I castelli di Yale online. ANNALI DI FILOSOFIA
Vol. XIII, n. 2, 2025, pp. 3-17 – ISSN 2282-5460

Per una filosofia terrestre
L'attuale convergenza di filosofia e geografia e le sue radici storico-culturali nella crisi della ragione

Manlio Iofrida

Abstract. *I start from some considerations on the current convergence of philosophical research and geographical research, which configures a true "terrestrial philosophy" and which has its forerunner in Maurice Merleau-Ponty and contemporary points of reference in the work of Augustin Berque, Tim Ingold, by Dipesh Chakrabarty. I try therefore to show how the paradigm of a geographical and terrestrial history has its roots in the crisis of classical reason that affected European culture between the second half of the 19th century and the first decades of the 20th. I focus therefore on the new sense of space and depth that took hold at the end of the 19th century, with the pictorial revolution that culminated in the work of Paul Cézanne and, in particular, on some aspects of the work of Aloïs Riegl. Subsequently, I investigate how a new sense of history and the terrestrial develops with research on realism, on everyday life, on the epistemology of the fragment, on the "intermediate space" ("the Anteroom") of Eric Auerbach and Sigfried Kracauer. Then I return to some aspects of the theory of history and the institution that Merleau-Ponty outlines in the course at the Collège de France Institution and passivity of 1954-1955 (Italian translation Mimesis, Milan, 2023). In drawing conclusions, obviously provisional, I try to outline the prospects of research on the topic of geographical history or historical geography that derive from the models I focused on previously.*

Riassunto. *Parto da alcune considerazioni sul convergere attuale di ricerca filosofica e ricerca geografica, che configura una vera e propria "filosofia terrestre" e che ha un suo precorritore in Maurice Merleau-Ponty e dei punti di riferimento contemporanei nell'opera di Augustin Berque, di Tim Ingold, di Dipesh Chakrabarty. Cerco quindi di mostrare come il paradigma di una storia geografica e terrestre abbia le sue radici nella crisi della ragione classica che ha investito la cultura europea fra la seconda metà del XIX secolo e i primi decenni del XX. Mi soffermo quindi sul nuovo senso dello spazio e della profondità che prende piede, alla fine del XIX secolo, con la rivoluzione pittorica che culmina nell'opera di Paul Cézanne e, in particolare, su alcuni aspetti dell'opera di Aloïs Riegl. Successivamente, indago come un nuovo senso della storia e del terrestre si sviluppi con le ricerche sul realismo, sulla vita quotidiana, sull'epistemologia del frammento, sullo "spazio intermedio" ("the Anteroom") di Eric Auerbach e Sigfried Kracauer. Torno poi su alcuni aspetti della teoria della storia e dell'istituzione che Merleau-Ponty delinea nel corso al Collège de France L'istituzione, la passività del 1954-1955 (tr. it. Mimesis, Milano, 2023). In sede di conclusioni, ovviamente provvisorie, cerco di schizzare le prospettive della ricerca sul tema di una storia geografica o di una geografia storica che derivano dai modelli su cui mi sono soffermato in precedenza.*

Keywords. Contemporary Philosophy, Earth, Geography, History, Post-Classical Reason.

Parole chiave. Filosofia contemporanea, Terra, Geografia, Storia, Ragione post-classica.

Manlio Iofrida, professore AlmaMater presso l'Università di Bologna, si occupa di filosofia contemporanea, specialmente francese, con particolare riferimento ad autori come Merleau-Ponty, Foucault e Derrida. Oltre a una vasta indagine storico-comparativa fra la cultura francese e quella tedesca dal XIX secolo a oggi, indagine che mira a mettere in evidenza la complementarietà e l'intreccio fra tali culture, il suo interesse più specificamente teoretico va al concetto di natura e a quello di storia, con particolare riferimento alla Scuola di Francoforte e al pensiero di Merleau-Ponty. Direttore del gruppo di ricerca di Officine Filosofiche, è autore di numerosi saggi su Derrida, Foucault e Merleau-Ponty, e in particolare delle monografie *Forma e materia. Saggio sullo storicismo anti-*

metafisico di Jacques Derrida (Pisa, ETS, 1988), *Decostruzione e storia della filosofia* (Pisa, ETS, 1996), *Da Derrida a Merleau-Ponty. Per una storia della filosofia francese contemporanea* (Mucchi, Modena, 2007), *Per un paradigma del corpo. Una rifondazione filosofica dell'ecologia* (Macerata, Quodlibet, 2019).
EMAIL: manlio.iofrida@unibo.it

1. Premessa

Per mettere a fuoco la convergenza fra filosofia e geografia che è in corso da alcuni anni e per comprenderne il senso, è opportuno innanzitutto capire quale fosse lo stato del dibattito filosofico e la più generale situazione storico-politica fino, *grosso modo*, all'attentato alle Torri Gemelle del 2001 e alla successiva grande crisi economica iniziata nel 2006-2007. Per far ciò, è indispensabile risalire ancora più indietro, all''89 e alla caduta del Muro di Berlino, e all'estendersi della globalizzazione e all'affermarsi del neoliberismo sotto il cappello della potenza ormai unica degli USA. Fine del fordismo, informatizzazione della produzione, consolidarsi della società dello spettacolo e dell'informazione, finanziarizzazione dell'economia e ideologia della smaterializzazione: è l'epoca in cui si annuncia la fine della storia e la vittoria della razionalizzazione capitalistica e tecnologica del mondo.[1] Insomma, è questo il momento in cui si dichiarano finiti insieme storia e geografia, entrambe assorbite dalla potenza idealizzante di un'industria che è essa stessa strutturalmente ormai produttrice non di oggetti, ma di linguaggi (Lyotard 1981, 9 e sgg. e *passim*). Si tratta della configurazione postmoderna, che entrò in crisi a partire dagli eventi del 2001 e 2006-7 che sopra rammentavo. Oggi, nel 2025, cosa è rimasto di quel quadro mentale postmoderno che per quasi un ventennio improntò perfino il senso comune? Innanzitutto, nell'ultimo ventennio abbiamo avuto l'aggravarsi e il generalizzarsi della crisi ecologica, che è diventata la protagonista principale del dibattito politico: questa è stata una svolta che non metteva in questione solo l'ideologia postmoderna successiva all''89; con essa ha iniziato a delinearsi la crisi di un paradigma industrialista che era decollato alla fine del XVIII secolo ed era culminato nei Trenta Gloriosi. È innanzitutto qui che si misura la sfida di un nuovo modello filosofico in cui siano centrali geografia e storia: infatti, questi ultimi due concetti, in una certa loro declinazione tutta occidentale, erano stati dei cardini dell'industrialismo; quando parliamo di una filosofia in cui torni la centralità di geografia e storia, intendiamo che queste ultime ricevano una formulazione completamente diversa da quella che aveva caratterizzato l'età industriale. In quest'ultima la storia rappresentava il momento in cui l'aspetto geografico, terrestre era completamente assorbito dal *facere* umano; oggi torna a imporsi un concetto di storia in cui l'elemento geografico sia rispettato nella sua alterità e irriducibilità, costituisca un resto non umanizzabile (la stessa crisi ecologica si presenta come il ritorno in primo piano di un elemento naturale che si riteneva a torto completamente domato). D'altro lato la nuova geografia che sta emergendo non è da intendersi nel senso di un naturalismo e oggettivismo di stampo insieme cartesiano e positivistico: la geografia ha per oggetto una Terra che costituisce la base ineliminabile della storia vegetale, animale e umana, una Terra vivente, un suolo, una *Umwelt* – oltre ogni dualismo di soggetto e oggetto; l'esemplificazione ne è data dal concetto di *Ecumene* che dà il titolo al capolavoro di Augustin Berque (Berque 2019). Infine, gli eventi degli ultimi anni, con la crisi della potenza unica americana e il pluralizzarsi dei soggetti

[1] Dell'amplissima bibliografia che esiste su questi temi mi limito a rinviare ai due testi più celebri: Lyotard (1981) e Fukuyama (1992) e, sia per ulteriori indicazioni bibliografiche che per una serie di prospettive originali sull'argomento, al recentissimo Righetti (2024).

della storia, comportano, in connessione col ritorno della terra e della geografia, anche quello di una storia che è nuova anche da un altro punto di vista: essa è plurale, caratterizzata dal fatto che l'Occidente non è più la meta finale destinata a assorbire tutti gli altri popoli. Le guerre recenti e la crisi dell'assetto storico che si era creato dopo la seconda guerra mondiale dimostrano che l'onda lunga del colonialismo ha ormai vinto e la nuova storia-geografia deve farsi espressione anche di questa nuova situazione *postcoloniale* in un senso molto più forte di quanto la pur meritoria tradizione postcoloniale intendesse: nel momento in cui, con tutte le contraddizioni che ciò comporta, Sudafrica, Brasile, Iran, India, Cina sono coprotagoniste della politica mondiale, torna una storia che di questa non occidentalità deve tener conto nella sua stessa struttura.[2] A tutto ciò deve guardare una filosofia geografica e terrestre; di quest'ultima, l'opera precorritrice di Febvre, Merleau-Ponty, quella di Berque, della scuola geografica italiana degli ultimi trent'anni,[3] di Tim Ingold,[4] del primo e del secondo Chakrabarty[5] concorrono già a delineare aspetti importanti.

Ora vorrei inserire un'ulteriore osservazione che permette di allargare la prospettiva del discorso che ho delineato: gli autori e le scuole a cui mi sono or ora riferito ci forniscono una concezione filosofica alternativa perché *tutti sono figli della crisi della ragione classica*[6] che investì il sapere occidentale nel suo complesso – scientifico, artistico, filosofico – fra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX. È la ragione classica a essere l'espressione tipica del dominio prometeico sulla natura e ad aver costruito un concetto lineare e teleologico di storia che vedeva nell'Occidente il punto di arrivo di tutta la storia umana. Quando Einstein e Bohr misero in discussione la meccanica newtoniana; quando da Felix Klein fu messa in questione l'unicità della geometria euclidea; quando Cézanne inaugurò un nuovo modo di rappresentare lo spazio e Proust, Joyce, Woolf fecero altrettanto con il tempo, era aperta la strada per i nuovi concetti di geografia e di storia che oggi stanno sorgendo.
In quel che segue, quindi, cercherò di rispondere alla crisi politica e filosofica che stiamo vivendo utilizzandola portando alla luce dei modelli che, nel momento della sua grande crisi precedente, quella fra XIX e XX secolo, la tradizione occidentale ha elaborato e che sono radicalmente diversi da quelli meccanicistici e prometeici che sono tuttora dominanti.[7] Le concezioni di Merleau-Ponty, di Berque, di Magnaghi, di Ingold, di Chakrabarty ci serviranno per tentare una lettura diversa del nostro passato. Ciò permetterà di individuare un solco e una tradizione, di ritrovare le radici di quel nuovo concetto di storia geografica o di geografia storica che sta emergendo oggi e, in questo modo, di rilanciarlo e arricchirlo.

[2] Anche il recentissimo avvento di Trump ha il significato di un ultimo, disperato tentativo di recupero di un primato dell'Occidente (ridotto in realtà esclusivamente agli Usa) nel momento della sua crisi irreversibile.
[3] Faccio solo i nomi di Lucio Gambi e, in una generazione successiva, di Massimo Quaini; in ambiti disciplinari diversi, ma profondamente concorrenti con le tematiche geografiche, fondamentali sono anche l' "economia del distretto" di Massimo Becattini e il territorialismo di Alberto Magnaghi (a mero titolo di esempio, si vedano Gambi (1973); Becattini (2015); Quaini (2012).
[4] Soprattutto del primo Ingold, autore del fondamentale (Ingold 2000).
[5] Cfr. Chakrabarty, G. (2004) e Chakrabarty (2021).
[6] Per questo concetto si veda Merleau-Ponty (2002), I conversazione, 15 e sgg. e Gargani (1979); sulla convergenza fra le impostazioni di Merleau-Ponty e di Gargani e sul suo significato sarebbe importante riflettere ulteriormente.
[7] Anzi, con il venire in primo piano, ultimamente, delle ideologie cosmiste e postumaniste diffuse nella Silicon Valley e impersonate da Elon Musk, essi stanno addirittura conoscendo un potenziamento; in proposito si veda Caracciolo (2024), 25 e sgg.

2. La crisi della ragione e il nuovo senso della profondità

Parto innanzitutto da uno dei punti a cui ho appena accennato: un nuovo senso del geografico, un primato della terra non è implicito già nella grande trasformazione dei paradigmi della razionalità che avviene fra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX? Per dare una risposta positiva a questa domanda, basta ricordare come Merleau-Ponty, nella sintesi efficace di una *Conversazione* (Merleau-Ponty 2002, I conversazione, 15 e sgg.), sottolinei la differenza fra lo spazio classico e quello moderno, fra Newton e Einstein, fra Giovan Battista Alberti e Cézanne: lo spazio postclassico non è un contenitore astratto che cancella l'identità dei luoghi; esso è un insieme di relazioni fra dei *qui* e degli *ora*, è insieme terrestre e storico:

> […] con le geometrie dette non euclidee, si concepisce lo spazio come una curva, lo spostamento delle cose come un 'alterazione, una eterogeneità delle parti dello spazio e delle sue dimensioni che non si possono più sostituire le une con le altre e influenzano con specifici cambiamenti i corpi che in essa si spostano. Al posto di un mondo in cui il ruolo dell'identico e quello del cambiamento sono rigidamente delimitati e rapportati a principi differenti, abbiamo un mondo in cui gli oggetti non possono avere con se stessi una identità assoluta, in cui forma e contenuto sono come intrecciati e confusi e, infine, un mondo che non offre più quell' armatura rigida che gli forniva lo spazio omogeneo euclideo. Diventa impossibile distinguere rigorosamente lo spazio e le cose nello spazio, la pura idea dello spazio e lo spettacolo concreto che ci offrono i nostri sensi. (Merleau-Ponty 2002, 24-25).

Tutta la riflessione di Merleau-Ponty sul nuovo senso della profondità come portato sia della scienza che della pittura moderne va in questa direzione: la profondità di Cézanne è tesa ad esprimere il nostro essere ancorati alla Terra e avvolti da essa; è una visione dal basso, che non pone uno spettatore come soggetto che oggettiva ciò che guarda, ma esprime la sua *inerenza* al mondo. In questo senso, tutta la concezione di Merleau-Ponty appare ispirata al concetto di *Umwelt* di von Üxküll,[8] al fatto che lo spazio geografico è un *mondo ambiente*, che esso va ripensato a partire da questo legame fra l'essere vivente e la terra:

> Dopo la scienza e la pittura, anche la filosofia e soprattutto la psicologia sembrano rendersi conto che i nostri rapporti con lo spazio non sono quelli di un puro soggetto disincarnato con un oggetto lontano, bensì quelli di un abitante dello spazio con il suo ambiente familiare. (Merleau-Ponty 2002, 28).

3. Il nuovo spazio terrestre di Aloïs Riegl

Ma la fine del XIX secolo e la prima metà del XX furono saturi di modelli che andavano in questa direzione. Richiamerò ora alcuni concetti del grande storico e teorico dell'arte viennese Aloïs Riegl, che hanno influenzato profondamente non solo l'arte, ma tutto il pensiero del XX secolo.

Partirò da qualche breve nota sul concetto di *Stimmung* che ricorre in particolare in un saggio del 1899, dal titolo *La* Stimmung *come contenuto dell'arte moderna* (Riegl 1995). La *Stimmung* si definisce come un rapporto di partecipazione del soggetto al mondo; il senso

[8] Per un'esposizione classica, benché divulgativa, dei concetti fondamentali della ricerca di von Üxküll si veda von Üxküll (2010).

profondo del discorso che nel saggio viene condotto ci rimanda alla concezione di un soggetto che si fa *finestra sul mondo* che *abita le cose,* che è tanto *in sé* che *fuori di sé* : non un soggetto cartesiano che guarda dall'alto il brulicare umano sotto di sé e vede gli uomini come manichini, ma un soggetto che è in mezzo allo spettacolo che ha davanti, che ne fa parte, di cui le cose sono la stessa carne (per dirla nei termini di Merleau-Ponty). Naturalmente è nel rapporto dell'uomo (e della pittura) con il paesaggio che si trova per Riegl un'espressione tipica di tale *Stimmung* (Riegl 1995, 36, nota).
Un altro concetto di Riegl che è legato a questa linea di discorso è quello dell'attenzione (*Aufmerksamkeit*): attraverso di essa, dice lo storico,

> L'individuo si apre al mondo esterno, ma non per sottometterselo, e nemmeno per legarsi ad esso con piacere o per respingerlo con dispiacere, ma con un interesse puro, privo di egoismo verso di esso. (Riegl 1997, 75).[9]

Da una parte, continua Riegl,

> l'attenzione è passiva, poiché permette alle cose esterne di affettarla e non cerca di prevaricarle; è, nello stesso tempo, attiva, poiché va alla scoperta delle cose, pur senza cercare di asservirle al piacere egoistico. (Riegl 1997, 75).

Come si vede, vale per l'attenzione quella struttura attivo-passiva che avevamo visto essere tipica della *Stimmung*. E infine Riegl conclude che

> la maniera di vedere dell'attenzione mira ad accogliere in sé gioiosamente le cose esterne, e ad assimilarle spiritualmente, ad abbandonarsi disinteressatamente al mondo esterno. (Riegl 1997, 75).

Vediamo qui come Riegl trasformi il tema dell'attenzione in un concetto più ampio, in cui esteriorità e interiorità, spazio e anima hanno pari dignità. Nel commento che Riegl ha fatto di un grande quadro di Rembrandt, *I sindaci dei drappieri* (1662) (Riegl 1997, 275 e sgg.), il concetto di attenzione si specifica ulteriormente: nel ritratto dei sindaci oggettività e azione, interiorità e soggettività si integrano, dando luogo a un quadro che ritrae un evento nel senso filosofico forte del termine: il prodursi di qualcosa che mette per un istante in comunicazione i soggetti, le cose che li circondano, lo spazio in cui si trovano. Innanzitutto, Riegl sottolinea come, nel quadro di Rembrandt, emerga il carattere paritario, non gerarchico che è connaturato alla visione: il presidente della gilda è un *primus inter pares* e il suo sguardo, così come le sue parole, sono rivolte sia ai suoi colleghi che agli spettatori, istituendo un rapporto di reciprocità; l'incrocio degli sguardi fa sì che presidente, colleghi, spettatori siano parimenti attivi e passivi, «autoconsapevoli», dice Riegl, cioè fieri di sé stessi, ma disposti ad accogliere gli altri. Egli ritorna quindi al tema, che gli era caro, dell'attenzione come partecipazione al mondo. Esattamente come l'espressione, l'attenzione non è solo accoglienza rispettosa dell'altro, ma anche del mondo; la tematica kantiano-schopenhaueriana del «non egoismo» diventa una concezione di un soggetto che, hegelianamente, è un per sé che si apre all'in sé, che «ospita il mondo» rispettando la sua alterità, non riducendolo al proprio io.

Bisogna inoltre notare che abbiamo qui un soggetto che sconfina nelle cose come negli altri, che diventa una parte dell'autoconsapevolezza del mondo stesso, accogliendo il mondo come ciò che lo contiene; si realizza così un perfetto equilibrio fra soggetto e oggetto, attività e passività. Questa vita immersa nel visibile, questa vita la cui essenza è la

[9] La traduzione italiana di questi e dei seguenti passi citati da quest'opera è mia.

luce, questo soggetto visto come l'altra faccia del mondo, e non come il suo fondatore o costruttore, si lega essenzialmente a una concezione della libertà non come possesso prometeico, ma come ricezione attivo/passiva del mondo. Tutto ciò, che si può sintetizzare nel *carattere terrestre* che caratterizza gli aspetti più importanti della visione di Riegl, mi pare possa arricchire in modo decisivo il nuovo concetto di geografia-storia che sta oggi emergendo.[10]

4. Terra, storia e geografia in Auerbach e Kracauer : la vita quotidiana, il materialismo, il frammento

Un altro aspetto di un nuovo pensiero storico e geografico che troviamo nel pensiero del XX secolo, e che è fortemente legato alla crisi dei parametri della ragione classica, è quello della vita quotidiana: esso è presente, con dei significati profondamente diversi, in autori come Simmel, Auerbach, Kracauer, Lukács, Heidegger, Lefebvre.[11] Qui mi concentrerò su Auerbach e Kracauer, nei quali questo tema si lega essenzialmente ai temi della terra, del sensibile e corporeo, della vita come non intenzionalità, ma anche a quello di un nuovo senso della storicità.

Partendo da Auerbach,[12] è noto che il tema della vita quotidiana è nel nucleo stesso del concetto auerbachiano di realismo, definito come la possibilità di trattare con stile sublime anche ciò che è più basso e elementare. In proposito, sarà utile richiamare innanzitutto un passaggio del finale di *Mimesis* (Auerbach 1956). Sulla linea della valorizzazione del fragile e del semplice che aveva così profonde radici nella cultura europea, secondo Auerbach Woolf, Joyce e Proust radicalizzano il realismo fino a porre come suo protagonista, come suo asse fondamentale l'istante più quotidiano – una *madeleine* che risorge dal passato e fa esplodere nell'oggi un momento quanto mai ordinario di vita piena e di piena autorealizzazione; oppure, un calzerotto marrone in *Gita al faro*. Ma diamo la parola all'autore: egli fa innanzitutto notare come, nella narrazione realistica,

> ai tempi nostri si è avuto uno spostamento di accento; molti scrittori rappresentano i piccoli fatti insignificanti per amore dei fatti stessi, o piuttosto quale fonte di motivi, di penetrazione prospettica in un ambiente, in una coscienza o nello sfondo del tempo. (Auerbach 1956, vol. II, 331).

E quindi continua affermando a proposito dell'episodio del calzerotto marrone di Virginia Woolf:

[10] Preciso qui che in tutto questo saggio non sto cercando fonti filologiche dell'attuale svolta geografico-storica della filosofia (senza escludere che ulteriori ricerche possano reperirle proprio nelle direzioni qui approfondite): di quella svolta sto piuttosto cercando delle condizioni storico-epistemologiche, che vedo collocate nella crisi della ragione fra il XIX e il XX secolo; per un lato il diventare centrale della questione ecologica oggi ci permette di leggere diversamente il nostro passato (e, in particolare, la crisi della ragione classica); per l'altro, questa operazione di rilettura del passato ci permette di mettere meglio a fuoco il significato di ciò che sta avvenendo nel nostro presente.

[11] Cfr. in proposito, per un'ampia rassegna dei significati del termine e ricche indicazioni bibliografiche, Lisciani-Petrini (2015).

[12] Su Erich Auerbach esiste ormai una bibliografia sterminata; un fondamentale volume di sintesi abbastanza recente e a cui si rimanda anche per più ampie indicazioni bibliografiche è Castellana (2013), ma si veda anche Castellana (2009). Sull'esilio di Auerbach, anche in questo caso fra non poche altre pubblicazioni, cfr. Curreri (2014).

> Quale senso di profonda realtà acquista […] dappertutto il singolo fatto, per esempio la prova del calzerotto! Vi appaiono zone della vicenda e collegamenti con altre vicende, che nel passato furono appena intuite e non tenute in nessun conto, e che tuttavia hanno un valore decisivo per la nostra vera vita. Ciò che avviene nel romanzo *To the Lighthouse* fu tentato dappertutto nelle opere di questo genere e, a dir vero, non dappertutto con lo stesso intuito e con la stessa maestria, che mette l'accento su un'azione qualunque senza valorizzarla al servizio d'un insieme predisposto di azioni, ma in se stessa, manifestando così qualcosa di completamente nuovo ed elementare: la pienezza e profondità vitale d' ogni attimo, a cui ci si abbandona senza intenzione. Quanto avviene in esso, si tratti di vicende esteriori o interiori, riguarda, sì, personalmente le persone che lo vivono, ma proprio perciò riguarda anche quanto negli uomini in genere vi è di elementare e universale. Proprio l'attimo qualunque è relativamente indipendente dagli ordinamenti discussi e precari, per i quali gli uomini combattono e dei quali disperano; esso passa al di sotto di questi ed è la vita quotidiana. Quanto più lo si valorizza, con tanta maggiore evidenza si palesano i tratti elementari nella nostra vita, comuni a tutti; quanto più numerose, più diverse e più semplici sono le persone che costituiscono l'oggetto d'un simile attimo qualunque, con tanto maggiore spicco risaltano quei fatti. […] la via è ancora lunga fino a una vita in comune degli uomini sulla terra, ma la mèta comincia ad essere intravista; più chiara e concreta essa appare già adesso nella rappresentazione non intenzionale, precisa, interiore ed esteriore dell'attimo qualunque della vita dei diversi uomini. (Auerbach 1956, 336-337).

Questo aspetto profondo della vita, questo respiro universale in cui la signora Ramsay si trova accomunata a tutti gli esseri viventi e alla Terra stessa, apre a una nuova universalità e a un nuovo modo di stare insieme degli uomini, fra loro e col pianeta in cui vivono – quel modo non totalizzante, che non riduce brutalmente tutto a un'astrazione omogeneizzante.[13] È insomma, quello sotteso al discorso di Auerbach, l'orizzonte utopico di una comunità di uguali che conservano ognuno la ricchezza individuale, l'irriducibilità esistenziale che caratterizza ogni essere vivente e fanno ciò radicandosi profondamente nella Terra e nell' Universo.

L'espressione più chiara di tutto questo è data probabilmente da alcuni passaggi di un saggio precedente, anche se poco noto, *Sull'imitazione seria del quotidiano* (in Auerbach 2010, 19 e sgg.). Il centro di esso è *Madame Bovary* di Flaubert; nel tratteggiare i contorni del quotidiano alienato, dell'esistenza infelice e priva di senso di Emma Bovary, vista come massima espressione dell'appiattimento e della riduzione all'astratto della società borghese, Auerbach, in controluce, esplicita per un attimo i contorni del suo ideale di comunità; ecco il passaggio:

> L'ottusa incapacità di presa sul reale che traspare dal quadro dei coniugi a tavola accomuna tutti i personaggi messi in scena da Flaubert sia in Madame Bovary sia negli altri romanzi di argomento coevo. Lo scrittore la chiama idiozia: «la bêtise humaine». Essa consiste in quella sostituzione cui ciascun essere umano sottopone la realtà che gli è toccata rimpiazzandola con i miraggi, le abitudini, gli impulsi e le frasi fatte di un mondo fittizio che lo conduce al torpore del cuore, alla perfidia, ad un'insulsa arroganza e alla sventura - perlopiù evidente anche dall'esterno. Ma il primo approdo della *bêtise* è la solitudine, alla quale è strettamente connessa. Poiché ciascuno di questi molti uomini mediocri è chiuso nel suo proprio mondo senza finestre della mediocre, stolta stupidità, ognuno ha quindi la propria solitudine, nessuno è in grado di comprendere l'altro o di aiutarlo a comprendere; non esiste nessun mondo comune degli uomini, poiché questo può sorgere solo se molti trovano la via alla realtà autentica, propria, quale è data a ognuno nella sua singolarità: che quindi sarebbe anche l'autentica realtà comune a tutti. È ben vero che i personaggi di Madame Bovary condividono lo spazio che ospita i loro gesti e la

[13] Un tema della critica della *Kultur* nei confronti della *Zivilisation* che l'autore di *Mimesis* riprende in pieno dalla cultura austrotedesca del primo Novecento.

> soddisfazione dei loro impulsi, ma questa prossimità non suggerisce la minima comunanza. L'effetto è bislacco, ridicolo, contesto d'incomprensioni, menzogne e stupidi rancori che, per così dire, producono un concerto di strumenti invariabilmente stonati e incapaci di comporre un'armonia, buoni solo a sovrapporsi. Manca qualunque raccordo unitario, perché l'idiozia sa solo separare e non unire. (Auerbach 2010, 26).[14]

Sottolineo il passaggio "non esiste nessun mondo comune degli uomini, poiché questo può sorgere solo se molti trovano la via alla realtà autentica, propria, quale è data a ognuno nella sua singolarità: che quindi sarebbe anche l'autentica realtà comune a tutti": esso esprime con una straordinaria lucidità il nesso inscindibile, in una comunità autentica, fra prospettiva individuale e comunicazione intersoggettiva, dunque fra differenza e uguaglianza; e tutto il brano ha per oggetto uno stare insieme che non riguarda solo il rapporto fra soggetti, ma, a pari titolo, il mondo e il rapporto soggetti-mondo, soggetti-ambiente. Nel concetto auerbachiano di realismo troviamo racchiusa dunque una visione della comunità ecologica e "geografica" quale quella che stiamo qui perseguendo.

Vediamo dunque, in stretta connessione a quanto abbiamo visto ora in Auerbach, alcuni aspetti della riflessione dell'ultimo Kracauer; la vicinanza di Kracauer e Auerbach nel dopoguerra e nel loro esilio statunitense è cosa comprovata, anche se poco nota,[15] e si sostanzia proprio sui temi del realismo e della vita quotidiana, come si può vedere sia nel libro che Kracauer scrisse sul film (Kracauer 1995) che nell'ultima sua opera, l'incompiuta *Prima delle cose ultime* (Kracauer 1985), dedicata al tema della storia.

Partiamo da una premessa: in entrambi le opere, e, in modo esplicito, nel sottotitolo dell'edizione inglese della prima, il realismo di Kracauer si delinea come un progetto pratico, con sfondo utopico: la teoria del film consiste infatti nella "redemption of physical reality".[16] Che cos'è questa "realtà fisica" tanto equivocata dagli interpreti di Kracauer? Se il chiarimento su ciò è dato solo dalla lettura del libro nella sua interezza, non bisogna dimenticare che, fin dalla *Prefazione*, troviamo delle indicazioni univoche: essa è riportata a "la vita nei suoi aspetti più effimeri", all'involontario e al fuggevole; la realtà fisica non è dunque la materia in senso meccanico e sostanzialistico, ma un "grezzo" in cui aspetti oggettivi e aspetti soggettivi sono inseparabili, *immagini materiali* nel senso del Bergson di *Materia e memoria*; e infatti poco dopo troviamo la sua definizione, centrale per il nostro discorso, come "un fluire di fatti tali che riguardano al tempo stesso esseri umani e oggetti inanimati" (Kracauer 1995, 49). Entrambi i libri possono essere letti alla luce della prospettiva di una nuova comunità in cui umani e non umani allacciano dei rapporti non dualistici e, in cui, in particolare, è abolito il prometeismo della proiezione unilaterale di fini umani sulla natura. Il realismo diventa un atteggiamento tanto passivo quanto attivo che permette di penetrare nell'infinità e nella poliprospetticità della vita e di risolvere l'aporia fondamentale del moderno. In alcune pagine fortemente simmeliane (Kracauer 1995, 266),[17] che richiamano non a caso le posizioni di Auerbach che abbiamo visto, Kracauer analizza il processo della modernizzazione nella sua essenziale ambiguità proprio in relazione al problema della vita: rompendo i legami tradizionali, dissolvendo la *Gemeinschaft*, tale processo libera la vita dalle gerarchie fisse, ma lascia il singolo in un tragico isolamento: a questo aspetto negativo e distruttivo risponde però il fatto che la vita liberata dai suoi aspetti di fissità e tradizionalità diventa ora oggetto di un bisogno, di una nostalgia (i nomi fatti sono quelli dei romantici, di Nietzsche e di Bergson); l'individuo isolato, proprio

[14] Traduzione in parte da me modificata.
[15] In proposito si veda, fra l'altro, Riedner (2007).
[16] È il sottotitolo della prima edizione (che fu in lingua inglese) del libro sul film di Kracauer: cfr. Kracauer (1960).
[17] Il tema è ripreso più sotto (Kracauer 1995, 429-30).

come l'Emma Bovary al centro dell'analisi di Auerbach, è spinto non a recuperare regressivamente modelli di società del passato, ma a costruire una nuova relazione col mondo che sia capace di esprimere la nuova vita che sorge come prospettiva dell'umanità. Ripetuti sono i riferimenti a questo in *Film* e val la pena di richiamare innanzitutto l'uso che Kracauer fa della *Recherche* proustiana, che è un asse del suo discorso anche in *Prima delle cose ultime*. L'episodio della *madeleine*, ma, in generale, la ricerca del tempo perduto sono visti come momenti in cui il soggetto recupera non semplicemente istanti del proprio passato, ma una dimensione di rapporto autentico con gli altri e con le cose, una sorta di relazione interna con essi: è il regno delle "corrispondenze psicofisiche", che

> comprende tutti questi rapporti più o meno fluidi tra il mondo fisico e la dimensione psicologica nel senso più ampio della parola. (Kracauer 1995, 40).

Dove trasparente è il riferimento a Baudelaire e a Benjamin, da cui pure è ripresa la tematica del *flâneur* esattamente nel senso di colui che cerca con l'ambiente questo nuovo rapporto a un tempo di passività e di dinamicità – che cerca di *inerire allo strato più profondo e essenziale della vita* (Kracauer 1995, 143-144).[18]
Infatti questa relazione non ha nulla di una fissità originaria, perché implica, al contrario, un'apertura alla meraviglia, alla novità di ogni istante, al carattere multiforme e cangiante della vita: *redimere la realtà fisica, recuperare il valore del quotidiano significa trasformare quest'ultimo nell'insolito, portarne alla luce la geneticità e dinamicità, la caleidoscopicità dei significati che da esso si può sprigionare*. Così, in un passaggio cruciale, si dice del film a durata "illimitata" che

> un film simile non si limiterebbe a dare un campione della vita quotidiana, ma, rappresentandola, ne cancellerebbe i limiti familiari, esponendo ciò che le nostre idee convenzionali nei suoi riguardi nascondono alla vista: le sue radici ampiamente ramificate nell'esistenza viva. (Kracauer 1995, 134).

Tutti i luoghi cari al Kracauer degli anni Venti e Trenta - la strada, le stazioni, i bar – sono visti come spazi in cui si può verificare questo nuovo rapporto comunitario con gli altri e con gli oggetti. E, così come in Auerbach la letteratura occidentale è il luogo in cui si delinea la prospettiva di una comunità fra autore, lettore e mondo che è di potenziamento e arricchimento reciproco, in Kracauer è il cinema a svolgere questa funzione:

> Ciò che salva lo spettatore dall'isolamento non è tanto lo spettacolo d'un destino individuale che potrebbe nuovamente isolarlo, quanto la vista di persone che si uniscono e comunicano l'una coll'altra secondo linee sempre nuove. Quel che cerca non è tanto il dramma vero e proprio quanto la possibilità del dramma. (Kracauer 1995, 267).

In sede conclusiva, Kracauer ribadisce questa concezione, e l'analisi del moderno a essa sottesa, facendone emergere anche, in maniera esplicita, la centralità del nuovo rapporto con l'ambiente della nuova comunità a cui sta pensando:

> La ragione veramente decisiva del carattere sfuggente della realtà fisica è l'abitudine di pensare astrattamente, da noi acquistata sotto l'impero della scienza e della tecnologia. Appena emancipati dalle «antiche fedi», siamo portati a eliminare la qualità delle cose. Le cose continuano quindi a ritirarsi in secondo piano. E sempre più ci sfuggono perché in genere non pos-

[18] Per una lettura del *flâneur* nel senso che qui accenno, e che è tutt'altro che scontato, mi rifaccio a Nicoletti (2022).

> siamo fare a meno di porle nella prospettiva di vedute e scopi convenzionali che vanno al di là della loro essenza autonoma. Senza l'intervento della macchina da presa dovremmo quindi compiere uno sforzo enorme per superare *le barriere che ci separano dal nostro ambiente d'ogni giorno* [corsivo mio]. (Kracauer 1995, 429).

E, citando i cruciali passaggi finali di *Mimesis* sulla vita quotidiana come sbocco ed esito di tutta la letteratura occidentale su cui ci siamo sopra soffermati, Kracauer ne sottolinea insieme il significato *politico* ed *ecologico*:

> I piccoli momenti casuali che riguardano le cose comuni a voi e a me e a tutto il resto degli uomini, costituiscono la dimensione della vita quotidiana, questa matrice di tutti gli altri modi di realtà. Ed è una dimensione molto sostanziosa. Se lasciamo da parte per un momento le credenze articolate, gli obiettivi ideologici, i progetti particolari, e simili, rimangono ancora i dolori e le soddisfazioni, le discordie e le feste, i bisogni e le ricerche che costituiscono il mestiere della vita ordinaria. Prodotti dall'abitudine e da azioni reciproche microscopiche, formano un tessuto elastico che cambia lentamente e sopravvive a guerre, epidemie, terremoti e rivoluzioni. I film tendono a esplorare questo tessuto della vita quotidiana, la cui composizione varia a seconda del posto, della gente, del tempo. Ci aiutano quindi non soltanto ad apprezzare l'ambiente materiale dato, ma a estenderlo in tutte le direzioni. Fanno virtualmente del mondo la nostra casa. (Kracauer 1995, 434).

La vita quotidiana scalza tutto l'edificio della *Zivilisation* ("le credenze articolate, gli obiettivi ideologici, i progetti particolari", ma anche "guerre, epidemie, terremoti e rivoluzioni"): facendo affiorare una materialità elementare, stimola a costruire, *nel rispetto di essa*, quello che nei termini della prospettiva odierna può essere definito *un nuovo modo di abitare, un nuovo rapporto degli uomini con la Terra* (Kracauer 1995, 434).[19]

Questa visione del cinema come ciò che redime l'umile e basso, come ciò che cerca di istituire una visione dell'alto a partire dal basso, creando così un nuovo modo di stare insieme degli uomini fra loro e col mondo, è ribadita dal libro sulla storia (Kracauer 1985), che approfondisce lo stesso tema e sviluppa la stessa utopia comunitaria inserendo, nel concetto di realtà fisica e di vita quotidiana, anche la dimensione del tempo: in che modo nel *grezzo* e nel *naturale* , in questa vita elementare che costituisce la sostanza del reale, sono presenti le generazioni che ci hanno preceduto, ma anche quelle che ci seguiranno? In che modo sono presenti gli altri nel senso temporale e anche nel senso delle civiltà altre dalle nostre? E che conclusioni pratiche e politiche se ne possono trarre? Mi limiterò a ricordare solo alcuni passaggi cruciali del testo, funzionali allo sviluppo del discorso che sto qui conducendo.

Il nesso fra fotografia, cinema e storia è presentato, con estrema chiarezza, in apertura del fondamentale cap. VIII, intitolato "Lo spazio intermedio":

> Si potrebbe definire l'area della realtà storica, allo stesso modo di quella della realtà fotografica, come uno spazio intermedio. Entrambe le realtà sono di un genere che non si presta ad essere trattato in un modo definito. Il materiale peculiare a queste aree si sottrae alla comprensione di un pensiero sistematico, né può essere modellato nella forma dell'opera d'arte. Come gli assunti che noi formuliamo intorno alla realtà fisica con l'aiuto dello strumento fotografico, quelli che scaturiscono dal nostro interesse per la realtà storica possono certamente raggiungere un livello superiore alla mera opinione; ma essi non comunicano verità definitive né aspirano ad esse, come fanno la filosofia e l'arte propriamente detta. Essi condividono il loro carattere

[19] Kracauer continua parlando (riferendosi a H.G. Scheffauer) di "terra come propria casa" e, citando un passo di Gabriel Marcel, di "rendere più intimo 'il nostro rapporto con questa terra che è la nostra dimora' ". La citazione da Marcel è tratta da Marcel (1954).

> intrinsecamente provvisorio con l'oggetto che registrano, esplorano e penetrano. (Kracauer 1985, 152).

E, poco più sotto:

> In questa trattazione considero mio compito fare per la storia ciò che ho fatto per i mezzi di comunicazione fotografici nel mio *Theory of Film* , e cioè portare alla luce e caratterizzare la natura peculiare di un area intermedia che non è stata ancora pienamente riconosciuta e valutata in quanto tale […] Nel mio *Theory of Film* ho messo in rilievo che i mezzi di comunicazione fotografica ci aiutano a vincere la nostra astrattezza facendoci familiarizzare, per così, dire per la prima volta con «questa Terra che è il nostro habitat» (Gabriel Marcel); essi ci aiutano a pensare *attraverso* le cose, non al di sopra di esse. Detto in altri termini, i mezzi di comunicazione fotografica rendono molto più facile incamerare i fenomeni fugaci del mondo esterno, sottraendoli alla dimenticanza. Qualcosa del genere si dovrà dire anche per la storia. (Kracauer 1985, 152-153).[20]

E riguardo al tema, che è al centro del nostro interesse, quello del rapporto inedito fra uomini e cose, di nuovo egli sottolinea gli aspetti comuni fra mezzi visivi e storia:

> […] la macchina fotografica e la cinepresa […] normalmente mettono a fuoco un mondo che non è certamente l'astratta natura della scienza. Non è neanche un mondo che lasci intravvedere un cosmo ben ordinato, perché «sullo schermo non è rappresentato un cosmo, ma una terra, degli alberi, il cielo, delle strade e ferrovie ... » . Piuttosto, «la realtà del mezzo fotografico» - quel tipo di realtà sulla quale il fotografo o il cineoperatore apre le sue lenti - ha tutti i contrassegni della *Lebenswelt*. Comprende oggetti inanimati, visi, folle, gente che si mescola, soffre e spera; il suo tema grandioso è la vita nella sua pienezza, la vita come la si vive comunemente. (Kracauer 1985, 46-47).

E la storia, come la fotografia, deve portare alla luce una realtà "in parte strutturata e in parte amorfa" a causa "dello stato di evoluzione non omogenea del nostro mondo di ogni giorno" (Kracauer 1985, 47); quindi, contingenza, casualità, frammentarietà costituiscono l'asse fondamentale su cui deve concentrarsi l'attenzione dello storico come del fotografo, in quanto consustanziali al loro oggetto, che ha, ancora una volta, le caratteristiche delle *Lebenswelt;* e di nuovo troviamo temi come "la natura allo stato grezzo" e la "frangia di molteplici significati indistinti" che circondano gli oggetti naturali.

Il tema del rapporto ecologico fra soggetti e cose riemerge poi in modo ancora più esplicito quando, nel capitolo IV, *Il viaggio dello storico*, Kracauer delinea così la qualità dei fenomeni storici:

> Prodotti della necessità e insieme del caso e della libertà, questi fenomeni - straordinariamente concreti e virtualmente inesauribili - delimitano e riempiono un universo che ha molti tratti in comune con la *Lebenswelt*. Essi vi si ergono come sfingi, proprio come i loro equivalenti nel mondo in cui viviamo. E sarebbero per noi impenetrabili se non procedessimo in rapporto ad essi proprio allo stesso modo in cui procediamo nella vita quotidiana quando spesso, apparentemente sotto l'impulso del momento, valutiamo il carattere di una persona, argomentiamo su una decisione politica, soppesiamo il possibile risultato di una crisi individuale o sociale, ecc. Non c'è altro modo per orientarci nella giungla che stiamo attraversando. (Kracauer 1985, 77).

Dunque, la relazione vitale, orizzontale, di comunicazione dall'interno che è tipica della vita quotidiana è il punto di riferimento anche per il modo con cui lo storico deve relazionarsi al suo oggetto; la vita quotidiana indica la peculiare relazione di generale e particola-

[20] Anche in questo caso, il riferimento a Marcel è tratto da Marcel (1954).

re, di *intermedietà* che caratterizza la storia sia ontologicamente che come narrazione (Kracauer 1985, 77). Lo spazio intermedio (*Anteroom*, anticamera) non è quello puro delle idee, ma di un generale sporcato sempre dal particolare; questa dimensione intermedia della vita quotidiana diventa il centro del lavoro dello storico, che ha il compito di ritornare al sorgivo, al non istituito e non irrigidito, di tornare a un *terrestre* che è anche il luogo in cui si può recuperare la voce degli sconfitti e dei *senza nome* (Kracauer 1985, 169-171).

Conclusivamente, cerchiamo di esplicitare meglio alcuni aspetti dell'impostazione di Kracauer: va da sé che, in un intellettuale che si formò leggendo Kant insieme ad Adorno, sia di nuovo centrale il tema di un universale che si radica nell'individuale, secondo il modello del giudizio riflettente. Lo spazio intermedio di Kracauer si radica nella vita quotidiana e materiale: la comunità, lo stare insieme che emerge dal concetto di spazio intermedio ha in tutto ciò che è interstiziale, nascosto e normalmente oppresso un punto di riferimento essenziale: abolita ogni gerarchia e ogni finalità unidirezionale, è la vita, una vita quotidiana radicalmente bassa, materiale, nella sua irriducibile eterogeneità e differenza, che diventa qui protagonista. Lo stesso concetto di spazio intermedio, a metà strada fra mondo delle idee e bruta empiria, è quello spazio-ambiente in cui soggetti e oggetti si compenetrano: la storia di Kracauer ha un fondamento geografico ed ecologico.

5. Un breve ritorno su Merleau-Ponty

Come si vede, seguendo il filo del rapporto con la Terra, abbiamo parzialmente ricostruito un modello pervasivo nella cultura europea della modernità: il suo punto di partenza è già nell'utopia jenese del gruppo romantico dell'Athenaeum, ma da lì esso si diffonde secondo direzioni e rivoli veramente molteplici. Avevo detto in apertura che avrei cercato nella cultura europea di fine Ottocento e della prima metà del Novecento le radici della nuova visione antiprometeica che ci propongono autori come Merleau-Ponty, Berque, Ingold. Conclusivamente, vorrei tornare su uno di questi autori, Merleau-Ponty, per vedere come da quanto ho ricostruito ci vengano delle indicazioni di lettura preziose per il tema della storia-geografia che è al centro del nostro discorso. È nel corso su *L'istituzione. La passività* (Merleau-Ponty 2023) che Merleau-Ponty lega strettamente questione del rapporto con la natura, questione dell'intersoggettività e problema della libertà: il concetto di istituzione, al contrario di quello di costituzione, sottende un momento di ascolto, di passività; il rapporto con l'altro – l'altro soggetto come l'altro oggetto, gli uomini come la natura - non è di dominio, ma è un'attività che è altrettanto un *farsi modellare*. Possiamo notare qui una stretta corrispondenza fra il discorso di Merleau-Ponty e quello di Kracauer: la polemica con l'universale della I critica e l'opzione per il giudizio teleologico del francofortese vanno esattamente nella stessa direzione. Altrettanto interessante è che Merleau-Ponty declini il suo concetto di istituzione mettendo in campo un concetto strategicamente cruciale come quello di *lavoro* e mettendolo in connessione con un altro fondamentale concetto, quello maussiano di dono. Infatti il lavoro, per Merleau-Ponty, deve essere concepito non come un *facere* unilaterale, ma come un processo *che è altrettanto un dare che un ricevere*. Tutta la riflessione del filosofo su natura e storia, che lo ha impegnato negli ultimi anni della sua vita, converge dunque su *una teorizzazione di un nuovo modo di vivere insieme con la Terra e con gli altri*.[21] Un passaggio almeno merita di essere citato a conferma di questo:

[21] Mi permetto, a proposito di questa interpretazione del pensiero di Merleau-Ponty, di rinviare al lavoro del gruppo di ricerca *Officine Filosofiche* da me diretto: cfr. soprattutto i voll. 2, 3, 5, 6 della collana "Officine Filosofiche" edita dall'editore Mucchi di Modena.

> la frequentazione della storia mi forma, dà luogo ad un lavoro alla fine del quale non posso dire che sono io a donare senso: poiché i miei criteri vi sono rimessi in discussione. La storia esteriore non può fornirmene alcuno, ma può valere contro i miei. Qui ricevere è dare, in effetti, ma dare è ricevere. [Questo è il senso della] nozione di campo e di istituzione: danno ciò che non hanno, e ciò che riceviamo da questi, siamo noi ad apportarlo. (Merleau-Ponty 2023, 144).

Così, anche il grande saggio di Mauss sul dono (Mauss 1965) viene coinvolto organicamente nel discorso da Merleau-Ponty: i concetti di Auerbach e Kracauer di una comunità di individui che si relazionano fra loro e col mondo secondo uno schema di reciproco rispetto e potenziamento e sulla base dell'infrastruttura della vita quotidiana, che unisce uomini e cose, vanno fatti consuonare col tema maussiano del dono.

6. Conclusioni provvisorie

Mi pare che ritornare su alcuni momenti cruciali in cui la cultura europea ha ripensato la storia, la terra e il tema della comunità, a come il tema di una *comunità ecologica* , nei suoi vari risvolti – antiutilitarismo, idea di vita quotidiana, rivalutazione del basso, dell'elementare e dell'obliato - sia stato in essa presente come un filo conduttore nascosto, possa essere utile per una ripartenza, in un momento in cui una serie di vecchi schemi tradizionali della cultura della liberazione appaiono del tutto consumati. In particolare, si intravede che il concetto di storia terrestre e geografica che emerge dalle ricerche recenti che ho citato all'inizio deriva da una falda più profonda della cultura europea che nell'epoca della crisi della ragione unì personalità e discipline fra loro molto diverse: proprio su quel concetto di *storia terrestre o geografica* e, viceversa, di *geografia storica* appaiono convergere la maggior parte degli autori, in rottura col modo oggettivistico e prometeico in cui storia e geografia erano state concepite dalla ragione classica.

Il modo più specifico in cui questa nuova geografia e questa nuova storia si articolano fra loro non può essere sviluppato qui: è, mi sembra, il compito della ricerca filosofica, geografica, storica degli anni che abbiamo davanti.[22] Indico tre soli punti, che, in questa direzione, andrebbero approfonditi: 1) un punto di articolazione importante fra quei concetti sta probabilmente nel rapporto reciproco e ineludibile che in essi si allaccia fra freccia e circolo, due modelli che, nelle visioni tradizionali, risultavano contrapposti;[23] 2) centrale torna ad essere il ruolo della biologia, in una direzione che, sui passi di Lucien Febvre, aveva intrapreso Georges Canguilhem (e che quindi non può che coinvolgere anche Michel Foucault); è chiaro che il significato della biologia che qui viene messa in campo non è quello del positivismo, ma bisognerebbe essere consapevoli che, comunque, procedendo su questa linea il rapporto con tutto ciò che, nei più diversi campi, è stato prodotto in età positivistica diventa importante (Darwin diventa una figura decisiva ancor più di quanto non lo sia da altri punti di vista; lo stesso pensiero di Nietzsche e, di nuovo, quelli di Canguilhem e di Foucault lo confermano); 3) rimane da fare i conti con il concetto di *geofilosofia* di Deleuze e Guattari e, soprattutto, con *Mille Piani* (Deleuze & Guattari 2021): *prima facie* essi percorrono la strada di un pensiero terrestre che nega recisamente la storia: è questa davvero l'unica conclusione che si può trarre dal loro pensiero? Alcune

[22] Molti passi avanti in questa direzione sono in De Fazio (2025), che persegue con grande acutezza e con risultati di grande originalità la stessa linea di ricerca di una filosofia radicalmente storico-geografica che è il filo conduttore del presente saggio.
[23] In proposito si veda il classico Jay Gould (1989).

ricerche in corso[24] sembrano invece puntare a un incontro di tale prospettiva col tema della storia: se tale direzione risultasse confermata, il discorso in proposito potrebbe arricchirsi molto.

Bibliografia

Auerbach, E. (1956). *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*. Trad. it. di A. Romagnoli e H. Hinterhäuser. Torino: Einaudi (2 voll.).

Auerbach, E. (2010). *Romanticismo e realismo e altri saggi su Vico, Dante e l'Illuminismo*. A cura di R. Castellana e C. Rivoletti. Pisa: Edizioni della Normale.

Becattini, G. (2015). *La coscienza dei luoghi. Il territorio come soggetto corale, Con un Dialogo tra un economista e un urbanista di G. Becattini e A. Magnaghi*. Presentazione di A. Magnaghi. Roma: Donzelli.

Berque, A. (2019). *Ecumene. Introduzione allo studio degli ambienti umani*. A cura di M. Maggioli. Milano: Mimesis.

Caracciolo, L. (2024). Editoriale. In *Limes*, 2025/1, 7-35

Castellana, R. (2013). *La teoria letteraria di Erich Auerbach. Una introduzione a Mimesis*. Roma: Artemide.

Castellana R. (2009) (a cura di), *La rappresentazione della realtà. Studi su Eric Auerbach*. Roma: Artemide.

Chakrabarty, G. (2004). *Provincializzare l'Europa*. Trad. it. di M. Bortolini. Roma: Meltemi.

Chakrabarty, G. (2021). *Clima, storia e capitale*. A cura di M. De Giuli e N. Porcelluzzi. Milano: Nottetempo.

Curreri L. (2014) (a cura di). L'*Europa vista da Istanbul. "Mimesis" (1946) e la ricostruzione intellettuale di Erich Auerbach*. Novara: Luca Sossella edizioni.

De Fazio, G. (2025). "… and a quasi-geographical inscription of history". From a Working Note of the Late Merleau-Ponty Towards a Geophilosophy of History. *i Castelli di Yale*, 2025, *14 (2)*, 163-177.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2021). *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*. Trad. it. di G. Passerone. Napoli-Salerno: Orthotes.

Fukuyama, F. (1992). *La fine della storia e l'ultimo uomo*. Trad. it. di D. Ceni. Milano: Rizzoli.

Gambi, L. (1973). *Una geografia per la storia*. Torino: Einaudi.

Gargani, A.G. (1979) (a cura di), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*. Torino: Einaudi.

Ingold, T. (2000). *The perception of the Envinronment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London-New York: Routledge.

Iofrida, M. (2023). Storia come campo e come dimensione del corpo: freccia e circolo, tradizione e innovazione in Maurice Merleau-Ponty. *Scenari*, *19*, 33-49.

Iversen, M. (1993). *Aloïs Riegl: Art History and Theory*. Cambridge: Mit Press.

Jay Gould, S. (1989). *La freccia del tempo, il ciclo del tempo. Mito e metafora nella scoperta del tempo geologico*. Trad. it. di Libero Sosio. Milano: Feltrinelli.

Kracauer, S. (1960). *Theory of film. The redemption of physical reality*. London-New York: Oxford University Press.

Kracauer, S. (1985). *Prima delle cose ultime*. Trad. it. di S. Pennisi. Genova: Marietti.

Kracauer, S. (1995). *Teoria del film*. Trad. it. di P. Gobetti. Milano: Il Saggiatore.

[24] Cfr. in proposito De Fazio (2025).

Lisciani-Petrini, Enrica (2015), *Vita quotidiana. Dall'espressione artistica al pensiero in atto*. Milano: Bollati Boringhieri.

Lyotard, J.-F. (1981). *La condizione postmoderna*. Trad. it. di C. Formenti. Milano: Feltrinelli.

Marcel, G. (1954). Possibilités et limites de l'art cinématographique. Réflexions d'un auteur dramatique. *Revue International de Filmologie*, *18-19*, 163-176.

Mauss, M. (1965). *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. In M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi* (153-192). Trad. it. di F. Zannino. Torino: Einaudi.

Merleau-Ponty, M. (2002). *Conversazioni*. Trad. it. di F. Ferrari. Milano: SE.

Merleau-Ponty, M. (2023). *L'istituzione, la passività. Corso al Collège de France (1954-1955)*. A cura di G. Fava e R. Valenti. Milano-Udine: Mimesis.

Nicoletti, O. (2022). Il cammino come illuminazione profana. *Scenari*, *16*, 289-304.

Olin, M. (1992). *Forms of Representation in Aloïs Riegl's Theory of Art*. University Park: The Pennsylvania State University Press.

Quaini, M. (2012). Territorio, paesaggio, beni comuni. In Magnaghi, A. (a cura di), *Il territorio bene comune* (71-82) Firenze: Firenze University Press.

Riedner, J. O. (2007). Siegfried Kracauer und Erich Auerbach – Anmerkungen zu einer späten Freundschaft. In Barck, K., Treml, M. (a cura di), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen* (167-179). Berlin: Kulturverlag Kadmos.

Riegl, A. (1997). *Das Holländische GruppenPorträt. Klassische Texte der Wiener Schule der Kunstgeschichte*. A cura di von A. Rosenauer. Wien: WUV-Universitätsverlag.

Riegl, A. (1995). La Stimmung come contenuto dell'arte moderna. Trad. it. in S. Scarrocchia, *A. Riegl: Teoria e prassi della conservazione dei monumenti. Antologia di scritti, discorsi, rapporti 1898-1905*.Bologna: Clueb. 135-42.

Righetti, S. (2024). *Fine e fini della storia*. Modena: Mucchi Editore.

Üxküll von, J. (2010). *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*. Trad. it. di M. Mazzeo. Macerata: Quodlibet.