

LUISA BONESIO
ABITARE LA TERRA E RICONOSCERSI NEI LUOGHI

Credo che alla base della Geofilosofia stia la riflessione sullo spazio e sui luoghi, nel modificarsi e configurarsi storico e concettuale. Una topologia, innanzitutto, che comprenda le forme in cui lo spazio assume intelligibilità e viene praticato, rappresentato, abitato e trasformato in luoghi, definito da limiti e confini che lo articolano, differenziandolo simbolicamente e funzionalmente. Questo genere di riflessione assume una coerenza tutta particolare nella modernità, allorché essa inaugura, grazie alla scienza-tecnica, un'attitudine di disposizione e di dominio. Non una semplice "conquista dello spazio" terrestre, con esplorazioni, scoperte, colonialismi, ma quella "rivoluzione spaziale" di cui ha scritto Carl Schmitt e che successivamente è stata filosoficamente descritta da Peter Sloterdijk, in cui la Terra diventa conquistabile a partire dagli oceani, viene cartografata, conosciuta, fatta scivolare nell'astrazione del calcolo delle rotte, obliterata nelle lontananze dei viaggi e delle traversate, ridotta a punto di imbarco e di sbarco delle merci e degli uomini. La globalizzazione configura progressivamente uno spazio omogeneo, calcolabile, in cui le differenze culturali e le asperità naturali devono essere annullate in una superficie liscia e continua, e dunque i luoghi non possono più sussistere nelle proprie definizioni geografiche e culturali, così come la genealogia specifica che li sostanzia fino nella loro manifestazione visibile, estetica, deve lasciare il passo a una logica di modernizzazione e standardizzazione. La memorialità intrinseca dei luoghi, le culture locali, ma anche le civiltà differenti sono travolte nell'obbligatorio allineamento al "progresso", all'innovazione forzata, alla omologazione, poiché solo in uno spazio privo di increspature il disegno tecnoeconomico riesce a realizzarsi senza residui. Naturalmente questa vicenda epocale è molto più frastagliata e complessa di quanto non appaia dalla sua sintesi concettuale; l'ultimo bastione a cadere, in Europa, integrandosi nello spazio moderno, è stato il continente alpino.

Inoltre, va detto che la riflessione filosofica sullo spazio ha avuto, nel '900, molto meno fortuna che quella sulla storia e sulla temporalità, in particolare in Italia, a causa probabilmente dello storicismo dominante in varie forme. Ne è un tardivo ma significativo esempio, in campo educativo, la proposta avanzata qualche anno fa da un ministro dell'istruzione e oggi nuovamente ripresa, di abolire la geografia dagli insegnamenti scolastici. Il geografico e il terrestre venivano assorbiti nella dimensione storica, ma come sostrati inerti e al massimo come ostacoli naturali che l'umanità si trova a fronteggiare. Perdendo di vista la valenza innanzitutto simbolica dello spazio (ogni civiltà ha un "suo" spazio) e delle sue articolazioni, allineando la riflessione filosofica e le pratiche architettoniche e urbanistiche alla concezione scientifica dello spazio come mera estensione geometrica e anodina, si perdeva la possibilità di considerarne la sostanza storica e culturale, il suo carattere sedimentato e dinamico al tempo stesso, i suoi tratti distintivi e identificanti, per trattarlo, tutt'al più, come "ambiente" (ossia una dimensione presuntamente naturale che sta intorno all'umano). Si perdeva la possibilità di pensare (e dunque di "vedere", comprendere, prendersi cura) contemporaneamente luoghi, memoria, identità (che è connessa ontologicamente all'individuazione spaziale) e paesaggio, quale tessuto connettivo di tutti questi elementi. Così i luoghi sono stati degradati a localismo, la memoria a nostalgia, retorica passatista e museificazione, e l'identità a campanilismo; inoltre, in nome di una massiccia ideologizzazione, si è trasfigurato uno sradicamento epocale e di portata dissolvente in emancipazione, modernizzazione, fino a che il modello economico basato sull'industria fordista, che aveva generato una spazializzazione astratta, omologante, distruttiva e un'urbanistica elementarmente funzionalista, con ricadute drammatiche sulle forme, la vita e le qualità urbane, non è entrato in crisi, per arrestare infine la sua corsa, dichiarando un fallimento pari all'irruenza con cui si era imposto.

A questo punto, si è riproposta la necessità di ripensare tutto ciò che si era frettolosamente e imprudentemente dichiarato obsoleto, per riscoprire il senso dei luoghi, per cercare di ridestare un senso di appartenenza senza di cui si può dare solo degrado e disagio, per salvare il patrimonio della

memorialità (e dunque delle identità storiche, delle tradizioni culturali), dei saperi locali come antidoto alla superficialità generalista delle soluzioni tecniche standardizzate, riscoprendo infine il tema della qualificazione dei luoghi. È a partire da questa necessità che si afferma la prospettiva geofilosofica, nel tentativo di ritessere la complessa coappartenenza di queste dimensioni e di mettere in dialogo modelli discorsivi apparentemente lontani, non meno che nel cercare di suscitare una nuova consapevolezza sul fatto che il “paesaggio” è la sintesi espressiva e dinamica della vita dei singoli e della comunità, in necessario, costante e ineliminabile confronto con dimensioni e possibilità provenienti dal passato e solo per questo suscettibili d’aver futuro. È a questo punto (all’incirca negli anni ’90) che il paesaggio comincia a diventare il tema unificante di tutti questi filoni, soprattutto attraverso una progressiva presa di coscienza dei cittadini europei. In fondo, la richiesta delle oltre 200.000 comunità locali e regionali di acquisire un dispositivo giuridico e politico di salvaguardia dalle prevaricazioni sulla specificità paesistica dei propri territori (che sarà la Carta europea del Paesaggio, 2000) non ha fatto che esprimere il bisogno di una *governance* dei luoghi ripresa in mano dagli abitanti, per poter ritrovare, in azioni consapevoli per il paesaggio, il profilo visibile delle proprie identità, non meno che per cominciare a progettare e a incrementare nuove forme di benessere dei cittadini, legate alle qualità e alla patrimonialità dei territori.

Va chiaramente puntualizzato, però, che il paesaggio non è esauribile né confondibile con la “natura” o l’“ambiente”, anche se nella natura trova le sue condizioni di possibilità. Paesaggio è natura trasformata, come diceva Rosario Assunto; di più, è un conio stratificato e complesso del dialogo di una comunità, di una forma culturale, con una natura che si dà localmente, ossia con tratti specifici, peculiari e differenzianti; è l’espressione culturale e storica dell’interazione (che è anche concezione, percezione, valore storico-culturale) con le possibilità (ambientali, economiche, espressive) che la natura offre in luoghi determinati. La distinzione tra i concetti, continuamente confusi nel linguaggio comune, di natura, ambiente, paesaggio è necessaria e fondamentale. Se il paesaggio in senso proprio non è stato pensato adeguatamente, o è stato del tutto trascurato anche dal pensiero ecologista e ambientalista, è proprio a causa di questa confusione. Nell’“ambiente” non si vede il paesaggio come creazione culturale, e si rischia anche di vedere una “natura” originaria che non esiste più, dato che quasi tutti gli ambienti “naturali” sono profondamente alterati, trasformati, meticcianti dalle azioni umane. Naturalmente, sottolineare il carattere “culturale” dei paesaggi non vuol dire trascurare in alcun modo la configurazione e i caratteri naturali dei luoghi, che devono essere il più possibile salvaguardati, tutelati, rivalorizzati e che si trovano espressi o variamente negati nei paesaggi effettivi.

Il paradigma ambientale è ovviamente biologico-scientifico, naturalistico; quello paesaggistico è un paradigma culturale ed *ethico* (nel senso heideggeriano del soggiornare-abitare). Si potrebbe significativamente approfondire questa linea di riflessione, evidenziando come il concetto stesso di “natura” e la sua percezione siano culturali e storici: ogni civiltà ha una sua “natura”, ossia concezioni, regimi percettivi, valori, forme estetiche differenti che focalizzano aspetti e significati diversi di essa. Perciò è sempre tracotante e ingenuo credere, per esempio, che quella rappresentata dalla scienza sia la “vera” natura, mentre la *physis* animata e piena di dèi degli antichi sia solo una fola che ci saremmo lasciati irreversibilmente alle spalle in nome di un’arida razionalità. Tant’è che oggi assistiamo proprio a un movimento contrario, di risemantizzazione, di rianimazione della natura in tutti i suoi aspetti. Come avrebbe detto James Hillman, la denegazione della profonda vita della natura, del suo spirito, dei suoi “dèi” è costata troppo all’umanità. Gli umani, come gli altri viventi, le appartengono e devono reimparare a rapportarsi ad essa in modo più rispettoso, saggio, lungimirante e grato. La natura va pensata come un’unità integrata, infinitamente complessa e armonica, di innumerevoli aspetti, ordini e manifestazioni; noi li incontriamo e ne abbiamo un’esperienza diretta solo a partire da determinate coordinate culturali e solo in ambiti, volta per volta, localmente delimitati. Quindi della natura abbiamo esperienza sempre nella specificità di un luogo, di un territorio, in paesaggi determinati. Se non assume un *volto* riconoscibile, contemplabile, concreto, essa finisce per dissolversi in astrazioni, in

concettualità fredde e lontane, puramente calcolatorie, come sono quelle del discorso scientifico, responsabile della disanimazione del mondo in rappresentazioni senza vita, senza bellezza, senza partecipazione, verso cui non è possibile sentire alcun senso di appartenenza e di compartecipazione.

Riflettere su ciò che costituisce un buon paesaggio, o viceversa un paesaggio disarmonico e respingente, significa necessariamente anche interrogarsi sul rapporto con le possibilità naturali di un determinato luogo che una comunità o una cultura hanno realizzato, e, prima ancora, sulla comprensione, l'interpretazione e la posizione (ostilità, estraneità, collaborazione, assecondamento, cura, ecc.) di fronte ad esse. Da paesaggi riusciti e perduranti dovremmo imparare molto, perché la loro "bellezza" dice di una sostanziale comprensione di ciò che assicura vita alla cultura (un consapevole, rispettoso e lungimirante accordo con la natura), mentre la duratività esprime la buona calibratura del progetto di vita rispetto alle possibilità di essere efficace e soddisfacente a lungo termine. Sia il modello del paesaggio culturale, che quello bioregionalista devono oggi misurarsi con una Terra in gran parte devastata e sovvertita nei suoi equilibri naturali ed estremamente differenziata nei paesaggi culturali, che vanno da zone di grande significato e pregio a zone di desolazione e di degrado.

Il «deserto che cresce», di cui scriveva Nietzsche, era, propriamente, la forza dissolvente del nichilismo che si espande sulla Terra, sulle vite degli uomini e delle loro civiltà. Nel suo commento a questa espressione fondamentale della filosofia nietzscheana, Heidegger evidenzia come essa riconduca alla questione se l'uomo attuale sia preparato ad assumere il governo degli immani problemi che la tecnica pone alla Terra. Il deserto cresce perché l'uomo non è ancora preparato a svolgere questo compito, e invece persevera nella sua titanica, ma cieca, impresa di assoggettamento di ogni dimensione della natura e della Terra, in una pericolosa, tracotante e continuamente smentita presunzione di conoscenza, che cancella le antiche certezze e i saperi millenari. Di questa azione, in un certo senso, l'azzeramento dei paesaggi e la distruzione ambientale sono l'aspetto più visibile, anche se non certo più superficiale. Più cresce la desertificazione (empirica e simbolica) dei luoghi e meno gli uomini potranno mettere radici e far frtificare le loro civiltà.

Visto in un'altra e complementare prospettiva, ad estendere attivamente (a "favorire", dice Nietzsche) il deserto è la dissolvenza della logica mondializzante, che tuttavia non è semplicemente né puramente un dato di fatto, ma piuttosto una tendenza *attivamente* perseguita dell'occidentalizzazione del mondo, un "passaggio a Occidente" che non è né unitario né indiscutibile, ma si realizza con specificità locali tutte da comprendere e valutare. È chiaro comunque che la gestione di alcune risorse strategiche, sia naturali (acqua, petrolio, energia) che di altro genere (informazione, reti telematiche e comunicazione, *know how*) tendono ad essere accentrate e gestite da pochi centri economici e di potere politico a livello transnazionale che decidono, in base a logiche strategiche e a calcoli di fatto occulti, forme e direzioni dello sviluppo tecnologico e della ricerca scientifica, investimenti per megainfrastrutture, corridoi di collegamento tra nazioni per la mobilitazioni di merci, accesso e intensità dello sfruttamento delle risorse residue, rispetto o meno dei trattati internazionali volti alla limitazioni delle emissioni inquinanti, possibilità di accesso alle risorse tecnologiche, ecc. Si tratta, di fatto, di un "governo" mondiale senza alcun controllo democratico, contro il quale è auspicabile che gruppi con una consapevolezza desta ed efficaci strumenti di comprensione e interpretazione cerchino di disegnare i contorni di un progetto alternativo che, senza attendere la sua piena realizzazione futura, possa realizzare fin d'ora, almeno là dove se ne offrono le condizioni, forme di vita e di convivenza tra umani e con la natura maggiormente responsabili.

L'abitare dell'uomo sulla terra, oggi, si trova di fronte a una sfida estrema, che passa innanzitutto da una attenta e circostanziata analisi dei lati oscuri della globalizzazione e da una concreta resistenza nei confronti dei suoi risvolti più de-localizzanti, in tutte le occasioni e le forme possibili, dalla scelta del cibo, alla gestione dell'energia e delle risorse in generale, dai modi di costruire, al consumo consapevole, dalla scelta delle informazioni, alla difesa delle lingue, delle

culture e dei prodotti locali, alla trasmissione delle eredità culturali e identitarie: purché tale indispensabile complesso di azioni non si traduca in modalità meramente difensive, passatiste o decorative, bensì in proposta e progetto di forme di esistenza condivise che, pur riconoscendo la loro appartenenza ad una medesima “comunità di destino”, come l’ha chiamata Morin, o “comunità di fragilità”, come preferisco chiamarla io, quella con il pianeta Terra, tuttavia non intendono rinunciare alla *unicità* del luogo del loro abitare, in un’alleanza profonda di cura, rispetto, identificazione reciproca.

Occorre insomma sempre di nuovo tornare a pensare il luogo in questo orizzonte epocale.

Se nella riflessione filosofica e geografica sul concetto di luogo sono stati evidenziati alcuni caratteri (p. es. l’idea di localizzazione, ossia la relazione tra elementi; l’integrazione di elementi naturali e culturali, la circolazione tra i luoghi unici; la riconoscibilità; la temporalità e la trasformazione; il significato), il rapporto di interdipendenza tra luogo e comunità è probabilmente quello più significativo, in cui entrambi si rafforzano e le rispettive identità acquisiscono una visibilità particolare nel paesaggio in quanto manifestazione di questa interazione, una sorta di consapevolezza del luogo espressa collettivamente nelle forme del territorio. I luoghi – di varia estensione, caratterizzazione e natura – costituiscono l’elemento di ordine e intelligibilità imprescindibile del mondo, in assenza dei quali si ha l’indifferenziazione e la progressiva caoticità. La nozione di nonluoghi di Augé, anticipata dal concetto relphiano di *placelessness*, mostra appunto come il significato dei luoghi e il loro ordinamento spaziale possano essere smarriti a causa della cancellazione dei caratteri simbolici e della distruzione dei saperi elementari e contestuali, che derivano tanto dall’omologazione delle forme e delle funzioni, quanto da un’incapacità soggettiva di riconoscere il significato e l’identità dei luoghi: anche in questo caso, si può vedere un’inscindibilità e un rafforzamento reciproco dei due poli in gioco (il nonluogo e l’utente reificato e incompetente). Se si considera la tematica dal punto di vista delle tendenze globalizzatrici, gli spazi con i quali gli utenti non sviluppano e non intrattengono rapporti di identificazione e cura, che sono fatti per non trattenere coloro che passano, potrebbero a buon diritto essere definiti come “luoghi di nessuno”, deserti di mobilitazione incessante che proliferano nell’estendersi delle ibride periferie delle città contemporanee.

La deterritorializzazione, che appare come una sottrazione di realtà, tanto nelle pratiche umane quanto nelle rappresentazioni cartografiche e virtuali, suscita resistenze, una sorta di “movimento di correzione” che si manifesta come un “grande ritorno al contesto” anche nelle riflessioni. Secondo Sloterdijk, si tratta di una «insurrezione contro il mondo ridotto», in cui alla riscoperta della lentezza segue quella dell’estensione locale, alla cronolatria la topofilia e si assume l’asimmetria del locale rispetto al globale. Nell’accento sul luogo risuona l’avvento di una consapevolezza per ciò che non può essere compresso o dichiarato obsoleto. È inevitabile dunque sottolineare ancora una volta quanto peso e centralità abbiano i luoghi-paesaggi nella costruzione, nel mantenimento e nel dinamismo delle identità delle comunità, e viceversa come la vivezza e consapevolezza civile, etica, culturale e paesaggistica della comunità determini la qualità paesaggistica dei luoghi, non solo nel senso “stanziale”, ma anche rispetto alle esperienze turistiche, in cui il comportamento, l’atteggiamento e quindi le scelte di interazione con posti diversi e comunità differenti possono derivare in larga misura dall’educazione dello sguardo e dalle pratiche quotidiane con gli spazi collettivi dei luoghi di vita.

Per tutti questi aspetti, fondamentale per me è stata ed è la delineazione dell’orizzonte concettuale e progettuale del “territorialismo” di Alberto Magnaghi e della sua scuola, che ha rifondato il discorso e le pratiche della pianificazione urbana e territoriale, per approdare a modalità condivise e responsabili di progetto dei luoghi, ciascuno nella propria singolarità, a partire dalle caratteristiche identificanti che la comunità riconosce e valorizza in un orizzonte di autosostenibilità, di ricomposizione dell’abitante nelle sue funzioni, di ridisegno di un’identità locale capace di ricostituire la patrimonialità del paesaggio-territorio e di gestirla in forme durevoli, solidali e responsabili. Per tutto ciò è indispensabile la ri-costruzione di una coscienza di luogo, che è quanto di più distante ci sia da quello che lo stesso Magnaghi ha chiamato “il localismo

vandalico”; essa è basata sulla conoscenza, la cura e il rispetto del luogo, non meno che su costanti azioni di rilocalizzazione (un imperativo che è anche affermato da Serge Latouche) volte a conseguire l’autosostenibilità, riducendo di conseguenza gli impatti globali, non meno che sulle forme di democrazia di prossimità, sulla riattivazione delle memoria e dei saperi contestuali e autoriproduttivi.

In questo orizzonte teorico, infatti, anche le posizioni connesse alla decrescita e alla convivialità vedono nella riscoperta della dimensione locale una mossa strategica e ineludibile di allontanamento dalla logica globalizzata del mito della “crescita” e delle sue pratiche distruttive e deculturanti. La rilocalizzazione diventa lo strumento strategico più importante della decrescita e della realizzazione dei suoi principali obiettivi. Latouche afferma che se, da un punto di vista economico, il concetto di ‘locale’ risulta ambiguo a causa della sua estensione geografica a geometria variabile – dalla piccola località alla regione transnazionale, dal micro al macro, passando per il meso –, esso tuttavia è in grado di costruire un legame non equivoco con il territorio e con i patrimoni in esso presenti (che non sono solo naturali, storici o culturali, ma anche relazionali).

Si tratta di accezioni che non vedono la dimensione locale come un microcosmo rinserrato in se stesso, ma come un nodo all’interno di una rete di relazioni trasversali non gerarchiche e solidali, e quindi di laboratori di autogoverno per la difesa dei beni comuni: obiettivo che, in altri termini, viene propugnato anche dalla Convenzione Europea del Paesaggio.

Tutte queste posizioni riconoscono che l’essere definito da una localizzazione costituisce un elemento incompressibile; ed è in questa prospettiva che sorge una logica della partecipazione, del condividere una situazione, dell’abitare, in un progetto di fedeltà al luogo su tempi lunghi, la quale è fondata non più sulla *comunità naturale* di autoctoni e territorio, ma sulla *scelta* del luogo di cui prendersi cura da parte di una *comunità elettiva*, in cui si è “abitanti” solo in quanto si decide di essere “coloro i quali si prendono cura” del luogo, vivificato come elemento imprescindibile di una relazione di senso, investimento simbolico e affettivo, responsabilità e progetto del futuro.

D’altra parte, possiamo affermare che è possibile riconoscere i luoghi nella misura in cui essi hanno un’identità. Quest’affermazione si distacca decisamente dalla concezione soggettivistico-estetica del paesaggio come un brano di spazio che verrebbe investito di senso dall’attribuzione emotiva e sentimentale di un soggetto individuale di fronte ad esso, in quanto l’identità del luogo è al contempo il presupposto e il risultato di un’interpretazione culturale (dunque collettiva) che lo ha configurato, nel tempo, in modo coerente eppure dinamico, e la forma della sua identità può essere riconosciuta dall’esterno e restituita, p. es., in vari tipi di rappresentazione (in alcuni casi, un’“invenzione” tardiva ha potuto riconfigurare, collettivamente, paesaggi preesistenti: è il caso delle montagne e delle coste marine). In questo senso, l’identità è un tratto basilare della nostra esperienza dei luoghi che influenza ed è influenzata da queste esperienze. Questo ha delle ripercussioni non tanto sul riconoscimento delle differenze e delle similarità tra luoghi, quanto sulla capacità di identificare lo stesso nelle differenze. In questa prospettiva non è soltanto l’identità *di* un luogo a dover essere pensata, ma anche l’identificazione che una persona o un gruppo hanno *con* uno specifico luogo. Inoltre, il riconoscimento dell’identità di un luogo, condizione primaria perché esso possa diventare un paesaggio condiviso, è qualcosa di radicalmente diverso dal solipsismo che, nella finzione teorica della visione estetica, consentirebbe la delibazione del paesaggio, in quanto presuppone la costruzione di un’identità comune in cui i riconoscimenti e le attribuzioni di identità al luogo sono combinati intersoggettivamente. Così, benché ogni *insider* possa riconoscervi un’inflexione specifica e singolare, l’identità del luogo non è riducibile ad essa.

D’altro lato, e correlativamente, la dissoluzione degli ordinamenti, delle relazioni d’uso, non meno che dei significati e degli stili insediativi ad opera della modernità e oggi della globalizzazione, deve suscitare la consapevolezza che il territorio, inteso come spazio di significati, non esiste al di fuori delle pratiche di localizzazione, delle modalità di appropriazione simbolica e formale e del costante incremento del patrimonio di valori territoriali. Non esiste quindi un luogo

dato una volta per tutte. Il luogo infatti non è un dato esclusivamente naturale, ma ‘un’invenzione’ che acquista valore identitario e qualità espressiva solo nel contesto temporale di lunga durata.

Sappiamo quanto, in una stagione temporalmente piuttosto breve, ma di straordinaria portata distruttiva degli antichi significati e ordinamenti – quella industriale e ora quella della mondializzazione – sia persino diventato difficile poter ragionare sui temi dell’identità, del confine e della comunità, tre concetti che si costellano nell’idea del luogo-paesaggio, ossia di un processo di territorializzazione duraturo, anche se non statico, in cui possano sedimentarsi i caratteri differenziali, specifici e singolari di una “comunità di paesaggio”. Oggi che, viceversa, gli effetti deculturanti e omologanti della globalizzazione sono enormi e palesi, la riflessione torna con nuove consapevolezze al tema dell’identità.

Si può trovare un lontano prodromo della critica all’idea universalistica e omologante di ciò che allora non riceveva ancora il nome di globalizzazione in Lévi-Strauss, quando affermava che «il vero contributo delle culture non consiste nell’elenco delle loro invenzioni particolari, ma nello *scarto differenziale* che esse presentano fra di loro. Il senso di gratitudine e di umiltà che ogni membro di una data cultura può e deve provare verso tutte le altre è fondabile su una sola convinzione: che le altre culture sono diverse dalla sua, nella maniera più svariata; e ciò, anche se la natura ultima di tali differenze gli sfugge o se, nonostante tutti i suoi sforzi, riesce a penetrarla solo molto imperfettamente» (Lévi-Strauss, *Razza e storia*, in *Razza e storia e altri studi di antropologia*, a cura di P. Caruso, Einaudi, Torino 1967, p. 139). E poco più oltre: «La civiltà mondiale non può essere altro che la coalizione, su scala mondiale, di culture ognuna delle quali preservi la propria originalità». L’argomentazione di Lévi-Strauss era volta a confutare l’etnocentrismo che pone ingenuamente e arrogantemente la civiltà occidentale, con la sua temporalità specifica e i suoi ideali di “progresso” e di “sviluppo”, come la più avanzata e dunque legittimata a imporre il suo modello sul resto del mondo, tacciato di arretratezza o primitivismo. Ma oggi siamo, probabilmente, in grado di leggere con una nuova consapevolezza le sue parole, dal momento che i processi di omologazione connessi alla globalizzazione vertiginosa hanno fatto “decadere” anche espressioni culturali tradizionali del mondo europeo-occidentale a residualità “primitive”, da razionalizzare e “ammodernare”. È come se la civilizzazione forzata, il colonialismo, si fossero imposti anche dentro la nostra stessa cultura, semplificandola nelle sue innumeri colorazioni culturali e coniandola dentro il ferreo stampo dei linguaggi tecno-economici, della prestazionalità e dell’accelerazione che richiedono uniformità, standardizzazione, ripetibilità, automatismo. Niente più delle identità, dei luoghi, delle comunità, delle tradizioni, della memoria e dei paesaggi era maggiormente lontano da una simile logica. E queste realtà sono state in gran parte dissolte, osteggiate, denigrate, rese sospette e poi, eventualmente, recuperate in effigie, compensativamente, esibite folcloricamente o fossilizzate musealmente.

Oggi, tuttavia, l’attenzione a queste dimensioni è molto più viva e sempre più spesso, e nonostante tutto, la sensibilità delle popolazioni è consapevole delle implicazioni di questi temi. Probabilmente uno dei portati più interessanti, dal punto di vista etico, del dibattito sul paesaggio negli ultimi vent’anni, consiste nell’aver mostrato come, se compreso correttamente, il pensiero del paesaggio, in quanto espressione di identità, comporti necessariamente il pensare le sue dimensioni costitutive: la comunità che lo abita, le forme dell’identità e delle differenze, il suo profilo singolare, la sua sostanza di memoria e di dialogo, l’ineliminabile responsabilità delle scelte conservative e progettuali, l’aspirazione alla giustizia, all’armonia, alle qualità di vita.

In: Filosofia e Arquitectura da Paisagem. Um manual, a cura di Adriana Verissimo Serrao, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa 2012, pp. 203-210