l'emergere del secondo si deve alla Rivoluzione Scientifica e alle idee filosofiche che l'hanno preparata, in particolare all'espulsione dell'anima da tutto ciò che non è umano. Affermare che il modo di pensare profano è emerso nel diciassettesimo secolo non significa negare che nelle civiltà antiche vi fosse un pensiero profano; nemmeno, viceversa, che il pensiero religioso dei luoghi si sia

⁴⁰ Nel manifesto di Ciam del 1933, *La Charte d'Athènes*, Le Corbusier ha enumerato queste quattro funzioni dell'abitare.

⁴¹ Le Corbusier, *Vers une architecture*, Les Éditions G. Crès et C., Paris, 1923

oggi estinto. Vuol dire solo notare che i concetti, le classificazioni, gli enunciati, le forme di culto connessi al pensiero religioso erano *oggettivi* nelle culture antiche (per usare la terminologia di Hacking), erano condivisi, informavano la vita quotidiana, generavano domande percepite come “importanti” e uno spazio di possibilità e discussione. Con l’emergere del pensiero profano il pensiero religioso dei luoghi è stato confinato in uno spazio più intimo, privato, tale per cui esso non genera domande e problemi che aprono spazi di discussione, non porta in essere pratiche di culto o personificazioni dei luoghi, non suggerisce metodi di ricerca di significato socialmente condivisi.

Il tramonto del modo di pensare religiosamente i luoghi ha così lasciato un vuoto, quello del *genius loci*. Quest’ultimo trasferiva valore al luogo nella sua materialità perché era a esso indissolubilmente associato: distruggere un bosco sacro significava compiere un sacrilegio. Per una sorta di *horror vacui*, che porta la Natura a colmare l’assenza di materia, con l’emergere del pensiero profano quel vuoto è stato riempito dal valore economico. I luoghi sono quindi divenuti una fonte di profitto che può essere sfruttata fino al suo esaurimento per un puro tornaconto economico: insomma, se una foresta non ha *genius loci*, non ha anima, allora la si può distruggere. Riscoprire il *genius loci* e difenderlo significa dunque difendere i luoghi. Anche per questo l’alternativa religiosa al modo di pensare profano resta più che mai attuale.