I castelli di Yale online. ANNALI DI FILOSOFIA
Vol. XIII, n. 2, 2025, pp. 69-85 – ISSN 2282-5460

Piante geografiche e innesti fenomenologici
Da ecumene alla *friche*

Rosario Trimarchi

Abstract. *In our article we address some ambiguities of the model of dwelling resulting from the grafting of Merleau-Ponty's phenomenology and Berque's geography. We argue that this constitutes a theoretical retreat from Merleau-Ponty's ontological advances. More constructively, we propose an alternative graft, between Ricoeur's hermeneutics of historical consciousness and Berque's eco-hermeneutics, which constitutes its geographical and natural complement. Beyond this perspective, which we still consider to be marked by subjectivism and anthropocentrism, with and beyond Merleau-Ponty we will trace the outlines of an impersonal perspective of in-habitation, having, with Marc Richir, the flesh-chôra nexus as our guiding thread. In the last part of the article, we try to correspond the speculative proposal to concrete developments. Thus, a parable is traced from ecumene to friche, a mirror of chôra, concretised in Clément's moving garden and third landscape.*

Riassunto. *Nel nostro articolo affrontiamo alcune ambiguità del modello di abitare risultante dall'innesto della fenomenologia di Merleau-Ponty e la geografia di Berque. Riteniamo che questo costituisca un arretramento teorico rispetto agli avanzamenti ontologici di Merleau-Ponty. Più costruttivamente, proponiamo un alternativo innesto, tra l'ermeneutica della coscienza storica di Ricoeur e l'eco-ermeneutica di Berque che ne costituisce il completamento geografico e naturale. Oltre questa prospettiva, che consideriamo ancora marcata da soggettivismo e da antropocentrismo, con e oltre Merleau-Ponty tracceremo i lineamenti per una prospettiva impersonale di in-abitare, avendo, con Marc Richir, come filo conduttore il nesso carne-chôra. Nell'ultima parte dell'articolo cerchiamo di corrispondere la proposta speculativa a sviluppi concreti. Viene così tracciata una parabola da ecumene alla friche, specchio di chôra, concretizzata nel giardino in movimento e nel terzo paesaggio di Clément.*

Keywords. Chôra, Friche, Flesh, Dwelling, Process.

Parole chiave. Chôra, friche, carne, abitare, processo.

Rosario Trimarchi È dottorando in Filosofia presso l'Università di Pavia (FINO) e sviluppa un progetto sul negativo e sulla dialettica, approfondendo la dimensione epistemologica dell'ontologia della carne di Merleau-Ponty. La sua ricerca articola inoltre, in una prospettiva anche applicativa, un approccio processuale alla spazialità e alla socialità, con interessi più ampi nell'epistemologia della credenza e dell'expertise, nella geo-filosofia e nei rapporti tra fenomenologia e teorie della complessità.
EMAIL: rosario.trimarchi01@universitadipavia.it

1. Introduzione: spazio, geografia e filosofia

Individuare il significato dello spazio e delimitarne il campo fenomenologico non è affatto semplice. Ciò che chiamiamo "spazio" non si offre mai come un tema univoco o stabile, ma come un intreccio di dimensioni eterogenee: da un lato, la spontaneità del sensibile e l'esperienza incarnata che lo istituisce; dall'altro, le mediazioni della comprensione, del linguaggio e delle abitudini culturali che ne orientano l'interpretazione. In questo senso, lo spazio, al pari del tempo, si manifesta attraverso una struttura di incompiutezza e

intermittenza, una chiaroscura oscillazione che sfugge tanto alla pura oggettivazione quanto alla riduzione soggettiva. Per coglierlo adeguatamente, è necessario assumere una prospettiva interstiziale, capace di mantenere la distanza critica senza dissolversi nel flusso dell'esperienza. Lo spazio non può dunque essere colto stringendo troppo la presa concettuale: occorre lasciarlo apparire nella sua mobilità vitale e processuale, come un campo di variazioni e trasformazioni continue. Riflettere sullo spazio significa allora riflettere "di lato", cioè decentrarsi rispetto ai modelli tradizionali di rappresentazione, e accettare l'opacità costitutiva che lo accompagna.

Che il tempo si presti più dello spazio a questa caratterizzazione inqualificabile lo ha dimostrato ampiamente buona parte della riflessione fenomenologica nel corso di tutto il Novecento, facendone in un certo senso il proprio tema guida. La riscoperta dello spazio in fenomenologia è avvenuta piuttosto di recente – se escludiamo in Germania gli importanti lavori di Bollnow e di Ströker e i pionieristici lavori, a cavallo tra fenomenologia e geografia, di Dardel, di Yi-Fu Tuan, di Seamon e di quella geografia sorta in reazione all'imperante positivismo attorno agli anni Settanta (Cfr. Pickles 1985) –, motivata da anche da un riorientamento di interessi occorso in seno al dibattito sul postmoderno in filosofia e scienze umane, che nel "luogo" dello *spatial turn* trova la sua cifra più emblematica.

Certamente, se da un lato è stato possibile rinnovare la critica grazie a una riconcettualizzazione delle formazioni simboliche in termini spaziali, questo orizzonte di ricerca è rimasto fortemente orientato in senso culturalista. È, invece, ripartendo dagli esiti di quel filone geo-fenomenologico, che trova in Merleau-Ponty il suo principale riferimento e nel corpo il nodo focale (Cfr. Ash e Simpson 2016), possiamo rispondere più opportunamente anche alle urgenze attuali. Vanno evidenziandosi, insomma, la pre-riflessività e la passività attiva del momento naturale e sensibile della corporeità e la loro irriducibilità alle produzioni discorsive. Sembra infatti che si sia ormai transitati da una prospettiva incentrata sul linguaggio e sul testo (Cfr. Cortella 2020) a una che, invece, pone il corpo, lo spazio e la natura al centro dell'attenzione (*embodied turn*) e che privilegia le dimensioni realista, materialista, relazionale e processuale dell'esperienza.

Si potrebbe tuttavia rilevare che un simile approccio di taglio impersonale e anti-soggettivista tenderebbe a svalutare la dimensione ermeneutica del comprendere e soprattutto l'autonomia decisionale (*agency*) dei soggetti (Cfr. Furia 2020). In altri termini, un'ontologia della spazialità paticamente e anti-soggettivisticamente orientata correrebbe il rischio di far perdere di vista, in funzione di una sorta di fusionalità originaria tra carne e carne del mondo, il dato configurazionale (storico-locale, ermeneutico appunto) che caratterizza costitutivamente il discorso geografico e critico.

Tenendo conto di questa obiezione, delineare un resoconto filosofico dello spazio (nel senso ampio che abbiamo definito) si rivela un compito di straordinaria complessità, giocato sul mantenere un delicato equilibrio tra sensibilità e comprensione, tra fenomenologia, teoria critica (dialettica in particolare) ed ermeneutica da un lato, ed empirismo radicale e filosofie del processo dall'altro, aprendo il dialogo con le scienze umane e naturali. Si tratta di preservare in un dinamico bilanciamento l'intreccio bidirezionale di attività e passività, afferenti tanto alla natura quanto alla cultura, e di farvi corrispondere una radicale riflessione sul rapporto possibile-reale, essenziale per pensare all'unisono l'immanenza naturale e il proliferare delle forme o delle modalizzazione – «naturali», «culturali» e «simboliche» – in cui essa si esprime.

2. Berque e Merleau-Ponty: possibilità e limiti di un incontro

Di grandissimo interesse, nella nostra epoca di contingenza e di avversità, segnata da emergenza climatica, da crisi migratoria e abitativa, da una «terza guerra mondiale a pezzi», e dagli effetti di una pandemia globale, le cui conseguenze a lungo termine devono ancora emergere con chiarezza, è il tentativo di far dialogare il pensiero di Merleau-Ponty con la geo-ontologia di Augustin Berque, il cui contributo è stato rivalutato filosoficamente solo di recente (Cfr. Iofrida 2019; Giarolo 2022,;Valenti 2023; Missiroli 2024). Il principio che sembra accomunare la fenomenologia merleaupontyana e l'analitica geo-esistenziale di Berque può essere formulato come una tessitura di apertura e di sfuggimento, un *mélange* in cui natura e cultura, corpo e mondo, si intrecciano entro un orizzonte ontologico comune, segnato al tempo stesso da aderenza corporea e da trasformazione storica. In entrambi gli autori, l'esperienza si configura come una modalità di apertura indefinita, radicata nella corporeità, e la riflessione mira a mostrare i limiti della rappresentazione, facendo emergere quella dimensione di alterità mobile che resiste alla presa uniformante della ragione calcolante.

Questa concezione dinamica dell'esperienza alimenta anche l'incontro tra conoscenza filosofica e scientifica. Secondo Berque, questo dialogo risulta particolarmente significativo per una geografia che non voglia essere autoreferenziale, ma che sappia comunque conservare la propria specificità regionale all'interno dell'«enciclopedia». Allo stesso modo, Merleau-Ponty formula un tipo di pensiero che considera essenziale il dialogo con le scienze umane, pur mantenendo un'intenzione filosofica radicale (Cfr. Merleau-Ponty 2000b, 122 e ss). La geografia, in altri termini, come sapere interdisciplinare, punta al *logos*, ma resta radicata nel *bios*, nel mondo dell'esperienza e della pratica.[1] Per la filosofia, in particolare per una filosofia trascendentale, il discorso si fa più complesso.

Berque intende portare a compimento l'analitica esistenziale heideggeriana integrando sinergicamente nel quadro dell'esperienza umana le dimensioni corporea e spaziale – marginalizzate per ragioni interne a *Essere e tempo* –, con quelle simbolica e temporale. Ricordiamo infatti l'ammonimento di Heidegger: «la spazializzazione dell'esserci nella sua "corporeità (*Leiblichkeit*)", […] cela in sé una sua particolare problematica che *qui* non possiamo trattare» (Heidegger 2015, 138). «Qui», nel contesto analitico-esistenziale di una fenomenologia-ermeneutica riflessa tra essere e tempo. Berque realizza invece un progetto di antropologia filosofica a base naturalistica, a partire proprio da una rivalutazione della spazialità e della geograficità umana.

Vogliamo a questo punto avanzare un'obiezione, che non intende affatto essere mortale, ma che certamente comporta un lieve dissesto nel tentativo, possibile e anzi auspicabile, di incontro tra la filosofia di Merleau-Ponty e di Berque, i cui esiti sono stati e continuano a essere estremamente proficui. La riserva che avanziamo è prettamente filosofica, radicale, trascendentale come vorremmo caratterizzarla.

Partiamo dalle considerazioni di due grandi pensatori e lettori di Merleau-Ponty. Nella sua classica, ma sempre stimolante monografia, Renaud Barbaras (1991) mostra come l'ontologia merleaupontyana de *Il visibile e l'invisibile* superi il dualismo residuo di *Fenomenologia della percezione* – testo ancora legato, come emerso anche durante la difesa della tesi (Cfr. Merleau-Ponty 2004) a un vocabolario soggettivista e coscienzialista. Di analogo avviso è Ricoeur, secondo il quale, meno entusiasticamente, la scrittura de *Il visibile e l'invisibile* «è quasi quella di un altro Merleau-Ponty» (Ricoeur 2013, 34) – altro ri-

[1] Come sottolinea Marcello Tanca, «la "filosofia della geografia" designa […] la riflessione sulla natura della realtà geografica e più in generale sui risvolti ontologici, mitici, poetici e politici del sapere relativo a questa realtà» (Tanca 2018, 18).

spetto alla prospettiva fenomenologico-ermeneutica di *Fenomenologia della percezione*, ancora comunque subordinata al «primato idealistico della coscienza».

Come sostiene Merleau-Ponty, ci sono due modi di intendere la soggettività: «quella della soggettività vuota, sciolta, libera, universale, e quella della soggettività piena, immersa nel mondo» (Merleau-Ponty 2015, 181) ed è ovviamente la prima, fagocitante nel suo fare imperialistico, che prende di mira criticamente Merleau-Ponty. Il soggetto immerso nel mondo è invece il *Dasein* corporeo, che permette di oltrepassare l'alternativa tra idealismo e realismo ingenuo, tra spiritualismo e meccanicismo. L'osservazione autocritica di Merleau-Ponty (Cfr. Merleau-Ponty 2021, 50 e ss) è allora più sottile di quanto faccia intendere Ricoeur – anche perché di idealistico, il soggetto corporeo merleaupontyano conserva solo il vocabolario –: ciò che Merleau-Ponty intende interrogare ontologicamente sporgendosi ai limiti della fenomenologia è il senso della correlazione tra soggetto e mondo, ossia l'intenzionalità.

Merleau-Ponty, in altri termini, ritiene che, al di là dell'intenzionalità d'atto e della correlazione noetico-noematica esplicitata geneticamente, vi sia un'intenzionalità più profonda di tipo creativo o produttivo – l'influenza di Eugen Fink è decisiva –, che vale come origine elementale, tanto naturale quanto simbolica, dell'essere e di tutte le sue possibili dimensionalizzazioni. Il tornante cosmologico de *Il visibile e l'invisibile* testimonia allora dello sforzo di Merleau-Ponty di emanciparsi dal coscienzialismo e di comprendere, nel seno della Natura, l'emergenza del fenomeno nel suo movimento stesso di fenomenizzazione e, assieme, di concepire la filosofia come la scrittura di questo *éclatement*. La geologia trascendentale – «empiriografia trascendentale» avrebbe detto Husserl – sarà lo strumento concettuale che permetterà di rendere indirettamente manifesto quell'evento di lungo periodo, usando un ossimoro, che è l'*Urstiftung* o il momento di co-nascenza di un soggetto e di un mondo d'esperienza, il campo del pullulare brulicante dei fenomeni.

L'intreccio di carne e di carne del mondo fa "quadrato" («X», chiasma) con la reversibilità in un modo assolutamente peculiare: il mondo e il soggetto si manifestano dialetticamente supponendo e la coesione massiccia della carne e uno scarto insopprimibile. Il fenomeno è così la stigmate sempre aperta di una spaziatura/temporalizzazione originaria che il soggetto "tocca" *après coup* sul corpo-proprio in virtù di una sensibilità differita e mai puntuale. C'è del senso è la formula critica (da cui trascendentale), o lo scrupolo apofatico (*fi* negativa come *via eminentiae* laica) di Merleau-Ponty, per legittimare fenomenologicamente un'ontologia dell'invisibile. Si tratta di concepire «un Essere che è *eminentemente percipi*» (Merleau-Ponty 2000a, 290), inteso come l'altra frangia costitutivamente fuori fuoco della fenomenalità, una passività e una «trascendenza» naturale, irriducibili sia alla presa apofantica (*via affirmativa* nel lessico della scolastica) della rappresentazione o della manipolazione, sia al solo lessico negativo dell'esistenza (umana).

Questa prospettiva è intravista già all'inizio degli anni Cinquanta, allorché Merleau-Ponty, riflettendo sui rapporti tra le sue due tesi di dottorato, *La struttura del comportamento* e *Fenomenologia della percezione* – entrambe dedicate alla percezione, ma affrontate rispettivamente da una prospettiva scientifico-oggettiva e soggettivo-fenomenologica –, ne riconosce i limiti e paventa la necessità di «révéler, en déçà du sujet et de l'objet pur, comme une troisième dimension où notre activité et notre passivité, notre autonomie et notre dépendance, cessairent d'être contradictoires» (Merleau-Ponty 2000b, 13). Ecco la traccia della futura ripetizione ontologica (*wiederholung*) dell'interrogazione percettiva.

In questo, potremmo dire, è contenuto in potenza il significato della reversibilità, la quale non si fonda né su un assoluto dialettico né su una logica della giustapposizione («e…e», «ma anche»). Il movimento processuale e dialettico della reversibilità si incardina nella *membrure* sincategorematica della carne («E»/*tra*), descritta ora secondo un modulo topologico. La carne è immersa razionalmente nello spazio fenomenologico del corpo-

proprio e le sue direzioni sono certo individuabili come punti sul piano superficiale del corpo (Schmitz parlerebbe di isole-corporee), ma una trasformazione più adeguata, una metaforizzazione riuscita, non dovrebbe comportare una perdita di finezza descrittiva nella traduzione bifronte di ontologico e fenomenologico, geologico e trascendentale.

Le idee sensibili sono allora individuate da Merleau-Ponty come «scala» – «nozione *proiettiva*» (Merleau-Ponty 2000a, 263) –, mappa di sommersione tra la multidimensionalità intra-ontologica della carne e il piano ancora "euclideo" e fenomenologico del corpo-proprio, dove l'irraggiamento della carne non può mai essere del tutto circoscritto nella trasposizione poetica: rimane solo traccia della complessità originaria. Gli avverbi che caratterizzano al meglio questa visione ontologica non possono che essere, quindi, quasi e verso, a indicare l'imminenza della reversibilità e l'*èclatement rayonnant* della carne. Queste formule si sintetizzano nella nozione di iperdialettica che, così, offre una replica carnale, uno sbocco ontologico che è una generalizzazione immanente (bottiglia di Klein), al circolo soma-ermeneutico (nastro di Möbius).[2]

Se con la sua ontologia negativa Merleau-Ponty crea i presupposti per individuare nella «lacuna» della carne la condizione di possibilità del fenomeno, a sua volta compreso come processo radicato in uno «spazio topologico» e in un «tempo di congiunzione e di membratura» (*ivi*, 265), quello di Berque resta, in confronto, un euclideismo, e quindi, un modernismo aggiornato, ma infelicemente paradossale. Tre aspetti impediscono di considerare la proposta filosofica di Berque (*logos* traiettivo) come una «buona dialettica»: 1) *chôra* non è la cifra di una filosofia della natura, ma di un culturalismo moderato; 2) il complesso dell'esperienza è pensato ancora per strati, secondo un modello di dialettica inglobante; 3) la logica traiettiva è una logica giustappositiva, non circolare.

Ritornare al luogo come spazio concreto (*concrètude*) e alla "natura" come mondo della vita o ambiente della vita significa per Berque addentrarsi in quel frammezzo traiettivo sintonico, quella riserva di senso sempre mediata eco-tecno-simbolicamente dell'esperienza viva, che le scienze fisiche e umane non dovrebbero mai obliare in quanto loro origine. Berque definisce *chôra* la catena di significatività, che, come il mondo in Heidegger, funge da esistenziale geo-storico nel contesto della ecumene. *Chôra*, infatti, non è Natura, bensì il correlato della *réalité humaine* o *Dasein* ecumenale, che rimanda sì alla Terra, intesa però come strato chimico-fisico – *forma sincretica ottusa e Weltlos* – e non certo come *physis*. Berque inclina così verso un fondazionalismo e un "soggettitismo", che Merleau-Ponty avrebbe rifiutato.

La prospettiva berquiana rimane quindi legata a un modello stratigrafico (livello fisico-chimico, biologico, ecumenico) e teleologicamente orientato, speculare a quello proposto da Merleau-Ponty ne *La struttura del comportamento* – e, ricordiamo, giudicato dallo stesso come filosoficamente insufficiente. Berque, qui si mostra chiaramente il debito heideggeriano, non concepisce l'esperienza biologica come un concerto naturale di contrappunti, piuttosto come un insieme di melodie indipendenti armonizzate su scale mondane differenti. Questo perché ogni animale, umano compreso, conforma il mondo a sé, attribuendo qualità funzionali agli oggetti che incontra e integrandoli nel proprio sistema incapsulato bio-semioticamente, cioè l'*Umwelt*.

Infine, il grafismo della geo-grafia, il proprio dell'umano, risulta essere una funzione materiale e spirituale, oggettiva e soggettiva, che, sì, concretizza il biologico e il simbolico, ma non in termini di chiasma, bensì di dialettica inglobante: opera in sottotraccia lo schema epistemologico ermeneutico classico. La traiettività, segnata da profonde traccia-

[2] È ben noto l'interesse che Lacan ha dedicato a questa peculiare superficie. Meno noto, invece, è che Berque abbia sviluppato la logica traiettiva e il paradigma ecumenale anche in risposta alla circolarità autistica del "nastro di Möbius" strutturalista (cfr. Berque 1996, 172).

ture o sbarramenti obliqui («/», *en tant que*), che sono l'espediente grafico e "grammaticale" di cui si avvale Berque, risulta ridimensionata nella sua portata rivoluzionaria. L'opera di Berque si basa infatti su uno schema giustappositivo «*affordances-Umwelt* ↔ *habitus-Welt*» e questo intreccio tra struttura ecologico-sociale e apertura interpretativa mediata tecnicamente (scrittura) e simbolicamente (luogo e paesaggio) porta a qualificare la sua proposta non come una feconda cosmogonia concreta, piuttosto come una bio-ermeneutica della coscienza geografica.

3. Piante fenomenologiche e innesti ermeneutici: Berque e Ricoeur

L'espressione «bio-ermeneutica della coscienza geografica» fa segno all'ermeneutica della coscienza storica di Paul Ricoeur (1985). Riteniamo infatti che, per continuità di intenti e una somiglianza strutturale notevole, le geo-ontologia di Berque offra, come dire, nei limiti di un'analitica dell'esistenza, il contraltare geografico e il completamento naturale dell'ermeneutica ricoeuriana.

Gli autori si rimandano reciprocamente solo in due passaggi puntuali: in *Ecumene* Berque cita Ricoeur confrontando il *mitate* giapponese al vedere-come de *La metafora viva* (Berque 2000, 289); Ricoeur, in *La memoria, la storia, l'oblio*, in una delle rare occasioni in cui affronta il tema dello spazio, menziona Berque facendo riferimento al «livello ipergeometrico dell'*oikoumene*» (Ricoeur 2003, 215). Non vogliamo certo dire che Ricoeur e Berque convergano ontologicamente nei confronti di ecumene e del tema della natura; piuttosto, la loro convergenza avviene in virtù dei legami che sussistono tra fenomenologia ed ermeneutica e delle potenzialità di quest'ultima di espandere il campo della prima. Ciò non va, per questo, senza far emergere i limiti di questo innesto (tra Ricoeur e Berque e tra fenomenologica ed ermeneutica), laddove l'integrazione delle prospettive comporta perdite o rimozioni.

Sia Berque che Ricoeur procedono a partire da una disamina storico-esegetica dei classici, si confrontano con le filosofie contemporanee e rileggono in chiave teoretica i risultati delle scienze umane distanziandosi da tesi strutturaliste e formaliste (Cfr. Ricoeur 1998, 49). Si tratta, insomma, di due filosofie che fanno della mediazione e della dialettica fra spiegare e comprendere la propria cifra. Ricoeur evidenzia, in particolare, la duplice dinamica di mediazione che avviene nell'ambiente umano: da un lato, la realtà umana si concretizza attraverso una esteriorizzazione tecnica, in cui l'umano si oggettiva nelle proprie opere; dall'altro queste stesse opere diventano segni attraverso cui l'umano riconosce sé stesso in un apprendistato simbolico. Berque rielabora un'analoga dinamica tecno-simbolica – il circolo ermeneutico della comprensione in Heidegger, o la triplice *mimesis* e l'identità narrativa in Ricoeur –, inscrivendola però in una prospettiva ecologica più ampia (*médiance*).

Ad esempio, nel confrontarsi con *Il Mediterraneo* di Braudel, Ricoeur e Berque giungono a formulare idee convergenti e complementari. In chiave anti-strutturalista e anti-determinista, Ricoeur avverte che «la scoperta della lunga durata può esprimere la dimenticanza del tempo umano» (Ricoeur 2016, 331). Questo è evitabile a tre condizioni: 1) «salvaguardando l'analogia tra il tempo degli individui e quello delle civiltà»; 2) pensando la Storia come *mediazione imperfetta* tra i suoi orizzonti (Cfr. Ricoeur 1985, 317); 3) replicando poeticamente all'aporia del tempo, mediando cioè vissuto e cosmologia con il racconto (Cfr. Ricoeur 1985, 378). Berque, potremmo dire, rende ecumene (laddove in Ricoeur si parla di tradizione) il nome singolare-collettivo per indicare questa serie di rapporti non solo storici e poetici, ma anche geografici ed ecologici: «l'écoumène […] est mouvante à toutes les échelles de temps» (Berque 2000, 311) – la storia immobile, la storia lenta e quella evenemenziale.

Abitare l'ecumene e appartenere a una tradizione significano allora abitare un mondo di pratiche concrete e di luoghi segnati, impressi o solcati che a ogni livello melodizzano di umanità il reale. Configurare il luogo è un gesto né solo naturale, né solo artificiale con il quale l'umano aderisce al piano vitale dell'esistenza elevandovisi ermeneuticamente e poeticamente. Per Ricoeur e per Berque al centro si trova, infatti, il lavoro, che ha un portato ontologico e anche etico. Essere umani sulla Terra, quindi, non può significare altro se non «vivere bene con e per gli altri» (Ricoeur 2020b, 474) all'interno di istituzioni e paesaggi giusti. Su questo punto, però, la vicinanza di Berque alle tesi del secondo Heidegger (da cui Ricoeur si smarca freddamente; Cfr. Ricoeur 2010, 399 e ss) lo pone a rischio di una deriva antimoderna e vernacolarista. Il resoconto di Berque non sfocia così esplicitamente in una idealizzazione del luogo come nucleo di un'ermeneutica dell'originario – come, del resto, Ricoeur non è uno strenuo apologeta della tradizione. La cura e la custodia a cui pensa Berque, in linea con Ricoeur, malgrado le "sottili" ma come vedremo essenziali differenze, si radicano nel gioco dialettico-ermeneutico di appartenenza e di distanziazione, di apertura all'altro, dove si gioca, insomma, la costruzione di una «identità *oikologica*» (Canullo 2021, 49).

In Berque e in Ricoeur – sebbene per quest'ultimo ai margini della parola – è la corporeità, elaborata sulla scia di Merleau-Ponty, ad assumere un ruolo centrale: essa si configura come il punto sorgente in cui si raccolgono, nel presente vivente e nel «qui» geografico, i motivi della mediazione tra tempi e spazi (rigorosamente al plurale). Ricoeur individua nel corpo proprio e nell'«io posso» la chiave per articolare l'ordine temporale del vissuto e del cosmo (Cfr. Ricoeur 1988, 351-352); Berque sviluppa specularmente la nozione di corpo per pensare il nesso tra animalità e medialità (Cfr. Berque 2000, 312). Le due teorie si incontrano e si possono intrecciare insomma nel «qui e ora» del corpo – che funge così da centro di connessione di geograficità e storicità –, ma non certo sulla questione dell'animalità.

Questo ultimo punto lascia intravedere la possibilità di uno scavalcamento tra ermeneutica della coscienza storica e bio-ermeneutica della coscienza ecumenale, ma anche la loro sostanziale differenza. La scrittura dei luoghi per Berque e il linguaggio (il simbolo, la metafora e il racconto più nello specifico) per Ricoeur segnano l'emergenza dell'umano dalla biosfera, che si realizza infatti come un «*allargamento* dell'*Umwelt* alle dimensioni del *Welt*» (Ricoeur 1983, 131) – allargamento che non va senza volontà, soggetto e responsabilità, insomma, senza correlazione intenzionale; «la réalité, notre humaine réalité, c'est le mouvement de trajection par lequel, tout en étant nous-mêmes, nous nous identifions ek-sistentiellement au monde» (Berque 1996, 171-172): con Ricoeur, «il soggetto si pone, così come il mondo si mostra» (Ricoeur 2020a, 271).

Tuttavia, proprio sulla specificità ultima dell'aggiunta o dell'emergenza umana si consuma anche la più sostanziale differenza tra Berque e Ricoeur. Che rapporto sussiste infatti tra linguaggio e natura, umanità e animalità, tra *logos* e *bios*? Berque e Ricoeur fanno riferimento allo stesso passaggio dell'*Introduzione all'opera di M. Mauss* di Lévi-Strauss – «quali che siano stati il momento e le circostanze della sua apparizione nella scala della vita animale, il linguaggio non è potuto nascere altrimenti che *d'improvviso*. Le cose non hanno potuto mettersi a significare progressivamente» (Lévi-Strauss 1996, 45, corsivo nostro) –, interpretandolo in due maniere divergenti: Berque vi scorge, leggendolo naturalisticamente, un'insostenibile forma di creazionismo linguistico metabasista, Ricoeur, più simpateticamente, vi vede espresso uno scrupolo filosofico. Per una funzione simbolica riletta alla luce della riduzione fenomenologica, «all'improvviso» allude, secondo la nostra interpretazione di Ricoeur, al lampeggiamento instabile (*clignotement* o *exaiphnes*; cfr. Richir 2014, 19) tra atteggiamento naturale e dimensione trascendentale come condizione di possibilità di una vita significante: *loco totius humanae naturae*.

Vuol dire questo che anche la posizione di Ricoeur sia ascrivibile allo stesso metabasismo creazionista e culturalista che Berque imputa allo strutturalismo e al post-strutturalismo?[3] Non crediamo affatto che sia così, e non per ragioni di superficie. La filosofia del simbolo ricoeuriana può permetterci di chiarire questo punto. Ricoeur è consapevole della natura ambigua, sfuggente, *chôretica* direbbe Berque, del simbolo, che infatti «esita sulla linea di confine tra *bios* e *logos*. Esso testimonia del radicamento originario del Discorso nella Vita. Nasce nel punto in cui Forza e Forma coincidono» (Ricoeur 1994, 157). Questa peculiarità del simbolo, che Lakoff e Johnson (1999) attribuiscono alle metafore primarie, lega appunto l'aspetto semantico-cognitivo al corporeo e al non-semantico in maniera quasi reversibile.

Ci troveremmo di fronte a una contraddizione profonda se, dunque, non interpretassimo questa tesi di Ricoeur filosoficamente, ovvero a partire dalla riduzione. L'ecologia fenomenologica di Berque non si basa su questo scrupolo metodologico e giunge, inconsapevolmente, a far assorbire il trascendentale dall'empirico. Così facendo rischia di dissolversi la distinzione tra filosofia e non-filosofia. Quella di Ricoeur, ecco il motivo della "concessione" a Lévi-Strauss, è una precauzione essenziale per preservare l'autonomia del discorso filosofico rispetto a quello delle scienze umane: è infatti solo distinguendo esistenza ed essenza, fatto e diritto, condizioni di possibilità e condizionato che è possibile aprire, almeno su di un piano epistemologico, l'interrogazione filosofica, la quale, dal canto suo «non aggiunge nulla» (Ricoeur 2020a, 271) essendo però «creatrice dell'origine del mondo» (Ricoeur 1985, XXX).

Detto ora molto sinteticamente, ci troviamo di fronte un'alternativa: se c'è natura non c'è trascendentale; se si sta dalla parte della vita significante non può darsi animalità. Delle due, l'una.

Berque ha in vista la configurazione analitico-esistenziale e biologica del mondo, tesa tra un naturalismo sostanzialista (LgS) e un relativismo culturale (LgP) (realismo ecologista e geografismo), che si rimbalzano traiettivamente senza posa. Questo è appunto ciò che, lucidamente e filosoficamente, Ricoeur vuole evitare per non rendere vizioso il circolo ermeneutico. Affinché la filosofia preservi il suo rigore, occorre, come afferma Fink, «mantenere separati il concetto trascendentale di coscienza e quello ontico-mondano» (Fink 2010, 261). Dopo questo confronto possiamo chiarire infine perché riteniamo, da un punto di vista filosofico, il recente innesto tra Merleau-Ponty e Berque un arretramento teoretico. La lettura berquiana di Merleau-Ponty non è solo estremamente parziale, limitata a poche pagine di *Fenomenologia della percezione*, ma anche basata su un fraintendimento interpretativo che elude il piano trascendentale.

Come sottolinea Ricoeur, «l'orizzonte totale della *Fenomenologia della percezione* […] non era altro dalla cura e dall'essere-nel-mondo heideggeriani» (Ricoeur 2013, 34). Per Berque, ecco il fraintendimento interpretativo, «ignorant Watsuji et ne se référant pas à l'*Ausser-sich-sein* heideggérien, Merleau-Ponty ne pouvait concevoir la *chôra* de cette corporéité» (Berque 2000, 308) – passaggio che vale anche come conferma del fatto che Berque non pensa affatto, come invece è stato detto, la *chôra* nei termini Terra (Cfr. Missiroli 2024, 134), bensì come precomprensione o apertura di rimandi, mondo nel senso heideggeriano. In seconda istanza, Berque non è al corrente di come Merleau-Ponty si sia sporto quasi oltre i limiti della percezione per cogliere, nel risvolto in-visibile del visibile, l'origine sempre naturale, ma anche trascendentale dell'esperienza e delle sue forme: la nozione di carne come «*Urpräsentierbar*»-«*Nichturpräsentierbar*», «negativo che rende

[3] In effetti, Ricoeur afferma che «il pensiero può trasformare tutte le attività umane, tutte le nostre forme di vita, in attività significanti proprio perché non appartiene alla vita» (Ricoeur 1994, 93).

possibile il mondo *verticale*» (Merleau-Ponty 2000a, 265) è estranea all'orizzonte analitico e quasi fondazionalista di Berque.

Berque non comprende fino in fondo che la *chôra* della corporeità, ovvero la carne, in Merleau-Ponty non è così distante dalla *chôra* derridiana (Cfr. Arici 2009), che egli deprecа. Questo perché, come detto, Berque pensa la realtà stratigraficamente e non circolarmente, quindi la natura come giustapposizione di unità melodiche autoreferenziali e non come concerto di contrappunti. Che *chôra*, infatti, non sia la cifra di una «absurdité fantasmatique d'un corps médial sans corps animal» (Berque 2000, 303), ma, anzi, il nodo sfuggente *quasi-trascendentale* a cui si rivolge una riflessione filosofica radicale che ha di mira la genesi del fenomeno e la stessa possibilità di interrogarlo *in quanto nient'altro che fenomeno* – e non solo come *en tant que* ecumenale –, lo ricaviamo da Marc Richir e dal suo tentativo di incrociare, a partire da una riduzione fenomenologica iperbolica, *chôra* e *Leiblichkeit* (Cfr. Richir 2006, *supra*).

Se abbiamo in precedenza definito quello di Berque un "euclidismo" o modernismo paradossale e abbiamo proceduto a un confronto con l'altro «modernismo paradossale», quello di Paul Ricoeur (Cfr. Michel 2004), è per far emergere l'ambiguità improduttiva – filosoficamente parlando – che sottende *Ecumene* e che ci impedisce di salutarlo teoreticamente con entusiasmo. Del resto, gli scrupoli metodologici di Ricoeur permettono di bilanciare in qualche modo l'istanza tradizionalista, quella moderna e quella post-moderna – il compito, diceva Heidegger, è quello di imparare a stare nel modo giusto nel circolo ermeneutico –, ma al prezzo oneroso di una subordinazione del momento corporeo e naturale dell'esperienza.[4] Berque cerca di salvaguardare proprio questo aspetto, tuttavia, condividendo l'affanno tipicamente postmoderno del *dépassement*, resta impelagato tra la Scilla dell'antimodernismo (con Heidegger e gli Arrernte) e la Cariddi della spiegazione scientifica e del fondazionalismo naturalistico (per evitare gli esiti *naif* dell'olismo ecologico e del nichilismo postmoderno).

[4] Pure Ricoeur, in verità, riconosce al fondo della spazio-temporalità umana un che di inscrutabile e polimorfico: il passato arcaico mai stato presente rispetto al quale, il filosofo vigila coscientemente per non sprofondarvi (cfr. Ricoeur 1988, 399). Da qui, il modo indiretto in cui «l'espressione *viva* […] dice l'esistenza *viva*» (Ricoeur 2010, 61): è in virtù dell'affinità del simbolo con il *bios*, della metafora viva con il movimento della *physis*, o del racconto con la *praxis* e del loro limitare sulla soglia dell'affettivo e del cognitivo, che il trascendentale e il reale si rincorrono e si riconfigurano reciprocamente. Malgrado fossero presenti tutti i presupposti per un approfondimento della Natura, Ricoeur si mantiene nei confini del testualismo e del circolo ermeneutico, antropo-fisicamente inteso. Il duro scontro che vide protagonisti Ricoeur e Derrida nel corso degli anni Settanta può essere letto sotto questa luce: Derrida non rimprovererebbe Ricoeur di «spiritualismo monadico» (Iofrida 2010), ma di essere rimasto nei confini di un umanismo eccezionalista, antropofagico (cfr. Derrida 2005). Il principio della differenza, secondo Ricoeur, non si applica alle "corte catene" delle strutture biologiche elementari. La differenza, per Derrida, e di questo Ricoeur è lucidamente consapevole, è invece la legge generale dell'apparire e dell'essere (proprio come l'istituzione e l'espressione merleaupontyane, che tagliano trasversalmente il reale dal livello biologico a quello culturale). La decostruzione manifesta il movimento-traccia che a tutti i livelli dell'essere e della vita squaderna e lacera la presenza del presente: la vita stessa, in un'accezione larga, è opera aperta auto-immune. Ricoeur tenterà infatti di preservare per la filosofia un oggetto positivo contro la semplice differenza (cfr. Ricoeur 2020a, 272), un'eccezione di marca rigorosamente antropologica, capace di proteggere da esiti sociobiologici e da una giustificazione cinica del male, la vera urgenza della filosofia di Ricoeur. Per affrontare le sfide inquietanti di una civiltà tesa tra estremo naturalismo ed estremo artificialismo – «l'azzardo della vita», ovvero il pericolo imminente della (auto) distruzione – serve coltivare una visione morale ed etica che dialoghi con la tradizione e che edifichi un ponte di traduzione con l'altro. Dato il fallimento di questa parola (dialogo, tradizione, traduzione), pensiamo che sia necessario un paradigma alternativo per affrontare le urgenze del presente.

4. *Chôra* trascendentale: da ecumene alla *friche*[5]

Sono forse questi i limiti dell'innesto ermeneutico della fenomenologia, limiti che ci costringono a effettuare un espianto che garantisca all'*organon* dell'interpretazione almeno una sopravvivenza in vitro: le *koinè* morte possiedono una dignità almeno museale.

Il problema su cui vogliamo allora concentrarci può venir espresso nel modo seguente: come possono stare assieme l'autorità del reale e il movimento del trascendentale? Come si è visto, ciò che ha tentato Ricoeur è stato di preservare le strutture trascendentali (del linguaggio) da una loro riduzione naturalistica. Berque inscrive nel modulo dell'analisi dell'esistenza le strutture fondamentali della realtà umana, diluendo il piano trascendentale in un geografismo naturalistico, relativistico e possibilistico. Berque fa insomma della questione opaca e porosa del reale (Terra, Natura, *chôra*) il correlato ontico della soggettività geo-grafica e psico-biologica umana: questione di *corps-propre* e non di *chair*. Lo sforzo dell'ultimo Merleau-Ponty, teso tra virtualità e contingenza, si concentra invece sul cadenzare il ritmo della filosofia, definendo lo statuto dell'interrogazione riflessiva a partire dal darsi sfuggente e imminente della natura o della vita.

Proveremo qui, pur senza sposare del tutto questa impostazione, a leggere l'ontologia di Merleau-Ponty come una filosofia della metamorfosi, cercando, anche attraverso una scrittura più libera e speculativa, di far emergere il carattere processuale e trasformativo del suo pensiero. Procederemo poi a un confronto con Marc Richir impostando la questione sulla stessa falsariga metamorfica.

Il problema della Natura e la domanda sulla possibilità della filosofia costituiscono le due porte di accesso per l'ontologia nella speculazione dell'ultimo Merleau-Ponty. Con la elaborazione del concetto di Natura, Merleau-Ponty intende cogliere il movimento di differenziazione della carne, ciò in virtù di cui i fenomeni acquisiscono spessore: a questo è proprio il modello strutturale dell'endo-ontologia. In parallelo, come specchi prospicienti, cogliere nella scrittura dimensionale del testo filosofico[6] il processo di un «Assoluto» filamentoso e l'irradiamento dell'a-filosofia significa per Merleau-Ponty chiarire la relazione polemica tra coscienza filosofica e «coscienza» selvaggia: a fare drammaticamente problema è qui la «distanza» del trascendentale («*survol*») dalla vita. Il piano anamorfico della carne non sarà altro che la prospettiva "lineare" corporea che ha preso sul serio l'essere spaziale e mobile della profondità: «utopia del possesso a distanza».

Merleau-Ponty procede quindi a una riqualificazione sensibile e impersonale della riduzione fenomenologica. Il residuo non è l'*ego* trascendentale, bensì l'*Urdoxa*, rispetto alla quale l'*étonnement*, nuova *epochè*, diventa il punto morto nel quale la vita si "sospende", "invertendo" precessionalmente il suo verso. Il trascendentale (mai) «*puro*» è quindi l'apparire (l'in-Visibile, con la capitale maiuscola), che è la variazione o il movimento rispetto a cui si danno temi (discorsi, figure, immagini, sensazioni), i *lekta* chiaroscurali di una eidetica trascendentale di «essenze verbali». Merleau-Ponty inscrive così, nelle cerniere dell'esteriorità ur-dossica del visibile, l'«attività» determinante del pensiero, andando a ridistribuire potenza lungo tutti i filamenti riflettenti della carne. Non è insomma la riduzione a essere incompleta o la sintesi a essere riflessiva e temporale, è la carne a esse-

[5] Quanto segue costituisce la struttura portante di un progetto teorico ancora in costruzione. L'esposizione procederà in modo esplorativo, secondo un movimento volutamente discontinuo, "a zig-zag", nel tentativo di intrecciare argomentazione speculativa e linguaggio poetico in accordo con le indicazioni dell'ultimo Merleau-Ponty.

[6] Come dice Ricoeur «la scrittura consiste infatti [...] in una sorta di spazializzazione del discorso, non solo lineare, ma, se si può dire, in superficie e volume» (Ricoeur 1994, 227).

re paradossalmente reversibile e imminente; non è il *Dasein* a essere deiezione gettata, è invece il getto a elevarsi «sul posto» – *getto*^{getto}, ridotto o supergetto particolarmente *dépensé* (scarto appunto) e per questo libero per, creativo.

Lo spazio trascendentale è allora quell'intercapedine nella piena aderenza, quell'*entre-deux* tra una sensibilità e una materialità agglutinate, dove capita o accade un'inflessione di vuoto – vuoto che, secondo Merleau-Ponty, non è nulla. È proprio questo spaziamento concreto e «reale» (lacanianamente impossibile) a rivelarsi la condizione del fenomenizzarsi del fenomeno e dell'istituirsi di una soggettività. Tale spaziarsi è comprensibile come apertura di un campo sperimentale nel quale la vita si mette in forma da sé stessa, si sopravvive e si sovrascrive. È appunto apertura e occlusione, impressione impersonale che si vede e non si vede, spaziamento diaframmatico che restituisce come il «negativo», «scrittura in due colori», di una fotografia in movimento.

È poeticamente che qui abbiamo tentato di dire l'indicibile, ciò che ontologicamente Merleau-Ponty ha definito interrogazione o carne – di cui, appunto, nella filosofia tradizionale non c'è alcun nome a designarla. «Elemento» è parso a Merleau-Ponty l'apriti sesamo, il paleonimico strategico né materiale, né spirituale, con cui intendere questo terzo genere inaudito che sfugge a ogni prensione o qualificazione, grazie a cui pensare la continuità e la distinzione tra teoria e realtà.

Come «dire» o «incorniciare» questo *X*? Ricoeur lo scorge, ma, come Socrate, si rifugia nelle parole (*logoi*), mascherando la paura con l'ironia (Cfr. Ricoeur 1955, 45; Ricoeur 2020b, 474); Berque si illude di trovarlo (almeno di diritto) all'orizzonte, seguendo i profili irregolari dei paesaggi ("le" *chôrai* con i loro nomi propri), pretendendo di oltrepassare la modernità dando un "colpo di forbici" al nastro di Möbius, o mettendo ordine tra le "scale" di Escher (Cfr. Berque 1998, 445);[7] la *différance* di Derrida sebbene non sia, come vorrebbe Berque, «métaphore de l'arbitrairité absolue» (Berque 1998, 442), bensì tensione verso un indecostruibile, *chôra*, che segnala l'irruzione florida e generativa dell'altro, è allusa sempre a partire da un'imminenza e un'intoccabilità che la condannano alla sterilità (Cfr. Ciucci 2019, 127).

Non si pensi che così facendo il bilancio risulti impietoso per la filosofia, anzi. Si tratta invece di individuare un "principio" (*archi-*) dell'apparire che non comporti un deprezzamento della descrizione (geografica, eidetica, estetica o ermeneutica), ma che, come dire, ne manifesti il risvolto speculativo, da esprimersi nel lavoro di "giunzione" (tettonica)[8] mobile, prospettiva e retrospettiva, delle parti. La soglia inesistente tra prospettiva empirica e prospettiva trascendentale diventa il luogo impalpabile dove avviene il gioco di *embroidery* tra *X* (*chôra*) «E» carne, dove irrompe un'eccedenza o si sviluppa un'escrescenza, uno scarto che, rotto l'equilibrio noetico-noematico, ne sovverte mostruosamente il senso.

È forse necessario tener aperto, certo, anche al dialogo e alla contaminazione, ma, soprattutto, alla creazione, lo spazio illocalizzabile del trascendentale. E se ci ostiniamo a chiamare ancora «Io», «soggetto» o «coscienza» questo «luogo» speculativo bisogna avvedersi che «la conscience c'est maintenant l'"âme d'Héraclite", et l'Être, qui est autour d'elle plutôt que devant elle, c'est un Être onirique, par définition caché, Husserl dit quelquefois: un pré-être» (Merleau-Ponty 2000b, 281). All'origine del cosmo «è la carne, la *madre*» (Merleau-Ponty 2000a, 278).

[7] Mauro Carbone mette proprio in parallelo le «invenzioni grafiche di Escher» con l'Essere polimorfico merleaupontyano (cfr. Carbone 1989, 81). In Berque, invece, scalare è una funzione dell'ecumenizzare e il giardino, come eco-simbolo, ne è l'esempio lampante. Cfr. *supra*.
[8] Cfr. Borbein 1982.

Oltre la carne di Merleau-Ponty, interrogheremo questo abisso ontologico seguendo l'improvvisazione speculativa di Marc Richir, improvvisando a nostra volta sulle sue variazioni architettoniche.

Richir avanza una strategia di radicalizzazione della fenomenologia che porta a sommuovere dall'interno il chiasma stesso, quindi il cosmo, destabilizzandone le basi e risignificando l'accesso al campo trascendentale. Il punto di partenza è un'*epochè* fenomenologica presa sul serio, iperbolizzata – «*Vernichtung*» che non lascia null'altro che spazio, affetti ed effimeri abbozzi di legami: quando finisce il *mondo* si apre infatti il campo del Reale. Questa riduzione della riduzione risulta così equivoca e paradossale, essa opera non come un ricostituente, ma come una prassi instabile. Ci si può risvegliare dal sogno, ma anche "assopire" davanti all'*Urdoxa*, generando così *monstra* speculativi – gesto di massima coerenza per un realismo che si voglia «vita trascendentale universale» (Richir 1992, 21).

È proprio seguendo la vocazione fluida, onirica e ludica della pura visione ridotta che si può aprire come un immaginario materiale trascendentale (Bachelard) o uno *Spielraum* (Fink e Winnicott), magma anonimo da cui il mondo prende forma e si deforma in maniera extra ordinaria. Sarà su queste basi che verrà anche ripensato lo statuto della carne e della reversibilità nell'analisi della spazialità di Richir, dove *chôra* riveste una funzione chiave e viene descritta «comme instabilité de glissements incontrôlés de *phantasiai* et d'imaginations non doxiques» (Richir 2006, 276). L'*étonnement* – beata angoscia – non è semplicemente inaugurale, come fosse una soglia indicabile o un asintoto su cui indugiare. È un *enjambement* che ha subìto un ampliamento impossibile: i patti sono franti («*mathesis*» *de l'instabilité*) tra mondo, corpo ontico e *Phantasieleiblichkeit* trascendentale, si è gettato via (iper-bole) la tessera del reciproco riconoscimento (sim-bolo). La correlazione intenzionale si rivela essere un'assimilazione fortunata (meta-bole/metabolismo). Adottare la postura para-dossica dell'«*epoché* iperbolica» significa, dunque, accogliere l'urto (*Anstoss*) del fatto e lo sconcerto (*thauma*) del fantasma in tutta la loro polemica consistenza naturartificiale.

Per Richir, quindi, il gesto filosofico-creativo si carica di un'ambiguità profonda, diventando un atto lesionista di fedeltà, un lasciar-apparire che assume i tratti di un taglio violento, una lama che, squarciando la sicurezza "uterina" domestica, sovverte il regime dell'oiko-nomico – il commercio intenzionale soggetto-mondo, con i suoi equilibri normati, normali e assicurati. Come in un sogno a occhi aperti, «avec la *phantasia* perceptive, assiste-t-on à une sorte de détournement du réel qui y a perdu son statut (d'indifférence à l'affect) pour devenir *médiateur* du libre jeu (schématique) de la *phantasia* comme improvisation (le jeu est libre, à savoir sans règles codées, comme l'a montré Winnicott), c'est-à-dire comme schématisme phénoménologique» (Richir 2006, 257). *Leiblichkeit-chôra* diviene culla di un processo capriccioso e barocco da cui sono istituite non solo "buone forme", ma anche malformazioni o deformazioni non necessariamente coerenti.

Con la sua architettonica, Richir «sistematizza» i processi schematizzanti arcaici della «coscienza» o dell'esperienza in quanto tale, reale imprevedibile, *épreuve* o evento dell'esperienza. La riduzione richiriana, al limite dell'anti-fenomenologico, è ciò a cui conduce un'*epochè* presa sul serio, che infatti sommuove l'*Urdoxa* e trova, oltre il mondo, – ultima sopravvivenza delle Idee di ragione, morti Dio e l'anima – il puro *etwas*: l'Uno (il puro apparire, una vita) per essere Uno si fa Molteplice vivendosi come esperienza in atto disumana (*épreuve* che non è *vécu*): è «il deserto del reale prima del "fenomeno trascendentale del mondo"» (Ronchi 2017, 178).

Risulta abbastanza chiaro che, seguendo questa linea processuale e metamorfica, ci troviamo esattamente agli antipodi rispetto a Berque. *Ecumene* (*la chôra*) ci sembra non soddisfare questa prova dell'esperienza: lo "schematismo istituente" in Berque non può che ultimamente dipendere da «categorie» (bio-esistenziali) specie-specifiche e monda-

namente, umanamente istituite. La vera *Stiftung* dell'essere va individuata altrove, forse ai margini o al di là della visione e delle necessità sovrane umane: «dalla parte del sensibile ovunque non è un mondo» (Merleau-Ponty 2000a, 296). L'evento trascendentale è allora la deformazione in quanto nient'altro che deformazione, il fenomeno d'esperienza allo stato nascente che irrompe (*Anstoss*) con il suo carattere di irrealtà nell'*Ur-historie* della natura *disumana*, quella che tentava di farci odorare Cézanne.

Chôra, compresa da Richir come *Leiblichkeit*, e lo schematismo come gioco rappresentano allora il punto critico della reversibilità, "incarnando" la tensione ritmica tra la vita fantasmatica del trascendentale – essenza onirica e selvaggia, espressivamente imminente, che resta, cioè, sempre da dire –, e la vita operante del corpo-proprio (*Leib-Leibkörper*) – che è visibile e dicibile. Forse il nostro mondo che (di)spera ancora vanamente nella lezione "maggiore" di Leibniz – per cui l'armonico fa la regola nel migliore dei mondi possibili e in ogni altra possibilità di realtà effettiva –, si deve arrendere alla lezione "minore" di Bayle: quella tra gli incompossibili non è un'unione, ma un assemblaggio di fortuna che si tiene assieme come possono tenersi assieme un'unghia spezzata e l'infinita bontà di Dio, la pace e la guerra, la maternità e la sterilità. Il realismo trascendentale è traccia di una natura disumana: desiderio di maternità surrogata.

5. Conclusione: friche, giardino in movimento e spazio teratopico

Quali conseguenze e quali nuovi modelli di scrittura della terra e di abitare possiamo ricavare da questa architettonica della metamorfosi? Quale geografia può raccoglierne il testamento e quale pratica può tradurne o transdurne l'atmosfera?

La geografia possiede una forte connotazione estetica, essendo da sempre legata alla produzione di immagini (mappe, carte, mappamondi), emblemi di un certo regime di visibilità (Cfr. Foucault 1976, Farinelli 2009). Ma è anche un modello di azione, una pratica dello spazio (Cfr. De Certeau 1990, 139 e ss) andare, attraversare, camminare sono altrettanto essenziali per il geografo quanto lo scrivere o il disegnare, se, come è vero, egli «pensa con i piedi». Queste due determinazioni, iconica e performativa, tuttavia, si legano ancora a un paradigma critico-discorsivo che, come abbiamo ricordato, non risponde efficacemente alle sfide del presente per via del suo culturalismo (Cfr. Iofrida 2019). Per questo, a partire dal confronto tra geografia e filosofia, ci siamo sforzati di portare a esplicitazione ciò che, anche nell'umano, non è più, non è mai stato, o mai sarà umano, la forza cosmica elementale nel cui ricettacolo si dà un qualche potere di generazione spontanea improduttiva.

A partire dal precedente *détour* speculativo, tornando con i piedi per terra, vogliamo evidenziare come il paesaggio di ecumene si edifichi su un rimosso che non è né il deserto, né il giardino edenico (Cfr. Ihde 1990), bensì *friche*. Come *chôra*, *friche* si rivela essere uno spazio radicalmente inospitale e inabitabile, cavità indecidibile capace di evocare reazioni sconcertate, segno di un'angoscia generata dalla destabilizzazione dell'ordine percettivo e simbolico costituito:

> se si smette di guardare il paesaggio come l'oggetto di un'attività umana subito si scopre (sarà una dimenticanza del cartografo, una negligenza del politico?) una quantità di spazi indecisi, privi di funzione sui quali è difficile *posare un nome*. Quest'insieme non appartiene né al territorio dell'ombra né a quello della luce. Si situa ai margini. […] Tra questi frammenti di paesaggio, nessuna somiglianza di forma. Un solo punto in comune: tutti costituiscono un territorio di rifugio per la diversità. Ovunque, altrove, questa è scacciata. (Clément 2014, 16, corsivo nostro).

Friche, terreno non più coltivato, ricoperto di erbe indigene, vagabonde o migranti, risulta essere l'immagine-prassi anti-discorsiva, atmosferica – l'inconscio del nostro spazio di vita (Cfr. Clément 2014, 59) – che fa da filo conduttore per un'estetica patica naturartificiale e per un'etica dell'abbandono, correlati della cosmologia della carne-*chôra* prima tracciata: *friche* «esclude al tempo stesso la natura e l'agricoltura, lascia intendere che si potrebbe fare di meglio» (*ivi*, 54), è «territorio dell'invenzione biologica» (*ivi*, 41) che si sottrae a un controllo totale .

Sul presupposto della *friche*, il botanico Gilles Clément ha rivisto i criteri progettuali su cui si basano i modelli architetturali e di pianificazione del giardino e del paesaggio.[9] Il giardino in movimento e il terzo paesaggio possono essere intesi esteticamente come *happening*, installazione o «meta-fora» precaria stimolata dalle sempre nuove sfide espressive della diversità che li inabita. Proprio laddove si pensa vi sia solo morte – nel residuo, nell'edificio abbandonato, sulle tombe dimenticate, su di un albero abbattuto dal vento – torna a brulicare vita: «il vuoto architettonico contiene un pieno biologico in cui si esplica il movimento» (Clément 2023, 67). Per comprendere appieno la realtà del giardino o del paesaggio-*friche* ci si deve far attraversare correndo il rischio di perdere i propri confini identitari.

Le formatività-*friche* non seguono alcun progetto preciso e netto, per questo «non dovrebbero essere giudicat[e] sulla base della loro forma ma piuttosto sulla base della loro capacità di tradurre una certa felicità di esistere» (*ivi*, 19), cioè, per l'atmosfera erotica[10] di

[9] La decisione di seguire principalmente Gilles Clément non deve far dimenticare che la sua proposta si colloca all'interno di un più ampio movimento di ripensamento e di riqualificazione teorica del residuo e dell'incolto, di cui qui potremo offrire solo un breve, ma necessario accenno. Sul piano urbanistico e politico, la nozione di *friche* è stata definita da una tradizione che, da Ignasi de Solà-Morales (1995) ad Alan Berger (2006), ne ha riconosciuto il valore critico rispetto alla pianificazione moderna. Solà-Morales fa del *terrain vague* una soglia tra uso e disuso, apertura e indeterminazione; analogamente la categoria anglosassone di *brownfield* (Alker *et al.*, 2000) traduce il problema in termini di riattivazione funzionale, in prospettiva economica e politica. Autori come Magnaghi (2000), Secchi e Viganò (2011) e Rosenquist (2019) hanno ripensato tale dimensione a partire da un paradigma territoriale ecologico e relazionale, nel quale la *friche* diviene figura del conflitto tra pianificazione e spontaneità, tra governo e autonomia dei luoghi. In chiave filosofica, questa genealogia trova risonanza profonda nella riflessione sulla rovina (*ruination*) come spazio di obsolescenza e sopravvivenza. Bruce Bégout, in *Obsolescence des ruines* (2022), ha mostrato come la rovina sia il luogo fenomenologico in cui il mondo manifesta la propria temporalità incarnata, non come residuo di un passato perduto ma come espressione della sua durata e fragilità. Analogamente, autori come Anna Tsing (2015), Ann Laura Stoler (2013), Tim Edensor (2005) e Gastón Gordillo (2014) hanno declinato la rovina, il residuo come dispositivo politico, in chiave antropologica o postumanista: non un semplice segno di declino, ma un campo di riemergenze vitali, in cui economie post-industriali, memorie coloniali ed ecologie spontanee si sovrappongono. Ulteriori riferimenti aggiornati in Harris, D.M. e Mullenite, J. (a c. di) (2024) «Capitalism and the Ruination of Society and Nature», *Capitalism Nature Socialism*, 35(1), interamente dedicato al tema della *ruination*. In questo quadro, la nostra analisi assume la *friche* come figura filosofica del non-progettabile e come emblema del resto: ciò che resiste alla pianificazione e alla chiusura del senso, luogo in cui memoria e oblio, natura e tecnica, sopravvivenza e distruzione si intrecciano. Sia consentito rimandare a un contributo precedente (Trimarchi 2024), di orientamento fenomenologico opposto a quello qui presentato, in cui la *friche* è analizzata alla luce della polarità progetto/non-progettabile, in dialogo con Merleau-Ponty e Derrida, nel tentativo di delineare una posizione intermedia tra antropocentrismo ed ecocentrismo.

[10] L'espressione è di Merleau-Ponty. Usiamo il concetto di atmosfera come viene enucleato da Griffero, ovvero «qualità-ponte, fondate su una comunicazione proprio-corporea il cui prototipo è la fusione con lo strumento che è possibile al musicista e all'atleta» (Griffero 2010, 55) o con Ronchi del «pugile suonato».

beatitudine sconvolta che emanano per sfasamento: «gli sfasamenti […] agiscono come catalizzatori, innescano reazioni impreviste, introducono nel paesaggio dimensioni singolari fuori dal contesto che le ha originate» (*ivi*, 95). L'impossibile è/e «reale», attraversare una metafora bastarda, un pensiero impuro. L'atmosfera del giardino-paesaggio-*friche*, con il suo ritmo e le sue scale ingannevoli, diviene emblema di un'estetica patica-corporea alternativa a quella linguistico-poetica di matrice heideggeriana, la quale procede da una concezione della bellezza come scintillio della verità, manifestazione tramite l'opera – il tempio o la scultura, non a caso ieratici – di un ordine raccogliente originario (Cfr. Heidegger 2014; 2019): i mortali fanno esperienza del quadrato (*Geviert*) e spetta all'arte di dirne (*Sagen*) la verità.

È proprio alla luce delle categorie heideggeriane – «coseggiamento» dell'*en-tant-que*, abitare poetico, quadrato e contesa (*Streit*) – che Berque considera nella loro valenza estetica ed eco-simbolica sia il paesaggio che il giardino. Berque ontologizza certo il luogo oltre il "creazonismo" etimologistico di Heidegger; eppure, contrariamente ai suoi stessi propositi, non lascia spazio per la Natura nella forma di una passività attiva inappropriabile, ma la presenta, tramite *la chôra* e il giardino, con dei tratti d'ordine interamente antropocentrici: «le jardin, en effet, manifeste notre médiance en la démesurant aux libres échelles de l'imaginaire. Symbolisant ainsi le déploiment de l'écoumène, il nous assure de notre humanité» (Berque 2000, 285).

Come sottolinea d'altronde Clément «è nel giardino – e solo nel giardino – che la natura viene rappresentata secondo un ordine particolare» (Clément 1991, 33), che significa in taluni casi criterio di pulizia: quanto vi si discosta è immondo. Abbiamo così ragioni per credere che, anche in Berque come in Heidegger, la contesa tra Terra e Mondo sia una partita "truccata", e che l'abitare poetico sia la risposta reazionaria di un'ermeneutica del rimpianto che spazza ciò che disgusta, come polvere, sotto il tappeto: «il giardino è un tappeto, nel quale il mondo tutto intero realizza la sua perfezione simbolica, e il tappeto è un giardino che si muove attraverso lo spazio» (Foucault 2000, 19-20), difatti, «i giardini tradizionali […] alimentano una *nostalgia*, tengono lontane le domande» (Clément 2023, 12).

Al fine di evitare questi esiti, riteniamo si debba ripensare l'abitare non a partire dal quadrato (*Geviert*) o da ecumene, ma dal transito della *friche*. Tutt'altro che misura nichilistica, si tratta di pensare un'abitabilità imminente o eminente, *Urwohnenheit* come *Nichturwohnenheit* – o anche *chôra* che rimedia alla propria sterilità grazie a un supplemento architettonico. Il giardino in movimento di Clément, che cerca di cogliere poeticamente la mobilità dei «giardini involontari» della natura, e il Terzo paesaggio, «teatro di forme dinamiche» (Clément 2014, 37), presentano di fatto quei tratti che, di diritto, trascendentalmente, abbiamo attribuito a *chôra*. Pur condividendo stretti rapporti con l'immaginario, la *friche* fa valere tutto il suo spessore di realtà mettendo in questione ogni protensione scontata, irrompendo nella forma urticante dello sfasamento preterintenzionale: «un modo molto indiscreto, ma in definitiva violento, di dare a vedere cose semplici» (Clément 2023, 93). Intenzionalità rigettata[11] alle ortiche.

Può essere allora questo il senso abissale, il "nucleo eracliteo" del pre-Essere: ci si immerge non solo operando una «riduzione» al limite con la quale viene aperto uno spazio impossibile nel miscuglio massiccio della Natura, quel terzo genere o terzo spazio – né materiale, né pura espressione spirituale –, dove si auto-movimentano scarti indecisi di senso, ma anche attraversando una *friche*, lasciata infittire dalla riproduzione vegetativa degli esseri bio-tectonici che ne compongono il territorio poroso. *Chôra-friche* è quindi

[11] «Lo schema del vomito, come esperienza del disgusto, non è un escluso fra gli altri» (Derrida 2005, 70).

uno spazio estraneo e irriconoscibile, teratopico e metamorfico, contestazione vivente del luogo (*topos* cittadino), dell'altrimenti (etero-topia, u-topia, dis-topia), e della bulimia spaziale moderna, razionalista e postmoderna (compresa l'a-topia del non-luogo). *Friche* è il nome di uno spazio a venire, una contaminazione surrogata, inabitabile solo *après coup*: un anatopismo.

Bibliografia

Alker, S., Joy, V., Roberts, P., & Smith, N. (2000). The Definition of Brownfield. *Journal of Environmental Planning and Management, 43*(1), 49–69.

Arici, M. (2009). Chora-carne. Un confronto tra Merleau-Ponty e Derrida. *Segni e comprensione*, *22*(67), 7–33.

Ash, J., & Simpson, P. (2016). Geography and Post-Phenomenology. *Progress in Human Geography*, *40*(1), 48–66.

Barbaras, R. (1991). *De l'être du phénomène: Sur l'ontologie de Merleau Ponty*. Grenoble: Jérôme Millon.

Bégout, B. (2022). *Obsolescence des ruines*. Paris: Inculte.

Berger, A. (2006). *Drosscape: Wasting Land in Urban America*. New York: Princeton Architectural Press.

Berque, A. (1996). *Être humains sur la terre. Principes d'éthique de l'écoumène*. Paris: Gallimard.

Berque, A. (1998). Chorésie. *Cahiers de géographie du Québec*, *42*(117), 437–448.

Berque, A. (2000). *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Paris: Belin.

Canullo C. (2021). L'arco dell'identità e Paul Ricoeur. *B@belonline. Rivista online di filosofia*, *8*, 45-54.

Carbone, M. (1989) Il sensibile e il desiderio. Merleau-Ponty, Lyotard e la pittura, *Aut Aut*, 232–233, 63–86.

Ciucci A. (2019), *Il fascino di chôra. Fortuna contemporanea di una intuizione platonica*. Milano-Udine: Mimesis.

Clément, G. (2014). *Manifesto del Terzo paesaggio*. Trad. it. di F. De Pieri. A cura di G. Lucchesini. Macerata: Quodlibet.

Clément, G. (2023). *Il giardino in movimento*. Trad. it. di E. Scarici. A cura di E. Borio. Macerata: Quodlibet.

Cortella, L. (2020). *La filosofia contemporanea. Dal paradigma soggettivista a quello linguistico*. Roma-Bari: Laterza.

deCerteau, M. (1990). *L'Invention Du Quotidien. Tome 1, Arts De Faire*. Paris: Gallimard.

Derrida, J. (2005). *Economimesis. Politiche del bello*. A cura di F. Vitale. Milano: Jaca Book.

Edensor, T. (2005). *Industrial Ruins: Spaces, Aesthetics and Materiality*. Oxford: Berg.

Farinelli, F. (2009). *La crisi della ragione cartografica*. Torino: Einaudi.

Fink, E. (2010). *Studi di fenomenologia 1930-1939*. Trad. it. di N. Zippel. Roma: Lithos.

Foucault, M. (1976). Questions à Michel Foucault sur la géographie. *Hérodote*, *1*, 71–85.

Foucault, M. (2000). *Spazi altri*. Milano: Mimesis.

Furia, P. (2020). *Estetica e geografia*. Milano-Udine: Mimesis.

Giarolo, A. (2022). La spazialità geografica interroga il concetto di intuizione. *I castelli di Yale online. Annali di Filosofia*, *10*(2), 59–74.

Gordillo, G. (2014). *Rubble: The Afterlife of Destruction*. Durham, NC: Duke University Press.

Griffero, T. (2010). *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*. Milano-Udine: Mimesis.

Heidegger, M. (2014). *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*. Milano: Bompiani.

Heidegger, M. (2015). *Essere e tempo*. Milano: Longanesi.

Heidegger, M. (2019). *Saggi e discorsi*. Milano: Mursia.

Ihde, D. (1990). *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*. Bloomington: Indiana Univ Press.

Iofrida, M. (2010). Il Dibattito di Montréal Fra Paul Ricoeur e Jacques Derrida: Note Storico-Critiche. *Discipline Filosofiche*, *20*(1), 93–113.

Iofrida, M. (2019). *Per un paradigma del corpo: Una rifondazione filosofica dell'ecologia*. Macerata: Quodlibet.

Magnaghi, A. (2000). *Il progetto locale: Verso la coscienza di luogo*. Torino: Bollati Boringhieri.

Merleau-Ponty, M. (2000a). *Il visibile e l'invisibile*. Milano: Bompiani.

Merleau-Ponty, M. (2000b). *Parcours deux: 1951-1961*. Lagrasse: Verdier.

Merleau-Ponty, M. (2003). *Fenomenologia della percezione*. Milano: Bompiani.

Merleau-Ponty, M. (2021). *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione*. Milano-Udine: Mimesis.

Michel, J. (2004). Le modernisme paradoxal de Paul Ricœur. *Archives de Philosophie*, *67*(4), 643–657.

Missiroli, P. (2024). *Abitare. Teoria e possibilità di un concetto a partire da Maurice Merleau-Ponty*. Milano-Udine: Mimesis.

Richir, M. (1992). *Méditations phénoménologiques: Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble: Jérôme Millon.

Richir, M. (2006). *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*. Grenoble: Jérôme Millon.

Richir, M. (2014). *De la négativité en phénoménologie*. Grenoble: Jérôme Millon.

Ricoeur, P. (1955). *Histoire et vérité*. Paris: Seuil.

Ricoeur, P. (1988). *Tempo e racconto. Vol. III. Il tempo raccontato*. Milano: Jaca Book.

Ricoeur, P. (1994). *Filosofia e linguaggio*. Milano: Guerini e Associati.

Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la storia, l'oblio*. Milano: Raffaello Cortina Editore.

Ricoeur, P. (2010). *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: Per un linguaggio di rivelazione*. Milano: Jaca Book.

Ricoeur, P. (2020a). *Il conflitto delle interpretazioni*. Milano: Jaca Book.

Ricoeur, P. (2020b). *Sé come un altro*. Milano: Jaca Book.

Ronchi, R. (2017). *Il canone minore: Verso una filosofia della natura*. Milano: Feltrinelli.

Rosenquist, M. (2019) *La Friche la Belle de Mai à Marseille: Espaces industriels, politiques culturelles et art contemporain*. Aix-en-Provence: Presses de L'Université de Provence.

Secchi, B., & Viganò, P. (2011). *La ville poreuse*. Genève: MétisPresses.

Solà-Morales, I. de. (1995). Terrain vague. In C. C. Davidson (Ed.), *Anyplace* (118–123). Cambridge, MA: MIT Press.

Stoler, A. L. (Ed.). (2013). *Imperial Debris: On Ruins and Ruination*. Durham, NC: Duke University Press.

Tanca, M. (2018). Geografia e filosofia: istruzioni per l'uso, *Semestrale di Studi e Ricerche di Geografia*, 30(2), 15–29.

Trimarchi, R. (2024) Lasciar spazio ai margini dell'abitare: friche, progettualità ed enjambement. *Itinera*, 27(2), 23–40.

Tsing, A. L. (2015). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Valenti, R. (2023). Ri-posare. Per un'ermeneutica dell'appartenenza in Merleau-Ponty, Dardel e Berque. *Itinera*, *25*, 418–434.