

ANDREA FRANCESCHINI

LA DWELLING PERSPECTIVE COME CRITICA DELL'ARCHITETTURA MODERNA NEL PENSIERO DI TIM INGOLD

1. *Introduzione: verso un'antropologia filosofica dell'architettura*

Tema del presente contributo è la filosofia dell'architettura sviluppata dall'antropologo Tim Ingold in relazione alle idee di flessibilità, complessità ed ecologia. Nell'ottica della *dwelling perspective*, o prospettiva dell'abitare teorizzata da Ingold le pratiche architettoniche sono considerate da un punto di vista abitativo ed esperienziale, sulla scorta di un approccio fenomenologico e pragmatico ai fenomeni artistici e alle pratiche umane in generale. Si tratta di una visione alternativa ai maggiori paradigmi architettonici del Novecento, modernismo e postmodernismo, in quanto abbandona il campo prettamente estetico delle pure forme – prerogativa dell'architetto – per guadagnare il punto di vista concreto di quello che de Certeau definisce «l'uomo comune», «eroe di tutti i giorni»¹. Ripercorrendo i punti salienti della teoria ingoldiana dell'abitare, ciò che intendo sostenere è che essa offre spunti importanti per un superamento della prospettiva architettonica modernista sulla base di un'antropologia filosofica in dialogo con le più recenti acquisizioni della biologia evuzionistica e dell'antropologia culturale, ma soprattutto che in essa sono presenti i presupposti per l'elaborazione di un'innovativa teoria architettonica di impronta "ecologica". Nel presente contributo il pensiero di Ingold verrà letto alla luce del confronto con l'antropologia filosofica tedesca al fine di ricostruire una "antropologia filosofica dell'architettura" che sottintende una visione unitaria e relazionale dell'essere umano.

¹ M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano* (1990), trad. it. di M. Baccianini,

II. Un'innovativa "antropologia filosofica" delle pratiche umane

Tim Ingold è un pensatore poliedrico e non inquadrabile in una disciplina definita. Sebbene i suoi primi studi siano di antropologia culturale *stricto sensu*², gli sviluppi successivi delle sue ricerche lo portano a intrecciare i risultati ottenuti sul campo con una riflessione teorico filosofica sulla *conditio humana*: a partire dagli anni Ottanta Ingold rivolge i propri interessi di ricerca a una speculazione che può essere interpretata come un'autentica antropologia filosofica, sebbene l'autore non si richiami mai esplicitamente a questa tradizione. L'interpretazione del suo pensiero in chiave di antropologia filosofica risulta tuttavia appropriata se si considera il fatto che esso assume, via via, i tratti di una metariflessione sulle pratiche, sugli artefatti, sulle arti, sulle architetture e sulle narrazioni inscritta in un quadro teorico rigoroso che chiama in causa la definizione dell'essere umano in quanto tale. Lo sviluppo del pensiero di Ingold procede, infatti, dallo studio di singoli elementi culturali verso una metariflessione sul concetto di cultura nell'ottica di un progressivo avvicinamento alla filosofia: il suo pensiero potrebbe essere definito come una variante "ecologica" dell'antropologia filosofica, in quanto persegue una ricerca dei fondamenti dell'esistenza umana sulla base di un approccio che coniuga la biologia evoluzionistica e l'antropologia culturale. Egli stesso ama definirsi «just an anthropologist»³, in opposizione allo studio settoriale dell'essere umano. Il suo metodo di indagine genericamente "antropologico" è inoltre definibile come "approccio ecologico" al mondo della produzione culturale umana, in quanto rappresenta un tentativo di pensare la cultura e la natura come una unità inscindibile⁴.

Tale approccio costituisce lo sfondo teorico della sua produzione scientifica, almeno a partire dalla fine degli anni Ottanta, e trae importanti spunti dalla *Developmental Systems Theory*, una visione integrata di geni e ambiente teorizzata recentemente, fra altri, dalla fi-

² Su ciò si veda T. INGOLD, *The Skolt Lapps Today*, Cambridge, C.U.P., 1976, e *Hunters, Pastoralists and Ranchers: Reindeer Economies and their Transformations*, Cambridge, C.U.P., 1980.

³ Cfr. la prefazione di Ingold a *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, London-New York, Routledge, 2011, pp. XI-XVIII.

⁴ Cfr. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London-New York, Routledge, 2000, pp. 33-39 (2. *The Optimal Forager and Economic Man*).

losofa della biologia Susan Oyama⁵. Richiamandosi alle riflessioni della filosofa americana, Ingold sviluppa un'antropologia filosofica ecologica della cultura che rifiuta le separazioni metodiche e teoretiche fra *nature* e *nurture*⁶, mente e corpo, genotipo e fenotipo, alimentate, secondo la sua prospettiva, dalle scienze cognitive, dalle teorie culturaliste e dalla genetica⁷. Il carattere distintivo di tale antropologia è l'approccio filosofico globale al "problema" dell'essere umano, ma anche alla relazione fra uomo e animale e, in generale, alla relazione fra organismo e ambiente⁸, per cui essa si delinea come una visione integrata dell'organismo umano nei suoi contesti di sviluppo.

Sotto questo e altri punti di vista che verranno analizzati nello specifico nel presente contributo, il pensiero dell'autore sembra collocarsi, come già accennato, nell'alveo dell'antropologia filosofica classica⁹, una disciplina che ha fatto della critica al cartesianesimo nella filosofia

⁵ Cfr. T. INGOLD, *Being Alive*, cit., pp. 8-9 (1. *Anthropology comes to Life*); *The Perception of the Environment*, cit., pp. 383, 396 e 398. Il testo in cui Oyama espone la *Developmental System Theory* è *The Ontogeny of Information. Developmental Systems and Evolution*, Preface by R. Lewontin, Durham, Duke University Press, 2000.

⁶ Per una critica del dualismo di *nature* e *nurture* si vedano in particolare: S. OYAMA, *The ontogeny of Information*, cit.; Id., *Evolution's Eye: A Systems View of the Biology-Culture Divide*, Durham, Duke University Press, 2000; *Cycles of Contingency: Developmental Systems and Evolution*, ed. by Id., R.D. Gray, P.E. Griffiths, Durham, Duke University Press, 2003; P.E. GRIFFITHS, R.D. GRAY, *Developmental Systems and Evolutionary Explanation*, «Journal of Philosophy», XCI, 1994, 6, pp. 277-304.

⁷ Cfr. T. INGOLD, *The Perception of the Environment*, cit., pp. 157-171 (9. *Culture, Perception and Cognition*).

⁸ I grandi interessi di Ingold per la zoologia e l'etologia lo conducono a un superamento dell'altrettanto inveterata dicotomia uomo-animale. Su ciò si veda T. INGOLD, Introduction to *The Animal in the Study of Humanity*, Introduction to *Humanity*, in *What is an Animal?*, ed. by T.I., London-New York, Routledge, 1994, pp. 1-16 e pp. 84-98.

⁹ Tradizione di pensiero rappresentata in particolare da Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen e Ernst Cassirer. In particolare si vedano: M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928), a c. di G. Cusinato, Milano, Franco Angeli, 2009; H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (1928) trad. it. di U. Fadini, E. Lombardi Vallauri e V. Rasini, con un'introduz. di V. Rasini, Torino, Bollati Boringhieri, 2006; A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), a c. di V. Rasini, con un'introduz. di K.S. Rehberg, Milano, Mimesis, 2010; E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo. Introduzione a una filosofia della cultura* (1944), trad. it. di C. D'Altavilla, a c. di M. Ghilardi, Milano, Mimesis, 2011.

e nella scienza moderne il proprio fondamento teorico, in un costante rimando alla *Lebensphilosophie* della prima metà del Novecento¹⁰. La tradizione dell'antropologia filosofica classica anticipa gran parte delle riflessioni attuali di filosofia della biologia¹¹ sulla natura antimeccanicistica degli esseri viventi, ma resta ancora vincolata alla ricerca di uno *status* d'eccezionalità per l'essere umano, sebbene intenda fondare tale *status* su basi biologico evolutive. Un tema particolarmente dibattuto in sede di antropologia filosofica è quello concernente la relazione fra organismo e ambiente ed è attorno a tale specifica questione che si è cercato di rintracciare la distinzione fondamentale fra uomo e animale. Nel tentativo di offrire un'interpretazione naturale (ma non naturalistica) della natura umana, Gehlen e Plessner ne hanno affermato il carattere di apertura, distinguendo – sulla scorta delle riflessioni di Jakob von Uexküll¹² – tra una animale adattato ad un ambiente (*Umwelt*) specifico e un uomo costituzionalmente aperto al mondo (*Welt*)¹³: privo di specializzazioni, biologicamente in-adattato e povero di istinti, egli deve sopperire con la produzione di cultura a un'originaria mancanza di natura¹⁴.

La separazione fra mondo e ambiente, cultura e natura, la visione di un essere umano povero di istinti, esonerato e sradicato dagli ambienti, perde centralità nelle riflessioni di Ingold. L'umanità da questi teorizzata, infatti, è, al pari degli altri animali, costituzionalmente legata a contesti, a *meshwork* indistricabili di elementi naturali e cultu-

¹⁰ Autori come Hans Driesch, Henri Bergson, Ludwig Klages, Oswald Spengler, Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, afferenti a una corrente di pensiero in aperta polemica con il positivismo.

¹¹ In particolare di Gregory Bateson, Susan Oyama e Tim Ingold.

¹² Autore citato da entrambi, soprattutto il riferimento al concetto di *Umwelt* che verrà trattato in seguito perché fondamentale anche rispetto alle riflessioni ingoldiane sull'abitare.

¹³ Plessner in riferimento alla natura umana parla di «posizionalità eccentrica», legando questa modalità di vita al «bisogno di completamento», alla «nudità» e alla produzione di «mezzi artificiali» attraverso la cultura (su ciò si veda PLESSNER, *I gradi dell'organico*, cit., p. 334); Gehlen, richiamandosi a Nietzsche, definisce l'uomo come «l'animale non ancora definito» e come un essere la cui esistenza rappresenta già di per sé un «compito» (cfr. GEHLEN, *L'uomo*, cit., p. 53). In entrambi i casi, la cultura è vista come una «seconda natura».

¹⁴ Cfr. GEHLEN, *L'uomo*, cit., pp. 75-76.

rali¹⁵, ad ambienti intesi come contesti di significato. Laddove l'uomo gehleniano e plessneriano¹⁶ – al singolare, poiché nonostante significative distinzioni nei due autori, esso incarna una precisa direzione di pensiero – mostra tutti i caratteri di un organismo decontestualizzato e sradicato, l'uomo ingoldiano è *ab origine* parte di contesti più ampi composti da una molteplicità di elementi, naturali e culturali.

Nelle pagine seguenti verrà sottolineata l'importanza che assume la versione ecologica ingoldiana dell'antropologia filosofica come approccio di studio dell'essere umano rispetto all'elaborazione di una nuova teoria dell'architettura. Tale teoria è stata solamente abbozzata da Ingold: obiettivo del presente contributo è quello di tracciare i possibili sviluppi delle idee ingoldiane per un rinnovamento paradigmatico dell'architettura.

III. *Oltre il dualismo: l'unità inscindibile di «progetto» ed «esecuzione»*

Nella produzione teorica ingoldiana, i testi di riferimento più importanti rispetto all'elaborazione di una teoria ecologica dell'architettura sono quelli scritti dopo il 1988, anno in cui Ingold, per sua stessa ammissione¹⁷, inizia a teorizzare la fondamentale unità di organismo e persona, abbracciando contemporaneamente una «visione relazionale dell'organismo»¹⁸. Riflettendo sul rapporto fra quest'ultimo e l'ambiente, egli inizia a porsi il problema di «come gli animali e gli esseri umani rendano il mondo la propria casa»¹⁹, interessandosi in particolare a comprendere secondo quali modalità gli esseri umani abitino gli ambienti, quale sia il significato dell'architettura rispetto all'essere-nel-mondo da parte dell'uomo e, da ultimo, se vi sia una differenza qualitativa invalicabile fra le costruzioni degli animali e

¹⁵ Su ciò si veda T. INGOLD, *Being Alive*, cit., pp. 63-65 e pp. 151-152, laddove l'autore, in un rimando a Deleuze e Guattari, contrappone una visione della vita fondata sul *meshwork* a un'interpretazione della medesima in base a *networks*.

¹⁶ Nonostante le differenze teoriche, ma soprattutto biografiche e politiche, fra i due autori, entrambi rappresentano nel presente contesto una corrente unitaria di interpretazione dell'essere umano.

¹⁷ T. INGOLD, *The Perception of the Environment*, cit., p. 3.

¹⁸ *Ivi*, p. 4.

¹⁹ Cfr. T. INGOLD, *The Perception of the Environment*, cit., pp. 172-188 (10. *Building, Dwelling, Living: How Animals and People make Themselves at Home in the World*).

l'architettura propriamente detta²⁰. Sostenuto da un approccio ecologico di derivazione gibsoniana²¹, Ingold nega recisamente i due fondamenti della concezione moderna dell'architettura, ovvero l'idea di una «prima capanna» come momento di soglia che separa la storia culturale dalla storia naturale e l'idea che attraverso l'architettura si esprima una facoltà progettuale che trova riscontro solamente negli esseri umani²². L'obiettivo precipuo della critica è quello di abbattere la separazione fra cultura e natura, concependo la prima secondo le modalità di un sistema che evolve, analogamente a qualsiasi fenomeno naturale: Così intesa, la cultura non è sovra-biologica né si innesta su una natura originariamente priva di senso, poiché l'approccio ecologico incarna una visione relazionale dell'organismo, ovvero un tentativo di superamento del darwinismo tradizionale, laddove quest'ultimo – nella cosiddetta Sintesi Moderna di Dawkins²³ – interpreta il gene come il vero soggetto dell'evoluzione. Opponendosi al riduzionismo biologico incentrato sulla genetica, Ingold intende riportare al centro della discussione scientifica i concreti processi di sviluppo degli organismi, allineandosi all'idea di Oyama secondo cui geni e ambiente rappresentano un'unità inscindibile²⁴, nonché l'unità evolutiva fondamentale.

Secondo la medesima logica monistica ed ecologica e in accordo col pensiero di autori come Lorenz²⁵ e Bateson²⁶, Ingold concepisce la cultura e la natura come un *unicum*. Considerata alla luce di questa concezione, la stessa biologia evoluzionistica sembra essere strutturalmente più affine alle scienze dello spirito di quanto lo sia alle cosiddette scienze “esatte”²⁷ e il riconoscimento di tale affinità narrativa permette a Ingold di porre in strettissima relazione le categorie delle scienze naturali e le categorie culturali, con particolare riferi-

²⁰ Cfr. *ibidem*.

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 260-262 (14. «Vision, Hearing and Human Movement»).

²² Cfr. *Building, Dwelling, Living*, cit., pp. 172-188.

²³ Di Richard Dawkins si veda in particolare *Il gene egoista. La parte immortale di ogni essere vivente* (1976), a c. di G. Corte e A. Serra, Milano, Mondadori, 1995.

²⁴ Cfr. OYAMA, *The Ontogeny of Information*, cit., pp. 129-157.

²⁵ Cfr. K. LORENZ, *L'altra faccia dello specchio. Per una storia naturale della conoscenza* (1973), trad. it. di C. Beltramo Ceppi, Milano, Adelphi, 1974, pp. 17-46.

²⁶ Cfr. G. BATESON, *Mente e natura. Un'unità necessaria* (1979), trad. it. di G. Longo, Milano, Adelphi, 1984, p. 30.

²⁷ Cfr. E. MAYR, *Storia del pensiero biologico. Diversità, evoluzione, eredità* (1982), Torino, Bollati Boringhieri, 2011, I, pp. 33-45.

mento all'analogia fra il dualismo di genotipo e fenotipo in ambito biologico e il dualismo di «progetto» ed «esecuzione» in ambito architettonico²⁸. L'idea di un design separato dai concreti processi vitali, infatti, fa da sfondo alle due prospettive, poiché in entrambi i casi esso viene inteso come imposizione di forma e significato su una materia o su un mondo esterno pensati come inerti e passivi²⁹. Tale dualismo fra design e contesti di sviluppo è il fondamento teorico di quella che Ingold definisce «prospettiva del costruire», un'interpretazione funzionalistica del fare umano che affonda le sue radici nel cartesianesimo, ovvero nella visione di una mente razionale separata da un corpo e da una natura interpretati come meri meccanismi e come puri ricettacoli di forma.

Nella prospettiva ingoldiana, che si parli di rapporto geni-ambiente, mente-corpo o progetto-svolgimento, l'idea fondamentale che viene criticata è che sia possibile astrarre il design dai concreti processi di sviluppo, attribuendo al primo un primato sui secondi. Si tratta della medesima prospettiva del costruire che viene, di volta in volta, declinata secondo differenti modalità.

Il riferimento al «costruire», come si vedrà, non è solo metaforico ma ha importanti implicazioni per le pratiche architettoniche. Criticando tale concetto, Ingold intende superare la *Weltanschauung* «costruttivistica» riaffermando l'unità inscindibile di «progetto» ed «esecuzione» sia dal punto di vista della biologia, sia dal punto di vista dell'architettura e delle pratiche umane in generale.

IV. *La building perspective*

Ripercorrendo la propria vicenda personale, Ingold afferma di essere passato sul finire degli anni Ottanta da una prospettiva del costruire a una prospettiva dell'abitare. Nonostante il suo approccio di studio dell'essere umano abbia sempre fatto riferimento alla biologia e all'ecologia, prima di questa svolta Ingold afferma di aver pensato l'essenza dell'umano in termini «schizofrenici»³⁰, ovvero come divisa

²⁸ Cfr. T. INGOLD, *Building, Dwelling, Living*, cit., p. 186.

²⁹ Cfr. T. INGOLD, *Evolving Skills*, in *Alas Poor Darwin. Arguments against Evolutionary Psychology*, ed. by H. Rose, S. Rose, London, Johnatan Cape, 2000, pp. 225-246.

³⁰ Ingold parla, a tal proposito, di «split-level existence»: Cfr. *Building, dwelling, living*, cit., p. 172.

a metà fra il mondo naturale e il mondo culturale. La stessa interpretazione schizofrenica dell'essere umano, secondo Ingold, sta a fondamento della divisione disciplinare fra scienze umane e scienze naturali. Al fine di superare tale dicotomia, egli si richiama criticamente a Dawkins e al suo concetto di «fenotipo esteso»³¹, ovvero all'idea secondo cui non solo i comportamenti e l'aspetto fisico degli animali ma anche le loro costruzioni sarebbero predeterminate a livello genetico: secondo la prospettiva dawkinsiana, infatti, la diga del castoro rappresenterebbe un'estensione ambientale della genetica dell'animale³², il puro e semplice frutto di un'evoluzione il cui vero soggetto è rappresentato dai geni. La concezione dawkinsiana investe anche l'uomo, ma tradizionalmente per quanto riguarda la casa di quest'ultimo si è soliti pensare a una libera e intenzionale attività di costruzione. Laddove le tane dei castori resterebbero invariate nel susseguirsi delle generazioni in quanto determinate da cause genetiche, le case umane sarebbero soggette a cambiamenti di stili, forme e funzioni determinati da una libera facoltà progettuale. Per parlare di "costruzioni", dunque, sarebbe necessario rintracciare l'elemento intenzionale che le precede, l'immagine mentale che gli esseri umani sono in grado di formarsi prima di produrre un oggetto.

Secondo questa prospettiva l'architettura è «quella parte dell'ambiente che viene convenzionalmente descritta come "costruita"»³³, ovvero artificiale, frutto del lavoro e della progettualità umana, in contrapposizione a una natura pensata come spontanea e non costruita. Nell'ottica della tradizionale dicotomia di cultura e natura, il design come volontà costruttiva cosciente e razionale sarebbe del tutto assente negli animali e dunque questi sarebbero anche impossibilitati alla produzione di architettura. La dicotomia fra l'animale inteso come essere naturale e l'uomo inteso come essere culturale, secondo Ingold, sarebbe alla base della *building perspective*³⁴, la qua-

³¹ R. DAWKINS, *The Extended Phenotype: The Long Reach of the Gene*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

³² Ivi, p. 200.

³³ *Building, Dwelling, Living*, cit., p. 172.

³⁴ Le Corbusier, ad esempio, contrappone la «strada dell'asino» alla «strada dell'uomo», affermando che la facoltà più elevata dell'uomo è quella dell'astrazione e dell'arte geometrica, in contrapposizione agli animali. Egli sostiene anche che l'urbanistica umana rappresenta, sin dagli albori, «una manifestazione della potenza umana contro la natura» (cfr. LE CORBUSIER, *Urbanistica* [1945], trad. it. di A. Beltrami Raini, Milano, Il Saggiatore, 1967, pp. 21-27).

le, per l'appunto, interpreta i prodotti architettonici umani come qualcosa di qualitativamente altro rispetto ai prodotti "non architettonici" delle api, dei castori e degli uccelli e, in egual misura, contrappone lo spazio costruito allo spazio naturale³⁵. La cultura rappresenterebbe un'imposizione arbitraria sull'ambiente poiché la mente umana che la produce viene vista come qualcosa di separato rispetto al mondo. Lo iato fra cultura umana e natura, in base alla *building perspective*, risulta perciò incolmabile e l'architettura viene interpretata come un'appropriazione umana di una natura originariamente non architettonica. L'intento di Ingold è quello di rovesciare questa dicotomia, ripensando il rapporto fra cultura e natura nei termini di un'unità originaria e non più di una separazione radicale.

V. *La dwelling perspective: una visione integrata di organismo e ambiente*

La *building perspective*, che secondo Ingold è il fondamento della filosofia marxista, dell'antropologia culturale (Geertz e Godelier)³⁶, delle scienze cognitive e del darwinismo³⁷, oltre che dell'urbanistica e dell'architettura moderne, viene sottoposta a critica attraverso un richiamo al pensiero di Heidegger, in particolare alla conferenza da questi tenuta nel 1951 intitolata *Costruire, abitare, pensare*³⁸. Pensando il rapporto fra costruire e abitare in termini più originari rispetto a un'interpretazione puramente architettonica, Heidegger intende sottoporre a critica l'idea secondo la quale «l'abitare sarebbe [...] il

³⁵ Cfr. *ivi*, pp. 1-7.

³⁶ Cfr. *The Perception of the Environment*, cit., pp. 78-79, 153 e 159-160; Di Clifford Geertz si veda in particolare *The Transition to Humanity*, in *Horizons of Anthropology*, ed. by S. Tax, Chicago, Aldine, 1964; di Maurice Godelier si veda *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard, 1984.

³⁷ Il darwinismo viene criticato, in particolare, per aver presupposto una separazione fra genotipo e fenotipo, laddove il genotipo rappresenterebbe una sorta di specificazione o design indipendente dai contesti di sviluppo. Su ciò si veda *The Perception of the Environment*, cit., pp. 18-19 (1. *Culture, Nature, Environment: Steps to an Ecology of Life*), e pp. 379-387 (21. «*People like Us*»: *The Concept of the Anatomically Modern Human*). Ingold critica, per ragioni analoghe, le teorie culturaliste e le scienze cognitive: su ciò si veda *ivi*, pp. 157-171 (9. *Culture, Perception and Cognition*).

³⁸ M. HEIDEGGER, *Costruire, abitare, pensare* (1951), in *Saggi e discorsi*, a c. di Gianni Vattimo, Milano, Mursia, 1976, pp. 96-108.

fine che sta alla base di ogni costruire»³⁹, dove il costruire sta all'abitare come il mezzo sta al fine. Il superamento di questa dicotomia funzionalistica – per quanto Heidegger si sottragga esplicitamente ad ulteriori approfondimenti architettonici – rappresenta nel pensiero di Ingold il punto di partenza per una nuova teoria dell'architettura. L'esperienza fenomenologica constatata da Heidegger del “sentirsi a casa propria” in diversi tipi di ambienti offre a Ingold uno spunto fondamentale per l'elaborazione di una filosofia dell'abitare che investe l'essenza stessa dell'essere umano: il mondo alberga quest'ultimo *ab origine* perché l'abitare trascende ogni costruzione e ogni abitazione fisica possibile. L'interpretazione ingoldiana del pensiero di Heidegger si concentra essenzialmente sulle sue implicazioni pratiche e architettoniche, profilando una *dwelling perspective* che incarna il tentativo di riportare al centro della teoria dell'architettura l'«animal-in-its-environment»⁴⁰, il concreto e quotidiano «essere-nel-mondo» da parte dell'uomo. Secondo la prospettiva dell'abitare il mondo e gli ambienti assumono significato nella misura in cui sono abitati, prima ancora che essi vengano progettati, organizzati e costruiti. In particolare, Ingold prende in considerazione la natura della casa, spazio abitativo per eccellenza, per confutare il dualismo di cultura e natura che sta alla base della prospettiva del costruire. Egli si chiede se, ed eventualmente come, sia possibile discriminare un edificio, una casa o un qualsiasi oggetto architettonico dallo spazio “naturale” e “non costruito”⁴¹.

L'“abitare”, sulla scorta delle riflessioni heideggeriane, rappresenta il presupposto fondamentale che rende possibile il costruire: il termine dev'essere così inteso secondo un'accezione molto più vasta rispetto al semplice “occupare” uno spazio, poiché “abitare” è un'attività che coinvolge la vita intera dell'abitante, è una *conditio* esistenziale di colui che già da sempre si trova a casa nell'essere⁴². Secondo Heidegger il *Wohnen*, ovvero l'abitare, è identico al *Sein*, ovvero all'essere⁴³, e Ingold fa suo questo assunto fondamentale. Nell'ottica della *dwelling perspective* ingoldiana essere nel mondo

³⁹ Ivi, pp. 96-97.

⁴⁰ Cfr. Ingold, *The Perception of the Environment*, cit., p. 186.

⁴¹ Cfr. ivi, p. 174.

⁴² Ingold afferma anche che l'alienazione implica parimenti la cessazione dell'abitare, nella misura in cui il fare non appartenga più all'essere umano: si veda ivi, pp. 331-332 (17. «Work, Time and Industry»).

⁴³ HEIDEGGER, *Costruire, abitare, pensare*, cit., p. 97.

equivale ad abitare il mondo, ma il significato di tale equivalenza si estende ben oltre il pensiero heideggeriano in quanto tale, andando in direzione di una filosofia della biologia che cerca di lasciarsi alle spalle ogni pregiudizio di eccezionalità circa la natura umana. Su questo punto specifico il pensiero ingoldiano si pone in rapporto dialettico con l'antropologia filosofica tradizionale, ovvero nei termini di un superamento che conserva l'impostazione originaria della disciplina.

Contrariamente, ad esempio, alla prospettiva di Plessner, che vede nell'uomo un organismo essenzialmente aperto al mondo in quanto *heimatlos*⁴⁴, privo di dimora, Ingold afferma la fondamentale appartenenza dell'uomo alla terra e ai contesti ambientali all'interno dei quali dimorano anche gli altri esseri viventi. Per gli esseri umani, come per gli altri animali, le condizioni ambientali recano i tratti dell'attività dei predecessori e degli altri organismi. Il mondo non è perciò una *tabula rasa* sulla quale l'uomo debba esercitare una facoltà progettuale, né un «contenitore» dato a priori a cui gli esseri viventi debbano semplicemente ad-attarsi. Esso sembra piuttosto incarnare un immenso *meshwork* di attività e contesti di sviluppo dai quali nessun essere vivente – ivi compreso l'uomo – può astrarre, poiché ciascun organismo vi è sempre attivamente coinvolto. Citando Heidegger, è possibile affermare che l'essere dell'uomo nel mondo si configura come un «abitare presso..., aver familiarità con...»⁴⁵, in quanto nella lingua tedesca «l'espressione "bin", "sono", è connessa a "bei", "presso"»⁴⁶. L'antropologia filosofica andrebbe perciò ripensata in base alla constatazione di questa ineludibile appartenenza. Il significato dell'abitare, nella prospettiva delineata da Ingold, trascende la sola architettura configurandosi come la modalità stessa attraverso cui ogni essere vivente rende il mondo la propria casa.

VI. *Contesti di sviluppo e pratiche abitative*

Rendere il mondo la propria casa è un'attività intimamente connessa ai contesti di sviluppo, in quanto nella familiarizzazione del mondo gli organismi si legano a determinati ambienti. La «prospettiva dell'abitare», inoltre, invita a una riflessione più specifica intorno all'essenza

⁴⁴ Cfr. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., pp. 312-368.

⁴⁵ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* (1927), trad. it. di P. Chiodi, a c. di Franco Volpi, Milano, Longanesi, 2005, p. 75.

⁴⁶ Ibidem.

dell'architettura. L'idea di contesto o «metastruttura», che fa da sfondo teorico al pensiero di Bateson⁴⁷, assume anche nel pensiero di Ingold un'importanza cruciale, soprattutto in funzione della critica al formalismo astratto che caratterizza l'architettura moderna. Secondo la prospettiva fin qui delineata si profila una parziale svalutazione dell'importanza tradizionalmente attribuita al progetto rispetto al concreto divenire di una costruzione. I contesti di sviluppo, secondo Ingold, hanno la priorità sulle intenzioni architettoniche, sul design e sulla razionalità progettuale, poiché non esiste forma finale negli edifici e, in generale, negli oggetti fabbricati dall'uomo, che corrisponda in tutto e per tutto al loro progetto iniziale e in cui si risolve il loro significato⁴⁸. Le forme non hanno natura statica, bensì evolvono nel tempo al di là di qualsiasi volontà progettuale e le destinazioni d'uso non sono pre-destinazioni bensì vengono costantemente sovvertite dagli utenti: una casa "finita" non è mai realmente completa, poiché l'evolvere della sua forma e della sua natura dipendono dalle pratiche dei suoi abitanti, umani e non umani. La forma di una casa, come di qualsiasi altro prodotto architettonico, evolve grazie al contributo attivo e costante degli organismi che la abitano⁴⁹. La prospettiva dell'abitare corrisponde perciò alla prospettiva dell'abitante.

Nell'ottica della *dwelling perspective* la linea di demarcazione fra ambiente costruito e ambiente naturale diviene perciò assai più sfumata, perché lo spazio architettonico è sempre parte di un contesto più ampio che lo accoglie e ne influenza gli sviluppi. Interessante, a tal proposito, è il rimando, da parte di Ingold, allo scultore David Nash⁵⁰, il quale, nelle sue opere, conferisce ai materiali un valore altrettanto importante della forma: si tratta per lo più di legna non stagionata, che continua a "vivere" e a modificarsi anche nell'opera d'arte contribuendo attivamente alla sua configurazione estetica. Non che il progetto o il pensiero dell'artista non abbiano rilevanza,

⁴⁷ Cfr. G. BATESON, *Mente e natura*, cit., pp. 28-33; rispetto alle questioni più diverse è sempre il contesto a fissarne il significato, come mostrato in particolare dai saggi sulla schizofrenia, l'alcolismo e la comunicazione raccolti in *Verso un'ecologia della mente* (1972), a c. di G. Longo e G. Trautteur, Milano, Adelphi, 1977, pp. 236-390.

⁴⁸ Cfr. T. INGOLD, *The Perception of the Environment*, cit., p. 344, dove l'autore parla dei «limits of design».

⁴⁹ Ivi, p. 187.

⁵⁰ Cfr. INGOLD, *Being Alive*, cit., pp. 26-29.

ma questi sono pensati in termini collaborativi, non impositivi, rispetto ai materiali e la forma conferita agli oggetti evolve “con” i materiali.

Queste riflessioni suggeriscono un rovesciamento di prospettiva rispetto all’interpretazione eroico-demiurgica del ruolo dell’artista, in quanto la vita delle forme si rivela assai più cruciale per la comprensione di un’opera d’arte di quanto lo sia la loro sola progettazione intenzionale. Ingold prende così commiato tanto dall’estetica delle pure forme, quanto dalla fede nella progettualità totale da parte dell’artista e, nella fattispecie, da parte dell’architetto.

Sulla base delle considerazioni svolte finora sembra possibile sviluppare una teoria architettonica dal carattere fenomenologico e “abitativo”⁵¹, al cui centro sia l’esperienza dell’abitare più di qualsiasi intenzione progettuale. Un ripensamento radicale della prospettiva del costruire, d’altro canto, dovrebbe avvenire a un livello prevalentemente teorico, in quanto nella realtà pratica gli esseri umani sembrano già agire conformemente alla prospettiva dell’abitare: l’architettura «blasonata», ufficiale e top down, rappresenta, ad oggi, come segnalato da diversi autori, un’eccezione storica⁵², mentre la gran parte delle costruzioni umane, sotto qualsiasi latitudine, mostra i caratteri della produzione spontanea, vernacolare e anonima, scaturigine della familiarizzazione degli ambienti connaturata all’abitare. Quando Le Corbusier, negli anni ’20, progettò le case operaie a Pessac nel suo stile spoglio, razionale e privo di decorazioni, in polemica con il sentimentalismo dell’architettura tradizionale, mai avrebbe pensato che gli operai che le abitavano avrebbero reintrodotta le stesse forme e gli stessi ornamenti che lui, intellettuale d’avanguardia, andava cercando di eliminare: nanetti da giardino, battenti e carte da parati, contrassegni di una vita agreste ormai perduta⁵³. Questa vicenda indica come la familiarizzazione dell’ambiente

⁵¹ Una prospettiva, per altro, già proposta da Gaston Bachelard (*La poetica dello spazio* [1957], trad. it. di E. Catalano, Bari, Dedalo, 1975) e da Alain de Botton (*Architettura e felicità* [2006], trad. it. di S. Beretta, Parma, Guanda, 2006).

⁵² In particolare B. RUDOFKY, *Architecture Without Architects: A Short Introduction to Non-Pedigreed Architecture*, New York, Doubleday & Company, 1964 e P. OLIVER, *Dwellings: The Vernacular House Worldwide*, London, Phaidon Press, 2007.

⁵³ Si veda DE BOTTON, *Architettura e felicità*, cit., pp. 162-164, dove l’autore afferma quanto segue: «Alla fine di un turno in fabbrica non sentivano il pressante bisogno psicologico di qualcosa che ricordasse loro il dinamismo dell’industria moderna. Nel giro di pochi anni, quindi, gli operai trasformarono i cubi di Le

sia connaturata all'esperienza dell'abitare: vivere in uno spazio senza imprimervi tracce della propria vita e delle relazioni che la costellano è praticamente impossibile, sebbene tale modello asettico sia stato perseguito con tenacia dalla gran parte delle avanguardie architettoniche e dei loro epigoni⁵⁴ attraverso l'utilizzo indiscriminato di materiali come il vetro e il cemento e l'applicazione di modelli astratti come il *modulor* lecorbusiano. La constatazione di tale impossibilità rappresenta, in ogni caso, il punto di partenza più efficace per un superamento definitivo delle istanze ultra razionalistiche della progettazione architettonica moderna e il pensiero di Ingold offre numerosi spunti fecondi per approfondire tale ripensamento.

VII. «Cooptazione» ed «ex-attamento»: per una critica del funzionalismo

L'«antropologia filosofica dell'architettura»⁵⁵ ingoldiana fin qui delineata, è parte di un contesto più vasto di riflessioni sulle pratiche umane⁵⁶ e scaturisce da una filosofia dell'«azione» dal carattere affatto antiprometeico e antifaustiano: l'azione umana nel mondo, secondo Ingold, presenta i caratteri di una vera e propria «cooptazione» intenzionale anziché di una «produzione» funzionale: come l'abitare in quanto condizione esistenziale è un'attività più vasta e originaria rispetto al costruire, altrettanto si può affermare della

Corbusier, identici gli uni agli altri, in spazi privati, differenziati e unici, in grado di ricordare loro le cose di cui erano stati spogliati per colpa del lavoro. Senza preoccuparsi di rovinare i progetti del grande architetto, aggiunsero alle loro case tetti spioventi, persiane, piccole finestre a battenti, carta da parati a fiori e staccionate con pioli in stile paesano, e quando tutto ciò fu fatto cominciarono a posizionare fontane e nanetti per decorare i giardini. Forse il gusto degli inquilini andava in direzione opposta rispetto a quello del loro architetto, ma la logica era identica. Proprio come il famoso modernista, anche gli operai della fabbrica avevano scelto uno stile che evocasse le qualità meno presenti nelle loro vite».

⁵⁴ Cfr. W. BENJAMIN, *Ombre corte [III]*, trad. it. di G. Schiavoni, in *Opere Complete di Walter Benjamin, V. Scritti 1932-1933*, a c. di R. Tiedemann e H. Schwepenhäuser, ed. it. a c. di E. Ganni, con la coll. di H. Riediger, Torino, Einaudi, 2003, pp. 433-436.

⁵⁵ Secondo la prospettiva qui delineata.

⁵⁶ In particolare, *The Perception of the Environment* è un'opera che sviluppa riflessioni sulle pratiche più eterogenee: dalla caccia come modo di percepire l'ambiente, alle relazioni uomo animale in generale, fino a questioni concernenti l'architettura, l'artigianato, le macchine, l'industria e i lavori di intreccio.

cooptazione di oggetti rispetto alla loro produzione razionale e funzionale ex novo⁵⁷. Co-optare, nell'accezione ingoldiana, significa servirsi di oggetti immediatamente disponibili per un loro utilizzo inedito e creativo: la cooptazione è dettata dalle circostanze in quanto soluzione scaltra a un problema immediato, mentre la produzione implica la creazione di un utensile perfettamente adattato a uno scopo preciso e ad esso soltanto⁵⁸. La co-optazione di oggetti non è appannaggio dei soli esseri umani ma è rintracciabile parimenti negli altri animali: l'uccello tessitore, il castoro e la vespa vasaio, ad esempio, costruiscono le loro case cooptando materiali come legno, ramaglie e fango. Al concetto di cooptazione si lega così l'idea di «intreccio», ovvero un fenomeno comune a uomini e animali nella modificazione delle rispettive circostanze ambientali⁵⁹.

Secondo Ingold per lungo tempo, prima che delegassero il progetto delle proprie abitazioni a tecnici e architetti, gli uomini hanno cooptato luoghi e materiali adatti a offrire riparo, analogamente agli altri esseri viventi; prima di sviluppare un concetto di produzione basato sulla *end-directedness* del fare⁶⁰ il loro produrre aveva i caratteri intransitivi della partecipazione ai movimenti del mondo e l'antropologo culturale può ancora osservare l'originarietà di questi fenomeni presso talune popolazioni non occidentalizzate – gli esempi di Ingold si rifanno, tra gli altri, agli Ojibwa, agli Inuit e ai Cree, nativi dell'America Settentrionale⁶¹. Per quel che riguarda gli Ojibwa, ad esempio, Ingold afferma che essi intendono l'esperienza come una partecipazione ai movimenti del mondo e come un coinvolgimento attivo nell'ambiente circostante, mentre la stessa conoscenza da essa derivante non ha carattere “proposizionale”, bensì essenzialmente pratico.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, pp. 175-176.

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 175: un esempio di co-optazione intenzionale di oggetti è l'utilizzo di una pietra come fosse un martello oppure l'utilizzo di una grotta a scopo di abitazione.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, pp. 339-348 (18. *On Weaving a Basket*), dove l'intreccio artigiano viene letto in chiave metaforica ed esteso all'idea del produrre cultura un modo di intrecciare il mondo.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, pp. 81-88.

⁶¹ Cfr. *ivi*, pp. 90-110 (Ojibwa); 121-122, 128-129, 132-134 (Inuit); 13-14, 48-52 (Cree).

Il concetto di «cooptazione», su suggerimento stesso di Ingold, è analogo a quello di *exaptation*, introdotto da Gould e Vrba⁶² per rendere conto di fenomeni naturali non riducibili al puro adattamento ambientale. In base all'*exaptation* un carattere evoluto per una particolare funzione può essere sfruttato per assolvere una nuova funzione indipendente dalla primitiva: l'esempio addotto dagli autori è quello delle piume degli uccelli, evolutesi originariamente a scopo di isolamento termico e rivelatesi in seguito funzionali al volo⁶³. L'analogia fra la cooptazione intenzionale di oggetti e l'*exaptation* nel contesto evolutivo rivela ancora una volta la stretta parentela dei fenomeni evolutivi coi processi culturali. Cooptazione ed *exaptation*, infatti, sono entrambi fenomeni che sottolineano il carattere non funzionalistico della vita e la «flessibilità dell'evoluzione», aspetti che spingono attivamente gli organismi a crearsi condizioni ambientali favorevoli proprio laddove queste non siano immediatamente disponibili⁶⁴.

VIII. Il concetto di Umwelt secondo von Uexküll

I concetti di cooptazione ed *exaptation*, sullo sfondo di una critica al «programma adattazionista»⁶⁵ e al neodarwinismo della Sintesi Moderna, rimandano direttamente alla questione concernente il rapporto fra organismo e ambiente. Ingold si richiama esplicitamente al concetto di *Umwelt*, introdotto da Jakob von Uexküll nel 1909⁶⁶, per offrire un'interpretazione ecologica di quel rapporto in contrapposizione all'idea di un adattamento passivo dell'organismo a condizioni ambientali esterne pensate come stabili.

La «passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili» del biologo estone rappresenta una scoperta degli ambienti naturali in cui gli animali sono inseriti come soggetti attivi, nonché una confutazione della pro-

⁶² Cfr. S.J. GOULD, E.S. VRBA, *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione* (1982), trad. it. di C. Ceci, a c. di T. Pievani, Torino, Bollati Boringhieri, 2008. Per una panoramica generale sugli sviluppi del termine «exaptation» si veda T. PIEVANI, *La dialettica tra forme e funzioni: i concetti di adattamento e di «exaptation»*, in *Introduzione alla filosofia della biologia*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 142-173.

⁶³ Cfr. S.J. GOULD, E.S. VRBA, *Exaptation*, cit., pp. 20-23.

⁶⁴ Cfr. *ivi*, pp. 44-49.

⁶⁵ Cfr. S.J. GOULD, R. LEWONTIN, *I pennacchi di San Marco e il paradigma di Pangloss. Critica del programma adattazionista* (1979), trad. it. di M. Ferraguti, Torino, Einaudi, 2001.

⁶⁶ Cfr. J. VON UEXKÜLL, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin, Springer, 1909.

spettiva meccanicistica sulla vita animale figlia del dualismo cartesiano di mente e corpo. Dinnanzi all'occhio etologico attento alla complessità delle *Umwelten* animali, lo spazio neutro della scienza moderna, secondo von Uexküll, si rivela essere una pura astrazione⁶⁷: per il biologo, infatti, esistono solamente ambienti unici legati al mondo percettivo (*Merkwelt*) e al mondo operativo (*Wirkwelt*) degli organismi. Gli ambienti non sono dati a priori, ma recano i tratti dell'attività incessante dei loro abitanti; ogni ambiente rappresenta una porzione infinitesimale di quel mondo – la cosa in sé⁶⁸ – inaccessibile in quanto tale, poiché ciascun organismo esperisce di quest'ultimo solamente gli aspetti fondamentali per la sua sopravvivenza.

È l'immagine della quercia a fornire un esempio "microcosmico" di questa irriducibile complessità ambientale⁶⁹. Richiamandosi a esso, von Uexküll intende mostrare quanti ambienti lo stesso albero possa ospitare a seconda dell'organismo che lo abita, al punto che «se si volessero mettere insieme tutte le proprietà contraddittorie che offre la quercia in quanto oggetto, si otterrebbe una sola cosa: il caos»⁷⁰. Ogni ambiente resta perciò accessibile solamente all'organismo che ne costituisce il centro percettivo e operativo e il connubio di entrambi rappresenta un'unità dinamica. Se Gehlen e Plessner hanno ampliato le riflessioni uexkülliane affermando che il concetto di *Umwelt* si rivela inutilizzabile per l'uomo – questi, infatti, privo di marche operative e percettive (specializzazioni) univoche sarebbe unicamente dotato di mondo (*Welt*) – Ingold, al contrario, abbandona la dicotomia di *Umwelt* e *Welt*, definendo come «environments» sia gli ambienti animali sia gli ambienti umani⁷¹.

VIII.1. *La quercia come metafora dell'architettura*

L'immagine di von Uexküll, in quanto metafora, offre numerosi spunti teorici per l'elaborazione di una teoria degli ambienti. La quercia

⁶⁷ Id., *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili* (1934), a c. e con una prefaz. di M. Mazzeo, con illustraz. di G. Kriszat, Macerata, Quodlibet, 2010, pp. 54-67.

⁶⁸ Cfr. *ivi*, pp. 158-162.

⁶⁹ Cfr. *ivi*, pp. 151-158.

⁷⁰ *Ivi*, p. 158.

⁷¹ Si veda il titolo della sua opera maggiore: *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*.

non è mai presente in quanto tale per nessun organismo – compreso l'uomo – poiché, come cosa in sé, essa resta inconoscibile⁷²: secondo il “racconto” di von Uexküll, dinnanzi ad essa la bambina si rappresenta un mondo magico, il boscaiolo effettua misurazioni per ricavarne un cumulo di legna e i contadini si mantengono a distanza circospetta quasi si trattasse di un demone⁷³. Queste differenti rappresentazioni o modi di rapportarsi allo stesso oggetto mostrano come la quercia ospiti in sé molteplici ambienti anche da un punto di vista umano – e non solo in senso simbolico. Sembra perciò che l'apertura al mondo teorizzata dall'antropologia filosofica tradizionale non possa realizzarsi se non attraverso contesti concreti che medino il rapporto fra l'individuo e la totalità. In questo senso il termine *environment* può certamente essere riferito parimenti all'uomo e agli altri animali: gli esseri umani, come suggerito da Rothacker, nonostante la loro facoltà di distanziarsi rispetto alle circostanze, sono tuttavia *umweltgebunden*⁷⁴.

L'abitare, che secondo Ingold ha un significato più vasto sia del semplice “occupare” uno spazio sia dell’“essere contenuto” in un luogo, definisce gli ambienti umani. Esso non è vincolato alla casa come *interieur*, luogo del raccoglimento e della *Gemütlichkeit*, ma investe l'essenza stessa della vita umana in tutti i suoi aspetti più quotidiani: è una condizione esistenziale che descrive il senso di appartenenza e l'esperienza del sentirsi a casa in contesti assai più ampi dell'abitazione in quanto tale. L'Abitare-il-mondo, in quanto essere-nel-mondo familiarizzando il mondo, implica l'impossibilità di uno sguardo neutro e oggettivo sulle cose e descrive il coinvolgimento attivo, emotivo e costante dell'essere umano nel continuum naturale e culturale al quale appartiene.

Per la *building perspective*, al contrario, «i mondi sono costruiti prima che siano vissuti; o, in altre parole, [...] le pratiche dell'abitare sono precedute da pratiche di costruzione di mondi»⁷⁵: la mente umana impone la propria astratta progettualità su una natura pensata come inerte.

⁷² INGOLD, *The perception of the environment*, cit., p. 176-177.

⁷³ Cfr. J. VON UEXKÜLL, *Ambienti animali e ambienti umani*, cit., pp. 152-153.

⁷⁴ Cfr. E. ROTHACKER, *Philosophische Anthropologie*, Bonn, Bouvier Verlag, 1982, pp. 61-64.

⁷⁵ Ivi, p. 179.

L'immagine di von Uexküll, alla quale Ingold stesso attribuisce grande rilevanza per la prospettiva dell'abitare, suggerisce una differente interpretazione del rapporto fra uomo e ambiente e, di conseguenza, anche del rapporto fra natura "costruita" e natura "non costruita", in quanto tutti gli organismi che abitano la quercia svolgono «la loro parte nel creare le condizioni in base alle quali l'albero, nei secoli, è cresciuto fino ad assumere la sua forma particolare e le sue proporzioni»⁷⁶. *Mutatis mutandis*, abitazioni e città umane non sono concrezioni della sola razionalità né della sola progettualità umana, ma processi che evolvono nel tempo con il concorso di una molteplicità incontrollabile di fattori, sia umani che non umani: non v'è motivo di attribuire a uno solo di questi fattori un primato ontologico su tutti gli altri se non abbracciando una prospettiva razionalistica che separa radicalmente il fare umano dall'accadere naturale. Nell'ottica ingoldiana, al contrario, i prodotti architettonici degli esseri umani presentano dinamiche di sviluppo del tutto analoghe alla vita della quercia.

IX. *Processualità e complessità nella vita delle forme*

Le abitazioni propriamente dette vengono perciò definite da Ingold «living organisms»⁷⁷: nella misura in cui prevalgano in esse elementi puramente architettonici si avranno spazi più simili all'ideale di un'architettura razionale e top down, mentre laddove prevalgano complessità, relazioni, contesti di sviluppo e spontaneità di interazioni, la distinzione fra la quercia e l'architettura sarà assai più sfumata. Un'abitazione tradizionale, ad esempio una casa contadina⁷⁸, è dotata di complessità, interspecificità⁷⁹ e capacità di adattamento assai

⁷⁶ Ivi, p. 187.

⁷⁷ Cfr. ivi, pp. 187-188.

⁷⁸ Si veda la celebre contrapposizione di Adolf Loos fra la casa contadina e la villa dell'architetto sulle rive di un lago montano, descritta nel saggio *Architettura* (1910), in *Parole nel vuoto*, trad. it. di S. Gessner, con una prefaz. di J. Rykwert, Milano, Adelphi, 1972, pp. 241-256.

⁷⁹ Fra gli elementi determinanti di questa complessità vi sono «circostanze concrete», fra le quali vanno annoverate le condizioni geografiche, gli aspetti economici, i materiali da costruzione immediatamente reperibili e la tradizione nei suoi aspetti costruttivi ed estetici. Per una panoramica sulla storia della casa contadina tedesca vd. W. RADIG, *Frühformen der Hausentwicklung in Deutsch-*

maggiori rispetto ad architetture apparentemente più moderne e funzionali⁸⁰: in virtù di tale complessità, la casa contadina è anche dotata di un'elasticità che le permette di durare nel tempo, con adattamenti, aggiunte, riparazioni continue. Piante rampicanti, fiori, alberi da frutta, animali domestici, insetti, per non parlare dei materiali di cui è costruita: tutto in essa concorre alla creazione di una sorta di "biocenosi" nella quale le attività umane si configurano tutt'al più secondo le modalità della "custodia", rappresentando una parte non indipendente di un contesto interspecifico molto più vasto.

Secondo Ingold, la tendenza moderna alla realizzazione di spazi totalmente progettati, razionalizzati e quindi privi di "resistenze" naturali non si esprime solamente nella produzione architettonica, ma anche in altri fenomeni originariamente urbani, come la pavimentazione del suolo e la trasformazione graduale del movimento in puro trasporto⁸¹. Queste tendenze alla razionalizzazione radicale, secondo Ingold, sono destinate a infrangersi contro la complessità e la spontaneità che caratterizzano la vita reale dei contesti di sviluppo, la quale assume i tratti di un «processo che continuamente avanza fintantoché le persone abitano in un ambiente»⁸². Un'immagine emblematica di questa sconfitta sulla lunga durata è quella – citata da Ingold – dei funghi di Klaus Weber (2004), che, disseminati sotto la superficie asfaltata di una strada, riescono lentamente e silenziosamente a romperla: il trionfo del micelio, nell'interpretazione ingoldiana, significa che «in un mondo aperto, gli occulti grovigli della vita trionferanno sempre e inevitabilmente sui nostri tentativi di soffocarli»⁸³. Questo perché ogni forma partecipa a un processo di trasformazione continua che

land. Die frühgeschichtlichen Wurzeln des deutschen Hauses, Berlin, Henschelverlag, 1958.

⁸⁰ Cfr. G. BACHELARD, *La poetica dello spazio*, cit., pp. 45-47. Bachelard, in virtù di una metafora organica, concepisce la casa come un corpo, come una materializzazione del corpo umano, dove ogni parte di essa corrisponde a una facoltà: la soffitta, ad esempio, è uno spazio di razionalità e coscienza, mentre la cantina simboleggia l'inconscio e l'irrazionalità. Con la sua complessità, la casa tradizionale sarebbe più adatta ad albergare in sé la vita umana.

⁸¹ Cfr. T. INGOLD, *Being Alive*, cit., pp. 156-164 (13. *Stories against Classification: Transport, Wayfaring and the Integration of Knowledge*).

⁸² Ivi, p. 188.

⁸³ INGOLD, *Being alive*, cit., p. 125.

non comincia qui, con un piano pre-formato, per terminare altrove con un artefatto finito. La 'forma finale' è solamente un momento effimero nella vita di ogni cosa [...] e allo stesso tempo separata dal flusso dell'attività intenzionale. [...] Potremmo descrivere le forme del nostro ambiente come istanze architettoniche, ma per la maggior parte noi non siamo architetti. È nell'autentico processo dell'abitare che costruiamo⁸⁴.

Uno spazio in cui l'architettura e il progetto siano gli elementi predominanti può essere solo occupato, ma non abitato⁸⁵: è uno spazio di transito e un contenitore di attività, uno spazio nel quale è pressoché impossibile lasciare tracce, perché i margini di azione del soggetto sono ridotti al minimo. La realizzazione di un'architettura «senza tracce» è stata la grande utopia del modernismo⁸⁶, mentre la constatazione della sua impossibilità è stata un'importante acquisizione della riflessione postmodernista. Secondo la prospettiva fin qui delineata, il pensiero di Ingold rappresenta uno sviluppo ulteriore di quella critica, in direzione di un ripensamento ancor più radicale dei fondamenti della tradizione architettonica moderna.

X. *Al di là dei concetti di «spazio» e «luogo»: il wayfaring*

Corollario della *dwelling perspective*, oggetto del presente contributo, è la critica dei concetti di "spazio" e "luogo". Per quanto riguarda lo spazio Ingold sostiene che «di tutti i termini che usiamo per descrivere il mondo che abitiamo, esso è il più astratto, il più vuoto, il più separato dalle realtà della vita e dell'esperienza»⁸⁷. Descrivere il mondo in termini di spazio, anziché di ambienti (concretamente: «environments», «land», «fields», «earth», «pastures», «country», «ground», «landscapes»)⁸⁸, significa concepire gli organismi come occupanti anziché come abitanti, poiché nella sua astrattezza lo "spazio" è per definizione inabitabile. Pur non denotando alcun ambiente reale, secondo Ingold, l'idea di spazio ha avuto un impatto importantissimo sul linguaggio del modernismo, in particolare sulla

⁸⁴ INGOLD, *The perception of the environment*, cit., p. 188.

⁸⁵ Un'idea già espressa da A. LOOS nel suo saggio intitolato *A proposito di un povero ricco* (1900), in *Parole nel vuoto*, cit., pp. 149-155.

⁸⁶ Cfr. BENJAMIN, *Ombre corte [II]*, cit., p. 435.

⁸⁷ Ingold, *Being alive*, cit., p. 145.

⁸⁸ Cfr. ibidem.

«concezione modulare dell'essere»⁸⁹, che in architettura si esprime nella separazione funzionale degli spazi abitativi e che in urbanistica prende corpo nello *zoning*. Il funzionalismo, in generale, per realizzarsi nella sua purezza, necessita di una *tabula rasa* progettuale che renda possibile la riduzione degli ambienti a spazi.

Alla concezione dello spazio astratto si contrappone l'ideologia del *genius loci*, parimenti criticata da Ingold in virtù della staticità del concetto di "luogo" e dei pericoli regressivi ai quali è soggetto. Il "luogo", secondo Ingold, altro non è se non un corollario dell'idea modulare di spazio, poiché viene pensato come porzione chiusa di uno spazio senza qualità e roccaforte contro l'anomia. Nessuno, tuttavia, vive radicato in luoghi, bensì solamente spostandosi attraverso luoghi, in un processo costante di movimento curvilineo che Ingold definisce *wayfaring*:

Ciò che sostengo è che le vite non sono vissute in luoghi ma attraverso, attorno, verso e da luoghi. Uso il termine *wayfaring* per descrivere l'esperienza incarnata di questo movimento vagabondo. È come *wayfaring* che gli uomini abitano la terra. Parimenti l'esistenza umana non è fondamentalmente legata a luoghi (*place-bound*), [...] bensì mette in relazione luoghi (*place-binding*). Non si sviluppa entro luoghi ma lungo sentieri⁹⁰.

Il concetto di *wayfaring* rappresenta una terza via fra il concetto astratto di "spazio" del razionalismo e il concetto statico di *genius loci* del postmodernismo⁹¹, un antidoto contro i pericoli dello sradicamento ma anche contro le derive conservatrici dell'ideologia del luogo. Come definizione della *conditio humana*, esso rappresenta parimenti un concetto alternativo, ma non necessariamente opposto, all'interpretazione "esonerante" dell'essere umano offerta dall'antropologia filosofica tradizionale: l'idea di un movimento «*place-binding*» pone maggiormente in rilievo la natura relazionale e, per così dire, itinerante dell'esistenza umana.

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ Ivi, p. 148.

⁹¹ Cfr. il saggio di C. NORBERG SCHULZ, *Genius loci* (1976), in *Le parole dell'architettura. Un'antologia di testi critici: 1945-2000*, a c. di M. Biraghi e G. Damiani, con un'introduz. di M. Biraghi, Torino, Einaudi, 2000, pp. 262-276.

XI. *Necessità di elaborare un linguaggio architettonico adeguato alla dwelling perspective*

Una natura umana pensata nei termini del movimento, dell'elasticità, della creatività e della complessità implica al tempo stesso la necessità di elaborare un linguaggio architettonico ad essa adeguato. L'architettura moderna, in particolare il cosiddetto "International Style" del Secondo Dopoguerra, ha ampiamente tradito e frustrato tali aspettative, con conseguenze socialmente nefaste oggi ampiamente riscontrabili nelle città di tutto il mondo⁹². Il linguaggio funzionalista estremamente semplificato di quell'architettura non rende giustizia alla complessità umana che è divenuta oggetto di studio soprattutto a seguito della rivoluzione postmoderna, con la fine delle cosiddette «metanarrazioni» e delle grandi ideologie politiche.⁹³ Il contributo più importante di un approccio ecologico come quello di Ingold alla teoria architettonica consisterebbe nell'offrire fondamenti antropologici e filosofici a un linguaggio o a una tendenza che, con il crollo del paradigma modernista, ha faticato a farsi strada: la tendenza a un'architettura e a un'urbanistica discrete, che cerchino di conservare più di quanto sperino di "innovare" e che siano guidate da un'umiltà progettuale avente cura delle preesistenze culturali, sociali e naturali della città contemporanea.

Il duplice fallimento dell'austera utopia modernista e del ludico disimpegno postmodernista in campo architettonico suggerisce l'attualità di un pensiero, quello di Ingold, che sembra indicare una terza via più solida per l'architettura e per l'urbanistica, poiché ancorato in uno studio antropologico sistematico dei fondamenti dell'esistenza umana. L'architettura, considerata sotto questo punto di vista, non è più l'agone politico nel quale si scontrano opposte prospettive sul mondo, bensì un luogo discreto e dialogico dove la prospettiva più importante da un punto di vista progettuale è quella degli abitanti.

⁹² Cfr. C. JENCKS, *The Language of Post-modern Architecture*, London, Academy, 1977, pp. 23-24.

⁹³ Cfr. J.F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979), trad. it. di C. Formenti, Milano, Feltrinelli, 1985, pp. 37-45.

XII. Conclusioni

Sulla scorta delle idee espresse da Jacobs e Venturi⁹⁴, ma anche da de Certeau⁹⁵, la prospettiva ingoldiana offre interessanti spunti per un ripensamento del ruolo dell'architetto e per un ridimensionamento della *hybris* progettuale rispetto alla complessità delle pratiche umane, sottolineando l'importanza della salvaguardia della multilinearità e della flessibilità nel campo delle pratiche architettoniche. Tali riflessioni si collocano nel solco della critica all'estetica funzionalistica avviata dal postmodernismo, ma il loro elemento di novità consiste nel rapporto fondamentale che intrattengono con l'antropologia culturale e l'antropologia filosofica. La *dwelling perspective* ingoldiana rappresenta un ripensamento della natura umana nei termini partecipativi dell'abitare nonché un superamento della concezione antropologica moderna e faustiana che attribuisce all'essere umano uno status d'eccezionalità fondato sulla *Handlung* e sulla *Tat* e che in architettura si esprime in quella che Venturi definisce l'estetica «eroica» e «originale» del modernismo⁹⁶.

Ulteriori approfondimenti architettonici non vengono forniti da Ingold a sostegno delle sue tesi: la sua prospettiva dell'abitare rimane così su un piano essenzialmente teorico. Il limite maggiore della sua antropologia delle pratiche umane consiste probabilmente nell'assenza di una casistica dettagliata e sistematica rispetto a esse. Pur essendo ricca di spunti innovativi a livello teorico, l'antropologia ingoldiana resta perciò ancorata a un terreno tradizionalmente filosofico, laddove, a nostro avviso, si rende necessario incamminarsi nel vasto paesaggio della produzione culturale contemporanea per offrire modelli e punti di riferimento alternativi al paradigma di sviluppo modernista fino ad oggi invalso. Le tesi ingoldiane necessitano perciò di essere integrate da un'analisi puntuale di strutture e programmi architettonici ma anche dei contesti che li supportano o li impediscono.

⁹⁴ In particolare cfr. R. VENTURI, D. SCOTT BROWN, S. IZENOUR, *Imparare da Las Vegas. Il simbolismo dimenticato della forma architettonica* (1972), trad. it. di M. Sabini, a c. di M. Orazi, Macerata, Quodlibet, 2010, e J. JACOBS, *Vita e morte delle grandi città. Saggio sulle metropoli americane* (1961), trad. it. di G. Scattone, con una prefaz. di C. Olmo, Torino, Einaudi, 1969.

⁹⁵ Cfr. M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, cit.

⁹⁶ VENTURI, *Imparare da Las Vegas*, cit., pp. 125-137.

ABSTRACT. – This essay focuses on Tim Ingold’s philosophy of architecture, with particular reference to ideas such as “flexibility”, “complexity” and “ecology”, which are crucial to understanding the «dwelling perspective» developed by the author. The *dwelling perspective* is the attempt to reconsider architectural practices from the inhabitant’s “experiential” point of view, beyond the purely architectural interest in forms and aesthetics. This perspective is based on a phenomenological and pragmatic approach to arts and human practices which is meant to achieve the viewpoint of the everyday life’s «ordinary hero» (de Certeau): the common man. This is an alternative vision to modern architecture’s “top down” model. In the present contribution I also maintain the affinity of Ingold’s thought with the classical philosophical anthropology in order to better contextualize his perspective on human nature from which derives also his dwelling perspective.

BIBLIOGRAFIA

G. BACHELARD, *La poetica dello spazio* (1957), trad. it. di E. Catalano, Bari, Dedalo, 1975.

G. BATESON, *Verso un'ecologia della mente* (1972), a c. di G. Longo e G. Trautteur, Milano, Adelphi, 2000.

—, *Mente e natura. Un'unità necessaria* (1979), a c. di G. Longo, Milano, Adelphi, 1984.

W. BENJAMIN, *Ombre corte [III]*, trad. it. di G. Schiavoni, in *Opere Complete di Walter Benjamin*, vol. V (Scritti 1932-1933), a c. di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ediz. it. a c. di E. Ganni, con la coll. di H. Riediger, Torino, Einaudi, 2003, pp. 433-436.

E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo. Introduzione a una filosofia della cultura* (1944), trad. it. di C. D'Altavilla, a c. di M. Ghilardi, Milano, Mimesis, 2011.

R. DAWKINS, *Il gene egoista. La parte immortale di ogni essere vivente* (1976), a c. di G. Corte e A. Serra, Milano, Mondadori, 1995.

A. DE BOTTON, *Architettura e felicità* (2006), trad. it. di S. Beretta, Parma, Guanda, 2006.

M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano* (1990), trad. it. di M. Baccianini, con una prefaz. di M. Maffesoli, con un'introduz. di A. Abruzzese e con una postfaz. di P. Di Cori, Roma, Edizioni Lavoro, 2001.

C. GEERTZ, *The transition to humanity*, in *Horizons of anthropology*, a c. di S. Tax, Chicago, Aldine, 1964.

M. GODELIER, *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard, 1984.

A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), a c. di V. Rasini, con un'introduz. di K.S. Rehberg, Milano, Mimesis, 2010.

S.J. GOULD, E.S. VRBA, *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione* (1982), trad. it. di C. Ceci, a c. di T. Pievani, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

S.J. GOULD, R. LEWONTIN, *I pennacchi di San Marco e il paradigma di Pangloss. Critica del programma adattazionista* (1979), trad. it. di M. Ferraguti, Torino, Einaudi, 2001.

P.E. GRIFFITHS, R.D. GRAY, *Developmental Systems and Evolutionary Explanation*, in «Journal of Philosophy», XCI, 1994, 6, pp. 277-304.

J. JACOBS, *Vita e morte delle grandi città. Saggio sulle metropoli americane* (1961), trad. it. di G. Scattone, con una prefaz. di C. Olmo, Torino, Einaudi, 2000.

M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* (1927), trad. it. di P. Chiodi, a c. di Franco Volpi, Milano, Longanesi, 2005.

ID., *Costruire, abitare, pensare* (1951), in *Saggi e discorsi*, a c. di G. Vattimo, Milano, Mursia, 2014.

T. INGOLD, *The Skolt Lapps today*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

—, *Hunters, pastoralists and ranchers: Reindeer economies and their transformations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

—, a c. di, *What is an animal?*, London-New York, Routledge, 1994.

—, *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, London-New York, Routledge, 2000.

—, *Evolving Skills*, in H. Rose, S. Rose, a c. di, *Alas Poor Darwin. Arguments against Evolutionary Psychology*, London, Johnatan Cape, 2000, pp. 225-246.

—, *Being alive. Essays on movement, knowledge and description*, London-New York, Routledge, 2011.

C. JENCKS, *The Language of Post-Modern Architecture*, Milano, Rizzoli, 1984.

LE CORBUSIER, *Urbanistica* (1945), trad. it. di A. Beltrami Raini, Milano, Il Saggiatore, 1967.

A. LOOS, *A proposito di un povero ricco* (1900), in *Parole nel vuoto*, trad. it. di S. Gessner, con una prefaz. di J. Rykwert, Milano, Adelphi, 1972, pp. 149-155.

—, *Architettura* (1910), in *Parole nel vuoto*, cit., pp. 241-256.

K. LORENZ, *L'altra faccia dello specchio. Per una storia naturale della conoscenza* (1973), trad. it. di C. Beltramo Ceppi, Milano, Adelphi, 1974.

J.F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979), trad. it. di C. Formenti, Milano, Feltrinelli, 1981.

E. MAYR, *Storia del pensiero biologico. Diversità, evoluzione, eredità* (1982), 2 voll., ed. it. a c. di P. Corsi, vol. I, Torino, Bollati Boringhieri, 2011.

C. NORBERG SCHULZ, *Genius loci* (1976), in *Le parole dell'architettura. Un'antologia di testi critici: 1945-2000*, a c. di M. Biraghi e G. Damiani, con un'introduz. di M. Biraghi, Torino, Einaudi, 2000, pp. 262-276.

P. OLIVER, *Dwellings: The Vernacular House Worldwide*, London, Phaidon Press, 2007.

S. OYAMA, *The ontogeny of information. Developmental systems and evolution*, con un'introduz. di R. Lewontin, Durham, Duke University Press, 2000.

—, *Evolution's Eye: A Systems View of the Biology-Culture Divide*, Durham, Duke University Press, 2000.

—, Russel D. Gray, Paul E. Griffiths, a c. di, *Cycles of Contingency. Developmental Systems and Evolution*, Durham, Duke University Press, 2003.

T. PIEVANI, *La dialettica tra forme e funzioni: i concetti di adattamento e di «exaptation»*, in *Introduzione alla filosofia della biologia*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 142-173.

H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (1928), trad. it. di U. Fadini, E. Lombardi Vallauri e V. Rasini, con un'introduz. di V. Rasini, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.

W. RADIG, *Frühformen der Hausentwicklung in Deutschland. Die frühgeschichtlichen Wurzeln des deutschen Hauses*, Berlin, Henschelverlag, 1958.

E. ROTHACKER, *Philosophische Anthropologie*, Bonn, Bouvier Verlag, 1982.

B. RUDOLFSKY, *Architecture Without Architects: A Short Introduction to Non-Pedigreed Architecture*, New York, Doubleday & Company, 1964.

M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928), a c. di G. Cusinato, Milano, Franco Angeli, 2009.

J. VON UEXKÜLL, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin, Springer, 1909.

—, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili* (1934), a c. e con una prefaz. di M. Mazzeo, con illustraz. di G. Kriszat, Macerata, Quodlibet, 2010.

R. VENTURI, D. SCOTT BROWN, S. IZENOUR, *Imparare da Las Vegas. Il simbolismo dimenticato della forma architettonica* (1972), trad. it. di M. Orazi, a c. di M. Sabini, Macerata, Quodlibet, 2010.