

Urban Eden. Giardino Città Utopia

Alessandro Carrieri

(2021)

Examination Committee/Commissione di esame:

**Gianluca Cuzzo
Francesco Tomatis
Jean Ehret**

The copyright of this Dissertation rests with the author and no quotation from it or information derived from it may be published without proper acknowledgement.

End User Agreement

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial-No-Derivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

You are free to share, to copy, distribute and transmit the work under the following conditions:

- *Attribution: You must attribute the work in the manner specified by the author (but not in any way that suggests that they endorse you or your use of the work).*
- *Non-Commercial: You may not use this work for commercial purposes.*
- *No Derivative Works - You may not alter, transform, or build upon this work, without proper citation and acknowledgement of the source.*



In case the dissertation would have found to infringe the policy of plagiarism it will be immediately expunged from the site of FINO Doctoral Consortium

Alessandro Carrieri

URBAN EDEN

GIARDINO CITTÀ UTOPIA

Università Degli Studi di Torino

Scuola di Dottorato in Filosofia

Consorzio Filosofia Italia Nord Occidentale (FINO)

Supervisor: Gianluca Cuozzo

INDICE

INTRODUZIONE

<i>CHE COS'È UN GIARDINO?</i>	6
-------------------------------	---

I

GENEALOGIA DEL CONCETTO DI GIARDINO	16
-------------------------------------	----

1. <i>Il Giardino delle origini: il Dilmun di Gilgamesh, il pairidāeza avestico e l'Eden biblico</i>	17
2. <i>Storia e cartografia dell'Utopia originaria (Ur-Utopie)</i>	25
3. <i>Filosofia, scienza e coltura. Il giardino come locus sapientiae e spazio della memoria</i>	34

II

LA CONQUISTA DEL PARADISO. IL GIARDINO COME ALLEGORIA POLITICA	66
--	----

1. <i>La città e la foresta. La legge e la sua ombra</i>	85
2. <i>Giardino, città e utopia nel Rinascimento</i>	98
3. <i>Embellissement stratégique. Dal giardino formale secentesco alla green gentrification della smart-city</i>	112

III

IL PARADISO IN FIAMME. LA CATASTROFE ECOLOGICA COME SECONDA (E DEFINITIVA) CACCIATA	142
--	-----

1. <i>Aut ecotopia, aut entropia. Il «giardino planetario» ai tempi del climate change</i>	144
2. <i>Eden 4.0: verso un nuovo “regno meccanico-escatologico della beatitudine”?</i>	158
3. <i>Il giardino dopo l'uomo. L'oasi naturale di Chernobyl</i>	176

CONCLUSIONE

<i>L'ARCHISTORIA E IL DESTINO DELL'UMANITÀ</i>	184
--	-----

APPENDICE

<i>SECONDA STELLA A DESTRA. LA LONTANANZA COME «SERBATOIO DI IMMAGINI INESPLOSE</i>	198
---	-----

INDICE DEI NOMI	210
-----------------	-----

INDICE DEI LUOGHI, DEI GIARDINI E DEI CONCETTI	214
--	-----

BIBLIOGRAFIA	216
--------------	-----

INTRODUZIONE

CHE COS'È UN GIARDINO?

Ogni giorno, intorno a noi, scompaiono dei luoghi, angoli di mondo creati dall'uomo e dalla natura, carichi di un senso che indoviniamo senza mai comprenderlo del tutto, ma dotati di un carattere, di una voce propria: un frutteto che appare tra i campi di mais, protetto da una staccionata; una chiesa in cui da tempo nessuno viene più a pregare, il muro di un cortile¹.

La gran parte dei testi sul giardino – o almeno, la gran parte di quelli presi in esame per la stesura del presente volume – enuncia in apertura la propria intenzione di trattare, in modo esaustivo, uno o più elementi specifici del giardino (la sua storia, le sue geometrie, la sua iconologia, ecc.); esprime, cioè, la volontà di analizzarlo secondo una particolare prospettiva, escludendo volutamente tutte le altre. Così fa Marcello Di Paola, che in apertura del suo *Giardini globali* dichiara di non volersi occupare «dell'argomento da un punto di vista estetico o fenomenologico – ma etico, morale e politico»²; così fanno molti altri autori che affermano invece il contrario, ossia di *non* volersi occupare del lato etico-politico del giardino ma di volerlo concepire *solo* quale opera d'arte. Entrambe le posizioni, per chi scrive, appaiono del tutto insensate, dal momento in cui una tale distinzione – quella tra il giardino quale fenomeno od opera d'arte e il giardino quale oggetto e costrutto sociale – non solo è del tutto infondata, ma profondamente fallace. Ben diversamente, la presente ricerca intende indagare il giardino nella totalità delle sue significazioni e nella complessità delle relazioni che intercorrono tra i suoi diversi piani, che non sono affatto separabili, ma interdipendenti,

1 M. Martella, *Tornare al giardino*, Ponte alle Grazie, Milano 2016, p. 13.

2 M. Di Paola, *Giardini globali. Una filosofia dell'ambientalismo urbano*, Luiss University Press, Roma 2012, p. 22.

percorrendo i sentieri – certo più tortuosi – che a partire dal giardino si inerpicano lungo tutta la vicenda umana. Come ricorda Santiago Beruete, del resto, «la filosofia non si è mai allontanata troppo dal giardino»³ e *viceversa*, poiché modellare la natura secondo ideali, presupposti ideologici e sensibilità storica, è innanzitutto un'operazione filosofica, nonché politica. I giardini, quali «microcosmi dell'universo strutturati e coerenti, esplicitano una naturale capacità autorganizzativa che di per sé sola basta a conferire loro conformità, dignità, bellezza»⁴. Prendere *sul serio* il giardino, afferma Venturi Ferriolo, significa mettersi sulle tracce di quella

metafora inaudita, trascurata dal pensiero occidentale, [che] ci conduce a riconsiderare un rapporto caduto in oblio, svelando l'originario, e cogliere la profondità dell'esistenza, assegnando al giardino l'inventario di un mondo della vita, dove non solo parole e segni ma anche le cose stesse hanno significato. Dall'antichità fino alla più recente contemporaneità, in ogni spazio e tempo nel giardino possiamo leggere il mondo⁵.

Significa, in altri termini, indagarlo non solo in quanto oggetto sociale, né considerarlo un mero orpello decorativo, ma riconoscerlo come un atavico referente della civiltà: «nel trascurare il giardino, perciò, la filosofia ignora non soltanto una moda attuale, ma attività ed esperienze che hanno rappresentato un valore costante»⁶ per l'umanità. Come ammette David Cooper, in effetti, «nella filosofia moderna, invece, la questione della vita felice, lungi dal rimanere centrale, è stata a malapena affrontata. I motivi di questa scomparsa sono vari e complessi, ma certamente comprendono la settorializzazione della filosofia ufficiale in specialità che si occupano solo di aspetti limitati del bene»⁷. Il valore del giardino, a ben vedere, non è infatti

3 S. Beruete, *Giardinosofia. Una storia filosofica del giardino* (2016), tr. it. E. Tramontin, Ponte alle Grazie, Milano 2018, p. 22.

4 C. M. Bucelli, *Chaumont 2004: disordine apparente, ordine reale: la teoria del caos e l'arte dei giardini*, in "Ri-Vista. Ricerche per la progettazione del paesaggio", anno 2, n. 1, gennaio - giugno 2004, Firenze University Press, p. 2.

5 M. Venturi Ferriolo, *Oltre il giardino. Filosofia del paesaggio*, Einaudi, Torino 2019, p. 9.

6 D. E. Cooper, *Una filosofia dei giardini* (2006), tr. it. E. Stefanini, Castelvevichi, Roma 2015, p. 8.

7 Ivi, p. 15.

nemmeno circoscrivibile al dominio della sola estetica: non si tratta di un mero e superficiale diletto dei sensi, ma dell'intuizione di un *mistero*. «Ciò che l'uomo spartisce con la natura, ciò che a essa chiede e sospira e a essa dà o rifiuta; tutto questo può divenire canto e poesia, musica e filosofia, o anche mito e religione: ma nel mondo visibile dovrà prima o poi divenire giardino»⁸.

Il piano di questo lavoro, allora, è sondare e scavare sino alle origini del giardino – o del suo concetto, *il che è lo stesso* –, tentare una lettura allegorico-politica della sua storia e della sua evoluzione, e interpretare l'attuale catastrofe ecologica come crisi del giardino *ideale* – quale impossibilità di concepire l'alterità e la stessa possibilità – e del giardino *reale* – quale totale lacerazione del rapporto uomo-natura che sancisce l'abbandono del giardino e la morte della *cura*:

l'antichissima idea della Natura, visibile e invisibile, ha attraversato il mondo mediterraneo, con la figura divina di Iside, fonte di riverente stupore per il suo aspetto idilliaco foriero di fecondità e fertilità. È principio della luce e della vita da cui parte ogni reminiscenza del giardino. Dal suo grembo si sviluppa l'idea del paradiso quale luogo ameno simbolo di vita e di accoglienza, dove si può tornare dopo un'esistenza condotta secondo le buone regole del comportamento. Quest'immagine apre una narrazione eterna, mitica – con i suoi diversi racconti [...] –, portatrice di un messaggio rivolto al ritorno alla terra, alla sua cura e conservazione: al rientro nella Natura per una buona vita⁹.

Lo storico dell'arte Gilles Clément sostiene che «il primo giardino è un *recinto*»¹⁰. Certamente il giardino nasce con la fine della peregrinazione dell'uomo, con la necessità di recintare e proteggere i prodotti dei suoi orti e i capi del suo bestiame. Come scrive Clément l'orto è infatti «atemporale, poiché non soltanto fonda la storia dei giardini, ma la attraversa e segna profondamente in ogni suo periodo»¹¹. Tuttavia, come si vedrà, pur rappresentando l'elemento centrale di una certa idea di giardino, il

8 R. Borchardt, *Il giardiniere appassionato* (1968), tr. it. M. Roncioni, Adelphi, Milano 1992, p. 40.

9 M. Venturi Ferriolo, *Oltre il giardino*, cit., p. 4.

10 G. Clément, *Breve storia del giardino* (2011), tr. it. M. Balmelli, Quodlibet, Macerata 2012, p. 17.

11 Ivi, p. 17.

recinto non costituisce certo la condizione necessaria per la sua definizione, come dimostrano, tra le molteplici espressioni che si potrebbero citare, l'antica pratica orientale, oggi globalizzata, del *landscape gardening* e l'idea di *open garden*. In tal senso, Cooper ha del tutto ragione nell'affermare che «la domanda “Che cos'è un giardino?” non [debba] essere intesa come una richiesta di definizione, ma piuttosto come uno stimolo ad affrontare diversi problemi ontologici a essa connessi: Che tipo di esistenza ha un giardino? Che genere di entità o di oggetto è un giardino? Non è nient'altro che un oggetto fisico complesso? Quando, e in conseguenza di che tipo e livelli di mutamenti, un giardino cessa di essere il giardino che era?»¹².

Si tratta di un *luogo*, o di un *non-luogo* (nell'accezione pre-augustiniana)? Oppure è un'*eterotopia felice*, come suggeriva Michel Foucault? Si tratta di un'*opera d'arte*, o di una forma di *architettura vegetale* (sebbene la vita di un architetto sia sensibilmente più breve di quella di un albero)? È un *simbolo*, un'*allegoria* dei quattro elementi, o è il marchio della *razionalità* impressa al selvaggio naturale (secondo la classica formulazione illuminista)? È l'oggettivazione del *dominio* dell'uomo sulla natura (e dunque dell'uomo sull'uomo), o un *tributo* al potere inesauribile e divino della natura? È un luogo di *apertura* e di condivisione sociale o di *chiusura* e raccoglimento individuale? È *natura artificialis*, o è il *teatro* di convivenza dei diversi regni della natura? È un *paradiso* naturale, un *paradiso* terrestre o un *paradiso* artificiale? È utopia, o distopia? Rappresenta il bisogno di *ordine* nel *caos*, o di *caos nell'ordine* (entrambi, a ben vedere, derivano dallo stesso sentimento), o la *proiezione* delle aspirazioni utopiche dell'uomo, dei suoi sogni e dei suoi desideri? Oppure, forse, non si tratta che di un *inganno*, come pensavano i Catari – che ritenevano il Paradiso una creazione non di Dio, ma del Serpente –, che cospira per intrappolarci, sedurci e farci dimenticare la realtà? Ancora, con Rudolph Borchardt, ci si può chiedere se il giardino «è amore, oppure odio, o anche odio-amore? È fuga nella natura, o fuga *da* essa? È umanizzazione della natura, o ritorno alla ricchezza del disordine? Tutte queste cose, il giardino le ha testimoniate ed espresse attraverso i secoli e i millenni. Da ciascuna di queste alternative è derivato, volta a volta, un particolare tipo di giardino»¹³.

12 D. Cooper, *op. cit.*, p. 19.

13 R. Borchardt, *op. cit.*, p. 39.

Se la prima parte del volume tenterà di rispondere a questi interrogativi, definendo l'origine e la natura del concetto di giardino, possiamo affidarci, nel frattempo, alla definizione proposta da Rosario Assunto: «diremo allora, con maggior precisione, essere ogni giardino un sentimento-pensiero diventato luogo»¹⁴. Quale proiezione dell'umano anelito di dare ordine all'esistente, il giardino rappresenta infatti il serbatoio stesso dell'alterità, della possibilità, dell'utopia, nonché il *locus* mediante il quale gli uomini determinano il loro rapporto con la natura. Sin dai suoi primi passi sulla Terra, la storia dell'uomo è quella della ricerca un luogo felice, sede ed origine di ogni felicità terrena.

Il ricordo di un'età dell'oro, quando gli uomini avevano tutte le cose belle e la terra feconda offriva i frutti in gran copia, spontaneamente, senza risparmio, esalta la figura di una madre generosa, da rispettare, prossima alla nostalgia del cosmo divino, quando uomini, dèi, animali, pietre e piante dialogavano tra di loro. Sono i presupposti luoghi dell'origine, quadri di un'esistenza senza dolori che alimenterà l'immagine di un beato ritorno nei giardini elisi dopo la vita. Questo ambiente sacro scomparve con la morte del grande Pan, quando le componenti naturali persero la consistenza divina e le pietre divennero pietre, gli alberi, alberi¹⁵.

Sebbene non sia qui possibile trattarlo per esteso¹⁶, è bene ricordare, con Borchardt, che «altrettanto antichi sono i primi segni di un fenomeno che si è perpetuato fino ai giorni nostri: l'eterno contrasto tra il fiore e il giardino, due realtà che volta a volta si uniscono per poi fuggirsi di nuovo, e così via»¹⁷. Il fiore, scrive Borchardt, «rappresenta un ordine; ma è un ordine – seppur diverso e autonomo – anche il giardino. L'ordine rappresentato dal fiore è anteriore all'uomo ed è proprio del fiore stesso; quello del giardino è essenzialmente un ordine umano, proprio dell'uomo

14 R. Assunto, *Ontologia e teleologia del giardino*, Guerini e associati, Milano 1988, p. 28.

15 M. Venturi Ferriolo, *Oltre il giardino*, cit., pp. 4-5.

16 Per quanto concerne l'iconologia religiosa dei fiori, si veda il recente *Fiori dell'animo. La simbologia dei fiori nell'immaginario religioso*, a cura di M. Papasidero e F. Galofaro, in "Ocula 23", vol 21, luglio 2020.

17 R. Borchardt, *op. cit.*, p. 38.

padrone, maestro e trasformatore»¹⁸. Al fiore, scrive Borchardt, l'uomo è legato da un'«irragionevole nostalgia»¹⁹, ma non è affatto vero che il giardino derivi invece da un mero desiderio razionale di ordine, poiché anch'esso è, a un tempo, fonte e oggetto di quella nostalgia; proprio perché, come egli afferma, l'uomo non è che l'espressione di «un'eterna tensione tra una natura perduta e un irraggiungibile Creatore divino; e il giardino si pone esattamente al centro di questa tensione, spostandosi verso la natura o verso il Creatore a seconda degli uomini e dei tempi»²⁰.

Infatti, se l'uomo esperisce, durante la propria esistenza, un «bisogno misterioso del giardino»²¹, è altrettanto vero che, *nel giardino*, egli esprime e ricerca il *bisogno del mistero*: la *nostalgia delle origini* paradisiache si configura infatti come una nostalgia spirituale, che l'uomo cerca di colmare con il giardino, quale luogo nel quale la felicità a lungo attesa è ancora possibile, dove la realtà può ancora piegarsi al desiderio. Infatti, «sebbene ci siano poche cose meno naturali di un giardino, è indubbio che esso soddisfi una necessità radicata nel più profondo della natura umana: quella di trasmettere, comunicare, lasciare una traccia ai posteri di determinati pensieri e sentimenti»²². Dietro alla progettazione, alla realizzazione e alla cura del giardino si celerebbero, in tal senso, veri e propri «atteggiamenti religiosi camuffati o sostitutivi, che attingono all'atavico anelito di abitare in un mondo migliore, di recuperare lo stato edenico primordiale, precedente alla caduta, quando ancora non esisteva il peccato né si era spezzata l'alleanza tra l'uomo e la natura»²³. In tal senso il giardino rappresenta «un impulso incoercibile, profondamente innato nella razza umana, inserito in quell'impulso primigenio a generare struttura»²⁴. Anche e soprattutto per questo «l'uomo sogna di provenire da un giardino, di trasfigurarsi in giardino, di trovare in un giardino redenzione e consolazione»²⁵.

18 Ivi, p. 39.

19 Ibidem.

20 Ivi, p. 41.

21 Ivi, p. 57.

22 S. Beruete, *op. cit.*, p. 28.

23 Ivi, p. 26.

24 R. Borchardt, *op. cit.*, p. 40.

25 Ivi, p. 41.

La seconda parte del volume, in tal senso, indaga le implicazioni politiche che lo spazio ordinato del giardino può di volta in volta recare e le relazioni tra questo spazio e il suo analogo: la città. Infatti, se il giardino ha rappresentato, fin dalle sue più remote origini, il tentativo di ricomporre e restaurare il Paradiso perduto, il Giardino delle origini – si tratti dell'*Eden* biblico, dell'*aurea aetas* romana o dell'*Isola dei Beati*, quale nostalgia di una condizione ideale, esente dalla necessità e dalla fatica –, la città, per buona parte della sua storia, ha *de facto* mutuato la sua pianta e la sua struttura da quella del giardino. Questo, da sempre indicato come un luogo recintato e protetto, condivide infatti la stessa etimologia del *paradeisos* della lingua avestica, letteralmente: “circondato da mura”. Come è evidente, ma niente affatto banale, c'è un terzo paradigma cui una simile definizione rimanda: la città. Città, Paradiso e giardino, infatti, non sono solo intimamente connessi, ma rappresentano espressioni differenti del medesimo afflato umano – quello di ordinare l'esistente secondo le proprie aspirazioni, necessità o (più spesso) capricci – e della convinzione, ad esso speculare, di poter dunque plasmare tali aspirazioni, necessità e capricci dell'uomo informando il suo spazio. Tra il giardino e la città, allora, «c'è un legame stretto, [...] esso esalta una determinata idea della razionalità dello spazio che inficia il sentimento romantico e colloca il giardino all'interno di un ampio spettro che Goethe indica nelle *Affinità elettive*, quando descrive una passeggiata dell'istitutore ospite di Carlotta e Ottilia, al termine della quale egli ha un interessante dialogo con la padrona di casa»²⁶.

La città, in fondo, non è che un giardino di mattoni, cemento e calcestruzzo dal quale, invece che fragranze floreali, promanano esalazioni tossiche e miasmi nauseabondi, entro il quale, in luogo del canto degli uccelli e del ronzio dei grilli, si odono clacson e motori e dove la *bella vista* di fiori e piante è rimpiazzata dall'apparizione di un unico profluvio di segnali provenienti da ogni direzione, che svaniscono nell'atto stesso del loro manifestarsi, confondendosi in una generale cacofonia. Il giardino urbano, in questo senso, «è l'opposto sia della città che lo circonda, sia della campagna, dove la coltivazione, pur seguendo un modello geometrico ripetitivo, è stagionale, non ha la speciale qualità di concentrazione e di

26 M. Venturi Ferriolo, *Giardino e filosofia*, Guerini e Associati, Milano 1992, p. 186.

perennità, dispone di pozzi, ma non di fontane»²⁷. I giardini che offrono l'ambientazione alle novelle del *Decameron* rappresentano il contraltare della Firenze devastata dalla peste: «in città l'ordine civico è sfociato nell'anarchia, l'amore verso il prossimo si è trasformato nel timore del prossimo (che incarna la minaccia del contagio), la legge della consanguineità ha lasciato il posto alla legge del ciascun per sé (molti abbandonarono i loro cari malati lasciandoli soli ad affrontare l'agonia della morte senza alcun conforto), e dove un tempo c'erano cortesia e decoro regnano ora il crimine e il delirio»²⁸. Nei giardini ben curati della villa, al contrario, i rifugiati cercano di ripristinare quei legami comunitari, mettendo in atto un «tentativo consapevole di attenersi a un codice quasi ideale di socialità»²⁹. Il giardino costituisce dunque un luogo di frontiera, di soglia e di passaggio, ma anche una cesura tra economia formale e informale (come spesso accade nei parchi delle nostre metropoli).

La società occidentale, come si vedrà, si è in qualche modo da sempre costituita, determinata e identificata in contrapposizione all'ambiente naturale, si tratti del mare, del deserto o della foresta. «I popoli, mentre si conquistano spiritualmente a vicenda, si trasmettono l'un l'altro anche queste strutture ideali della loro autocompensazione tramite natura»³⁰. Queste, assumeranno infatti un ruolo centrale nell'evoluzione della cultura e nell'immaginario occidentale, quali contraltari del mondo ordinato della legge, inclusa quella di Dio: senza un esterno da desiderare, da temere, da immaginare, in fondo, non può esservi alcun interno entro il quale abitare. I confini, non solo quelli artificiali, ma anche quelli naturali, svolgono infatti una funzione simbolica/magica e apotropaica, e sono capaci di delineare, entro un universo caotico e anomico, uno spazio ordinato, un *nomos*.

Così, giardino e foresta divengono – spesso in senso letterale – «discarica di tutto ciò che è desiderio umano di ulteriorità, pozzo dell'oblio di ogni possibile

27 E. Battisti, *Iconologia ed ecologia del giardino e del paesaggio*, a cura di G. Saccaro del Buffa, Leo. S. Olschki, Firenze 2004, p. 14.

28 R. P. Harrison, *Giardini. Riflessioni sulla condizione umana* (2007), tr. it. M. Matullo e V. Nicoli, Campo dei fiori, Roma 2009, p. 101.

29 Ibidem.

30 R. Borchardt, *op. cit.*, p. 42.

redenzione»³¹, dimora dell'inadempito. Ecco perché – oggi, in piena catastrofe climatica, più che mai – prendersi *cura* di un orto, di un giardino o di un bosco, come aveva compreso Martin Heidegger, sono forme intrinseche di agire politico, che conservano un nesso diretto con il pensiero, in quanto forme di azione «che non fabbrica»³². Come ricorda Hannah Arendt, infatti, «si tratta di attività pure mentre la fabbricazione è sempre teleologica»³³ poiché in fondo, continua, «il vero corrispettivo del pensiero è l'azione, non il lavoro»³⁴. Pertanto, se l'applicazione dei sopracitati criteri di fabbricazione alle attività contadine e al nostro rapporto con la natura ha prodotto la catastrofe che oggi tutti esperiamo, imprimerli anche all'ecologia e al restauro naturale equivarrebbe ad apporre la firma sulla nostra sentenza capitale.

Sul finire del ventesimo secolo, con le prime avvisaglie di crisi sistemica dell'ambiente naturale, al giardiniere è progressivamente affidata «una funzione di responsabilità pesante e inattesa, una missione»³⁵ del tutto nuova: non si tratta più di organizzare la natura e le sue forme secondo principi architettonici, né di produrre il proprio sostentamento, poiché egli «è ormai chiamato a proteggere la specie, a proteggere la vita»³⁶. Come ricorda Clément, infatti, a dispetto delle innumerevoli declinazioni e sfumature assunte dal giardino nel corso della storia – «teatri, spazi di sogno, paradisi»³⁷ –, «mai, prima di allora, si era chiesto al giardiniere di garantire la vita all'interno del recinto posto sotto la sua protezione, e di accogliervi le specie ovunque a rischio, fuori»³⁸. Se infatti, come si è visto, il giardino costituisce sempre una forma di chiusura che risponde all'esigenza eminentemente politica di protezione, e se è vero che, in un certo senso, anche il gruppo di amici del *Decameron* di Boccaccio e la Sofia del *Proemio* di Ficino erano minacciati di estinzione, è pur vero che la

31 G. Cuozzo, *L'angelo della melancholia. Allegoria e utopia del residuale in Walter Benjamin*, Moretti e Vitali, Bergamo 2009, p. 35.

32 H. Arendt, *Quaderni e diari 1950-1973 (2002)*, a cura di U. Ludz e I. Nordmann, ed. italiana a cura di C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza 2007, p. 293.

33 Ibidem.

34 Ibidem.

35 G. Clément, *op. cit.*, p. 104.

36 Ibidem.

37 Ibidem.

38 Ibidem.

responsabilità della loro incolumità non era certo appannaggio del giardiniere, ma ricadeva piuttosto sul padrone del giardino.

Dal momento in cui l'attuale crisi ecologica – ossia del *giardino reale* – è una crisi del *giardino ideale* – ovvero del rapporto tra uomo e natura –, la soluzione (o meglio, l'argine) della prima non può che provenire da un radicale ripensamento del secondo, che proceda in direzione di un recupero del concetto e del valore della *cura* che – unitamente a un agire ecologicamente responsabile, capace di ampliare l'egoistico “*not in my garden*” in un collettivo “*the whole Earth is our garden*” – individui nello sfaccettato concetto di *giardino* non solo un bene da tutelare, ma un potenziale strumento eco-politico contro la catastrofe ambientale.

La realizzazione di un giardino, in fondo, sfugge alle logiche sociali dell'assoluta immanenza e della simultaneità, poiché necessita di tempo. Ogni giardino, scrive Clément, «concepito per produrre, abbellire e sperimentare, si orienta verso la condivisione e il miglioramento delle condizioni di vita»³⁹. Lungi dall'essere una forma architettonica indipendente e fissa, esso «presuppone una co-evoluzione permanente degli esseri di natura e degli umani coinvolti»⁴⁰, un'interazione perpetua tra cosmo naturale e azione umana: chi vi si dedica, volge lo sguardo al cielo e agli astri per pianificare le proprie attività e i propri interventi, affida al futuro la propria alacrità. Nel ricordare all'uomo la sua imprescindibile dipendenza dall'universo, il giardino «rivela una politica volitiva e, a dispetto del suo disegno autoritario, uno spirito di libertà»⁴¹; al suo interno, quello sembra colto da un rinnovato «sentimento panico dell'ebbrezza»⁴², capace di proiettarlo al di fuori del suo «“mondo palustre” e affetto da una colpa atavica»⁴³ e di sospingerlo verso nuovi possibili orizzonti salvifici.

39 Ivi, pp. 29-30.

40 Ivi, p. 30.

41 Ivi, p. 29

42 G. Cuozzo, *op. cit.*, p. 42.

43 Ivi, p. 39.

I

GENEALOGIA DEL CONCETTO DI GIARDINO

Nella radura [...] Là, sul confine tra cielo e tronco, poteva sbucare il dio. Ora, carattere, non dico della poesia, ma della fiaba mitica è la consacrazione dei *luoghi unici*, legati a un fatto a una gesta a un evento. A un luogo, tra tutti, si dà un significato assoluto, isolandolo nel mondo. Così sono nati i santuari⁴⁴.

Santiago Beruete, nel suo *Giardinosofia*, sostiene che

il primo giardino conosciuto, o perlomeno il più antico del quale abbiamo notizie, risale approssimativamente al 1400 a. C. e appare in un'incisione trovata nella tomba di un alto funzionario del faraone Amenofi III nella città di Tebe. Si tratta di un recinto quadrato, circondato da alte mura, in cui si osservano quattro stagni, due padiglioni e una rete di sentieri rettilinei costeggiati da alberi⁴⁵.

Tuttavia, volendo assecondare la sua stessa definizione di giardino quale «spazio riservato in cui è intervenuta la mano dell'uomo»⁴⁶, si dovrebbe ammettere che questo non dovesse certamente essere il primo. Convenendo con Gilles Clément, si può infatti affermare che il giardino nasca, *lato sensu*, con la fine del nomadismo e con la scelta, da parte dell'uomo, di un luogo dove dimorare. Eppure, anche i territori dove i popoli di cacciatori e raccoglitori erano soliti accamparsi finché le risorse non si fossero esaurite, quali porzioni circoscritte di natura recanti l'impronta umana – sebbene le

44 C. Pavese, *Feria d'agosto*, Einaudi, Torino 1968, p. 139.

45 S. Beruete, *Giardinosofia. Una storia filosofica del giardino* (2016), tr. it. E. Tramontin, Ponte alle Grazie, Milano 2018, p. 35.

46 Ibidem.

manomissioni qui operate fossero ancora superficiali e reversibili – costituiscono dei veri e propri giardini nel cuore della foresta, del tutto analoghi alle oasi che sorgono nel mezzo del deserto: «un riferimento-giardino per i viaggiatori. Quanto ai giardinieri dell’oasi, non si mettono mai in viaggio, poiché abitano il giardino. Gardaia in Algeria, Ghadames in Libia sono ancora oggi modelli di oasi in cui la società sedentaria organizza la propria esistenza in relazione con la società nomade che sosta in quei luoghi»⁴⁷. Come sintetizza efficacemente Matteo Vercelloni, infatti,

nella storia del giardino, all’origine era la *foresta*, luogo incontaminato e sconosciuto. Presto essa si trasformò in un *bosco*, che è il primo esempio di domesticazione della natura da parte dell’uomo. Ancora, nella lingua degli antichi germani e dei celti il concetto di santuario si esprimeva con quello di *radura nel bosco*, il luogo in cui si svolgevano i riti druidici e i culti della natura. Infine, nel persiano antico il *paradiso* è un luogo protetto in cui si accudisce alla natura attraverso attività fortemente acculturate. I greci e i romani sottolineavano questo significato, mentre la cultura ebraica ne fece una metafora religiosa [...]. Il *paradiso terrestre* è dunque il *giardino*, espressione di civiltà raggiunta all’interno del divenire del rapporto natura/cultura⁴⁸.

1. Il Giardino delle origini: il *Dilmun* di Gilgamesh, il *pairidāeza* avestico e l’*Eden* biblico

L’origine del giardino, indubbiamente, si fonde con quella dell’agricoltura – ovvero con l’umanizzazione del paesaggio e la geometrizzazione del territorio finalizzati a incrementare e ottimizzare la produzione e la rendita agricola – e, dunque, con quella della stessa civiltà: «sembra logico supporre che all’inizio si recintarono porzioni di natura con determinate caratteristiche, e solo in seguito si cominciarono a disegnare giardini»⁴⁹. Le radici dell’*hortus* latino affondano nel lemma indoeuropeo *ghorto*,

47 J. Clement, *Breve storia del giardino* (2011), tr. it. M. Balmelli, Quodlibet, Macerata 2012, p. 16.

48 M. Vercelloni, *Il paradiso terrestre. Viaggio tra i manufatti del giardino dell’uomo*, Jaca Book, Milano 1986, p. 7.

49 S. Beruete, *op. cit.*, p. 36.

traducibile con “spazio chiuso”, dal quale discendono, a loro volta, il sostantivo francone *gard* e il sassone *gart* (“siepe”, “recinto”, ma anche “circolo”, “cerchio”) – da cui il tedesco *garten* e gli inglesi *yard* e *garden* – e l’antico fonema francese *jart* (“orto”); dal diminutivo di quest’ultimo, *jardin*, deriva infine il nostro *giardino*. In tal senso, in principio non vi era alcuna distinzione tra *orto* e *giardino*: «la necessità di tracciare e misurare il terreno di semina, la pianificazione dei canali d’irrigazione, l’organizzazione delle coltivazioni e l’allineamento degli alberi, che erano sorti in maniera naturale e spontanea, crearono gli elementi estetici e la grammatica necessari alla nascita del giardinaggio»⁵⁰.

Dal canto proprio, Robert Pogue Harrison, nel suo *Giardini. Riflessioni sulla condizione umana*, ricorda come già nell’*Epocea di Gilgamesh*, «la più antica opera letteraria giunta fino a noi, non [vi fosse] uno ma ben *due* giardini fantastici»⁵¹: il *giardino degli dei* e il *Dilmun*, il *giardino del sole*, che sorge «oltre le grandi montagne e le sconfinite masse d’acqua che circondano il mondo dei mortali»⁵². A ben vedere, già nei primissimi anni del terzo millennio a. C., la città di *Uruk* poteva vantare un gran numero di frutteti e giardini e un millennio più tardi – ben prima della sopracitata incisione egizia – ogni dimora reale e ogni tempio sumerico disporranno di un proprio giardino destinato a ospitare cerimonie, banchetti e attività mondane delle corti o alla coltivazione di ortaggi e frutti, mediante la quale i sacerdoti, a un tempo, potevano nutrirsi e onorare le divinità. In Assiria, analogamente, la presenza di grandi giardini pubblici – e addirittura di una sofisticata rete di canali per garantire l’irrigazione di quelli di *Nimrud* – è attestata sin dal secondo millennio a.C. È pur vero, d’altra parte, che anche in Egitto, come già in Mesopotamia, i primi processi di urbanizzazione diedero luogo non solo ai primi orti, necessari al sostentamento degli abitanti, ma anche ai primi giardini di svago, spesso adiacenti alle residenze di campagna, concepiti come luoghi di piacere e di rifugio: le loro alte mura garantivano infatti un’efficace protezione contro piene del Nilo, tempeste di sabbia ed eventuali nemici.

Del resto, ricorda Marco Venturi Ferriolo, «nelle antiche lingue mediterranee

⁵⁰ Ivi, p. 38.

⁵¹ R. Harrison, *Giardini. Riflessioni sulla condizione umana* (2007), tr. it. M. Matullo e V. Nicolì, Campo dei fiori, Roma 2009, p. 17.

⁵² Ibidem.

un'unica parola nominava il giardino e il grembo femminile, recinto dell'amore e fonte della vita. Spazio della generazione e della corruzione, simbolo della totalità del cosmo, il giardino è il grembo della vita e si consolida custodia e salvaguardia dell'esistenza, ventre materno da rispettare. I greci lo chiamavano *kepos* indicando contemporaneamente il giardino e il sesso femminile»⁵³. Nell'antica Grecia, in effetti, i giardini *artificiali* – attestati già a partire dal IV secolo a.C. – erano chiamati ad assolvere una funzione del tutto diversa da quella degli orti: in sintonia con l'idea tipicamente greca di consacrare gli spazi naturali alle divinità affinché queste ne assumessero la protezione e tutela, i giardini assumevano infatti una valenza magico-religiosa; se gli ortaggi e i frutti coltivati negli orti erano destinati all'alimentazione degli uomini, nei giardini i fiori sbocciavano spontaneamente per compiacere gli dei. Nel cuore dell'*agorà* ateniese, accanto al Tempio di Efesto, ad esempio, sorgeva un giardino geometrico e recintato da una cinta muraria sul quale si arrampicavano le viti, la cui pianta riprendeva quella del santuario classico e ricalcava, con file di alberi e arbusti, i colonnati del tempio. Inoltre,

giardini e parchi formavano una specie di cintura a Nord, a Est e a Sud della città e alcuni di essi, oltre che terreni “sacri”, furono sedi di ginnasi e di scuole filosofiche. Il cammino, *peripatos*, di Fedro e Socrate porta in un giardino “filosofico” *ante litteram*, quadro che sarà determinante per le scuole e per una nuova mentalità dialettica legate al godimento della natura che, attraverso il Rinascimento e l'Inghilterra di Cambridge, ritroveremo in Shaftesbury e nei suoi allievi⁵⁴.

Quanto alla letteratura epica e alla mitologia classica, il giardino è un *topos* ricorrente, dal celebre *Giardino delle Esperidi* ai roseti di Re Mida – nel descrivere i quali Erodoto «offre l'idea del contrasto tra la natura selvaggia incontrollabile, oscura e misteriosa e l'ordinato»⁵⁵ –, ai giardini di Alcinoos e di Calipso tratteggiati da Omero.

53 M. Venturi Ferriolo, *Oltre il giardino. Filosofia del paesaggio*, Einaudi, Torino 2019, p. 8.

54 Id., *Giardino e filosofia*, Guerini e Associati, Milano 1992, p. 30.

55 Id., *Eros e Afrodite. Alle origini dell'idea di giardino*, in *Il giardino. Idea Natura Realtà*, a cura di A. Tagliolini e M. Venturi Ferriolo, Guerini e Associati, Milano 1987, p. 57.

Lei dentro, con voce bella cantando,
movendosi davanti al telaio, tesseva con l'aurea spola.
Un bosco rigoglioso cresceva intorno alla grotta:
l'ontano, il pioppo, e il cipresso odoroso.
Uccelli con grandi ali vi avevano il nido:
gufi, sparvieri e corvi di mare
ciarlieri, che amano le caccie marine.
Attorno alla grotta profonda, s'allungava
vigorosa una vite, ed era fiorita di grappoli.
Quattro fonti sgorgavano in fila con limpida acqua,
vicine tra loro e rivolte in parti diverse.
V'erano intorno morbidi prati fioriti di viole
e di sedano. Arrivato in quel luogo, anche un dio
avrebbe guardato stupito, e gioito nell'animo suo.

Tuttavia, il più importante e significativo giardino della cultura greco-latina è senza dubbio l'*Elysium*, concepito talvolta come dimora ultramondana degli dei, talvolta come "luogo di ritiro" degli eroi eletti alla vita immortale (è il caso delle *Isole dei Beati* o *della Fortuna* di Esiodo), o ancora come porzione dell'*Ade* riservata agli uomini giusti e virtuosi che non meritavano le pene del *Tartaro*. «I giardini fantastici del mito sono luoghi in cui gli eletti possiedono il dono del corpo senza dover pagare il prezzo delle sue passioni, godono dei frutti della Terra senza essere toccati dalla morte o dalle malattie che affliggono tutte le cose terrene, possono bagnarsi di quella luce, che tanto manca ai loro simili nell'*Ade*, senza esser bruciati dal suo ardore e dalla sua intensità⁵⁶». Come ricorda Venturi Ferriolo, infatti, i greci avevano «ereditato dal mito preomerico la credenza in una Terra Madre, *De Meter*, Demetra, ricca di fiori e di creatività, concreto giardino delineato dalla poesia che precede la filosofia»⁵⁷. Durante le *Adonie*, celebrate con l'arrivo della primavera, le donne greche erano solite salire sui terrazzi delle loro abitazioni allo scopo di deporvi vasi e cesti seminati a cereali e ortaggi, realizzando veri e propri giardini in miniatura. Questi venivano poi *annaffiati*

56 R. P. Harrison, *op. cit.*, p. 19.

57 M. Venturi Ferriolo, *Oltre il giardino*, cit., p. 7.

con le loro lacrime per la tragica morte di Adone – che le feste avevano lo scopo a ricordare e onorare –, nella speranza di riportarlo a nuova vita, seppur vegetale. Com'è noto, infatti, il mito narrava che dal suolo irrorato dalle copiose lacrime di Afrodite, affranta per la morte del suo amato, fossero nate le rose – o, nella variante latina, le fragole. Gli alberi, le piante e gli arbusti – ma le numerose *metamorfosi* narrate dall'epica e dalla mitologia greca potevano coinvolgere qualunque elemento naturale – apparivano infatti come personificazioni divine. I giardini, in tal senso, «tendevano a ricostruire astrattamente, simbolicamente, l'ambiente fisico in cui vivevano ed operavano le divinità, cui i vari santuari erano dedicati (i boschetti sacri ad Apollo, per esempio), piuttosto che assolvere a possibili, autonome, esigenze di carattere spirituale, od anche artistico ed estetico, dell'uomo greco»⁵⁸.

Il giardino costituisce il *locus amoenus* per antonomasia, un luogo magico e separato dal resto della natura, amministrato dallo spirito del *genius loci*. I luoghi dove edificare templi, teatri e palazzi, infatti, erano infatti scelti e individuati sulla base di considerazioni non solo strategiche e difensive – quali la presenza di protezioni e barriere naturali – ma anche di natura estetica e paesaggistica. L'*hortus* rappresentava senza dubbio uno strumento di emancipazione dalla natura, ma accanto ad esso si fece strada un'altra idea di giardino, ispirato dai *paradisi* dei re persiani descritti da Senofonte: come ricorda Venturi Ferriolo, infatti, se già «nel *Fedro* è presente lo spazio aperto, salutare, opposto alla città, il giardino-paesaggio»⁵⁹, Tertulliano poneva i *Midæ roseta* «in un Oriente favoloso»⁶⁰. Se c'è infatti un elemento che accomuna le mitiche *età dell'oro* che molteplici popoli del mediterraneo e del Medio Oriente, con le rispettive differenze, hanno immaginato, narrato e ricercato, questo è costituito dall'idea di un'*eterna primavera* – o per dirla con Sofocle: «soltanto nei giardini di Zeus cresce ogni felice prosperità»⁶¹.

Con l'ellenismo, sarà poi la valenza *lyrica* del giardino a imporsi nell'immaginario comune ed esso costituirà una delle principali ambientazioni del *romanzo greco*. La

58 B. Conticello, *Sull'evoluzione del giardino nell'antichità classica*, in *Rivista di Studi Pompeiani*, Vol. 6, L'Erma di Bretschneider, Roma 1994, p. 7.

59 M. Venturi Ferriolo, *Giardino e filosofia*, cit., p. 30.

60 B. Basile, *L'elisio effimero. Scrittori in giardino*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 26.

61 Sofocle, fr. 320.

diffusione della cultura ellenistica a Roma eserciterà una grande influenza sulla sua *arte* dei giardini: questi si ispiravano evidentemente a quelli orientali, egiziani e persiani, ma i Romani furono capaci di elaborare una nuova e raffinata estetica del giardino, destinata a lasciare il segno sulla cultura europea. D'altra parte, le *Georgiche* virgiliane e i numerosi trattati di architettura che si diffusero in quegli anni avevano contribuito significativamente alla diffusione del giardino nelle *ville* di campagna. Come scrive Bruno Conticello, infatti, «l'irrompere glorioso del giardino, che diverrà parte essenziale della cultura urbanistica greco romana, avviene, in maniera significativa, solo a partire dall'esplosione dell'architettura ellenistica, privata e pubblica»⁶². In questa fase, il giardino – finora concepito quale luogo funzionale a uno scopo o inteso nella sua funzione simbolico-religiosa – assume una nuova significazione «laico-individualistica (il giardino di casa); più o meno come ai nostri giorni»⁶³. Così, tra la fine del IV e gli inizi del III secolo a.C., si assiste ad una vera e propria «transizione del giardino dal pubblico al privato, e [alla] nascita del giardino di piacere»⁶⁴, quale combinazione architettonica e vegetale di simbolismo e decorazione. Quanto all'estremo Oriente, ricorda Borchardt, questo

conosce, da tempo immemorabile, quell'artificiale estratto di natura e paesaggio che è il minuscolo giardino giapponese: che non è geometrico né simmetrico, ma è ricco di significati simbolici. I giapponesi e i cinesi, come gli antichi persiani, conoscono il giardino come spazio vitale. [...] Anche questi giardini sono ordine, per quanto il gioco consista nell'imitare il disordine della natura selvatica⁶⁵.

Il giardino dell'Eden

L'umanità, scrive Borchardt, ha avuto origine in un giardino: «quasi tutto ciò che le è toccato, a partire dalle sue lontane origini, si può ricollegare a una colpa commessa in un giardino: colpa che, a pensarci bene, fu duplice. Infatti, alla violazione della legge

⁶² B. Conticello, *op. cit.*, p. 8.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Ivi, p. 10.

⁶⁵ R. Borchardt, *op. cit.*, p. 37.

del giardino perpetrata attraverso la gretta ingestione di frutti simbolici seguiti inevitabilmente – cosa ancora più grave – l'utilizzazione di quella splendida vegetazione per scopi volgarmente pratici, e cioè per farne effimeri indumenti»⁶⁶. Il giardino cui si riferisce, come è evidente, è quello paradisiaco tramandato dall'ebraismo. La parola greca *parádeisos* compare per la prima volta nei testi di Senofonte, che la utilizza per descrivere i giardini dei Persiani, veri e propri parchi concepiti come riserve di caccia e luoghi di svago per i componenti della famiglia reale. Il termine *pairidāeza* è composto dai due lemmi della lingua avestica⁶⁷, *pairi* – «attorno» – e *daeza* – «muro di cinta; mattone; argilla» –, e designava letteralmente un luogo *circondato da un muro*⁶⁸; l'armeno *pardes*, analogamente, indicava un «giardino chiuso». In tal senso, Jean Delumeau ritiene che

all'epoca della cattività babilonese (VI secolo a.C.), il quadro degli elementi costitutivi del paradiso terrestre biblico [fosse] già fissato. Prima di tutto si tratta di un giardino. L'antica parola persiana *apiri-daeza* indicava un «orto circondato da un muro». L'antico ebraico lo adattò nella forma *pardès*. Poi i Settanta tradussero con *paradeisos* sia *pardès* sia il termine ebraico più classico per designare un giardino, *gan*. In questo giardino, piantato esso stesso nel mezzo di una campagna felice (*eden*), tutto era dolcezza, sapore, profumo. L'uomo e la donna vi vivevano in armonia con la natura e l'acqua scorreva in abbondanza – suprema felicità per chi era incessantemente minacciato dalla siccità desertica. La loro esistenza, che avrebbe dovuto essere immortale, trascorreva nella gioia e, assicura Isaia, «al suono della musica»⁶⁹.

⁶⁶ Ivi, p. 13.

⁶⁷ Si tratta della lingua indoeuropea di ceppo iranico in cui è redatta l'*Avesta*, complesso dei libri sacri della religione di Zoroastro.

⁶⁸ Per una storia generale del paradiso e della sua etimologia si veda il celebre testo di J. Delumeau, *Storia del Paradiso. Il giardino delle delizie* (1992), tr. it. L. Grasso, il Mulino, Bologna 1994.

⁶⁹ J. Delumeau, *op. cit.*, p. 12.

Ecco perché – in virtù di un’interpretazione letterale delle Scritture e della realtà storica della *Genesi*⁷⁰ – «dapprima il paradiso fu, e lo restò per molto tempo, il paradiso terrestre [...]. La parola “paradiso” senza alcun aggettivo designa essenzialmente il giardino delle delizie in cui vissero per un periodo Adamo ed Eva»⁷¹. Le sue caratteristiche – l’eterna primavera, la presenza dell’acqua quale *fons vitae*, l’abbondanza di frutta e ortaggi, la musica e i profumi – sono in larga parte le stesse che l’immaginazione poetica – dal mito sumerico di *Enki* a quello romano dei *Campi Elisi* – aveva più volte ripreso e rielaborato. Se nella *Genesi* si narra di quattro corsi d’acqua – o di un unico corso d’acqua che si divide in quattro rami –, gli antichi persiani immaginavano il mondo diviso in quattro parti, al centro del quale ponevano una sorgente. Analogamente, le riserve di caccia mesopotamiche erano suddivise in quattro quadranti e l’iconografia buddhista riprenderà lo stesso motivo centrale di un fiume che si divide in quattro rami. Lo stesso vale per il persiano *cahārbāgh* (“giardino diviso in quattro”) e per il giardino islamico, al cui centro è collocata una sorgente. Tuttavia, ricorda Delumeau, il paradiso di Eden costituisce un *unicum* per la «presenza



70 Gli studi sull’Eden sono corposi e vasti. Per la stesura del presente volume, mi sono avvalso prevalentemente del volume, già citato, di Jean Delumeau e dello studio di John Prest, *The Garden of Eden*.

71 Ibidem.

dell'“albero della conoscenza del bene e del male”»⁷²; nei racconti sumerici e mesopotamici, del resto, non vi erano evidenti contenuti, né finalità, morali.

Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato. Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, tra cui l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male. Un fiume usciva da Eden per irrigare il giardino, poi di lì si divideva e formava quattro corsi. Il primo fiume si chiama Pison: esso scorre intorno a tutto il paese di Avila, dove c'è l'oro e l'oro di quella terra è fine; qui c'è anche la resina odorosa e la pietra d'onice. Il secondo fiume si chiama Ghicon: esso scorre intorno a tutto il paese d'Etiopia. Il terzo fiume si chiama Tigri: esso scorre ad oriente di Assur. Il quarto fiume è l'Eufrate. Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse⁷³.

Tralascero, qui, le riflessioni intorno al *peccato originale* e alla conseguente cacciata, che troveranno ampio spazio nella seconda parte del volume – e che del resto non apparterranno alla tradizione esegetica ebraica prima del tardo Medioevo –, limitandomi a percorrere il sentiero che unisce il tema del giardino alla *nostalgia delle origini*, all'immaginario paradisiaco dell'*Eden* e dell'*auris aetas*, all'*Arcadia* e, successivamente, all'utopia – e che si inerpicherà, come vedremo, nella febbrile ricerca dell'ubicazione geografica del *Paradiso terrestre*.

2. Storia e cartografia dell'Utopia originaria (*Ur-Utopie*). La ricerca del Paradiso come ricerca della felicità terrena

Dopo aver tentato di definire *cosa* è un giardino e *quando* è apparso sul palcoscenico della storia, si tratta ora di comprendere *perché* gli antichi dessero vita ai

⁷² Ivi, p. 13.

⁷³ *Genesi* (2, 8-17), in *La Bibbia. Nuovissima edizione dai testi originali*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991.

giardini: Venturi Ferriolo relaziona l'idea sottesa al giardino con il concetto greco di *eutopia*, quale sede e orizzonte del *bene* e della felicità. Come si è visto, in effetti, «l'origine dell'idea di giardino è legata al mito primordiale di luoghi fecondi e felici, per sempre perduti. L'arte del giardino, plasmando la natura, fa rivivere la memoria di quel mondo antichissimo in cui è riflessa l'immagine degli dei»⁷⁴. Trasformare una porzione di natura, e dunque di realtà, in un angolo paradisiaco, perciò, manifesterebbe quell'esigenza specificamente umana di ordine, pace, equilibrio e serenità, dettata dalla «contraddizione permanente tra il proprio destino mortale e la vocazione all'eternità, tra il desiderio di ordine e il timore del caos, tra il potere della ragione e il disordine degli istinti»⁷⁵. Da un'analisi del mito, infatti, emerge che «il poetico luogo della felicità della progenie umana spesso sembra compenetrare lo stesso *mito del giardino*, ritornando più volte come *leitmotiv* del giardino in quanto isola felice e fuori dal tempo e insieme archetipo dell'utopia»⁷⁶. Mito e utopia restituiscono infatti «la descrizione meravigliosa del giardino, luogo ameno tanto caro ai Greci, e presente nella realtà della loro vita molto più di quanto generalmente si creda»⁷⁷.

Se da un lato, come si è visto, l'uomo – mosso da quel «sentimento pungente dell'impossibile ritorno all'età aurea e al paradiso terrestre, due irrealtà del passato spesso confuse nella mente»⁷⁸ – non ha mai smesso di tentare di ricreare il Paradiso terrestre, a tale tentativo si è sempre accompagnata la sua più o meno intesa *ricerca*, che conobbe il suo apogeo sul finire del Medioevo e il suo declino con la cultura tardo rinascimentale e con le grandi esplorazioni. Come scrive Alessandro Scafi, «durante il Medioevo l'idea di un paradiso in terra non era solo una leggenda»⁷⁹, ma una diffusa e radicata convinzione. Inscritta nella natura stessa della civiltà vi sarebbe, da sempre,

⁷⁴ *Il giardino e la memoria del mondo*, a cura di G. B. Zenoni-Politeo e A. Pietrogrande, Leo S. Olschki, Firenze 2002, p. IX.

⁷⁵ S. Beruete, *op. cit.*, p. 11.

⁷⁶ M. Fagiolo, *Elementi e simboli del giardino riflesso*, in *Lo specchio del Paradiso. L'immagine del giardino dall'Antico al Novecento*, a cura di M. Fagiolo e M. A. Giusti, edizione fuori commercio a cura della RAS (Riunione Adriatica di Sicurtà), Amilcare Pizzi Edizioni, Cinisello Balsamo 1996, p. 172.

⁷⁷ *Ivi*, p. 55.

⁷⁸ J. Delumeau, *op. cit.*, p. 176.

⁷⁹ A. Scafi, *Alla scoperta del paradiso: un atlante del cielo sulla terra*, Sellerio, Palermo 2011, p. 22.

la ricerca di un luogo felice, sede ed origine di ogni *eudaimonia*, da sempre immaginata ai margini della realtà, ai confini del mondo. «Del resto, la Bibbia inizia con lo scenario del paradiso iniziale, che prende le forme di un giardino, quello dell'Eden, e finisce con la visione del paradiso finale, che assume la forma di una città, la Gerusalemme Celeste. Tra il giardino primordiale e la città ultima si svolge e si evolve la storia della salvezza»⁸⁰. Non è un caso se la città di *Babilonia*, una delle più antiche del mondo, insieme a *Ur* (o *Uruk*) e *Nivive*, è ricordata principalmente per le sue altissime *mura* e i suoi straordinari *giardini pensili*, oltre che per la sua *Turris Babel*. «Sogno e ricordo, desiderio e speranza, parabole e simboli dell'uomo si presentano come giardini. L'uomo continua a creare a giardini per realizzare – in modo effimero o duraturo – la sua inappagata brama di un mondo negato»⁸¹.

Tutti i popoli, come si è detto, hanno immaginato la propria eutopica origine, il proprio luogo paradisiaco: «nella Bibbia degli Ebrei e dei Cristiani questo luogo si chiama Giardino dell'Eden. Ci sono però anche i Campi Elisi, il Giardino delle Esperidi, l'Isola dei Beati, le Isole Fortunate, Atlantide, il Krita Yuga, il regno di Ra e di Isis, l'isola di Avalon, il Monte Meru, il regno di Saturno»⁸². Scafi ricorda che nel 1442 il navigatore veneziano Giovanni Leardo – autore una delle mappe più accurate ed esaustive del mondo allora conosciuto, supportata da una ricerca rigorosa e puntuale condotta sulle fonti più variegate – collocò nella sua mappa «una città fortificata e l'indicazione “paradiso terrestre”»⁸³, ubicata nei pressi dell'attuale India. Così, «mentre i cristiani europei credevano che il Giardino dell'Eden si trovasse in estremo oriente, nello stesso estremo oriente i buddisti pensavano a un paradiso occidentale, ritenevano cioè che una terra felice si trovasse proprio nell'estremo occidente, che per loro era dalle parti dell'Europa»⁸⁴.

Se tipica del medioevo era l'idea di «concepire un luogo, un paradiso in terra, che c'è e allo stesso tempo non c'è, che è sulla terra, situabile geograficamente, ma che

80 Ivi, p. 27.

81 R. Borchardt, *op. cit.*, p. 14.

82 A. Scafi, *op. cit.*, p. 28.

83 Ivi p. 18.

84 Ivi, p. 25.

rimane inaccessibile»⁸⁵, con il Rinascimento – soprattutto tra gli animatori e i membri dell'Accademia neoplatonica, si pensi a Pico della Mirandola e a Marsilio Ficino –, l'ipotesi che il paradiso si collochi da qualche parte sulla terra appare sempre meno plausibile e si diffonde l'idea che esso corrisponda, piuttosto, ad uno stato spirituale e mentale, alla beatitudine raggiungibile con la *sofia*. Ogni giardino, in tal senso, esprimerebbe «una teoria estetica della bellezza e una visione etica della felicità»⁸⁶, costituendosi come *imago mundi*. Prima del Rinascimento, continua Scafi,

prima che si riscoprisse la Geografia di Tolomeo, prima che ci si servisse di un reticolato di coordinate geografiche per rappresentare la terra, quindi prima dei meridiani e dei paralleli, le carte del mondo erano narrazioni storiche, non rappresentazioni geografiche. Narravano la storia del mondo, non raffiguravano soltanto la geografia. I mappamondi medievali non erano istantanee o fotocopie geografiche. Raccontavano la storia dell'umanità inserendone la dinamica nel suo spazio fisico, rendendo visibile il dramma della storia sul palcoscenico della geografia⁸⁷.

In altre parole, se le immagini satellitari e ad alta definizione cui oggi siamo abituati restituiscono il mondo quale oggi si presenta, «sulle carte medievali si poteva vedere invece anche il mondo di ieri e dell'altro ieri, oltre che intravedere quello di domani, con accenni alla fine del mondo»⁸⁸. La ricerca del paradiso non si arrestò mai davvero del tutto: persino noi, «tardi uomini dell'Occidente, continuiamo a cercare; e come un sogno di nuovo si avvicina l'oriente»⁸⁹. In ogni tempo storico e in ogni angolo del pianeta, infatti, vi saranno donne e uomini che dedicheranno la propria vita alla ricerca del paradiso perduto, di volta in volta immaginato sempre più lontano, nel fondo degli abissi o intrappolato dai ghiacci, e persino nello spazio. «La cartografia del paradiso terrestre può essere allora considerata come una delle espressioni più efficaci ed

⁸⁵ Ivi, p. 28.

⁸⁶ S. Beruete, *op. cit.*, p. 9.

⁸⁷ A. Scafi, *op. cit.*, p. 35.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ E. Bloch, *Spirito dell'utopia* (1962), tr. it. di V. Bertolino e F. Coppelotti, Milano, BUR, 1997, p. 220.

eloquenti di una tensione insopprimibile nella tradizione cristiana – ma che si può considerare anche come una polarità di opposti tipicamente umana – tra l’interesse per il luogo particolare e l’ansia verso una sua trascendenza nell’assoluto, tra il luogo, qui e ora, e il non luogo dell’utopia»⁹⁰.

In questo senso il giardino edenico costituisce ciò che Beruete definisce «utopia prima di utopia», poiché rappresenta l’espressione della blochiana «volontà di un diverso fermento», che è ricerca di «un grano che qui non è germogliato»⁹¹. Come scrive Beruete, «tutti quei luoghi utopici, immaginati o sognati dagli esseri umani, dove si vive un’esistenza al sicuro da patimenti fisici e morali e al margine delle usure del tempo e delle miserie della vita, appaiono irrimediabilmente rappresentati come un verziere»⁹²: sia il mito fondativo del paradiso perduto, in tutte le sue varianti – dall’arcadica età dell’oro virgiliana all’Eden biblico –, sia la «leggenda originaria e altrettanto inesauribile della città ideale»⁹³, sono sempre stati rappresentati con un giardino. «I giardini danno all’utopia una scenografia e l’utopia apporta ai giardini una narrazione»⁹⁴; per questo le utopie rinascimentali, e non solo, sfruttano il potere evocativo del giardino e ne fanno lo sfondo dei loro progetti di città ideali. Del resto, «che il giardino abbia una dimensione utopica è confermato dal fatto che, da sempre, rappresenta la metafora visiva della felicità»⁹⁵. All’interno del giardino, «in questa festa dell’effimero [...] la nostalgia del paradiso si confonde con il sogno utopico di un futuro migliore, e il tentativo di forzare la natura compete con l’aspirazione di redimerla»⁹⁶. In fondo, «qualsiasi luogo in cui ci sentiamo liberi da sofferenze e preoccupazioni diventa, a opera di una sorta di alchimia sentimentale, un giardino»⁹⁷; poiché ogni giardino simboleggia infatti quel tentativo di «armonizzare arte e natura

90 A. Scafì, *Il paradiso in terra. Mappe del giardino dell’Eden*, Mondadori, Milano 2007, p. 128.

91 E. Bloch, *op. cit.*, p. 219.

92 S. Beruete, *op. cit.*, p. 136.

93 Ivi, p. 140.

94 Ibidem.

95 Ivi, p. 136.

96 Ivi, p. 12.

97 Ivi, p. 136.

creando bellezza, che è promessa di felicità»⁹⁸. I giardini, in questo senso, «esprimono meglio di altre manifestazioni culturali le inquietudini filosofiche di ciascuna epoca»⁹⁹, ma anche le promesse, le speranze, le utopie; essi, direbbe Benjamin, incarnano lo *spirito* dell'epoca; ecco perché, continua Beruete, «l'utopia si respira in tutti i giardini del pianeta»¹⁰⁰.

Il giardiniere, a ben vedere, affida al *futuro* i frutti del proprio lavoro, avendo fatto tesoro dell'esperienza, dei fallimenti e degli insegnamenti del *passato* e coltivando la terra dove sono sepolti i suoi antenati. Tuttavia, il giardino non ispira solo la «nostalgia di ciò che è stato e di ciò che mai potrà essere»¹⁰¹ – come nella tipica estetica romantica –, ma consente di accedere a una *dimensione atemporale dell'idea*, al *regno del possibile*, dimora di ogni futuro potenziale e sede di ogni umana aspirazione. In altre parole, esso «contribuisce a mantenere viva la promessa di un futuro migliore, che paradossalmente a volte si trasforma nell'aspirazione di un ritorno all'Arcadia dove, come scrisse Arthur Schopenhauer parafrasando a sua volta Friedrich Schiller, noi tutti siamo nati»¹⁰². Il giardino, pertanto, costituisce un vero e proprio archetipo utopico, in quanto «permette di intuire, intravedere e apprezzare ciò che potrebbe essere ma che ancora non è, nonché ciò che avrebbe potuto essere»¹⁰³. Gli uomini, con la propria «nostalgia di ciò che fu [e] desiderio di ciò che ancora non è»¹⁰⁴, hanno da sempre tentato, con il giardino, di imprimere la propria idea di felicità sulla natura. Come scriveva Ernst Bloch, infatti, «non siamo soltanto esseri sradicati, ma c'è qualcosa di diverso che spinge in avanti la nostra cupa vita. Se così non fosse, il nostro apparente distacco ci impedirebbe di ricordare, forse persino storicamente, come era la vita e come di nuovo si volge a noi»¹⁰⁵. Ogni giardino, in tal senso, quale «archetipo del luogo bello e felice, sicuro da sofferenza e miseria, dove non c'è dolore e la felicità

98 Ivi, p. 11.

99 Ivi, p. 10.

100 Ivi, p. 12.

101 S. Beruete, *op. cit.*, p. 12.

102 Ibidem.

103 Ibidem.

104 Ivi, p. 141.

105 E. Bloch, *op. cit.*, p. 221.

sembra ancora possibile»¹⁰⁶, riproduce una vera e propria «utopia realizzata, un'anticipazione del Cielo e un'oasi in mezzo alle brutture del mondo»¹⁰⁷, che emerge con forza dall'«anelito di una società più giusta»¹⁰⁸; lo scopo più alto cui assolvono i giardini – i quali esistono «prima della nascita e dopo la morte»¹⁰⁹ – è infatti quello di «mantenere vivo l'ideale di un mondo migliore»¹¹⁰.

Parafrasando Borchardt, allora, si può affermare che il giardino «non nasce da una sovrabbondanza di sogni, ma da una sovrabbondanza di sofferenze inflitte e patite, da un guardare in faccia, apertamente, la realtà del Male, dal voler riprendere fiato dalla lotta contro il mondo»¹¹¹. Parole che ricordano, sotto quest'aspetto, quelle di Giuseppe Riconda, per il quale il *mistero* può darsi solo a chi esperito la più grande sofferenza, ai *nati due volte*: «l'esperienza del male si apre all'invocazione e alla speranza e un'ermeneutica dell'esperienza non può non chiudersi con un'ermeneutica dell'*eschaton*»¹¹². Lo stesso Walter Benjamin, del resto, affermava che «solo per chi non ha più speranza [...] è data la speranza»¹¹³ e questa speranza, scrive Gianluca Cuzzo, «come remoto irraggiamento dell'origine, apre così alla realtà mondana, franta e irredenta, al *mistero* attraverso cui s'intravede (come estrema possibilità mai realizzabile *in hoc saeculo*) un ambito superiore e inaccessibile»¹¹⁴. In fondo, direbbe ancora Bloch, «ogni essente ha la sua stella utopica nel sangue e la filosofia non sarebbe nulla se non costituisse la soluzione in pensieri di questo cristallino cielo della realtà rinnovata»¹¹⁵.

106 S. Beruete, *op. cit.*, p. 140.

107 Ivi, p. 141

108 Ivi, p. 140.

109 Ivi, p. 136.

110 Ivi, p. 141.

111 R. Borchardt, *op. cit.*, p. 15.

112 G. Riconda, *Una filosofia attraverso la storia della filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 138.

113 W. Benjamin, *Le affinità elettive* (1922), in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1995, p. 242.

114 G. Cuzzo, *L'angelo della melancholia. Allegoria e utopia del residuale in Walter Benjamin*, Moretti e Vitali, Bergamo 2009, p. 183.

115 E. Bloch, *op. cit.*, p. 222.

3. Filosofia, scienza e cultura. Il giardino come *locus sapientiae* e spazio della memoria

Con l'evoluzione della civiltà, il progresso dei saperi e l'affinamento delle tecniche, il potere magico, simbolico e trascendente originariamente attribuito alla foresta viene proiettato nella sua versione addomesticata e artefatta, il giardino, divenendo – *mutatis mutandis* – il potere di ispirare il sapere, la conoscenza e l'immaginazione dell'uomo. In tal senso, il giardino è assunto a *locus* prediletto per l'acquisizione, l'esercizio e la trasmissione del sapere – non solo filosofico, come nel caso di Epicuro e Platone – ma anche storico, artistico, morale, poetico, letterario e teatrale. Dal momento in cui descrive e individua una costruzione intellettuale quanto materiale, il giardino è innanzitutto un *pensiero*, che ha il compito di dar forma alla vita stessa; rappresenta la proiezione di un desiderio di ordine e armonia, ma ancora di bellezza e autenticità: è nel giardino, a ben vedere, che «accade il futuro»¹¹⁶. Il giardino è la realizzazione di un'idea, ma anche uno strumento per dare forma all'esistente: è *pensiero di un'organizzazione*, ma anche e soprattutto «*organizzazione di un pensiero*»¹¹⁷.

Come scrive Michael Jakob, infatti, nel giardino «non siamo più in uno spazio scopico, organizzato dalla vista, ma in uno spazio meta- o trans-scopico, segnato dalla riflessione»¹¹⁸, uno spazio che emerge da esigenze estetiche, e dunque spirituali, dell'uomo: «dai *kepoi* di Atene ai parchi inglesi espressioni delle libertà politiche; dai *paradeisoi* persiani ai giardini geometrici di stile francese, specchi della tirannide [...] ogni impianto è terreno di “lettura del mondo”, caratterizzato dalla simultanea contemporaneità di presente e di passato che accoglie la memoria dell'antico»¹¹⁹. La geometria e la misura esatta infondono serenità e sicurezza, e dalla perfezione geometrica, dalla *giusta proporzione* – criterio basilare nell'edificazione degli antichi templi greci –, può derivare la perfezione morale. Nell'antica Grecia, infatti, era

116 S. Beruete, *op. cit.*, p. 141.

117 J. Clement, *op. cit.*, p. 16.

118 M. Jakob, *Sulla panchina. Percorsi dello sguardo nei giardini e nell'arte*, Einaudi, Torino 2014, p. 192.

119 M. Venturi Ferriolo, *Giardino, paesaggio e memoria*, in *Il giardino e la memoria del mondo*, cit., p. 9.

opinione diffusa l'idea che «la natura idealizzata, sottoposta ad un [...] processo di trasfigurazione e, al tempo stesso, di moralizzazione, conservasse in sé la capacità di indurre le persone alla meditazione, e in effetti, il giardino è stato tradizionalmente considerato luogo consono alla riflessione, alla poesia e alla filosofia»¹²⁰. Gli epicurei, primi *filosofi del giardino*, vi ricercavano l'*atarassia*, persuasi che armonia ed equilibrio interiore costituissero per l'uomo il bene più prezioso. Durante l'ellenismo, dopo le conquiste di Alessandro Magno in Persia e in Medio Oriente e gli scambi culturali che ne scaturirono, l'aristocrazia greco-romana mutuerà il giardino di piacere persiano e orientale, il quale, «creato da pensatori e sognatori, ricapitola e condensa – come un epigramma – l'anelito dell'anima umana alla solitudine e al raccoglimento»¹²¹. Con la caduta e la disintegrazione dell'Impero Romano, il giardino ripara tra le mura dei monasteri e sopravvive rinunciando per lungo tempo alla sua dimensione pubblica. Esso risorge con la *renovatio* carolingia, verso la fine del VII secolo, quando vengono edificati giardini pubblici e passeggiate destinati allo svago dei sudditi. A partire dal IX secolo diverrà oggetto di componimenti e trattati, come dimostrano il breve ma rilevante poema del teologo Valafrido Strabone (808-849 d.C.), il *Liber de cultura hortorum* (o *Hortulos*) e i successivi *Liber divinorum operum*, di Ildegarda di Bingen, e *De vegetabilibus et plantis*, di Alberto Magno.

Il giardino medievale, *lato sensu*, si può definire come la «proiezione artificiale di una realtà simbolica e ideale. La sua struttura e la scelta delle essenze destinate a popolarlo venivano in parte dettate da reminiscenze classiche (Varrone, Plinio, Virgilio, Columella, Isidoro di Siviglia), e in parte provenivano dai modelli sempre meno estranei offerti all'Occidente dai contatti col mondo islamico»¹²², soprattutto per quanto riguarda quello mistico e officinale. I giardini monastici, quali *spazi non edificati*, erano «differenziati secondo tre tipologie, sulla base di uno schema ormai tradizionale: l'*hortus*, il *pomarius*-cimitero e l'*herbolarius*»¹²³, cui ovviamente andava ad aggiungersi il *chiosstro* – destinato ad assumere significati del tutto peculiari dal

120 J. Clement, *op. cit.*, p. 16.

121 R. Borchardt, *op. cit.*, p. 37.

122 F. Salvestrini, *Il giardino monastico*, in "Prati, verzieri e pomieri". *Il giardino medievale. Culture, ideali, società*, a cura di P. Caraffi e P. Pirillo, Firenze, EDIFIR - Edizioni Firenze, 2017, p. 103.

123 Ivi, p. 104.

punto di vista teologico e speculativo. L'antico *hortus* romano, contaminato dal mito edenico e dal concetto di *hortus deliciarum*, nel medioevo assume infatti i tratti del «chiostro di meditazione metafisica»¹²⁴. Gli eremiti medievali, in tal senso, «fuggivano gli *horti* della tradizione ellenistica. In quanto *monachoi* essi cercavano il *desertum*, ossia il luogo della natura da cui mancavano gli uomini»¹²⁵. Ciò che agognavano, era un «luogo aperto e dai confini incerti, una terra di penitenza, di teofanie e di lotte, un rifugio dalle tentazioni dei *negotia* mondani e un campo di battaglia fra il bene e il male»¹²⁶. Del resto, gli anacoreti erano persuasi – ma si trattava di un'opinione ampiamente diffusa – che i semi di ogni pianta esistente provenissero dal giardino dell'Eden, e nel piantare i loro giardini nel mezzo del deserto diedero vita ad una vera e propria “opera civilizzatrice”, caratterizzata dalla «ridefinizione e dalla riappropriazione dell'ecosistema»¹²⁷. Appare esemplare, in tal senso, il caso dell'irlandese Fiacre, vissuto nel VII secolo:

monaco-asceta che fondò un romitorio a Breuil, su un pezzo di terra affidatogli dal vescovo Farone di Meaux. Assurto agli onori degli altari come il presule suo protettore, egli divenne in seguito patrono degli ortolani, configurandosi quale erede di una tradizione spirituale che, nella mimesi di Cristo custode del giardino, dopo la Sua resurrezione nel recinto di Giuseppe di Arimatea, risaliva agli orientali Epifanio, Copres ed Eleno, modelli insuperati del religioso lavoratore¹²⁸.

In un certo senso, allora, lo stesso ambiente naturale assurgeva a «scrigno dei monaci, ed essi, nel curarlo, se ne appropriavano. Grazie alla loro azione esso venne in parte circoscritto e ridefinito sul modello della *domus* o del *quadriporticum* romani, chiudendosi nello spazio del giardino cinto da mura»¹²⁹, istituendo una vera e propria «dicotomia tra giardino interiore ed esteriore, tra *hortus* claustrale e regno della

124 B. Basile, *op. cit.*, p. 23.

125 F. Salvestrini, *op. cit.*, p. 99.

126 Ivi, p. 100.

127 Ibidem.

128 Ivi, pp. 101-102.

129 Ivi, p. 103.

natura»¹³⁰. In altre parole, conformemente a quanto affermava Alberto Magno, il giardino monastico consisteva in «una porzione di natura governata dai monaci»¹³¹. Esso era chiamato ad assolvere a funzioni pratiche e allegoriche e rappresentava un'«organica compenetrazione tra botanica, allegoria e farmacopea»¹³², che divenivano oggetto di un vero e proprio studio sperimentale. Infatti, «sebbene tutti i confratelli fossero invitati ad occuparsi del verde, i principali monasteri si dotarono, già in età carolingia, di un *hortulanus*, ossia di un monaco specializzato nella cura dei giardini»¹³³. Il chiostro, attraverso la propria regolarità, poteva così rappresentare

la creazione ricondotta all'ordine voluto da Dio. [...] La pianta quadrata era un preciso riferimento cristologico, sottolineato dall'albero. [...] Questo era l'*arbor vitae* che evocava l'immagine della croce; trattandosi magari del ginepro mediterraneo, le cui fronde rossastre richiamavano il sangue di Cristo e venivano usate per aspergere l'acqua benedetta. Nella prospettiva di Rabano Mauro esso era l'albero del bene e del male, e come tale simboleggiava il libero arbitrio degli uomini. Spesso era sostituito o accompagnato da una fontana, oppure da un pozzo, essenziali all'irrigazione del giardino, verso cui confluivano quattro piccoli viali accompagnati da altrettante canalette disposte a croce, a indicare i fiumi del paradiso e il potere salvifico del battesimo¹³⁴.

Le mura del giardino, in questa prospettiva, simboleggiano l'antinomia tra sacro e profano; il confine tra la Gerusalemme Celeste e quella terrena, tra la dimensione spirituale e quella temporale; la dialettica tra micro- e macrocosmo: «il giardino è lo specchio attraverso il quale l'uomo medievale contempla Dio»¹³⁵. La contemplazione che è possibile esperire all'interno del giardino si può senza dubbio assimilare ad un'esperienza religiosa, poiché esso costituisce per i monaci l'immagine riflessa del paradiso terrestre, in fondo è nel giardino che Dio si mostra ad Eva ed Adamo. «Nel

130 Ivi, p. 117.

131 Cit. in Ibidem.

132 Ivi, p. 105.

133 Ivi, p. 102.

134 Ivi, p. 109.

135 M. A. Giusti, *L'età del giardino riflesso*, in *Lo specchio del Paradiso*, cit., p. 21.

commento al cantico dei cantici Bernardo [Abate di Clairvaux] descriveva il giardino come il luogo dell'incontro fra il creatore e la creatura. La sua lettura associava l'*hortus conclusus* al paradiso terrestre, primigenio asilo dell'ancora incolpevole Adamo, che si rifletteva simbolicamente nella dimora monastica coltivata a lode e gloria del Signore»¹³⁶. L'immagine retorica del giardino cistercense, tuttavia, era identificata «col paradiso interiore, nonché, nel contempo, con quello terrestre, e quindi sia col monastero che con le sue pertinenze»¹³⁷. Per gran parte del Medioevo, fuori dalle chiese era spesso posto un *paradiso*, uno spazio chiuso destinato alla meditazione e alla preghiera. Da un punto di vista ascetico, «il giardino gotico sostituì ai riti di fecondità quelli di rigenerazione spirituale, offrendo un'ipotesi simbolica di lettura come rito purificatorio, che vive ancora tra Cinque e Seicento, nei trattati d'emblematica, fin troppo solerti, in età di spiritualismo riformato, ad offrire roseti penitenziali e concettosissimi manuali (quasi un teatro della memoria floreale) dove il giardino è *terra coelestis* ove s'intessono trame elative verso la divinità»¹³⁸. L'insieme degli elementi geometricamente ordinati del giardino, infatti, non solo simboleggiava la natura addomesticata, ma restituiva nondimeno la specularità tra la Gerusalemme Celeste e l'organizzazione geometrica e razionale dello spazio claustrale. «Qui gli sfondi naturalistici, caratterizzati da montagne, colline, cieli, fiumi e laghi, arricchiscono l'immagine verdeggiante del *claustrum*, configurandosi quali autentici giardini dipinti. Lo si vede, ad esempio, nel bellissimo ciclo pittorico realizzato dal Signorelli e dal Sodoma per il chiostro di Monteoliveto Maggiore presso Siena a partire dagli anni Novanta del Quattrocento»¹³⁹.

L'antica idea del bosco sacro, lontana ascendenza pagana, «veniva poi evocata tramite alcuni pergolati, disposti talvolta a coprire i vialetti convergenti verso l'interno, simbolo essi stessi del cammino del monaco destinato a raggiungere il centro del giardino, ossia il Cristo risorto fonte di vita»¹⁴⁰. Il bosco, che aveva progressivamente perduto «la sua natura di luogo incolto e selvaggio, diventa espressione del creato che

136 F. Salvestrini, *op. cit.*, p. 113.

137 Ivi, pp. 113-114.

138 B. Basile, *op. cit.*, p. 25.

139 F. Salvestrini, *op. cit.*, p. 112.

140 Ivi, p. 110.

parla all'anima dell'uomo di Dio; mentre il *desertum* assume l'aspetto di una campagna ordinata gestita in prima persona dai monaci e dai conversi¹⁴¹. Come ricorda Giusti, nella contrapposizione con l'«universo sacro e romanzesco della foresta medievale, animato da demoni, folletti, eremiti, cacciatori» – che verrà trattato approfonditamente nella seconda parte del volume – l'isola-giardino-oasi diviene «luogo di purificazione, regno di eterna primavera»¹⁴².

Anche la comparsa di una vera e propria *teologia imperiale*, che assurgeva il giardino a suo elemento essenziale – tanto comune in Oriente, quanto inaudita in Occidente –, avrebbe una matrice medievale: «è un fatto che Federico II si servisse dei suoi *solatia*, come dei suoi serragli di animali esotici (un'altra componente di rilievo dei giardini) e dei suoi parchi per impressionare gli ospiti, ostaggi e prigionieri illustri e per riproporre con forza la sua immagine di Nuovo Adamo e di Nuovo Cristo – al centro, quindi, di un 'nuovo Eden' –, ch'era fondamento della sua teologia imperiale»¹⁴³. I giardini realizzati fra Due e Trecento mantennero sostanzialmente immutate queste caratteristiche e «continuarono ad esser concepiti anzitutto come segni, metafore e corredo del potere (ecclesiastico, regale o feudosignoriale che esso fosse)»¹⁴⁴, incluso quello sulla natura.

Del resto, sotto certi aspetti, in questa fase storica si possono anche rintracciare le origini di un certo atteggiamento meramente strumentale e antropocentrico nei confronti della natura. Come ricorda Silvestrini, si deve infatti alla sopracitata Ildegarda di Bingen (1098-1179) la prima formulazione dell'idea per cui «la ricerca delle essenze vegetali, così come delle proprietà connesse a rocce, minerali, animali ed acque, aveva senso solo nella misura in cui queste davano luogo ad un impiego pratico nell'alimentazione e nella cura degli uomini»¹⁴⁵. Un simile assunto, all'evidenza, non implicava solo l'illegittimità di ogni ricerca disinteressata – o peggio,

141 Ibidem.

142 M. A. Giusti, *op. cit.*, p. 21.

143 F. Cardini, *Il giardino del cavaliere, il giardino del mercante. La cultura del giardino nella Toscana tre-quattrocentesca*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age*, tome 106, n.1, Roma, 1994, p. 264.

144 Ivi, p. 265.

145 F. Salvestrini, *op. cit.*, p. 107.

fine a se stessa –, ma relegava già lo studio della natura entro i confini del *servire-per* – il quale, direbbe Heidegger, appartiene allo *Zuhandensein*, che è il modo di essere degli strumenti¹⁴⁶ –, inaugurando una tanto fortunata quanto sciagurata tradizione di pensiero.

Con l'Umanesimo, ma soprattutto con il Rinascimento, invece, questo paradigma muta profondamente: il desiderio di conoscenza non è mai fine a sé stesso, né certamente costituisce una sfida alla verità divina, ma rappresenta, al contrario, la sua chiave di accesso; la conoscenza delle cose contribuisce alla conoscenza di sé, e dunque di Dio. Anche il giardino – il quale, come si è visto, era quasi del tutto scomparso dalla vita cittadina – verrà in qualche modo 'reimportato' da Oriente e dal mondo arabo, insieme a gran parte dei testi classici e della filosofia greca, e finirà per assumere un ruolo essenziale nella cultura Rinascimentale, suscitando un rinnovato interesse teoretico nei confronti suoi e del suo antesignano ideale e ultramondano: il *Giardino di Eden*. Nel XVI secolo, Bartolomeo Bonfadio e Taegio proponevano una definizione del giardino quale *terza natura* – cinque secoli più tardi, Gilles Clément conierà il concetto di *terzo paesaggio* –, che si contrapponeva alla prima, la natura selvaggia, e alla seconda, costituita dalla campagna, dal paesaggio. Come ricorda Basile, Taegio – per bocca di Vitauro, protagonista del suo *La villa* (1559) – fu uno dei primi ad affermare l'idea che nell'uomo sia connaturata un'«insopprimibile vocazione»¹⁴⁷ per il Paradiso perduto: «gli uomini, nella visione di Vitauro, sarebbero esuli dall'*Eden*, ma con nostalgie insopprimibili per i miti di 'concordia et tranquillità' conculcati dalla miseria mondana, gli uomini sono costretti a ricostruire, *hic et nunc*, nel tempo storico, forme transeunti d'ordine abitativo che li preservi dall'orrore del caos»¹⁴⁸. Per Taegio, che definiva il giardino quale «luogo dell'intelligenza, geometria evocativa dell'*Eden* e del Paradiso»¹⁴⁹, una di tali forme, e certo la più importante, è rappresentata dalla struttura urbana, quale «nucleo di mutua assistenza, cellula di razionalità su cui si estende, però, [...] l'ombra della maledizione del *Genesi*»¹⁵⁰. Si

146 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927); tr. it. di A. Biondi, Bompiani, Milano 2006.

147 B. Basile, *op. cit.*, p. 74.

148 Ibidem.

149 Ivi, p. 75.

150 Ibidem.

può dunque individuare una certa continuità della mitologia paradisiaca dal giardino sacro a quello laico. Come scrive Lorna McNeur, infatti, «il giardino rinascimentale incarna, tra le molte cose, l'idea medievale del giardino quale spazio sacro [...]. Sia la città romana, sia quella medievale, erano anch'esse ritualmente recintate come spazi sacri, protette dalla natura selvaggia circostante»¹⁵¹.

Per tutto il Rinascimento, il giardino verrà perciò concepito certamente «come segno-insegna di potere ma al tempo stesso come luogo privilegiato di meditazione, *hortus conclusus*, spirituale, magari anticipazione del Paradiso proprio in quanto sereno e austero *memento mori*»¹⁵² e finirà per occupare una posizione frontale, quale spazio di transizione, elemento mediatore tra edifici e paesaggio. «Non solo il giardino era un microcosmo della città, ma entrambi erano microcosmi dell'ordine cosmologico del mondo»¹⁵³. Indubbiamente, «monaci e poeti, filosofi e amanti giungono al giardino per la medesima missione: la ricerca del Paradiso»¹⁵⁴, ma la separazione che le epoche precedenti avevano istituito tra il cosmo paradigmatico del giardino e il mondo lapso e decaduto che prendeva vita al di là delle sue mura, secondo Terry Comito, suggerirebbe, «più che una scrupolosità nel marcare i recinti del sacro, una certa fondamentale diffidenza nei confronti dello spazio stesso»¹⁵⁵. Con il Rinascimento, invece, cadute o rimodulate le mura, tutta la natura apparve finalmente come un grande giardino; si fece strada, al contempo, l'esigenza e la pretesa di una “vista regale”, che produrrà la conversione delle simmetrie del giardino medievale, che ora protendeva fuori dalle sue mura e si sviluppava in terrazze rivolte verso il paesaggio. L'uomo era certamente ancora concepito al centro dell'universo, ma nella consapevolezza che la sua dignità coincidesse con quella della natura (poiché entrambi partecipano della natura di Dio). Analogamente, nell'arte e nell'architettura – ma anche nel pensiero e

151 L. McNeur, *Renaissance Garden Style*, in Chicago Botanic Gardens, *Encyclopaedia of Gardens. History of Design*, vol. II, Candice A. Shoemaker, Detroit-London 2001, p. 1111 (trad. mia).

152 F. Cardini, *Il giardino del cavaliere...*, cit., p. 266.

153 L. McNeur, *op. cit.*, p. 1111.

154 T. Comito, *The Idea of the Garden in the Renaissance*, New Brunswick (N.J.), Rutgers University Press, 1978, p. 153 (trad. mia).

155 Ibidem.

in ogni ambito della vita umana – si perseguivano l’armonia e l’integrazione con la natura, l’ambiente, il paesaggio.

I giardini rinascimentali, quali materializzazioni di un sogno di ordine trascendentale e di bellezza ideale, trasfigurano il reale. In questo senso, il Rinascimento si configura anche come una vera e propria *redenzione dello spazio*: «dal momento in cui l’unico limite è l’orizzonte, si è costretti ad ammettere, con Cusano e Bruno, che qualsivoglia ‘centro’ è meramente soggettivo»¹⁵⁶. Dal momento in cui il cosmo diviene infinito, la natura assume caratteri razionali, intelligibili dalla ragione ed esprimibili in caratteri matematici. Si tratta di una nuova concezione della natura, del paesaggio e del giardino che divengono luogo privilegiato della filosofia, della poesia, e delle arti figurative. Le mura delle città vengono abbattute per essere allargate e ciò produce una generale apertura prospettica, che si declina anche come una forma di apertura mentale e filosofica, dettata dall’incontro sempre più frequente con la cultura araba e bizantina, e con la riscoperta dei grandi classici greci che le distruzioni barbariche avevano trascinato nell’oblio. Anche la prospettiva, come insegna la teoria della conoscenza espressa nel Cusano del *De visione dei* (1453), può assumere un valore conoscitivo, poiché giustifica l’esistenza di una pluralità delle visioni (dell’unica verità).

Entro questa cornice storico-culturale, emersero la volontà e la necessità di unificare tutti i saperi in unico luogo, affinché questi potessero essere colti *con un unico sguardo* – in sintonia con l’idea leonardesca che la figurazione fosse superiore alla ragione discorsiva, propria delle scienze, poiché sincronica e non diacronica – la volontà, cioè, di ricreare, come scrive Walter Lack nel suo omonimo libro, «il mondo in un giardino» (*die Welt in einem Garten*)¹⁵⁷. Anche in questo caso, il luogo eletto a questo scopo fu identificato nel giardino, ora indagato e pensato secondo una prospettiva non solo teologica, ma filosofica, estetica e scientifica. La particolare forma di dominio dello spazio e della natura che si può esperire nel giardino, produce infatti una sensazione di equilibrio e serenità – così come la prospettiva che apre, oltre

¹⁵⁶ Ivi, p. 159.

¹⁵⁷ H. Walter Lack, *Die welt in einem Garten*, in “Englera”, No. 30, Internationales Simposium Botanische Gärten im Spannungsfeld von Wissenschaft un Gartendenkmalpflege Berlin 24. –26. April 2009 Vorträge, April 2013, p. 21.

le mura del giardino, alla contemplazione del paesaggio. In fondo, ricorda Ribouillault, «il topos letterario che lega il giardino all'amicizia, alla quiete della conoscenza e al dialogo filosofico era rimasto vivace durante il Medio Evo»¹⁵⁸. Con il Rinascimento, quando matematica e geometria diverranno un modello non solo per la filosofia ma anche per l'arte dei giardini, «il giardino diventò architettonico»¹⁵⁹: la percezione dell'ordine e dell'armonia matematici del giardino, ovvero la sua bellezza contemplativa, ne fanno un luogo di fruizione intellettuale, un «teatro della sapienza»¹⁶⁰.

Il giardino viene interpretato talvolta come spazio simbolico della connessione tra micro e macrocosmo, tra umano e divino, talvolta come enciclopedia del sapere e persino come laboratorio sperimentale: accanto ai giardini monastici e a quelli officinali, già ampiamente diffusi durante tutto il Medioevo, infatti, sorgono ovunque giardini privati dove hanno luogo le prime sperimentazioni di orto-botanica¹⁶¹. In un certo senso, allora, fu nel giardino e grazie ad esso che si svilupparono le precondizioni per la fondazione di un *metodo scientifico*: era infatti sorta un'esigenza del tutto nuova, quella dell'osservazione diretta e della sperimentazione – vera e propria rivoluzione epistemologica nel rapporto uomo natura – che condurrà alla nascita di una scienza naturale sperimentale e metodica. Come aveva ben compreso Leonardo, dall'osservazione diretta delle forme e dei fenomeni naturali era infatti possibile pervenire a similitudini, analogie e ripetizioni, ossia alle leggi di natura. Appaiono così i primi giardini botanici d'Europa, eredi dei *giardini dei semplici* medievali, dove

158 D. Ribouillault, *Hortus academicus: Les academies de la Renaissance et le jardin*, in *Des jardin et des livres*, a cura di M. Jakob, Métis Press, Genève 2018, p. 27 (trad. mia).

159 S. Beruete, *op. cit.*, p. 124.

160 Ivi, p. 77.

161 Da un'attenta ricognizione, non sembra esserci accordo tra gli storici sulla datazione del primo giardino botanico: alcuni ritengono che il primo *orto botanico* dell'Europa moderna, destinato alla coltivazione di piante medicinali, fu quello istituito nel 1545 a Padova (si veda, a tal proposito, il già citato *Il giardino e la memoria del mondo*, a cura di G. Baldan Zenoni-Politeo e A. Pietrogrande); c'è chi tuttavia sostiene che fu Napoli la prima città italiana a realizzarne uno; altri ricordano che lo stesso Teofrasto, ereditato il Liceo aristotelico, vi realizzò un giardino botanico; infine, c'è chi ne individua le origini nei parchi reali di caccia dell'antica Persia, dove pare fossero importate non solo specie animali, ma anche piante esotiche.

si tentò di introdurre ogni specie conosciuta e all'interno del quale era possibile studiare *botanicamente e scientificamente* le nuove varietà vegetali importate dalle Indie. Questi, ben diversamente dagli *horti*, dove ci si limitava a produrre il proprio sostentamento divengono veri e propri *laboratori sperimentali*. Qui, «le stesse piante potevano esprimere, *allegorice*, un *itinerarium mentis in Deum*»¹⁶², secondo un'idea connessa con il mito dei giardini di Salomone, che si era a sua volta integrata e spesso sovrapposta a quello dell'Eden biblico. L'idea di giardino come “archetipo di natura” – mutuata tanto dalla cultura medievale e dalla tradizione dell'*hortus conclusus*, quanto dalla filosofia platonica – concorrerà a fare del giardino rinascimentale un complesso sistema concettuale, un rifugio per la meditazione privata, un «modello calcolato e ben ordinato dell'universo, un esperimento di immortalità, una visione di una primavera senza fine»¹⁶³. Con Lorenzo de' Medici, afferma Franco Cardini,

il giardino acquista la sua vera e propria dimensione filosofica. Da una parte abbiamo così il giardino interpretato come Eden rinnovato, come luogo di una recuperata armonia tra il divino, l'umano e la natura; dall'altra il giardino come luogo privilegiato dell'insegnamento e dell'apprendimento ispirati alle verità neoplatoniche¹⁶⁴.

Fu tipico del Rinascimento, infatti, un diffuso spirito enciclopedico, rappresentato dal costante tentativo di raccogliere in una *summa* tutti i saperi del mondo, e dalla ricerca della loro migliore *dispositio*, di un'efficace organizzazione del materiale conoscitivo; ma anche l'insorgere di esigenza inedita: quella dell'osservazione diretta e del contatto ravvicinato, quali veri e propri strumenti gnoseologici. Il giardino assolveva infatti la «funzione di galleria di sculture, di pinacoteca, di enciclopedia di ortocoltura *in vivo*, di centro di ricerca botanica e medica di teatro per imitazione fantastica in competizione con gli elementi e le condizioni della natura stessa. Infine,

162 G. Grimaldi, *Il giardino: natura, storia, arte*, in *Riscritture dell'Eden. Poesia, poetica e politica del giardino*, a cura di A. Mariani, vol. VII, Milano, LED edizioni, 2012, p. 23.

163 E. Battisti, *Iconologia ed ecologia del giardino e del paesaggio*, a cura di G. Saccaro del Buffa, Leo. S. Olschki, Firenze 2004, p. 10.

164 F. Cardini, M. Miglio, *Nostalgia del paradiso. Il giardino medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 17.

è fonte eterna di educazione morale»¹⁶⁵. Dal punto di vista artistico, «a ciò si aggiunsero la cura dei dettagli, [...], l'ingresso di paesaggi reali nelle composizioni artistiche, [...] l'attenzione alle piante che rivelano, fra le altre opere, diversi acquerelli di Dürer e Hoefnagel, gli studi di Leonardo da Vinci così come le scene di Giovanni da Udine»¹⁶⁶. A partire da quel momento, anche i fiori rivestiranno un ruolo sempre più centrale nella cultura occidentale: come ricorda Delumeau nella sua celebre storia del Paradiso, «furono molteplici le influenze che si associarono per sfociare in questa promozione floreale: le colture all'interno dei chiostri medievali, l'influenza dei giardini d'Oriente, il ritorno dell'Antichità che riattribuiva un simbolismo pagano a fiori quali la rosa o il garofano»¹⁶⁷.

Fu così che il Rinascimento, con la riscoperta del Paradiso, riscoprì anche una certa coscienza religiosa. Il giardino, in questa prospettiva, assumeva infatti i tratti di una «*terra coelestis* ove s'intessono trame elative verso la divinità»¹⁶⁸, quasi che il suo cancello, «come scrisse il Borchardt, non solo divida due mondi, ma proponga allegorie “di un paesaggio dell'esser diverso, di un sogno, di una nostalgia”»¹⁶⁹. Lo storico del Paradiso Jean Delumeau, non a caso, intravede una relazione tra questa riscoperta e la proliferazione, tra il '500 e il '600, di temi topici come il *Paese di Cuccagna*, la *fontana della giovinezza* – quasi sempre «posta nel centro di un giardino paradisiaco»¹⁷⁰, gli *impossibilia*, il *mondo alla rovescia* (feste dei pazzi, carnevali, ecc.), e definisce il giardino un «potente fantasma collettivo»¹⁷¹. D'altra parte, tutti gli elementi del giardino Rinascimentale, «l'ordine geometrico, l'associazione di viti e rose, l'abbondante uso di acqua, l'imitazione simbolica del giardino dell'Eden, circondato da quattro ruscelli, gli innesti sorprendenti e audaci», scrive Eugenio Battisti, «sono presenti nei giardini francesi del Duecento e del Trecento, i quali, come

165 E. Battisti, *op. cit.*, pp. 10-11.

166 J. Delumeau, *op. cit.*, p. 175.

167 Ibidem.

168 Ibidem.

169 B. Basile, *op. cit.*, p. 31.

170 J. Delumeau, *op. cit.*, p. 176.

171 Ibidem.

la tradizione cavalleresca, la poesia d'amore, la musica profana, la matematica, la meccanica e numerose idee filosofiche, riflettono la cultura del Medio Oriente»¹⁷².

Come ricorda anche Koji Kuwakino, in altre parole, i giardini «giunsero a diventare [...] luoghi densi di tensione intellettuale, in cui finivano per essere rappresentate visivamente tutte le conoscenze possedute dagli uomini. La natura ridente, recintata e controllata artificialmente, si trasforma così in un contenitore geometricamente delineato in cui è possibile ricostruire il mondo delle idee»¹⁷³. Nondimeno, era in tal senso opinione diffusa l'idea che «la natura idealizzata, sottoposta ad un simile processo di trasfigurazione e, al tempo stesso, di moralizzazione, conservasse in sé la capacità di indurre le persone alla meditazione, e in effetti, il giardino è stato tradizionalmente considerato luogo consono alla riflessione, alla poesia e alla filosofia»¹⁷⁴.

Come scrive Harrison a proposito di Ficino, «la sua Accademia era l'autentica reincarnazione dell'Accademia di Platone ad Atene – l'*academia platonica redeviva*»¹⁷⁵. Secondo l'umanista fiorentino, infatti, «a Careggi era rinato il giardino delle Muse»¹⁷⁶ e «nei giardini dell'Accademia i poeti ascolteranno Apollo che canta sotto il Lauro»¹⁷⁷. Il Platonismo di Ficino si configura come una pratica ascetica di evasione, di *ebbrezza spirituale*: egli era persuaso che, mediante la contemplazione, l'anima potesse fuggire la propria prigione corporale e raggiungere una coscienza eidetica puramente razionale. Il rapimento interiore esperibile tra le mura del giardino, pertanto, è condizione di possibilità tanto della creazione artistica, quanto dell'esperienza stessa della bellezza, che può essere colta solo dalla facoltà superiori (*udito, vista, intelligenza*) e non dai sensi inferiori. Il progetto di Ficino – quello che fu il sogno di Cosimo il Vecchio – era ricongiungere l'umano con il divino nel giardino incantato della filosofia. I Giardini dell'Accademia erano per lui permeati da una

172 E. Battisti, *op. cit.*, p. 16.

173 K. Kuwakino, *L'architetto sapiente. Giardino, teatro, città come schemi mnemonici tra il XVI e il XVII secolo*, Leo S. Olschki, Firenze 2011, p. 16.

174 Ibidem.

175 R. P. Harrison, *op. cit.*, p. 123.

176 Ibidem.

177 Ibidem.

gaiezza divina. Lì, era possibile «imparare i precetti morali giocando e l'arte del dividere [la dialettica] scherzando gioiosamente»¹⁷⁸: non solo per il *negotium* dello studio, ma anche e soprattutto per le dinamiche sociali che avvenivano al suo interno, dove le dimensioni dello stare insieme, della discussione e della festa, conducono a quello stato di *laetitia* (il secondo nome del Giardino) che Epicuro aveva descritto e inseguito, e che Boccaccio, nel *Decameron*, associava al soggiorno collettivo presso i giardini di Fiesole.

Così, il giardino dell'Accademia di Careggi «evocò entro le sue mura non solo le muse ma un'intera congrega di dei, dee e ninfe celesti che avevano profuso la loro forza di ispirazione sul grande Platone. Giove, Saturno, Minerva, Apollo, Venere, Mercurio: tutti contribuirono, secondo Ficino, alla genesi della filosofia platonica»¹⁷⁹. In fondo, Ficino era del tutto persuaso che la filosofia non dovesse mai abbandonare il giardino per avventurarsi nella città degli uomini, pena la propria inesorabile corruzione:

[Platone] a [Sofia] cinse con una mitra le tempie come sacra dignità sacerdotale; mise indosso il peplo inoltre che si addice all'Augusta figlia di Minerva; e cosparsa con dolcezza il capo e anche le mani e i piedi di unguenti profumati. Insomma, non solo si inoltrò dovunque nel nume filosofico stesso, ma lo cosparsa e ornò di fiori variopinti. Tale era un tempo, ed è ancora oggi, l'abito, tale l'ornamento di questa dea mentre passeggia dentro i confini dell'Accademia. Ma tutte le volte che venga fuori dai giardini accademici, non solo perde sempre gli unguenti e i fiori, ma inoltre, oh infamia!, spesso si imbatte in briganti e in gente che ha abbandonato i sacri voti sacerdotali, e si aggira come una scellerata in tutte le direzioni, nuda delle insegne della maestà, e appare deforme sino al punto che non è più oltre cosa gradita né a Febo, né a Mercurio, suoi familiari: né soprattutto è approvata da Giove, suo nonno, o dalla madre, Minerva. Per altro, tornando secondo il consiglio materno dentro le mura e i giardini dell'Accademia,

178 Ivi, pp. 125-164

179 Ivi, p. 123.

riacquista subito l'antico decoro e qui come in patria trova con grandissimo piacere la pace¹⁸⁰.

Questa suggestiva immagine botticelliana della filosofia, personificata da una fanciulla adorna di fiori – beninteso, del tutto assente in Platone –, veicola non solo l'idea che essa necessiti di essere cinta, custodita e difesa da mura, ma anche e soprattutto quella conseguente: solo il principe può disporre «dei mezzi (ricchezza, autorità e potere) per difendere il giardino della filosofia dalle forze ostili del mondo»¹⁸¹, quasi a dire che senza la sua protezione e benevolenza «Sofia vagherebbe per il mondo sublunare disorientata, priva dei suoi ornamenti ed esposta alla trivialità di quel mondo»¹⁸²; in balia dei *briganti*. In fondo, per Ficino, il giardino è il luogo della comunione e dell'incontro fra gli dei richiamati sulla terra e i mortali, e una tale comunione, naturalmente, non può che avvenire mediante il tramite della sapienza platonica. Pertanto, quale luogo di armonizzazione spirituale tra umano e divino, esso rappresenta la sola e vera dimora di Sofia, oltre le soglie della quale essa si degrada e corrompe.

Come afferma Giusti, «nell'immagine del giardino (a sua volta riflesso della natura artificiale) l'«arte illusoria» della proiezione prospettica si integra coi sistemi analogici e allusivi che ammettono pluralità e apertura spaziale. Ne deriva che l'immagine del giardino non si genera per imitazione/interpretazione diretta della natura, quanto piuttosto attraverso un processo mentale che apre sulla natura una finestra, rispondente a un particolare sentimento dello spazio»¹⁸³. La progettazione e la realizzazione di un giardino, infatti, corrispondono ad un vero e proprio itinerario mentale che conduce

180 Marsilij Ficini Florentini, *Opera, & quae hactenus extitere, et quae in lucem nunc primum prodire omnia: in duos tomos digesta, et ab innumeris mendishac postrema editione castigata: Vna cum Gnomologia, hoc est, Sententiarum ex iisdem operibus collectarum farragine copiosissima, in calce totius voluminis adiecta*, ex officina Henricpetrina, Basileae 1576; ed. facsimile, a cura di M. Sancipriano, con presentazione di P.O. Kristeller, Bottega d'Erasmus, Torino, 1959-1962, pp. 1128-1129. [Si tratta del *Proemio* della *Platonis opera omnia*, Laurentinus Venetus (Lorenzo d'Alopa), Florentiae 1484].

181 R. P. Harrison, *Giardini*, cit., p. 125.

182 Ibidem.

183 M. A. Giusti, *op. cit.*, p. 30.

alla creazione di una natura altra, in sintonia con l'idea di Dürer per cui «ogni artista può produrre qualcosa di nuovo da quelle idee interiori di cui scrive Platone»¹⁸⁴. In tal senso, «oltre all'artificio illusionistico della combinazione di grandezze ottiche e geometriche che giocano su registri diversi (spazio chiuso/spazio aperto, finito/infinito, natura artificiale/natura naturale, giardino/paesaggio) si aggiunge la variabile temporale della riproduzione istantanea, fissata nella relazione tra segmento spaziale e tempo definito»¹⁸⁵.

La fruizione intellettuale, agevolata dalla percezione dell'armonia e dell'ordine matematico propri del giardino, è in piena sintonia con la nozione neoplatonica di bellezza contemplativa, quale itinerario ascetico e iniziatico che conduce al Bene, ovvero all'unione spirituale con la divinità e dunque all'immortalità dell'anima e alla più alta felicità: è in questo senso che Ficino definiva e concepiva il giardino della Villa di Careggi come un "paradiso del sapere". Nel suo dialogo *Sopra lo amore* egli sviluppa ed enuncia una teoria estetica che assurge l'amore a unica forza in grado di elevare l'uomo dalla bellezza contemplativa all'unione con il divino. Così, chi entra nel giardino è proiettato dalle geometrie dei suoi tracciati verso un aldilà dominato dalla bellezza astratta dell'ordine, elevandosi al mondo eidetico mediante una sorta di *catarsi visuale*.

Il giardino rinascimentale è un luogo separato dalla vita urbana (ossia, in realtà, dall'economia e dal commercio) e destinato all'erudizione, alle arti, al diletto e al piacere (che costituiscono, in fondo, la vera umanità dell'uomo): in esso, la natura è messa in dialogo con il suo modello e penetra nello spazio architettonico. In Alberti, ricorda Beruete, «la natura, piegata dalla scienza delle proporzioni e dalla simmetria, si umanizza e si acquieta, diventando piacevole fonte di stimoli per i sensi e per lo spirito»¹⁸⁶. Se il chiostro medievale era destinato a una pratica devozionale, ad una assorta contemplazione di Dio e al tentativo di elevarsi a Dio mediante un percorso di penitenza degli anacoreti, nel Rinascimento, con Ficino, il giardino diviene il luogo del connubio, dell'unione e della congiunzione di umano e divino, degli dei richiamati

184 Ibidem

185 Ibidem.

186 S. Beruete, *op. cit.*, p. 135.

sulla terra. Come afferma Beruete, infatti, la «funzione ontologica del giardino consiste nel conciliare la lotta tra l'ideale e il reale»¹⁸⁷. La *docta religio* ficiniana, quale *sapienza* che trova luogo all'interno delle mura del giardino, è il compimento di un processo ascetico verso l'unico *logos* che tutto anima. La bellezza, nel suo pluralismo prospettico, coincide pertanto con la verità, quale unità delle diverse visioni (dell'unica verità). Questa, si rivolge solo a coloro che le volgono lo sguardo, così come la luna mostra solo la faccia che il sole illumina. La luce divina, infatti, si rivolge solo a quegli eruditi che intendono intraprendere un cammino ascetico di evasione dal mondo e attraversare le *mura del giardino della filosofia*, per elevarsi alla pura contemplazione dell'unico Vero. Analogamente, ricorda Cuozzo, Cusano era persuaso che,

per crearsi un varco nel *murus concidentiae*, accedendo così con il pensiero intellettuale alla visione rivelata di quell'unità originaria e ineffabile che è *contradictio sine contradictione* – unità che si riferisce 'alla parte interna' del muro della coincidenza, in quanto "sciolta da ogni cosa che si possa dire o pensare intorno ad essa" e svincolata (*absoluta*) da ogni reale opposizione – [...] non [bastasse] più la facoltà dell'intelletto di per sé sola. La porta attraverso cui l'intelletto deve difatti passare per accedere alla visione rivelata di Dio, soglia che si dischiude soltanto attraverso la fede, è Cristo: l'*ostium verbi et conceptus tui*. Nella regione dell'unità semplice divina, per riprendere un'espressione efficace di san Bonaventura, *nemo intrat recte nisi per Crucifixum*¹⁸⁸.

Il *murus concidentiae sive paradisi*, pertanto, non è del tutto invalicabile, ma nasconde una piccola fessura, una soglia accessibile «solo a quell'intelletto che, per ascendere misticamente a Dio, in ultimo è in grado di superare anche se stesso nell'estasi mistica»¹⁸⁹, purché accolga il *lume della grazia*. Il muro del Paradiso coincide, perciò, con il *murus concidentiae* e manifesta una natura ancipite: da un lato rappresenta il confine, il limite della «facoltà umana del conoscere legata ai sensi, [...]

187 Ivi, p. 136.

188 G. Cuozzo, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 89.

189 Ivi, p. 70.

della sfera della conoscenza concettuale e intuitiva che è propria dello spirito»¹⁹⁰; dall'altro, quale *muris paradisi*, costituisce un'apertura alla trascendenza, un «affidarsi pieno di speranza a Dio, che abita 'al di là' (o 'dietro', 'sopra') del 'muro'»¹⁹¹. Non si tratta, quindi, di un confine reale e materiale, ma del limite della razionalità dell'uomo; a un tempo «limite che chiude e [...] soglia che permette il passaggio al di là di sé»¹⁹². Chi riuscisse nell'impresa ascetica qui descritta scorgerebbe, oltre le mura del Paradiso, il giardino, al cui centro troneggia l'*arbor*, la cui natura è anch'essa ancipite e dialettica. Questo, infatti, rappresenta il *lignum crucis*, simbolo della morte e della sofferenza di Cristo, ma anche il *lignum vitae*, fonte perenne e inesauribile della vita: al sacrificio e alla mortificazione dei sensi, corrisponde infatti una rigenerazione intellettuale e spirituale.

Giardino, memoria e redenzione

Kuwakino ritiene che si possa individuare una concreta influenza della mnemotecnica sulle strutture di gran parte degli spazi architettonici del Rinascimento, soprattutto di quelli destinati ad accogliere le attività intellettuali, «dai musei agli orti botanici, dai laboratori scientifici ai teatri anatomici e alle biblioteche»; un'influenza che, egli ritiene, «non è stata sino ad oggi presa nella dovuta considerazione dagli studiosi e in particolare dagli storici dell'architettura»¹⁹³. Infatti, i grandi giardini formali diffusasi sin dai primi anni del XVI secolo, erano «considerati emblematici 'loci amoeni' e concepiti come luoghi ideali per esibire il sapere enciclopedico»¹⁹⁴. Il caso di fra' Agostino Del Riccio (1541-1598), scrive Kuwakino, è in tal senso esemplare: il domenicano fiorentino, già autore di un manuale di mnemotecnica e di diversi trattati di giardinaggio, nella sua *Agricoltura sperimentata* (1595-98), propone «un'ambiziosa sintesi, oltre che di varie tecniche di giardinaggio, di tutte le

190 Ivi, p. 71.

191 Ibidem.

192 Ibidem.

193 K. Kuwakino, *op. cit.*, p. 17.

194 Ibidem.

conoscenze agronomiche e botaniche culminante in un giardino ideale»¹⁹⁵ capace di soddisfare, «nel contempo, le esigenze conoscitive ed estetiche di chi lo progetta»¹⁹⁶.

Sono gli anni in cui, per la prima volta, il sapere – soprattutto quello tecnico-artigianale – poteva tradursi in un potere concreto e immediato. Ancora una volta, il giardino rappresenta il *setting* dell'umano conoscere, non solo ne costituisce lo sfondo, ma – secondo la prospettiva umanista – lo determina. «Piante di ville e celebri orti erano condizionati, a scopo meditativo, da ideogrammi cosmologici, schemi mnemotecnici più volte ricostruiti – accanto agli enigmi misteriosi del 'labirinto' e della 'Gerusalemme celeste'»¹⁹⁷. Il giardino rinascimentale, quale Eden desacralizzato e pittoresco, costituirebbe in tal senso, una visione improvvisa e simultanea dell'intero mondo, testimonianza non dell'esistenza dell'uomo, ma della sua sensibilità, nonché di quell'equilibrio, tipico del Cinquecento, tra arte dell'illusione ed esigenza di un ordine cosmico. Lo stesso Leonardo, negli ultimi anni di vita, durante la sua permanenza presso il Maniero di *Clos-Lucé*, ad Amboise, disporrà la costruzione di un giardino *à l'italienne*, dove non mancavano la siepe delle piante officinali, i tipici alberi di cedro e l'*hortus*, e dove il genio riuscì persino a far giungere ed attecchire la *Malvasia di Candia*, la vigna che la sua famiglia coltivava presso Vinci. Il giardino del Rinascimento, in tal senso,

si configura come l'angolo piacevole per eccellenza, in cui l'uomo addomestica la natura così da poter instaurare con essa un rapporto ideale. Ne consegue che tale spazio privilegiato può essere anche un luogo creativo dove nasce e si sviluppa la conoscenza della legge naturale e degli uomini che la possiedono. Chi vi passeggia sarà indotto spontaneamente ad attività intellettuali, quali una profonda meditazione, la discussione con gli amici presenti e la stesura di opere letterarie¹⁹⁸,

195 Ivi, p. 18.

196 Ibidem.

197 S. Beruete, *op. cit.*, p. 78.

198 K. Kuwakino, *op. cit.*, p. 42.

essendo il luogo prediletto, come già per Ficino, “per filosofare e poetare”. Del resto, l’*hortus conclusus*, «sia pure sostituito nel Rinascimento da un altro [giardino] basato su un innovativo principio prospettico e sul recupero del canone dell’architettura classica, continuerà tuttavia a sopravvivere, mantenendo la connotazione di paradiso secolare, accanto ai palazzi o alle ville [...], riservato all’uso privato del padrone»¹⁹⁹. Nei giardini rinascimentali, infatti, sussiste una reminiscenza medievale: il giardino segreto che, unitamente al labirinto – che Alberti riteneva erroneamente tipico del giardino romano –, diventerà un immancabile elemento nella progettazione e realizzazione dei giardini, così come la grotta, da sempre simbolicamente e metaforicamente relata alla memoria e alla conoscenza – basti pensare ad Agostino e Platone. A ben vedere, «la trasformazione rinascimentale ebbe luogo non nel giardino per se stesso, ma nell’intera disposizione del palazzo e della villa, e nel rapporto tra giardino e paesaggio»²⁰⁰.

Quanto alle sue raffigurazioni, ossia all’*immagine del giardino*, come scrive Maria Adriana Giusti, «la cultura figurativa del primo rinascimento fiorentino [rende] esplicita l’idea di giardino al di fuori della natura. Tale idea è intellettualizzata dalla natura proiettiva dell’immagine e controllata attraverso l’espedito della prospettiva»²⁰¹. La rappresentazione del giardino «si avvale di alcuni elementi che sono alla base delle teorie rinascimentali e in particolare albertiane, dalla triangolazione lineare dello spazio (l’“intersecazione della piramide visiva”) e della proiezione prospettica con inclinazioni varie rispetto alla linea dell’orizzonte che si uniscono agli artefici dell’illusionismo teatrale»²⁰². Se il *claustrum* monastico medievale rappresentava un *riflesso* del Paradiso quale vera e propria materializzazione del percorso di salvezza dei monaci – «nell’itinerario verso il Paradiso figurato dal Beato Angelico nelle celle intorno al chiostro di San Marco, il legame tra *loci* e *images* sposta il contesto narrativo metaforico verso la narrazione dell’ambiente reale del giardino»²⁰³ –, il giardino rinascimentale si configura piuttosto

199 Ivi, p. 43.

200 E. Battisti, *op. cit.*, p. 19.

201 M.A. Giusti, *op. cit.*, p. 26.

202 Ivi, p. 30.

203 Ivi, p. 28.

come un intreccio di sacro e profano che viene esibito come *scena*: espressione di quel mito dell'ordine, dell'*euritmia* e dell'*atarassia* – che «scaturisce dalla conoscenza della vera natura delle cose»²⁰⁴ – tramandati da Epicuro e dai greci. Recuperando un *topos* dell'antichità, allora, «architettura e raffigurazione pittorica tendono a fondersi per riflettere l'ambiente del giardino, stabilendo una diretta continuità tra esterno e interno»²⁰⁵.

Per tale ragione, non solo le arti e le scienze naturali, ma anche la storia poteva dunque trovare espressione all'interno del giardino, quale itinerario mentale o storico *figurato*: al suo interno, la successione degli elementi poteva divenire la misura del tempo e dello spazio. Nel Cinquecento, infatti, il *locus* diviene *locatio*: si fa largo, cioè, l'interpretazione del paesaggio come di una stratificazione di mito e memoria – lo stesso sentimento, tipicamente ovidiano, che traspare dalla *Primavera* di Sandro Botticelli – che consente di «esperire, entro lo scenario verosimile della natura, la scaturigine della storia, il suo senso ultimo»²⁰⁶; «a costituire il paesaggio, è l'andare insieme di natura e storia»²⁰⁷. Entro questa cornice concettuale, il giardino e paesaggio sono assurti a «contenitori culturali, serbatoi storici e luoghi di lettura del mondo»²⁰⁸. Come si è detto, la necessità di operare una sintesi del sapere e delle competenze acquisite, condusse a complessi esperimenti enciclopedici e mnemotecnici, fondati sul concetto di *locus sacer*. La mnemotecnica cinquecentesca ricorrerà in larga parte all'uso di *loci mnemonici*, che assumeranno la forma di giardini geometrici, di piazze e di edifici, vale a dire di costruzioni «caratterizzate da un'articolazione ben ordinata degli spazi, condizione basilare per agevolare l'atto mnemonico»²⁰⁹. Kuwakino, nel

204 R. P. Harrison, *op. cit.*, p. 91.

205 M.A Giusti, *op. cit.*, p. 30.

206 E. Filippi, *Verità e ironia: la genesi del paesaggio nella caduta di Icaro di Peter Bruegel il Vecchio*, in “Quaderni degli annali dell'Università di Ferrara”, Sezione Storia, vol. 4, *Archivi dello sguardo. Origini e momenti della pittura di paesaggio in Italia*, Le Lettere, Ferrara 2006, p. 126.

207 Ibidem.

208 M.A Giusti, *op. cit.*, p. 30.

209 K. Kuwakino, *op. cit.*, p. XII.

suo saggio *L'architetto sapiente*, tenta di tratteggiare quella che lui stesso definisce una «storia dell'architettura mentale del tardo cinquecento»²¹⁰.

In fondo, l'arte dei giardini quale vera e propria narrazione, dotata perciò di una sua sintassi e di una sua grammatica, «utilizza gli stessi strumenti della poesia per esprimere la vita intima di una comunità. Il giardiniere crea con gli elementi vegetali: utilizza le piante, gli alberi, i fiori come il poeta si serve delle parole»²¹¹. Ogni realizzazione umana, insiste Venturi Ferriolo, «è una poetica, frutto di un'arte che concorre alla formazione di un'altra natura, tratta dalla materia offerta dalla stessa natura reale. Simbolo della natura, sua *figura*, sua immagine, il giardino rappresenta e fissa, oltre i secoli, la vita temporanea dell'uomo, la cui mano modifica la natura creando la storia e uno spazio di memoria»²¹². Come scrive Kuwakino,

il “topos” più diffuso e suggestivo a questo riguardo è offerto dal paragone dell'accumulazione disordinata del sapere con una “sylvia” caotica e impenetrabile. Le conoscenze perfettamente controllate e organizzate, invece, sono spesso rappresentate tramite l'immagine del giardino geometrico “perfettamente inquadrato nelle sue aiuole e nelle sue siepi, percorso da viali e da piani sentieri”²¹³.

Il giardino, in tal senso, ha un triplice rapporto con la memoria: non solo costituisce un insostituibile documento storico che conserva «la cultura materiale e la memoria collettiva di un territorio»²¹⁴, non solo è caratterizzato da una compenetrazione dialettica tra passato e presente che, come si è visto, custodisce anche ogni potenziale futuro, ma può essere inteso, progettato e fruito anche come uno «spazio mnemonicamente costruito»²¹⁵. Esso diviene un vero e proprio *theatrum mundi*, dove va in scena l'intera vicenda umana:

210 Ivi, p. VII.

211 M. Venturi Ferriolo, *Giardino, paesaggio e memoria*, cit., p. 3.

212 K. Kuwakino, *op. cit.*, p. VII.

213 Ivi, p. VIII.

214 *Il giardino e la memoria del mondo*, cit., p. IX.

215 K. Kuwakino, *op. cit.*, p. XV.

d'altra parte, essendo il 'vedere' una caratteristica essenziale sia negli spettacoli teatrali sia nell'educazione sia nell'arte della memoria, è naturale che questi tre aspetti si trovino riuniti non solo nel giardino [...], ma anche nei vari progetti enciclopedico-mnemonici [...] basati sullo spazio dell'anfiteatro o, almeno, sulla metafora degli spazi circolari. In quest'ottica potremmo citare per esempio musei ideali (Samuel von Quiccheberg, Giovanni Paolo Lomazzo), architetture virtuali per l'arte della memoria (Giulio Camillo, Cosma Rosselli), città utopiche (Tommaso Campanella, Johann Valentin Andreae), orti botanici (Padova) e giardini ornamentali (Giovanni Battista Ferrari), ecc.²¹⁶

Come suggerisce John Prest, tuttavia, anche il concetto di giardino enciclopedico o mnemotecnico andrebbe ricondotto al tentativo – mai sopito nell'uomo – di ritrovare o ricreare il paradiso terrestre²¹⁷ quale «recinto vitale, protetto ma allo stesso tempo aperto al desiderio dello spazio, alla spengleriana prospettiva futura»²¹⁸. Le geometrie e l'organizzazione spaziale di alcuni luoghi, primo tra tutti il giardino, consentirebbero infatti di accedere a una dimensione extratemporale della possibilità, dove dimorano tutte le istanze umane di felicità e di elevazione spirituale e le virtualità inesprese del passato. Il giardino non *parla* “solo” della gaiezza primordiale e originaria, ma ci rammenta di tutte le promesse disattese e tradite, della felicità perduta; non rappresenta “solo” la memoria del mondo passato, ma quella di tutti i mondi immaginati e anelati dall'uomo, di tutti i mondi possibili. Si tratta, afferma Gary Shapiro, di un tema che fu caro anche a Nietzsche: egli ritiene infatti che «l'intero *Zarathustra* si possa interpretare come un esteso poema del giardino e del paesaggio»²¹⁹, dove ritiene che l'autore – che non avrebbe mai negato la propria ammirazione per la filosofia epicurea – «enfattizzi l'importanza del giardino quale rifugio protetto (così come luogo preposto alla cura di

216 Ivi, p. 60.

217 Cfr. J. Prest, *The Garden of Eden. The Botanic Garden and the Re-Creation of Paradise*, Yale University Press, New Haven-London 1981, p. 6. (trad. mia).

218 M. Venturi Ferriolo, *Giardino e filosofia*, cit., p. 188.

219 G. Shapiro, *Earth's Garden-Happiness: Nietzsche's Geoaesthetics of the Anthropocene*, in “Nietzsche-Studien”, vol. 42, No. 1, November 2013, p. 70 (trad. mia).

sé)»²²⁰.

Il giardino – a un tempo «elemento dell’utopia e [...] creazione fisica di spazi paradisiaci»²²¹ – sembra dunque custodire e contenere in nuce ogni possibile futuro; è lo spazio dove vibra e risuona l’eco della nostra memoria, che è promessa di felicità. Come scriveva Benjamin, in fondo, «l’immagine di felicità che custodiamo in noi è del tutto intrisa del colore del tempo in cui ci ha oramai relegati il corso della nostra esistenza»²²². Una simile felicità, pertanto, può darsi «solo nell’aria che abbiamo respirato, con le persone con cui avremmo voluto parlare, con le donne che avrebbero potuto darsi a noi. In altre parole, nell’idea di felicità risuona ineliminabile l’idea di redenzione»²²³.

La memoria costituisce dunque lo spazio entro il quale la felicità perduta è ancora possibile, e l’atto rammemorativo (o *immemorante*), «capace di riattingere all’originario, sarà quindi “una scoperta che, in un modo straordinariamente profondo, si connette con il riconoscimento”, un “riconoscimento di un che d’inaudito che è di casa in un ordine antichissimo”: ovvero, di una “scoperta dell’attualità di un fenomeno in quanto rappresentante di un ordine dimenticato”»²²⁴. Come scrive James Booth, del resto, la memoria non rappresenta solo «una chiave locale dell’identità, dell’unità di una vita attraverso il tempo»²²⁵, ma costituisce – nella sua accezione collettiva – la condizione stessa di ogni orizzonte morale di responsabilità; perciò, «gli spazi familiari, le stanze della casa sono [...] i principali e originari locali della memoria»²²⁶.

220 Ivi, p. 80.

221 A. L. Giesecke, *Beyond the Garden of Epicurus: The Utopics of the Ideal Roman Villa*, in “Utopian Studies”, vol 12, No. 2, 2001, pp. 13-14 (trad. mia).

222 W. Benjamin, *Sul concetto di storia* (1940), tr. it. G. Bonola e M. Ranchetti, in Id., *Opere complete VII. Scritti 1938-1940*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2006, p. 483.

223 Ibidem.

224 G. Cuozzo, *L’angelo della melancholia*, cit., p. 194.

225 W. James Booth, *The Work of Memory: Time, Identity, and Justice*, in “Social Research”, vol. 75, No. 1, *Collective Memory and Collective Identity*, spring 2008, p. 239 (trad. mia).

226 Ivi, p. 240.

La memoria, scrive Cuozzo, è infatti «la sede dell'inappropriabile»²²⁷; al cui interno sono custodite tutte «le speranze tradite che abitano nelle profondità inesplorate del passato»²²⁸. In altre parole, come affermava Benjamin, la felicità stessa sarebbe associata a «immagini che non avevamo mai visto prima che ci ricordassimo di loro»²²⁹. Tale felicità, lungi dall'esser scalfita o depotenziata né dal suo oblio, né dalla nostalgia che ne deriva, «si fonda proprio su quello sconforto e su quell'abbandono che sono stati nostri»²³⁰. Il passato, scrive ancora Benjamin, «reca con sé un indice segreto che lo rinvia alla redenzione»²³¹; vi sarebbe cioè, «come una potenzialità inespressa nel nostro destino storico – la cui efficacia è tutt'altro che tramontata – per intendere in senso l'altro la realtà che ci circonda e l'orientamento della nostra prassi storica»²³². Lo scopo più alto cui assolve la memoria, in altri termini, è quello di «fare dell'incompiuto (la felicità) un compiuto e del compiuto (il dolore) un incompiuto»²³³, poiché tutto «ciò che la scienza “ha stabilito” può essere modificato dal ricordo»²³⁴.

Dal sigillo dei sigilli di Giordano Bruno alla memoria topografica di Walter Benjamin

Era opinione di Aristotele che l'uomo percepisse il tempo solo a causa della memoria e che gli oggetti della memoria (*tà mnemoneutà*) non fossero altro che *immagini*, copie di qualcosa «che è realmente esistita o che realmente esisterà nell'avvenire»²³⁵. In Giordano Bruno, la costruzione dello spazio mnemonico si regge su quello che egli definisce *sostrato primo*, quale «caos fantastico, [...] possibilità

227 G. Cuozzo, *La filosofia che serve. Realismo. Ecologia. Azione*, Moretti e Vitali, Bergamo 2017, p. 53.

228 Ivi, p. 71.

229 W. Benjamin, G. Scholem, *Archivio e camera oscura. Carteggio 1932-1940* (1980), a cura di G. Scholem, ed. italiana a cura di S. Campanini, Adelphi, Milano 2019, p. 399.

230 Id., W. Benjamin, *I «passages» di Parigi* (1982), vol. I, tr. it di R. Solmi, A. Moscati, M. D. Carolis, G. Russo, G. Carchia, F. Porzio, a cura di R. Tiedemann, Einaudi, Torino 2010, p. 539.

231 Id., *Sul concetto di storia*, cit., p. 483.

232 G. Cuozzo, *La filosofia che serve*, cit. p. 102.

233 W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit., p. 528.

234 Ibidem.

235 Cfr., Aristotele, *Della memoria e della reminiscenza*, Carabba, Lanciano 1938, p. 17.

della fantasia di assumere, sotto le direttive della ragione, strutture e figure sempre nuove, dotate di senso e di ordine proprio»²³⁶. Un simile espediente, secondo il Nolano, consentirebbe di poter rivedere, in uno «spazio ricavato nella memoria dalla fantasia»²³⁷, ad ogni istante il tutto e le sue parti. Walter Benjamin, circa quattro secoli più tardi, definirà l'*immagine* come «ciò in cui quel che è stato si unisce fulmineamente con l'ora in una costellazione», ovvero come «dialettica dell'immobilità»²³⁸. Quest'immagine di pensiero (*Denkbild*), è intesa quale vero e proprio protofenomeno della storia: «ciò che è stato va trattenuto così, come un'immagine che balena nell'ora della conoscibilità»²³⁹.

Tanto in Benjamin quanto in Bruno, infatti, l'*architettura* della memoria appare fondamentale per la struttura filosofica dell'esperienza: c'è una vera e propria «*vita contemplativa* che è dischiusa dalla memoria»²⁴⁰. In altri termini, se per il primo «dove c'è esperienza nel senso proprio del termine, determinati contenuti del passato individuale entrano in congiunzione, nella memoria, con quelli del passato collettivo»²⁴¹, il secondo considera l'«unificazione dei segni dell'esperienza come via propedeutica e pratica alla loro piena comprensione»²⁴². Come afferma Paolo Rossi, infatti, la bruniana «Arte [della memoria] non è una tecnica legata alle illimitate facoltà del discorso retorico, ma è, sopra ogni altra cosa, lo strumento di cui servirsi per dar luogo a un edificio le cui strutture costituiscono l'esatto rispecchiamento delle strutture della realtà»²⁴³ – dalla loro origine al loro decadimento. In fondo, anche in Benjamin,

236 G. Bruno, *Opere mnemotecniche*, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Adelphi, Milano 2004, p. 477.

237 Ivi, p. 476.

238 W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit., p. 516.

239 Ivi, p. 531.

240 Ivi, p. 380.

241 Ivi, pp. 381-382.

242 M. Matteoli, *Geometrie della memoria: schemi, ordini e figure della mnemotecnica di Giordano Bruno*, in *Aspetti della geometria nell'opera di Giordano Bruno*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Agorà & Co., Lugano 2012, p. 143.

243 P. Rossi, *Studi sul lullismo e sull'arte della memoria nel Rinascimento: i teatri del mondo e il lullismo di Giordano Bruno*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», vol. 14, n. 1, gennaio-marzo 1959, p. 48.

ricorda Cuozzo, la «monade – come scheggia complicativa dell’eternità e presenza nella storia del divenire fenomeno dell’Ursprung – è immanente [...] allo stesso mondo creaturale»²⁴⁴. Per dirla con Paul Richard Blum, nel pensiero del Nolano «la storia si conserva anche nella memoria»²⁴⁵ (*die Geschichte behält auch in der memoria*). Come affermava Guido Boffi, infatti, «la memoria ripresenta il suo oggetto: un passato relativo all’attenzione rammemorante; passato che, in essa, può ritornare vivente. Il passato che ritorna è imperfectus, è solo momentaneamente cessato, e può riacquistare senso – direzione e significato – nel suo ri-ad-presentarsi»²⁴⁶.

La memoria, dunque, non come mero artificio della ragione, ma quale vero e proprio processo visionario che, guidato dall’intelletto e dall’immaginazione, può cogliere e trattenere quei *vincula* sottesi ad ogni ente dell’universo. Ad essa, perciò, compete tanto la ricerca dei singoli nessi vigenti tra le cose, quanto lo studio dei loro rimandi reciproci, della complessa e infinita trama che essi intrecciano. La memoria, con l’ausilio dell’immaginazione, diviene il luogo e la dimora di quell’unità originaria da cui promanano tutte le idee; l’*ars memoriae*, infatti, non è un mero espediente retorico, ma diviene un vero e proprio strumento di conoscenza e di rappresentazione della realtà. Bruno ritiene che la memoria artificiale si debba costituire di luoghi e immagini – che tracciano ciò che Benjamin definirebbe «uno schema grafico della [...] vita»²⁴⁷ storica, condividendo con il Nolano l’idea che la maggior parte dei ricordi da noi ricercati ci si presenti sotto forma di immagini. Bruno, afferma infatti Rita Sturlese,

individua nel principio basilare dell’arte della memoria, ossia nella plastica evidenza e nella simbolica capacità rappresentativa delle immagini, la possibilità

244 G. Cuozzo, *L’angelo della melancholia*, cit., p. 149.

245 P. R. Blum, *Vicissitudo und memoria - Geschichtsphilosophie bei Giordano Bruno*, in M. Staub, K. A. Vogel (Ed.), *Wissen und Gesellschaft in Nürnberg um 1500. Akten des interdisziplinären Symposions vom 5. und 6. Juni 1998 im Tuscherschloß in Nürnberg*, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden 1999, p. 111 (trad. mia).

246 G. Boffi, *Immagini della memoria. Warburg e Benjamin*, in “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, Vol. 78, n. 3, luglio-settembre 1986, p. 438.

247 W. Benjamin, *Cronaca berlinese* (1932), tr. it. E. Boccagni, in Id., *Opere complete V. Scritti 1932-1933*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2003, p. 269.

di istituire un metodo non solo per conservare le nozioni, ma anche per formare nuove idee, per appropriarsi le conoscenze altrui e comunicare le proprie, per esprimere la ricchezza della realtà naturale e per scoprire, nella molteplicità e varietà, l'unità del Tutto²⁴⁸.

Può darsi, allora, che il compito della memoria non sia tanto di riferire eventi passati, quanto piuttosto, scriveva Benjamin, di

designare esattamente il luogo nel quale colui che ricerca si è impadronito di loro. In maniera epica e rapsodica nel senso più stretto del termine, il ricordo reale deve dunque offrire anche un'immagine di colui che si sovviene, allo stesso modo in cui un buon resoconto archeologico non deve limitarsi a indicare gli strati da cui provengono i propri reperti, ma anche e soprattutto quelli che è stato necessario attraversare in precedenza²⁴⁹.

Secondo il filosofo tedesco, infatti, la descrizione di un luogo, il racconto di un'esperienza vissuta e lo sviluppo di un pensiero, dovrebbe essere costantemente simultaneo e unificato²⁵⁰. Se in Benjamin l'immagine del ricordo affiora da un «tempo elastico intermittente e tuttavia simultaneo come la topografia di una città»²⁵¹ e se in Bruno l'arte mnemonica – quale capacità di disporre e di fissare le immagini – è una specie di scrittura, per entrambi l'arte della memoria o *mnemotecnica* non è che una particolare forma di lettura, in grado di rintracciare nella storia «ciò che non è mai stato scritto»²⁵². In Bruno, scrive Matteoli, si tratta di un «ricorso a figurazioni e

248 R. Sturlese, *Arte della natura e arte della memoria in Giordano Bruno*, in “Rinascimento”, vol. 40, Firenze 2000, p. 128.

249 W. Benjamin, *Scavare e ricordare* (1932), tr. it. G. Schiavoni, in Id., *Opere complete V*, cit., p. 112.

250 Cfr., Id., *Per un ritratto di Proust* (1929), tr. it. G. Carchia, in Id., *Opere complete III. Scritti 1928-1929*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2010.

251 G. Cuozzo, *L'angelo della melancholia*, cit., p. 157.

252 W. Benjamin, *Sulla facoltà mimetica* (1933), tr. it. R. Solmi, in Id., *Opere complete*, vol. V, cit., p. 524.

schemi di tipo geometrico-combinatorio»²⁵³, nonché del «costante riferimento allo sfondo unitario ed organico che è sotteso all'ente naturale, rivelando così il continuo sforzo bruniano di far collimare, anche nella *praxis* mnemotecnica, l'analisi teorica del fenomeno naturale con l'evocazione pratica ed interiore di quella forza generativa universale che, attraverso regolari, ripetuti e mediati atti di creazione, porta alla produzione del tutto infinito»²⁵⁴.

Alla luce di quanto sinora si è detto, il giardino si potrebbe allora interpretare come quella benjaminiana *soglia messianica* entro il quale passato, presente e futuro si compenetrano dialetticamente, abolendo ogni presunzione di linearità e di irreversibilità temporale. Il tempo del giardino è lo *Jetztzeit*, il 'tempo-ora' che «attinge al passato immemoriale dell'origine»²⁵⁵. L'*Eingedenken* benjaminiano, quale possibilità di accedere a quel «breve minuto di pieno possesso delle forme»²⁵⁶ – così come mutuato dalla definizione che Henri Focillon forniva dello stile classico –, ossia a quell'attimo di immobilità esitante nel quale «l'ago della bilancia non oscilla che flebilmente»²⁵⁷, produce un vero e proprio arresto *messianico* dell'accadere, un rovesciamento dialettico nel quale la coscienza risvegliata, dalle sue profondità oniriche, irrompe – con un *balzo di tigre* «sotto il cielo libero della storia»²⁵⁸ – nello *Jetztzeit*: l'attimo della conoscibilità. In fondo, il benjaminiano «potere delle chiavi che tale attimo possiede su di una ben determinata stanza del passato, fino ad allora chiusa»²⁵⁹, è lo stesso che Bruno assegnava alla sua *Clavis Magna*, ossia quello di accedere alle 'stanze della memoria' disseminate nel *Tempio di Mnemosine*. La mnemotecnica di Bruno consente infatti di accedere al 'Tempo di Simonide', dove «ciò che è dimenticato torna a rischiararsi e ciò che è stato troncato di nuovo

253 M. Matteoli, *Geometrie della memoria*, cit., p. 131.

254 Ibidem.

255 G. Cuozzo, *L'angelo della melancholia*, cit., p. 157.

256 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 494.

257 Ibidem.

258 Ivi, p. 491.

259 Ivi, p. 496.

germoglia»²⁶⁰ – o come direbbe Cuozzo lettore di Benjamin, dove «la morte si può convertire in vita, il terrore in speranza, la ‘dama melancolia’ nell’angelo salvifico della redenzione»²⁶¹. Infatti, l’arte della memoria, nell’accezione bruniana, «vede anche ciò che è nascosto e quasi posto in disparte»²⁶², così come lo storico materialista di Benjamin, pettinando contropelo la storia e persuaso che nulla di essa «vada perduto»²⁶³, coglie nei lacerti del passato le virtualità inesprese e le istanze tradite, nel tentativo di «trovare la costellazione del risveglio»²⁶⁴. L’affermazione di Bilancioni secondo la quale, in Benjamin, il «metodo della memoria è una cronosofia temperante che agisce fra il cumulo delle immagini e gli strumenti di interpretazione»²⁶⁵, si può senz’altro estendere anche alla mnemotecnica del Nolano. Per dirla con Fabrizio Desideri, in entrambi «il respiro metodologico della ricerca è quello della micrologia, dello sprofondarsi nel dettaglio marginale, nella scheggia apparentemente insignificante del tempo storico»²⁶⁶: se per Benjamin si tratta di un processo di derivazione dall’origine quale flusso e vortice inesauribile, Bruno si riferisce a una forma di partecipazione dell’umano al Principio infinito che tutto anima. L’arte mnemonica bruniana, infatti, rappresenta l’attitudine originaria dell’anima raziocinante, ossia un «metodo mnemonico fondato [...] sulla possibilità, costantemente aperta all’uomo, di imitare e di emulare la provvida operosità di un principio che non è inscindibilmente congiunto a un unico scopo o individuo, ma sempre anima ogni ente»²⁶⁷.

260 G. Bruno, *Il sigillo dei sigilli. Giordano Bruno filosofo e pittore*, a cura di Ubaldo Nicola, Mimesis, Milano-Udine 1995, p. 12.

261 G. Cuozzo, *L’angelo della melancholia*, cit., p. 139.

262 G. Bruno, *Il sigillo dei sigilli*, cit., p. 18.

263 W. Benjamin, *Angelus novus*, Einaudi, Torino 1995, p. 73.

264 Id., *I passages di Parigi*, cit., p. 511.

265 G. Bilancioni, *op. cit.*, p. 66.

266 F. Desideri, *Prefazione*, in *Rottami, rovine, minuzzerie: pensare per frammenti*, a cura di M. Marcheschi, Edizioni ETS, Pisa 2018, p. 6.

267 G. Bruno, *Opere mnemotecniche*, cit., p. 396.

La memoria, qui, diviene una vera forma di interpretazione, «un atto dello spirito atemporale»²⁶⁸ che si cala «nella carne nascosta delle cose»²⁶⁹, nel tentativo di ricomporre asintoticamente la verità, rifranta in una molteplicità di idee che, nella discontinuità del mondo fenomenico, danno luogo a rapporti e costellazioni autonome di senso. Ciascuna idea, come in Benjamin, «complica in sé tutte le altre, la totalità del mondo eidetico»²⁷⁰. Analogamente, nel *De umbris idearum* di Bruno, «ogni immagine è connessa con le altre e significa, annunzia qualcosa [...] in cui ogni cosa può trovare il suo posto ed in cui tutto è vivo o vivificabile, quindi fecondo»²⁷¹. Come osserva Antonio Dall'Igna, infatti, nel pensiero di Bruno «qualcosa della vita precedente sembra permanere all'interno dell'anima individuata che “ritorna” all'anima del mondo dopo la morte del corpo (il complesso delle specie intelligibili)²⁷²». Anche in Bruno, del resto, l'arte del ricordare non è appannaggio di una sola facoltà, ma ha a che fare, piuttosto, con la coordinazione di tutte le forze cognitive che, sotto l'egida dell'intelletto – esplorando sempre nuove strade e «curvando i precetti e le regole»²⁷³ –, percorrono le innumerevoli vie d'accesso all'unica verità e concorrono a formare «un'immagine salda della realtà»²⁷⁴.

In fondo, se la bruniana *arte della memoria* – per mezzo della visione sistematica e ordinata di luoghi e immagini interiori e mediante l'associazione di immagini, luoghi e concetti – appare come lo strumento privilegiato per l'esercizio della conoscenza, l'*immemorazione* di Benjamin mira a impossessarsi della «vera immagine del passato»²⁷⁵. Questa, è tutt'altro che statica e la sua percezione, come quella di una similitudine, è «legata ad un baleno. Guizza via»²⁷⁶. Forse, continua Benjamin, è possibile recuperare quella immagine, «tuttavia non può essere fissata allo stesso modo

268 G. Cuozzo, *L'angelo della melancholia*, cit., p. 26.

269 Ibidem.

270 Ivi, p. 28.

271 G. Bruno, *Opere mnemotecniche*, cit., p. 482.

272 A. Dall'Igna, *Il rapporto bruniano anima-corpo all'interno dell'ente determinato*, in “Giornale di metafisica”, vol. 1, 2016, p. 289.

273 Ibidem.

274 Ivi, p. 390.

275 W. Benjamin., *Sul concetto di storia*, cit., p. 485.

276 Id., *Dottrina della similitudine* (1933), tr. it. F. Boarini, in Id., *Opere complete V*, cit., p. 440.

di altre percezioni. Si offre allo sguardo nel modo altrettanto fugace e passeggero di una costellazione astrale»²⁷⁷. Quella della memoria, come insegna Bruno, è infatti una *lingua imaginale*, una vera e propria scrittura o *pittura interiore (engrafia)* – come già l’aveva definita Aristotele²⁷⁸ – sorretta da una specifica architettura mnemotecnica. In Bruno, afferma Marco Matteoli,

l’acquisizione della conoscenza viene pertanto considerata come l’esito di un processo dinamico che sfrutta a pieno la complessa articolazione delle facoltà interiori, unificando tutti gli impulsi, gli stimoli e le impressioni prodotti dalle diverse fonti cognitive e trasferendoli sul comune terreno della fantasia, conferendo appunto una forma visiva ai contenuti mentali²⁷⁹.

Tanto in Bruno quanto in Benjamin, infatti, le operazioni mnemoniche si appoggiano a precise teorie della conoscenza e ad una dottrina della similitudine. La memoria, infatti, può essere intesa come «quella dote che consente all’intelletto di partecipare di questa frazione di tempo, in cui le similitudini balenano fugacemente dal flusso delle cose per poi scomparirvi nuovamente»²⁸⁰. In Bruno, si tratta di *un’ars combinatoria* dei concetti fondata sul libero dispiego della ‘logica fantastica’, in Benjamin di una vera e propria teologia del frammento, basata sulla tecnica del montaggio. Infatti, se Bruno si dedica all’edificazione di un’architettura interiore della memoria, Benjamin si affida piuttosto a un’architettura esteriore, domestica e urbana, tracciando una vera e propria mappa topografica dei ricordi. Se il primo concepisce *ex*

277 Ibidem.

278 L’immagine della memoria – che in Aristotele è sempre accompagnata dalla nozione di *tempo* – è “una pittura che risulta dal movimento eccitato in noi dall’oggetto esteriore e che rimane e si conserva dopo che l’oggetto esteriore è scomparso” (immagine dell’oggetto) ed è noto come i commentatori arabi e greci dell’opera aristotelica fossero concordi nell’identificare completamente *memoria e immagine*.

279 M. Matteoli, *Immaginazione, conoscenza e filosofia: l’arte della memoria di Giordano Bruno*, in *Bruno nel XXI secolo. Interpretazioni e ricerche. Atti delle giornate di studio (Pisa, 15-16 ottobre 2009)*, a cura di S. Bassi e M. E. Severini, L. S. Olschki, Firenze 2012, p. 20.

280 W. Benjamin, *Dottrina della similitudine*, cit., p. 442.

novum gli edifici, le stanze e persino gli arredi della propria memoria, mediante uno sforzo fantastico, per il secondo è la città a divenire un sussidio mnemonico per il passante che, attraversandola, sfoglia «il libro dell'accaduto»²⁸¹. Camminando per la città, infatti, tempi e paesi lontani irrompono nell'attimo e nel paesaggio – come nel caso di Roma, dove la stratificazione e la compresenza delle diverse epoche restituisce il senso di una compenetrazione storica discernibile con un unico sguardo. Gli edifici e gli oggetti della metropoli, qui, appaiono quali oggetti di un'archeologia dell'inconscio: emanazioni fantastiche della coscienza onirica della collettività sognante, vere e proprie «dimore oniriche del collettivo»²⁸². Chi attraversa la città – ma soprattutto, chi è capace di perdersi tra le sue maglie –, secondo il filosofo tedesco, esperisce un'inedita, allucinatoria concentrazione e intensificazione temporale. In fondo, se il *flâneur* benjaminiano che percorre la città è in preda ad una vera e propria *ebbrezza anamnestic* – i cui passi, intraprendendo la strada che conduce al tempo perduto, *rammentano* –, il *furor* descritto da Bruno, analogamente, non ha nulla a che fare con l'oblio e con la perdita di sé ma, al contrario, coincide con una più cosciente e profonda memoria di sé.

La città, agli occhi di Benjamin, appare come un vero e proprio labirinto, uno schema topo-grafico della vita e delle relazioni umane²⁸³, le cui principali vie d'accesso costituiscono per il filosofo le 'conoscenze originarie' – possibili equivalenti di quelle che Bruno definisce 'immagini archetipe' –, dalle quali si diramano le «vie di collegamento tra un sistema e l'altro»²⁸⁴. L'intero tessuto urbano, in fondo, è disseminato di immagini, tracce e residui mnemonici – da cui scaturisce la *memoire involontaire* –, vere e proprie soglie della memoria oltre le quali dimora tutto ciò che è rimosso e obliato e dalle quali possono ancora irrompere virtualità salvifiche inesprese. In questo senso, *Infanzia berlinese intorno al 1900* e *Cronache berlinesi*, rappresentano vere e proprie esplorazioni della memoria urbana di Benjamin, il quale

281 Id., *I passages di Parigi*, cit., p. 520.

282 G. Cuozzo, *L'angelo della melancholia*, cit., p. 155.

283 Varrebbe la pena sottolineare, qui, il valore che entrambi gli autori assegnano alla propria esperienza biografica e alle proprie relazioni interpersonali. Bruno, come Benjamin, parla costantemente di sé, della sua infanzia e della sua famiglia.

284 W. Benjamin, *Cronaca berlinese*, cit., p. 270.

– concependo la mappa della città come la trama di un sogno nel quale il più remoto passato si intreccia con il presente –, era persuaso che dalle piazze non si irradiassero «solo le strade, ma [...] i mille rivoli della [...] storia»²⁸⁵. Nell'edificazione dell'*ars memoriae* bruniana, del resto, appare evidente la centralità dell'aspetto geometrico che si struttura in una vera e propria scala gerarchica dei luoghi mnemonici, organizzando e utilizzando le figure in *costellazioni*. La mnemotecnica, quale «arte di disporre in ordine le informazioni, di cercarle quando servono»²⁸⁶, infatti,

agisce sia sul piano di una schematizzazione dei modi di considerare il materiale mnestico prima della sua conseguente traduzione in immagini, sia sull'opera specifica di costruzione degli scenari mnemonici: in entrambi i casi la 'geometria' è sinonimo dell'istanza di unificazione ed organizzazione imposta dal metodo di Bruno all'interiorità mnemotecnica²⁸⁷.

In Benjamin la memoria doveva assumere la forma di una monadologia urbana ed essere oculatamente sparpagliata per le strade e le piazze di Berlino, Napoli, Marsiglia e Parigi – dove «ogni suono che si spande nella strada tramuta questa notte in un giorno non segnato nel calendario»²⁸⁸ –, e nelle stanze e nei più remoti anfratti della sua casa d'infanzia: «qui si è arrivati nell'officina del Tempo e si può gettare lo sguardo su quella riserva di giorni non ancora consumati»²⁸⁹. Come aveva ben compreso anche Bruno, infatti la rammemorazione e la mnemotecnica non rappresentano solamente un mero sussidio retorico, ma un vero e proprio strumento cognitivo, capace di ricostituire il mondo – *infiniti mondi*²⁹⁰.

285 Id., *I passages di Parigi*, cit., p. 486.

286 G. Bruno, *De umbris idearum. Le ombre delle idee* (1582), a cura di C. D'Antonio, Di Renzo, Roma 2004, p. 8.

287 M. Matteoli, *Geometrie della memoria*, cit., p. 145.

288 W. Benjamin, *Immagini di città*, tr. it. M. Bertolini, Einaudi, Torino 1971, p. 70.

289 Ivi, pp. 70-71.

290 È noto come il Nolano avesse mutuato dal *De docta ignorantia* (1440) di Nicola Cusano l'idea dell'infinità dell'universo, quale effetto di una causa infinita.

II

LA CONQUISTA DEL PARADISO. IL GIARDINO COME ALLEGORIA POLITICA

*Prima furono le selve,
dopo i tuguri, quindi i villaggi,
appresso le città,
finalmente l'accademie¹.*

Giorgio Agamben sostiene che all'interno della tradizione teologica cristiana sia possibile rintracciare un filone interpretativo, una corrente di pensiero – che procederebbe da Pelagio a Dante Alighieri, passando per Giovanni Scoto Eriugena – del tutto antitetica a quella, tuttora dominante nella dottrina cattolica, istituita da Sant'Agostino; questa direttrice ermeneutica, restituirebbe una prospettiva completamente alternativa sul tema del Paradiso terrestre. Prima di Agostino, infatti, natura e grazia, *Paradiso terrestre* e *Paradiso celeste* non erano ancora separati; la dottrina del *peccato originale*, così come si è tramandata, in tal senso, non sarebbe altro che una forzatura interpretativa operata da Agostino nel tentativo di sancire l'incorreggibile corruzione dell'uomo e di inscrivere il peccato e la colpa nella sua stessa natura. Entro una simile cornice, pertanto, il Giardino terrestre risulterebbe perduto per sempre e del tutto inattuabile, mentre quello celeste, trasposto nell'aldilà, diverrebbe appannaggio dei soli timorati di Dio – purché, beninteso, abbiano ricevuto i sacramenti. Tutti gli altri: peccatori, pagani, eretici e atei, inquinati da una natura lapsa, sono attesi tra le fiamme dell'Inferno.

¹ G. B. Vico, *Principi di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, in questa terza impressione dal medesimo autore in un gran numero di luoghi corretta, schiarita. E notabilmente accresciuta (1744), Independently published, October 11, 2017, p. 62.

Secondo Agamben, di conseguenza, l'idea del giardino come *paradigma* teologico-politico – ossia quale «forma di conoscenza né induttiva, né deduttiva, ma analogica, che si muove dalla singolarità alla singolarità»², come egli lo definisce in *Signatura rerum* – sarebbe del tutto estranea alla principale teologia cristiana, sebbene sia possibile individuare una tradizione che pone in relazione il Paradiso terrestre e il Regno di Dio, soprattutto nella letteratura apocalittica del tardo giudaismo e nella prima patristica. Nella tradizione ebraica, infatti, il Regno di Dio non è che il regno terrestre, che coincide con il settimo e ultimo millennio, che precede la fine dei tempi. «Il regno è necessario, perché gli uomini devono ritrovare nella loro stessa condizione terrena quella felicità di cui furono in essa privati»³. Tuttavia, con l'affinarsi del potere temporale della Chiesa, con la sua progressiva gerarchizzazione e istituzionalizzazione, la teologia del Regno della prima patristica, con tutte le sue implicazioni politiche, viene gradualmente e opportunamente neutralizzata. «Il Regno, tra il “già” e il “non ancora” perde così la sua realtà e si trasforma in una sorta di fase di transizione in un processo il cui compimento tende a essere infinitamente differito»⁴. Agamben cita – quale contraltare profano di un tale, programmatico differimento – l'esempio del socialismo e dei totalitarismi, ma vengono alla mente altresì le critiche mosse dall'intelligenza russa di fine '800, da Berdjaev a Rozanov a Dostoevskij, nei confronti del marxismo positivista e scientifico: la felicità delle generazioni future non può fondarsi sul sacrificio e la sofferenza di quelle presenti. «Le nostre tasche non possono pagare un così caro prezzo per l'ingresso»⁵: se la conquista o l'edificazione di una tale felicità comporta la sofferenza anche di «un solo piccolissimo essere», tuonava Ivan Karamazov, «mi affretto a restituire il mio biglietto»⁶. Walter Benjamin, in modo analogo, aveva messo in guardia dall'estensione indefinita della fase transitoria e dallo slittamento delle aspettative di liberazione, capace di privare la tradizione degli oppressi (vero soggetto della storia) del «nerbo migliore della sua forza», poiché esso si alimenta «all'immagine degli avi asserviti, e non all'ideale dei

2 G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Einaudi, Torino 2008, p. 32.

3 Id., *Il regno e il giardino*, Neri Pozza, Firenze 2019, p. 110.

4 Ivi, p. 117.

5 F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov* (1880), tr. it. L. S. Malavasi, Rizzoli, Milano 1968, vol. I, p. 331.

6 Ibidem.

liberi nipoti»⁷.



Nella tradizione esegetica di matrice agostiniana, nella dottrina del peccato originale – come sottolinea Agamben –, l’esclusione dal Paradiso finisce infatti per acquisire più importanza del Paradiso stesso; entro un simile contesto l’uomo è ridotto a quel «vivente che è stato espulso dalla sua dimora propria, che ha perduto il suo luogo originario»⁹. Egli, la cui natura è intrinsecamente e irrimediabilmente lapsa e

7 W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia* (1940), in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1995, p. 82.

8 Marcantonio Raimondi (1482 ca./ 1534 ca.), *La tentazione*, incisione su carta, 1500-1530.

9 G. Agamben, *Il Regno e il Giardino*, cit., p. 19.

corrotta, è condannato a non trovare mai la beatitudine in vita, ma dovrà necessariamente affidarsi all'economia della salvezza offerta dalla Chiesa nella speranza di accedere, dopo la morte, al Paradiso celeste. In fondo, «la dottrina agostiniana e anselmiana [...] è una dottrina non del peccato originale, ma della *originalis corruptio* della natura umana, di cui il peccato fornisce il pretesto»¹⁰.

Secondo l'interpretazione proposta da Pelagio e ripresa da Eriugena, invece, il sacrificio di Cristo avrebbe riparato la colpa e il peccato di Adamo e riscattato la natura umana – la quale, divenuta mortale, è stata certamente corrotta nella sua temporalità, ma non macchiata da una colpa inestinguibile ed ereditaria. Il Paradiso, di conseguenza, si troverebbe già sulla Terra e sarebbe da sempre possibile attingervi o farvi ritorno; ma soprattutto, l'uomo potrebbe migliorare la propria condizione e raggiungere la beatitudine già in questa vita. Il Paradiso terrestre, entro una simile cornice interpretativa, è concepito «non come un passato perduto, né come un futuro a venire, ma come la figura ancora e sempre presente e attuale della natura umana e della giusta dimora degli uomini sulla terra»¹¹, esso è il «da-sempre-già-stato»¹² sulla terra ed è perciò sempre attingibile. In questa prospettiva, secondo Agamben, Paradiso e Regno non sarebbero altro che «le due frazioni che risultano dal tentativo dei teologi di pensare la natura umana e la sua possibile beatitudine»¹³. Pertanto, poiché entrambe le frazioni «risultano dalla scissione di un'unica esperienza del presente»¹⁴, è solo nel presente che esse potranno ricomporsi. Il Regno, da un'interpretazione letterale dei Vangeli, sembrerebbe infatti «a portata di mano», «in mezzo agli uomini» e «nell'ambito dell'azione possibile»¹⁵. In fondo, direbbe Benjamin, «il Profano non è, dunque, una categoria del Regno, ma una categoria – e certamente una delle più

10 Ivi, p. 37.

11 Ivi, *Prefazione*.

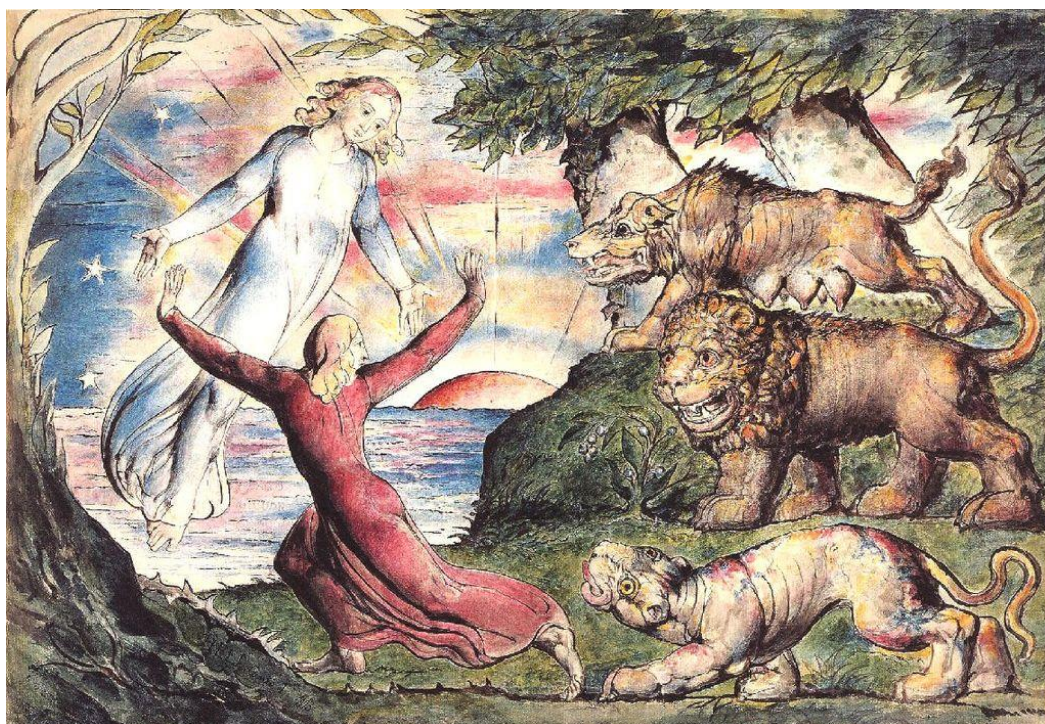
12 W. Benjamin, *I passages di Parigi* (1982), tr. it. R. Solmi, A. Moscati, M. D. Carolis, G. Russo, G. Carchia, F. Porzio, a cura di R. Tiedemann Einaudi, Torino 2010, p. 519.

13 G. Agamben, *Il Regno e il Giardino*, cit., p. 119.

14 Ivi, p. 120.

15 Ivi, p. 116.

pertinenti – del suo più sommosso approssimarsi»¹⁶; laddove, non a caso, l'idea di questo *sommosso approssimarsi* è mutuata da Benjamin dal *Paradiso perduto* di John Milton. Sebbene, come afferma Alessandro Scafi, «per Milton non [fosse] importante il luogo dell'Eden. Quello che contava era la ricerca personale di un paradiso spirituale»¹⁷.



18

In questo senso, dovremmo inscrivere Dante nella tradizione *ante e contra* Agostino: se gli accessi del suo Paradiso, diversamente da quelli dell'esegesi agostiniana, non sono in alcun modo sbarrati – e soprattutto, non vi sarebbe alcuna traccia del Cherubino con la spada infuocata a sorvegliarli –, la *foresta divina* non è affatto diversa dalla *selva oscura*, al punto che, come suggerisce Agamben, potrebbe trattarsi, in fondo, del medesimo luogo. Il suo Paradiso è «allegoria di quella

16 W. Benjamin, *Il concetto di critica nel Romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922* (1920), tr. it. C. Colaiacono, a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino 1982, p. 171.

17 A. Scafi, *Alla scoperta del paradiso: un atlante del cielo sulla terra*, Sellerio, Palermo 2011, p. 247.

18 W. Blake, *Dante fugge dalle tre bestie*, 1824-27.

beatitudine della vita umana che Dante altrove chiama [...] “civile”»¹⁹. Anche i membri dell’Eresia del Libero Spirito, che potrebbero aver ispirato il Giardino delle Delizie di Bosch, «solevano chiamare “Paradiso” la loro vita comunitaria devota, interamente consacrata a Dio, e con questo termine intendevano la “quintessenza dell’amore”»²⁰. Lo stesso Eriugena, d’altra parte, era persuaso che «il Paradiso, come già Origene e Ambrogio avevano suggerito, non [fosse] un luogo reale, terreno e boscoso, ma [fosse] da intendere allegoricamente con la stessa natura umana»²¹. Analogamente, Cosma Rosselli, nel suo *Thesaurus Artificiosae Memoriae* (1579), concepiva il Paradiso come un *locus communis*, nella molteplice accezione – assai diffusa durante il Rinascimento – di *locus* come luogo fisico o topico, ma anche come luogo mentale o addirittura bibliografico²².

Rosselli, infatti, assegna al Giardino celeste un valore prettamente allegorico, quale modello esemplare per la progettazione e l’edificazione della città ideale. Persino il suo contraltare infernale – la *città nefasta* quale “teatro dei supplizi” – ne avrebbe mutuato, secondo Rosselli, la struttura perfettamente ordinata, così come lo stesso Dante descrive l’Inferno, e andrebbe concepito nel suo significato simbolico; del resto, afferma Agamben, il Paradiso, nel suo *stato di cose*, è del tutto equivalente all’Inferno, seppure di segno opposto²³.

Da queste due contrapposte letture interpretative del Giardino – la prima, e più antica, essenzialmente allegorica, la seconda, post-agostiniana, fondata sul «disincantato rifiuto di ogni lettura allegorica»²⁴ –, come è evidente, dipende non solo l’intero significato politico che si assegna alla dottrina evangelica, ma anche ogni possibilità di felicità umana sulla terra. Agamben – che non a caso in *Homo sacer*,

19 G. Agamben, *Il Regno e il Giardino*, cit., p. 68.

20 Ivi, p. 9.

21 Ivi, p. 58.

22 Per quanto concerne le relazioni tra giardino e mnemotecnica – già trattate nella prima parte del volume – si veda K. Kuwakino, *L’architetto sapiente. Giardino, teatro, città come schemi mnemonici tra il XVI e il XVII secolo*, Leo S. Olschki, Firenze 2011.

23 Cfr., G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

24 Id., *Il Regno e il Giardino*, cit., p. 43.

afferma che «la relazione politica originaria è il bando»²⁵ – ha senza dubbio ragione nel sostenere che l’espulsione dal paradiso sia divenuta, mediante una complessa e articolata elaborazione teorica da parte della teologia cristiana, «l’evento determinante della condizione umana e il fondamento della sua economia della salvezza»²⁶. In tal senso, è significativo che – come egli nota ne *L’aperto. L’uomo e l’animale* – dopo il peccato originario e la cacciata di Adamo ed Eva, la vita animale *tout court* sia stata bandita dall’Eden. Il Cherubino, infatti, sorveglia un giardino vuoto e disabitato, affinché nessuno vi entri mai²⁷.

D’altra parte, però, bisognerebbe affermare – sulla scia delle hegeliane *Lezioni di filosofia della storia*²⁸ – che tale espulsione costituisca anche il principio di ogni attività umana, di ogni progetto di dominio della natura, assoggettata proprio nel tentativo di ritrovare – o ricostruire –, mediante la tecnica, quel paradiso perduto. A ben vedere, infatti, «quando Jahvé-Elohim fece la terra e il cielo, ancora nessun cespuglio della teppa vi era sulla terra, né ancora alcuna graminacea della steppa vi era spuntata, perché Jahvé-Elohim non aveva fatto piovere sulla terra e non vi era [ancora] Adamo che lavorasse il terreno»²⁹.

Come ha acutamente osservato Harrison, infatti, la perdita del giardino edenico avrebbe spinto gli uomini ad assumere una responsabilità che nel Paradiso terrestre gli era costitutivamente negata: quella che compete al *giardiniere*, la stessa che Epicuro, nel suo testamento, affida ai suoi discepoli e ai loro eredi, «perché anch’essi mantengano il Giardino nella maniera che parrà più sicura»³⁰. Dio, afferma Harrison, avrebbe inizialmente concepito Adamo ed Eva come «i beneficiari del Giardino, esentandoli da quell’impegno che spinge il giardiniere a dedicarsi al proprio

25 Id., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 202.

26 Id., *Il Regno e il Giardino*, cit., p. 19.

27 Cfr., Id., *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

28 G. W. F. Hegel, *Lezioni di filosofia della storia* (1837), a cura di G. Bonacina e L. Schirollo, Laterza, Roma-Bari 2017.

29 Genesi 2:4-24, in *La Bibbia. Nuovissima edizione dai testi originali*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991.

30 Epicuro, *Opere*, Einaudi, Torino 1960, p. 12.

giardino»³¹, ossia da quella stessa attività cui sembra invece dedito Cristo, che appare a Maria Maddalena quale custode del Giardino della Resurrezione. Rosario Assunto, da parte sua, ritiene che essi si prendessero invece cura del giardino, ma «senza affaticarsi più del necessario: godendosi, appunto, la terra che coltivavano nella deliziantesi contemplatività con cui chi li coltiva si gode i propri giardini di piacere, in essi variamente intrattenendosi: talvolta in meditazione (si ricordino gli orti di Accademo ove nacque la filosofia di Platone) e talvolta per il ravvivante riposo delle membra e della mente; o in quegli incontri e colloqui e carezze e amplessi che da sempre hanno fatto del giardino il soggiorno o almeno il passeggio prediletto di innamorati e di sposi e di amanti»³², i quali altro non sarebbero che «altrettanti eredi degli eterni progenitori di cui Milton descrive le giornate felici, nella campagna e nel giardino, quando ancora non avevan prestato ascolto al Serpente»³³.

Entrambe le prospettive – oltre a rappresentare un modello esemplare per la definizione schmittiana del sovrano come di colui che dispone del *potere di esenzione* – recano con sé significative implicazioni politiche: prendersi cura del giardino terrestre e profano, infatti, significa proiettarlo «fuori dall'Eden per riportarlo sulla terra mortale, dove grazie alla propensione dell'uomo alla cura nascono giardini che però non sono immuni dagli assalti delle intemperie, delle malattie, del decadimento e della morte»³⁴. Al contrario, come recitano i versi di Angelo Poliziano nel suo *Stanze* (1478),

*ne mai le chiome del giardino eterno
tenera brina e fresca neve imbianca;
ivi non osa entrar ghiacciato verno,
non vento o l'erbe o gli arbusti stanca;
ivi non volgon gli anni il loro quaderno;*

31 R. P. Harrison, *Giardini. Riflessioni sulla condizione umana* (2007), tr. it. M. Matullo e V. Nicoli, Fazi Editore, Roma 2009, p. 10.

32 R. Assunto, *Fuga dal giardino e ritrovamento del giardino (con alcune variazioni intorno ai consigli del Serpente)*, in, *Il giardino: idea natura realtà*, a cura di A. Tagliolini e M. Venturi Ferriolo, Guerini e Associati, Milano 1987, p. 22.

33 Ivi, p. 23.

34 R. P. Harrison, *op. cit.*, pp. 13-14.

Se per Agamben il Paradiso, in ultima istanza, non è che la dantesca «beatitudine di questa vita»³⁶, Harrison – il cui Paradiso presenta non poche analogie con il *campo* del filosofo romano – ritiene che la caduta creaturale rappresenti un vero e proprio «ritorno in patria»³⁷, la fine dell'esilio dal mondo dei vivi e dell'isolamento dalla *vita activa* della *polis*. Del resto, «la bellezza della terra mortale contiene una promessa di felicità non peritura che ci è intimamente familiare, sebbene la prospettiva di acquisirla sfugga continuamente, lasciando al suo posto “gli agi del sole”, “agri frutti”, “ali d'oro verde”, e altre “cose da amare come l'idea del cielo”»³⁸. Harrison, fine conoscitore della lingua e della letteratura italiana, propone infatti una lettura dell'opera dantesca non dissimile da quella di Agamben: «Dante è un poeta squisitamente umano perché in fondo il giardino del suo imperio gli interessa più dell'Eden o della candida rosa. Se non siamo in grado di custodire il nostro giardino, se non siamo in grado di prenderci cura del nostro mondo mortale, allora il cielo e la salvezza sono vani»³⁹.

Ernst Bloch, nel suo *Ateismo nel Cristianesimo*, aveva già mostrato come il rafforzamento dell'organizzazione ecclesiastica fosse stato direttamente proporzionale all'epurazione degli elementi più “rivoluzionari” della dottrina cristiana – primo fra tutti il suo fondamentale antiautoritarismo. Agamben, che sembra più volte mutuare, pur senza citarlo, le sue considerazioni, afferma che la negazione di un Regno terreno escluda in modo categorico la possibilità di una restaurazione mondana della condizione paradisiaca. Del resto, considerando una «favola ridicola» l'idea di una «santa vacanza alla fine di seimila anni di tribolazioni»⁴⁰, Agostino aveva sancito la coincidenza tra tempo del Regno e tempo della Chiesa; così, «risolvendo in questo modo un evento escatologico in un periodo storico, ha ucciso l'aspettazione del

35 A. Poliziano, *Stanze di Messer Angelo Poliziano cominciate per la giostra di Giuliano de' Medici* (1478), a cura di V. Pernicone, Loescher, Torino 1954, I, p. 72.

36 G. Agamben, *Il Regno e il Giardino*, cit., p. 120.

37 R. P. Harrison, *Giardini*, cit., p. 13.

38 Ivi, pp. 22-23.

39 Ivi, p. 14.

40 Agostino, *De Civitate Dei*, XX, 7, I, cit. in G. Agamben, *Il Regno e il Giardino*, cit., p. 113.

Regno»⁴¹. Proponendo una lettura dai tratti inconfondibilmente benjaminiani, infatti, Agamben sostiene che la neutralizzazione del Regno, ad opera di Agostino, abbia consentito la nascita e l'affermazione di una tradizione storiografica cristiana, la quale «ha eliminato da sé un elemento fortemente eterogeneo, che avrebbe introdotto nella cronologia una rottura irriducibile»⁴², risolvendo, cioè, la storia in un «tempo omogeneo e vuoto»⁴³. Secondo Agamben, in altre parole, «mentre il Regno, con la sua controparte economico trinitaria, non ha mai [...] cessato di influenzare le forme e le strutture del potere profano, il Giardino, malgrado la sua costituzione politica (era stato “piantato” in Eden per la felice abitazione degli uomini), è rimasto sostanzialmente estraneo ad esso»⁴⁴.

Egli ritiene che ogni tentativo di assumere il Giardino come paradigma politico sia stata, di volta in volta, represso dalla «strategia dominante»⁴⁵. Tuttavia, parafrasando Benjamin, è legittimo domandarsi «se la definizione sia effettivamente felice»⁴⁶, o se non dovremmo, forse, indagarne l'immagine speculare, chiedendoci se una tale *strategia dominante* non abbia, piuttosto, fagocitato e metabolizzato il paradigma del Giardino, impossessandone e tramutandolo in merce. Dovremmo assicurarci, inoltre, che quei tentativi non fossero, anch'essi, ispirati dalla mera utilità, che non assoggettassero quella «teoresi godibile nella contemplazione della sua bellezza», ma a lui [all'uomo] fatale, se, come ha fatto il moderno Adamo antimetafisico e utilitarista, che ha devastato i giardini per fare largo agli stabilimenti petrolchimici, delle conoscenze si appropria allo scopo di strumentalizzarle per la produzione e per il consumo»⁴⁷. Se, infatti, la società tecnologica dei consumi – che si autopromuove come realizzazione terrena del Paese di Cuccagna – si regge sulla promessa, costantemente infranta, di un'esistenza edenica e immortale, il potere tecnocratico e il

41 G. Agamben, *Il Regno e il Giardino*, cit., p. 115.

42 *Ibidem*.

43 W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 83.

44 G. Agamben, *Il Regno e il Giardino*, cit., p. 10.

45 *Ibidem*.

46 W. Benjamin, *Cronaca berlinese* (1932), tr. it. G. Schiavoni, in Id. *Opere complete*, vol. V, Einaudi, Torino 2003, p. 112.

47 R. Assunto, *op. cit.*, pp. 35-36.

mito del progresso che la presiedono si fondano essenzialmente su un progetto di secolarizzazione della beatitudine celeste – la stessa operata dal Grande Inquisitore dostoevskijano.

Entro una simile prospettiva, dunque, l'architettura dei giardini profani andrebbe considerata non solo come il tentativo mai sopito, e storicamente determinato, di ritrovare o riedificare il Paradiso perduto, ma anche e soprattutto come il più immediato riflesso delle culture e delle società. Già nell'epica classica, i giardini assumono spesso una forte valenza politica, come quello di Alcino, descritto nell'*Odissea* omerica, che racchiude due sorgenti, «una si spande per tutto il giardino, l'altra [...] scorre verso l'alto palazzo: i cittadini attingono ad essa»⁴⁸. Il potere di Alcino è fondato sul giardino stesso, ed egli lo esercita mediante il razionamento delle risorse idriche e la regolamentazione degli accessi al giardino – disponendo così della vita e della morte del proprio gregge di sudditi, secondo la formulazione foucaultiana del potere pastorale. Analogamente, il giardino di Calipso è descritto da Omero come luogo lussureggiante e attraversato da una perenne brezza primaverile, all'interno del quale «quattro polle sgorgano in fila, di limpida acqua»⁴⁹. La dea esercita dunque su Odisseo un potere duplice: da un lato, lo tenta offrendogli l'accesso permanente al suo giardino e alle sue fonti⁵⁰ – ossia alla vita eterna –, dall'altro tenta di sedurlo carnalmente. Sul versante orientale – dove la tradizione dei giardini persiani, anche dopo la caduta di Babilonia, non cessò mai di sortire la propria influenza – è poi esemplare il caso della dinastia degli Imperatori *Mogul*, presso la quale l'arte del governo e del giardinaggio erano quasi del tutto coincidenti, come testimoniano le

48 Omero, *Odissea*, Mondadori, Milano 1982, VII, vv. 81-132.

49 Ivi, V, v. 70.

50 Il profondo legame tra giardino e acqua – che non è possibile, qui, trattare in modo esteso, ma per il quale si rimanda all'accurato saggio di F. Cardini, *L'acqua come simbolo nel giardino tardo medievale*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age*, tome 104, n. 2, Roma 1992, pp. 545-553 – non è certo una prerogativa dell'Eden biblico e dei suoi quattro fiumi, ma attraversa l'intera storia della civiltà.

dettagliate descrizioni – veri e propri trattati – lasciateci dall'imperatore Babur (1483-1530) sui giardini da lui stesso ideati⁵¹.

È vero che, come afferma Foucault, il giardino è un'eterotopia – quale dispositivo spaziale entro il quale è possibile dar luogo a un numero indefinito di altri possibili spazi esistenziali – ma non vi è alcun argomento a supporto dell'ipotesi che questa sia *felice*, né a confutare quella qui proposta, che nel giardino individua altresì un – altrettanto foucaultiano – dispositivo biopolitico di esercizio della sovranità. A ben vedere, infatti, il giardino – lungi dall'essere estraneo al potere profano – rappresenta, a un tempo, l'oggettivazione spaziale del potere politico e dei progetti di dominio della natura e la manifestazione più appariscente dell'erosione di quel potere e del fallimento di quel progetto. Non solo, come rileva Assunto: all'«espatrio dell'uomo dal giardino della felicità»⁵² corrisponde infatti la dissociazione tra bello e utile, la fine di quell'«utilità godibile nella contemplazione, oltre che destinata alla produzione e al consumo»⁵³, ed è precisamente intorno e a partire da questa cesura che si fonda, di volta in volta, non solo il rapporto tra l'uomo e la natura – di cui il giardino costituisce il termine medio –, ma anche quello tra uomo e uomo. Per dirla con Assunto, il peccato originale non sarebbe altro che l'assunzione del primato dell'utile sul bello, del possesso sulla contemplazione, del consumo sulla conoscenza – poiché questa, a ben vedere, non deriva dalla consumazione del frutto ma dalla contemplazione dell'albero. Il peccato consiste nell'«appropriazione consumistica di un bene che tale sarebbe rimasto, se gli uomini si fossero limitati a contemplarlo, a godere della sua bellezza»⁵⁴.

In questo senso, il Serpente non solo non ha mai cessato di tentare gli esseri umani, ma a ben vedere «non ha smesso di vincere»⁵⁵: l'umanità, con la modernità, ha finito per replicare su scala globale quella forma di dissociazione. L'affermarsi della razionalità tecnico-strumentale e l'industrializzazione, sotto questo aspetto, determinerebbero infatti la transizione definitiva del divorzio tra *bello* e *utile*. Augusto

51 Cfr., *The Babur-nama. Memoirs of Babur, Prince and Emperor*. Tradotto, curato e annotato da W. M. Thackston, New York 2002.

52 R. Assunto, *op. cit.*, p. 18.

53 Ivi, p. 23.

54 Ivi, p. 36.

55 W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 78.

Guzzo aveva ben messo in luce questa bipolarità: nella sua *Introduzione ai Saggi* di Francis Bacon (1961)⁵⁶, egli evidenzia la contraddizione tra il Bacon utopista della *Nuova Atlantide* (1627), che sembra inaugurare il trionfo della civiltà tecnologica e della filosofia utilitarista-pragmatista che la presiedeva, e finisce per relegare il giardino alla sola produzione, ossia alla sua sola utilità, e il Bacon saggista, che nell'immediatamente precedente *On gardens* (1625-26) lo assurgeva a un ruolo ben più centrale e gli attribuiva dignità ontologica e metafisica, definendolo «il più puro degli umani piaceri, il massimo ristoro per lo spirito dell'uomo»⁵⁷.

Dio Onnipotente prima di tutto costruì un giardino. Ed è davvero il più puro tra i piaceri umani. Esso è il più grande refrigerio per lo spirito dell'uomo; senza di esso le costruzioni e i palazzi non sono che grossolane opere manuali: e un essere umano saprà sempre riconoscere che i secoli crescono in civiltà ed eleganza, quando gli uomini impianteranno con raffinatezza e cura i giardini prima ancora di avere edificato maestosi palazzi. È come se l'arte del giardinaggio fosse la più grande perfezione⁵⁸.

Quella che appare come una personale maturazione, o involuzione, del pensiero di Bacon, restituisce piuttosto la cifra del contesto storico-sociale entro il quale si è realizzata la progressiva e inesorabile affermazione della razionalità tecnostumentale, che trasforma il giardino – un tempo *locus* carico di valore e di significato, in un mero *spazio* produttivo. Certamente, come si è visto, i primi giardini prodotti dall'uomo furono orti destinati al sostentamento, ma se questi restituivano dei frutti, se la stessa terra poteva dirsi fertile, ciò era ascrivibile alle divinità che presiedevano o abitavano quei luoghi, al *goenius loci* che ne consentiva l'usufrutto – non già il dominio e lo sfruttamento incondizionato.

Si tratta, qui, di due concezioni opposte del rapporto uomo-natura: la prima, rispettosa e attenta a non violare il profondo equilibrio naturale, la seconda – tipica di

56 Cfr., F. Bacon, *Saggi*, introduzione di A. Guzzo, tr. it. C. Guzzo, Utet, Torino 1961.

57 F. Bacon, *Of gardens* (1654), in *On Gardens. Two Essays by Francis Bacon & Abraham Cowley*, A. C. Curtis, Guildford 1903, p. 1 (trad. mia).

58 Ibidem.

quell'atteggiamento che Luigi Pareyson definiva *strumentalismo* –, che intende invece soggiogarla sotto il proprio dominio tecnico, noncurante delle conseguenze. Come è noto, la prima ipotesi finì per prevalere, definendo una linea di pensiero destinata a egemonizzare l'intero pensiero occidentale: entro un simile contesto, lo «scientismo meccanicista (“eritis sicut dii”)», scrive Assunto, condusse all'«apogeo della civiltà fondata su produzione e consumo, quella che identificava la felicità in un *benessere*, “Welfare”, non in altro consistente se non nel consumare (proprio come aveva suggerito il serpente, quando si stupì che Adamo ed Eva non mangiassero i frutti dell'albero proibito)⁵⁹. Ma la scelta di una simile felicità, illusoria e sediziosa, comporta l'esclusione di ogni bellezza e di ogni verità.

Nel mondo egemonizzato da culture per le quali l'Utile non era [...] *una* categoria, accanto alle altre del Bello, del Vero, del Buono, e ad esse pari per dignità, ma era *la* categoria, a sé identificante il Bene, e assoggettante il Bello, ridotto a mero appetibile, e strumentalizzatrice del Vero, organo ormai della prassi produttiva: in un mondo siffatto [...], nessun diritto di cittadinanza poteva esser concesso a giardini renitenti a una omologazione alle officine, alle raffinerie e indocili alla pianificazione che li avrebbe tollerati solo come decorativo-edonistiche appendici dei cementizi contenitori di serializzata e massificata umanità; o dei vetralluminii del terziario dei macchinari dell'industria⁶⁰.

In altre parole, dal momento in cui sembra asserire – e al contempo esigere – l'idea che la contemplazione costituisca, in senso plotiniano, il senso e fine ultimo dell'attività poietica, il giardino sfida apertamente lo statuto della società contemporanea, «edificata sul ripudio di quella contemplazione estetica che al pari di religione e metafisica era giudicata alienante dai filosofi del “mondo moderno”; e in quanto alienante, un intralcio all'universale benessere, alla ininterrotta crescente accumulazione di beni materiali in quantità sempre maggiore»⁶¹. La sua condizione di atemporalità, la quiete che effonde e la lentezza dei suoi processi – ovvero quelli stessi

59 R. Assunto, *op. cit.*, p. 34.

60 Ivi, p. 30.

61 Ivi, p. 30.

elementi che ne fanno un luogo di ritiro e rifugio – appaiono del tutto incompatibili con i ritmi frenetici della produzione e del consumo, con quell’«isterismo ad alta velocità» che pervade e corrode la società tecno-opulenta. «In un mondo che sole attività meritevoli di cittadinanza *optimo jure* riconosce essere quelle produttrici di beni destinati al consumo, oppure di strumenti da servire agli usi pratici»⁶², i giardini altro non rappresentano che «pericolose tentazioni al vagheggiamento di una condizione edenica che *deve* esser dimenticata dall’uomo “moderno”»⁶³. Per questa ragione, il giardino costituisce non una, ma l’allegoria politica per eccellenza; anche e soprattutto perché, oggi, il destino dell’uomo e del pianeta si giocano precisamente sulla soglia di quella dissociazione. Il giardino costituisce infatti quel

deprecabile memento [che] ammoniva a non dimenticare la plotiniana *prassi al servizio della teoresi*, [...] quel fare, diciamo, motivato dal desiderio di contemplare ed avente il proprio scopo nella pienezza della contemplazione, che non poteva non far sentire come spiazione di una colpa remota, o quanto meno come l’esilio da un luogo di perduta felicità, la condizione “moderna”, in cui su scala più o meno totalizzante ogni giorno si rinnova l’espulsione dal giardino e l’interdizione dei giardini che nella Bibbia suonano “maledicta terra in opere tuo”⁶⁴.

Il Paradiso Terrestre, in tal senso, rappresenta quel «giardino archetipale in cui la natura è insieme bella da contemplare e giovevole all’uomo che di essa si nutre»⁶⁵. Per questo, continua Assunto, da esso

noi uomini veniamo esclusi ogni volta alla contemplazione anteponiamo il consumo; e l’esclusione è tanto più inesorabile, fino a correre il rischio di essere senza ritorno, quanto più ultimativamente e con pervicace consapevolezza ci identifichiamo a quello che Scoto Eriugena chiamava “stultus avarus”; il quale,

62 Ivi, p. 33.

63 Ivi, p. 30.

64 Ivi, p. 32.

65 Ivi, p. 37.

*tosto che abbia assimilato l'immagine del vaso, ecco che si accende di un fuoco di cupidigia, e ne vien divorato, insozzato fino a morirne*⁶⁶.

Una simile diagnosi – quella di una «sconfessione teorica *del Giardino* cui si accompagnò l'autoapologizzantesi nientificazione pratica *dei giardini*»⁶⁷ –, che Assunto riferisce all'epoca post-baconiana della rivoluzione industriale, si può efficacemente estendere alla catastrofe ecologica in atto. In altre parole, la devastazione ambientale che l'uomo perpetra nell'esercizio del suo potere tecnico includerebbe, tra le sue cause, un «oscuro desiderio di rimuovere, in quanto associantesi a un senso di colpa di cui ci si voleva liberare, ogni sia pur segreta nostalgia di quell'Eden primigenio in cui non ancora era stato sanzionato il divorzio tra l'utilità destinata al consumo e promotrice di produzione, e la bellezza, in cui la contemplazione alimenta se stessa e di se stessa si appaga»⁶⁸.

Nella distruzione, nell'abbandono e nell'oblio dei giardini, «dove la natura è arte e l'arte natura»⁶⁹, si esegue infatti quella che Assunto definisce la «sentenza capitale pronunciata contro la natura in quanto esteticamente godibile, e contro l'arte in quanto operosità vocazionalmente contemplativa»⁷⁰. Gli antichi giardini e le millenarie foreste – «memoria del giardino perduto, promessa di giardini ritrovati» – furono distrutti perché «facevan pensare a quando, sospinti dal desiderio di tornare comunque nell'Eden, o di far sì che all'Eden assomigliasse tutta la terra, a modello supremo di ogni loro fabbrilità ponevan gli uomini l'arte, che è un fare finalizzato alla contemplazione»⁷¹. Vale a dire, perché «quegli alberi parlavano di antiche età da dimenticare, rendevano testimonianza di quando gli uomini, non avendola ancora ripudiata, in sé coltivavano la pensosa e fattiva nostalgia di quel mondo giardino che

66 Ivi, p. 37.

67 Ivi, p. 41.

68 Ivi, p. 29.

69 Ivi, p. 33.

70 Ibidem.

71 Ivi, p. 32.

per la tradizione ebraico-cristiana era stato l'Eden d'Oriente e nella mitologia della Grecia e di Roma si era chiamato il regno di Saturno, dove "Ver era aeternum"⁷².

Lungi dal «curar la bellezza del mondo, e anzi togliendola di mezzo come ingombrante residuo di quel primordiale giardino che vuole dimenticare in quanto gli ricorda una sorta di sua contemplativa minore età»⁷³, l'uomo finisce così per abolire definitivamente l'idea di giardino quale «natura pensata come *bellezza ideale* e modellata come *bellezza reale*»⁷⁴. Alla distruzione pratica dei giardini-realtà si accompagna infatti la negazione teorica del giardino-idea, ad opera di quel «tecnologismo [...] che per utilitariamente sfruttare la natura, di essa distrugge l'immagine: con ciò cancellando quella bellezza che, nel definitivo finale dell'*Iperione*, Hölderlin doveva platonicamente identificare con l'anima del mondo»⁷⁵.

Quali testimonianze monumentali dell'insopprimibile carattere politico dei giardini, oltre ai grandi giardini regali dell'antichità – dove si sfoggiava il potere del sovrano sulla natura, sui sudditi e sui nemici –, vanno infine presi in considerazione quegli altrettanto atavici «giardini particolari in cui la funzione dell'utile sovrasta quella del bello»⁷⁶: i *cimiteri*, mediante i quali la canettiana "massa dei vivi" esercita il proprio potere su quella dei morti, calpestandola. «La situazione del sopravvivere», afferma infatti Canetti, «è la situazione centrale del potere»⁷⁷: il piacere che colui che "resta in piedi" «trae dal sopravvivere cresce con il suo potere»⁷⁸ e questo potere non si identifica con altro che con «la brama di sopravvivere a una massa di uomini»⁷⁹. Il *coemeterium*, dunque, non sarebbe altro che una forma particolare di *hortus conclusus* nel quale i defunti vengono "messi a giacere" (*koimàò*) e a cui è affidata la memoria

⁷² Ivi, p. 32.

⁷³ Ivi, p. 36.

⁷⁴ Ivi, p. 39.

⁷⁵ Ivi, p. 41.

⁷⁶ L. Verdi, *Il faut cultiver notre jardin*, in "Lo Squaderno. Explorations in Space and Society", n. 20, giugno 2011, p. 34.

⁷⁷ E. Canetti, *Potere e sopravvivenza* (1972), a cura di F. Jesi, Adelphi, Milano 1974, p. 16.

⁷⁸ Ivi, p. 26.

⁷⁹ Ibidem.

collettiva: «giardini della memoria in cui i vivi rinchiudono i morti per costruire l'idea della morte e sancire la distanza e la differenza dei morti dai vivi senza perderne il ricordo»⁸⁰. Come ricorda Laura Verdi, infatti, «negli irrequieti vagabondaggi dell'uomo paleolitico, i morti furono i primi ad avere una dimora stabile»⁸¹, e in questo senso si può affermare che la «la città dei morti è antecedente a quella dei vivi»⁸². La morte viene così isolata nel recinto dei cimiteri⁸³ e a loro volta, a partire dal Rinascimento, le città spingeranno i cimiteri negli spazi suburbani e marginali, fino all'editto napoleonico tanto odiato da Foscolo, che sancì la separazione definitiva tra la città dei morti e quella dei vivi, statuendo che la prima dovesse collocarsi completamente al di fuori del territorio abitato della seconda.

1. La città e la foresta. La legge e la sua ombra.

Come aveva ben compreso Vico, non esiste aspetto della civiltà umana che non derivi, materialmente ed etimologicamente, dalla foresta, come

per cagion d'esempio, "*lex*", che dapprima dovette essere "raccolta di ghiande", da cui crediamo detta "*ilex*", quasi "*illex*" [...]. Dappoi "*lex*" fu "raccolta di legumi", dalla quale questi furon detti "*legumina*". Appresso, nel tempo che le lettere volgari non si erano ancor trovate con le quali fussero scritte le leggi, per necessità di natura civile "*lex*" dovette essere "raccolta di cittadini"⁸⁴.

Aristotele nel VI libro della *Fisica* pone la distinzione tra *morphè* e *hyle*, ma la traduzione letterale di quest'ultima non è *materia*, bensì *foresta/legno*; ma anche la parola *materia* è a sua volta traducibile come *legno*, oltre a condividere la stessa *radice*

⁸⁰ L. Verdi, *op. cit.*, p. 34.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ibidem.

⁸³ Si veda, per quanto riguarda l'evoluzione del rapporto tra città e cimitero, il testo di L. Mumford, *La città nella storia*....

⁸⁴ Ivi, 63.

etimologica di *mater*. L'*hyle* è concepita come l'opposto della forma, dell'ordine, del *nomos*. Ma anche come suo elemento fondamentale e imprescindibile (Nomos si fonda e si costituisce sull'anomia). Con forma si indica il principio che determina l'essenza e la struttura dell'essere come tale, La *hyle*, al contrario, è un principio di irrazionalità, inintelligibilità e di indicibilità: esprime ciò che della cosa non può essere né detta né pensata, anche se esiste. La *forma*, infatti non corrisponde solamente alla configurazione esterna delle cose, ma alla loro stessa essenza – ovvero, a ciò per la quale esse sono ciò che sono. Tuttavia, in assenza di una *materia* non potrebbe darsi alcuna forma particolare. D'altra parte, la materia pura senza la forma sarebbe totalmente indeterminata, una mera potenzialità: ogni dato dell'esperienza sensibile è un *sinolo* di materia e forma.

In altre parole, già in Aristotele la materia appare necessaria non solo alla *entélecheia* – quale processo con cui la materia prende forma, avendo inscritta in se stessa il fine della propria evoluzione⁸⁵ –, ovvero alla produzione delle forme, ma anche alla loro individuazione. In questo senso, le forme sensibili (*morphai*) quali rassicuranti prigionie della materia sono opposte alle composizioni informi e costruzioni originarie (*teratà* – traducibile, a un tempo, con *prodigi* e con *mostruosità*). La foresta rappresenta il luogo della potenzialità attuabile, riserva di *possibilia* non ancora pervenuti all'atto della realizzazione, materia viva sussumibile in qualunque forma potenziale. *Hyle* è la forza embrionale che ha il potenziale di assumere forme specifiche; il «caos amorfo della materia»⁸⁶. Virgilio, tre secoli dopo Aristotele, definirà «*genius loci* la *hyle* e l'eleverà a divinità»⁸⁷.

In fin dei conti, la foresta altro non è che la materia con la quale si è edificata l'intera civiltà. Non solo perché l'uomo ne ha sempre tratto l'acqua e il cibo con i quali sostentarsi, la legna con cui scaldarsi e costruirsi dei rifugi solidi e sicuri, la cellulosa e le fibre con il quale tessere vesti e carta su cui imprimere i loro vissuti e i loro pensieri; ma anche da un punto di vista allegorico ed epistemologico. L'albero, quale

85 Lo stesso processo che Goethe individuerà nella formazione e nello sviluppo della *urpflanz* nel suo *Metamorfosi delle piante* (1790).

86 R. Assunto, *op.cit.*, p. 35.

87 M. Venturi Ferriolo, *Giardino e filosofia*, Guerini e Associati, Milano 1992, p. 14.

«*lignum* racchiudente una sapienza giovevole all'uomo»⁸⁸, rappresenta infatti la struttura per antonomasia della sua *forma mentis*, e come sottolinea Harrison, non potremmo nemmeno conoscere il concetto di cerchio, né averlo sviluppato, senza aver osservato gli anelli concentrici di un tronco reciso. Sin dalle loro origini, non solo l'esistenza ma anche il sapere dell'uomo sono mediati dagli elementi della foresta: non a caso, nel parlare di una lingua, di una cultura, della storia o della scienza si è soliti riferirsi alle loro *radici* – anche in relazione alla vita organica, nel caso di denti, peli e capelli – e alle loro *ramificazioni*. L'origine della stessa semiotica e di ogni possibile teoria dell'interpretazione, deriverebbero dalle foreste la loro assunzione fondamentale: *stat aliquid pro aliquo*.



89

Gli esseri umani non hanno solo sfruttato materialmente la foresta, hanno anche saccheggiato i suoi alberi al fine di forgiare le loro fondamentali etimologie, simbologie, analogie, strutture di pensiero, i loro emblemi identitari, concetti di continuità e nozioni di sistema. Dall'albero genealogico all'albero della

⁸⁸ Ivi, p. 35.

⁸⁹ W. Turner, *Jason*, engraved, 1806.

conoscenza, dall'albero della vita a quello della memoria, le foreste hanno fornito un'indispensabile risorsa simbolica nell'evoluzione culturale dell'uomo⁹⁰.

È del tutto vero, perciò, quanto scrive Robert P. Harrison: «la civiltà occidentale ha letteralmente realizzato il proprio spazio nel mezzo della foresta»⁹¹. Questa, sancisce i margini delle sue coltivazioni, i confini delle sue città e dunque, soprattutto, «i limiti del suo dominio razionale»⁹²; oltre il quale risiede il regno dell'immaginazione. In altre parole, non solo le foreste hanno finito per assumere un ruolo centrale e imprescindibile nell'evoluzione culturale e nell'immaginario collettivo occidentale, ma le stesse «istituzioni dominanti dell'Occidente – religione, legge, famiglia, città – si sono originariamente affermate in opposizione»⁹³ ad esse. Si tratta di quella che Venturi Ferriolo definisce una «determinazione di un *topos* ideale a confronto di una realtà dura e integrata»⁹⁴, ma gli oggetti di un simile confronto possono costantemente invertire i propri ruoli: la città sembra rappresentare quel *locus* ideale, ordinato e amministrato dall'uomo *per* l'uomo e la foresta il suo contraltare selvaggio e minaccioso, dove ogni legge degli uomini – prima fra tutte, quella razionale – perde ciò che la rende tale, ossia la sua forza. Tuttavia, quando l'ordine della *civitas hominum* si corrompe e l'ingiustizia diventa legge, è la foresta a simboleggiare lo spazio ideale, libero dal giogo di un *nomos* tirannico e granitico, dal mito della legge; il luogo dentro la quale e a partire dalla quale immaginare un ordine non corrotto, una città giusta, una realtà altra. Così, dal momento in cui gli uomini identificarono l'autorità divina con il cielo, con la geometria eterna delle stelle, con il cosmo infinito o con il Paradiso, e si convinsero che questa si rivelasse per mezzo di segni e messaggi celesti, la foresta divenne profana e mostruosa, poiché ostacolava e impediva di volgere lo sguardo verso il cielo, e dunque verso la divinità. Ciò che impedisce la vista, ricorda Vico, non può

90 R. P. Harrison, *Forests. The Shadow of Civilization*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1992, p. 8 (trad. mia).

91 R. P. Harrison, *op. cit.*, p. IX

92 Ibidem.

93 Ibidem.

94 M. Venturi Ferriolo, *Eros e Afrodite. Alle origini dell'idea di giardino*, in *Il giardino: idea natura realtà*, cit., p. 56.

che costituire un ostacolo per la conoscenza umana e, dunque, per la scienza – o per dirla con Benjamin: «ogni campo del sapere ha dovuto essere disboscato, lasciando penetrare con l'ascia della ragione la sterpaglia del mito»⁹⁵.

Se, Artemide con le sue metamorfosi rappresenta non solo la dea delle belve e delle foreste, ma il mistero imponderabile di quella *natura naturans* che Vico riteneva un sistema di auto-rigenerazione – non potendo immaginare che quel processo entropico che egli inscriveva nelle istituzioni umane potesse, coadiuvato da uno smisurato potere tecnologico, giungere a coinvolgere il sistema naturale stesso, fino a comprometterlo irreversibilmente – la celtica dea *Arduinne* (o *Arduina delle foreste*), non solo tutelava ogni forma di vita nella foresta, ma incarnava lo stesso equilibrio naturale, e puniva chiunque violasse le sue leggi.

La mitologia cristiana, dal canto proprio, fu solita associare la foresta all'idea di bestialità, di caduta creaturale, di perdizione; mentre dal punto di vista teologico, essa appare come la rappresentazione dell'anarchia della materia stessa. Per la stessa apotropaica ragione, tutti gli elementi scabrosi e ripugnanti della civiltà vengono proiettati sulla foresta, che viene a costituirsi come il contraltare del mondo ordinato della legge, inclusa quella di Dio, dal momento in cui rappresenta l'ultimo baluardo della cultura pagana – ovvero quel «regno periferico dell'opacità, che ha permesso alla civiltà occidentale di estraniarsi, incantarsi, terrorizzarsi, ironizzarsi, in breve di proiettare nell'ombra della foresta i suoi segreti e le sue più profonde ansie»⁹⁶. In fondo, se determinati elementi pagani sono sopravvissuti e giunti sino a noi, seppure nella forma derivata della fiaba, della leggenda, della ballata popolare, è perché hanno trovato dimora e rifugio nel cuore della foresta, ed è lecito domandarsi «quante memorie non raccontate, antiche paure e sogni, tradizioni popolari e più recenti miti e simbologie [siano] svanite nel fuoco delle deforestazioni»⁹⁷: ogni volta che una foresta viene distrutta, con essa svanisce anche una «riserva di memoria culturale»⁹⁸.

95 W. Benjamin, *I passages di Parigi*, op. cit., p.

96 R. P. Harrison, *Forests*, cit. p. IX.

97 Ivi, p. XI.

98 Ivi, p. 62.

La foresta è dunque «il luogo dove la logica della distinzione si smarrisce»⁹⁹, luogo della *coincidentia oppositorum* e della compenetrazione dialettica, «dove la percezione diviene promiscua con un'altra dimensione, latente e rivelatrice, del tempo e della coscienza»¹⁰⁰. Qui, «l'inanimato può improvvisamente prendere vita, il dio trasformarsi in bestia, i fuorilegge lottano per la giustizia»¹⁰¹. In un certo senso, entro i suoi confini, lo *stato di eccezione* è la regola. La regola che qui si impone «senza alcuna compassione per quell'umanità che viene attratta» dalla foresta «come in un cerchio magico e fatale»¹⁰², tuttavia, è la negazione della regola *tout court*: l'unica legge qui vigente è l'assenza – o la non-validità – delle norme su cui si regge e costituisce la società degli uomini – in una «dialettica paralizzata natura-civiltà»¹⁰³.

Proprio della foresta, è un carattere ambiguo e ancipite: a un tempo spazio sacro e profano; *locus sine lege*, ma rifugio per chi – in nome di una *giustizia* più alta – la avversa; fonte archetipa dell'incanto e della magia ma anche miniera inesauribile di pericoli e ostilità, in quanto nascondiglio di bestie feroci, banditi e potenziali nemici. La legge dell'identità e il principio di non contraddizione, afferma Harrison, «si smarriscono nella foresta»¹⁰⁴, dove ogni referente si esaurisce nei suoi infiniti rimandi, fino a scomparire del tutto. Qui, quasi si realizzasse una perfetta *adaequatio intellectus et rei*, «il profano diviene sacro. Il fuorilegge diventa il paladino di una giustizia più alta. Il virtuoso cavaliere si trasforma in un uomo selvaggio. La linea retta diviene una circonferenza»¹⁰⁵.

Anche da un punto di vista spirituale, la foresta è contraddistinta da un'imprescindibile ambiguità: è il luogo della perdizione, ma è al suo interno che le anime devote e gli eremiti riparano in fuga dalla corruzione della società degli uomini. Come ricorda Harrison «foresta era originariamente un termine giuridico riferito ad una terra dichiarata *off-limits* da un decreto regio. Dal momento in cui una regione

99 Ivi, p. X.

100 Ibidem.

101 Ibidem.

102 G. Cuozzo, *Castelli di carta. Kafka e la filosofia della burocrazia*, Jouvence, Milano 2019, p. 9.

103 Ivi, p. 8.

104 R. P. Harrison, *Forests*, cit., p. 63.

105 Ibidem.

veniva ‘afforestata’, o dichiarata una foresta, non poteva essere coltivata, sfruttata o invasa»¹⁰⁶. Questa risiedeva, dunque, fuori dal pubblico dominio ed era destinata ad uso esclusivo del re e della sua corte, quale teatro delle sue attività ricreative; ma anche fuori dalla comune sfera giuridica. Infatti, sebbene esistessero specifiche leggi della foresta, «le foreste dimorano ‘oltre’ la legge»¹⁰⁷, sono la sua *ombra*: «l’ombra della legge non è opposta alla legge, ma la segue come un altro-se-stesso, come la sua coscienza colpevole»¹⁰⁸. I protagonisti delle ballate popolari, che conobbero grande diffusione a cavallo tra il XIV e il XV secolo – si pensi a *Robin Hood* –, si pongono al di fuori dell’ordine corrotto e arbitrario e si ergono a paladini di una giustizia *naturale* superiore: «ribelli che contestano un ordine che ha perpetrato ingiustizia contro di loro. [...] Nemici non della legge, ma piuttosto della sua degenerazione»¹⁰⁹. Questi, non possono che trovare rifugio e dimora nella foresta: spazio dell’inversione dei principi e del rovesciamento dialettico, ma anche territorio che si presta particolarmente a imboscate e azioni di guerriglia. Un territorio, soprattutto, che consente di interrompere la reciprocità della visione: il *fuorilegge* osserva lo spazio legale della città, e spesso vi opera, compiendo azioni, sabotaggi e scorribande, ma è del tutto invisibile alla legge e ai suoi tutori.

La dicotomia tra città e foresta, in fondo, è la stessa che contrappone il Grande Inquisitore a Gesù nell’omonima *Leggenda* dostoevskijana: se i primi soggiogano l’arbitrio degli uomini in nome della sicurezza e del «pane terreno», la foresta rappresenta la schiacciante e spaventosa responsabilità complicata nella libertà – quella che Vico definiva la libertà bestiale¹¹⁰ dei giganti. Nel descrivere l’evoluzione delle istituzioni umane, egli affermava che «prima furon le selve»¹¹¹, identificando la foresta come la fondamentale «precondizione o matrice della civiltà»¹¹². La ragione per la quale la civiltà occidentale costituisce la propria identità culturale in opposizione

106 Ivi, p. 69.

107 Ibidem.

108 Ibidem.

109 Ivi, p. 77.

110 Cfr. G. B. Vico, *op. cit.*

111 Ivi, p. 62.

112 R. P. Harrison, *Forests*, cit., p. 1.

alla foresta, erigendo una recinzione che da essa la separi, è che «la foresta c'era prima»¹¹³. Come si è detto,

il primo recinto è quello del paradiso terrestre. Se il *paradeisos* è una sorta di cittadella nella natura primigenia, il suo recinto equivale al circuito sacrale delle mura urbane che separano il mondo della civiltà dal deserto ostile del mondo esterno. Tale era il giardino dell'Eden, oasi felice circondata dal deserto e tale si manifesta l'apocalittica Gerusalemme Celeste, la città degli eletti cinta da mura che non lasciano entrare le forze del male¹¹⁴.

L'idea di muro - comune al Paradiso, al giardino e alla città - rappresenta l'archetipo del confine, l'oggettivazione della dialettica dell'esclusione/inclusione su cui, secondo Agamben, si fonda lo stato moderno. In altre parole, Paradiso, *hortus conclusus* e città condividono la loro natura chiusa e "murata" e partecipano alla stessa dialettica tra *nomos* e *anomia*. Le mura costituiscono pertanto l'elemento di scissione tra *forma* e *materia*, tra ordine e caos, tra la legge e la sua assenza. Non a caso, nelle incisioni di Kircher il Paradiso terrestre è raffigurato come una vera e propria città e le sue mura appaiono come barriere naturali opera di una *natura architecta*. «Il recinto è il confine sacrale del giardino, della città, del santuario, dello spazio dell'uomo»¹¹⁵, entro il quale è possibile esperire ogni *ierofania*, oltre la quale si cela la minacciosa incombenza del disordine, dell'anarchia della materia.

Le mura delle città antiche – ma si può dire lo stesso degli odierni confini nazionali –, prima ancora che rispondere ad una necessità strategica, difensiva e militare, svolgevano infatti una funzione magico-simbolica e apotropaica, poiché potevano delineare, entro un universo caotico e anomico, uno spazio ordinato, un *nomos*. I muri, infatti, «proteggono, dividono, distinguono: soprattutto, astraggono»¹¹⁶, concorrendo

113 Ibidem.

114 M. Fagiolo, *Elementi e simboli del giardino riflesso*, in *Lo specchio del Paradiso. L'immagine del giardino dall'Antico al Novecento*, a cura di M. Fagiolo e M. A. Giusti, edizione fuori commercio a cura della RAS (Riunione Adriatica di Sicurtà), Amilcare Pizzi Edizioni, Cinisello Balsamo 1996, p. 127.

115 Ibidem.

116 Ibidem.

in modo determinante al processo di individuazione e di formazione dell'identità di una popolazione; «non meno della scrittura, definiscono la civiltà», poiché al pari della scrittura, rappresentano veri e propri «monumenti di resistenza contro il tempo»¹¹⁷. Le mura urbane delimitano la vita comunitaria e le attività degli uomini, definendole in opposizione a ciò che si trova *fuori*: «tra le mura si è all'interno di un emporio, all'interno della giurisdizione della burocrazia, dell'identità astratta di razza, città e religione istituzionalizzata; in breve, all'interno del recinto solitario della storia»¹¹⁸. Gilgamesh – che combatte la foresta ma vi ripara per intraprendere il proprio cammino spirituale – è «il costruttore di tali mura, che dividono la storia dalla preistoria, la cultura dalla natura, il cielo dalla terra, la vita dalla morte, la memoria dall'oblio»¹¹⁹. Ecco perché, in un certo senso, si può affermare, con Fagiolo, che «ogni nuovo recinto, sacralmente fondato, è una ricostruzione del mondo, ogni volta a partire da un nuovo centro dell'universo»¹²⁰. Gilgamesh non è solo il fondatore di *Uruk*, ma anche il costruttore delle sue *mura*, che «marcano nello spazio una dialettica fra la comunità e ciò che la comunità non è, fra ciò che è amico e ciò che è ostile»¹²¹ e operano una trasformazione del reale mediante la suddivisione dello spazio, finendo per assumere quella funzione biopolitica di «controllo, gerarchizzazione e partizione sociale»¹²². Come ricorda Venturi Ferriolo, infatti, «giardino [o foresta] e città sono termini opposti, più che mai contraddittori, non solo in senso biblico, vitale, di protezione, ma anche specchio della società che muta»¹²³. Eppure, le attività che consentono la sussistenza della città, dall'agricoltura, all'allevamento, dalla caccia alla raccolta di frutti e bacche spontanee, hanno luogo oltre le sue mura. L'uomo necessita della foresta per vivere, ma per farlo deve escluderla dal proprio recinto abitativo, dal

117 R. P. Harrison, *Forests*, cit., p. 15.

118 Ibidem.

119 Ibidem.

120 M. Fagiolo, *op. cit.*, p. 127.

121 E.C. Sferrazza Papa, *Le pietre e il potere. Una critica filosofica dei muri*, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 46.

122 *Sconfinate. Terre di frontiera e storie di confine*, a cura di E. Giordana, Rosenberg&Sellier, Torino 2019, p. 166.

123 M. V. Ferriolo, *Giardino e filosofia*, cit., p. 176.

proprio spazio ordinato, o addomesticarla e trasformarla nella sua versione depotenziata e rassicurante, anch'essa recintata e ordinata secondo un progetto di senso.

Il Giardino, in questo senso, può essere inteso come un tentativo di esorcizzare e controllare il carattere perturbante, allucinatorio e *bestiale* della foresta, di riprodurne ed esaltarne il fascino e la suggestione *all'interno* dei confini rassicuranti della villa, della città, della legge. Mediante l'addomesticazione degli elementi vegetali e il controllo biopolitico sugli animali che abitano il giardino o il *parco*, si tenta di ricostruire una foresta privata dei suoi tratti selvaggi e ferini, non più popolata da belve feroci ma solo da quegli esseri che costituiscono un qualche diletto – estetico o venatorio – per gli uomini: paradossalmente, le riserve nobiliari di caccia rappresentano non solo il primo caso di *privatizzazione*, ma anche il primo caso di *conservazione* storico-naturale. Tra le molteplici antinomie complicate nella sua stessa natura, figura infatti la secolare dialettica tra *pubblico* e *privato*, che il giardino – con il suo recinto – non solo incarna, ma «pone e conserva», per dirla con Benjamin. La stessa definizione di *privatus* rimanda infatti all'idea di separazione e di isolamento dalla vita pubblica, oltre che a quella di esclusività: se i confini delle città e dei territori sono definiti, astrattamente, da espressioni più o meno complesse di diritto, quelli che delimitano gli allevamenti, gli orti e le porzioni di territorio sono concreti e materiali, e assolvono alle stesse funzioni, strategiche, difensive ma anche e soprattutto simboliche e apotropaiche cui le mura della città erano chiamate a svolgere. Così, come ricorda Harrison, ancora nel medioevo, «le foreste erano *foris*, 'fuori'. In esse vivevano gli emarginati, i matti, gli amanti, i briganti, gli eremiti, i santi, i lebbrosi, i

maquis, i fuggitivi, i disadattati, i perseguitati, gli uomini selvaggi. Dove altro potrebbero andare? Fuori dalla legge e dalla società umana c'è la foresta»¹²⁴.



Durante il Rinascimento, dopo le prime grandi deforestazioni, la foresta diviene «il luogo della nostalgia lirica»¹²⁵: questa tornerà a rappresentare un rifugio – non tanto dalla legge ma dalla stessa civilizzazione, dalla foresta urbana –, in quanto spazio prediletto dell'erranza amorosa. Infine, con illuminismo, razionalismo e Stato moderno, la foresta non sarà altro che un insieme di alberi, un terreno incolto, e il suo controllo – come quello di ogni porzione di territorio che d'ora in poi si chiamerà *nazione* – passerà sotto l'amministrazione, e dunque la burocrazia, del potere statale. Rousseau costituisce una delle poche eccezioni: con il suo *stato di natura* vorrebbe restituire dignità storica e ontologica alla foresta, dove l'uomo poteva trascorrere le proprie ore con *naturale innocenza*; il suo giardino pre-lapsario delle origini è una selva primordiale, cui sono associate una forma di originaria *plénitude*, da una parte, e la conseguente nostalgia derivata dalla sua assenza, dall'altra. Le foreste possiedono infatti il «potere psicologico di evocare la memoria del passato; al punto di divenire

124 R. P. Harrison, *Forests*, cit., p. 61.

125 Ivi, p. 93.

esse stesse figure della memoria»¹²⁶. Kant doveva essere ben consapevole delle analogie tra la *civitas hominum* e la foresta quando scriveva, come ricorda Giuseppe Riconda: «avviene per gli uomini come per gli alberi in un bosco, “che proprio perché ognuno cerca di togliere aria e sole all’altro, si costringono reciprocamente a cercare l’una e l’altro al di sopra di sé e perciò crescono belli e dritti”»¹²⁷.

Infatti, finanche dopo il disboscamento, non solo materiale ma anche simbolico, della gran parte delle foreste europee ad opera del razionalismo illuminista di matrice cartesiana, il loro fascino misterioso, in tutto il loro carattere ancipite, quali luoghi dell’incanto e dell’orrido, del sogno fantastico e dell’incubo, non ha mai cessato di influenzare l’immaginario collettivo e le sue produzioni: dai vampiri ottocenteschi alla straordinaria diffusione di pellicole cinematografiche e di serie tv (dall’archetipica *Twin Peaks* alle odierne *Black Spot* e *Dark*), che non solo ambientano le proprie vicende nel cuore di enormi – e quasi sempre immaginarie – foreste, ma le assurgono a principali protagoniste della narrazione. Così, mentre quel che resta della foresta pluviale amazzonica viene letteralmente data alle fiamme e il riscaldamento globale concorre all’origine e alla diffusione di sempre più frequenti incendi di vaste proporzioni, che hanno ormai raggiunto anche le foreste del Circolo polare Artico, gli uomini riscoprono la foresta quale espediente narrativo. Harrison parla qui di *nostalgia*, ma la condizione e la sensazione che descrive sono proprie del rimuginatore *melancolico*: egli «non può che evocare la condizione desiderata, e allo stesso tempo non può che rappresentare il proprio paradiso (o foresta) perduto come qualcosa di immaginario, inaccessibile, o irreal»¹²⁸. In altre parole, dopo aver a lungo obliato e trascurato questa remota provincia del *logos*, dopo averla quasi del tutto distrutta e negata, l’umanità si appresta a rivalutarne il ruolo – ma solo, e ancora, secondo una mera prospettiva utilitarista.

Prima della legge, scriveva Vico, «furon le selve»¹²⁹. Egli, nella sua archeologia delle origini metaforiche del pensiero umano perverrà alla conclusione che «la natura

126 Ivi, p. 156.

127 G. Riconda, *Kant*, Mursia, Torino 1987, p. 188.

128 R. P. Harrison, *Forests*, cit. p. 156.

129 G. B. Vico, *op. cit.*, p. 62.

degli uomini è prima cruda, poi severa, poi benigna, poi delicata, infine dissoluta»¹³⁰. In tal senso l'evoluzione delle istituzioni da lui descritta, non va interpretato in senso unidirezionale: dalle *accademie*, che egli indicava come l'apice delle istituzioni umane, si regredisce progressivamente tornando infine alla foresta. Infatti, se all'avanzata della civiltà fa da contraltare la ritirata delle foreste, che dopo le ere glaciali ricoprivano gran parte della superficie planetaria – quasi che il luogo che pone le condizioni d'esistenza della vita umana e gli uomini non possano coesistere –, uno dei primi segni morfologici del declino di una civiltà è la loro ricomparsa. Quale contraltare anomico, sovrastorico e irrazionale della *civitas hominum*, la foresta rappresenta l'origine e il destino ultimo della vicenda umana. Le città, infine, si ritrasformano in foresta: dal momento in cui la città collassa e si disintegra dall'interno, la foresta fa capolino dall'esterno. Ciò è accaduto a Roma, dopo le invasioni dei barbari, gli uomini delle foreste del nord, quando diverse aree della città, ormai in rovina, furono a loro volta invase da una natura selvaggia intenta a reimpossessarsi di quanto un tempo le apparteneva; ed è accaduto a Chernobyl, dove alla scomparsa dell'uomo ha fatto seguito l'inesorabile ri-trasformazione della città in foresta – che, nel momento in cui scrivo queste righe, è attraversata da numerosi e temibili incendi, sempre più vicini ai vecchi reattori nucleari. In questo senso, i vichiani bestioni, orfani di ogni *humanitas* e regrediti ad uno stadio di «libertà bestiale», non rappresenterebbero solo il remoto passato dell'umanità, ma anche il suo futuro.

Oggi, con strumenti inimmaginabili per l'antico bestione armato di ossa e bastoni, siamo in grado di potenziare enormemente il nostro istinto di sopraffazione, fino a mettere a repentaglio la nostra stessa vita. Ora, alla luce di tutto ciò, potremmo avvallare la tesi di Hegel, secondo cui lo stato d'innocenza originario-edenico, in cui tutti se ne stanno in pace gli uni con gli altri, “è un parco dove possono rimanere gli animali, non già l'uomo [...]”. Perciò il peccato originale è il mito eterno dell'uomo, è il peccato tramite il quale l'uomo si fa uomo”. La civiltà ha quindi un prezzo da pagare: la teologia lo individua nel peccato originale (la cacciata dal paradiso terrestre) [...]. Oggi, questa *felix culpa* è ravvisata

130 Ivi, p. 63.

nell'affermazione su scala globale del cosiddetto *homo tecno-sapiens*, dotato com'è di tutte le versioni aggiornatissime dell'osso-bastone di cui si è efficacemente munito sin dal punto zero della sua comparsa storica. Salvo essere poi diventato il nemico di se stesso, lo scarto collaterale di un progetto globale che potrebbe aver come fine la sua clamorosa uscita di scena¹³¹.

La foresta, in questo senso, rappresenta non solo l'archeologia, ma anche il destino inesorabile della città. Quest'ultima, come si è detto, si costituisce e definisce la propria identità nella relazione e nella contrapposizione con la foresta, ma finisce per trasformarsi in essa: in senso letterale, poiché non appena questa viene del tutto o in parte abbandonata – o semplicemente a causa di una prolungata assenza di manutenzione –, la natura selvaggia torna a invadere lo spazio urbano, riappropriandosi del territorio che le è stato sottratto; ma anche in chiave allegorica – la cui accezione è tendenzialmente negativa – di *giungla urbana*. Così Hugo, che definiva la folla della metropoli una «foresta impenetrabile», scriveva ne *Gli orientali, le foglie d'autunno*:

quanto era appena avvenuto in questa strada non avrebbe stupito una foresta; gli alberi e gli arbusti, l'erica, i rami impenetrabilmente intrecciati e l'erba alta conducono un'esistenza cupa; il selvaggio pullulare vi intravede l'improvvisa comparsa dell'invisibile; quanto è al di sotto dell'uomo, attraverso la bruma scorge quanto sta oltre l'uomo¹³².

2. Giardino, città e utopia nel Rinascimento

Le strutture comunali tardo-medievali – che Luigi Firpo definiva “tendenzialmente anarchiche, egualitarie”¹³³ – si erano sviluppate come una creazione spontanea, dettata

131 G. Cuozzo, *Etica dei resti*, Morcelliana, Brescia 2020, p. 33.

132 V. Hugo, *Gli orientali, Le foglie d'autunno* (1829;1831), in Id., *Opere complete, Poesie II*, cit. in W. Benjamin, *La Parigi del Secondo Impero in Baudelaire* (1938), tr. it. E. Ganni, in Id., *Opere complete VII. Scritti 1938-1940*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2006, p. 144.

133 *La città ideale del Rinascimento*, a cura di G. C. Sciolla, Utet (Strenna), Torino 1975, p. 13.

dalla totale libertà e informata dalle esigenze naturali e fisiologiche della popolazione, e avevano sempre offerto una certa resistenza ai reiterati tentativi di subordinarle e omologarle e ad ogni forma di gerarchia. Tuttavia, l'introduzione della polvere da sparo e la conseguente diffusione di armi da assedio e di proto-artiglieria – che rendevano del tutto vane le antiche fortificazioni –, unitamente all'incremento demografico, con tutte le sue conseguenze igienico-sanitarie, e agli emergenti problemi di viabilità, imposero un ripensamento generale circa il concetto e la forma della città. L'aumento di carrozze e cavalli, ad esempio, comportò l'allargamento delle strade, nonché la diffusione di “nuovi stili per le facciate degli edifici, le quali dovevano poter essere guardate da un'altezza e a una velocità maggiori”¹³⁴. Fu un tale, brusco, cambio di paradigma a presiedere lo straordinario sviluppo e la diffusione, durante tutto il Rinascimento, di studi e ricerche dedicati alla città e allo *spazio urbano*: non a caso si è soliti ricondurre l'origine della città moderna – ovvero la sua metamorfosi, spesso repentina e radicale, dallo stadio medievale – e la nascita della sua costola teorica, l'*urbanistica*, a questa congiuntura storica. La scomparsa delle vecchie cinte murarie fu dettata principalmente dal radicale cambio di paradigma nelle strategie e nelle tecnologie belliche – laddove il cannone d'assedio andò progressivamente sostituendo i più rudimentali trabucchi e le catapulte –, e coinciderà quasi sempre con la comparsa di nuove fortificazioni. Il *muro* finirà per costituire un elemento centrale dei processi di rinnovamento urbano, quale vero e proprio ponte tra l'ingegneria civile e quella militare. In breve tempo, le nuove geometrie belliche stavano mutando profondamente il volto delle città, «che valicavano o abbattevano le vecchie cortine per dilagare al piano in cerca di spazio, di luce e aria libere, occupando zone quasi vergini, dove nessuna struttura precostituita sorgeva a vincolare l'ispirazione dell'artista pianificatore»¹³⁵.

Con la progressiva scomparsa delle forme livellatrici dei comuni, d'altra parte, la nuova topografia urbana cominciò a rispecchiare le altrettanto nuove esigenze del Principe, che ora anelava ad eternare le proprie imprese personali e il proprio

134 *Principii e forme della città*, a cura di L. Benevolo, C. Bertelli, G. Burke, V. Castronovo, P. L. Cervellati, C. Frugoni, V. Gregotti, R. S. Lopez, W. Oechslin e G. Pugliese Carratelli, Libri Scheiwiller, Milano 1993, p. 142.

135 *La città ideale del Rinascimento*, cit., p. 23.

lignaggio, plasmando la propria città come un teatro. “I nuovi tiranni”, scriveva Firpo, “avevano [...] la passione del costruire”¹³⁶. Entro un simile contesto politico, infatti, si rafforzò quell’inclinazione – tipica dei signori e dei despoti di ogni tempo – a “eternare nelle forme architettoniche la loro volontà di potenza e di fasto”¹³⁷. Le signorie rinascimentali finiranno presto per manifestare un “carattere dispotico accentratore”, che introdurrà “sperequazioni profonde nella ripartizione dei beni e nell’esercizio dell’autorità”¹³⁸.

Del resto, una delle congiunture sociopolitiche che resero possibile la grande stagione urbanistica fu proprio quell’inaudita concentrazione di potere e risorse finanziarie nelle mani del principe, tale da consentirgli di disporre a proprio uso e gusto dell’intero tessuto urbano. In tal senso, la teoria urbanistica appare indissolubile dall’evoluzione ideologica della città-stato. Come ricorda Firpo, infatti, è proprio “nell’età in cui pare davvero che il capriccio di un solo possa cambiare il volto della terra” – età che, a ben vedere, non sembra essere mai cessata – “che nascono i teorizzatori, gli uomini che nel gran secolo della trattatistica e dei precetti razionali aspirano a costruire anche la città secondo ragione”¹³⁹, una città *ideale*, quale *spazio prospettico* circoscritto ed “elemento teorico di coordinazione delle altre manifestazioni artistiche. Luogo dell’agire storico, distinto e separato dalla ‘natura’”, che “condiziona le varie espressioni figurative”. Una simile città avrebbe dovuto essere “esatta come un teorema euclideo, proporzionata nei propri elementi strutturali secondo una precisa *ratio matematica*”¹⁴⁰. Recuperando un’ideale classico, ancora ben presente in Plinio il Giovane e in Vitruvio, tra gli umanisti rinascimentali si era infatti riaffermata la convinzione che il concetto di bellezza fosse indissolubilmente relato a quello di armonia. La trattatistica cinquecentesca sulla *città ideale* è in tal senso certamente sterminata – così come lo sono le sue rappresentazioni figurative, basti citare quelle di Dürer (1527), Cattaneo (1563), Vasari (1598) –, ma vi sono autori che ne hanno, in un certo senso, fondato i canoni teorici.

136 Ivi, p. 13

137 Ibidem.

138 Ibidem.

139 Ivi, pp. 13-14.

140 Ivi, p. 14.

Leon Battista Alberti, nel suo celebre *Re aedificatoria* (finito di redigere intorno al 1450, ma pubblicato solo nel 1485), propone una raffinata rimodulazione dell'architettura classica e dell'opera vitruviana, la quale, mediante il recupero di elementi e principii architettonici dell'antichità, avrebbe dovuto fungere da leva culturale da consegnare nelle mani dei principi e delle corti affinché potessero disegnarsi un mondo su misura. Egli, che nel descrivere la villa di campagna ideale si rifà al giardino romano, affianca al concetto di *funzionalità* quelli di *decoro*, di ornato, di euritmia, e soprattutto di *scientia proportionis* (proporzione che Luca Pacioli, qualche decennio dopo, definirà *divina*), applicandoli a strade, piazze e strutture decorative della città. Tratteggiando la sua città ideale, Alberti si appoggia su di un paradigma politico essenzialmente oligarchico e borghese – da cui discende la sua dichiarata convinzione che “la città debba riflettere le differenze gerarchiche stabilite dalle istituzioni ed essere specchio vivente delle varie strutture sociali”¹⁴¹. Un paradigma, tuttavia, contaminato e informato dai principi umanistici della *bellezza* e dell'*armonia* e dall'originale indagine non solo sul legame tra *forma* e *funzionalità* degli edifici, ma anche sul rapporto tra lo *spazio urbano* e la *campagna circostante* – a partire dall'atto fondativo della città. La scelta del territorio dove edificare la città, infatti – quale recupero dell'antica pratica dell'interrogazione del *genius loci* – si costituiva di considerazioni strategiche, difensive, politiche e commerciali.

Un'opera come quella di Filarete – che pure dimostra di conoscere sia il trattato di Alberti sia quello di Vitruvio –, ben diversamente, è un ibrido straordinariamente fantasioso nel quale, contestualmente a considerazioni su razionalità e funzionalità dell'architettura, emergono ragionamenti di carattere magico-simbolici, prodotto di un'immaginazione utopica che fa ricorso tanto alla tradizione dell'astrologia e dell'alchimia quanto a fiabe di animali, letteratura fantastica, e racconti di viaggio. La sua città ideale, Sforzinda, è lo spazio della dialettica tra macro e microcosmo, che definisce l'universo come una sorta di cristallo, le cui parti, anche le più infinitesimali, hanno l'identica struttura dell'insieme e ne ripetono l'armonia e l'equilibrio. La città è costellata di suggestioni simboliche e *astrologiche* come il *labirinto*, il Palazzo-Giardino e i Palazzi del Vizio e della Virtù. Ma soprattutto, i suoi progetti

¹⁴¹ Ivi, p. 35.

dimostravano un radicato interesse per i problemi sociali che affliggevano gli insediamenti urbani. La proposta di Filarete, in tal senso, si inserisce in quella tradizione che individua un profondo legame, non solo formale, tra macrocosmo e microcosmo, tra forma divina / naturale e forma umana. La ricerca di un tale legame emerge con evidenza dai progetti e dalle piante di giardini e città ideali, considerati quali espressioni umane di una mai sopita nostalgia del Paradiso e di un mai sopito anelito utopico quale desiderio insopprimibile di ripensare, progettare e dare forma all'esistente.

Sarà, dunque, solo con il Leonardo degli ultimi anni del quindicesimo secolo che il dibattito sulla città ideale inizierà a perdere il suo connotato utopico, simbolico e astratto che ne aveva monopolizzato la natura fino ad allora. In Leonardo, l'urbanistica era assimilabile ad una struttura organica. La sua città ideale, per dirla con Sciolla, era infatti "antiutopica e sperimentale"¹⁴², egli mirava alla riorganizzazione razionale delle componenti urbane. Il suo contributo, che pure non rientra nella vera e propria trattatistica né verrà mai recepito e concretizzato dalla politica sforzesca ormai in declino, restituisce infatti la cifra di una inedita e profonda consapevolezza storica, politica e sociale, a cominciare dagli effetti funesti di un'eccessiva densità demografica e dalla questione dell'*abitare*: nel descrivere Milano durante la sua permanenza nella città lombarda nel 1497, egli riferisce di una «tanta congregazione di popolo, che a similitudine di capre l'uno addosso all'altro stanno, empiendo ogni parte di fetore, tanto che si fanno semenza di pestilente morte»¹⁴³ – il riferimento, evidente, è all'epidemia di peste che flagellò Milano per oltre un decennio, sterminando un terzo dei suoi abitanti. La sua *città ideale*, non a caso, muove da considerazioni e necessità politiche e sociali – volte, pertanto, a offrire soluzioni funzionali a istanze e bisogni reali – e non solo estetico-funzionali come in Alberti o in Francesco di Giorgio. Egli intuì, ad esempio, la necessità di dividere il traffico pedonale da quello dei carri e delle merci, separando le attività urbane in virtù della loro funzione e delle loro caratteristiche – e non già come specchio delle strutture sociali, come in Alberti. Nella città di Leonardo, le mura scompaiono «insieme alla

¹⁴² *La città ideale del Rinascimento*, cit., p. 38.

¹⁴³ L. da Vinci, *Appunti per un memoriale a Ludovico il Moro*, Cod. Atlantico, fol 65v. b.

concezione della città-fortezza, della minacciosa rocca che protegge il sovrano e ne assicura il dominio: al di là delle cortine di pietra un tempo innalzate per resistere agli assedi dilaga finalmente la pacifica vita urbana, quasi presentando una più diffusa sicurezza politica e il trapasso delle signorie dei tirannelli allo Stato moderno»¹⁴⁴. Quale risposta alla sovrappopolazione e al continuo scatenarsi di focolai epidemici – nel *clou* dei suoi studi idraulici –, Leonardo immagina una città attraversata da un reticolo di canali, superficiali e sotterranei, atti a consentire lo smaltimento fognario e garantire perciò una maggiore igiene pubblica, e di dighe in grado di proteggere dalle inondazioni e di ‘lavare’ e sanificare la città mediante allagamenti controllati.

La peculiarità della proposta urbanistica di Leonardo va rintracciata nella sua specifica filosofia della natura, nella sua radicata consapevolezza della caducità di ogni umana produzione e di ogni formazione naturale. La sua considerazione della natura, anche laddove la definisce *matrigna*, è sempre distinta dalla più profonda *riverenza*. L’osservazione dei fenomeni naturali, per l’artista-filosofo, ha innanzitutto lo scopo di studiarne e verificarne le leggi ed egli stesso mette in guardia dai rischi complicati dalla loro violazione. Lo studio e l’osservazione dei fenomeni naturali, pertanto, si configurano come un «vedere metodico e razionale [...], oggetto di apprendimento e di disciplina scientifica»¹⁴⁵: non si tratta, qui, di dominare la natura, ma di giungere alla sua più profonda comprensione. Del resto, lo stesso Leonardo - anticipando tematiche di estrema attualità come l’irreversibilità dell’agire tecnico e l’impossibilità di ripristinare o sostituire i cicli naturali - ammoniva: «ogni azione fatta dalla natura non si può fare con più breve modo co’ medesimi mezzi»¹⁴⁶. La natura, infatti, «rivela profondità insondabili, e la scienza [...] incappa nell’imprecisione essenziale di ogni conoscenza finita»¹⁴⁷. Se la prima rappresenta la «personificazione dell’operare divino», la seconda non potrà mai giungere alla perfezione, poiché «la natura è piena

144 *La città ideale del Rinascimento*, cit., p. 66.

145 G. Cuozzo, *Dentro l’immagine. Natura, arte e prospettiva in Leonardo Da Vinci*, il Mulino, Bologna 2013, p. 107.

146 L. Da Vinci, *Pensieri e scritti letterari*, Caribou, Verbania 2009, p. 2.

147 Ivi, p. 4.

d'infinite ragioni che non furon mai in isperienza» e solo il simbolo artistico è in grado di cogliere ciò che sfugge alla filosofia naturale¹⁴⁸.

In Leonardo, le esigenze di pensare e concepire una città ideale – una città *altra* –, a ben vedere, non derivano solamente dai limiti e dai difetti della città medievale, e dalle urgenze sanitarie che questi comportavano, ma anche e soprattutto dalla necessità di porre rimedi alle contraddizioni e agli sconvolgimenti – inclusi quelli ecologici – prodotti dagli stessi processi di trasformazione urbana. Con la nuova ondata urbanistica, scrive infatti Firpo, «il tessuto compatto della società medievale, stretto dai vincoli della consorteria e del vicinato, della corporazione e della confraternita, si allenta nella sua nuova mobilità delle fortune e il cittadino diventa folla; gli spazi urbani si dilatano per dare respiro alle scenografie della regolarità, per accogliere parate e giostre, feste e processioni, in un'epoca di inquieta pace pagata col prezzo della servitù»¹⁴⁹. D'altro canto, 'il secolo della grande trattatistica' – come lo definisce Firpo – fu indubbiamente una stagione di grande rinnovamento e di fervore culturale, resa possibile da una convergenza – un *unicum* storico – di ambizioni principesche, istanze sociali e genio artistico. In fondo, «i progetti ambiziosi di città nuove o i suggerimenti per rinnovare le antiche hanno in comune il proposito di assicurare agli uomini un ambiente di vita più degno, cioè un avvenire migliore»¹⁵⁰. Proposito che restò tale: come è noto, infatti, «la storia dell'urbanistica della Rinascenza è quasi solo da ricercare in carta, anziché in salde strutture»¹⁵¹, come la gran parte dei progetti del tempo, inclusi quelli di Leonardo – ma se vogliamo, come tutti i grandi ideali del Rinascimento. Progetti rimasti irrealizzati, forse, proprio in virtù del loro carattere 'rivoluzionario'. Come scrive Firpo, «i progetti degli architetti sembrano sfumare in irridenti miraggi e serbano insieme l'angolosità e l'astrattismo delle forme non saggiate al banco di prova della realtà»¹⁵². Successivamente, infatti, con la vittoria degli interessi privati e particolari, con l'affermazione di un potere sempre più dispotico e con il lento ma inesorabile affermarsi di una razionalità meramente

148 Ivi, p. 5.

149 *La città ideale del Rinascimento*, cit., p. 24.

150 Ibidem.

151 Ivi, p. 26.

152 Ivi, pp. 26-27.

strumentale, si assiste al «trapasso dei progetti di città ideale dal campo civile a quello militare, dagli agglomerati urbani pulsanti di autentica vita ai borghi murati artificiali, innalzati dal nulla, per atto di imperio»¹⁵³.

Indubbiamente, tuttavia, nel Cinquecento italiano si era assistito ad una vera e propria teatralizzazione della natura, di cui il giardino rappresentò il centro nevralgico: «la *nature préparé* del giardino rinvia all'idea del paesaggio ideale, dove domina [...] l'idea di un 'al di là'»¹⁵⁴. A partire da quel momento, «fra disegno del paesaggio e disegno della città si sviluppò un rapporto stretto»¹⁵⁵ e come scriveva Tuckermann nel suo *Die Gartenkunst in der Italienischen Renaissance-Zeit*, già agli inizi del XVI secolo era possibile trovare in Italia, un gran numero di «abili architetti» (*tüchtiger Architekten*) che si «sforzavano di coniugare» (*zu vereinigen streben*), l'arte dei giardini con l'architettura urbana, la natura e l'artificio¹⁵⁶. In seconda istanza, ricorda Giorgio Simoncini, «il compito dell'urbanista (come quello più in generale dell'architetto), durante il Cinquecento non era quello di adattare la sua opera alla natura, ma piuttosto di isolare la sua opera dalla natura, ovvero trasformare la stessa natura in un'opera di urbanistica (o di architettura). Sono estremamente significative in merito le analogie figurative esistenti fra gli schemi urbanistici e i disegni di giardini realizzati nel periodo»¹⁵⁷.

Fino al 1200, la forma urbana – derivata dall'impianto romano – manifestava un'integrazione fisiologica e funzionale tra città e campagna, laddove il *suburbium* rappresentava una fascia intermedia tra la città e il contado. Successivamente, questa dimensione di integrazione andò progressivamente sgretolandosi sotto i colpi delle nuove disposizioni urbanistiche. In molti casi, si ergeranno nuove cinte murarie – si pensi all'ampliamento delle mura fiorentine ultimato nel 1333 –, che finiranno per inglobare lo stesso *suburbium*, separandolo definitivamente dalla campagna circostante e dal territorio. Ciò provocò la sostanziale neutralizzazione della «funzione

153 Ivi, p. 27.

154 B. Basile, *op. cit.*, p. 31.

155 *Principii e forme della città*, cit., p. 143.

156 W. P. Tuckermann, *Die Gartenkunst in der Italienischen Renaissance-Zeit*, Verlag von Paul Parey, Berlin 1884, p. 105 (trad. mia).

157 G. Simoncini, *Città e società nel Rinascimento*, Einaudi, Torino 1974, p. 178.

di scambio da esso esercitata, e stabilizzò la posizione dominante della città rispetto al territorio»¹⁵⁸. Le mura e le fortificazioni, in tal senso, finirono per costituire una cesura netta non solo tra l'*interno* (quale rifugio familiare e rassicurante) e l'*esterno* (quale sede dell'alterità ignota e minacciosa e del pericolo, rappresentato dai potenziali nemici, le cui orde potrebbero giungere da ogni direzione), ma anche e soprattutto tra *cultura* e *natura*. La dissociazione città-campagna, d'altra parte, rappresentò la principale condizione degli eccezionali processi di inurbamento che si svilupparono a partire dal tardo Medioevo e della conseguente ascesa di una borghesia urbana e mercantile, che andò progressivamente affermandosi. A partire dal XV secolo, tuttavia, questa rigida scissione tende gradualmente ad attenuarsi. Ciò avvenne per varie ragioni, ma gli effetti della devastazione sociale ed economica durante e a seguito della grande epidemia di Peste Nera ebbero indubbiamente un ruolo essenziale: il grande fabbisogno di cibo che ne seguì rese infatti necessaria l'estensione delle zone coltivate e produsse una generale rivalorizzazione – anche nei termini di investimento economico – del territorio agricolo, coadiuvata dal susseguirsi di ricerche e innovazioni tecnologiche che consentissero la bonifica di ampie porzioni di territorio – progetti alla quale lo stesso Leonardo dedicò ampi studi. Entro un simile quadro, infatti,

si posero anche i grandi progetti di Leonardo riguardanti la bonifica idraulica della Val d'Arno, la redistribuzione della popolazione all'interno della regione milanese, mediante la realizzazione di insediamenti satelliti di trentamila abitanti ciascuno e i vari progetti di bonifica e realizzazione di canali e navigazione (congiungimento di Milano con i laghi e con il naviglio lungo l'Adda, il canale Milano-Pavia, la sistemazione idraulica del territorio di Vigevano, il canale Pisa-Firenze e i complessi idraulici Martesana-Adda, Lecco-Como-Ticino)¹⁵⁹

Il territorio della campagna, più in generale, tornò a ripopolarsi di casali e ville, destinati allo svago e alla fuga dalla frenesia della vita urbana, come rilevava lo stesso Leonardo, ascrivendo un tale rinnovato interesse per l'ambiente rurale alla ricerca del

¹⁵⁸ Ivi, p. 30.

¹⁵⁹ Ivi, p. 33.

godimento estetico offerto dalla bellezza e dall'armonia della natura: «che ti move o homo ad abbandonare le abitudini della città e a lasciare li parenti et amici, et andare in lochi campestri per monti e valli, se non la naturale bellezza del mondo, la quale, se ben consideri, sol col senso del vedere fruisce?»¹⁶⁰. Questa rivalorizzazione dell'ambiente rurale e selvaggio, sino a quel momento tendenzialmente repulso e temuto, non tardò a sortire i suoi effetti sul suo contraltare ordinato e antropizzato: l'ambiente urbano. Gli anni della *rinascenza*, infatti, sono segnati dal tentativo – non solo concettuale, ma anche figurativo, come si evince dalla pittura e dalla calcografia dell'epoca – di integrare città e campagna, cultura e natura. Lo stesso Alberti si raccomandava: «la tua città sia collocata nel mezzo della campagna in luogo che la posso a guardare a lo intorno il suo paese per tutto [...] donde il contadino o lo aratore possa continuamente uscire a lavorare e tornare ancora in un istante carico di frutti e ricolte»¹⁶¹. Alberti, nel descrivere la villa di campagna ideale si rifà al giardino romano, destinato alla contemplazione dei piaceri naturali: si tratta di un giardino ancora cinto da mura, ma che consente aperture prospettiche sul paesaggio, in una perfetta e armoniosa integrazione tra villa, giardino e natura circostante.

Se la città medievale era separata dalla natura mediante le sue alte cinta murarie, la concezione di Alberti mirava piuttosto a una corrispondenza, a un'integrazione reciproca tra ambiente naturale e ambiente urbano. Analogamente, i progetti di Francesco di Giorgio e di Filarete, superando il paradigma medievale, statuivano una stretta relazione tra morfologia del territorio e schema urbano.

Come sottolinea Simoncini, tuttavia, un rapporto fra organizzazione urbana e organizzazione della natura era già «attivo in Italia fin dal Trecento. Si pensi ad esempio alla corrispondenza esistente tra la città pianificata del periodo, a *insulae* quadrangolari, strade dritte, come Cittaducale (ricostruzione su tessuto romano cardodecumanico) e le indicazioni fornite da Pietro de Crescenzi per il disegno dei

160 Ibidem.

161 L. B. Alberti, *De re aedificatoria*, Florentiae, accuratissime impressum opera magistri Nicolai Laurentii Alamani (Nicolò di Lorenzo), 1485, in *I dieci libri di architettura di Leon Battista Alberti tradotti in italiano da Cosimo Bartoli. Nuova edizione diligentemente corretta e confrontata coll'originale latino*, Giovanni Zempel, Roma 1784, p. 154.

giardini: spazi a contorni quadrati, viali diritti, suolo piano»¹⁶², segno di una significativa contaminazione reciproca e costante tra i sistemi di organizzazione dello spazio urbano e quelli del territorio naturale – ma anche di un errata convinzione storica. A ben vedere, infatti, non vi era alcuna simmetria nei giardini antichi e furono piuttosto i caratteri militari, gerarchici e geometrici dell'*oppidum* romano ad influenzare non solo la forma della città, ma anche quella del giardino. Se fino al Trecento, infatti, la configurazione geometrica era appannaggio dei giardini, a partire dal Quattrocento essa venne applicata ed estesa alla totalità del paesaggio agricolo. Ad ogni modo, a partire dalla ristrutturazione di Villa Belvedere ad opera di Donato Bramante del 1503, con la quale la villa venne congiunta ai palazzi vaticani mediante un grande giardino, il *geometrismo* finirà per divenire un tratto saliente dei giardini rinascimentali.

Dal punto di vista urbanistico, ricorda Simoncini, «la città gerarchica, che si venne configurando nella seconda metà del quattrocento, esprimeva [...] da una parte lo sviluppo in senso capitalistico dell'economia e dall'altra la presa di coscienza, e di potere, della oligarchia borghese o aristocratica come classe (attraverso la burocrazia)»¹⁶³. Nel Cinquecento il patto tra principe e oligarchia si infrange e il primo finisce per imporsi, il suo potere diviene così dispotico e assoluto. Prevale così una generale e diffusa tendenza accentratrice, destinata a mutare radicalmente la struttura e il tessuto urbani: se «il modello politico cui si ispirava la città del quattrocento si qualificava in rapporto all'ideale delle libertà repubblicane: il modello politico cui si sarebbe ispirata la città del cinquecento si qualificò invece in rapporto al dominio del principe»¹⁶⁴. Così, per Alberti – che anche in questo caso, assumeva come riferimento Platone e la sua Repubblica, la cui estensione e la cui popolazione dovevano essere rigorosamente limitate – il decentramento costituiva un potente antidoto contro la tirannia e lo stesso Leonardo prediligerà tale espediente, quale efficace bilanciamento all'eccessiva espansione della città e alle conseguenze che questa recava con sé. Entro questo contesto si recuperò l'idea della disposizione concentrica – dettata da

162 G. Simoncini, *op. cit.*, p. 36.

163 Ivi, p. 114.

164 Ivi, p. 122.

motivazioni politiche (disaggregare la popolazione), strategiche (organizzare e ottimizzare i rifornimenti alimentari) e igienico-sanitarie (evitare il sovraffollamento e arginare eventuali focolai epidemici) – già espressa da Platone nel VI libro delle *Leggi* e recentemente ripresa da Leonardo Bruni. Come scriveva Alberti, si trattava di rinchiudere un circuito in un altro. Quanto alla città poligonale – si pensi a quella filaretiana – è riconosciuta da Alberti come una «possibilità concreta di realizzare una forma il più possibile analoga a quella circolare»¹⁶⁵, in grado di rispondere alle esigenze più concrete di difesa e di adesione alle condizioni orografiche e geomorfologiche del sito; non a caso, a differenza della gran parte dei progetti di città ideali rimasti su carta, il modello poligonale trovò concreta applicazione pratica.

Il passaggio dalle città ideali del Quattrocento alle città fortezza dei secoli successivi, perciò, non può che apparire come una vera e propria rinuncia, come il ripiegarsi delle prospettive urbanistiche, e dunque specificamente sociali e politiche, che l'entusiasmo umanista aveva prodotto e diffuso. Se da un lato, infatti, la componente militare si farà sempre più preponderante, dall'altro, pur all'interno di una certa varietà nella ricerca e nello studio delle soluzioni urbanistiche, la funzione sacrale e simbolica delle architetture andrà progressivamente scemando per cedere il posto a una teoria manierista del policentrismo e della dissonanza – diametralmente opposta al rigore formale del Rinascimento e interessata soprattutto ai tratti materiali e funzionali degli edifici. Palladio finirà per smantellare definitivamente l'apparato simbolico della cultura neoplatonica, abbandonando le vie, i ponti e le piazze al loro mero significato funzionale, riducendoli a puri nessi spaziali, ormai privi di ogni referente. Con l'affermarsi di un'ideologia tecnocratica, razionalista e anti-astrologica, è evidente che il sogno quattrocentesco è ormai irrimediabilmente tramontato.¹⁶⁶

Bruni, Alberti e Leonardo si riferivano a città certamente ideali, ma del tutto reali: i loro progetti non suggerivano alcun *dover essere* dell'uomo; al contrario, muovevano dalla considerazione realistica di ciò che gli uomini *fossero*. Ecco perché, secondo

¹⁶⁵ Ivi, p. 49.

¹⁶⁶ Del resto, ampliando la parentesi storica di riferimento, l'idea di una riforma radicale dell'urbanistica sembrerebbe maturare sempre sotto l'egida di un potere assoluto e dispotico: Vitruvio con Augusto, Dinocrate con Alessandro Magno, Haussman con Napoleone, Speer con Hitler, Frezzotti con Mussolini.

Simoncini, «l'idea di città elaborata dai teorici del quattrocento non sembra definibile come utopistica [...]; in particolare essa non rappresenta né una utopia della fuga, data la specifica volontà di riflettere la realtà, né rappresentava una utopia costruttiva, dato che in rapporto a questa mancava la volontà politica di concepire la città nuova in alternativa a quella tradizionale, cioè di concepire una società nuova in alternativa a quella esistente»¹⁶⁷. La città ideale del Quattrocento, *par contre*, andrebbe piuttosto intesa come una forma di *non-utopia*. Nella sterminata tradizione utopica dei secoli successivi, ben diversamente, la fondazione della città ideale coinciderà quasi sempre con quella di un uomo, di una società e di una scienza *nuovi*. In Campanella, pertanto, non si troverà traccia alcuna delle divisioni funzionali tipiche dell'urbanistica ideale quattrocentesca, ma al contrario, si perseguirà un'ideale di uniformità urbanistica, unica garanzia di una reale uguaglianza tra cittadini. Del resto, nella maggioranza dei casi, il concepimento e la descrizione di una città, di un'isola, di un territorio utopici, diverranno strumenti di denuncia e il pretesto per una serrata critica dell'esistente, spesso in aperta contraddizione con il potere costituito. Ben diversamente, né Alberti né Leonardo erano schierati *contro* il signore, ma questo «non sviliva necessariamente il loro impegno 'politico', dato che il signore del Quattrocento ancora rispettava (a Firenze, a Urbino) almeno nella forma, certe libertà repubblicane»¹⁶⁸.

Dopo Machiavelli, si attestò invece l'idea della *politica per la politica* e nacque il politico di professione, in aperto contrasto con l'idea prevalente nel Quattrocento «di una politica intesa come momento proprio di tutte le attività, per cui faceva politica il filosofo, il pittore, l'architetto e ogni altro nell'esercizio del proprio lavoro, in quanto impegnato, criticamente e fattivamente, alla evoluzione della vita sociale»¹⁶⁹. Ne conseguì il profondo disimpegno politico degli architetti – o il loro più totale asservimento alle volontà della politica. A partire da questo momento, con l'intensificarsi della volontà principesca di eternare in forme architettoniche il proprio dominio, il giardino venne concepito, prevalentemente, come una mera esibizione del potere politico e del dominio della natura. Si diffuse così la «moda di progettare e

¹⁶⁷ Ivi, p. 243.

¹⁶⁸ Ivi, pp. 243-244.

¹⁶⁹ Ivi, p. 125.

allestire, in maniera rigorosamente formale, giardini di notevole estensione fungenti da sfondo all'architettura simmetrica di palazzi e grande dimore»¹⁷⁰. In aperta contraddizione con la forma di *sintesi* tipica del Quattrocento, nel Cinquecento si assiste infatti alla totale dissociazione tra teoria e prassi, anche e soprattutto in ambito architettonico e urbanistico: «ogni spazio era così in grado di esibire caratteristiche individuali, a un dipresso, come le strutture delle strade, degli edifici e degli spazi locali conferiscono tratti distintivi alle diverse parti di una città pianificata»¹⁷¹. I grandi giardini del Cinquecento non hanno più nulla a che fare con l'idea albertiana del giardino come «rifugio vicino alla villa, dove l'uomo è libero di fare ciò che lo aggrada». Si considerino, a tal proposito, anche i giardini rinascimentali disseminati sul territorio francese, dal Castello di Chenonceau a quelli di Amboise, Blois, Anay-Le-Vieil e ovviamente di Fontainebleau e di Chambord.

Il primo è particolarmente significativo, poiché i giardini di Chenonceau divengono il principale terreno di scontro tra Diana di Poitiers – amante di Enrico II – e Caterina de' Medici – sua moglie –, che per un lungo periodo coabitarono il castello. La prima, che lo ottenne in dono dal suo amante nel 1551, diede immediata costruzione di un grande giardino formale, preclaro antesignano di quel modello che troverà la sua più alta espressione nei giardini di Versailles. Alla morte di Enrico II nel 1560, la vedova, ora regina Caterina, pretese la restituzione del castello da parte di Diana, offrendole in cambio la proprietà del Castello di Chaumont, altro luogo simbolo del Rinascimento francese. La regina fece di Chenonceau il suo castello preferito, aggiungendo altri giardini *à l'italien* e spendendo somme ingenti. Nel 1560, in occasione dell'ascesa al trono di suo figlio Francesco II, vi organizzò il primo spettacolo pirotecnico mai visto nel paese. A Caterina si deve un abnorme parco con giardini *all'italiana*, tra i quali il *Giardino Verde* ideato da Bernard Palissy, un labirinto di oltre un ettaro e un orto botanico che ospita 130.00 specie di fiori; non mancano un orto officinale – al tempo gestito dall'amico e confidente della regina, Nostradamus –, un giardino segreto, un boschetto reale destinato alla caccia, e non mancano figure scultoree della mitologia classica, le grotte, i lavori di deviazione delle

170 Ivi, p. 142.

171 Ivi, p. 143.

acque. L'eco degli interessi e delle invenzioni Leonardesche, evidentemente, si erano diffuse in tutta la Francia e presso la stessa Caterina. In fondo, il Castello di Chambord, la cui realizzazione iniziò nello stesso anno della morte di Leonardo a Clos Lucè, è fortemente impregnata delle sue teorie e dai suoi progetti, al punto che è comunemente considerato la sua *eredità architettonica*.

3. *Embellissement stratégique*. Dal giardino formale secentesco alla *green gentrification* della *smart-city*

Tra i principali storici del giardino – i quali, in larga parte, sono eminenti storici dell'arte – alberga diffusamente l'idea che si possa individuare una netta cesura tra i giardini medievali e rinascimentali e quello formale, *à la française*, che si diffonde nel tra Sei e Settecento. I primi, secondo questa prospettiva, assolverebbero a uno scopo innanzitutto pratico: quello monastico e officinale (il *giardino dei semplici*) alla produzione di unguenti, distillati e farmaci, l'*hortus conclusus* alla sussistenza primaria, il *parco* (che per qualche oscura ragione viene quasi sempre estromesso dall'analisi del giardino) alla caccia e al diletto dei signori, delle loro corti e dei loro ospiti, il *giardino dei pensieri* (per dirla con Giordano Bruno, includendovi tutte le declinazioni del giardino informato dal neo-platonismo, dalle teorie mnemotecniche e dalle aspirazioni di universalismo enciclopedico dei loro mecenati) all'esercizio dell'intelletto e all'acquisizione di saperi, più o meno scientifici (botanica, biologia, geologia). Il secondo, al contrario, avrebbe rinunciato ad ogni funzione pratico-strumentale e avrebbe gradualmente assunto una finalità puramente estetica e politica, assurgendo a puro simbolo del potere terreno del sovrano, che viene esercitato non solo sui sudditi, ma sulla stessa natura.

Tuttavia, una simile distinzione – che suggerirebbe l'idea che i giardini medievali e rinascimentali siano quasi del tutto estranei a finalità estetiche e politiche, mentre quelli imperiali non rivestirebbero alcuna utilità pratica – è quanto mai fallace, sin dalle sue premesse, dal momento in cui separa la sfera estetico-politica da quella

tecnico-strumentale che la genera¹⁷². Al contrario, va riconosciuto come il carattere estetico del giardino non sia affatto separabile da quello politico, poiché entrambi sono complicati nel suo stesso concetto. Jean-Pierre Vernant aveva già messo in luce come già nell'antica Grecia si potessero individuare «legami molto stretti fra la riorganizzazione dello spazio sociale nella cornice della città e la riorganizzazione dello spazio fisico nelle nuove concezioni cosmologiche»¹⁷³. Quanto al giardino rinascimentale, come ha efficacemente dimostrato Giorgio Grimaldi, esso

non fonda certo il rapporto dominanti/dominati, ma, secolarizzandolo, lo esplicita. E tuttavia, il giardino medievale e rinascimentale non mostra elementi di verità solo *a contrario*: in entrambi [...] vi è una tensione verso un equilibrio, un'armonia fra uomo e natura, vissuti e interpretati con sensibilità secolarizzata o meno, che traluce dagli elementi e dai simboli propri dei giardini: dell'arte è il compito di suggellare il potere ma anche di prefigurare il *novum* e custodire il vero per i tempi a venire¹⁷⁴.

I giardini di Villa Medici, a ben vedere, non erano meno intrisi di ambizioni politiche e di ostentazione di potere di quelli di Versailles, e sarebbe quantomeno miope pensare che questi ultimi non fossero perfettamente *strumentali* all'instaurazione, alla conservazione e all'ostentazione del potere stesso, quale vero e proprio dispositivo di dominio. Il potere, infatti, non si è mai separato dal giardino, si costituisce in contrapposizione alla sua versione selvaggia (la foresta), lo ingloba nella

172 Va tuttavia riconosciuto che, nonostante vengano spesso associati – specie nella contrapposizione con il giardino orientale e con il *landscape gardening*, in nome della loro comune *formalità* – i giardini del XVII e del XIX secolo sono profondamente diversi da quelli rinascimentali, e non ne rappresentano necessariamente un'evoluzione. Al contrario, sebbene anche in quelli vi fosse certamente inscritta una certa visione di “dominio” degli elementi naturali, tale visione era pur sempre maturata entro un contesto culturale segnato dal neoplatonismo e da una forte sensibilità umanista, la cui concezione della natura, lungi dal rappresentare un antesignano della razionalità tecnico-strumentale post-illuministica, ne rappresenta, piuttosto, un antidoto.

173 J-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i greci. Studi di psicologia storica* (1965), tr. it. M. Romano e B. Bravo, Einaudi, Torino 2001, p. 213.

174 G. Grimaldi, *Il giardino: natura, storia, arte*, in *Riscritture dell'Eden. Poesia, poetica e politica del giardino*, a cura di A. Mariani, vol. VII, LED edizioni, Milano 2012, pp. 52-53.

sua versione addomesticata e privata della sua costitutiva pericolosità, estraneità, alterità, lo si esibisce come un trofeo (si pensi ai giardini botanici e agli zoo). A ben vedere, perciò, sebbene l'*agorà* abbia continuato ad essere il luogo prediletto dalle attività commerciali e della politica, il giardino non solo non è rimasto estraneo alle attività mondane, culturali o ricreative delle classi dominanti, ma ne ha rappresentato spesso il centro nevralgico. Infatti, sebbene vi sia chi, come Horst Bredekamp, nega l'identificazione tra Dio e il padrone del giardino¹⁷⁵, è innegabile che i giardini, per la gran parte della loro storia, abbiano costituito – e soprattutto, costituiscano tuttora – una parte integrante delle geometrie del potere. Essi, sostiene Venturi Ferriolo, «rivelano il *carattere* di una nazione in quanto specchio delle sue idee come dimostrerà, fin dalle prime pagine della sua *Theorie der Gartenkunst*, il filosofo C.C. Lorenz von Hirschfeld»¹⁷⁶. Come affermano Cardini e Miglio, infatti, il giardino, quale

luogo di incontro di natura e d'artificio [...] è anche luogo d'estrinsecazione della volontà sovrana. In esso il potere manifesta la sua più autentica natura e la sua più intima vocazione: giocare con la volontà dei sudditi come con gli automi, trattare lo Stato con la stessa energia demiurgica con la quale il mago tratta, nell'universo artificiale evocato dagli incantesimi, le sue creature¹⁷⁷.

Il Giardino, come si è detto, è tutt'altro che estraneo al potere: non solo la sua costitutiva chiusura, non solo le mura che lo cingono, ma anche la sua vuotezza, la sua inattingibilità e la sua inaccessibilità hanno giocato un ruolo essenziale nell'evoluzione del potere profano e delle sue ideologie; questi aspetti, tutt'altro che marginali, si inscrivono in quella dialettica tra pubblico e privato che – come nota Conticello – non risparmia affatto, e anzi investe appieno, la genealogia del giardino e della sua filosofia e incrociano le considerazioni di Agamben sullo *stato di eccezione* quale *vacuum*,

175 Cfr., H. Bredekamp, *Leibniz und die Revolution der Gartenkunst. Herrenhausen, Versailles und die Philosophie der Blätter*, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 2012.

176 M. Venturi Ferriolo, *Giardino e filosofia*, cit., p. 139.

177 F. Cardini, M. Miglio, *Nostalgia del paradiso. Il giardino medievale*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 169.

spazio vuoto e anomico¹⁷⁸. Nondimeno, si dovrebbe ammettere che il Giardino – sia inteso letteralmente, sia quale surrogato di aspettative utopiche e sede ideale dell’alterità – è spesso assunto, se non come paradigma, almeno come motivazione e spinta politica, dalla figura storica del “terrorista”. Colui che, come sosteneva Zygmunt Bauman in *Vite di scarto*, è l’*escluso* per eccellenza – la personificazione di quell’eccezione che, direbbe Agamben, giustifica tanto l’applicazione della norma, quanto la sua sospensione – agisce in virtù dell’*inclusione* in un qualche processo di salvezza. Egli è disposto anche all’estremo sacrificio pur di garantirsi l’accesso al suo paradiso o favorire la realizzazione del suo ideale politico. Il caso dell’estremismo religioso, che si iscrive nel più ampio e millenario contesto delle guerre di religione e nel concetto stesso di teocrazia, è forse il fenomeno più evidente della commistione ineludibile tra il potere profano e il Giardino – il quale, quando non ha costituito il pretesto o l’obiettivo di imprese militari e di conquista, ne ha spesso rappresentato il premio. Come afferma Harrison, ad esempio, «l’estremismo islamico anela a un giardino in cui tutto è moderazione e temperanza»¹⁷⁹, per quanto ciò possa apparire paradossale. Oppure, volendo dar seguito, anche da una prospettiva laica, all’interpretazione che ubica il paradiso terrestre nell’antica Mesopotamia – in quella mezzaluna fertile da sempre considerata culla della civiltà – e che lo considera come il luogo dal quale tutti gli uomini provengono, storicamente e biologicamente, appare drammaticamente significativo il fatto che quell’area geografica rappresenti ancora oggi il teatro di profondi conflitti internazionali, l’oggetto dei più svariati interessi politici e il luogo delle atroci violenze che da questi derivano¹⁸⁰. Infine, come afferma Harrison, dovremmo anche fare i conti con una simile ipotesi: «nel profondo di noi stessi la prospettiva di felicità – come quella offerta dall’Eden – ci riempie di paura»¹⁸¹. La cultura occidentale – perennemente attraversata da una nostalgia del *tempo perduto*,

178 Cfr., G. Agamben, *Stato d’eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

179 R. P. Harrison, *Giardini*, cit., p. 145.

180 Altrettanto significativa, nella sua immensa gravità, è la demolizione, proprio in quell’area, di alcune delle più antiche tracce della civiltà umana da parte dei mercenari dell’Isis (si pensi alla città di Palmira), che si iscriveva in un più ampio e strutturato progetto di distruzione – fisica – della cultura degli *infedeli*.

181 *Ibidem*, giardini 145.

declinata nelle sue più svariate espressioni –, a ben vedere, anela la felicità soltanto quando la considera irraggiungibile.

Non solo, come afferma Basile, lo spazio del giardino «chiama in causa le categorie di ordine e disordine»¹⁸², ma costituisce anche e soprattutto «uno spazio di frontiera»¹⁸³, un luogo che è «dentro e fuori dal mondo»¹⁸⁴. Il *paràdeisos*, letteralmente *cinto da mura*, rappresenta infatti un tassello fondamentale nell'evoluzione del concetto di *confine*, nonché un archetipo delle relazioni tra potere e spazio¹⁸⁵ – che avrà un notevole influsso anche nella formazione e nello sviluppo della città: «l'influsso dei giardini secenteschi divenne sempre più manifesto negli aspetti salienti della pianificazione urbanistica settecentesca: allineamento e intersezione di strade e viali, foggia di 'piazze' e 'rondò', disposizione dei monumenti e alberatura di viali e altri spazi urbani»¹⁸⁶.

Verso la fine del XVI secolo, afferma Harrison, «come il cittadino cedeva il passo al suddito, il “giardino” diventava di proprietà esclusiva del principe e il suo sfarzo serviva soprattutto a celebrarne la gloria»¹⁸⁷. Scafì – che nel suo magistrale *Il paradiso in terra* ripercorre le tappe che hanno segnato la storia e lo sviluppo della cartografia dell'Eden¹⁸⁸ – ritiene che la diffusione della Riforma abbia costituito un ulteriore e significativo punto di svolta nell'interpretazione del paradiso terrestre. Secondo l'interpretazione luterana, infatti, «prima del peccato, tutta la terra era sicuramente edenica [...]. Il diluvio ha poi distrutto tutto, [...] non era più necessario rompersi la testa per cercare dove fosse il paradiso in terra»¹⁸⁹. Tale *escamotage* esegetico, ha consentito a Lutero di affermare che «il peccato aveva non solo deturpato nell'uomo

182 B. Basile, *op. cit.*, p. 9.

183 A. Scafì, *Alla scoperta del paradiso*, cit., p. 22.

184 Ivi, p. 28.

185 Per quanto concerne tale rapporto, si rimanda ai volumi di E. C. Sferrazza Papa, *Modernità infinita. Saggio sul rapporto tra spazio e potere*, Mimesis, Milano-Udine, 2019 e il già citato *Le pietre e il potere. Una critica filosofica dei muri*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

186 *Principii e forme della città*, cit., p. 143.

187 R. P. Harrison, *Giardini*, cit., p. 100.

188 A. Scafì, *Il paradiso in terra. Mappe del giardino dell'Eden*, Mondadori, Milano 2007.

189 Id., *Alla scoperta del paradiso*, cit., p. 193.

l'immagine divina, ma aveva anche alterato e inquinato la geografia e la natura»¹⁹⁰. In epoca moderna, in fondo, il giardino diviene il vero e proprio biglietto da visita del potere, la *facies splendente* del *nomos* imposto dal sovrano, il *Wundergarten* in grado di suscitare l'obbedienza dei sudditi, il rispetto degli alleati e l'invidia dei nemici: si pensi a Versailles – *giostra della politica* (*manège de la politique*), secondo la celebre definizione del Duca di Saint-Simon¹⁹¹ –, ai giardini barocchi di Vienna e a quelli imperiali di Tokyo o ai giardini botanici e zoologici, sorti ovunque nell'Europa dell'età coloniale, vere e proprie vetrine urbane dove esporre l'esotico bottino, animale o vegetale, delle proprie imprese di conquista. Come afferma Solivetti, analizzando i giardini nella Russia zarista, «l'accostamento del giardino alla semantica del potere e dell'impero si esprime compiutamente»¹⁹² tra il XVII e il XVIII secolo, con la diffusione del giardino alla francese. Dopo il 1700, dopo Kant, afferma Ferriolo, «la città viene ideata come giardino, organizzata secondo i canoni classici dell'arte dei giardini, in quanto luogo di vita»¹⁹³; mentre infatti «i giardini mettono in scena uno o diversi aspetti dell'idea di natura, le città organizzano il lavoro e le attività dell'uomo»¹⁹⁴.

Lo stesso Hegel, nella sua *Estetica*, ammette di prediligere il modello del giardino formale *à la française*, ossia del giardino quale oggettivazione dello spirito nelle manifestazioni di natura, il cui principio architettonico – perfettamente simmetrico e razionalmente ordinato – «trasforma la natura stessa in una vasta abitazione sotto il libero cielo»¹⁹⁵. Entrando nei giardini di Versailles, in fondo, si viene sopraffatti non tanto dalla loro bellezza, né dalla loro vastità, ma dell'irresistibile potenza dell'ordine che è stato loro impresso, dal *nomos* di cui sono informati e che ancora produce il suo effetto di sottomissione. Il potere assoluto del sovrano, lì, è ancora garantito,

190 *Ibidem*.

191 Cfr., L. R. Saint-Simon, *Mémoires, collationnés sur le manuscrit original par M. Chérul et précédés d'une notice par M. Saint-Beuve de l'Académie Française*, Hachette, Paris 1858.

192 C. M. Solivetti, *Passeggiando per i giardini della letteratura russa*, in *Riscritture dell'Eden*, cit., pp. 187 ss.

193 M. Venturi Ferriolo, *Giardino e filosofia*, cit., p. 178.

194 Ivi, p. 179.

195 G. W. F. Hegel, *Estetica*, Einaudi, Torino 1997, vol. II, p. 783.

sopravvissuto ai contraccolpi rivoluzionari. La *polis*, quale «regno delle interazioni nelle quali e attraverso le quali gli esseri umani, di loro iniziativa, danno forma e articolazione ai loro mondi storici»¹⁹⁶, è perciò intimamente legata al giardino. La città, «nella perdita della natura circostante e nello spegnimento delle stelle, ha reso l'uomo libero come uomo»¹⁹⁷. Quanto afferma Schiller sul giardino inglese – cioè che la «natura che vi ritroviamo non è più quella da cui eravamo usciti per entrare in questo giardino che la riproduce, cioè non è più natura»¹⁹⁸ –, si potrebbe infatti estendere ad ogni giardino formale. Così, «il giardino architettonico si trasferisce nell'urbanistica e il giardino pittorico diventa finalmente *giardino*»¹⁹⁹.

Come scrive Venturi Ferriolo, «alla fine noi abbiamo impresso questo elemento di destino del parco di Versailles alla stessa figura delle vie delle grandi città, creando prospettive rettilinee di strade perdentisi lontano, sacrificando a ciò persino antichi quartieri storici»²⁰⁰. Il semplice fatto, che appare ingiustificatamente scontato,

che il funzionalismo architettonico-urbanistico invece delle parole *giardini* e *parchi* (significanti identità estetiche tra loro diverse perché rappresentative e non semplicemente funzionali) adoperi vocaboli di pura e semplice comunicazione (che indicano estensione e non qualità) come *punti* e *aree* e *zone* o addirittura *spazi*, senz'altro, denota la comunanza di fondo, dal punto di vista filosofico, tra il funzionalismo-architettonico, la cui radice è utilitarista e non estetica, e il funzionalismo linguistico: quello che comunica, come suol dirsi, un messaggio ma non esprime un pensiero o un sentimento di chi parla²⁰¹.

Entro un simile contesto, da una simile concezione strumentale del giardino, emerge quell'idea che assegna ad uno spazio progettato e artificiosamente creato la facoltà di ispirare, predisporre o indurre nell'uomo determinati atteggiamenti, stati

196 Ivi, p. 49.

197 M. Venturi Ferriolo, *Giardino e filosofia*, cit., p. 175.

198 Ibidem.

199 Ivi, p. 176.

200 Ivi, pp. 365-366.

201 R. Assunto, *I giardini della parola e la parola dei giardini*, in "Artibus et Historiae", vol. 3, n. 5, 1982, p. 28

d'animo o attività, la facoltà, cioè, di interferire con la sua stessa condotta. Questa è stata, in fondo, la persuasione di generazioni di urbanisti e utopisti, che condividevano l'idea che gli uomini si potessero cambiare – e dunque migliorare – organizzando aprioristicamente il loro spazio. Così, «di fianco al giardino dei romantici, di fianco ai giardini che proseguono la tradizione italiana, francese, inglese e il loro incontro, è entrata nella storia la nuova figura dello spazio verde cittadino»²⁰². Da una simile convinzione, come è noto, discende però anche un'intera tradizione architettonica, quella che oggi definiamo *securitaria*, che è da sempre profondamente intrecciata – se non del tutto coincidente – con l'ideologia dominante e con le esigenze dei «padroni di ogni volta»²⁰³: si pensi al *Panopticon* benthamiano e alla Parigi di Haussmann, al concetto di *spazio criminogeno* e alla filosofia sottesa alla nascita della *cité* francese, o all'odierna *architettura ostile*. Il giardino, in questa accezione, diviene «la proiezione di un'idea, il “progresso”, quindi sviluppo urbano e sua conflittualità»²⁰⁴. I sogni di Le Corbusier, in fondo, finirono per creare l'antiutopia dei quartieri popolari che ora circondano il nucleo storico di Parigi, dando luogo a una forma di paesaggio che, secondo l'efficace formula di Alain de Botton, «nega sia i piaceri della natura sia quelli dell'urbanesimo»²⁰⁵, finendo per creare comunità invisibili e contro-modelli della città ideale. Allo stesso tempo, la morfologia urbana appare come anomala, diffusa e denaturalizzata, costituita da “spazi abitati” invece che da case e focolari.

Dal momento in cui la foresta è stata completamente esplorata o è scomparsa del tutto, l'alterità perturbante e minacciosa va strumentalmente individuata all'interno della stessa città, traspunta nelle sue periferie e nei suoi sobborghi, negli edifici abbandonati, ma soprattutto nei suoi parchi e giardini pubblici. Del resto, se come afferma Agamben la sospensione della norma costituisce il fondamento ultimo della norma stessa, il fatto che esistano simili isole di anomia – purché e fino a quando, beninteso, si mantengano circoscritte e appartate – costituisce un elemento essenziale per il potere costituito. Quest'ultimo, come Gilgamesh, ha sempre assunto la foresta

202 Ivi, p. 189.

203 W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 78.

204 Ibidem.

205 Cit. in S. Beruete, *Giardinosofia. Una storia filosofica del giardino* (2016), tr. it. E. Tramontin, Ponte alle Grazie, Milano 2018, p. 414.

come sua controparte dialettica, come sua nemica, esercitando la propria sovranità in virtù della promessa di difendere i propri sudditi da tutto ciò che essa poteva rappresentare; e quando il *foris* cessa di suscitare timori, superstizioni, e dunque una generalizzata esigenza di protezione, i giardini e gli sparuti spazi verdi ai margini delle città divengono luoghi dove confinare ogni sorta di scoria, ogni resto antifunzionale della società, dai rifiuti pericolosi a quelli umani: tossicodipendenti, spacciatori, homeless, sans papiers e ogni sorta di baumaniana *vita di scarto*²⁰⁶.

Le mura esterne della città la proteggevano e separavano dalla foresta – dalla selva quale sede minacciosa dell’ignoto e del pericolo, dalle cui profondità può sempre prorompere il nemico – e definivano i confini dell’ordine lì costituito. I recinti delle proprietà e le mura domestiche, analogamente, proteggevano a loro volta da un’altra selva o *giungla*, quella urbana, e istituivano così un nuovo *interno* ed un nuovo *esterno*, definendo i limiti della giurisdizione della propria *domus* – oggi diremmo, del diritto privato – privandola, separandola da quella pubblica. In altre parole, il concetto di privato, così come quello di *proprietà* che ne discende, si fonda sul quello di muro, di recinto, di confine – che appare, come si è ampiamente ripetuto, a sua volta inscindibile da quello del Paradiso e del suo riflesso, il giardino.

Ai margini della smart-city

Muovendo dall’affermazione di Foucault, secondo la quale lo *spazio* costituisce la «grande ossessione» del nostro tempo²⁰⁷, e da quella di Keller Easterling, che lo definisce come «una tecnologia, un vettore di informazione e uno strumento di governo»²⁰⁸, è possibile analizzare criticamente le attuali metamorfosi delle metropoli occidentali, che sono generalmente supportate dalla retorica dall’innovazione o della riqualificazione e finalizzate alla progressiva trasformazione delle città in *hub* capaci,

206 Cfr., Z. Bauman, *Vite di scarto* (2004), tr. it. M. Astrologo, Laterza, Roma-Bari 2005.

207 M. Foucault, *Spazi altri* (1984), tr. it. S. Vaccaro, T. Villani e P. Tripodi, a cura di S. Vaccaro, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 19.

208 K. Easterling, *Lo spazio in cui ci muoviamo. L’infrastruttura come sistema operativo* (2014), tr. it. A. Migliori, Treccani, Milano 2019, p. 269.

a un tempo, di garantire e agevolare il libero e rapido traffico di merci e di *smart people* e di scoraggiare il transito e la permanenza di eventuali indesiderabili – degli “sfrattati del pianeta”, per dirla con Marc Augé²⁰⁹. Una tale riconfigurazione, entro la quale anche il concetto di emarginazione assume un carattere prevalentemente *spaziale*, è radicalmente opposta all’idea di “diritto alla città” – formulata da Lefebvre e recentemente ripresa da David Harvey – e coinvolge tutto il mondo fisico, ripartendo il territorio in zone funzionali a mappare e monitorare le aree più povere e quelle fortemente eccedentarie. A riprova di ciò, basti pensare, con Easterling, «ai luoghi in cui si svolge la nostra vita: parcheggi, grattacieli, rampe, garage, lampioni, viali, sale d’attesa di aeroporti, svincoli autostradali, centri commerciali grandi e piccoli, duty free, casinò, outlet, fast food, hotel, bancomat, quartieri residenziali, terminal container, zone industriali, call center, campi da golf, periferie, uffici, villaggi turistici»²¹⁰. La *zona*, continua Easterling, «un tempo relegata dietro le quinte, nell’arco di pochi anni si è trasformata da enclave recintata per magazzini e fabbriche a modello di città globale»²¹¹.

Il rapporto schmittiano regola-eccezione viene così trasposto dallo Stato alla città, dove la dialettica inclusione-esclusione si ipostatizza, come nel caso della *gentrification*, provocando un vero e proprio *apartheid* urbano. Se, come ritiene Georg Simmel, il mondo-città è l’ideologia di una società globalizzata, la città-mondo dell’urbanistica tecnocratica incarna tutte le sue contraddizioni e tensioni storiche e sembra essere informata non dalle istanze degli abitanti, ma dalle esigenze logistiche di un potere sublimato nella stessa organizzazione del mondo e da una logica che considera l’architettura la fonte di ogni male e di ogni bene possibili, stabilendo un rapporto causale tra le forme di spazio e le pratiche degli attori sociali, ignorando del tutto i rapporti di potere tra di loro intercorrenti. Alla città – quale «costituzione di uno spazio vuoto e chiuso, al cui interno si costruiranno molteplicità artificiali organizzate secondo il triplice principio di gerarchizzazione, della comunicazione esatta dei rapporti di potere e degli effetti funzionali specifici a tale distribuzione: favorire

209 Cfr., M. Augé, *Tra i confini. Città, luoghi, integrazioni* (2006), tr. it. A. Soldati e X. B. Rodriguez, Mondadori, Milano 2007.

210 K. Easterling, *op. cit.*, pp. XIII-XIV.

211 Ivi, p. 1.

commercio, rendere sicure le abitazioni ecc»²¹² – compete infatti non solo la *simmetria*, ma anche un sistema di *asimmetria* ben pianificate.

Oggi, tutti i territori sono attraversati da tendenze e processi globali del tutto indifferenti alle giurisdizioni nazionali, «che varcano i confini e la stabilità spaziale, un tempo così rassicuranti: attacchi terroristici, rifugiati strappati alle loro terre, flussi di capitali internazionali, l'inquietante diffusione di nuove malattie e la minaccia del cambiamento non conoscono frontiere»²¹³. Più che mai, sostiene Maier, il territorio appare come un mero «spazio decisionale»²¹⁴. La metropoli – che Paul Ricoeur definiva una *tecnopoli*²¹⁵ – modifica infatti gli equilibri stabiliti tra artificiale e naturale, tra interno ed esterno, producendo uno spazio totalmente fabbricato dove le cose si giustificano da sé, in virtù della loro sola esistenza. Le «cose, che negli eventi politici non giungono affatto all'espressione, o solo a stento, si svelano nelle città, che sono uno strumento sottilissimo e, malgrado il loro peso, sensibili come un'arpa eolica alle vive oscillazioni della storia»²¹⁶. La città, in Benjamin, appare come la viva espressione materiale del carattere e dello spirito delle epoche che l'hanno attraversata e plasmata. Se è possibile “leggerla come un testo”, sulla scorta del pensiero simmeliano, è perché gli elementi che la compongono non sono altro che *geroglifici* che, di volta in volta, l'epoca ha impresso, come un *marchio*, sul suo tessuto architettonico e sociale; la struttura urbana è la grafia della storia. La città, in questo senso, non costituirebbe soltanto, in senso weberiano, un effetto causale di eventi economici e politici, ma la loro stessa espressione allegorica.

Come aveva ben compreso Simmel, infatti, la metropoli è innanzitutto uno spazio conflittuale, cui è associata una *intensification de la vie nerveuse*, che sostituisce

212 M. Foucault, *Sicurezza, Territorio, Popolazione (Corso al Collège de France 1977-1978)*, trad. it. P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2004, p. 26-27.

213 C. S. Maier, *Dentro i confini. Territorio e potere dal 1500 a oggi* (2016), tr. it. D. Cavallini, Einaudi, Torino 2019, p. 3.

214 Ivi, p. 5.

215 Cfr., *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricoeur*, a cura di F. Riva, Castelvechi, Roma 2018,

216 W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit., p. 486.

l'antica «lotta con la natura per il cibo in una lotta *per l'uomo*»²¹⁷. Il potere che oggi si perpetra su un piano frammentato, diversificato e diffuso, quale l'organizzazione e la pianificazione del territorio, e non più su quello verticale, gerarchico e teologico, si dispiega come una pratica biopolitica secolarizzata, operante in quell'*Apparatenwelt* descritto e analizzato da Günther Anders. Tale potere, lungi dall'essere scomparso, appare ad ogni angolo, sorveglia ogni incrocio e controlla ogni aspetto della vita umana - riducendola a quella condizione di *nudità* teorizzata da Agamben²¹⁸ – ma la sua essenza totalitaria rimane fondamentalmente impercettibile, poiché agisce mediante «immagini che svaniscono lentamente dalla nostra retina [e] formano una matrice confusa di dettagli e formule ripetibili che danno vita a gran parte dello spazio che ci circonda, quello che potremmo chiamare *spazio infrastrutturale*»²¹⁹. Un simile potere non dimora più negli edifici presidenziali e negli uffici istituzionali e governativi, ma nelle infrastrutture; non si incarna in soggetti machiavellici, ma in artefatti e linee di comando, e opera attraverso un meccanismo meramente performativo, neutro e impersonale, sublimandosi nell'organizzazione stessa del mondo, nei flussi finanziari e nella pagina bianca di un motore di ricerca: «per esercitarsi, questo potere deve assicurare a se stesso lo strumento di una sorveglianza permanente, esaustiva, onnipresente, capace di rendere tutto visibile, ma a condizione di mantenersi invisibile. Deve essere come uno sguardo senza volto che trasforma l'intero corpo sociale in un campo di percezione: migliaia di occhi posati ovunque, attenzioni mobili e sempre vigili, una lunga rete gerarchica»²²⁰.

Come è noto, infatti, chi organizza la struttura dello spazio governa chi vi risiede e viceversa, ma se il potere attuale coincide con quella identica struttura, qual è e dove si trova il suo principio di individuazione? Il mondo, oggi, si presenta come un'immensa rete all'interno della quale le grandi metropoli sono ridotte a piattaforme di interconnessione e l'intera realtà sociale, che non può che essere informata dalla

217 G. Simmel, *La metropoli e la vita dello spirito* (1903), a cura di P. Jedlowsky, Armando Editore, Roma 1995, edizione elettronica (2013), posizione 607.

218 Cfr., G. Agamben, *Nudità*, Nottetempo, Roma 2009.

219 K. Easterling, *op. cit.*, p. XIV.

220 J-P. Garnier, *Lo spazio indifendibile. La pianificazione urbana nell'epoca della sicurezza* (2012), tr. it. M. Malerba, Nautilus, Torino 2016, p.34.

configurazione topografica del mondo fisico, appare appiattita su una dimensione prevalentemente logistica.

Nell'oggi il transito nella sua valenza tecnologica è caratterizzato essenzialmente dalla velocità. La velocità è il fattore costitutivo del territorio attuale, è l'evoluzione del *nomos* della terra che Carl Schmitt ipotizzava come costitutivo della dimensione politica. Infatti, se lo Stato sovrano afferma il suo dominio attraverso il controllo del territorio, oggi questa realtà può essere unicamente assicurata dalla velocità attraverso la quale messaggi e comunicazioni si affermano²²¹.

A ben vedere, la pianificazione strategica ed economica dei territori – intrinseca alla natura stessa del potere – può vantare una sterminata fenomenologia ed è culminata spesso in vere e proprie demolizioni urbane. Nella seconda metà dell'Ottocento, il Barone Georges Eugène Haussmann, l'*artiste démolisseur*, nominato Prefetto della Senna da Napoleone III, trasformò radicalmente l'intera topografia parigina, sventrandone la struttura medievale e ampliando le strade per impedire l'erezione di barricate e consentire, al tempo stesso, un rapido collegamento tra le stazioni di polizia e i quartieri operai²²². Analogamente, l'Arco di Trionfo napoleonico, con la sua vista prospettica sull'*Avenue des Champs-Élysées* e sui grandi viali, avrebbe dovuto permettere ai soldati di identificare e reprimere, con largo anticipo, eventuali masse insurrezionali dirette verso i centri nevralgici del potere. Negli anni Trenta, Albert Speer, l'architetto personale del Führer, ampliò *Charlottenburger Chaussee* per creare un grande “Asse Est-Ovest”, che avrebbe permesso un rapido e facile attraversamento della “nuova” *Welthauptstadt Germania*, la “capitale mondiale” che avrebbe dovuto sostituire la “vecchia” Berlino. La stessa numerazione delle case, che oggi forse diamo per scontata, ma che si diffuse e divenne obbligatoria soltanto in epoca napoleonica – e non senza resistenze – costituisce un esempio preclaro dei processi di standardizzazione delle città. Come scriveva Benjamin, d'altra parte,

221 T. Villani, *Eterotopie*, in M. Foucault, *Spazi altri*, cit., p. 92.

222 Cfr. W. Benjamin, *Haussmann e le barricate*, in Id., *I passages di Parigi*, cit.

gli edifici di Haussmann sono la perfetta rappresentazione, che ha preso forma tra mura massicce ed eterne, dei principi del regime imperiale assoluto: repressione di ogni singola struttura e di ogni autosviluppo organico, "odio profondo per l'individualità".²²³

In altre parole, non solo la città della rivoluzione industriale, come si è visto, desume la sua struttura e le sue geometrie fondamentali dai giardini formali seicettecenteschi, ma la stessa pianificazione urbana – che a partire da questo momento assumerà giardini e parchi pubblici come propri elementi funzionali, al pari di vie, piazze ed edifici – diviene un valido espediente per calmierare gli animi del proletariato industriale e scongiurare le eventuali sommosse. Il processo ottocentesco di democratizzazione dei giardini costituì infatti la riappropriazione ed il recupero della loro dimensione politica da parte tanto dei governanti quanto dei governati. Le ideologie che presiedevano i progetti di *città-giardino* e di *giardini-operai*, infatti, rispondevano, a un tempo, alle esigenze di salute pubblica e di “contatto con la natura” che affioravano dal nuovo proletariato urbano – venne in questo contesto coniata l’espressione *polmone verde*, riferita ai parchi urbani –, e alla volontà di controllo delle classi socialmente pericolose e potenzialmente sovversive. Entro un tale quadro positivista va inscritta e compresa la definizione haussmaniana di *embellissement strategique*: alla tecnica architettonica compete tanto l’ideale di perfezione e armonia quanto l’affinamento dei meccanismi repressivi e della dominazione politica. Se da un lato, infatti, prende avvio un processo di democratizzazione strumentale del giardino, dall’altro emerge un tentativo reale di contrastare gli effetti disumanizzanti e insalubri della rivoluzione industriale, della divisione del lavoro e della crescita demografica. È il caso, ricordato da Santiago Beruete, del «movimento che promuoveva i parchi pubblici, i giardini operai e le città giardini», animato dalla «stessa pulsione utopica che incoraggiava i riformatori sociali»²²⁴. Qui, i principi estetici si uniscono a finalità di carattere educativo sociale e di sanità pubblica, e «il parco pubblico urbano non mira più a essere un luogo privilegiato per la contemplazione e la meditazione delle

223 W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit., p. 132.

224 S. Beruete, *op. cit.*, p. 360.

classi acculturate, bensì per l'ozio salutare dei lavoratori della società industriale. Forse non è né un frammento di paradiso né un luogo di epifanie, ma merita di essere considerato in molti casi "un'opera d'arte vivente"²²⁵. Se da una parte, si diceva, tali progetti tentavano di «offrire aree di riposo e svago alla crescente popolazione urbana», dall'altro manifestavano la volontà, da parte dei ceti dominanti, di «canalizzare e placare gli impulsi rivoluzionari delle masse operaie»²²⁶. È esemplare, in tal senso, il sopracitato caso della ristrutturazione parigina ad opera del barone Haussman, del quale Walter Benjamin si occupa a lungo durante la stesura dei suoi *Passagenwerk*, quale commistione di «ragioni sia di natura estetica e igienica che di ordine pubblico»²²⁷.

Oggi la passione urbanistica del potere si rivela quotidianamente nei processi sociali ed economici di normalizzazione e gentrificazione dell'ambiente urbano. Infatti, se «l'impero è lo stile del terrorismo rivoluzionario, per il quale lo Stato è fine a se stesso»²²⁸, lo stile del design urbano è quello di un neoliberismo deregolamentato, per il quale lo Stato non è altro che un ostacolo agli affari. e la città, secondo la tradizione weberiana, non è altro che un insediamento mercantile²²⁹. I pretesti della riprogettazione urbana - che non hanno più a che fare, almeno non nei Paesi altamente sviluppati, con il controllo delle pandemie (come nel Panopticon benthamiano), o con una "sanificazione" dei quartieri – ruotano intorno ai concetti di "decoro" e "sicurezza", con una particolare attenzione ai *nemici interni*. Ciò che non è mai cambiato, è la considerazione della gente della periferia, come «*population extérieure*»²³⁰. Nella metropoli occidentale, infatti, è in atto una profonda ristrutturazione territoriale - che si accompagna alla retorica della *smart-city*, dell'innovazione e della riqualificazione (non solo urbana ma anche agricola) – volta alla progressiva trasformazione delle città in *hub*, stazioni intermodali o poli di

225 Ivi, p. 366.

226 Ivi, p. 361.

227 W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit. p. 132.

228 Ivi, p. 948.

229 Cfr. M. Weber, *La città* (1950), testo critico della Max Weber-Gesamtausgabe a cura di Wilfried Nippel, ed. italiana a cura di Massimo Palma, Donzelli, Roma 2016.

230 W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit., p. 151.

interconnessione, in grado di garantire la libera e rapida circolazione delle merci, dei flussi finanziari e della *smart people*. Una tale città non sembra affatto costruita a partire dalle abitudini e dal *modus vivendi* dei suoi cittadini – al contrario, sembra che tale *modus vivendi* sia stato costituito e informato dallo spazio cittadino –, in quanto non è pensata per i suoi abitanti, ma per tutti coloro che vi si recano dall'esterno per fare affari: una città-hub investita dal continuo transito di capitali e merci, che si colloca agli antipodi dell'idea di città-rifugio. Se è vero, come dice Benjamin, che «il ventesimo secolo, con la sua porosità, la sua trasparenza, la sua inclinazione alla luce e all'aria aperta, ha annientato il vivere nel vecchio senso della parola»²³¹, dovremmo chiederci se il ventunesimo non stia producendo un simile annientamento. In fondo, l'*apparato urbano*, scrive Reinhold Martins,

esige l'egemonia. È infrastrutturale in quanto si ripete. Quando si dice ripetutamente, per esempio, che viviamo in un'epoca di urbanizzazione, l'apparato è al lavoro; l'"urbano" diventa una rete di affermazioni performative che aiuta a produrre lo stato di cose che sembra solo descrivere; non solo perché legittima le tendenze esistenti all'interno del capitale che hanno rivalutato la densificazione e altre proprietà "urbane" per conto di un nuovo soggetto storico, come la "classe creativa", che fa, ma anche perché fa nascere quel soggetto.²³²

Apartheid urbano

Robert Pogue Harrison afferma che ogni giardino è «una forma di rifugio, se non addirittura di paradiso». Ciò è vero oltre ogni dubbio, ma bisognerebbe altresì aggiungere che, allo stesso tempo, esso possa rappresentare anche un inferno: si pensi ai senzatetto che vi sono spesso relegati, ai campi rom – separati dal civile consorzio e posti ai margini dell'ordine costituito, nell'ombra del *nomos urbano* –, ai tossicodipendenti (Rogoredo, Tossic Park, il “celebre” Zoo di Berlino ecc.), ai richiedenti asilo (spesso “parcheggiati” nei parchi cittadini). Giardini e parchi dove

231 Ivi, p. 948.

232 R. Martins, *The Urban Apparatus: Mediapolitics and the City*, Minneapolis University Press, Minneapolis 2017, p. 14 (trad. mia).

oggi trovano nascondiglio i tossicodipendenti e i loro fornitori, i senzatetto e gli indigenti, i *sans papiers* e i rifugiati, assolvono a una funzione non del tutto dissimile da quella dei giardini zoologici e dei cimiteri sopra menzionati: rinchiudono e trattengono tutto ciò che la società non può metabolizzare e che, perciò, produce turbamento, tutto ciò che va rimosso dallo sguardo, che va apotropaicamente esorcizzato, che non può essere riassorbito e che perciò viene confinato entro uno spazio specifico. Non a caso, l'idea che uno dei tre recinti possa in qualche maniera cedere o aprirsi costituisce uno tra i più atavici e radicati timori dell'umanità. Si tratti di un *Tossic Park*, del giardino zoologico o del camposanto, l'idea di una fuga dei suoi dimoranti, di una loro incursione nella città dei vivi, terrorizza profondamente la società, che tenta di scotomizzare un tale timore mediante espedienti narrativi, letterari e cinematografici – dalla classica feria fuggita dallo zoo, dal laboratorio o dall'isola remota, al profluvio di romanzi e pellicole dedicati a vampiri, *zombies*, *poltergeists*, fantasmi e tutte quelle entità che hanno fatto in qualche modo fatto ritorno dal mondo dei morti.

In tale contesto si configura anche il concetto di *spazio criminale* o *crimonogeno*, che indicherebbe quelle particolari architetture che favorirebbero e indurrebbero negli uomini istinti e condotte criminali. Così, mentre in passato la sorveglianza era legata a una routine vincolante e monotona, oggi i professionisti del controllo, nel voler individuare con maggiore precisione i desideri volatili dei sorvegliati, tendono a ricevere l'entusiastica collaborazione di chi viene manipolato. Ecco perché, secondo Zygmunt Bauman, la nuova sorveglianza mira a selezionare le persone nello stesso modo in cui, nei campi di concentramento nazisti, venivano selezionate quelle che dovevano essere eliminate immediatamente e quelle che potevano ancora essere utili. Certo, oggi la violenza omicida e spettacolare è scomparsa, ma non il principio della classificazione come presupposto per discriminare le diverse categorie di consumatori e cittadini. Se la "sicurezza" di oggi sembra generare più insicurezza e disuguaglianza sociale di quanto dovrebbe impedire, è perché qualunque sistema, anche urbano, interamente basato sull'efficienza, sulla polizia e sul profitto, per sostenersi, non può che provocare una serie indefinita di danni sociali collaterali. Tra questi, oltre all'inevitabile catastrofe ecologica, vanno annoverate la totale denaturalizzazione della vita umana e la nascita di un nuovo gruppo sociale: una sottoclasse cui viene negato

l'accesso a tutte le classi e alla stessa gerarchia di classe. Si tratta di una categoria considerata di nessuna utilità sociale, parassitaria e infestante, composta da emarginati, consumatori falliti o difettosi, che non sono stati in grado di adempiere ai loro doveri e che, pertanto, non beneficiano di alcuna possibilità di riscatto. Al contrario, sono diventati un simbolo itinerante dei disastri che attendono i consumatori perduti, “sono il filo con i quali si tessono gli incubi”²³³, la cui presunta pericolosità, opportunamente confezionata e amplificata dai media, si presta perfettamente a qualsiasi strumentalizzazione ed è particolarmente favorevole alla logica del dominio e del controllo sociale.

Le città, dunque, diventano una terra di conquista per gli agenti privati dell'*Internet of Things* e della *Sharing Economy*, come *Airbnb*, considerato uno dei principali fautori dei processi di *urban gentrification*. I primi studi di geografia economica urbana, infatti, hanno rivelato una dinamica peculiare: la piattaforma ha un impatto maggiore nelle aree già ristrutturate. Allo stesso tempo, essa innesca un processo che porta i residenti dei quartieri non centrali ad affittare. Inoltre, tale meccanismo rafforza la precarietà delle classi più povere, introducendo nel mercato il potere finanziario del *capitale di rischio*, che moltiplica il reddito dei fondi immobiliari. Queste piattaforme per le locazioni a breve termine, infatti, producono un incremento non solo dei canoni di locazione turistici, ma anche di quelli abitativi e a lungo termine; basti pensare all'attuale emergenza abitativa di Los Angeles o Berlino. Dal momento in cui gli elementi chiave per aumentare la presenza di *Airbnb* nei territori urbani sono l'*attrattività* del quartiere, il decentramento dei servizi (università, ospedali, negozi, ecc.), la presenza di reti di trasporto veloce e così via, *Airbnb* tende a sospingere le classi popolari e indesiderate dove tali elementi sono pressoché assenti, ovvero dove la piattaforma non si è ancora diffusa.

Diritto alla città?

233 Z. Bauman, *Vite di scarto*, cit., pp. 154-155.

Sebbene non esista una definizione univoca ed esaustiva del concetto di *smart-city*, questo concetto è ampiamente utilizzato e sfruttato dai governi e dagli attori commerciali per promuovere e imporre una certa organizzazione urbana, e quindi sociale.

La Smart City è comunemente rappresentata con immagini di facile impatto. Di giorno con forme morbide e colori brillanti: il verde o l'arcobaleno dominano immagini rassicuranti di una metropoli chiara e profumata, con alberi e foreste anche verticali, fiumi o laghi con vele, piste ciclabili e autostrade scorrevoli, in cui la tecnologia è invisibile. Di notte, al contrario, le autostrade urbane innervate da fluidi fluidi che scorrono in un costante consumo di energia, tra cui torri policrome e altrettanto brillanti "intelligenti". Giorno e notte traducono così la Smart City in un ossimoro pseudo-ambientalista, sospeso tra il rispetto per l'ambiente e lo sviluppo dell'elettronica. Altre volte, più prudentemente, la Smart City appare sotto forma di ideogramma o diagramma annotato dai soliti slogan di sostenibilità e risparmio energetico; sicuramente una rappresentazione più onesta, che si ferma prima di definire la sua morfologia.²³⁴

L'idea di *smart-city* comporta certamente delle opportunità, ma rischia anche di produrre ulteriori asimmetrie sociali, attraverso l'introduzione e la diffusione di tecnologie e pratiche altamente pervasive che rischiano di rivelarsi profondamente classiste. A dispetto di alcune lodevoli proposte, soprattutto dal punto di vista ambientale, che la rivoluzione *smart* si sta preparando a realizzare, dal punto di vista etico e politico vi sono non poche criticità. È il caso, ad esempio, dei sistemi di analisi predittiva del crimine che, ipotizzando di prevedere possibili reati, mettono in crisi le categorie tradizionali del diritto e della morale, ponendosi in netto contrasto con i diritti umani fondamentali. Per ciascuna delle declinazioni positive (e utopiche) che il concetto di *smart-city* può assumere, ce ne sono altrettante negative (e distopiche). Se, da un lato, la rivoluzione digitale delle nostre città potrebbe garantire l'ottimizzazione dei servizi pubblici e la loro più equa distribuzione, e addirittura consentire il godimento dei diritti fondamentali, dall'altro potrebbe diventare una funzione di

234 U. Cao, *Ma quanto è brutta questa "Smart City"?*, in "FAMagazine", n. 33, luglio-settembre 2015, pp. 20-21.

disuguaglianza e discriminazione o di controllo sociale. Uno dei principali fattori discriminanti è l'incapacità di "uscire" dal progetto *smart-city* o di scegliere di non farne parte, senza subire uno svantaggio significativo o essere completamente esclusi dai servizi pubblici. È il caso del sistema di credito sociale o di punteggio ideato in Cina che, attraverso una rete molto fitta di sensori, sistemi di tracciamento e riconoscimento facciale e di archiviazione dati, monitora i comportamenti pubblici, le abitudini di acquisto, la posizione creditizia, le amicizie e le relazioni reali e virtuali dei cittadini, prevedendo forme di sanzione e di esclusione dal consorzio civile. Con un basso punteggio sociale, ad esempio, sarà impossibile viaggiare su treni e aerei o noleggiare un'auto. Come direbbe Benjamin, tutto ciò «ha qualcosa di opprimente, così come l'incessante fretta con cui si attua la trasformazione della città, impedendo a chiunque, nativo o straniero, di recuperare fiato e sensi»²³⁵.

Tali interventi urbani mirano, «oltre a un obiettivo strategico [...], a trasformare la metropoli in una città di puro lusso»²³⁶, in quella che Andrea Staid, nel suo *I dannati della metropoli*, definisce «la città legittima dei cittadini, dell'opinione pubblica, delle imprese e delle associazioni professionali, dei partiti» che contrasta con "quella più o meno invisibile dell'illegittimità, dell'immigrazione, della microcriminalità, della prostituzione aperta o nascosta, della tossicodipendenza»²³⁷. Certo, «il primo non conosce il secondo, ma lo evoca continuamente, lo rende fonte di ogni disagio o, come si dice oggi, «degrado urbano e civile", popolandolo di anomalie»²³⁸. Così – come era già accaduto, durante il Medioevo, con la foresta e i suoi vagabondi, briganti e fuorilegge –, «la città legittima pronuncia parole di paura e di sospetto nei confronti dell'illegittimo»²³⁹, e tuttavia vi ricorre per un gran numero di servizi e prestazioni: «dal lavoro domestico al lavoro nero nei cantieri, dalla richiesta dei vari tipi di prostituzione a quello della droga, del gioco d'azzardo o del credito illegale»²⁴⁰. Così, sembra che - dalla profilazione fisionomica e prossemica a fini di sicurezza o

235 W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit., p. 136.

236 Ivi, p. 155.

237 A. Staid, *I dannati delle metropoli*, Eleuthera, Milano 2014, p. 12.

238 Ibidem.

239 Ibidem.

240 Ibidem.

pubblicitari alle panchine a pagamento anti-homeless, dalla sorveglianza liquida, per dirla con Bauman, alla colonizzazione dello spazio pubblico (compreso la realtà virtuale o aumentata) da parte di agenti privati e corporazioni – il vero controcanto della *smart-city*, il suo lato notturno, sia il progressivo affinamento degli strumenti di controllo e frammentazione sociale, che si scontrano con la fisiologica irriducibilità dei conflitti urbani. Una simile prospettiva, in un certo senso, rappresenta il chiaro fallimento della pianificazione urbana, poiché non ha compreso, o ha obliato, che la realtà urbana è un fatto emergente, una stratificazione dialettica di conflitti passati. Jean-Pierre Vernant scriveva che

ciò che caratterizza lo spazio della città è infatti l'essere organizzato intorno a un centro. In conseguenza dei significati politici che gli vengono attribuiti, questo centro assume un'importanza eccezionale. Da un lato esso si oppone, in quanto centro, a tutto il resto dello spazio civico; dall'altro, esso ordina attorno a sé questo spazio, nel senso che ogni posizione particolare è determinata partendo da esso e rispetto ad esso²⁴¹.

Sebbene lo storico francese si riferisse alla *polis* greca, la descrizione da lui tratteggiata appare inscalfita nella sua validità: a ben vedere, infatti, anche quello di *marginalizzazione* è un concetto essenzialmente spaziale, poiché ovunque si dia un perimetro si danno anche un'area e un centro, e i perimetri delle città, oggi, sono rappresentati dalle periferie e dalle *banlieues*, che sono il terreno sul quale si svolge la «grande battaglia campale tra città e campagna»²⁴². Tale è lo sforzo di garantire la libera circolazione delle merci, dei capitali e della forza-lavoro, quanto l'impegno profuso nell' impedire ad ogni costo il transito e la permanenza delle persone *indesiderate*. Ecco perché la cartografia urbana è attraversata, ovunque, da molteplici muri e confini, più o meno materiali. Assistiamo alla piena affermazione di un urbanesimo tecnocratico, che pretende di insegnare agli abitanti a vivere, non solo con lo scopo di trasformarli in consumatori docili e condiscendenti ma anche, e soprattutto,

241 J-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i greci. Studi di psicologia storica* (1965), tr. it. M. Romano e B. Bravo, Einaudi, Torino 2001, p. 218.

242 W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit., p. 106.

di neutralizzare la resistenza atavica delle classi popolari, garantendo le condizioni materiali della loro neutralizzazione.

Da un lato, quindi, dalla fallace considerazione dell'uomo come mera somma di bisogni fisiologici scaturisce una scomposizione delle città in funzioni adatte a soddisfarle: il quartiere dei ristoranti e degli uffici, il quartiere della vita notturna, il centro commerciale storico e turistico e il quartiere residenziale, e infine la periferia estrema, «dove il sole del buon Dio non dà i suoi raggi»²⁴³. L'orizzonte del progetto è quel paesaggio ibrido descritto da Andrew Karvonen e Ken Yocom nel loro *The Civics of Urban Nature: Enacting Hybrid Landscapes*²⁴⁴, una configurazione dello spazio urbano che, più che alle esigenze degli abitanti, risponde alle esigenze logistiche del potere, da cui tutta la città è quotidianamente informata e modellata coerentemente con una logica che considera l'architettura come la radice di ogni male sociale, ma che paradossalmente la identifica come possibile rimedio, finendo per stabilire - con il concetto di spazio criminogeno - un rapporto causale tra le forme dello spazio e la pratica degli attori sociali, ignorando completamente i rapporti di potere tra di loro. Così, come è ormai prassi comune, «nella grande autocelebrazione della borghesia le stradine e i vicoli più indecenti scompaiono... per riapparire subito dopo in qualche altro luogo»²⁴⁵. D'altra parte, infatti, la crescente apprensione per la sicurezza pubblica - che la maggior parte dei cittadini considera minacciata dalla presenza di migranti e rifugiati e dagli attacchi sempre più frequenti - assistita e alimentata dall'uso sistematico di strategie ed espedienti mediatici (gli stessi messi in atto dopo l'11 settembre 2001 e magistralmente analizzati da Judith Butler in *Frames of War: when is life grievable?*), ha portato a una vera e propria psicosi collettiva. Un'occasione perfetta per inaugurare una nuova stagione della sicurezza, caratterizzata non solo da leggi e decreti speciali e dall'attribuzione di poteri straordinari alla magistratura e alla polizia - un cliché - da un inedito sfruttamento politico dello stato di emergenza o di eccezione, che implica la sospensione temporanea dello stato di diritto e di ogni garanzia costituzionale; un provvedimento transitorio, ma opportunamente e

243 F. De André, *La città vecchia*, Karim, Roma 1965.

244 Cfr., A. Karvonen, K. Yocom, *The Civics of Urban Nature: Enacting Hybrid Landscapes*, in “Environment and Planning A: Economy and Space”, vol. 43, issue 6, June 2011, pp. 1305–1322.

245 W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit., p. 155.

sistematicamente esteso. Inoltre, come ricorda Benjamin, «la tradizione degli oppressi ci insegna che lo "stato di emergenza" in cui viviamo è la regola»²⁴⁶.

La nozione schmittiana di eccezione, infatti, viene trasposta dallo Stato alla città; qui la dialettica inclusione-esclusione si ipostatizza in un vero e proprio apartheid urbano. Infatti, dietro un'apparente anti-segregazione - a volte ingenuamente sincera, più spesso piuttosto sediziosa - che pretende di voler "rimuovere le barriere", "reinserire il quartiere nella città", "riqualificare", o che pretende di "abbattere la logica del ghetto attraverso la demolizione degli edifici stessi, spesso si nascondono ambizioni disciplinari. In un contesto, quello dell'emergenza, in cui le principali capitali europee sono attraversate e sorvegliate dai soldati dei rispettivi eserciti nazionali, dotati di armi automatiche e granate, la settorizzazione funzionale e strategica dello spazio urbano – volta a creare quello che Jean-Paul Garnier definisce «*espace securitaire*»²⁴⁷ – rivela un tratto profondamente dispotico. È qui che avviene il colpo di stato: dalla normalizzazione delle città descritta da Federico Ferrari²⁴⁸, si procede a quella dei suoi abitanti attraverso un'operazione di pulizia etnica e sociale – già ampiamente sperimentata nella preparazione e gestione di eventi sportivi di massa, dalle Olimpiadi di Torino a quelle di Rio de Janeiro – che si traduce nella repressione di ogni elemento di dissenso, nell'esclusione di ogni marginalità sociale e nell'allontanamento forzato degli indesiderati, confinati nelle periferie estreme o nell'entroterra urbano e banditi dal centro della città vetrina.

Se il liberalismo anela al totalitarismo, come afferma Horkheimer, il nascente populismo xenofobo – amplificato da un uso sedizioso e strategico dei social media, come magistralmente analizzato da Judith Butler – compie un'estetizzazione tipicamente fascista della politica; «che vede la propria salvezza nel consentire alle masse di esprimersi (non di veder riconosciuti i propri diritti)»²⁴⁹ e introducendo una

246 Id., *Sul concetto di storia* (1940), tr. it. G. Bonola e M. Ranchetti, in Id., *Opere complete VII*, cit., p. 486.

247 Cfr., J-P. Garnier, *op. cit.*

248 Cfr. F. Ferrari, *La seduzione populista: dalla città per tutti alla città normalizzata*, Quodlibet, Macerata 2012.

249 W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa* (1936), tr. it. E. Filippini, Einaudi, Torino 2000, p. 46.

nuova stagione autoritaria. Innegabilmente, il terreno popolare di questi nuovi movimenti fascisti, proprio come quelli analizzati da Arendt o Canetti, è una massa amorfa e nichilista, perfettamente malleabile e innescabile contro nemici reali o immaginari, interni o esterni: terroristi, migranti e rifugiati, poveri o disabili.

Uno dei maggiori rischi legati allo sviluppo di un vero e proprio capitalismo digitale, come si può vedere, è l'emergere di un sottoproletariato digitale urbano, senza alcuna consapevolezza dei suoi diritti e delle sue tutele e soggiogato da un modello mercantilista, gettato in uno spazio costantemente sorvegliato, dove i dati e le attività dei cittadini vengono monitorati e catalogati, promuovendo la possibilità di qualsiasi abuso dei diritti umani. I sistemi di riconoscimento facciale negli Stati Uniti, ad esempio, sono più bravi a riconoscere i volti bianchi rispetto a quelli afroamericani, il che comporta un rischio maggiore di essere accusati ingiustamente di un crimine. In tal senso, parrebbe che la saggezza popolare non avesse torto nell'affermare che "la strada per l'inferno è lastricata di buone intenzioni": la *cit * francese, cos  come la *banlieue*, abitata principalmente da immigrati, ad esempio si sviluppa come una sorta di citt  parallela, che incarna la sconfitta dell'urbanistica. Molti dei grandi complessi residenziali suburbani degli anni '60 e '70, ad esempio, sono nati dalle migliori intenzioni. All'epoca potevano essere considerati all'avanguardia, «estendevano alla classe operaia l'uso del bagno di casa, gli ascensori»²⁵⁰, ma con la fine del boom economico si sono gradualmente trasformati in veri e propri ghetti metropolitani.

Se c'  stato un tempo in cui si lavorava per rimuovere le barriere architettoniche, oggi queste sono appositamente progettate e installate *ex novo*, al fine di scoraggiare il soggiorno di qualsiasi ospite indesiderato.   il caso delle cosiddette *architetture ostili*, che mettono punture contro i senzatetto, come quelle che impediscono ai piccioni di atterrare e fermarsi, che eliminano o recintano tetti e portici, una volta progettati proprio per proteggersi dagli agenti atmosferici, che studiano e inventano forme apertamente antiumane. Accade, in un contesto simile, che la povert  non sia pi  percepita, nell'immaginario collettivo, come la condizione di chi non ha i mezzi necessari per la propria sussistenza, ma piuttosto come la colpa, del tutto individuale, di chi non ha saputo o non ha voluto adattarsi ai comandamenti del consumo e

250 J-P. Garnier, *op. cit.*, p. 20.

adempiere ai propri doveri sociali, di chi, in ultima analisi, non ha nulla da offrire e che, di conseguenza, non merita nulla; Dopo tutto, «la società starebbe molto meglio se i poveri bruciassero le loro baracche e si lasciassero bruciare con loro, o semplicemente se ne andassero»²⁵¹. È chiaro che l'applicazione delle leggi di mercato alla sfera sociale impone la stessa intransigenza nei confronti dei rifiuti, compresi quelli umani, la cui produzione e smaltimento sono essenziali per il buon funzionamento della *Megamacchina*, e per la sua costante autolegittimazione: il timore di non essere scartato ed emarginato, di non diventare obsoleto anche per l'uomo, infatti, è un ottimo deterrente per rassegnarsi all'esistente, accettandolo come l'unico possibile.

Spesso, infatti, la cosiddetta rigenerazione dei quartieri passa attraverso sfratti e pratiche discriminatorie e classiste e diventa funzione di esclusione per tutti quei *consumatori difettosi* (per dirla ancora con Bauman), producendo vere e proprie disuguaglianze socio-spaziali. È il caso della *gentrification* - che prende il nome dalla *nobiltà*, la piccola nobiltà contadina inglese - che indica il processo di sostituzione degli abitanti dei quartieri solitamente popolari, spinti verso periferie sempre più decentrate e periferiche, con abitanti sostanzialmente borghesi. Tale processo, insieme alla riqualificazione e alla ristrutturazione urbana, trasforma profondamente la vita del quartiere. «Indipendentemente dalla spesa, poi gli interessati si contendono gli edifici e i singoli appartamenti [...]. Poi i cortili hanno cominciato a restringersi, alcuni sono stati addirittura soppressi, nelle case che abbiamo stretto»²⁵². Gli affitti delle case aumentano a sorpresa e diventano insostenibili per le classi sociali che vi abitavano. D'altra parte, se è vero che il processo di gentrificazione risponde alla necessità di rendere le città più vivibili, meno degradate, è anche vero che tale processo di riqualificazione sradica inevitabilmente le opportunità che un quartiere povero e popolare offre ai suoi abitanti.

È interessante, in questo senso, sottolineare il fatto che una serie di infrastrutture e servizi di base, da sempre richiesti dai vecchi abitanti di quei quartieri, compaiono non appena vengono cacciati. Un ottimo esempio è la città di Detroit, che ha creato una

251 Z. Bauman, *Consumo, dunque sono* (2007), tr. it. M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 157.

252 W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit., p. 90.

delle reti di trasporto pubblico più innovative ed efficienti quando la città, dopo una profonda crisi industriale, aveva perso oltre il 60% dei suoi abitanti, ma in cui Amazon aveva aperto un nuovo stabilimento.

In silenzio, Detroit è ora sinonimo di questa santificazione. Lo fa come sineddoche, un pezzo del sistema mondiale in cui il tutto è contenuto come realtà vissuta, materiale. Se permettiamo a Detroit la sua piena portata figurale, possiamo vedere contemporaneamente, da un lato, l'abbandono distruttivo del capitale e, dall'altro, il suo dinamismo opportunistico e imprenditoriale.²⁵³

Così, mentre nei centri delle città *esposte* possiamo assistere al proliferare di iniziative di mobilità intelligente (ad esempio bike, moto e car sharing), le periferie, che si trovano al di fuori dell'area di copertura di questi servizi, sono sempre meno servite da mezzi e servizi pubblici e, pur rappresentando il confine della città e pur essendo quotidianamente attraversate da un numero enorme di pendolari, sono sempre più isolate. Se il motore della *smart-city* è tutto nel commercio, allora la lotta per i diritti umani non sembrerebbe trovare alcun ruolo al suo interno, se non nell'improbabile eventualità che si imbatta in qualche opportunità di profitto. Poiché la gentrificazione, quindi, è un processo di appropriazione forzata dello spazio, che ha tratti profondi in comune con la colonizzazione, possiamo giustamente parlare della rinascita dei fenomeni di apartheid. Dovremmo affrontare il fatto che la cittadinanza, più che un fattore di inclusione, diventa un fattore di esclusione. La rivoluzione intelligente ha promesso molto ma, finora, ha ottenuto poco, se non più controllo sociale.

Come ricorda Nan Ellin, poiché la forma segue la paura e viceversa, l'ordine urbano può essere considerato come un contrappunto dell'ordine neoliberale, come una configurazione spaziale concepita a scopo di difesa sociale contro nuovi nemici interni. Non sono più, non solo i sovversivi che rovesciano l'ordine costituito, ma i "poveri cattivi", colpevoli di disturbare il decoro pubblico con la loro mera presenza, come i *clochards* e i mendicanti. Emarginazione di massa, apartheid urbano, gestione

253 R. Martins, *The Urban Apparatus*, cit., p. 140.

territoriale del potere, quindi, sono conseguenze dirette della «presa in carico permanente del comportamento degli individui»²⁵⁴. La «massima visibilità» degli spazi pubblici, di sapore benthamiano, garantisce così una sorveglianza totale e ininterrotta, mentre la «massima apertura», come insegna Haussmann, è essenziale per il passaggio veloce delle forze dell'ordine al fine di inibire il blocco delle strade e la costruzione di barricate. Non da ultimo, la *polizia di quartiere* e la *vigilanza dei vicini*, permettono anche di delegare agli intervistati la propria sorveglianza. Pertanto, ogni portinaio e ogni telecamera di sorveglianza rappresenta una vedetta del potere disciplinare, che raggiunge così ogni angolo e ogni vicolo. In un tale contesto il concetto stesso di "spazio pubblico" è profondamente riformato o deformato. Da un lato si riduce allo spazio che avanza tra un'area protetta e l'altra, dall'altro, attraverso l'interconnessione di dispositivi si ha, di fatto, un aumento dello spazio pubblico (e quindi controllabile), che interessa completamente la sfera privata.

Da qualche tempo, in Francia, le classi popolari sono state esortate a "mettersi al sicuro", a fare il poliziotto, adottando i principi concepiti negli Stati Uniti di *community policing* o, in Gran Bretagna, di *neighbourwatch*. In nome del principio del co-monitoraggio, nessun luogo deve essere lasciato fuori dalla vista degli abitanti del quartiere. Ma l'"autogestione" del controllo sociale da parte degli abitanti, in coordinamento con le forze di polizia, è tanto più facile quanto più l'habitat è adatto al controllo. È proprio questo l'obiettivo del progetto per la riprogettazione dello spazio pubblico nelle aree popolari chiamate "residenze".²⁵⁵

A tali dispositivi ornamentali a vocazione disciplinare si aggiunge quindi la diffusione di sofisticati sistemi di videosorveglianza e di geo-tracking e la proliferazione di app che consentono ai cittadini di segnalare alle autorità qualsiasi situazione sospetta, fornendo in pratica la possibilità di effettuare segnalazioni anonime. Ma, come ricorda Nan Ellin, poiché la forma segue la paura e viceversa,

254 M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), tr. it. A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976, p. 324.

255 J-P. Garnier, *op. cit.*, p. 47.

l'ordine urbano può essere considerato come un contrappunto dell'ordine neoliberale, come una configurazione spaziale pensata per la difesa sociale contro i nuovi nemici interni. Non sono più, non solo i sovversivi che rovesciano l'ordine costituito, ma i "poveri cattivi", colpevoli di disturbare il decoro pubblico con la loro mera presenza, come i *clochard* e i mendicanti. Sembra che, come diceva Benjamin, «ogni pietra porti i segni del potere dispotico»²⁵⁶. In tal senso, la Polizia – considerata da Foucault la condizione di esistenza della città stessa – «ha soprattutto la funzione di dimostrare che il delinquente appartiene a un mondo completamente diverso, senza rapporti con l'esistenza quotidiana e familiare»²⁵⁷.

Sarà sufficiente fare riferimento al lavoro del direttore dell'unità di ricerca e pianificazione dell'Home Office britannico, Ronald V. Clarke, una delle guide intellettuali per i [...] seguaci della prevenzione delle situazioni. Qui apprendiamo, tra le altre cose, che "l'ambiente fisico e sociale della società crea opportunità per il crimine perché riunisce, nel tempo e nello spazio, le tre componenti fondamentali, che sono: un probabile delinquente, un bersaglio appropriato, e l'assenza di sufficiente deterrenza". [...] Per i tempi attuali, cioè quelli del sospetto generalizzato di chi è emarginato dalla globalizzazione del capitale (disoccupati, senz'altro, migranti sans papiers, giovani senza futuro, mendicanti, prostitute, etc.), tutti gli individui appartenenti agli strati più bassi della popolazione rischiano di rientrare nella categoria del "probabile delinquente".²⁵⁸

Secondo alcune delle prime formulazioni della *Polizeiwissenschaft*, come ricorda Foucault, il compito principale della polizia era quello di vigilare sul decoro e sullo "splendore" dello Stato, ma l'estetizzazione della politica e dello spazio pubblico erano elementi tipici del fascismo. Il concetto di *spazio securitario* ha invece radici più recenti, si sviluppa nel contesto del terrorismo politico degli anni '70 e si riafferma con grande forza dopo il crollo del Muro di Berlino, con la globalizzazione, la crisi

256 W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit., p. 136.

257 M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 316.

258 J-P. Garnier, *op. cit.*, p. 43-44.

economica, le ondate migratorie e il terrorismo internazionale. L'analisi di un tale concetto, quindi, non può ignorare quello del suo quadro ideologico, il securitarismo, quello che Ellin e Davis definiscono «architettura o ecologia della paura». Non deve sorprendere, quindi, che un potere che trascura deliberatamente sia le condizioni materiali e sociali che producono violenza, sia quelle che generano la questione stessa della sicurezza, intervenga costantemente sulla pianificazione urbana. L'ingenuità, o malizia, degli esperti il cui potere si avvale, invece, merita tutto il nostro stupore.

L'estensione neoliberale di tale imprenditorialità al livello delle popolazioni e la sua generalizzazione in sfere extra-economiche spiegano in parte perché Foucault ha intitolato le sue lezioni "La nascita della biopolitica" e tuttavia ha trascorso la maggior parte dell'anno sulla teoria economica, toccando a malapena la biopolitica come viene classicamente intesa [...]. È anche correlato con l'inno di Glaeser alla migrazione da campagna a città come "cammino verso la prosperità". Ma il produttivismo di fondo di Foucault (potremmo anche dire funzionalismo) non spiega pienamente le ricompense qualitative piuttosto che puramente quantitative promesse dall'urbanizzazione secondo Glaeser, per il quale una popolazione urbana è, sì, "più ricca" ma anche "più intelligente, più verde, più sana e più felice".²⁵⁹

Eterocronie ed eterotopie

Come postulato da Foucault a *La Volonté de savoir*, ovunque si eserciti il potere, nasce necessariamente una forma di resistenza, poiché il consenso - per quanto diffuso - non elimina mai completamente il conflitto. Ai margini di quello che Reinhold Martins chiama *apparato urbano*²⁶⁰, infatti, si collocano tutte quelle realtà residue capaci di produrre una «breccia nella sfera cristallina del nostro consorzio civile - che

259 R. Martins, *op. cit.*, p. 127.

260 Cfr. Ivi.

vogliamo casta e immacolata»²⁶¹ (Cuozzo 2009, 126) - che sono allocate al di fuori dell'attuale ordine urbano (e spesso quello legale). Si tratta spesso di esperienze comunitarie all'interno delle quali i rapporti di potere - nel senso più crozieresco del termine - vengono spesso ribaltati e talvolta addirittura aboliti, "tra gli impianti portuali e portuali interni, i magazzini, i quartieri più poveri, i rifugi sparsi degli indigenti". I quartieri periferici sono, infatti, la città in stato di emergenza.

Le relazioni tra le parti della città corrispondono generalmente a un meccanismo radiocentrico che classifica il territorio per cerchi concentrici (a cui sono legati i valori del suolo, le densità, le distribuzioni per ricchezza) in base al carattere centripeto della distribuzione dei consumi e dei servizi metropolitani. A questo tipo di relazioni strutturate secondo precise leggi che organizzano spazialmente il territorio, si sovrappone la rete di comunicazioni che avvengono attraverso le relazioni interpersonali, nella vita quotidiana, e che inseriscono una miriade di percorsi che si intersecano in segmenti non strutturati, al di fuori delle leggi radiocentriche.²⁶²

Qui troverete «le figure più segrete della città, quelle che si trovano nelle sue parti più nascoste»²⁶³. Heidegger, nel suo *Holzwege*, non si sbagliava su questo: se c'è un tratto fondamentale e inalienabile dell'essere, questo è l'*abitare*²⁶⁴ (Id. 2006). L'indagine ontologica di forme alternative di convivenza sociale - che, pur sviluppandosi all'interno dello spazio urbano, o ai suoi margini, stabiliscono un ambiente sociale diverso e diametralmente opposto alla società disciplinare di Foucault - non è solo un dovere per chiunque intenda restituire una descrizione esaustiva e oggettiva della realtà, ma potrebbe essere essenziale per comprendere le

261 G. Cuozzo, *L'angelo della melancholia. Allegoria e utopia del residuale in Walter Benjamin*, Moretti&Vitali, Bergamo 2009, p. 126.

262 P. Castelnovi, *La città, istruzioni per l'uso: semiotica della comunicazione nel progetto e nello spazio urbano*, Einaudi, Torino 1980, p. 209.

263 W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit., p. 88.

264 Cfr. M. Heidegger, *Holzwege. Sentieri interrotti nella selva* (1950), a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002.

contraddizioni e le ingiustizie di un *modus vivendi*, quello occidentale, spinto dalla ricerca di un profitto sempre maggiore, perseguito attraverso lo spiegamento incontrollato della ragione tecnico-strumentale, l'uso irresponsabile delle risorse naturali e la fagocitazione, non solo simbolica, del mondo fisico. Dovremmo, quindi, giungere alla consapevolezza che «la fretta febbrile, che comprime in un decennio l'attività dei secoli, toglie il respiro»²⁶⁵.

Se il potere disciplinare tendeva a ridurre i problemi sociali in problemi di sicurezza, il potere logistico trasforma entrambi in un problema architettonico-infrastrutturale. Invece di indagare e mettere in discussione il sistema socioeconomico che dà origine alla cosiddetta violenza urbana, si è deciso di intervenire su quegli spazi considerati criminali o complici. Entrambe le prospettive dimenticano o ignorano che la città, «pur nata in opposizione al giardino non è meno vitale di questo»²⁶⁶. Questa, pertanto, non avanza inesorabilmente verso un miglioramento in virtù di una qualche necessità storica; al contrario, nella struttura urbana si possono individuare tracce di virtualità inesprese e di potenzialità non realizzate, poichè ogni trasformazione urbana comporta una distruzione ma anche la coproduzione di un inesauribile resto di senso, di un vuoto. Ci sono *controluoghi*, frammenti e interstizi della realtà che si sviluppano tra le maglie della cartografia urbana del potere e che interrogano le mutevoli decorazioni di una società che si propone come utopia realizzata ma che produce un numero crescente di emarginati e oppressi. Anche questi, si potrebbero definire *eterotopie*, nell'accezione foucaultiana di «luoghi che sono fuori da ogni luogo»; «assolutamente altri luoghi»²⁶⁷. Accanto alla tentata e imposta razionalizzazione e normalizzazione della città, allora, ci sono anche direzioni sconosciute, possibilità inesplorate, possibili contrattacchi, pratiche virtuose, resilienza urbana, piccoli interstizi e margini su cui operare. Come afferma Benjamin, per affrontare in modo coerente la lotta per i diritti umani, oggi dovremmo «sentirci a casa nostra nelle zone di confine»²⁶⁸.

265 W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit. p. 136.

266 M. Venturi Ferriolo, *Giardino e filosofia*, cit. p. 24.

267 M. Foucault, *Spazi altri*, cit., p. 24.

268 W. Benjamin, *Esperienza e povertà* (1933), in Id., *Aura e choc. Saggi sulla teoria dei media*, a cura di A. Pinotti e A. Somaini, Einaudi, Torino 2012, p. 104.

Le linee tracciate dalle nuove "geometrie coloniali" urbane appaiono come ferite, lacerazioni mai guarite, geometrie ipostatizzate in conflitti congelati e guerre a bassa intensità, realizzazione topografica di una logica del *divide et impera*. Da sempre, i confini svolgono non solo una funzione di protezione, ma costituiscono un dispositivo biopolitico volto alla differenziazione degli individui in virtù di parametri sociali, economici, etnici o culturali. Ora, poiché ogni cultura produce le sue eterotopie, dovremmo leggere la città come un testo, cercando e valorizzando ogni tipo di resistenza e di contrattacco, cercando di liberare l'attività architettonica dalla gabbia entro la quale il potere l'ha imprigionata. Per questo motivo, è essenziale che i cittadini prendano piena consapevolezza, che abbiano il controllo totale dei loro dati e che siano strutturate forme di tutela giuridica e tecnologica. Ciò significa contrastare l'idea di un'architettura "criminogena" e promuovere una visione umanocentrica (non antropocentrica) della città e del mondo rispetto a quella data. Ciò implica il riconoscimento che la costruzione di strutture "anti-criminogene" – ingenuità spesso propinata da architetti motivati dalle migliori (o peggiori) intenzioni – non è una strategia efficace.

I nuovi pedaggi aumentano, quelli vecchi scompaiono. Non si può mai sapere quali strade prendere e quali evitare. Poco a poco, la città ti deruba di certezze. Non ci può mai essere un percorso fisso, e si può sopravvivere solo se nulla è necessario. Senza preavviso, devi essere in grado di cambiare, di abbandonare ciò che stai facendo, di fare retromarcia. Alla fine, non c'è nulla che non sia vero. Di conseguenza, dovete imparare a leggere i segni.²⁶⁹

269 P. Auster, *Nel paese delle ultime cose* (1987), tr. it. M. Sperandini, Einaudi, Torino 2003, p. 6.

III

IL PARADISO IN FIAMME. LA CATASTROFE ECOLOGICA COME SECONDA (E DEFINITIVA) CACCIATA

Nei negozi di giocattoli di Molussia c'erano dei pupazzi bianchi che, quando venivano accostati a dei pupazzi neri, iniziavano automaticamente a schernirli. Beninteso, i neri venivano forniti gratuitamente insieme agli altri. "Hai avuto anche tu un gioco simile?", chiese il bambino negro dopo aver ricevuto il gioco in regalo dalla mamma per il compleanno. "Cosa ti viene in mente!" rispose la madre. "Non penserai mica che tua nonna potesse farmi un qualche regalo? E addirittura qualcosa di così simile? E che la *tecnica* all'epoca fosse già tanto avanzata?" Entrambi sentirono l'orgoglio crescere dentro di sé e cominciarono, rotolandosi per terra, a giocare e ridere. Ma nel sottosuolo la Molussia rise.¹

Come già aveva ben compreso Benjamin, il capitalismo non è – secondo la nota definizione weberiana – religione secolarizzata, ma «si è sviluppato come un parassita del cristianesimo»², che ha finito per sostituirsi ad esso, al punto che, «in ultima istanza, la storia del cristianesimo è essenzialmente quella del suo parassita, il capitalismo»³. Esso risponde alle «stesse ansie, pene e inquietudini alle quali un tempo davano risposta le cosiddette religioni»⁴, alle stesse aspettative, incluse quelle derivate dalla costitutiva nostalgia di un luogo e di un tempo edenici, posti al di fuori della

1 G. Anders, *Lo sguardo dalla torre. Favole con le illustrazioni di A. Paul Weber* (1984), a cura di D. Colombo, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 24.

2 W. Benjamin, *Capitalismo come religione* (1921), tr. it. C. Salzani, Il melangolo, Genova 2013, p. 47.

3 *Ibidem*.

4 *Ivi*, p. 41.

spirale della colpa (*Schuld*). La società consumistica – autopromuovendosi come utopia realizzata –, a ben vedere, si fonda infatti sulla promessa di un'esistenza segnata dalla beatitudine *qui ed ora* e ha del tutto inglobato la retorica teologica del Paradiso terrestre, riducendolo a mero espediente pubblicitario, quanto mai efficace. Analogamente a quanto sostiene Agamben ne *L'uomo senza contenuto*, Scafi evidenzia come il tema del paradiso sia divenuto un paradigma turistico e commerciale, appannaggio di agenti immobiliari e di viaggio. In entrambi i casi, la promessa è quella di fornire all'utente la pace dei sensi; nel caso di Agamben si tratta della sensazione di sentirsi ovunque come a casa, sia nel luogo di destinazione che già durante il viaggio, per Scafi quella di trovarsi ovunque come in paradiso, la *prima casa* dell'uomo. Lo stesso Leonardo, nella sua immensa genialità, doveva aver intravisto i germi di questo fenomeno quando, nel suo *Del vendere il paradiso*, scriveva come

infinita moltitudine venderanno pubblica e pacificamente cose di grandissimo prezzo, senza licenza del padrone di quelle, e che mai non furono loro, né in lor potestà, e a questo non provvederà la giustizia umana⁵.

Come riporta Scafi, la mercificazione del giardino – ad opera del potere capitalistico – ha raggiunto uno dei suoi culmini negli anni Settanta, quando presso *Al-Qurnah*, dove il Tigri affluisce nell'Eufrate, «il luogo del paradiso mesopotamico è stato trasformato in un'attrazione turistica»⁶, che fu poi distrutta durante il conflitto tra Iran e Iraq – sebbene vi si trovi ancora quello che dovrebbe essere l'albero della conoscenza del Bene e del Male, ormai ridotto a un tronco secco e ricurvo.

Alla luce dell'inevitabile intreccio storico, politico e culturale tra giardino e potere, dunque, non sarebbe errato affermare che dallo stato di salute dell'uno si possa inferire quello dell'altro. Come si accennava, infatti, quale simbolo dello splendore della *Civitas Terrena*, il giardino è altresì il luogo dove si manifestano in modo più evidente la sua caducità e il suo declino – si tratti di una famiglia, di un regno o di uno Stato –, dove gli effetti del tempo, delle azioni dell'uomo e della sua *hybris* emergono in tutta

5 L. Da Vinci, *Pensieri e scritti letterari*, Caribou, Verbania 2009, p. 92.

6 F. Cardini, M. Miglio, *Nostalgia del paradiso. Il giardino medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 198.

la loro irreversibilità. Oggi, non a caso, è una tendenza diffusa quella di valutare l'operato di un'amministrazione sulla base della manutenzione del verde pubblico e della gestione del territorio; lo stesso paradigma si potrebbe applicare, per estensione, alla crisi ecologica attuale, quale espressione incontrovertibile di una pessima gestione del giardino "Terra". In questa prospettiva, il giardino terrestre diviene, di nuovo, un luogo di isolamento ed esclusione: non perché rappresenti un rifugio dagli affanni e dalle turbe mondane dedicato alla contemplazione e al raccoglimento interiore, ma in quanto luogo dove confinare le scorie e gli scarti – umani e materiali – della civiltà tecnologica. Harrison, nell'insistere proprio sulla dimensione sociale e politica dei giardini umani, sostiene che essi,

a differenza di quel che si crede comunemente, non danno ordine alla natura. Piuttosto, danno ordine al nostro rapporto con la natura: è il nostro rapporto con la natura che definisce quella tensione al centro della quale sta non solo il giardino, ma anche la polis umana⁷.

1. *Aut ecotopia, aut entropia: il «giardino planetario» ai tempi del *climate change**

Già agli occhi di Heidegger, nel secondo dopoguerra, la Terra poteva «mostrarsi solo come l'oggetto di quell'aggressione che, nel volere dell'uomo, si instaura come l'oggettualizzazione incondizionata. La natura [...] appare ovunque come l'oggetto della tecnica»⁸. In quegli stessi anni, Anders, suo allievo, evidenziava come l'uomo stesso si fosse volontariamente "fatto oggetto" di una tecnica che, intesa come teoria astratta, come processo o come principio di organizzazione, si configura sempre più come mediazione che come strumento. Infatti, sebbene generalmente si tenda a considerarla come un mero espediente operativo, fornendone un'accezione certamente

7 R. P. Harrison, *Giardini. Riflessioni sulla condizione umana* (2007), tr. it. M. Matullo e V. Nicoli, Fazi Editore, Roma 2009, cit., p. 49.

8 M. Heidegger, *Holzwege. Sentieri interrotti nella selva* (1950), a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002, p. 302.

esatta, ciò appare del tutto insufficiente a dare conto dell'essenza profonda della tecnica e del suo dominio onnicomprensivo. Per indagarla, allora, occorre anzitutto comprendere che essa, a ben vedere, è sempre una mediazione tra l'uomo e l'ambiente naturale, e che i suoi mezzi sono tutt'altro che neutrali.

L'analisi filosofica della crisi ecologica (e di ogni possibile scappatoia da essa), pertanto, non può che coincidere con la critica del progresso, della *religione del consumo* e della ragione tecnico-strumentale *tout court*, «e non può essere realizzata con un programma minore»⁹. Una delle maggiori problematiche, per la civiltà tecnologica dello spreco, infatti, non verte tanto sulle modalità e le tecniche di produzione, quanto piuttosto su quelle di smaltimento delle scorie e dei rifiuti che l'attuale modello di sviluppo *produce* quotidianamente, ed è riassumibile nella formula *how to get rid of*. È evidente, seppur paradossale, che il processo negativo di distruzione dei prodotti richieda l'utilizzo di nuova tecnica e l'invenzione di nuovi e ulteriori strumenti, ossia una prestazione tecnica positiva che include «la co-produzione [...] degli scarti [...] o la contaminazione dei territori»¹⁰. Anders individua un vero e proprio scarto ontologico tra *forza di produzione* e *forza di distruzione*, nel senso che «possiamo costruire assai più che distruggere»¹¹, che siamo, cioè, del tutto incapaci di annullare gli effetti di ciò che abbiamo prodotto in precedenza, di riprodurre “lo stato della perduta innocenza”: l'uomo è l'unica forma di vita a produrre rifiuti che la biosfera non è in grado di riassorbire e metabolizzare.

Egli, infatti, non dispone più di alcun “luogo di ritirata”, né di un luogo dove poter confinare le scorie tossiche della propria produzione, poiché queste finiscono per contaminare qualsiasi sistema, pregiudicandone la stessa esistenza. Eppure, a quanto pare, «nessuna considerazione di morale o di costo può durevolmente frenare la ricerca

9 W. Benjamin, *Per la critica della violenza* (1921), in Id., *Angelus Novus*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1998, p. 13.

10 G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza* (1987;1979), a cura di L. Pizzighella, Mimesis, Milano-Udine 2008, p. 20.

11 Id., *L'uomo è antiquato, II, Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (1980), tr. it. M. A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 367.

scientifica»¹² né la co-produzione di scarti, nemmeno di fronte all'eventualità, sempre più prossima – e a ben vedere già realizzata –, di un mondo-pattumiera, vero contraltare della società dello spreco e della civilizzazione. L'*Apparatenwelt*, infatti, «ratificando furbescamente la richiesta di scarti [...] inaugura l'armonia totale»¹³ e garantisce la propria perpetrazione *ad infinitum*, rimuovendo con efficacia qualunque intralcio o minaccia che possa minare la sua stabilità. Il destino del pianeta, allora, sembra coincidere con quello di Leonia – città invisibile di Calvino dove «il pattume [...] a poco a poco invaderebbe il mondo, se sullo sterminato immondezzaio non stessero premendo, al di là dell'estremo crinale, immondezze d'altre città, che anch'esse respingono lontano da sé montagne di rifiuti»¹⁴. Le immense montagne di cianfrusaglie e spazzatura, quelle enormi quantità di scorie che subissano le discariche, allora, «al cospetto della catastrofe imminente, non sono solo documenti storici oggetto di un'archeologia del dimenticato: essi, ben diversamente, 'dicono la verità'»¹⁵. In quanto espressione solida e inemendabile del fallimento della società della crescita, come afferma Gianluca Cuozzo, l'esistenza stessa dei rifiuti risulta essere in qualche modo “sovversiva”. «La spazzatura [...] controcanto osceno della produzione e del consumo, [...] scardina l'immagine precostituita del mondo dato avanzando una riserva di senso – l'*inadempito*»¹⁶; in altre parole, essa è in grado di produrre un qualche conflitto nella pacificata e dormiente coscienza collettiva, e forse di destarla e distoglierla dal proprio volontario annientamento. I rifiuti, infatti, rappresentano la confessione materiale dei nostri peggiori peccati di consumatori, in essi si può ravvisare l'insorgere di quel rimosso che la coscienza avrebbe voluto accantonare e nascondere, ma che ritorna con un sempre rinnovato vigore, «nello sguardo attonito di esseri umani affamati», nella “rassegnazione inspiegabile di

12 S. Latouche, *La Megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso* (1995), tr. it. A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 65.

13 T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo* (1944;1969), tr. it. R. Solmi, Einaudi, Torino 2010, p. 45.

14 I. Calvino, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino 1972, p. 55.

15 G. Cuozzo, *Filosofia delle cose ultime. Da Walter Benjamin a Wall-E*, Moretti e Vitali, Bergamo 2013, p. 107.

16 Ivi, p. 25.

animali in via d'estinzione che si lasciano sopraffare dal petrolio grezzo che si avvolge ai loro corpi impotenti soffocandoli»¹⁷. Le scorie venefiche di cui le discariche sono colme, sono «il segno maldestro della nostra insensata opulenza»¹⁸, esse rappresentano, in altri termini, la trasposizione in merce di quell'atavico desiderio di felicità, da sempre connaturato nell'uomo, deliberatamente deformato e dirottato a scopi commerciali e di profitto e puntualmente frustrato e disatteso.

Se il pensiero scientifico moderno, riducendo il mondo metafisico a entità meramente fattuale, *de facto*, rende impossibile la fondazione razionale di qualsivoglia norma etica – aprendo le porte all'irrazionalismo morale¹⁹ –, l'affermazione progressiva del *cyberspazio* coincide con la graduale deliquescenza della natura nel tecnologico, oltre che con l'instaurazione di un nuovo e ulteriore livello di auto-isolamento e auto-addomesticamento sociali. In tal senso, come si vedrà, il *postmoderno* non sarebbe altro che il nome dato alla prostrazione volontaria e all'accettazione acritica dell'esistente, a quel devastante «connubio [tra] manipolazione tecnica e catastrofe ecologica»²⁰. L'umanità, cooptata da una colonizzazione permanente e altamente invasiva da parte della tecnologia, accoglie con esultanza e ingenuità la prospettiva di un presente di tecno-natura e tecno-cultura, ne è orgogliosa e “si rotola per terra” per la gioia²¹. Si tratta, afferma Cuozzo, di una totale «lacerazione del rapporto tra uomo e mondo, *logos e kosmos*, prassi storica e natura, ragione scientifica (spesso perdutasi nelle patologie della epistemologia) e filosofia della natura»²², ossia del trionfo di un acosmismo nichilista e bioclasta – pronto ad ipotecare il futuro in nome della soddisfazione immediata di un qualche vizio presente – che introduce l'esizio finale della vicenda umana. Di fatto,

17 Ivi, p. 109.

18 Id., *L'angelo della melancholia. Allegoria e utopia del residuale in Walter Benjamin*, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 36.

19 Cfr., H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), tr. it. Einaudi, Torino 2009.

20 G. Cuozzo, *Regno senza grazia. Oikos e natura nell'era della tecnica*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p.7.

21 Come i protagonisti dell'aneddoto andersiano che introduce il presente saggio.

22 Ivi, p. 15.

«trasformare il mondo in una presenza fantasmatica significa ridurre se stessi alla stregua di uno spettro; e spettro, per così dire, è colui che, divenuto l'ombra di se stesso, ha perso ogni legame con un mondo di cui, a conti fatti, è rimasto davvero poco»²³. Lo spazio e il tempo, nella società tecnocratica degli affari, non sono che sgradevoli vuoti da colmare, un *vergognoso* eccesso di mondo.

La superficie terrestre, a ben vedere, è intesa anzitutto e perlopiù quale mero supporto delle pratiche umane del riconoscimento: perforazioni del suolo in cerca di idrocarburi, edificazioni di palazzi, città e dighe mastodontiche per il nostro abitare “in sicurezza” e per il fabbisogno energetico costantemente in crescita, creazioni di lunghe arterie e viadotti per l'alta velocità, rilevamenti satellitari, orientamento del traffico tramite navigatori, i rassicuranti confini politici tra gli stati, le previsioni metereologiche... Tutto ciò rende la crosta terrestre il puro sostrato di attività di significazione astratte e in funzione esclusivamente umana²⁴.

Oggi, l'uomo si colloca in un *habitat* integralmente artificiale – dove «silenzio e mancanza d'immagini sono diventate lacune e vuoti nel continuum del mondo dell'immagine»²⁵ – e interagisce unicamente con la realtà degli strumenti e degli oggetti che formano la *totalità* del suo ambiente, costituito da ferro, asfalto, vetro e plastica. Dal canto proprio, la pianificazione biopolitica e territoriale, quale realizzazione topo-grafica della complessione logistica e strategica del potere, è in grado di inglobare e neutralizzare qualsivoglia afflato naturale, addomesticando l'esperienza mondana dell'uomo e abolendo ogni relazione *non-tecnica* con il proprio habitat, mediante la burocratizzazione dello spazio pubblico e degli elementi naturali. Infatti, se la scienza considera la natura una sorgente eterna di cavie ed espedienti e se l'industria pensa ad essa come a una sorta di pozzo magico, dove è possibile, al contempo, trarre risorse infinite e gettare le proprie scorie, le infrastrutture – quali vere e proprie articolazioni di un potere che si è sublimato nell'organizzazione stessa del mondo – fanno dello spazio fisico un mero “nulla” da attraversare *as fast as possible*,

²³ Ivi, p. 20

²⁴ Ivi, pp. 21-22.

²⁵ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, cit., p. 231.

un inutile e snervante spazio vuoto che non fa che boicottare le attività produttive e gli affari, costringendo a ritardi ed enormi perdite di tempo e denaro; nella migliore delle ipotesi, come affermava Horkheimer, «l'uomo d'affari [...] vede nel paesaggio lo sfondo adatto per una sfilata di cartelloni pubblicitari»²⁶.

Dal momento in cui la crescita e la ri-produzione dell'uomo sono inversamente proporzionali a quelle della natura, la divaricazione tra sistema sociale e sistema naturale appare sempre più marcata, sempre più irreversibile. Tra la logica dei consumi e l'equilibrio ambientale, dunque, si può individuare una vera e propria idiosincrasia, che conduce, in ultima istanza, alla svalutazione dell'intero cosmo, o più concretamente, agli incendi nel Circolo Artico, all'estinzione di milioni di specie vegetali e animali, alla desertificazione e all'inabissamento di porzioni abnormi di pianeta. Eppure, sebbene gli effetti devastanti dei cambiamenti climatici si impongano con evidenza, resistono una certa cecità e un certo scetticismo di fronte alla catastrofe ambientale, una sorta di «bonaccia escatologica»²⁷, dettata da una grande ingenuità, da una profonda ignoranza o da un tendenzioso interesse. L'idea diffusa che vi sia una qualche contraddizione tra riscaldamento globale e glaciazioni eccezionali, tra inaridimento delle terre e innalzamento dei mari, direbbe Benjamin, non è altro che una “pigrizia del pensiero”.

Dunque, se per Goethe l'*homo creator* avrebbe potuto (e dovuto) perfezionare, per mezzo dell'arte, la “perfezione potenziale” intrinseca alla natura stessa, questo oggi appare come il fautore dell'annichilimento definitivo di ogni equilibrio naturale, barattato con una maggiore efficienza, una maggiore velocità e un sempre maggiore profitto; in fondo, l'affermazione di Walter Benjamin, secondo il quale «lo sfruttamento della natura [...] viene opposto, con ingenuo compiacimento, a quello del proletariato»²⁸, sembrerebbe non aver perduto la propria attualità. L'ambiente naturale – già oggetto di uno sfruttamento amorale e di un'esponenziale saturazione edilizia e infrastrutturale – sembra destinato a sussistere come 1) surrogato (natura situata,

26 M. Horkheimer, *Eclissi della ragione. Critica della ragione strumentale* (1967) tr. it. E. V. Spagnol, Einaudi, Torino 2000, p. 87.

27 G. Anders, *L'uomo è antiquato, I, Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (1956), tr. it. L. Dellapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 1956, p. 260.

28 W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia* (1940), in Id., *Angelus Novus*, cit., pp. 81-82.

integrata e *progettata* all'interno del tessuto urbano), come 2) *stabilimento/riserva* (protetto e recintato, ma pur sempre equipaggiato di infrastrutture e attrazioni a pagamento) e come 3) *fantasma* (tecno-natura).

1) Nel primo caso, ci troviamo di fronte ad una necessità estetica e logistica, ad un concetto di natura quale *ornamentum*, elemento decorativo o arredo urbano; ma anche dinanzi a un tentativo un po' maldestro di sublimare un certo impulso naturale mediante il trapianto forzato e razionalizzato di elementi vegetali e animali, spesso esotici. Infatti, la complessione naturale dell'uomo, quel legame fisiologico ormai quasi del tutto reciso, è "esorcizzata" mediante aiuole e parchi artificiali, progettati e regolati da un piano urbano, all'interno del quale ogni arbusto ed ogni essere vivente viene introdotto, censito e *disciplinato* (ossia burocratizzato) ed ogni eventuale forma di vita indesiderata – apparsa spontaneamente o sfuggita alla pianificazione iniziale – viene neutralizzata. Gli elementi naturali introdotti e situati nello spazio urbano, infatti, sono opportunamente privati di ogni elemento di costituiva instabilità, sono in qualche modo sterilizzati e resi inoffensivi, spesso protetti da recinzioni e videosorvegliati. Anche gli animali domestici, per dirla con Felix Duque, non sarebbero altro che il "complemento mobile" di giardini botanici e aree verdi, anch'essi posti al servizio di una certa nostalgia, introiettata dai cittadini delle metropoli²⁹. La stessa che, unitamente a un ecologismo modaiolo e *prima facie*, presiede l'aumento esponenziale della produzione di rami, piante, fiori e arbusti artificiali, complemento irrinunciabile per le vetrine dei negozi e per l'*interior design*. Nell'epoca della catastrofe ecologica – non più imminente, ma ormai definitivamente in atto – l'umanità si accinge, lavorando febbrilmente, a segare gli ultimi alberi e prosciugare l'ultima goccia di combustibile fossile [anche] per circondarsi di una natura artefatta e mummificata, dal valore meramente ornamentale e apotropaico, che viene *disegnata, fabbricata e installata*.

2) All'interno delle città, così come nel *countryside*, l'esperienza naturale appare sempre più relegata al concetto di villaggio vacanze o di parco attrezzato, o più in generale di *attrazione*. Essa è qualcosa da esperire in giornata o entro un periodo

29 Cfr., F. Duque, *Abitare la terra. Ambiente, umanismo, città* (2007), tr. it. L. Sessa, a cura di V. Vitiello, Moretti e Vitali, Bergamo 2007.

limitato (settimana bianca, gita, crociera, safari), sotto il segno di una *fruibilità* regolamentata e spesso a pagamento. Se come afferma Benjamin, «al concetto corrotto del lavoro appartiene come suo complemento la natura che [...] ‘esiste gratuitamente’»³⁰, ad esso deve appartenere anche il concetto di natura come fonte di profitto, come prodotto di intrattenimento, come elemento di interesse meramente turistico o come svago e pausa dalla frenesia di un’esistenza, quella urbana, sempre più inautentica. Alle campagne, oggi, competono la mera produzione e l’organizzazione delle derrate fresche per le città, mentre alle riserve naturali è affidato il compito di “vendere nostalgia” – per citare ancora Duque –, ma in entrambi i casi «si tratta per lo più di *ambienti* manipolati con coscenziosi *maquillage*»³¹ per attrarre cittadini in cerca di natura e biodiversità o desiderosi di fare esperienza del selvaggio o dell’avventura.

3) Se aiuole e parchi artificiali, quali rovine vegetali, altro non sarebbero che il cadavere della natura, la tecnonatura è senza dubbio il suo *fantasma*³². Infatti, se Walter Benjamin, pettinando contropelo la Parigi del XIX secolo, poteva affermare che la natura fosse migrata nell’intérieur³³, oggi dovremmo chiederci se essa non sia migrata, con tutto l’intérieur, nei nostri dispositivi. Agli ormai desueti calendari, cartoline e sfondi del desktop – con i quali gli “urbani” sognavano una fuga dal mondo di acciaio e cemento che hanno costruito, rimirando paradisi naturali che sono già un ricordo, ridotti in riserve protette e burocratizzate, nella migliore delle ipotesi, o del tutto invasi dai rifiuti, nella peggiore –, si aggiungono oggi la realtà virtuale (VR), entro il quale è possibile accedere, immergendosi in qualsivoglia ambientazione naturale e storica, escludendo o sostituendo quasi tutti i cinque sensi, e la realtà aumentata (AR). Quest’ultima, partendo dal dato percettivo reale, si sovrappone interamente alla realtà, integrandovisi perfettamente, anche a livello topografico, statuendo la possibilità di

30 W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 82.

31 F. Duque, *op. cit.*, p. 21.

32 Secondo Felix Duque, la congiunzione di *software* e paesaggi pubblici di *hardware* nella seconda natura dell’universo computazionale, pone le fondamenta per una terza e definitiva tecno-natura.

33 Cfr., W. Benjamin, *Appendice a La Parigi del Secondo Impero in Baudelaire* (1938), tr. it. di G. Schiavoni, in Id., *Opere complete VII. Scritti 1938-1940*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Einaudi, Torino 2006.

trasformare virtualmente il paesaggio che realmente ci circonda³⁴. Oggi, infatti, possiamo intraprendere amabili passeggiate in boschi e foreste virtuali, mentre ci apprestiamo a tagliare o bruciare gli ultimi alberi e contaminare i più remoti lacerti del pianeta. Grazie a una simile tecnologia, è possibile ammirare una florida altura lì dove una discarica ha modificato per sempre la morfologia del territorio dando vita a una collina, oppure trasformare un ecomostro o una baraccopoli in una sontuosa villa coloniale e un'industria bellica nella fabbrica di cioccolato di Willy Wonka, rimuovendo dallo sguardo ogni elemento perturbante della realtà senza intervenire. Dinanzi alla catastrofe ecologica, l'unico espediente cui l'umanità sembra saper ricorrere, afferma l'ultimo Baudrillard, è quello di «reinventare il reale come finzione, proprio perché il reale è scomparso dalla nostra vita»³⁵.

Come accennato in precedenza, la filosofia postmoderna – che sognava la realizzazione terrena dell'*Übermacht* nietzschiano mediante la liberazione delle pulsioni e degli istinti umani, e nella sua declinazione *post-human*, mediante il potenziamento del corpo e l'ibridazione nanotecnologica –, ha finito per rivelarsi la riverente ancella di una società, quella tecnocratica, che non fa che depotenziare e avvilire l'uomo, neutralizzando in lui ogni afflato di trascendenza, e quindi di libertà. La dottrina postmoderna e le teorie postumane, ancora imperanti, non solo sono del tutto asservite alla tecno-cultura, ma la preparano e supportano, diffondendo il suo divieto di esistenza-non-simbolica. La linearizzazione dei simboli e dei linguaggi, infatti, non è che il segno incontrovertibile di una tecnologia trionfante e di un mondo costruito di immagini, di una società dedita unicamente al consumo, nella quale «il mito di una convergenza ideale delle tecniche, della produzione e del consumo maschera tutte le controfinalità politiche ed economiche»³⁶ e l'unico segno

34 Se nella realtà virtuale (VR), le informazioni aggiunte o sottratte elettronicamente sono preponderanti, al punto che le persone si trovano immerse in una situazione nella quale le percezioni naturali di molti dei cinque sensi non sembrano neppure essere più presenti e sono sostituite da altre, nella realtà aumentata (AR) la persona continua a vivere la comune realtà fisica, ma usufruisce di “informazioni aggiuntive” o manipolate della realtà stessa.

35 J. Baudrillard, *Cyberfilosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 12.

36 Id., *La società dei consumi. I suoi miti e le sue strutture* (1974), tr. it. G. Gozzi e P. Stefani, il Mulino, Bologna 2007, p. 160.

riconoscibile è la merce, quale rifiuto in divenire. Parrebbe addirittura che l'impulso fagocitante e distruttivo, squisitamente umano – da sempre disinteressato alle conseguenze politiche ed ecologiche del proprio agire e motivato dalla sola ricerca di una maggiore efficienza e del massimo utile –, quella tendenza allo sfruttamento incondizionato della natura e dell'altro, si sia in qualche modo trasmessa dall'uomo ai suoi strumenti, tramandata dal demiurgo alle sue macchine, che risulterebbero, quindi, intrinsecamente e costitutivamente devastanti. Allora, come afferma Anders, «può darsi benissimo che il pericolo che ci minaccia non consista nel cattivo uso della tecnica, ma sia implicita nell'essenza della tecnica in quanto tale»³⁷. In effetti, non solo simili dispositivi sono quotidianamente impiegati da disparati gruppi di potere, privati o governativi, per saccheggiare territori in cerca di materie prime o per bombardamenti ed eccidi di massa (si pensi ai droni militari o ai missili “intelligenti”), ma nella loro stessa struttura è inscritta una logica avalutativa dell'efficienza e dell'espansione infinita, che prescrive di sgombrare il campo da ogni eventuale ostacolo al proprio corretto funzionamento. Le macchine, infatti,

sono per natura espansioniste e integraliste, dunque ardono dal desiderio di non lasciare incompiuta alcuna prestazione, anzi sono assolutamente incapaci di non assumere tutte le funzioni che sono in grado di eseguire, non avranno raggiunto il loro obiettivo finché resterà ancora qualche residuo: cose o uomini “ex-centrici” che continuano a esistere fuori dalla macchina³⁸.

La civiltà tecnologica starebbe completando il progetto lasciato parzialmente incompiuto dalla modernità, ossia la completa e definitiva abolizione della natura. Gli sforzi della modernità di disincantare e strumentalizzare il mondo naturale hanno prodotto una realtà in cui nulla è lasciato fuori dal sistema tecnico del dominio e dell'annichilimento. Come affermano Horkheimer e Adorno, «la storia della civiltà è la storia dell'introversione del sacrificio: è la storia della rinuncia»³⁹. Questa è la frode celata negli stessi meccanismi asettici della tecno-cultura, il nucleo occultato di un

37 G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, cit., p. 113.

38 Ivi, 102.

39 T. W. Adorno, M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 23.

dominio che perpetra il progressivo e capillare annichilimento dell'uomo, della società e del pianeta. Ma se la tecnica si sviluppa in modo del tutto autonomo attraverso una dinamica espansionistica matematica e perciò infallibile, e poiché le nostre capacità di previsione e controllo dei suoi effetti appaiono del tutto insufficienti, è assolutamente ragionevole supporre che una tale crescita tecnologica finirà irrimediabilmente per collidere – laddove già non avvenga – con la vita organica ed è altrettanto evidente che solamente una delle due forme di esistenza potrà sopravvivere. L'aspetto più inatteso, piuttosto, riguarda il fatto che un tale annichilimento della natura e dell'umano passino anche attraverso la loro sedicente tutela.

Perciò, occorre confutare anche la leggenda di uno sviluppo “durevole” o “sostenibile”, concetto assolutamente antinomico e fraudolento, dietro il quale si celerebbe l'ennesimo, miserabile, tentativo, da parte dei suoi paladini, di scongiurare, o quanto meno posporre, l'inesorabile epilogo verso il quale volge la società tecnologica dello spreco; uno sforzo, questo, che risulta essere tanto buffo quanto vano, praticato nella speranza di ripulire la propria coscienza – tingendola di verde –, pur mantenendo i propri profitti ed esonerandosi da ogni responsabilità o coinvolgimento nelle sorti del mondo. Si tratta, direbbe Latouche, di «un bell'esercizio di diplomazia verbale, che consiste nel cambiare le parole quando non si riesce a cambiare le cose»⁴⁰, o quando, con maggiore probabilità, non vi fosse la volontà di farlo; ma la verità è che non si può dare alcuna modernizzazione ecologica senza la restrizione o l'abolizione della dinamica dell'accumulazione capitalistica e senza una sensibile autolimitazione del saccheggio di risorse.

Lo stadio terminale di un'umanità che lavora febbrilmente al biocidio universale, invece, parrebbe essere informato da un certo ecologismo spicciolo, declinato, *mutatis mutandis*, come merce, quale ultimo, subdolo travestimento di un sistema produttivo che, prossimo alla crisi energetica definitiva, si camuffa sotto un manto di rami e foglie – come i cespugli con le gambe nei cartoni animati. Simili tentativi, ben lungi dal rompere con l'ideologia del progresso, non fanno che perpetrarne la logica – quella della *crescita per la crescita* –, e diffondono l'idea, tanto rassicurante quanto fallace, che possa esistere uno *sviluppo sostenibile*. Il rifugio ultimo, per l'uomo orfano della

40 S. Latouche, *op.cit.*, p. 103.

propria *Ursprung* e sradicato dal *kosmos*, parrebbe risiedere, dunque, nella simulazione multisensoriale di un mondo altro, di un mondo non più o non ancora presente, una “nuova” realtà, che contiene *in nuce* tutto ciò che è costantemente tradito e negato nella realtà mondana, a cominciare dall’integrità dell’*oikos* comune. “Allucinazione del reale, del vissuto, del quotidiano, [...] ricostruito, talvolta fin nei dettagli di un’inquietante estraneità, [...] come una riserva animale o vegetale, esposta alla vista con una precisione trasparente, e tuttavia senza sostanza, derealizzata in anticipo, iperrealizzata»⁴¹. Una sorta di Eden 2.0 (o versioni successive), interamente personalizzabile e disponibile in abbonamento mensile per tutti i sistemi operativi, una dimensione mediale apparentemente integrata alla realtà fisica e che da essa prende le sue mosse, ma che non è altro che un *proiectus*: progetto ma anche proiezione di un desiderio, mai sopito, di riconciliazione con la natura e con la terra, o più in generale, di una nostalgia di una dimensione *altra*, derivata dall’incapacità sistemica di concepire qualsivoglia alterità. L’annichilimento finale dell’agire umano, la rinuncia definitiva ad emendare l’esistente e l’abbandono *tout court* della dimensione naturale sembrano procedere, dunque, in modo sincronico, scanditi da slogan che incoraggiano la personalizzazione virtuale della realtà e la fruizione di paesaggi digitali idilliaci, che occultano le rovine di un mondo marcescente, sommerso da montagne di rifiuti, e le ferite di una natura oltraggiata.

Alla filosofia, allora, è affidato il compito di scardinare gli addobbi cangianti e le scenografie ipnotiche di una società che promette pace e abbondanza mentre produce morte e penuria, al fine di smascherare la «vanità di ogni tentativo umano di progresso e di emancipazione dalle necessità delle cicliche *revolutiones* del cosmo naturale»⁴². La considerazione delle nocività dell’attuale modello tecnocratico di sviluppo, infatti, non può prescindere da quella del contesto sociale che le ha prodotte, volute e rese necessarie per tutti. Appare chiaro, allora, che la colonizzazione tecnologica della vita quotidiana e la manomissione sistematica dell’ambiente fisico-naturale abbiano raggiunto una tale intensità da non poter più essere trascurati; una riflessione intorno alle conseguenze etiche, sociali ed ecologiche che esse comportano, forse, non è mai

41 J. Baudrillard, *Cyberfilosofia*, cit., p. 12.

42 G. Cuozzo, *Filosofia delle cose ultime*, cit., p. 51.

stata tanto urgente, e potrebbe costituire l'ultima *chance* di corrodere la convinzione, tuttora dominante, che il progresso sia intrinsecamente buono, che la Natura sia un *datum* di cui possiamo liberamente disporre e che il dominio tecnico di essa e dell'uomo sia il *leitmotiv* stesso della storia, la missione primaria della civiltà. Affermare che in natura non si diano limiti ma solo ostacoli da superare – atteggiamento tipico di un utilitarismo freddo e calcolatore – e che plastica e rifiuti prodotti dall'uomo siano parte integrante di essa, «è tutt'altro che filosofico. Non è all'inizio di nessuna conoscenza, se non di quella che l'idea di storia [e di sviluppo] da cui proviene non sta più in piedi»⁴³. Prendere coscienza dei danni provocati dallo sviluppo significa comprendere che l'economia non è, come comunemente ritenuto, l'unico mezzo per sconfiggere la povertà e la necessità, ma ne è, piuttosto, la causa più profonda. Per sopravvivere, occorre dunque «organizzare il dopo sviluppo»⁴⁴, non è sufficiente limitare le attuali tendenze e gli attuali ritmi di produzione, ma è necessario invertire la rotta e “uscire” dallo sviluppo, impegnandosi nella pratica di un vero e proprio disarmo culturale e, non in ultimo, *decolonizzare* il nostro immaginario dall'*onnimercificazione* del mondo, depurandolo da quell'endemica incapacità di concepire un'*altra* realtà, un'*altra* società. Se nella prospettiva di Latouche, dunque, la proposta di una via di uscita positiva dal delirio produttivista e dei consumi si concretizza nella realizzazione utopica di una società “autonoma, democratica ed ecologica: la società della decrescita”, secondo autori più radicali, come John Zerzan, ciò non sarebbe comunque sufficiente: l'unica possibilità di *restare umani* e salvare il pianeta consisterebbe nel rendersi totalmente indipendenti dalla civiltà tecnologica, operandosi affinché essa scompaia del tutto e tentando di ricomporre porzioni frante di realtà.

La pauperizzazione di ogni anelito naturale ha seminato il deserto laddove un tempo dimorava la *differenza* quale condizione di ogni armonia, oggi negata dal reiterato tentativo di sottomettere e monopolizzare il cosmo naturale a scopo di lucro. Da qui nasce il paradosso: la *natura naturans* spinoziana – anticamente considerata incontrollabile e immutabile, processione eterna e necessaria dall'origine divina –,

43 W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 79.

44 S. Latouche, *op. cit.*, p. 103.

appare oggi perfettamente manipolabile o del tutto irrilevante; mentre gli ordinamenti economici e politici – oggettivazioni storicamente condizionate e condizionabili –, si presentano granitici e irrefutabili, assumendo le caratteristiche e l'aspetto propri del mito. Pertanto, la società tecnologica della quarta rivoluzione industriale, che si autopromuove come la realizzazione terrena del Paese di Cuccagna, utopia concreta e a portata di *touch*, a ben vedere, cela un'essenza profondamente distopica; il velo di Maya si è reso virtuale, dietro di esso il mondo: un "cumulo di macerie" e un mare di rifiuti. Il compito della critica, allora, è quello di accogliere e amplificare quella «tensione utopica che ancora si agita al fondo di quel grande immondezzaio in cui si raccolgono i sogni spezzati dell'uomo»⁴⁵, nel tentativo di far affiorare l'immagine originaria del desiderio, spuria dalle suggestioni e dalle colonizzazioni subite dall'immaginario economico e del progresso, e di limitare i danni di una catastrofe ormai inevitabile.

Non si tratta, qui, di divinizzare la natura, né di includerla in una forma di egoismo allargato che invochi la tutela dell'ambiente esclusivamente in funzione della sopravvivenza umana, ma della necessità di ripristinare l'equilibrio tra sistema umano e sistema naturale, ormai completamente stravolto. Questo, forse, può ancora essere ristabilito, sebbene gli effetti devastanti del suo stravolgimento siano irreversibili – purché si riconosca la complessità delle relazioni intercorrenti tra ogni elemento dell'ecosfera –, tracciando nuovi orizzonti etici e fondando un nuovo agire morale, che sia caratterizzato da una certa dose di *creatività*, dall'assunzione della *responsabilità* – non solo nei confronti del futuro ma anche del passato tradito – e soprattutto, come afferma Cuozzo, da un principio di *reversibilità* dell'azione nei confronti del cosmo naturale e dal rispetto dei suoi limiti. Infatti, «è un grave difetto della nostra evoluzione culturale non aver saputo ravvisare e valutare in anticipo questi limiti, esterni ed interni»⁴⁶ e aver coinvolto l'intera natura nel nostro stesso destino, con l'assurda pretesa di razionalizzarla: fantasia generata da un delirio narcisistico dal quale l'umanità, da poco più di un secolo, sembrerebbe affetta.

⁴⁵ G. Cuozzo, *Filosofia delle cose ultime*, cit., p. 107.

⁴⁶ Ivi, p. 131.

2. Eden 4.0: verso un nuovo “regno meccanico-escatologico della beatitudine”?

Quando il poeta Tschai sospese la recitazione della sua infiammata poesia sull'incendio del mondo col fatidico grido «Fuoco!», ecco che si levò nella sala un applauso frenetico. E benché le fiamme avessero già raggiunto il sipario, a nessuno fra il pubblico venne in mente che davvero può succedere, anche se in rare occasioni, che le parole significhino ciò a cui si riferiscono. Così avvenne che questi amanti dell'arte poetica applaudirono da morire non solo il poeta, ma anche loro stessi⁴⁷.

Come ogni riconfigurazione tecnica, organizzativa e sociale che l'abbia preceduta, la cosiddetta *quarta rivoluzione industriale* reca con sé la promessa di una maggiore emancipazione, di un miglioramento generalizzato delle condizioni di lavoro e (questa sì, è una novità) di un maggiore rispetto per l'ambiente – sotto il vessillo della *green economy* e dello “sviluppo sostenibile”, che come afferma l'economista Serge Latouche, altro non sarebbero che formule fiabesche e mistificatorie che mascherano finalità meramente economiche. Queste, infatti, non esprimono affatto la necessità di ripensare e rimodulare radicalmente l'attuale modello produttivo *a causa* della catastrofe ecologica, ma la disperata volontà di trovare sempre nuove strategie per perpetrarlo *nonostante* essa, nonché il tentativo di trasformare la stessa crisi ambientale in un'opportunità imprenditoriale o in un brand pubblicitario. Infatti, il vero motore di tali processi di trasformazioni tecnologiche e ri-organizzative, a ben vedere, non è altro che, *mutatis mutandi*, il reiterato sforzo di ottimizzare la produzione industriale, mediante il taglio dei costi energetici (e del personale), e di assecondare il nuovo *trend* ecologista – attraverso azioni mirate di *greenwashing*. Tali espedienti, lungi dal rompere con l'ideologia della crescita e dello sfruttamento, con il *mito del*

47 G. Anders, *Lo sguardo dalla torre*, cit., p. 19.

progresso e con il processo di annichilimento del sistema naturale, rappresentano piuttosto nuove strategie per garantirne la perpetrazione.

In fondo, dal momento in cui il *progresso* – storico, umano o tecnico che sia – «assume l'aspetto del destino»⁴⁸, esso può rappresentare un potente ed efficace anestetico capace di obliterare, naturalizzare e giustificare i soprusi che una porzione di umanità infligge all'altra e alla natura. Come aveva ben compreso Walter Benjamin, del resto, non «appena il progresso diviene il marchio dell'intero corso della storia, il suo concetto si inserisce nel contesto di un'ipostatizzazione acritica anziché in quello di un'interrogazione critica»⁴⁹. L'idea di un simile progresso, in effetti, non si iscrive più in una sfera razionale ed empirica, ma in una del tutto irrazionale e fideistica; infatti, se l'eterno ritorno del *nuovo* – quale incessante «produzione del sempre uguale»⁵⁰ – sembra una necessaria appendice del «piatto razionalismo» tipico della fede nel progresso, «quest'ultima si rivela altrettanto appartenente al pensiero mitico»⁵¹.

Alla base della longevità del *mito del progresso* vi è la convinzione che questo rappresenti l'incarnazione dell'unico bene possibile e che sia – di per sé – foriero di emancipazione e giustizia sociale: «tale concetto», direbbe Günther Anders, «che era stato una spina nel fianco delle precedenti epoche di restaurazione, [è] diventato ora l'argomento fondamentale della stessa prosperante restaurazione»⁵². In altri termini, la marcia trionfale del progresso fa sì che nella coscienza generale la stessa impresa prometeica assurga dal ruolo di semplice mezzo (qual è, in sé, ogni tecnica) a quello di fine, laddove – per dirla con Hans Jonas – la «conquista della natura assume l'aspetto di vocazione dell'umanità: l'*homo faber* ha il sopravvento sull'*homo sapiens* (che dal canto suo diventa mezzo del primo), mentre la *potenza* esteriore si configura

16 T. W. Adorno, M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 163.

17 W. Benjamin, *Parigi, capitale del XIX secolo. I passages di Parigi* (1982), a cura di R. Tiedemann, ed. italiana a cura di G. Agamben, tr. it. R. Solmi, A. Moscati, M. De Carolis, G. Russo, G. Carchia e F. Porzio, Einaudi, Torino 1986, p. 621.

50 T. W. Adorno, M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 145.

51 W. Benjamin, *Parigi, capitale del XIX secolo*, cit., p. 174.

52 G. Anders, *L'uomo è antiquato, II*, cit., p. 14.

come il bene supremo, per la specie, s'intende, non per il singolo»⁵³. Così – sebbene l'evidenza mostri, piuttosto, le tracce di una crescente iniquità sociale, di una profonda crisi ambientale e di un costante affinamento degli strumenti di dominio –, si continua ad accogliere ed alimentare l'illusione che dal progresso tecno-scientifico in quanto tale scaturiscano necessariamente possibilità emancipatorie – e, secondo alcuni, persino opportunità rivoluzionarie. A ben vedere, infatti, afferma Jean Baudrillard,

la società tecnologica si regge su due miti potenti: il progresso ininterrotto delle tecniche e il “ritardo” etico degli uomini rispetto alle tecniche. I due aspetti sono solidali: la “stagnazione” morale trasfigura il progresso tecnico, unico valore sicuro, rendendolo l'istanza definitiva della nostra società: immediatamente il sistema produttivo rimane senza colpe⁵⁴.

Egli riteneva che la civiltà tecnologica dei consumi, attraverso il suo profluvio ininterrotto di oggetti e immagini e mediante la moltiplicazione esponenziale dei propri mezzi, restituisse la cifra di quell'«happening gigantesco e collettivo in cui la morte del gruppo viene celebrata nella distruzione euforica, nel pasto rituale di oggetti e gesti»⁵⁵. Tale affermazione, letta oggi attraverso le lenti della catastrofe ecologica, appare quanto mai profetica. Come è possibile, si domandava, che un sistema di tecniche e di oggetti possa davvero costituire un progresso oggettivo per la società, dal momento in cui «il sistema di rapporti tra gli uomini che lo producono è stagnante o addirittura in regressione»⁵⁶? Un simile interrogativo, in fondo, sembra rievocare le amare diagnosi di Lev Tolstòj, già citato da Karl Löwith nel suo celebre *Il nichilismo europeo*:

la teologia medioevale o la corruzione dei costumi al tempo di Roma avvelenarono soltanto i loro popoli e dunque una piccola parte dell'umanità; oggi invece l'elettricità, le ferrovie e il telegrafo avvelenano il mondo intero. Tutti si servono di queste cose, non possono fare a meno di appropriarsene, e tutti

53 H. Jonas, *op. cit.*, p. 212.

54 J. Baudrillard, *Le strategie fatali* (1983), tr. it. S. D'Alessandro, Feltrinelli, Milano 2007, p. 160.

55 Ivi, pp. 170-171.

241 Ivi, p. 160.

soffrono allo stesso modo, e sono costretti nella stessa misura a cambiare il loro modo di vita. Tutti sono costretti a tradire la cosa più importante della loro vita, la comprensione della vita stessa [...]. Macchine: ma per produrre che cosa? Telegrafi: per comunicare che cosa? Scuole, università, accademie: per insegnare che cosa? Assemblee: per ascoltare che cosa? Libri, giornali: per diffondere quali notizie? Ferrovie: per andare da chi, e dove? Milioni di uomini radunati in branco e sottomessi a un potere supremo: per fare che cosa? Ospedali, medici, farmacie per prolungare la vita: ma a quale scopo? [...] Come si impadroniscono facilmente i singoli individui, non meno degli interi popoli, di ciò che si chiama civiltà, autentica civiltà! Portare a termine l'università, tenersi le unghie pulite, servirsi del sarto e del barbiere, viaggiare all'estero: è questo ciò a cui si riduce l'uomo altamente civilizzato. E i popoli? il maggior numero possibile di ferrovie, di accademie, di fabbriche, di navi da guerra, di fortezze, di giornali, di libri, di partiti, di parlamenti: a questo si riduce il popolo altamente civilizzato. Alla causa della civilizzazione sono stati guadagnati uomini e popoli a sufficienza, ma non a quella di un'autentica illuminazione. La prima è facile, e riscuote ampio consenso; la seconda richiede invece l'impiego di tutte le forze, e incontra perciò nella grande maggioranza delle persone solo disprezzo e odio, poiché svela la menzogna della civiltà⁵⁷.

Dubitare dei reali benefici dell'introduzione di determinate tecnologie – o meglio riconoscere che tali benefici sembrano essere prerogativa di pochi o avere conseguenze devastanti dal punto di vista geopolitico o ambientale –, tuttavia, è ben altra cosa da esprimere mere posizioni conservatrici e oscurantiste. A ben vedere, infatti, sebbene gli *ultras* del progresso abbiano buon gioco nel bollare ogni considerazione etica come bigottismo o reazione, «reazionari sono coloro che [...] hanno paura di essere presi in giro come luddisti. La credenza che esistano province libere di autocontraddizioni e di dialettica, e che proprio la tecnica sia una tale angelica provincia, è puerile»⁵⁸, eppure largamente condivisa. Al contrario, come affermava Augusto Del Noce, «l'opposizione alla società del benessere non può essere condotta da un punto di vista

57 K. Löwith, *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea* (1940), tr. it. M. Ferraresi, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 36.

58 Ivi, p. 114.

reazionario [...] perché l'opposizione di progressivo e reazionario è interna al suo linguaggio»; criticarla davvero, ammoniva, significa «andar oltre l'opposizione del progressivo e del reazionario»⁵⁹. Infatti, una simile dialettica non può che accompagnarsi a una visione meramente quantitativa e meccanicistica della realtà, che informa l'intera azione umana secondo i suoi canoni: se ogni aumento ed ogni accumulazione sono percepiti come assolutamente positivi, l'intero agire umano sarà orientato all'accumulazione incondizionata, «tanto più che [l'uomo] ritiene il suo lavoro a priori “immune da infezione»⁶⁰. D'altra parte, insiste Anders, «*chi parla contro il cosiddetto gusto di massa, corre il rischio di essere considerato come un antidemocratico*. Ciò vale proprio nell'ambito di quel “terrore morbido”, sotto cui vive la società conformistica»⁶¹. L'umanità – o meglio, una parte di essa – infatti, sembra disposta ad ipotecare la propria stessa sopravvivenza pur di partecipare, *fino alla fine*, alla pantomima dell'abbondanza e del benessere, alla cerimonia allucinatoria e quotidiana dell'esistente nel quale si celebra il consumo non solo simbolico, ma materiale, del mondo.

La tecnica, l'uomo, la Terra.

In effetti, anche la *rivoluzione 4.0*, come e più delle precedenti, si presenta nei vecchi panni – un po' sgualciti, ma ancora straordinariamente efficaci – del progresso e, dunque, con la cogenza del fato: non è possibile non esserne investiti o coinvolti e, soprattutto, tutti devono obbedirvi. Più delle precedenti, poiché quelle ammettevano ancora l'esistenza della forma *preindustriale* (o dovremmo dire *prerivoluzionaria*?): l'introduzione della sega elettrica non comportò, di per sé, l'impossibilità strutturale di utilizzare quella manuale e tantomeno ne statuí l'*incompatibilità*. Ben diversamente, la *rivoluzione 4.0* – si pensi all'ambito della robotica e dell'*IoT* (*Internet of Things*) – non solo produrrà la scomparsa di numerose professioni e delle relative competenze, ma renderà inutilizzabili (e non “solo” obsolete) la gran parte delle tecnologie precedenti, estendendo il principio della *compatibilità*, finora circoscritto all'ambito

59 A. Del Noce, *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*, Rizzoli, Milano 2007, p. 293.

60 G. Anders, *L'uomo è antiquato, II*, cit., p. 275.

29 Ivi, p. 230.

informatico e digitale, alla quasi totalità di quello che Baudrillard definiva *sistema degli oggetti* – già scandito dai ritmi imposti dall'obsolescenza programmata – e allo stesso *sistema umano*.

La società tecnocratica, crogiolandosi nella propria dimensione di assoluta immanenza, si autocelebra come garanzia e oggettivazione dell'unico bene possibile, come la realizzazione terrena di ogni *eschaton* – sebbene questo le sia del tutto estraneo. Infatti, l'affermazione di un nichilismo «molle e climatizzato»⁶², capace di annientare ogni valore non-economico e di scotomizzare ogni senso del tragico, procede sincronicamente con la liquidazione (o la fagocitazione) di ogni istanza capace di minare lo statuto dell'esistente – o anche solo *ripensarlo*. Contestualmente, l'accettazione acritica del *sempreuguale*, oggettivato nell'ultimo *gadget* – si tratti di uno *smartphone* o di un SUV –, implica la reiterata approvazione dell'intero sistema tecnocratico di sfruttamento della natura e dell'uomo, goffamente camuffato da un'illusoria promessa, perennemente infranta, di felicità. In fondo, come affermava Anders, «l'ideale utopico della nostra esistenza è il paese della Cuccagna, dunque l'esistenza nella quale la soddisfazione segue magicamente il desiderio, senza che sia necessario superare o vincere una distanza. La nostra tecnica non sogna altro»⁶³, e il sogno si è finalmente realizzato: con l'affermazione del 4.0, infatti, la mondanità dell'uomo contemporaneo – già scandita da una quotidiana «deposizione di responsabilità in favore dell'obbedienza ossequiosa allo sguardo muto degli oggetti allucinanti esposti [...] capaci [...] di stregarci con la falsa promessa di una pacifica salvezza fiabesca»⁶⁴ – sarà integralmente mediata dall'interazione con dispositivi e apparati tecnici.

Alcuni – che perpetrando una visione miope e superficiale si ostinano a porre sullo stesso piano l'aratro, i calzari, Internet e l'Intelligenza Artificiale (AI) – replicherebbero affermando che l'esistenza umana è da sempre mediata dalla tecnica, asserendo – più o meno consapevolmente – l'identità di *dispositivo* (o *strumento*), *apparato* (o *macchina*) e *sistema tecnico*. Una simile considerazione, evidentemente,

62 J. Baudrillard, *La società dei consumi*, cit., p. 4.

63 G. Anders, *L'uomo è antiquato, II*, cit., p. 321.

64 G. Cuozzo, *Filosofia delle cose ultime*, cit., p. 110.

si fonda su presupposti del tutto fallaci e oblitera opportunamente (o ignora colpevolmente) lo scarto ontologico prodottosi nel momento stesso in cui l'uomo ha dato *vita* ad un *cervello artificiale* (non a caso i primi computer erano spesso appellati in tal modo) con una capacità computazionale e un'operatività infinitamente superiori alle proprie, incrementando irreversibilmente ciò che Anders definiva *dislivello prometeico*. Secondo il filosofo – dissidente allievo di Martin Heidegger – «*il tentativo di mediazione della tecnica sta nel rendere superflua la mediazione*. Tale obiettivo è noto sotto il nome di “comfort”. Ma questo termine nasconde il vero obiettivo finale. Infatti, in ultima istanza, noi sogniamo di ripristinare l'immediatezza che abbiamo perduto con la cacciata dal giardino dell'Eden; insomma di riconquistare la condizione paradisiaca» e di accedere a quello che egli definiva «*regno meccanico-escatologico della beatitudine*»⁶⁵. Oggi, forse, dovremmo più correttamente parlare di un *regno virtuale-escatologico*.

Del resto, fu lo stesso Heidegger a notare che «al posto di ciò che il tenore mondano delle cose – un tempo custodito – donava di per sé, incalza sempre più velocemente, irriguardosamente e compiutamente l'oggettuatezza del dominio tecnico sulla terra. Questo dominio non soltanto espone ogni essente come un'entità dis-ponibile per il processo di produzione, ma traspone i prodotti stessi della produzione rimettendoli al mercato»⁶⁶. Non tanto, infatti, la centralità degli oggetti, ma l'egemonia dei mezzi tecnici atti a produrli e la *dis-ponibilità* di ogni *essente* ad una continua *oggettualizzazione* costituiscono i tratti salienti della *società tecnocratica*. La tecnica, in fondo, non necessita di un *telòs* specifico e premeditato, ma solo del proprio costante e corretto funzionamento, essa «sa quello che fa e quello che è bene»⁶⁷, ossia tutto ciò che comporta un suo vantaggio, un qualche accrescimento ad essa funzionale, ma in essa, «diversamente che nella scienza, il progresso può essere eventualmente anche indesiderato (poiché la tecnica si giustifica soltanto in base ai suoi effetti e non a se stessa)»⁶⁸. L'infinità della tecnica, del suo compito e delle sue possibilità, in altre parole, è inscritta nella sua stessa essenza e in quella dei suoi oggetti, sicché, a ben

33 G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, cit., p. 313.

66 M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 344-345.

35 G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, cit., p. 32.

36 H. Jonas, *op. cit.*, pp. 211-212.

vedere, il suo sviluppo appare tanto indefinito quanto incontestabile. Come scriveva Heidegger, «non è la tanto discussa bomba atomica, quale speciale ordigno di morte, il vero elemento mortifero. Ciò che da lungo tempo minaccia l'uomo di morte, e precisamente di morte della sua essenza, è l'incondizionato del puro volere nel senso dell'imporsi premeditato su ogni cosa»⁶⁹. In altri termini, continua Heidegger, «ciò che minaccia l'uomo nella sua essenza è l'opinione della sua volontà secondo cui, attraverso la pacifica estrazione, trasformazione, accumulazione e gestione delle energie naturali, la condizione umana possa esser resa sopportabile e, in genere, felice per tutti»⁷⁰.

Inoltre, come affermava Anders, è del tutto insufficiente limitarsi ad «affermare che bisogna utilizzare la tecnica per scopi buoni invece che cattivi, per compiti costruttivi anziché distruttivi. Tale argomento [...] è indiscutibilmente miope»⁷¹, poiché non contempla la possibilità che le conseguenze negative della tecnica possano anche non dipendere dalla sola finalità che si intende perseguire con il suo impiego, ma dall'impiego in sé. «Ciò significa che lo strumento cresce, si struttura e si articola da sé, tendendo a divenire metro e misura della nostra esistenza»⁷². Infatti, dal momento in cui lo sviluppo tecnico procede ad un'intensità esponenzialmente maggiore delle capacità umane di comprenderlo, criticarlo e controllarlo, non sarebbe affatto errato affermare che esso si dispieghi, in un certo senso, in maniera del tutto autonoma e afinalistica. «Questo progresso avviene senza fine alcuno: non gliene si può imporre uno, e ancora meno cambiarlo. Ciò può soddisfare l'intellettuale o il politico, che possono così credere di aver fatto il proprio dovere e tutto ciò che potevano fare: ma ciò non ha alcun valore»⁷³.

69 M. Heidegger, *op. cit.*, p. 347.

70 Ibidem.

378 G. Anders, *L'uomo è antiquato, II*, cit., p. 113.

72 M. Ferraris, G. Cuozzo, *Scienza nuova. Mobilitazione, burocrazia, normatività*, a cura di A. Condello e E. Sferrazza Papa, Rosenberg & Sellier, Torino 2019, p. 115.

380 J. Ellul, *Il sistema tecnico* (1977), tr. it. G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009, p. 21.

Quale etica per la “civiltà 4.0”?

Hans Jonas, almeno in parte, condivideva le diagnosi di Anders – sono i caratteri stessi della tecnica, le sue seducenti e fascinose possibilità a renderla pericolosa, anche nell’eventualità di un suo impiego a scopi legittimi e positivi –, ma ad essere *antiquata*, a suo avviso, era anzitutto la riflessione etica circa lo sviluppo tecnico, che era ancora (ed è tuttora) *un’etica della prossimità*, ormai del tutto inadeguata a dar conto delle potenzialità della tecnica e valutarne le conseguenze: l’efficacia delle sue norme, infatti, è inversamente proporzionale alla sua portata. Anders, in tal senso, parlava di *schizopraxia*, quale totale disgiunzione tra *agente* e *azione* – separazione non solo morale, ma anche fisica e geografica: si pensi, in questo senso, alle operazioni di guerra condotte su schermi posti a migliaia di chilometri di distanza, magari con droni telecomandati. «Ciò che oggi dobbiamo chiederci» – affermava Günther Anders nel 1956 –, «è se disponiamo così liberamente della tecnica»⁷⁴ e un simile interrogativo appare quanto mai attuale, dal momento in cui – come si è visto – ogni considerazione etica o morale sullo sviluppo tecnico è diffusamente ritenuta come una mera zavorra per il progresso e sovente liquidata come espressione di una qualche forma di conservatorismo o addirittura di reazione, e come tale fortemente avversata. In termini etici, allora, emerge la necessità di sviluppare una nuova sensibilità morale, anche e soprattutto nei confronti della natura, capace di combattere ciò che Anders definiva *analfabetismo morale* (ed emotivo), quale incapacità, da parte dell’uomo, di immaginare, comprendere e valutare le conseguenze delle proprie azioni tecnologicamente mediate. Secondo il filosofo, infatti, già nel secondo dopoguerra le possibilità offerte dalle tecniche superavano, quantitativamente e qualitativamente, ogni facoltà immaginativa.

Oggi, all’evidenza, i principali paradigmi etici risultano del tutto incapaci di abbracciare le potenzialità – pressappoco infinite – dello sviluppo tecnologico in atto, e appaiono inadatti a dare conto delle conseguenze e delle trasformazioni apportate dalla cosiddetta *quarta rivoluzione industriale*. Come affermava Heidegger, infatti «il potere essenziato della tecnica si mostra anche là dove si tenta ancora – su terreni

381 G. Anders, *L’uomo è antiquato*, II, cit., p. 113.

marginali, per così dire – di padroneggiare la tecnica con l'aiuto delle posizioni valoriali tradizionali»⁷⁵. Pertanto, a meno di non rassegnarsi all'idea che «il pensiero scientifico moderno, con la sua riduzione metafisica del mondo a totalità puramente fattuale, [renda] impossibile la fondazione razionale di norme etiche e [apra] dunque la via all'irrazionalismo morale»⁷⁶, la ricerca di nuovi modelli etici non può che coincidere con la critica del *mito del progresso*, della *religione del consumo* e della ragione tecnico-strumentale *tout court*, «e non può essere realizzata con un programma minore»⁷⁷.

Una tale critica, a sua volta, non può prescindere da una profonda ridefinizione del concetto stesso di *tecnica*, poiché non è più pensabile giustapporre – non senza imbarazzo – la clava impugnata dall'uomo di Neanderthal e un robot in grado di riconoscere e replicare le emozioni umane. Non solo per l'ovvia necessità di operare delle categorizzazioni entro un ambito così vasto, ma anche e soprattutto in ragione di un sostanziale discrimine operativo: gli utensili e le suppellettili necessitano pur sempre dell'azione umana per svolgere la loro funzione – così per Heidegger il martello perdeva non solo la propria operatività, ma persino la propria consistenza ontologica, nel momento in cui veniva riposto e giaceva inutilizzato. Gli apparati tecnici dai quali siamo circondati – che non sono i *gadgets*, come molti erroneamente affermano –, al contrario, devono la loro funzionalità operativa ad altri apparati e infrastrutture che una volta avviati non necessitano di alcun intervento umano, se non di carattere manutentivo – anch'esso, comunque, sempre più raro.

La convergenza di nanotecnologie, informatica e scienze cognitive, con il proprio legato di trasformazione del mondo umano e di quello naturale, perciò, è un ambito che non può essere ignorato né sottovalutato, poiché il futuro si gioca proprio in tale congiuntura degli apparati scientifici di dominio, che trovano il proprio supremo coronamento nelle biotecnologie, nelle neuro-tecnologie e nell'*AI*. A ben vedere, infatti, come nota Luca De Biase, l'affermazione progressiva del *cyberspazio* coincide con una progressiva deliquescenza della natura nel tecnologico, nonché con

75 M. Heidegger, *op. cit.*, p. 342.

44 P. P. Portinaro, *Introduzione*, in H. Jonas, *op. cit.*, p. XX.

77 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 13.

l'instaurazione di un nuovo e ulteriore livello di auto-isolamento e auto-addomesticamento sociali. In una tale prospettiva, la filosofia postmoderna – che sognava la realizzazione terrena della *Übermacht* nietzschiana mediante la liberazione delle pulsioni e degli istinti umani o, nella sua declinazione *post-human*, mediante il potenziamento del corpo e l'ibridazione tecnologica –, ha finito per rivelarsi del tutto funzionale alla società tecnocratica, che non fa che depotenziare e avvilitare l'uomo, neutralizzando in lui ogni afflato di trascendenza, e dunque di libertà. Oggi, infatti, come affermava Heidegger, «l'umanità dell'uomo e la cosalità delle cose si dissolvono nel calcolato valore commerciale di un mercato che non solo si estende fino ad abbracciare la terra come mercato mondiale, ma che, in quanto volontà di volontà, mercanteggia nell'essenza stessa dell'Essere, portando così ogni essente entro l'operare di un calcolo che domina più tenacemente proprio là dove non ha bisogno di numeri»⁷⁸. In ultima istanza, infatti, le dottrine postmoderne e le teorie postumane, ancora imperanti, non solo sono del tutto asservite alla *tecno-cultura*, ma le sono propedeutiche e ausiliarie, contribuendo alla diffusione del suo specifico divieto di *esistenza-non-simbolica*, entro la quale «il mito di una convergenza ideale delle tecniche, della produzione e del consumo maschera tutte le controfinalità politiche ed economiche»⁷⁹ e l'unico *segno* riconoscibile è la merce – dove la *natura umana* è degradata e abietta, così come tutto ciò che inerisce al mondo naturale.

La considerazione delle nocività dell'attuale modello tecnocratico di sviluppo, infine, non può prescindere da quella del contesto sociale che le ha prodotte, volute e rese necessarie per tutti. Appare chiaro, infatti, che la colonizzazione tecnologica della vita quotidiana e la manomissione sistematica dell'ambiente fisico-naturale abbiano raggiunto una tale intensità ed estensione da coinvolgere ogni ambito del sapere e delle attività umane. Nell'era dei cosiddetti *CPS* (*Cyber-Physic Systems*) – quale vera e propria fusione di mondo fisico e virtuale-cibernetico –, dove un potere impersonale e onnipervasivo si dispiega in ogni apparato tecnologico, fino a penetrare i nostri corpi sotto forma di chip sottocutanei, superando ogni foucaultiana fantasia, una profonda riflessione intorno alle conseguenze etiche, sociali ed ecologiche dello sviluppo

⁷⁸ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 345.

⁷⁹ J. Baudrillard, *La società dei consumi*, cit., p. 160.

tecnologico non è mai stato tanto urgente. Come aveva ben capito Anders, infatti, gli imperativi morali di oggi non si rivolgono alla tecnica, piuttosto provengono da essa. Il ribaltamento di questo rapporto dovrebbe costituire la premessa e il fine di una qualsivoglia etica delle tecnologie. Come afferma Cuozzo, del resto,

è del tutto naturale deresponsabilizzarsi, vivere assecondando le imposizioni eterocefaliche della tecnica e della burocrazia, facendosi orientare dal web nei gusti e persino nelle scelte; d'altra parte, però, vi sarebbe una sorta di appello etico che avvertiamo in noi all'atto del riconoscimento di una situazione che sia oggettiva e vincolante, a cui dunque occorre reagire in modo consapevole e responsabile⁸⁰.

Un tale agire responsabile, implica la rinuncia a quello che Luigi Pareyson definiva uno «sguardo frettoloso e distratto sulle cose, [in grado di cogliere] solo quegli aspetti che possono servire a determinati scopi pratici o tecnici»⁸¹ ed incapace di comprendere le conseguenze del proprio agire tecnico-strumentale. Si tratta, con le parole di Anders, di liberare i fatti dalla «piccolissima gabbia in cui la banalizzazione li ha imprigionati»⁸². Come afferma De Biase, infatti,

la narrazione improntata all'ideologia consumistica dell'ipercapitalismo finanziario ci spinge a inneggiare ai grandi vincitori del passato e a celebrare le ricchezze inarrivabili e il potere dei dominatori assoluti della precedente, confusa, fase storica. La narrazione tecnocentrica tende a minimizzare la distanza tra obiettivi e strumenti, illudendoci che questi ultimi ci consentiranno prima o poi di raggiungere qualunque obiettivo⁸³.

Di fronte alla certezza che la tecnica, o meglio i mezzi tecnici di produzione, continuino ad essere appannaggio di determinati e ristretti gruppi di potere, occorre

80 M. Ferraris, G. Cuozzo, *op. cit.*, p. 115.

81 L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988, p. 212.

82 G. Anders, *Philosophische Stenogramme*, C.H. Beck, Munich 1994, p. 65 (tr. mia).

51 L. De Biase, *Homo pluralis. Essere umani nell'era tecnologica*, Codice Edizioni, Torino 2015, p. 208.

cioè rendersi conto che tali mezzi – ben lontanamente dall’aver prodotto l’affrancamento dal lavoro, dalla fatica o dalla fame – contribuiscono, piuttosto, ad alimentare e potenziare, «sotto le direttive della razionalità strumentale di un apparato amministrativo onnipervasivo»⁸⁴, il complesso dispositivo biopolitico di sfruttamento e oppressione dell’uomo e del pianeta – concorrendo *de facto* al trionfo di quel nichilismo tecnocratico e biocida oggi imperante. La *civiltà tecnologica dei consumi*, in fondo, parrebbe aver preso in carico il progetto – parzialmente incompiuto – della modernità, ossia la completa e definitiva abolizione della Natura, producendo una realtà in cui nulla è lasciato fuori dal sistema tecnico del dominio e dell’annichilimento – avvalorando così la lapidaria tesi di Horkheimer e Adorno secondo la quale «la storia della civiltà» non sarebbe altro che «la storia dell’introversione del sacrificio: la storia della rinuncia»⁸⁵. Beninteso, si tratta di una rinuncia perennemente occultata o quantomeno edulcorata ad opera di quella che essi definivano *industria del divertimento*⁸⁶. Oggi, realtà virtuale (VR) e realtà aumentata (AR) – capaci di rimuovere dallo sguardo ogni elemento perturbante della realtà, senza mai intervenirevi, o persino di sostituirla integralmente – contribuiscono alla creazione e al mantenimento delle scenografie ipnotiche della società tecnocratica dei consumi, che diffonde a reti unificate la falsa promessa di pace e abbondanza mentre produce morte e penuria. Dinanzi alla catastrofe ecologica, ad esempio, l’unico espediente cui l’umanità sembra saper ricorrere, afferma l’ultimo Baudrillard, è quello di «reinventare il reale come finzione, proprio perché il reale è scomparso dalla nostra vita»⁸⁷ – piuttosto che mettere davvero in discussione il proprio *modus vivendi* e smascherare la «vanità di ogni tentativo umano di progresso e di emancipazione dalle necessità delle cicliche *revolutiones* del cosmo naturale»⁸⁸.

Non si tratta, evidentemente, della demonizzazione di una particolare innovazione tecnica – VR e AR sono ormai ampiamente utilizzate, ad esempio, anche in ambito diagnostico e chirurgico, con risultati significativi –, né della tecnologia *tout court*, ma

84 G. Cuozzo, *Castelli di carta. Kafka e la filosofia della burocrazia*, Jouvence, Milano 2019, p. 37.

85 T. W. Adorno, M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 23.

86 Cfr. Ivi.

55 J. Baudrillard, *Cyberfilosofia*, cit., p. 12.

56 G. Cuozzo, *Regno senza grazia*, cit., p. 51.

della critica radicale del sistema che ne presiede lo sviluppo e ne controlla le finalità. Non è un caso, infatti, che la gran parte delle nuove tecnologie vengano sviluppate, prodotte e testate dapprima da corpi militari e servizi di *intelligence*, e solo successivamente, se ritenuto vantaggioso, distribuite al grande pubblico. Dovremmo, allora, giungere all'idea che, diversamente dalla sopracitata *storia della civiltà*, segnata dal sacrificio, l'abbandono dell'*industrial mode of existence* non corrisponderebbe affatto ad un'auto-rinuncia – si tratterebbe, ancora, di un abbandono volontario, una prospettiva comunque migliore di quelle offerte dalle più recenti stime sulle conseguenze del cambiamento climatico –, ma ad una vera e propria cura, una panacea contro quella «manipolazione che trasforma le cose di natura in *manufatto*»⁸⁹, il mondo in artefatto.

Una distinzione, quella tra *naturale* e *artificiale*, che alcuni filosofi vorrebbero addirittura sradicare e superare, così persuasi dell'esistenza di un *continuum* necessaristico tra natura e cultura da affermare che anche la plastica e i rifiuti prodotti dall'uomo – e che la natura non è in grado di riassorbire e metabolizzare – possano ritenersi a loro volta *naturali*. Volendo parafrasare Benjamin, però, un simile atteggiamento teorico «è tutt'altro che filosofico. Non è all'inizio di nessuna conoscenza, se non di quella che l'idea di storia [e di tecnica] da cui proviene non sta più in piedi»⁹⁰. Rosi Braidotti, ad esempio, afferma che «le recenti necrotecnologie agiscono in un clima sociale dominato da un lato dall'economia politica della nostalgia e dalla paranoia, dall'altro dall'euforia e dall'entusiasmo»⁹¹ e contribuiscono, a pieno titolo, alla diffusione generalizzata dello sconforto morale e della rassegnazione. Proprio la consapevolezza dei rischi tanatologici legati alla tecno-euforia delle fantasie transumaniste, a quella «forma perversa di postumano»⁹² oggi imperante, conduce però Braidotti ad affermare che «la mediazione tecnologica è centrale per la nuova visione della soggettività postumana e che essa costituisce il terreno per nuove

57 Ivi, p. 49.

90 W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 79.

91 R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma 2014, p. 15.

92 Ivi, p. 13.

rivendicazioni etiche»⁹³ – assumendo i versi di Hölderlin alla lettera: «là dov'è il pericolo, cresce anche ciò che salva»⁹⁴. A ben vedere, tuttavia, una simile visione – a dispetto delle sue buone intenzioni – «si rende colpevole dello stesso raggiro»⁹⁵, per dirla ancora con Benjamin, ossia quello di continuare a considerare la tecnica come unica soluzione ai problemi del presente, in larga parte prodotti dalla tecnica stessa e di «far credere» – scrive De Biase – «che i massimi problemi di oggi saranno minimi, dunque superabili, domani. In un certo senso, in questa narrazione basta affidarsi alla tecnologia per ridurre la drammaticità di ogni sofferenza»⁹⁶.

Tuttavia, non solo i teorici del postmoderno, ma anche molti di quelli che sostengono di avversarli finiscono per svolgere, volenti o nolenti, un'azione anestetica – se non dichiaratamente apologetica – nei confronti dell'esistente, del sistema tecnocratico e delle sue ricadute ecologiche, politiche e sociali. Tanto più se si considera che, sovente, le competenze tecnologiche di molti “filosofi della tecnica” appaiono quantomeno obsolete e inadeguate – se non del tutto assenti –, così come, tra le fila di scienziati e ingegneri, lo sono quelle filosofiche ed etiche. L'esito di una simile *discrasia* – nella sua originale accezione di “cattiva mescolanza” –, è la completa scollatura tra una teoria fattasi *reportage* e una prassi divenuta puro automatismo, il totale distacco tra lo sviluppo tecnologico e la sua critica, tra *razionalità tecnico strumentale* e *ragione deliberativa*. Così, non deve stupire se, a un tempo, Maurizio Ferraris – filosofo torinese del *neorealismo* –, possa liquidare come «mitologica l'idea, così diffusa, secondo cui l'umanità rischia di venire soppiantata dalle macchine»⁹⁷ e Bill Joy – uno tra i più importanti informatici della storia, sviluppatore del sistema *Berkley Unix* e mente scientifica di *Sun Microsystems*, noto anche come il “Thomas Edison di Internet” –, al contrario, ritenere che non si tratti nemmeno di un rischio, ma dell'esito necessario degli attuali processi tecnologici: opinione condivisa, peraltro, da molti dei più influenti scienziati e informatici del

61 Ivi, p. 98.

94 F. Hölderlin, *Patmos* (1808), in Id., *Poesie*, a cura di G. Vigolo, Mondadori, Milano 1971, p. 222.

95 W. Benjamin, Appendice a *Sul concetto di storia* (1940), tr. it. G. Bonola e M. Ranchetti, in Id., *Opere complete VII*, cit., p. 495.

96 L. De Biase, *op. cit.*, p. 205.

97 M. Ferraris, G. Cuzzo, *op. cit.*, p. 45.

mondo, tra i quali Elon Musk e Bill Gates, che hanno firmato e diffuso un appello circa i rischi collegati allo sviluppo dell'*AI*.

Nel frattempo, con buona pace delle opinioni di ciascuno, si diffondono tecnologie che stanno già rimpiazzando *de facto* «il giudizio dei professionisti anche nella medicina, nella giurisprudenza, nell'insegnamento, nell'architettura»⁹⁸. Se, infatti, dalla relazione stilata nel 2018 dal *World Economic Forum, The Future of Jobs*⁹⁹, si evince che, entro pochi anni, si assisterà alla scomparsa di oltre cinque milioni di posti di lavoro, le parole di Kai-Fau Lee (ex dirigente *Microsoft* e *Google*, esperto di *AI*) non fanno che confermare il sospetto celato dietro alla rivoluzione dell'*AI*, ossia che essa «esacerberà la ricchezza e l'iniquità»¹⁰⁰, divenendo – laddove ciò non sia già avvenuto – strumento di disuguaglianza e di oppressione, non certo di emancipazione e affrancamento dalla necessità e dalla fatica. Del resto, la tecnica – a dispetto di quanto molti affermano – non è affatto *a portata di tutti*: sono i suoi prodotti, i *gadgets*, ad esserlo – e lo sono, ad ogni modo, secondo una gerarchia economica cui corrisponde un dato livello di operatività e un determinato valore sociale. Il *sistema tecnico* – così come lo definiva Jacques Ellul –, infatti, intrattiene un duplice rapporto con quello sociale, politico ed economico, essendone strutturalmente determinato e potendo, a sua volta, determinarlo.

In altre parole, come afferma John Zerzan, «la promessa è, sempre, che più tecnologia porterà miglioramenti – il che significa, più precisamente, che più tecnologia compenserà ciò che è stato perso nei precedenti “progressi”»¹⁰¹. Con gli occhi dell'*Angelo della Storia* di Benjamin, allora, dovremmo piuttosto giungere all'idea che «ciò che noi chiamiamo progresso» non è altro che una tempesta che accumula quegli ammassi di rovine e macerie che definiamo *storia*, ossia l'eterno ritorno del *sempreuguale*, un infernale circolo vizioso il cui esito è la dissoluzione

98 L. De Biase, *op. cit.*, p. 8.

99 Cfr. World Economic Forum, *The Future of Jobs Report 2018*, World Economic Forum, Cologny-Geneva 2018 (trad. mia).

100 *Intelligenza Artificiale: poveri senza lavoro e ricchi più potenti. C'è chi chiede più tasse*, in “Il Fatto Quotidiano”, 10 Settembre 2018. <https://www.ilfattoquotidiano.it/2018/09/10/intelligenza-artificiale-poveri-senza-lavoro-e-ricchi-piu-potenti-ce-chi-chiede-piu-tasse/4615373>

99 J. Zerzan, *Twilight of the Machines*, Feral House, Port Townsend 2008, p. 111 (tr. mia).

totale e irreversibile della natura e dell'uomo. Persino Heidegger aveva compreso che, «lungo la durata del destino dell'uomo, la cui essenza è in pericolo, ogni salvezza per mezzo di espedienti [inclusi quelli tecnici: *NdA*], anche la più benintenzionata, rimane nient'altro che una parvenza inconsistente»¹⁰². Occorre, perciò, ritrovare la nostra capacità immaginativa, al fine di sviluppare una nuova fantasia morale in grado di farsi carico delle sfide etiche del presente, e riconfigurare le attività umane secondo nuovi paradigmi e nuovi modelli dell'azione informati – come suggerisce Cuozzo – da un *principio di reversibilità*. Piuttosto che affidarci, ancora una volta, a nuove possibili soluzioni tecnologiche, dovremmo chiederci, pertanto, quali conseguenze è in grado di produrre l'attuale processo di “emancipazione” della tecnica dall'uomo e l'esautorazione di questo dai processi non solo produttivi, ma anche gestionali, amministrativi e decisionali – si considerino i casi del cosiddetto *high frequency trading*, quale vero e proprio processo di «esclusione degli esseri umani dalle decisioni»¹⁰³, dei licenziamenti automatici e delle prime sentenze emesse da robot in Regno Unito ed Estonia.

In tal senso, anche l'intento di rendere “più umana” la tecnologia, oggi spesso evocato, può rivelarsi piuttosto subdolo, considerato che non tutti lo interpretano, come De Biase, nell'ottica di un ri-orientamento, anche e soprattutto etico, dello sviluppo tecnologico in una chiave *più umana*. Tale proposito, per gran parte di scienziati, ingegneri e sviluppatori esprime, invece, la volontà di introdurre un *comportamento* più umano – ossia un'imperfezione, un difetto – all'interno delle macchine nell'ottica di una maggiore efficienza, non certo in ragione di considerazioni etiche. Spesso, infatti, l'eccessiva perfezione è difficilmente applicabile alla realtà umana, che è costituita da imprevisti e inattesi, come nel caso dell'automatizzazione dell'infrastruttura ferroviaria. Altri, infine, sognano di dar loro sembianze più umane, per conquistare la fiducia degli utilizzatori – l'evoluzione progettuale dei *robot-badanti*, già ampiamente diffusi in Giappone, è in tal senso esemplare.

Entro un simile contesto, emerge da più parti la necessità di affrontare le sfide etiche, ambientali e sociopolitiche poste dalle nuove tecnologie e dal loro

102 M. Heidegger, *op. cit.*, p. 349.

103 L. De Biase, *op. cit.*, p. 78.

apparentemente incontrollabile sviluppo con un atteggiamento definibile *nuovo Umanesimo*. Oggi, tale formula – introdotta negli anni ‘70 da Aurelio Peccei e ripresa da Cuozzo nel suo *La filosofia che serve* (2017) nell’ambito della formulazione di una *teoria ecosofica dell’azione* –, «vola veloce di bocca in bocca»¹⁰⁴, assumendo tratti di volta in volta più ambigui e incorrendo nel rischio di essere fraintesa, snaturata e persino inglobata dai suoi stessi detrattori, o di arrivare semplicemente troppo tardi, poiché viene «da una bocca che forse, già nel momento in cui si apre, parla nel vuoto»¹⁰⁵. Al di là di ogni mistificazione e di ogni *green-* o *humanism-washing* – esercitato beffardamente dagli stessi fautori della catastrofe planetaria –, occorre allora ribadire la necessità di

ritornare – prima di ogni azione, previsione o progetto – sul proprio *da*, osare guardare alle spalle dell’azione intrapresa, imparare a porre tra i risultati concreti di ogni gesto inaugurale dal punto di vista tecnico-scientifico quegli effetti di ricaduta indesiderati che, quasi per istinto, siamo portati a rimuovere o minimizzare. Tutto ciò potrebbe portare a considerare l’attuale fase [...] come l’Età di Neanderthal della filosofia e della scienza¹⁰⁶.

In fondo, a meno che non si colga a fondo l’originale proposta di Peccei – quella, cioè, di un *nuovo Umanesimo* quale «nuovo modello di pensiero in grado di collegare sinergicamente etica, scienza, filosofia, tecnica e cibernetica»¹⁰⁷, un modello che tenga conto dei limiti strutturali della natura e che sappia operare la transizione «dall’immagine aleatoria della disponibilità-mondo [...] alla considerazione ponderata [...] dei fattori biotici che stanno alla base di ogni idea di sviluppo socio-economico»¹⁰⁸ –, la cosiddetta *quarta rivoluzione industriale* potrebbe essere l’ultima.

104 F. De Andrè, G. P. Reverberi, *Bocca di rosa*, Bluebell Records, Milano 1967.

105 W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 77.

106 G. Cuozzo, *La filosofia che serve. Realismo. Ecologia. Azione*, Moretti&Vitali, Bergamo 2017, p. 161.

107 M. Ferraris, G. Cuozzo, *op. cit.*, p. 124.

108 G. Cuozzo, *La filosofia che serve*, cit., p. 130.

3. Il giardino dopo l'uomo. L'oasi naturale di Chernobyl

La notte del 26 aprile 1986, come è noto, il “Reattore 4” della *centrale nucleare a fissione “Vladimir Lenin”* di Černobyl' – o meglio, di Prypj"jat' – esplose in seguito a un test, generando nubi radioattive che, dall'attuale confine ucraino-bielorusso, all'epoca ancora Unione Sovietica, si diffusero su gran parte dell'Europa e raggiunsero le coste orientali degli Stati Uniti; l'area intorno alla centrale, per un raggio di 30km, venne evacuata e definitivamente abbandonata, ed è tuttora disabitata. Nel 1991, durante un controllo di routine, fu osservata all'interno dei reattori ormai dismessi la presenza di materiale organico: una muffa, un fungo capace di resistere agli altissimi livelli di radiazioni ionizzanti. Uno studio condotto nel 2007 da un gruppo di ricercatori dell'*Albert Einstein College of Medicine* di New York ha poi dimostrato che questo non solo può sopravvivervi, ma addirittura sfrutta le letali radiazioni come fonte energetica per il proprio metabolismo.

Oggi, il fungo *radiotrofico* è nuovamente tornato ad impegnare il dibattito scientifico a causa del suo potenziale applicativo, in grado di produrre una vera e propria rivoluzione, in campo astrofisico. Sembrerebbe, infatti, che il *Cladosporium sphaerospermum* possa essere utilmente impiegato «per schermare le radiazioni cosmiche per missioni di astronauti verso la Luna o Marte»¹⁰⁹, spiega Matteo Marini nel suo articolo *Il fungo che vive a Chernobyl come scudo spaziale*. Un altro contributo, apparso su *Wired* lo stesso giorno, riporta come «grazie a un fungo cresciuto a Chernobyl potremmo riuscire a vivere su Marte»¹¹⁰; sulla stessa linea anche

109 M. Marini, *Il fungo che vive a Chernobyl come scudo spaziale*, in “La Repubblica”, 27 luglio 2020. <https://www.repubblica.it/scienze/2020/07/27/news/>

[il_fungo_che_vive_a_chernobyl_come_scudo_spaziale-263011141/](https://www.repubblica.it/scienze/2020/07/27/news/il_fungo_che_vive_a_chernobyl_come_scudo_spaziale-263011141/)

110 M. Musso, *Grazie a un fungo cresciuto a Chernobyl potremmo riuscire a vivere su Marte*, in “Wired”, 27 luglio 2020. https://www.wired.it/scienza/spazio/2020/07/27/fungo-chernobyl-marte/?refresh_ce=

il *Fatto Quotidiano*, dove il fungo è analogamente assunto a «chiave per vivere su Marte»¹¹¹.

Da una breve ricerca appare evidente come ogni testata giornalistica, ogni rivista e ogni *blog*, abbia posto in risalto e diffuso – non trascurando un certo entusiasmo, quasi a voler trasfigurare un terribile disastro ecologico in una preziosa opportunità – la notizia dello studio in questione, originariamente pubblicato su *New Scientist*¹¹², ritenendola evidentemente fondamentale per la vita dei propri lettori. Altrettanto evidente, di conseguenza, è la pressoché totale assenza di punti di vista altri, di una prospettiva critica. Lungi dall’aver provocato una rinnovata riflessione sull’uso e sui rischi del nucleare (tutt’altro che anacronistica, considerando i continui e ripetuti incidenti che si verificano nelle centrali di tutto il mondo), sembrerebbe infatti che l’unica lezione storica, etica e tecnologica che abbiamo saputo trarre dal disastro di Chernobyl si traducano ed esauriscano in una nuova corsa allo spazio e in una rinnovata fede nel progresso, maturate nello stesso *humus* (nella sua accezione letterale di “fango”) culturale che ha ingenerato la catastrofe del 1986.

Dal punto di vista della presente ricerca, il fungo merita invece altro tipo di attenzioni – certamente meno utilitaristiche, ma non per questo meno utili –, per la sua capacità di adattamento, di trasformare le scorie in energia, di ripristinare e restaurare l’equilibrio biochimico del suolo circostante. Più in generale, è estremamente rilevante il contesto ecosistemico entro il quale questo si è sviluppato: un contesto dal quale l’uomo è totalmente estromesso, bandito da ormai 34 anni. Dopo il totale abbandono della città e dell’area circostante, la foresta e i suoi abitanti, profondamente trasformati dalle radiazioni, hanno a poco a poco riconquistato la città, riappropriandosi dei propri spazi originari – inverando così le sopracitate analisi di Vico. Come è noto, infatti, in

111 *Chernobyl, scoperto nel reattore nucleare un fungo che protegge dalle radiazioni: “È la chiave per vivere su Marte”*, in “il Fatto Quotidiano”, 26 luglio 2020. <https://www.ilfattoquotidiano.it/2020/07/26/chernobyl-scoperto-nel-reattore-nucleare-un-fungo-che-protegge-dalle-radiazioni-e-la-chiave-per-vivere-su-marte/5880991/>

112 A. Klein, *Mould from Chernobyl nuclear reactor tested as radiation shield on ISS*, in “New Scientist”, 26 July 2020. <https://www.newscientist.com/article/2249784-mould-from-chernobyl-nuclear-reactor-tested-as-radiation-shield-on-iss/#ixzz6b8e6vGMg>

seguito all'evacuazione forzata di tutti i suoi abitanti umani, l'area di Chernobyl è interessata da un'incredibile proliferazione di vita vegetale e animale – sebbene mutata in modo profondo e perturbante – al punto di tramutarsi in ciò che è stato più volte definito un «santuario *accidentale* della natura selvaggia»¹¹³, un «rifugio per gli animali»¹¹⁴. Uno studio recentemente pubblicato su *Current Biology*¹¹⁵ rileva come i dati a lungo termine non sembrino infatti «mostrare alcuna evidenza di un'influenza negativa della radioattività sull'abbondanza di mammiferi»¹¹⁶, dal momento in cui il loro breve ciclo riproduttivo, diversamente da quello umano, non è irrimediabilmente compromesso dalle radiazioni atmosferiche della *Exclusion Zone*, all'interno del quale, tuttora, alcun essere umano potrebbe sopravvivere. Sembrerebbe dunque che l'impatto negativo delle radiazioni non sia maggiore di quello, positivo, costituito dalla scomparsa dell'*homo sapiens*: «prima dell'incidente di Chernobyl, la densità di popolazione di mammiferi era [...] ridotta a causa della ciaccia, della deforestazione e dell'agricoltura»¹¹⁷. Secondo gli autori dello studio, questo dimostrerebbe la capacità di resilienza del mondo animale e della natura selvaggia, che sembra patire più la presenza dell'uomo che quella degli ioni radioattivi: «la rimozione dell'uomo allevia uno degli stress più persistenti e sempre crescenti degli ecosistemi naturali»¹¹⁸.

Tuttavia, c'è anche chi, come Anders Pape Møller, ritiene che più che di santuari e rifugi, bisognerebbe parlare di Chernobyl e Fukushima come di «cimiteri per gli animali in fuga dall'uomo»¹¹⁹, che preferirebbero l'esposizione cancerogena

113 T. Allan, *Chernobyl: the wildlife haven created when people left*, in "The Guardian", 28 May 2019. <https://www.theguardian.com/travel/2019/may/28/chernobyl-wildlife-haven-tour-belarus-created-nuclear-disaster-zone>

114 Ibidem.

115 T. G. Deryabina, S. V. Kuchmel, L. L. Nagorskaya, T. G. Hinton, J. C. Beasley, A. Lerebours, and J. T. Smith, *Long-term census data reveal abundant wildlife populations at Chernobyl*, in "Current Biology", vol. 25, issue 19, October 2015, pp. R824-R826.

116 Ivi, p. R824.

117 Ivi, p. R825.

118 Ibidem.

119 *Chernobyl and Fukushima, New Wildlife Sanctuaries or Cemeteries for Animals Fleeing Humans?*, in "OpenMind BBVA", 24 April 2020.

all'antropizzazione di ogni porzione di globo. Egli ritiene che l'incremento di grandi mammiferi sia ascrivibile a un fenomeno più vasto e generale che coinvolge tutta Europa, e non solo l'*Exclusion Zone* ucraino-bielorussa, e che «la diffusione di notizie sulla fauna di Chernobyl potrebbe aver restituito un'impressione sovrastimata. "L'anno scorso [2018] ci sono stati più di 50.000 turisti a Chernobyl, ma molti turisti sono arrabbiati, perché non hanno visto nessun grande mammifero"»¹²⁰.

Al di là dalle diverse interpretazioni e letture, e per lo scopo della presente ricerca, la *Riserva Naturale di Chernobyl* costituisce ad ogni modo un caso esemplare per lo studio sia del rapporto tra *città* e *foresta*, sia di quello tra *uomo* e *natura*: quale anticipazione del destino della città, e più in generale della civiltà, e quale punto di partenza per una riflessione ecosofica – che assuma l'*area di alienazione* come l'espressione materiale dell'irreversibilità delle azioni umane teleologicamente e storicisticamente orientate. Non solo, alla luce dei sentieri teorici finora percorsi, è legittimo domandarsi se l'area di *Pryp'jat'*, inclusa la *Foresta Rossa*, quale porzione di natura pesantemente manomessa dall'uomo, che reca cioè un'imprescindibile e indelebile impronta umana, non rappresenti forse anch'essa un *giardino*. Parafrasando Günther Anders, che attribuiva alla bomba e all'energia nucleare la potenzialità concreta di condurre a un *mondo senza uomo*¹²¹ – potenzialità che, a *Chernobyl*, si è attualizzata e storicizzata –, potremmo infatti considerare l'*Exclusion Zone* come un *giardino senza (o dopo) l'uomo*, entro il quale la natura, seppur profondamente ferita e trasfigurata, sembra in qualche modo adattarsi, ma dove per l'uomo non sembra esserci più alcuno spazio. Del resto, come scriveva Anders pochissimi anni prima del disastro,

l'energia nucleare non è il simbolo della terza rivoluzione industriale per il fatto che è una novità fisica – è anche questo – ma perché il suo possibile o probabile effetto – cosa che non si poteva sostenere per alcun antecedente effetto umano –

<https://www.bbvaopenmind.com/en/science/environment/chernobyl-and-fukushima-new-wildlife-sanctuaries-or-cemeteries-for-animals-fleeing-humans/>

¹²⁰ Ibidem.

¹²¹ Cfr. anche G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza* (1987;1979), a cura di L. Pizzighella, Mimesis, Milano-Udine 2008.

è di *natura metafisica* [...] *L'epoca del mutamento d'epoca è finita nel 1945*. Ormai viviamo in un'era che non è più un'epoca che ne precede altre, ma una "scadenza", nel corso della quale il nostro essere non è più altro che un "esser-ci-ancora-appena"¹²².

Se il più recente incidente di Fukushima (2011) – l'unico, oltre quello di Chernobyl, a essere classificato con il settimo livello, il massimo, della *scala di catastroficità* "INES" – aveva infatti già ripristinato il dibattito, e i timori, intorno all'energia nucleare, gli incendi che la scorsa primavera (aprile 2020) hanno interessato boschi e foreste all'interno e nei dintorni della *Zona di Esclusione* – coinvolgendo un'area di «57.000 ettari, circa il 22% dell'area nel suo complesso» – hanno destato nuove legittime preoccupazioni e domande. Le fiamme si sono avvicinate pericolosamente ai vecchi reattori e hanno prodotto un notevole picco di radiazioni, amplificate e diffuse dalle masse di CO₂ prodotte dalla combustione: infatti, «gli esperti di Greenpeace Russia fanno notare che, in condizioni di smog, qualsiasi ulteriore esposizione per inalazione di aria con un alto contenuto di radionuclidi può aumentare il rischio di cancro e di altre patologie. Una situazione che diventa particolarmente rischiosa data la sua concomitanza con la pandemia di coronavirus»¹²³.

Esclusa la possibile dolosità degli incendi, data l'assenza di esseri umani nei boschi di *Chernobyl* – e lo stesso vale per quelli in Groenlandia e Antartide –, c'è generale accordo tra gli esperti nell'individuare l'origine nel surriscaldamento globale e negli sconvolgimenti climatici che affliggono il pianeta. Paradossalmente, la deforestazione sconsiderata è uno dei principali fattori, unitamente all'emissioni di gas serra – che concorre al *climate change* e ai conseguenti disastri "naturali" – innalzamento dei mari, esondazioni diffuse, frane di intere porzioni di montagna, vasti incendi boschivi, diffusione di virus e agenti patogeni – ai quali l'uomo sembra ormai abituato, come a una transizione ciclica e stagionale, avendo disappreso la lezione di Leonardo: «chi taglia la pianta, quella si vendica colla sua ruina»¹²⁴. La *rovina* menzionata

122 G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, cit., p. 17.

123 *Incendi a Chernobyl, cosa sta succedendo*, in "Greenpeace Italia", 21 aprile 2020.

<https://www.greenpeace.org/italy/storia/7279/incendi-a-chernobyl-cosa-sta-succedendo/>

124 L. Da Vinci, *Pensieri e scritti letterari*, cit., p. 11.

nell'aforisma – forse volutamente ambiguo – può infatti riferirsi tanto a quella della pianta, quanto a quella di chi la recide. Il Genio, posto di fronte all'odierna catastrofe, avrebbe forse l'impressione di assistere ad una sorta di *vendetta* da parte della natura, la quale – quando «li omini batteranno aspramente chi fia causa di lor vita», e «li alberi e albusti delle gran selve si convertiranno in cenere» e «li animali d'acqua moriranno nelle bollenti acque»¹²⁵ – scatenerà le sue forze contro l'*uomo distruttore* nel tentativo di spazzarlo via. Leonardo, in fondo, sembrerebbe aver intravisto, in qualche misura, una simile catastrofe e un simile destino, ascrivibile a quella che egli definiva la «crudeltà dell'omo»:

vedrassi animali sopra della terra, i quali sempre combatteranno infra loro e con danni grandissimi e spesso morte di ciascuna delle parte. Questi non aran termine nelle lor malignità; per le fiere membra di questi verranno a terra gran parte degli alberi delle gran selve dell'universo; e poi ch'è saran pasciuti, il nutrimento de' lor desideri sarà di dar morte e affanno e fatiche e paura e fuga a qualunque cosa animata. E per loro ismisurata superbia questi si vorranno levare inverso il cielo, ma la superchia gravezza delle lor membra gli terrà in basso. Nulla cosa resterà sopra la terra, o sotto la terra e l'acqua, che non sia perseguitata, remossa o guasta; [...] O mondo, come non t'apri? E precipita nell'alte fessure de'tua gran balatri e spelonche, e non mostrare più al cielo sì crudele e dispietato mostro¹²⁶.

Ma una simile crudeltà, questo il messaggio che i due aforismi leonardeschi sembrano ancora veicolare, finisce per rivolgersi, in ultima istanza, contro l'uomo stesso, che non può non uscire sconfitto dallo scontro ingaggiato con la natura: «non esiste parte di un qualsiasi sistema – di una pianta, animale, comunità, istituzione, macchina, o ambiente – che possa crescere illimitatamente, distruggendo le altre componenti. Prima sconvolgerebbe e poi distruggerebbe l'intero sistema, compresa se stessa»¹²⁷.

Si tratta – con la plausibile iscrizione dell'uomo nella lista delle specie a rischio estinzione, ovvero con la seconda e definitiva *cacciata dal giardino-mondo* – di quella

125 Ivi, p. 74; p. 80.

126 Ivi, pp. 92-93.

127 S. Irvine, A. Ponton, *Il manifesto verde. Tutti i modi per salvare il pianeta* (1988), tr. it. G. Schiavi e C. Nizzero, casa editrice meb, Padova 1990, p. 28.

che Cuzzo definisce «una straordinaria conversione tra carnefice e vittima, che è conseguente all'effetto elastico della risulta, la quale di rimbalzo, invade le regioni della forma-*exitus*, contaminandole e compromettendole rispetto a ogni risultato sperato»¹²⁸. Il suo *principio di reversibilità* – nel suo valore prescrittivo e normativo dell'azione umana – si fonda sul paradigma del *restauro* quale operazione di *ripristino* di una condizione precedente e originaria: «restaurare [...] è un'operazione che mobilita la memoria e la prassi in vista di un compito (oggi immane) che ha a che vedere con la cura del mondo in quanto tale»¹²⁹. Lo stesso Platone, forse, doveva aver intuito la necessità ecologica di un tale principio, quando nelle sue *Leggi* prescriveva che chiunque avesse inquinato le acque avrebbe dovuto non solo pagare un'ammenda, ma anche farsi carico del ripristino della fonte e della sua purezza¹³⁰. Si tratta, naturalmente, di una prassi possibile solo entro certi limiti, prima di aver superato la soglia dell'*irreversibilità* – e *Chernobyl* ne è l'evidente espressione –, ma che può rappresentare l'ultima speranza dell'uomo.

Il restauro, come arte del recupero, è la giusta *corrispondenza eco-logica* alla crisi in atto, nella consapevolezza di vivere in un sistema chiuso (dove non è possibile che la crescita sia illimitata). È finita l'epoca delle immagini del mondo, in cui l'ambiente può essere indefinitamente dilatato attraverso le sue metastasi derealizzanti: occorre esercitarsi in un'arte che, nell'ascolto delle corrispondenze sistemiche, agisca con pazienza e competenza sui *reiectiones* del mondo-ambiente; e che, al posto di inseguire il sogno della massimizzazione dei profitti, si converta al tentativo di “*minimizzare i rimpianti*”¹³¹.

128 G. Cuzzo, *Etica dei resti*, Morcelliana, Brescia 2020, p. 35.

129 G. Cuzzo, *La filosofia che serve*, cit., p. 166.

130 Platone, *Leggi*,

131 G. Cuzzo, *Etica dei resti*, cit., pp. 177-178.

CONCLUSIONE

L'ARCHISTORIA E IL DESTINO DELLA CIVILTÀ

Questa filosofia è attuale per combattere la povertà del mondo e curare le terre dove abitiamo, difendendole dall'aggressività liberista, per salvare, con il mito eterno, la nostra vita. La metafora del giardino con la sua ampia prospettiva indica come operare per trasformare il mondo in un giardino¹.

Intorno al giardino, alla città e all'utopia ruota e si sviluppa l'intera vicenda dell'uomo, il quale ha sempre tentato di realizzare uno spazio che rendesse possibile la massima felicità e che escludesse, il più possibile, la sofferenza ed i pericoli: la storia dell'uomo è la storia di quel tentativo. Lungi dall'esaurirsi in uno specifico filone letterario o di pensiero, l'*utopia* rappresenta perciò l'inesauribile e da-sempre-presente anelito umano alla bellezza e alla felicità, anelito non solo estetico-spirituale, ma esistenziale e politico: ogni religione, ogni narrazione utopica, ogni progetto di città ideale e ogni ideologia, a ben vedere, non mirano che all'accesso, all'instaurazione o alla restaurazione del proprio rispettivo giardino paradisiaco. Ma la storia, ricorda Venturi Ferriolo, «è anche rapporto tra *techne* e violenza e il giardino, come il paesaggio, il suo grande scenario»²; la storia dell'uomo è anche quella della violenza, della guerra, degli oppressi e degli oppressori: come si è visto, infatti, quando un simile anelito è sottomesso a finalità strumentali e di dominio e si unisce al "sogno dell'ordine perfetto", l'utopia diviene distopia; per dirla con Hölderlin, «ogni volta che l'uomo ha

1 M. Venturi Ferriolo, *Oltre il giardino. Filosofia del paesaggio*, Einaudi, Torino 2019, p. 3.

2 Id., *Giardino e filosofia*, Guerini e Associati, Milano 1992, p. 14.

voluto fare dello Stato il suo cielo, lo ha reso invece il suo inferno»³. Il giardino, in questo senso, può costituire una testimonianza della perfettibilità dell'uomo – o almeno del suo tentativo –, ma anche del tradimento delle sue più intime promesse, e può anche divenire strumento di discriminazione sociale, sia quando rappresenta un lusso per pochi eletti, sia quando diviene il rifugio di fortuna degli ultimi. La natura ancipite del giardino e la sua storia, pertanto, finiscono per confermare l'idea che ogni prospettiva utopica contenga e complichino anche il proprio opposto, ovvero un nucleo fortemente distopico, una sorta di *Mr. Hyde* pronto – quando «l'utopismo di Moro inizia ad apparire indistinguibile dalla prassi di Machiavelli»⁴, direbbe Jameson – a prendere il sopravvento sul progetto ideale, dirottandone gli esiti e tramutandolo in un incubo oppressivo della pianificazione. Il giardino, pertanto, costituisce un paradigma politico anche quando assume le forme dell'utopia applicata o dell'eterotopia funzionale, che non solo non ricuciono il lacerato rapporto tra uomo e natura, ma che – assoggettando il bello all'utile – finiscono spesso per trasformarsi in un incubo distopico. Il sogno dell'ordine assoluto reca sempre delle insidie: «un giardino geometrico, perfetto, è governato dalla mano del re, la stessa che tiranneggia sugli uomini»⁵. Del resto, se nelle utopie rinascimentali il giardino era assunto a elemento centrale, quale rappresentazione, a un tempo simbolica e visiva, della felicità terrena, nelle distopie contemporanee di esso non vi è traccia alcuna. Per dirla con Cuozzo, infatti, le «utopie rivolte al domani non sembrano affatto plausibili se non come realizzazione tendenzialmente distopiche: la perversione dei fini, nell'era del profitto a tutti i costi, è all'ordine del giorno. [...] Il più delle volte tendiamo a *barattare l'idealità utopica al prezzo della sua realizzazione storica* – spuria e contraffatta – con le tante eterotopie usa e getta predisposte dalla società dei consumi»⁶.

È in questo senso che va letta l'affermazione di Emil Cioran: «l'idea stessa di una città ideale è una sofferenza per la ragione, un'impresa che onora il cuore e squalifica

3 F. Hölderlin, *Iperione o l'eremita in Grecia* (1797), trad. it. M. Bertamini e F. Ferrari, Guanda, Milano 1981, p. 56.

4 F. Jameson, *Il desiderio chiamato Utopia* (2005), tr. it. G. Carlotti, Feltrinelli, Milano 2007, p. 44.

5 M. Venturi Ferriolo, *Giardino e filosofia*, cit., p. 19.

6 G. Cuozzo, *La filosofia che serve. Realismo. Ecologia. Azione*, Moretti e Vitali, Bergamo 2017, pp. 95-96.

l'intelletto»⁷. Lì si aspirerebbe, continua Cioran, ad una «felicità fatta di idilli geometrici, di estasi regolamentate, di mille meraviglie ripugnanti, quali necessariamente presenta lo spettacolo di un mondo *perfetto*, di un mondo fabbricato»⁸. Enzo Cocco, nel riprendere la voce enciclopedica “*Jardin*” che Louis de Jaucourt forniva nell’*Encyclopédie* di Diderot e d’Alembert⁹ rintraccia, in questo senso, una vera e propria degenerazione dell’arte dei giardini, che finisce per esibire «più la mano dell’uomo che quella della natura»¹⁰. L’exasperazione delle pretese geometriche e simmetriche, sincronicamente all’affermarsi della razionalità tecno-strumentale e all’accentramento del potere, finisce per praticare «una regolarità eccessiva, un’estrema complicazione, la dismisura dei rapporti delle superfici e delle parti, l’abbondanza del decoro»¹¹, hanno condotto a una vera e propria sterilizzazione del giardino, ed alla completa neutralizzazione di ogni libertà e spontaneità naturali.

Anche il giardino, infatti, reca seco un’inestinguibile duplicità, simboleggiando a un tempo libertà e dominio, perdita dell’innocenza e conquista della moralità, preservazione della natura e suo totale asservimento: quale forma formata ma anche *formante*, esso può assumere tratti profondamente diversi e contrastanti, non solo da un punto di vista morfologico ed estetico, ma anche e soprattutto filosofico e politico. Come scriveva Borchardt, d’altra parte, «non soltanto colui che ha lottato per riscattare il mondo impuro finisce giardiniere in un giardino, anche il suo antagonista storico, il porporato atleta dell’estrema lotta per ordinare quel mondo in un impero, percorre il medesimo cammino che lo porta dal fine terreno perseguito e conseguito alla nostalgia per ciò che al terreno si contrappone. L’imperatore Diocleziano, dopo aver riordinato il mondo, si ridusse giardiniere nel suo giardino di Spalato; e chi avesse osato gettarvi uno sguardo furtivo, avrebbe veduto il temibile, rozzo vecchio, indurito in tante guerre e insensibile a tanto sangue versato, chino in casacca sulle sue aiole a seminare,

7 E. Cioran, *Storia e utopia* (1960), a cura di M. A. Rigoni, Adelphi, Milano 1982, p. 111.

8 Ivi, p. 104.

9 Cfr. D. Diderot et J-B. d’Alembert, *Encyclopedie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Imprimerie des Éditeurs, Livourne 1770-1779.

10 E. Cocco, *Etica ed estetica del giardino*, Guerini e Associati, Milano 2003, p. 14.

11 Ivi, pp. 14-15.

piantare, annaffiare... Il mondo, per lui, non era che un deserto; e ciò che non è mondo, non può esser altro che giardino»¹².

Poiché il concetto di giardino è profondamente legato a quello di utopia, i suoi ideali di perfezione e armonia possono degenerare in meccanismi repressivi e di dominio politico. Come si è detto, infatti, lo spazio del giardino coinvolge le categorie dell'ordine e del disordine. In altre parole, per citare Alessandro Scafì, il Giardino è anche e soprattutto «uno spazio di frontiera»¹³, che si trova dentro e fuori dal mondo. Il *paràdeisos*, letteralmente *circondato da mura*, rappresenta un elemento fondamentale nell'evoluzione del concetto stesso di confine, oltre che un archetipo delle relazioni tra potere e spazio. È in questo senso che va letta la necessità, asserita da Beruete, di «correggere la mappa di utopia»¹⁴, escludendo da essa quella dimensione di dominio strumentale dell'uomo sulla natura e dell'uomo sull'uomo. Se, come afferma Cuozzo, *ecosofia* «è il nome che oggi deve prendere una filosofia critica della natura spogliata di ogni reminiscenza neoromantica e armata di un'impetosa facoltà del ricordare»¹⁵, l'*ecotopia* tratteggiata da Beruete non è che il punto di arrivo di quella filosofia.

Il mito del progresso e la società neoliberista dei consumi offrono, o meglio vendono, l'immagine dell'utopia realizzata, del Paradiso in terra. Il Paradiso – anch'esso complicato in un'«economia politica del segno» – diventa così un espediente commerciale, un luogo di villeggiatura, un bioparco a pagamento e il giardino, svilito e snaturato, è sacrificato alla sola funzionalità, che «esercita una seduzione fredda, frutto della soddisfazione di una dimostrazione e di un'algebra»¹⁶. Qui, anche la natura diviene oggetto di un calcolo razionale di produzione, di quello che Jean Baudrillard definiva una «concezione d'insieme razionale dell'ambiente»¹⁷.

12 R. Borchardt, *Il giardiniere appassionato* (1968), tr. it. M. Roncioni, Adelphi, Milano 1992, p. 17.

13 A. Scafì, *Alla scoperta del paradiso: un atlante del cielo sulla terra*, Sellerio, Palermo 2011, p. 22.,

14 S. Beruete, *Giardinosofia. Una storia filosofica del giardino* (2016), tr. it. E. Tramontin, Ponte alle Grazie, Milano 2018, p. 421.

15 G. Cuozzo, *op. cit.*, p. 162.

16 J. Baudrillard, *Per una politica economica del segno* (1972), tr. it. M. Spinella, Mazzotta Editore, Milano 1974, p. 204.

17 Ivi, p. 201.

Una vera e propria «estensione dell'estetico a tutta la vita quotidiana» – o per dirla con Gernot Böhme, un «fenomeno ubiquo di estetizzazione del reale»¹⁸. L'ambiente naturale, nella sua totalità, è dunque «funzionalizzato, e liberato da ogni implicazione tradizionale (religiosa, magica, simbolica), diventa l'oggetto di un calcolo razionale di significazione»¹⁹. Come afferma Baudrillard infatti,

il passaggio dal concetto di natura, ancora oggettivabile come riferimento, a quello di ambiente, in cui il sistema di circolazione dei segni (di valore di scambio/segno) abolisce ogni riferimento, o diventa esso stesso il proprio referente, indica il passaggio da una società ancora contraddittoria, non omogenea, non saturata in tutte le sue parti dall'economia politica, nella quale esistono modelli refrattari di trascendenza, di conflitto, di superamento, da una natura umana lacerata ma presente [...], da una storia con la sua teoria rivoluzionaria, ecc.: il passaggio, si diceva, da questa società “storica” conflittuale a una società cibernetizzata, a un ambiente sociale artificiale, nel quale una comunicazione astratta totale e una manipolazione immanente non lasciano suscitare più alcun punto esterno al sistema²⁰.

I giardini urbani, come si è visto, non sono esenti da questa, ulteriore, artificializzazione e decostruzione, e sono spesso trasfigurati in *spazi verdi*, talvolta mere isole spartitraffico, e *parchi-gioco* – i quali, quando non si tratti di spianate di cemento, sono generalmente pavimentati con catrame e gomma “anti-trauma” (eccetto, beninteso, quello ecologico ed estetico), spesso ironicamente colorati di verde. «Nulla a che vedere», scrive Baudrillard, «con il piacere, con la bellezza (o l'orrore) la cui proprietà specifica è, al contrario, di permetterci di disfarcì delle esigenze razionali e di farci ripiombare in una infanzia assoluta»²¹, propri del giardino, nella sua più alta accezione. Per la città vale infatti quanto Baudrillard afferma sul design: impone «uno schema sociale di integrazione mediante la cancellazione delle

18 G. Böhme, *Ästhetischer Kapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2017, p.26 (trad. mia).

19 J. Baudrillard, *op. cit.*, p. 202.

20 Ivi, p. 221.

21 Ibidem.

strutture reali»²², fornendo un'unità solo apparente a una totalità franta e disgregata. «Oggi, in una topografia urbana sempre più alienata, laica, che ha smarrito le sottili logiche edeniche del mito, i giardini sembrano rivendicare non solo funzioni memoriali di paci perdute, ma il paradosso di una libertà anarchica che la natura rende percettibile»²³.

Il giardino, in questo senso, può rappresentare anche una forma di resistenza alla violenza del neoliberismo, come dimostra la diffusione degli orti urbani e degli orti comunitari, autogestito da gruppi di cittadini, e delle pratiche di *green guerrilla*. Tuttavia, coltivare ortaggi in un ambiente urbano completamente avvelenato, e consumarli, non pone un freno né alla crisi ecologica né all'inquinamento urbano. Inoltre, come per i *giardini operai* e per le *città-giardino* del secolo scorso – ad essi può anche corrispondere la volontà, da parte del potere, di controllare, ghettizzare o eliminare i gruppi sociali potenzialmente o dichiaratamente *indesiderabili*: basti pensare ai processi di *green gentrification*. I citati progetti del barone Haussmann, l'*artiste d'émolisseur*, sono in questo senso esemplari, per l'equilibrata convergenza di esigenze sanitarie, estetiche e di ordine pubblico. In questo contesto, il *parco* può anche rappresentare, secondo Basile, «lo sfogo emotivo per una componente dell'uomo, troppo affezionato ai suoi paradisi perduti per rinunciarvi, magari a costo di giocare con la natura in un rito patetico»²⁴: basti pensare alla recente associazione di *giardino* e *grattacielo*. In fondo, il «giardino fantastico e giardino reale sono intimamente legati in quanto l'idea del primo è una riflessione sulla realtà dell'esistente, del possibile»²⁵. Ecco perché, come ha ben compreso Robert Pogue Harrison, indagare il giardino significa riflettere sulla condizione dell'uomo, poiché ad esso, quale linea di demarcazione tra noi e la natura, è conferito il potere di reincantare il presente. Il giardino, scrive infatti Beruete, irretisce i sensi ma svela la sua verità alla nostra anima, e costituisce la «cornice privilegiata per ristabilire la connessione con la terra» e alleviare quella «nostalgia del sacro che affligge la

22 Ivi, p. 205.

23 B. Basile, *L'elisio effimero. Scrittori in giardino*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 32.

24 Ivi, p. 15.

25 M. Venturi Ferriolo, *Eros e Afrodite. Alle origini dell'idea di giardino*, in *Il giardino. Idea Natura Realtà*, a cura di A. Tagliolini e M. Venturi Ferriolo, Guerini e associati, Milano 1987, p. 56.

modernità»²⁶. A differenza di tutte le altre produzioni umane e di tutte le opere d'arte, i giardini sono delicatamente e intimamente connessi all'equilibrio dell'ambiente circostante, da cui dipendono totalmente. Occuparsi di un giardino significa perciò prendersi carico di quell'equilibrio e tutelarlo, significa esercitare la propria ricettività ai *feedbacks* che la natura continuamente restituisce. La creazione e la cura del giardino inducono infatti altre forme di impegno nei confronti della terra e della società: «dal momento che la Cura ha plasmato l'*homo* dall'*humus*, è del tutto “naturale” che la sua creatura debba rivolgere le sue cure in primo luogo alla terra da cui deriva la sua sostanza vitale»²⁷.

Il giardino, in fondo, risponde ad esigenze e inclinazioni umane non riconducibili ad istinti e bisogni primari, il cui «locus di elezione [...] è comunque la polis». I giardini, scrive Harrison, «non sempre, non necessariamente servono agli interessi politici di chi li crea, ma non esistono mai indipendentemente dal mondo plasmato dall'azione umana, anche se quel mondo non può contenerli o circoscriverli completamente»²⁸. I giardini compositi dei senzatetto analizzati da Harrison, realizzati con materiali e oggetti di recupero costituiscono in tal senso vere e proprie «composizioni a cielo aperto»²⁹ che recano un'impronta personale unica e che non corrispondono solo ad un'esigenza creativa ma a quella di un «nido di quiete in mezzo alla tempesta»³⁰. Ancora una volta, questi “giardini” sono dei piccoli recinti, e il loro carattere conchiuso è in grado di dare una dimensione umana a una natura (urbana) sconfinata, fornendo un criterio di orientamento umano e non solo spaziale, attorno al quale si forma una *comunità*. Queste composizioni, «rappresentano un'affermazione, denunciano la presenza della mano dell'uomo, esortano a un riconoscimento e

26 S. Beruete, *op. cit.*, p. 30.

27 R. P. Harrison, *Giardini. Riflessioni sulla condizione umana* (2007), tr. it. M. Matullo e V. Nicoli, Campo dei fiori, Roma 2009, p. 22.

28 Ivi, p. 65.

29 Ibidem.

30 Ibidem.

reclamano una risposta»³¹; costituiscono un tentativo di avviare un dialogo con i propri simili, un «atto di redenzione politica»³².

Tornare al giardino, allora, non come slogan pubblicitario, ma nell'accezione che ne dà Marco Martella nel suo omonimo volume, quale capacità di «tornare ad abitare poeticamente la Terra: ritrovare il nostro posto in seno al vasto ecosistema che è la realtà in cui siamo immersi [...]. E ristabilire un sentimento di fratellanza con tutto ciò che vive su questa Terra»³³, recuperando l'idea di *kepos* quale ventre e grembo della vita, del *giardino* quale ambiente naturale *tout court*. Ogni umana felicità, nell'antica Grecia, non poteva che derivare da un «profondo riverente rispetto della Madre»³⁴. L'idea sottesa all'antico concetto di giardino – che implica e fonda, in fin dei conti, anche quello di *conservazione* – è che si fosse *invitati nel* (e non *padroni del*) giardino. Oggi, allora, si tratta di elaborare una filosofia del giardino come «antidoto ai veleni del nostro tempo» e condizione di un'«etica per domani», che si prefigga di «coltivare un mondo trasformato dove l'uomo è ricongiunto alla Natura, a sua madre. Un mondo libero dall'ossessione dello sviluppo, che sia sostenibile o no, un cosmo liberato dalla bellezza, esonerato da ogni dogmatica rigidità cartesiana per essere abitato poeticamente con l'antica azione rispettosa»³⁵. Ciò significa ritrovare la perduta alleanza tra uomo e cosmo naturale, segnata dal più profondo rispetto del primo per il secondo: per farlo, non è necessario divinizzare la natura e i suoi processi, ma “solamente” tornare a rispettare gli equilibri più profondi e vitali della nostra comune *oikos*, del nostro *giardino planetario*; non per timore degli dei, non in virtù di una qualche forma di irrazionale e acritica sottomissione, ma per salvaguardare il nostro mondo, sulla base delle evidenze scientifiche di cui disponiamo e dei segnali che la natura quotidianamente ci consegna. Si tratta di un esercizio di ricettività – ai *feedback*

31 Ivi, p. 62.

32 Ibidem.

³³ M. Martella, *Tornare al giardino*, Ponte alle Grazie, Milano 2016, p. 36.

34 M. Venturi Ferriolo, *Oltre il giardino*, cit., p. 7.

35 Ivi, pp. 5-6.

e a quella *risonanza* concettualizzata da Hartmut Rosa e recentemente ripresa da Paolo Costa³⁶ – che è anche e soprattutto, scriveva Luigi Pareyson, un esercizio di libertà:

la libertà come autodeterminazione è consenso a un dono e risposta a un appello, coincidenza di ricezione ed esercizio di sé stessa, iniziativa iniziata e conseguenza di abbondanza, e quindi non può sussistere senza riferimento all'essere, inteso come quella libertà ch'è il rovescio della necessità iniziale dell'attività umana e come la fonte inesauribile d'una continua innovazione. Come scelta la libertà può trovarsi di fronte a un'alternativa di bene e male solo in quanto essa stessa è, originariamente e radicalmente, decisione per o contro l'essere, e l'essere si offre come positività da mantenere o tradire³⁷.

Pertanto, ritrovare il Paradiso non può significare ri-edenizzare il mondo mediante la sottomissione definitiva della natura, né saturarlo di merci e immagini che restituiscano un'apparente ed illusoria illimitatezza di risorse. Non si tratta, nondimeno, di riprodurre tecnicamente il paradiso perduto, poiché una simile strada «è costellata di macerie, cadaveri e distruzione. Il nostro tentativo di ricreare l'Eden equivale a un attacco contro la Creazione»³⁸. Occorre, piuttosto, riscoprire, riabilitare e riattualizzare quella funzione allegorica – oggi quasi del tutto estinta – del Giardino quale *exemplum virtutis* e *modus vivendi*, nonché concepirlo come un luogo di apertura e non di chiusura, un luogo dove le opere umane e gli elementi naturali convivano in un rapporto di armonia e concordia e non soggiacciano alla volontà di dominio e ai capricci della razionalità strumentale: «*conservare il giardino* è salvaguardare l'*enclave* del pensiero»³⁹. Secondo Giovanni Laino, in questo senso, «lavorare a un giardino labirintico, coltivare la differenza, significa aprire alla speranza e resistere alle simmetrie forzose del potere dominante: l'eterotopia è utopia come non-luogo che è sempre altrove, una soglia che rifiuta la chiusura, in cui lo sguardo si rilancia sempre

³⁶ Si vedano H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2016; P. Costa, *Resonance, critique and disenchantment. A modern story*, in “Studi di estetica”, anno XLVIII, IV serie, 2/2020.

³⁷ L. Pareyson, *Interpretazione e storia*, a cura di A. De Maria, Mursia, Milano 2007, p. 212.

³⁸ R. P. Harrison, *op. cit.*, p. 162.

³⁹ M. Venturi Ferriolo, *Giardino e filosofia*, cit., p. 17.

un passo oltre, in ogni direzione possibile, all'insegna della possibilità»⁴⁰. Si tratta ovvero, Venturi Ferriolo, di «recuperare la gioia elementare della creazione e la forza vivificante della bellezza naturale senza la mediazione assordante di concetti e teorie»⁴¹. Chi si accosta al giardino, infatti,

capirà il significato dei cicli biogenetici, la necessità di ridare alla terra ciò che viene asportato, capirà la complessità delle reazioni chimiche che avvengono nel suolo e nelle piante, la straordinaria unicità della fotosintesi – il “talismano verde” che ci consente di vivere [...]. Comprenderà poi il concetto di rinnovabilità e quello di limite, nonché il significato dell'attesa e della pazienza – ogni pianta ha i suoi tempi biologici che non si possono piegare alla logica del “tutto e subito”»⁴²; nel caso dell'orto, «imparerà a confrontarsi con il rischio di perdere il raccolto e con la previdenza di calcolarne il giusto accumulo per l'inverno, in una parola, l'orto diventa scuola di vita per una completa assunzione di responsabilità verso il pianeta Terra»⁴³.

La posta in gioco, in fondo, è il «ritorno della giustizia originaria sulla terra»⁴⁴; assumere l'allegoria del Giardino come paradigma politico – facendo irrompere, nella coscienza della collettività dormiente, l'immagine «di un mondo altro da sempre possibile, eppure costantemente rimosso e tradito»⁴⁵ –, significa ricordare all'uomo che «ci deve essere quindi un paradiso presente qui e ora, accessibile in ogni momento [...]». Soltanto con una scala»⁴⁶. Un luogo dove, scrive Cuozzo, «la vera felicità è ancora possibile»⁴⁷. In fondo, scrive Venturi Ferriolo, «l'eredità di Socrate ci ha attratti

40 G. Laino, *Il mondo in un giardino (e in un labirinto, in un tappento, in un romanzo illimitato)*, in “Lo Squaderno. Explorations in Space and Society”, n. 20, giugno 2011, p. 73.

41 M. Venturi Ferriolo, *Giardino e filosofia*, cit., p. 30.

42 L. Mercalli, *Prepariamoci*, Chiarelettere, Milano 2011, pp. 111-112.

43 Ivi, p. 112.

44 G. Agamben, *Il Regno e il Giardino*, cit., p. 79.

45 G. Cuozzo, *Filosofia delle cose ultime. Da Walter Benjamin a Wall-E*, Moretti e Vitali, Bergamo 2013, p. 419.

46 A. Scafi, *op. cit.*, p. 265.

47 G. Cuozzo, *L'angelo della melancholia. Allegoria e utopia del residuale in Walter Benjamin*, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 129.

verso la consapevolezza che il paradiso è, invero, il genio di questo luogo»⁴⁸ (del giardino). La scelta inevitabile, oggi, è dunque una decisione *per o contro l'essere del mondo*, e la positività da mantenere o tradire, da salvare o condannare, è la stessa biosfera

Rifiutare il mondo onnivoro dei consumi, sottrarsi al riscatto del terrore di ciò che è stato rifiutato o rimosso senza remissione dei nostri peccati di esseri consumatori sono un solo gesto, il primo passo verso la nostra salvezza che deriva dall'esser inseriti responsabilmente in un contesto di interdipendenze naturali e sociali. Questa *chance* salvifica è offerta da ciò che si potrebbe chiamare “utopia del residuale”: riconfigurare il mondo sociale a partire dal marginale, dai resti, da ciò che rimane sul fondo – tacito e inespresso – di un fittizio e fallimentare progetto globale d'ordine. Perché come ogni avanzo di cibo è immagine di un lauto pasto non del tutto consumato, ma ancora sempre possibile; la scoria dell'oggetto di consumo (il feticcio merce, quale “ultimo specchio ustorio della parvenza storica” della sostenibilità ecosistemica del nostro *modus vivendi*) è il disvelamento di una società semi-appagata, che non ha saputo godere fino in fondo dei suoi beni: quasi immagine di un mondo di sogno che si ridesta solo attraverso i suoi incubi. L'incubo, cioè, di aver trasformato il paradiso in terra, da sempre *con*-desiderato, evocato attraverso la produzione fantasmagorica di merci, nell'immagine perturbante della nostra società-pattumiera. Da questo mondo deietto e marginale, da cui la civiltà è ormai assediata, bisogna ripartire per riattingere al potenziale utopico⁴⁹.

La lotta per la difesa ultima del pianeta si può considerare come la più grande sfida politica dei nostri tempi – o per dirla con Luca Mercalli, «la più grande avventura con cui siamo chiamati a confrontarci dall'inizio della nostra presenza terrestre»⁵⁰. La catastrofe climatica, in fondo, non è che la resa dei conti, l'atto finale di un conflitto, quello tra capitale e natura (e non tra cultura e natura, come si è spesso affermato) – da sempre obliato, eppure mai cessato –, che non può che concludersi con la

48 M. Venturi Ferriolo, *Giardino e filosofia*, cit., p. 24.

49 Id., *Etica dei resti*, Morcelliana, Brescia 2020, p. 135.

50 L. Mercalli, *op. cit.*, p. 23.

dissoluzione dell'uno o dell'altra. Se è vero, infatti, che una possibile “rivoluzione ecologica” non può che partire dallo stile di vita individuale e da un impegno quotidiano (che va dall'impiego oculato dell'energia, dell'acqua e del calore domestici alla mobilità sostenibile, dalla riduzione e dal corretto smaltimento dei rifiuti alle pratiche di riuso, riciclo e riparazione), è altrettanto vero che la totalità di tali sforzi risulterebbe del tutto vana senza lo smantellamento dell'attuale apparato estrattivo, produttivo, logistico e consumistico. Se, da un lato, è innegabile che ognuno di noi giochi un ruolo attivo nell'attuale crisi ecologica, dall'altro, appare del tutto insensato, e fin troppo comodo, affermare che ne siamo tutti *egualmente* responsabili; come se un bambino di *Agbogbloshie*⁵¹ – che rovista tra le montagne di *e-waste* donati dall'Europa* nel tentativo di recuperare qualche componente elettronico da rivendere – condividesse la stessa responsabilità morale del presidente di una società petrolifera o del colosso dell'hi-tech che pur di garantirsi profitti costanti pianifica elettronicamente l'obsolescenza dei propri dispositivi, generando un numero indefinito di scorie tossiche e difficilmente smaltibili. I dati, sempre più allarmanti, lasciano ben poco spazio a virtuosismi ermeneutici: il tempo è esaurito. La cecità dei più di fronte a una catastrofe non più imminente, ma ormai in atto e l'atteggiamento dei *soliti-pochi*, la cui incolmabile avidità non sarà mai dissuasa dal perseguire il

51 Ogni anno ad *Agbogbloshie*, suburbio di *Accra* (capitale del Ghana), vengono scaricati milioni di tonnellate di *e-waste*: scarti di apparecchi elettronici spediti dai paesi occidentali, che trasformano il paesaggio, un tempo meraviglioso, in un abnorme cimitero di personal computer, schermi al plasma, *smart-phones*, videogiochi ed ogni sorta di dispositivo elettrico. Lo smaltimento di questo tipo di prodotti – contenenti metalli pesanti estremamente velenosi, come arsenico, antimonio, berillio e cadmio – nei paesi produttori è piuttosto costoso ed è regolamentato dalle leggi in materia, e poiché la *Convenzione Internazionale di Basilea del 1992* sancisce il divieto di esportazione dei rifiuti, questi vengono “donati” ai paesi del terzo mondo in qualità di merce “usata”, sebbene, salvo rare eccezioni, si tratti di materiale non funzionante. I ragazzini del luogo, non curanti dei micidiali miasmi e dei fumi tossici generati dai roghi di tali apparecchi, scorrazzano tra le reliquie e gli scarti dei loro coetanei occidentali – ai quali quel gadget tecnologico non garantiva più un sufficiente *high-tech appeal* – ne ricavano, a mani nude, i componenti riutilizzabili, li raccolgono e li rivendono per pochi spiccioli, per garantirsi il minimo sostentamento quotidiano.

profitto *fino alla fine*, ci impongono l'urgenza dell'azione, di un'azione immediata, diretta.

Di fronte all'ipotesi assolutamente probabile di mettere in crisi le condizioni di sopravvivenza dell'uomo sulla Terra occorre dunque mobilitare l'intero corpus di conoscenza maturato dalla civiltà. Mentre le scienze matematiche, fisiche e naturali, quelle "dure", elaborano scenari e raccolgono dati sul funzionamento del mondo, quelle umane – psicologia, sociologia, antropologia, storia, economia – dovrebbero diffondere comportamenti saggi, concepire soluzioni politiche ed economiche, comunicare urgenze e speranze. E sopra tutti i saperi la filosofia dovrebbe tornare ad assumere il ruolo di guida dell'Uomo: dove andare, quale obiettivi porsi, come individui e come collettività, quali limiti fisici rispettare, a quale etica conformarsi⁵².

Poiché il dominio dell'uomo sulla natura prepara e supporta quello dell'uomo sull'uomo, la sua abolizione risulta centrale nella lotta contro ogni forma di oppressione ed è la sola ed ultima chance di invertire una rotta che conduce dritta al biocidio universale. Se è vero, come affermava Günther Anders, che il dominio tecnico abolisce il politico⁵³, l'unica azione politica possibile è l'abolizione del dominio tecnico. Il giardino, in questo senso, costituisce «la metafora poco indagata del buon luogo, offuscata dalla moderna contrapposizione cartesiana fra uomo e natura, da recuperare nella prospettiva di un mondo migliore, accogliente, con la visione olistica della natura quale totalità di uomini, animali, vegetali e minerali, dove agisce l'etica della responsabilità contro il deterioramento del nostro pianeta, unico e irriproducibile»⁵⁴. Ciò implica scardinare, una volta per tutte, l'egemonia di una razionalità tecnico- strumentale che, mediante lo sfruttamento sconsiderato e amorale del pianeta, ha finito per ipotecare la stessa sopravvivenza. Ma anche contrastare energicamente quanti continuano ad accogliere ed alimentare l'illusione che dal

⁵² L. Mercalli, *op. cit.*, p. 23.

⁵³ Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato, II, Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (1980), tr. it. M. A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

⁵⁴ M. Venturi Ferriolo, *Oltre il giardino*, cit., p. 4.

progresso tecno-scientifico in quanto tale possano scaturire possibilità emancipatorie e persino opportunità rivoluzionarie.

Su questo, Beruete sbaglia profondamente: non è affatto vero, come egli afferma, che le filosofie esistenzialiste e la teoria critica «mettevano in discussione la possibilità di miglioramento del soggetto umano»⁵⁵. Ben diversamente, queste negavano l'idea che un tale miglioramento potesse, e anzi dovesse – «come se questo fosse una norma della storia»⁵⁶ – scaturire dalla sola razionalità tecno-strumentale. La critica filosofica ed ecologica del concetto di progresso, lungi dal negare le possibilità di elevazione dell'uomo, mira piuttosto a salvaguardarla, a preservare la sua umanità, costituendosi come l'ultimo baluardo della *persona* contro il «totalitarismo tecnocratico, che oggi ci minaccia. Ad una politica impostata nei termini di progresso-reazione, eredità dell'Ottocento, occorre sostituire una politica come difesa dell'individuo contro le forze totalitarie che tendono ad annullarlo»⁵⁷. In fondo, come aveva ben compreso Walter Benjamin, ciò che noi chiamiamo progresso non è altro che un cumulo di rovine, un ammasso di macerie, e può darsi che le rivoluzioni non costituiscano affatto le “locomotive del progresso”, come affermava Marx; «forse le cose stanno in modo del tutto diverso. Forse le rivoluzioni sono il ricorso al freno di emergenza da parte del genere umano in viaggio su questo treno»⁵⁸.

⁵⁵ S. Beruete, *op. cit.*, p. 433.

⁵⁶ W. Benjamin, *Sul concetto di storia* (1940), tr. it. G. Bonola e M. Ranchetti, in Id., *Opere complete VII. Scritti 1938-1940*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2006, p. 486.

⁵⁷ G. Riconda, *Una filosofia attraverso la storia della filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 140.

⁵⁸ W. Benjamin, *Appendice a Sul concetto di storia* (1940), tr. it. G. Bonola e M. Ranchetti, in Id., *Opere complete VII*, cit., p. 497.

APPENDICE

SECONDA STELLA A DESTRA. LA LONTANANZA COME «SERBATOIO DI IMMAGINI INESPLOSE»

Walter Benjamin, nell'*Appendice* alla sua *La Parigi del secondo impero in Baudelaire*, scrive che il viaggiatore è in grado di vedere e raggiungere «ciò che è lontano, ma ha perduto la fede nella *lontananza*»¹. Oggi – nella società globalizzata dei viaggi *low-cost* e del turismo di massa o “mordi e fuggi”, dove tutti ci trasformiamo, all’occorrenza, in *viaggiatori* – una simile diagnosi si può forse ascrivere alla gran parte dell’umanità. L’idea di una simile *fede nella lontananza*, e quella della sua perdita, tuttavia, vanno comprese a partire dal peculiare significato che assume, in Benjamin, il concetto stesso di *lontananza*, che egli definisce come il «luogo dell’esaudimento dei desideri»². Il *remotus*, quale dimora di tutto ciò che ancora non si è realizzato e fonte inesauribile da cui irrompe l’alterità del *non ancora già stato*, è infatti un requisito imprescindibile del desiderio, della possibilità, dell’utopia; e «quanto più un desiderio si estende nella lontananza» del tempo e dello

1 W. Benjamin, *Appendice a La Parigi del Secondo Impero in Baudelaire* (1938), tr. it. di G. Schiavoni, in Idem, *Opere complete VII. Scritti 1938-1940*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Torino, Einaudi, 2006, p. 222.

2 Id., *Da un testo manoscritto* (1939), tr. it. di G. Schiavoni, in Idem, *Opere complete VII*, cit., p. 433.

spazio, scrive Benjamin, «tanto più si può sperare che esso venga esaudito»³. Questa particolare forma di distanza, a ben vedere, è ciò che Ernst Bloch definiva «la più familiare lontananza, e in essa la certezza che per noi in qualche luogo e in qualche tempo “sarà esaudito un grande desiderio che va oltre il cerchio di ogni godimento terreno e che lo spirito, simile a un bambino pauroso ed educato rigidamente, non osa pronunciare”»⁴. L’elemento utopico, qui, è riposto nello stesso *remotus*, in ciò che è distante perché assente, che manca perché non più o non ancora attuale; in tal senso, il *tempo* dell’utopia appare multidirezionale e reversibile: si tratta di una speranza riposta nel futuro ma che nella maggior parte dei casi essa mira a una restaurazione di un passato mitico e storico, di un’origine arcadica o paradisiaca, di un’età dell’oro.

Ora, se già a partire dal Rinascimento si erano affermate tanto l’idea di una memoria *more geometrico* – si pensi ai numerosi trattati di mnemotecnica del tempo –, quanto la convinzione che una determinata configurazione spaziale, architettonica o pittorica potesse contenere, *in nuce*, l’intera vicenda umana e restituire l’idea dello scorrere del tempo e della sua caducità, Benjamin istituisce una vera e propria corrispondenza analogica tra la distanza spaziale e quella storico-temporale. In tal senso, la sua *Cronaca berlinese* (1932) e le sue *Immagini di città* (composte tra il 1925 e il 1930) rappresentano incursioni e viaggi che attraversano non solo lo spazio ma anche e soprattutto il tempo. In fondo, con Benjamin, «lo sguardo si fa veggente solo se vede l’estraneità delle cose, la loro alienazione e lontananza»⁵. Così, *viceversa*, la distanza che separa l’adulto dalla sua infanzia è non solo temporale ma anche spaziale: le terre e le isole remote, i luoghi leggendari e quelli immaginari, perciò, non rappresentano solo quella distanza, ma la condizione stessa dell’*esser bambino*, e hanno il potere di rendere di nuovo tale chiunque si cimenti nell’atto della rammemorazione (*Eingedenken*). «Il sogno della lontananza», ammette infatti Benjamin, «appartiene all’infanzia»⁶ – poiché solo un bambino può calarsi nelle vesti di un «rabbomante della malinconia»⁷ – ed è l’orizzonte verso il quale è sospinto il pensatore melancolico con

3 Ibidem.

4 E. Bloch, *Spirito dell’utopia* (1962), tr. it. di V. Bertolino e F. Coppelotti, BUR, Milano 1997, p. 197.

5 Claudio Magris, *Prefazione*, in W. Benjamin, *Immagini di città* (1955), Einaudi, Torino 2007, p. VIII.

6 Id., *Appendice a La Parigi del Secondo Impero in Baudelaire*, cit., p. 222.

7 Id., *Immagini di città*, Einaudi, Torino 1971 p. 61.

la sua *remuginatio*. Anche «nel simbolismo dei popoli la lontananza dello spazio può equivalere a quella dei tempi e delle epoche. Per questa ragione la stella cadente, che ricade nell'infinita lontananza dei tempi, è divenuta il simbolo del desiderio realizzato»⁸.

Così, se da un lato l'*aura*, quale «apparizione unica di una distanza»⁹, svanisce con l'eccessiva vicinanza, la progressiva distanza – dalla condizione infantile – ci porta a dimenticare non solo il sogno, ma anche di poter sognare. Ciò vale tanto per Benjamin quanto per James Barrie: nel suo *Peter Pan nei giardini di Kensington* (1906), infatti, la lontananza costituisce il carattere essenziale dell'*Isola che non c'è*, regione remota e disgiunta dalla realtà mondana, posta al di fuori della giurisdizione del *nomos* tirannico del tempo lineare e caduco. Se quello di Wendy e dei suoi fratellini è infatti un «tempo omogeneo e vuoto»¹⁰, quello di Peter, al contrario, è discontinuo e intermittente: «pieno di 'attualità'»¹¹. In fondo, *Neverland* rappresenta il rifugio per antonomasia di quella promessa di felicità che balenava nell'infanzia – o nell'infanzia della storia – e che il futuro ha puntualmente negato e rimosso. Per tale ragione, essa si può accostare a Saturno, l'astro della *melancholia*: «come il pianeta più alto e più lontano dalla vita quotidiana, e come ispiratore di ogni profonda contemplazione», anche il *Paese-che-non-c'è* «richiama l'anima dell'esteriorità verso l'interno, la fa salire sempre più in alto»¹² e le fa spiccare il volo. Eppure, se ogni bambino sogna di volarvi almeno una [altra] volta – e di avventurarsi tra sirene, pellerossa e pirati – i *bimbi perduti* che la abitano, a loro volta, non esperiscono che la lontananza e la nostalgia di casa, e attendono ansiosi i racconti di Peter, che li riconducono, anche solo per un attimo, nel caldo ambiente domestico che gli è da sempre negato, di cui conservano un debole e lontano ricordo. D'altra parte, «l'Io, il noi, la coscienza individuale e la coscienza sociale non sono mai nel loro luogo, ma sono sempre distanti

8 Id., *Da un testo manoscritto*, cit., pp. 433-434.

9 Id., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1936), Einaudi, Torino 1966, p. 49, nota 8.

10 Id., *Tesi di filosofia della storia* (1940), in Id., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1995, p. 83.

11 Ibidem.

12 Id., *Il dramma barocco tedesco* (1925), tr. it. di F. Cuniberto, in Id., *Opere complete II. Scritti 1923-1927*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhauser, Einaudi, Torino 2001, p. 186.

da loro stessi. Il sapere che la coscienza coglie, riflette quindi sempre a partire dalla *distanza* e quindi la sua struttura è costituita sostanzialmente in termini utopici»¹³.

Per dirla con Pier Aldo Rovatti, *abitare la distanza* costituisce la condizione essenziale dell'uomo, la cui natura è caratterizzata dal paradosso; come recita la sinossi del volume, infatti, «egli è dentro e fuori, vicino e lontano, ha bisogno di un luogo di una casa dove 'stare' ma poi, quando cerca questo luogo, scopre il fuori, la distanza, l'alterità»¹⁴. Lo stesso Peter Pan, nella sua orgogliosa rivendicazione di indipendenza e libertà – «niente madre»¹⁵ –, si ritrova spesso ad osservare, non senza invidia, le famiglie chiedendosi come sarebbe stato averne una. Lì, in quella dimensione di lontananza dove si accumulano gli scarti e i rimossi della storia, infatti, minuscole schegge di una memoria senza tempo possono ancora esercitare un enorme potere sul presente e sul futuro: del resto, ricorda Benjamin, «nell'ottica della storia – contrariamente a quella dello spazio – la distanza fa apparire l'oggetto più grande»¹⁶. Anche Leonardo da Vinci lo aveva ben compreso: «molte cose passate di molti anni parranno propinque e vicine al presente e molte cose vicine parranno antiche, insieme con l'antichità della nostra gioventù e così fa l'occhio infra le cose distanti»¹⁷.

A ben vedere, infatti, l'idea stessa di *utopia* – più che a quella di *non-luogo*, cui oggi assegniamo tutt'altro significato – sembra rimandare all'idea di distanza, nello spazio come nel tempo. Ogni paradiso, ogni terra dall'eterna primavera, ogni isola utopica e ogni età dell'oro sono sempre stati collocati in una dimensione di lontananza, geografica o temporale che fosse: in qualche angolo remoto della Terra, isolata dal vasto oceano o da esso sommersa, nelle profondità del nucleo terrestre e persino nello spazio profondo, nel passato come nel futuro. In fondo, se certi elementi culturali, storici e proto-religiosi sono sopravvissuti e sono giunti sino a noi, seppure nella forma derivata della fiaba, della leggenda, della ballata popolare, è perché hanno trovato dimora e rifugio nel cuore delle foreste, nel fondo degli abissi o in qualche isola remota

13 F. Coppellotti, *Estetica e metareligione per la filosofia futura dell'Europa*, in E. Bloch, *op. cit.*, p. XXIV.

14 Cfr., P. A. Rovatti, *Abitare la distanza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007.

15 J. Barrie, *Peter e Wendy* (1911), in Idem, *Peter Pan*, Torino, Einaudi, 2015, p. 95.

16 W. Benjamin, *Immagini di città*, Torino, Einaudi, 1971, p. 52.

17 L. Da Vinci, *Pensieri e scritti letterari*, Verbania, Caribou, 2009, p. 13.

scampata alla geografia del controllo. D'altra parte, senza un *fuori* da desiderare, da temere, da immaginare, ma soprattutto da ricordare, non può esservi alcun *dentro* entro il quale abitare. Il concetto di lontananza – così come quello di utopia –, in tal senso, è intimamente connesso con il processo rammemorativo, che costituisce, a ben vedere, il *leitmotiv* che permea l'intera vicenda *peterpanesca*. Il tema del ricordo, infatti, affiora in tutta la sua centralità già dalle prime pagine di *Peter Pan nei giardini di Kensington*, quando apprendiamo che al centro del lago Serpentine, cuore pulsante dei giardini, c'è un'isola «sulla quale nascono gli uccelli che diventano poi bambini e bambine»¹⁸. Tutti gli umani, infatti, prima ancora che infanti sarebbero stati uccelli – e ciò giustificerebbe quell'innato e «infantile desiderio di tornare alle cime degli alberi»¹⁹ – ma, ovviamente, lo hanno dimenticato. Da un lato, dunque, se ci è possibile esperire la distanza – e i sentimenti contrastanti che ne possono scaturire – è soltanto perché serbiamo ancora il ricordo di ciò che ora ci appare lontano: ciò vale per la nostalgia della vita familiare, di cui i *bimbi perduti* e lo stesso Peter avvertono talvolta una debole eco di richiamo, e per tutti gli esseri umani che, talvolta, ancora sognano di essere uccelli. In fondo, scrive Benjamin,

si tratta di una parola, un frusciare o bussare ai quali è conferito il potere di chiamarci inopinatamente nella fredda cripta del tempo trascorso dalla cui volta il presente sembra riecheggiare solo come un'eco. Strano che non si sia ancora indagata l'immagine rovescia di questa lontananza – lo shock con cui una parola ci sorprende come un manicotto dimenticato nella nostra camera. Come questo ci fa intuire una donna estranea che c'era, così vi sono parole e pause che ci fanno pensare a quell'estraneità invisibile: il futuro che le ha dimenticate da noi²⁰.

Dall'altro lato, però, la lontananza dalla propria famiglia – con il protrarsi della loro permanenza nel *Paese-che-non-c'è* – fa progressivamente dimenticare a Wendy e i

18 J. Barrie, *Peter Pan nei Giardini di Kensington* (1906), in Idem, *Peter Pan*, cit., p. 12.

19 Ivi, p. 15.

20 W. Benjamin, *Infanzia berlinese intorno al millenovecento* (1932), tr. it. di E. Ganni, in Idem, *Opere complete V. Scritti 1932-1933*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhauser, Torino, Einaudi, 2003, p. 381.

suoi fratellini di averne mai avuta una; così, analogamente, al loro ritorno a casa essi non conserveranno che una delebile *immagine di sogno (Traumbild)* dell'isola e delle avventure vissute, finché, proprio come tutti gli adulti, non dimenticheranno di aver mai potuto volare e di esser stati felici. Ma il ricordo di *Neverland* non abbandona mai del tutto nessuno: se da un lato «il volere passato e l'esperienza passata non cessano di sussistere e di avere degli effetti pur se non sono più consci nel presente»²¹, dall'altro, «nella volontà e nell'intuizione non esiste nulla che non fosse già presente una volta nell'infanzia e nella preistoria, in seguito decaduto, rimosso e sepolto»²². Gli adulti umani non possono raggiungere l'*Isola che non c'è*, certo, ma solo perché non riescono più a immaginarla, perché hanno *dimenticato*, poiché non si ricordano più di essere stati uccelli. Ma se, come suggerisce Benjamin, la storia e la memoria non rappresentano un decorso lineare, ma piuttosto un'immagine discontinua e intermittente, così anche la distanza che ci separa dagli eventi trascorsi, e dal nostro stesso passato, non è affatto fissa e immutabile. La relazione «tra ciò che è stato e l'adesso», ricorda infatti Benjamin, «è dialettica»²³ e il ricordo, a ben vedere, non è altro che l'emersione, l'apparizione immediata e localizzata di una lontananza – il suo approssimarsi. Come per Bloch, infatti, «proprio quando ci giunge il suono lontano e tuttavia prossimo di queste parole che non sono ancora sfiorate dalle rappresentazioni e tuttavia ci conducono in ogni lontananza e in ogni prossimità, agisce un ricordo che non ha più nulla in comune con l'istinto creaturale da cui apparentemente deriva e con il suo mondo passato»²⁴.

Non è un caso, d'altra parte, se ad accompagnare l'intera narrazione, vi siano le melodie del flauto di Peter, poiché alla musica – come avevano ben compreso pensatori come Bergson, Bloch e Adorno – è conferito il potere di trascendere la durata e produrre una diversa esperienza di temporalità, proiettando l'uomo entro un *tempo alternativo*, ovvero in una dimensione altra; essa, scriveva Bloch, reca con sé la

21 E. Bloch, *op. cit.*, p. 242.

22 Ibidem.

23 W. Benjamin, *I «passages» di Parigi* (1982), vol. I, a cura di R. Tiedemann, ed. italiana a cura di G. Agamben, tr. it di R. Solmi, A. Moscati, M. D. Carolis, G. Russo, G. Carchia, F. Porzio, Einaudi, Torino 2010, p. 518.

24 E. Bloch, *op. cit.*, p. 246.

promessa di un ritorno in «una terra in cui mai si fu e che tuttavia è patria»²⁵. Infatti, se come affermava Luigi Pareyson, il ritmo è definibile come quella «periodizzazione di per sé priva di significato in una successione significativa» che «quantifica il suono, domina la successione, s'impadronisce del tempo»²⁶ e se, pertanto, la durata non è altro che un caso particolare della distanza, quest'ultima rappresenta a sua volta una forma di arresto, un'*interruzione*, una pausa. Ad esempio, quella che deriva dalla distribuzione degli strumenti di un'orchestra o di una band musicale, ossia una distanza *spaziale*, si traduce, in fase di ascolto o di registrazione, in un ritardo di pochi millisecondi, ossia in una distanza *temporale*. Il suono delle percussioni – poste sul fondo del palco, diversi metri dietro agli altri strumenti – impiega un tempo maggiore per giungere all'orecchio dell'ascoltatore e in assenza di quel minimo, millesimale ritardo, apparentemente marginale e impercettibile, il flusso sonoro risulterebbe piatto, innaturale e dunque cacofonico. Anche alla distanza, pertanto, può essere assegnata quella precisa «funzione pedagogica» che Benjamin assurgeva a principio tanto del teatro epico quanto del montaggio cinematografico: «essa fa arrestare l'azione in via di svolgimento, costringendo in tal modo [...] a prender posizione nei confronti dell'evento»²⁷. In termini benjaminiani, si potrebbe affermare che alla distanza non appartiene solo il movimento del tempo e dello spazio, ma anche e soprattutto il loro arresto.

Pertanto, se da un lato la distanza appare come una condizione essenziale della memoria, dall'altro, a quest'ultima è conferita, secondo Benjamin, il misterioso potere di *generare vicinanza*. I *pensieri felici*, in fondo, non sono che «un caso esemplare del ricordare»²⁸ – «così difficili da afferrare e al tempo stesso così seducenti e strazianti, come sogni per metà dimenticati»²⁹ – capaci di proiettare colui che ricorda in una dimensione alternativa e astorica; ed è precisamente tale atto rammemorativo a

25 Ivi, p. 183.

26 L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività* (1954), Milano, Bompiani, 1988, p. 366.

27 W. Benjamin, *Teatro e radio. Sul reciproco controllo della loro azione educativa* (1932), in Idem, *Opere complete V*, cit., p. 200.

28 Idem, *I «passages» di Parigi*, vol. II, cit., p. 971.

29 Id., *Cronaca berlinese* (1932), tr. it. di S. Marchesoni, in E. Bloch, W. Benjamin, *Ricordare il futuro. Scritti sull'Eingedenken*, a cura di S. Marchesoni, Milano-Udine, Mimesis, 2017, p. 56.

costituire il ponte tra l'*eutopia* di Neverland – dove «non c'è mai la guerra [...], niente ladri e gendarmi [...], niente odio e violenza, né soldati, né armi» e dove domina l'immaginazione – e il nostro mondo – dove, al contrario, la ragione tecno-strumentale ci «ha un po' preso la mano»³⁰, conducendoci al baratro climatico e sociale. La figura di Peter Pan, in un certo senso, si può allora accostare a quella di un novello *Hermes*, pur senza calzari alati, cui è affidato un messaggio urgente e salvifico di cui, però, egli non fa che scordare contenuto, mittente e destinatario; un messaggio che, per un destino beffardo, intima: “non dimenticare!”. Egli, in fondo, «conosce la storia solo dall'interno, e non più nel senso di un divenire senza fine, ma in un senso riferito all'essenziale, che permette di connotarla come la preistoria e la storia futura di quell'essere particolare»³¹ che è Peter Pan, il *mezzo-e-mezzo*. Anche nel suo caso, come per l'angelo benjaminiano della storia, «nella debole forza assegnata alla sua trasmissività, la memoria può riaprire il senso del volo»³². Del resto,

il tempo per cui siamo esposti a una certa impressione non incide affatto sulla sua sorte nella memoria. Niente impedisce che ricordiamo con più o meno precisione stanze in cui abbiamo trascorso ventiquattr'ore, e che ne dimentichiamo completamente altre in cui siamo stati per mesi. La mancata comparsa di un'immagine sulla lastra della memoria, quindi, non è sempre da ascrivere a un tempo di esposizione insufficiente. Sono forse più frequenti i casi in cui la penombra dell'abitudine nega per anni alla lastra la luce necessaria, finché un giorno questa spunta fuori improvvisamente da sorgenti ignote come da polvere di magnesio incendiata, e fissa ora sullo spazio della lastra l'immagine di un'istantanea³³.

Grazie alla sua capacità di far breccia nel continuum della storia e richiamare quell'«intesa segreta fra le generazioni passate e la nostra»³⁴ mediante la sospensione

30 E. Bennato, *L'isola che non c'è*, Milano, Ricordi, 1980.

31 W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 87.

32 F. Desideri, *Le ali dell'angelo. Benjamin/Kiefer – Kiefer/Benjamin: contrappunti della memoria*, in “Rivista di Estetica”, n. 66, 2016, p. 46.

33 W. Benjamin, *Cronaca berlinese*, tr. it. di E. Ganni, in Idem, *Opere complete V*, cit., p. 292.

34 Id., *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 76.

temporale che produce, la memoria della fanciullezza può assumere allora un carattere a un tempo utopico e messianico, quale sogno ad occhi aperti, sogno del futuro, «della liberazione da un sortilegio, di un compimento senza nome, l'unico a noi adeguato»³⁵. Il ricordo di quella distanza che separa l'adulto dal fanciullo, infatti, con la sua azione di disincantamento, è la sola in grado di suscitare la coscienza desta, offrendoci una *chance* per il nostro passato oppresso e tradito. In un certo senso, mutuando la definizione pareysoniana della musica, anche la lontananza si può considerare come «un serbatoio di immagini inesplose»³⁶. Così, solo un «riferimento retroattivo del presente al passato»³⁷ – mediante la rammemorazione di quei *pensieri felici* che animavano le aspettative infantili e dei più remoti aneliti in esso accantonati – rende pensabile, e dunque possibile, il volo. Il processo di ascesi, a ben vedere, non è molto dissimile da quello descritto da Cusano nel suo *De visione Dei* (1453): chi voglia levarsi in volo, dovrà accantonare la facoltà della ragione – che lo vorrebbe ancorato al suolo, di fronte alle mura paradisiache – ed affidarsi a quella, intuitiva, dell'intelletto – che gli suggerisce che, forse, egli potrebbe anche librarsi al di sopra di esse –; ma solo con l'intervento *ex machina* della Grazia, la *polvere di fata*, egli potrà davvero spiccare il volo e volteggiare oltre l'alto recinto, e «ottenere una visione allo stesso tempo 'rivelata e irrilabile'»³⁸ di quelle isole remote e inesplorate, dove la «miccia del materiale esplosivo riposto nel ciò che è stato»³⁹ attende segretamente il proprio azionamento. Solo così egli potrà, come Peter Pan nel medesimo giorno stesso della sua nascita, tornare «indietro ai giardini»⁴⁰.

Questi ultimi, nell'opera di Barrie, costituiscono infatti la porta d'accesso a quel mondo di fate e pirati, la soglia tra sogno e realtà, il ponte tra micro e macrocosmo,

35 E. Bloch, *op. cit.*, p. 244.

36 L. Pareyson, *op. cit.*, p. 337.

37 G. Cuozzo, *L'angelo della melancholia. Allegoria e utopia del residuale in Walter Benjamin*, Milano-Udine, Mimesis, 2009, p. 157.

38 Id., *Coincidentia. All'ombra del muro di cinta del paradiso. Il valore mistico-teologico della coincidentia in Cusano*, in “*Manuductiones. Festschrift zu Ehren von J. M. Machetta und Claudia D'Amico*”, *Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte* vol. 8, 2014, p. 54.

39 W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, vol. I, cit., p. 437.

40 J. Barrie, *Peter Pan nei Giardini di Kensington*, cit., p. 14.

ma anche e soprattutto il rifugio dei *bimbi perduti* (persi, o più presumibilmente abbandonati nel parco). Come scriveva Benjamin, del resto, «la fata, presso la quale si ha diritto a un desiderio» – che Peter trasformerà furbescamente in «due desideri piccoli»⁴¹ – «c'è per ognuno. Solo pochi però riescono a ricordarsi il desiderio che hanno espresso; così, nel corso della loro vita, solo pochi si accorgono che si è realizzato»⁴². Se è vero, come scrive Santiago Beruete, che «l'utopia si respira in tutti i giardini del pianeta»⁴³, i *Kensington Gardens* sono senza alcun dubbio permeati dell'utopia dei *bimbi perduti*, degli *indiani*, delle ferie affamate, dei pirati e dei briganti, e di tutti coloro che, a ben vedere, la modernità e il colonialismo avevano sradicato, espunto o rimosso, e sui quali il potere borghese del XVIII secolo aveva lasciato cadere, come la scure di un boia, una sorta di *damnatio memoriae* – suscitando, come è noto, l'effetto del tutto inverso: tutt'altro che obliati, le vite e le vicissitudini di questi reietti della storia e della società si insidiarono con prepotenza nell'immaginario collettivo e ben presto questi divennero i principali protagonisti di fiabe, leggende e romanzi, soprattutto per ragazzi⁴⁴, che leggendone le gesta potevano avventurarsi per terra e per mare, o volare con la fantasia verso altri mondi fantastici. Connaturata nella stessa natura umana, in fondo, vi è da sempre la ricerca di un luogo felice, scevro di dolore, sede ed origine di ogni *eudaimonia*. Di volta in volta, lo si è immaginato ai margini della realtà, allo 'finis terrae', in mezzo all'oceano o nei suoi abissi; ma quando ogni centimetro del pianeta fu mappato e censito⁴⁵, e fu ormai chiaro che l'Eden non potesse trovarsi sulla Terra, i più irriducibili tra i suoi cercatori pensarono che questo dovesse celarsi tra le stelle. In un tal novero, probabilmente, dovremmo inscrivere lo stesso Barrie e la sua “seconda stella a destra”.

41 Ivi, p. 40.

42 W. Benjamin, *Infanzia berlinese intorno al millenovecento*, tr. it. di E. Ganni, Torino, Einaudi, 2007, p. 25.

43 S. Beruete, *Giardinosofia. Una storia filosofica del giardino*, Milano, Ponte alle Grazie, 2018, p. 12.

44 Sebbene tali opere di narrativa veicolassero spesso retoriche e stereotipi razzisti, come si può evincere dal magistrale saggio di G. Orwell, *Le bugie settimanali per ragazzi* (1939).

45 Per quanto concerne il rapporto tra la presunta collocazione del Paradiso e la progressiva scoperta e mappatura della superficie terrestre, si vedano: A. Scafì, *Alla scoperta del Paradiso: un atlante del cielo sulla terra*, Palermo, Sellerio, 2011; Idem, *Il paradiso in Terra. Mappe del giardino dell'Eden*, Milano, Mondadori, 2007.

INDICE DEI NOMI

- Adamo ed Eva; 25; 36; 37; 38; 70; 71; 73; 74; 77; 80
 Adone; 21
 Adorno, T. W.; 147; 154; 160; 171; 203
 Afrodite; 20; 22; 87; 189
 Agamben; 67; 68; 69; 70; 71; 72; 73; 75; 76; 91; 113; 114; 118; 122; 144; 160; 193
 Agostino d'Ippona, S.; 52; 67; 72; 76
 Alberti, L. B. ; 48; 52; 100; 102; 106; 107; 109
 Alighieri, Dante; 67; 71; 72; 73; 75
 Anders, G.; 122; 143; 145; 146; 149; 150; 154; 159; 160; 163; 164; 165; 166; 167; 170; 179; 180; 181; 196
 Andrae; 55
 Apollo; 22; 45; 46
 Arduinne, arduina (o Arduina delle Foreste), dea; 88
 Arendt, H.; 15; 134
 Aristotele; 57; 63; 85
 Artemide; 88
 Assunto, R.; 11; 74; 77; 78; 80; 82; 86; 117
 Augé, M.; 120
 Babur, Imperatore; 78
 Bacon, F.; 79
 Basile, B.; 22; 35; 37; 39; 44; 104; 115; 189
 Ferrari, Giovan Battista; 55
 Barrie, J.; 200; 206; 207
 Battisti, E.; 14; 43; 44; 45; 52
 Baudrillard, J.; 153; 156; 161; 164; 169; 171; 187; 188
 Bauman, Z.; 114; 119; 127; 128; 131; 135
 Beato Angelico; 52
 Benjamin, W.; 15; 30; 32; 55; 56; 57; 58; 59; 60; 61; 62; 63; 64; 65; 66; 68; 69; 70; 71; 72; 76; 79; 88; 93; 97; 118; 121; 123; 124; 125; 126; 130; 131; 132; 133; 135; 138; 140; 141; 143; 146; 147; 148; 150; 152; 157; 160; 168; 172; 173; 174; 176; 193; 197; 198; 199; 200; 201; 202; 203; 204; 207
 Bentham, J.; 118; 125; 137
 Berdjaev, N. A.; 68
 Bergson, H.; 203
 Bernardo [Abate di Clairvaux]; 36
 Beruete, S.; 8; 12; 17; 18; 27; 29; 30; 31; 33; 42; 48; 51; 118; 124; 187; 189; 190; 197; 207
 Bilancioni, G.; 61; 62
 Bloch, E.; 29; 30; 31; 32; 76; 199; 203
 Blois, Castello di; 110
 Blum, P. R.; 58
 Boccaccio, G.; 16; 46
 Boffi, G.; 58; 59
 Böhme, G.; 188
 Bonaventura, San; 49
 Booth, J.; 56
 Borchardt, R.; 9; 10; 11; 12; 14; 23; 28; 32; 34; 44; 186; 187
 Botticelli, S.; 53
 Braidotti, R.; 172
 Bramante, D.; 107
 Bredekamp, H.; 113
 Bruni, L.; 108
 Bruno, G.; 23; 41; 57; 58; 59; 60; 61; 62; 63; 64; 65; 66; 111
 Butler, J.; 132; 133

Calvino, I.; 147
 Camillo, G.; 55
 Campanella, T.; 55; 109
 Canetti, E.; 84; 134
 Cardini, F.; 38; 40; 43; 78; 113; 144
 ; 45; 46; 48
 Medici, Caterina de; 110; 111
 Cattaneo, G.; 100
 Cioran, E.; 186
 Clément, G.; 9; 15; 16; 17
 Columella, L. G. M.; 34
 Comito, T.; 40
 Conticello, B.; 22; 23; 113
 Cooper, D.; 8; 10
 Copres; 35
 Cosimo, il Vecchio; 45
 Cosma Rosselli; 55; 72
 Costa, P.; 191;
 Cuzzo, G.; 15; 16; 32; 49; 56; 57; 58;
 60; 61; 62; 64; 89; 97; 102; 140; 147;
 148; 156; 158; 164; 166; 170; 171;
 173; 175; 176; 183; 185; 187; 193
 Cusano, N.; 41; 49; 66; 206
 da Udine, Giovanni; 44
 da Vinci, Leonardo; 42; 44; 51; 101;
 102; 103; 105; 106; 108; 109; 111;
 181; 182; 201
 Dall'Igna, A.; 62
 Del Riccio, A.; 50
 Davis, M.; 139
 De Biase, L.; 169; 170; 173; 174; 175
 de Botton, A.; 118
 de' Crescenzi, P.; 107
 Del Noce, Augusto; 163;
 Delumeau, J.; 24; 25; 27; 44;
 Demetra; 21
 Desideri, F.; 62
 di Giorgio; 102; 106
 Di Paola, M.; 7
 Diderot e d'Alembert; 186
 Diocleziano, imperatore; 186
 Dostoevskij, F. M.; 68
 Duque, F.; 151; 152
 Dürer, A.; 44; 47; 100
 Easterling, K.; 119; 120; 122
 Eleno; 35
 Ellin, N.; 136; 137; 139
 Ellul, J.; 167; 174
 Epicuro; 33; 46; 52; 74
 Epifanio; 35
 Erodoto; 20
 Fedro; 20; 22
 Ferrari, F.; 133; 185
 Ferraris, M.; 166; 170; 173; 176
 Fiacre; 35
 Ficino, M.; 16; 28; 45; 46; 47; 48; 51
 Filarete; 100; 106
 Firpo, L.; 98; 99; 103
 Focillon, H.; 61
 Foscolo, U.; 84
 Foucault, M.; 10; 78; 119; 121; 123;
 137; 138; 139; 140; 141
 Gates, B.; 174
 Gilgamesh; 5; 17; 19; 92; 118
 Giove; 46
 Giuseppe di Arimatea; 35
 Giusti, M. A.; 27; 36; 38; 47; 52; 53; 91
 Glaeser, E.; 139
 Goethe, J. W.; 13; 85; 150
 Grande Inquisitore, il; 77; 91
 Grimaldi, G.; 43; 112
 Guzzo, A.; 79
 Harrison, R. P.; 14; 19; 21; 45; 47; 52;
 74; 75; 86; 87; 89; 90; 91; 92; 94; 95;
 114; 115; 126; 145; 189; 190; 192
 Harvey, D.; 120
 Haussmann, G. E., Barone; 118; 123;
 124; 137; 189
 Hegel, G. F. H.; 73; 96; 116
 Heidegger, M.; 15; 39; 140; 145; 165;
 166; 168; 169; 175
 Hirschfeld, L. von; 113
 Hoefnagel, J.; 44
 Hölderlin, G. C. F.; 83; 173; 185

Horkheimer, M.; 133; 147; 150; 154;
 160; 171
 Hugo, V.; 97
 di Bingen, Ildegarda; 34; 38
 Isaia; 24
 Iside; 9
 di Siviglia, Isidoro; 34
 Isis; 28; 114
 Jakob, M.; 33
 Jameson, F.; 185
 Jonas, H.; 148; 160; 161; 166; 167; 168
 Joy, B.; 173
 Lee, Kai-Fau; 174
 Kant, I.; 94; 116
 Karvonen, A.; 132
 Kircher, A.; 91
 Krita Yuga; 28
 Kuwakino, K.; 45; 50; 51; 53; 54; 72
 Laino, G.; 192
 Latouche, S.; 147; 155; 157; 159
 Le Corbusier, (Charles-Édouard
 Jeanneret-Gris); 118
 Leardo, G.; 28
 Lomazzo, G. P.; 54
 Löwith, K.; 161; 162
 Machiavelli, N.; 109; 185
 Magno, Alberto; 34; 35
 Magno, Alessandro; 108
 Maier, C. S.; 121; 212
 Maria Maddalena; 74
 Martella, M.; 7; 191
 Martins, R.; 15; 139; 165
 Marx, K.; 197
 Matteoli, M.; 57; 58; 60; 63; 64; 66
 McNeur, L.; 40
 Medici, de; 43; 75; 110; 112
 Mercalli, L.; 193; 194; 196
 Mercurio; 46
 Mida, Re; 20
 Miglio, M.; 43; 113; 144
 Milton, J.; 71; 72; 74
 Minerva; 46
 Mnemosine; 61
 Mnemotecnica; 50; 53; 58; 60; 61; 63;
 65; 66; 72
 Møller, P.; 179
 Musk, E.; 174
 Napoleone III; 123
 Nietzsche, F.; 55
 Nostradamus; 111
 Omero; 20; 77
 Palissy, B.; 110
 Palladio, A.; 108
 Pan, dio; 11
 Rossi, P.; 58
 Pareyson, L.; 80; 170; 191; 192; 204
 Peccei, A.; 176
 Pelagio; 67; 70; 71
 della Mirandola, Pico; 28
 Platone; 33; 45; 46; 47; 52; 74; 107;
 183
 Plinio, il Giovane; 34; 100
 Poliziano, A.; 75
 Prest, J.; 25; 55
 Pryp'jat'; 180
 Quiccheberg, S.; 54
 Ribouillault, D.; 42
 Ricoeur, P.; 121
 Riconda, G.; 32; 94; 197
 Robin Hood; 90
 Rosa, H.; 191;
 Rousseau, J-J; 94
 Rovatti, P. A.; 201
 Rozanov, V. V.; 68
 Saint-Simon, Duca di; 116
 Saturno; 46
 Scafì, A.; 27; 28; 29; 71; 72; 115; 144;
 187; 193
 Schiller, F.; 31; 117
 Schmitt, C.; 123
 Schopenhauer, A.; 31
 Sciolla, C.; 98; 101
 Scoto Eriugena, G.; 67; 70; 82
 Senofonte; 22; 24

Shaftesbury, Anthony Ashley-Cooper
 conte di; 20
 Shapiro, G.; 55
 Silvestrini, F.; 38
 Simmel, G.; 120; 121; 122
 Simoncini, G.; 104; 106; 107; 109
 Socrate; 20; 193
 Solivetti, A. M.; 116; 214
 Spalato, Giardino di; 186
 Speer, A.; 108; 123
 Staid, A.; 130; 214
 Strabone, Valafrido (o Valafridus
 Strabo); 34
 Sturlese, R.; 57; 59
 Taegio, B.; 39
 Tertulliano, Q. S. F.; 22
 Tolomeo, Claudio; 29
 Tolstòj, L. N.; 161
 Tuckermann; 104; 214
 Varrone, M. T.; 34
 Vasari, G.; 100
 Venere; 46
 Venturi Ferriolo, M.; 8; 9; 11; 13; 19;
 20; 21; 22; 26; 33; 54; 55; 74; 86; 87;
 93; 113; 116; 117; 141; 184; 185;
 189; 191; 192; 193; 196
 Vercelloni, M.; 18
 Verdi, L.; 83; 84
 Vernant, J-P.; 112; 131
 Versailles, Castello di, Giardini di;
 110; 112; 113; 116; 117
 Vico, G.; 67; 84; 88; 91; 96; 178
 Virgilio, P. M.; 23; 34; 86
 Vitauro; 39
 Vitruvio, M.; 100; 108
 Walter Lack, H.; 41
 Wonka, Willy; 153
 Yocom, K.; 132
 Zerzan, J.; 157; 174
 Zeus; 22

INDICE DEI LUOGHI, DEI GIARDINI E DEI CONCETTI

- Accademo, Orti di; 74
 Alcino, Giardino di; 20; 77
 Amboise, Castello di; 51; 110
 Anay-Le-Vieil, Castello di; 110
 Arcadia; 26; 31
 Atlantide; 28; 79
 Avalon, Isola di; 28
 Belvedere, Villa; 107
 Calipso, Giardino di; 20; 77
 Careggi, Villa di
 Chambord, Castello di; 110; 111
 Chaumont, Castello di; 8; 110
 Chenonceau, Castello di; 110
 Chernobyl, Černobyl'; 5; 96; 177; 178;
 179; 180; 181; 183
 Città; 5; 13; 17; 19; 20; 22; 27; 28; 30;
 40; 41; 42; 45; 46; 55; 60; 64; 65; 66;
 67; 72; 84; 87; 90; 91; 92; 93; 96; 97;
 98; 99; 100; 101; 102; 103; 104; 106;
 107; 108; 109; 110; 112; 114; 115;
 116; 117; 118; 119; 120; 121; 123;
 124; 125; 127; 128; 129; 130; 131;
 132; 133; 134; 135; 136; 138; 139;
 140; 141; 142; 147; 149; 151; 178;
 180; 184; 186; 188; 189
 Città ideale; 30; 72; 98; 99; 100; 101;
 102; 103; 109; 118; 184; 186
 Civitas Terrena; 144
 Clos-Lucé, Maniero di; 51
 Cuccagna, Paese di; 44; 77; 158; 164
 Ade; 21
 Eden, Giardino di; 3; 5; 13; 17; 23; 24;
 25; 26; 27; 28; 29; 30; 35; 38; 39; 43;
 44; 51; 55; 71; 72; 73; 75; 76; 78; 82;
 83; 91; 112; 114; 115; 116; 156; 159;
 165; 192
 Efesto, Tempio di; 20
 Elisi, Campi, Elysium; 21; 25; 28
Esperidi, Giardino delle; 20; 28
 Fontainebleau, Castello di; 110
 Foresta Rossa (di Chernobyl); 180
 Gerusalemme Celeste; 28; 36; 51; 91
 Hortus conclusus; 37; 40; 43; 51; 84;
 111
 Isola (o Isole) dei Beati; 13; 21; 28
 Isola (o Paese) che non c'è, Neverland;
 200; 202; 203; 205
 Kensington, Giardini di; 202
 Monte Meru; 28
 Nimrud, Giardini di; 19
 Paradiso terrestre; 26; 27; 67; 68; 70;
 71; 74; 91; 144
 Progresso; 33; 77; 118; 146; 147; 155;
 156; 158; 160; 161; 162; 163; 166;
 167; 168; 171; 174; 178; 187; 196;
 197
 Ra, Regno di; 28
 Rinascimento; 5; 20; 28; 39; 40; 41; 42;
 43; 44; 48; 50; 51; 58; 59; 72; 84; 94;
 98; 99; 101; 102; 103; 104; 108; 110
 Salomone, Giardini di; 42
 Saturno, Regno di; 28; 83
 Sforzinda; 101
 Smart-city; 5; 111; 119; 125; 129; 131;
 136
 Tartaro; 21
Uruk; 19; 28; 92
 Utopia; 5; 10; 11; 15; 26; 27; 29; 30;
 31; 32; 55; 98; 109; 140; 141; 144;
 148; 158; 184; 186; 187; 192; 193;
 194; 201

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *La città effimera e l'universo artificiale dei giardini. La Firenze dei Medici e l'Italia del Cinquecento*, Bulzoni, Roma 1980.
- Adorno, T. W., Horkheimer, M., *Dialettica dell'illuminismo* (1944;1969), tr. it. R. Solmi, Einaudi, Torino 2010.
- Allan, T., *Chernobyl: the wildlife haven created when people left*, in "The Guardian", 28 May 2019. <https://www.theguardian.com/travel/2019/may/28/chernobyl-wildlife-haven-tour-belarus-created-nuclear-disaster-zone>
- Alberti, L. B., *De re aedificatoria*, Florentiae, accuratissime impressum opera magistri Nicolai Laurentii Alamani (Nicolò di Lorenzo), 1485, in *I dieci libri di architettura di Leon Battista Alberti tradotti in italiano da Cosimo Bartoli. Nuova edizione diligentemente corretta e confrontata coll'originale latino*, Giovanni Zempel, Roma 1784.
- Agamben, G., *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Einaudi, Torino 2008.
- *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.
- *Il regno e il giardino*, Neri Pozza, Firenze 2019.
- *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.
- *Nudità*, Nottetempo, Roma 2009.
- *Stato d'eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Anders, G., *Lo sguardo dalla torre. Favole con le illustrazioni di A. Paul Weber* (1984), a cura di D. Colombo, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza* (1987;1979), a cura di L. Pizzighella, Mimesis, Milano-Udine 2008.
- *L'uomo è antiquato, I, Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (1956), tr. it. L. Dellapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 1956.
- *L'uomo è antiquato, II, Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (1980), tr. it. M. A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- *Philosophische Stenogramme*, C.H. Beck, Munich 1994.
- Arendt, Hannah, *Quaderni e diari 1950-1973* (2002), a cura di U. Ludz e I. Nordmann, ed. italiana a cura di C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza 2007.
- Aristotele, *Della memoria e della reminiscenza*, Carabba, Lanciano 1938.
- Assunto, R., *Fuga dal giardino e ritrovamento del giardino (con alcune variazioni intorno ai consigli del Serpente)*, in, *Il giardino: idea natura realtà*, a cura di A. Tagliolini e M. Venturi Ferriolo, Guerini e Associati, Milano 1987.
- *Ontologia e teleologia del giardino*, Guerini e Associati, Milano 1998.
- *I giardini della parola e la parola dei giardini*, in "Artibus et Historiae", vol. 3, n. 5, IRSA, 1982.
- Id., *I giardini della parola e la parola dei giardini*, in "Artibus et Historiae", vol. 3, n. 5, 1982.
- Augè, M., *Tra i confini. Città, luoghi, integrazioni* (2006), tr. it. A. Soldati e X. B. Rodriguez, Mondadori, Milano 2007.
- *I non luoghi* (1992), tr. it. D. Rolland, elèuthera, Milano 2018.

- Auster, P., *Nel paese delle ultime cose* (1987), tr. it. M. Sperandini, Einaudi, Torino 2003.
- Bacon, F., *Of gardens* (1654), in *On Gardens. Two Essays by Francis Bacon & Abraham Cowley*, A. C. Curtis, Guildford 1903.
- Id., *Saggi*, introduzione di A. Guzzo, tr. it. C. Guzzo, Utet, Torino 1961.
- Baldan Zenoni-Politeo, G., Pietrogrande, A., a cura di, *Il giardino e la memoria del mondo*, Leo S. Olschki, Firenze 2002.
- Barrie, J., *Peter Pan nei Giardini di Kensington* (1906), in Id., *Peter Pan*, Torino, Einaudi, 2015.
- *Peter e Wendy* (1911), in Id., *Peter Pan*, Torino, Einaudi, 2015.
- Basile, B., *L'elisio effimero. Scrittori in giardino*, Il Mulino, Bologna 1993.
- Battisti, E., *Iconologia ed ecologia del giardino e del paesaggio*, a cura di G. Saccaro del Buffa, Leo. S. Olschki, Firenze 2004.
- Baudrillard, J., *Cyberfilosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- *La società dei consumi. I suoi miti e le sue strutture* (1974), tr. it. G. Gozzi e P. Stefani, il Mulino, Bologna 2007.
- *Le strategie fatali* (1983), tr. it. S. D'Alessandro, Feltrinelli, Milano 2007.
- *Per una politica economica del segno* (1972), tr. it. M. Spinella, Mazzotta Editore, Milano 1974.
- Bauman, Z., *Vite di scarto* (2004), tr. it. M. Astrologo, Laterza, Roma-Bari 2005.
- *Consumo, dunque sono* (2007), tr. it. M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2007.
- Benjamin, W., *Le affinità elettive* (1922), in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1995.
- *Appendice a La Parigi del Secondo Impero in Baudelaire* (1938), tr. it. di G. Schiavoni, in Id., *Opere complete VII. Scritti 1938-1940*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Einaudi, Torino 2006.
- *Appendice a Sul concetto di storia* (1940), tr. it. G. Bonola e M. Ranchetti, in Id., *Opere complete VII. Scritti 1938-1940*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2006.
- *Capitalismo come religione* (1921), tr. it. C. Salzani, Il melangolo, Genova 2013.
- *Cronaca berlinese* (1932), tr. it. di S. Marchesoni, in E. Bloch, W. Benjamin, *Ricordare il futuro. Scritti sull'Eingedenken*, a cura di S. Marchesoni, Milano-Udine, Mimesis, 2017.
- *Cronaca berlinese* (1932), tr. it. E. Boccagni, in Id., *Opere complete V. Scritti 1932-1933*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2003.
- *Da un testo manoscritto* (1939), tr. it. di G. Schiavoni, in Idem, *Opere complete VII. Scritti 1938-1940*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Torino, Einaudi, 2006.
- *Dottrina della similitudine* (1933), tr. it. F. Boarini, in Id., *Opere complete V. Scritti 1932-1933*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2003.
- *Esperienza e povertà* (1933), in Id., *Aura e choc. Saggi sulla teoria dei media*, a cura di A. Pinotti e A. Somaini, Einaudi, Torino 2012.
- *I «passages» di Parigi* (1982), vol. I, tr. it. R. Solmi, A. Moscati, M. D. Carolis, G. Russo, G. Carchia, F. Porzio, a cura di R. Tiedemann, Einaudi, Torino 2010.
- *Il concetto di critica nel Romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922* (1920), tr. it. *Scritti 1919-1922*, tr. it. C. Colaiacono, a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino 1982.

- *Il dramma barocco tedesco* (1925), tr. it. di F. Cuniberto, in Id., *Opere complete II. Scritti 1923-1927*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Einaudi, Torino 2001.
- *Immagini di città*, tr. it. M. Bertolini, Einaudi, Torino 1971.
- *Infanzia berlinese intorno al millenovecento* (1932), tr. it. di E. Ganni, in Id., *Opere complete V. Scritti 1932-1933*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Einaudi, Torino 2003.
- *Infanzia berlinese intorno al millenovecento* (1932), tr. it. di E. Ganni, Einaudi, Torino 2007.
- *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa* (1936), tr. it. E. Filippini, Einaudi, Torino 2000.
- *La Parigi del Secondo Impero in Baudelaire* (1938), tr. it. E. Ganni, in Id., *Opere complete VII. Scritti 1938-1940*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2006.
- *Parigi, capitale del XIX secolo. I passages di Parigi* (1982), a cura di R. Tiedemann, ed. italiana a cura di G. Agamben, tr. it. R. Solmi, A. Moscati, M. De Carolis, G. Russo, G. Carchia e F. Porzio, Einaudi, Torino 1986.
- *Per la critica della violenza* (1921), in Id., *Angelus Novus*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1998.
- *Per un ritratto di Proust* (1929), tr. it. G. Carchia, in Id., *Opere complete III. Scritti 1928-1929*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2010.
- *Scavare e ricordare* (1932), tr. it. G. Schiavoni, in Id., *Opere complete V. Scritti 1932-1933*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2003.
- *Sul concetto di storia* (1940), tr. it. G. Bonola e M. Ranchetti, in Id., *Opere complete VII. Scritti 1938-1940*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2006.
- *Sulla facoltà mimetica* (1933), tr. it. R. Solmi, in Id., *Opere complete*, vol. V. *Scritti 1932-1933*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2003.
- *Teatro e radio. Sul reciproco controllo della loro azione educativa* (1932), in Id., *Opere complete V. Scritti 1932-1933*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2003.
- *Tesi di filosofia della storia* (1940), in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1995.
- Benjamin, W., Scholem, G., *Archivio e camera oscura. Carteggio 1932-1940* (1980), a cura di G. Scholem, ed. italiana a cura di S. Campanini, Adelphi, Milano 2019.
- Bennato, E., *L'isola che non c'è*, Ricordi, Milano 1980.
- Beruete, S. *Giardinofilia. Una storia filosofica del giardino* (2016), tr. it. Elisa Tramontin, Ponte alle Grazie, Milano 2018.
- Bloch, E., *Spirito dell'utopia* (1962), tr. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti, BUR, Milano 1997.
- Blum, P. R., *Vicissitudo und memoria - Geschichtsphilosophie bei Giordano Bruno*, in M. Staub, K. A. Vogel (Ed.), *Wissen und Gesellschaft in Nürnberg um 1500. Akten des interdisziplinären Symposions vom 5. und 6. Juni 1998 im Tucherschloß in Nürnberg*, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden 1999.

- Boffi, G., *Immagini della memoria. Warburg e Benjamin*, in “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, Vol. 78, n. 3, luglio-settembre 1986.
- G. Böhme, *Ästhetischer Kapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2017.
- Booth, J., *The Work of Memory: Time, Identity, and Justice*, in “Social Research”, vol. 75, No. 1, *Collective Memory and Collective Identity*, spring 2008.
- Borchardt, R., *Il giardiniere appassionato* (1968), tr. it. M. Roncioni, Adelphi, Milano 1992.
- Braidotti, R., *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma 2014.
- Bredenkamp, H., *Leibniz und die Revolution der Gartenkunst. Herrenhausen, Versailles und die Philosophie der Blätter*, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 2012.
- Bruno, G., *Il sigillo dei sigilli. Giordano Bruno filosofo e pittore*, a cura di Ubaldo Nicola, Mimesis, Milano-Udine 1995.
- *De umbris idearum. Le ombre delle idee* (1582), a cura di C. D'Antonio, Di Renzo, Roma 2004.
- *Opere mnemotecniche*, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Adelphi, Milano 2004.
- Bucelli, C. M., *Chaumont 2004: disordine apparente, ordine reale: la teoria del caos e l'arte dei giardini*, in “Ri-Vista. Ricerche per la progettazione del paesaggio”, anno 2, n. 1, gennaio - giugno 2004, Firenze University Press, Firenze 2004.
- Butler, J., *A chi spetta una buona vita?*, a cura di N. Perugini, Nottetempo, Roma 2013.
- Calvino, I., *Le città invisibili*, Einaudi, Torino 1972.
- Canetti, E., *Potere e sopravvivenza* (1972), a cura di F. Jesi, Adelphi, Milano 1974.
- *Massa e potere*, tr. it. Adelphi, Milano 2015.
- Cao, U., *Ma quanto è brutta questa "Smart City"?*, in “FAMagazine”, n. 33, luglio-settembre 2015.
- Cardini, F., *L'acqua come simbolo nel giardino tardo medievale*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age*, tome 104, n. 2, Roma 1992, pp. 545-553.
- *Il giardino del cavaliere, il giardino del mercante. La cultura del giardino nella Toscana tre-quattrocentesca*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age*, tome 106, n.1, Roma, 1994.
- Cardini, F., Miglio, M., *Nostalgia del paradiso. Il giardino medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- Castelnovi, P., *La città, istruzioni per l'uso: semiotica della comunicazione nel progetto e nello spazio urbano*, Einaudi, Torino 1980.
- Chernobyl and Fukushima, New Wildlife Sanctuaries or Cemeteries for Animals Fleeing Humans?*, in “OpenMind BBVA”, 24 April 2020. <https://www.bbvaopenmind.com/en/science/environment/chernobyl-and-fukushima-new-wildlife-sanctuaries-or-cemeteries-for-animals-fleeing-humans/>
- Chernobyl, scoperto nel reattore nucleare un fungo che protegge dalle radiazioni: “È la chiave per vivere su Marte”*, in “il Fatto Quotidiano”, 26 luglio 2020. <https://www.ilfattoquotidiano.it/2020/07/26/chernobyl-scoperto-nel-reattore-nucleare-un-fungo-che-protegge-dalle-radiazioni-e-la-chiave-per-vivere-su-marte/5880991/>
- Cioran, E., *Storia e utopia* (1960), a cura di M. A. Rigoni, Adelphi, Milano 1982.
- Clément, G., *Breve storia del giardino* (2011), tr. it. M. Balmelli, Quodlibet, Macerata 2012.
- Cocco, Enzo, *Etica ed estetica del giardino*, Guerini e Associati, Milano 2003.

- Comito, T. *The Idea of the Garden in the Renaissance*, New Brunswick (N.J.), Rutgers University Press, 1978.
- Conticello, B., *Sull'evoluzione del giardino nell'antichità classica*, in *Rivista di Studi Pompeiani*, Vol. 6, L'Erma di Bretschneider, Roma 1994.
- Coppellotti, F., *Estetica e metareligione per la filosofia futura dell'Europa*, in E. Bloch, *Spirito dell'utopia* (1962), tr. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti, BUR, Milano 1997.
- Costa, P., *Resonance, critique and disenchantment. A modern story*, in "Studi di estetica", anno XLVIII, IV serie, 2/2020.
- Cuozzo, G., *L'angelo della melancholia. Allegoria e utopia del residuale in Walter Benjamin*, Moretti e Vitali, Bergamo 2009.
- *Castelli di carta. Kafka e la filosofia della burocrazia*, Jouvence, Milano 2019.
- *Dentro l'immagine. Natura, arte e prospettiva in Leonardo Da Vinci*, il Mulino, Bologna 2013.
- *Etica dei resti*, Morcelliana, Brescia 2020.
- *La filosofia che serve. Realismo. Ecologia. Azione*, Moretti e Vitali, Bergamo 2017.
- *Mystice vedere. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- *Regno senza grazia. Oikos e natura nell'era della tecnica*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
- *Coincidentia. All'ombra del muro di cinta del paradiso. Il valore mistico-teologico della coincidentia in Cusano*, in "Manuductiones. Festschrift zu Ehren von J. M. Machetta und Claudia D'Amico", Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte vol. 8, 2014.
- da Vinci, L., *Appunti per un memoriale a Ludovico il Moro*, Cod. Atlantico, fol 65v. b.
- *Pensieri e scritti letterari*, Caribou, Verbania 2009.
- Dall'Igna, A., *Il rapporto bruniano anima-corpo all'interno dell'ente determinato*, in "Giornale di metafisica", vol. 1, 2016.
- De Andrè, F. G. P. Reverberi, *Bocca di rosa*, Bluebell Records, Milano 1967.
- De Biase, L., *Homo pluralis. Essere umani nell'era tecnologica*, Codice Edizioni, Torino 2015.
- Del Noce, A., *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*, Rizzoli, Milano 2007.
- Delumeau, J., *Storia del Paradiso. Il giardino delle delizie* (1992), tr. it. L. Grasso, il Mulino, Bologna 1994.
- De Precy, Jorn, *E il giardino inventò l'uomo: un manifesto ribelle e sentimentale per filosofi giardinieri*, a cura di M. Martella, Ponte alle Grazie, Milano 2012.
- Deryabina, T. G., Kuchmel, S. V., Nagorskaya, L. L., Hinton, T. G., Beasley, J. C., Lerebours, A., and J. T. Smith, *Long-term census data reveal abundant wildlife populations at Chernobyl*, in "Current Biology", vol. 25, issue 19, October 2015, pp. R824-R826.
- Desideri, F., *Le ali dell'angelo. Benjamin/Kiefer – Kiefer/Benjamin: contrappunti della memoria*, in "Rivista di Estetica", n. 66, 2016.
- *Prefazione*, in *Rottami, rovine, minuzzerie: pensare per frammenti*, a cura di M. Marcheschi, Edizioni ETS, Pisa 2018.
- Diderot, D., d'Alembert, J-B., *Encyclopedie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Imprimerie des Éditeurs, Livourne 1770-1779.
- Dostoevskij, F., *I fratelli Karamazov* (1880), tr. it. L. S. Malavasi, Rizzoli, Milano 1968.
- Duque, F., *Abitare la terra. Ambiente, umanismo, città* (2007), tr. it. L. Sessa, a cura di V. Vitiello, Moretti e Vitali, Bergamo 2007.

- Easterling, K., *Lo spazio in cui ci muoviamo. L'infrastruttura come sistema operativo* (2014), tr. it. A. Migliori, Treccani, Milano 2019.
- Ellul, J., *Il sistema tecnico* (1977), tr. it. G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009.
- Epicuro, *Opere*, Einaudi, Torino 1960.
- Fagiolo, M., *Elementi e simboli del giardino riflesso*, in *Lo specchio del Paradiso. L'immagine del giardino dall'Antico al Novecento*, a cura di M. Fagiolo e M. A. Giusti, edizione fuori commercio a cura della RAS (Riunione Adriatica di Sicurtà), Amilcare Pizzi Edizioni, Cinisello Balsamo 1996.
- Ferrari, F. *La seduzione populista: dalla città per tutti alla città normalizzata*, Quodlibet, Macerata 2012.
- Ferraris, M., Cuozzo, G., *Scienza nuova. Mobilitazione, burocrazia, normatività*, a cura di A. Condello e E. Sferrazza Papa, Rosenberg & Sellier, Torino 2019.
- Fiedler, F., Petzet, Michael. (Eds.), *Die Gartenkunst des Barock*, "Arbeitshefte des Bayerischen Landesamtes für Denkmalpflege", Nr. 103, Edition Lipp, Munchen 1999.
- Filippi, E., *Verità e ironia: la genesi del paesaggio nella caduta di Icaro di Peter Bruegel il Vecchio*, in "Quaderni degli annali dell'Università di Ferrara", Sezione Storia, vol. 4, *Archivi dello sguardo. Origini e momenti della pittura di paesaggio in Italia*, Le Lettere, Ferrara 2006.
- Firpo, Luigi, a cura di, *Leonardo architetto e urbanista*, UTET (Strenna), Torino 1971.
- Foucault, M., *Sicurezza, Territorio, Popolazione (Corso al Collège de France 1977-1978)*, trad. it. P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2004.
- *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie* (1984), tr. it. S. Vaccaro, T. Villani e P. Tripodi, a cura di S. Vaccaro, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), tr. it. A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976.
- Garnier, J-P., *Lo spazio indifendibile. La pianificazione urbana nell'epoca della sicurezza* (2012), tr. it. M. Malerba, Nautilus, Torino 2016.
- Giesecke, A. L., *Beyond the Garden of Epicurus: The Utopics of the Ideal Roman Villa*, in "Utopian Studies", vol 12, No. 2, 2001.
- Giusti, M. A., *L'età del giardino riflesso*, in *Lo specchio del Paradiso. L'immagine del giardino dall'Antico al Novecento*, a cura di M. Fagiolo e M. A. Giusti, edizione fuori commercio a cura della RAS (Riunione Adriatica di Sicurtà), Amilcare Pizzi Edizioni, Cinisello Balsamo 1996.
- Gombrich, Ernst, *The Heritage of Apelles. Studies in the Art of Renaissance*, London, Phaidon Press, 1976.
- Graeber, David, *The Utopia of Rules. On Technology, Stupidity and the Secret Joys of Bureaucracy*, Melville House, Brooklyn 2015.
- Graenger, G., *Il regno millenario di J. Bosch*, Milano, Guanda, 1980.
- Grimaldi, G., *Il giardino: natura, storia, arte*, in *Riscritture dell'Eden. Poesia, poetica e politica del giardino*, a cura di A. Mariani, vol. VII, LED edizioni, Milano 2012.
- Harrison, R. P., *Forests. The Shadow of Civilization*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1992.
- *Giardini. Riflessioni sulla condizione umana* (2007), tr. it. M. Matullo e V. Nicolì, Campo dei fiori, Roma 2009.
- Hegel, G. W. F., *Lezioni di filosofia della storia* (1837), a cura di G. Bonacina e L. Schirollo, Laterza, Roma-Bari 2017.

- *Estetica*, Einaudi, Torino 1997.
- Heidegger, M., *Essere e tempo* (1927); tr. it. di A. Biondi, Bompiani, Milano 2006.
- *Holzwege. Sentieri interrotti nella selva* (1950), a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002.
- Heinberg, R., *Primitivismo contro la civilizzazione*, in AA.VV., *Civiltà della distruzione, Teorie contro la civilizzazione*, Bepress, Lecce 2012.
- Hirschfeld, C. C. Lorenz, *Theorie der Gartenkunst*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1990.
- Hölderlin, F., *Patmos* (1808), in Id., *Poesie*, a cura di G. Vigolo, Mondadori, Milano 1971.
- *Iperione o l'eremita in Grecia* (1797), trad. it. M. Bertamini e F. Ferrari, Guanda, Milano 1981.
- Horkheimer, M., *Eclissi della ragione. Critica della ragione strumentale* (1967) tr. it. E. V. Spagnol, Einaudi, Torino 2000.
- Intelligenza Artificiale: poveri senza lavoro e ricchi più potenti. C'è chi chiede più tasse*, in “Il Fatto Quotidiano”, 10 Settembre 2018. <https://www.ilfattoquotidiano.it/2018/09/10/intelligenza-artificiale-poveri-senza-lavoro-e-ricchi-piu-potenti-ce-chi-chiede-piu-tasse/4615373>
- Irvine, S., Ponton, A., *Il manifesto verde. Tutti i modi per salvare il pianeta* (1988), tr. it. G. Schiavi e C. Nizzero, casa editrice meb, Padova 1990.
- Jameson, F., *Il desiderio chiamato Utopia* (2005), tr. it. G. Carlotti, Feltrinelli, Milano 2007.
- Jakob, M., *Sulla panchina. Percorsi dello sguardo nei giardini e nell'arte*, Einaudi, Torino 2014.
- Jonas, H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), tr. it. Einaudi, Torino 2009.
- Karvonen, A., Yocom, K., *The Civics of Urban Nature: Enacting Hybrid Landscapes*, in “Environment and Planning A: Economy and Space”, vol. 43, issue 6, June 2011.
- Klein, A., *Mould from Chernobyl nuclear reactor tested as radiation shield on ISS*, in “New Scientist”, 26 July 2020. <https://www.newscientist.com/article/2249784-mould-from-chernobyl-nuclear-reactor-tested-as-radiation-shield-on-iss/#ixzz6b8e6vGMg>
- Kuwakino, K., *L'architetto sapiente. Giardino, teatro, città come schemi mnemonici tra il XVI e il XVII secolo*, Firenze, Leo S. Olschki, 2011.
- La Bibbia. Nuovissima edizione dai testi originali*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991.
- La città ideale del Rinascimento*, a cura di G. C. Sciolla, Utet (Strenna), Torino 1975.
- Laino, G., *Il mondo in un giardino (e in un labirinto, in un tappento, in un romanzo illimitato)*, in “Lo Squaderno. Explorations in Space and Society”, n. 20, giugno 2011.
- Latouche, S., *La Megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso* (1995), tr. it. A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 1995.
- Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricoeur*, a cura di F. Riva, Castelvechi, Roma 2018.
- Lowith, K., *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea* (1940), tr. it. M. Ferraresi, Laterza, Roma-Bari 1999.
- Magris, C., *Prefazione*, in W. Benjamin, *Immagini di città* (1955), Einaudi, Torino 2007.
- Maier, C. S., *Dentro i confini. Territorio e potere dal 1500 a oggi* (2016), tr. it. D. Cavallini, Einaudi, Torino 2019.
- Marini, M., *Il fungo che vive a Chernobyl come scudo spaziale*, in “La Repubblica”, 27 luglio 2020.

- https://www.repubblica.it/scienze/2020/07/27/news/il_fungo_che_vive_a_chernobyl_come_scudo_spaziale-263011141/
- Marsilij Ficini Florentini, *Opera, & quae hactenus extitere, et quae in lucem nunc primum prodire omnia: in duos tomos digesta, et ab innumeris mendis hac postrema editione castigata: Vna cum Gnomologia, hoc est, Sententiarum ex iisdem operibus collectarum farragine copiosissima, in calce totius voluminis adiecta*, ex officina Henricpetrina, Basileae 1576; ed. facsimile, a cura di M. Sancipriano, con presentazione di P.O. Kristeller, Bottega d'Erasmus, Torino, 1959-1962.
- Martella, M., *Tornare al giardino*, Ponte alle Grazie, Milano 2016.
- Martins, R., *The Urban Apparatus: Mediapolitics and the City*, Minneapolis University Press, Minneapolis 2017.
- Matteoli, M., *Geometrie della memoria: schemi, ordini e figure della mnemotecnica di Giordano Bruno*, in *Aspetti della geometria nell'opera di Giordano Bruno*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Agorà & Co., Lugano 2012.
- *Immaginazione, conoscenza e filosofia: l'arte della memoria di Giordano Bruno*, in *Bruno nel XXI secolo. Interpretazioni e ricerche. Atti delle giornate di studio (Pisa, 15-16 ottobre 2009)*, a cura di S. Bassi e M. E. Severini, L. S. Olschki, Firenze 2012.
- Mercalli, L., *Prepariamoci*, Chiarelettere, Milano 2011.
- McNeur, L., *Renaissance Garden Style*, in Chicago Botanic Gardens, *Encyclopaedia of Gardens. History of Design*, vol. II, Candice A. Shoemaker, Detroit-London 2001.
- Musso, M., *Grazie a un fungo cresciuto a Chernobyl potremmo riuscire a vivere su Marte*, in “Wired”, 27 luglio 2020. https://www.wired.it/scienza/spazio/2020/07/27/fungo-chernobyl-marte/?refresh_ce=
- Omero, *Odissea*, Mondadori, Milano 1982.
- Pavese, C., *Feria d'agosto*, Einaudi, Torino 1968.
- Pareyson, L., *Interpretazione e storia*, a cura di A. De Maria, Mursia, Milano 2007.
- *Eстетica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988.
- Poliziano, A., *Stanze di Messer Angelo Poliziano cominciate per la giostra di Giuliano de' Medici* (1478), a cura di V. Pernicone, Loescher, Torino 1954.
- Prest, J., *The Garden of Eden. The Botanic Garden and the Re-Creation of Paradise*, Yale University Press, New Haven-London 1981.
- Principii e forme della città*, a cura di L. Benevolo, C. Bertelli, G. Burke, V. Castronovo, P. L. Cervellati, C. Frugoni, V. Gregotti, R. S. Lopez, W. Oechslin e G. Pugliese Carratelli, Libri Scheiwiller, Milano 1993.
- Ribouillault, D., *Hortus academicus: Les academies de la Renaissance et le jardin*, in *Des jardin et des livres*, a cura di M. Jakob, Métis Press, Genève 2018.
- Riconda, G., *Kant*, Mursia, Torino 1987.
- *Una filosofia attraverso la storia della filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2017.
- Rosa, H., *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2016.
- Rossi, P., *Studi sul lullismo e sull'arte della memoria nel Rinascimento: i teatri del mondo e il lullismo di Giordano Bruno*, in “Rivista Critica di Storia della Filosofia”, vol. 14, n. 1, gennaio-marzo 1959.
- Rovatti, P. A., *Abitare la distanza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007.
- Saint-Simon, L. R., *Mémoires, collationnés sur le manuscrit original par M. Chérul et précédés d'une notice par M. Saint-Beuve de l'Académie Française*, Hachette, Paris 1858.

- Salvestrini, F., *Il giardino monastico*, in “Prati, verzieri e pomieri”. *Il giardino medievale. Culture, ideali, società*, a cura di P. Caraffi e P. Pirillo, Firenze, EDIFIR - Edizioni Firenze, 2017.
- Scafi, A. *Alla scoperta del paradiso: un atlante del cielo sulla terra*, Sellerio, Palermo 2011.
- *Il paradiso in terra. Mappe del giardino dell’Eden*, Mondadori, Milano 2007.
- Sconfinare. Terre di frontiera e storie di confine*, a cura di E. Giordana, Rosenberg&Sellier, Torino 2019.
- Sferrazza Papa, E.C., *Le pietre e il potere. Una critica filosofica dei muri*, Mimesis, Milano-Udine 2020.
- *Modernità infinita. Saggio sul rapporto tra spazio e potere*, Mimesis, Milano-Udine, 2019.
- Shapiro, G., *Earth’s Garden-Happiness: Nietzsche’s Geoaesthetics of the Anthropocene*, in “Nietzsche-Studien”, vol. 42, No. 1, November 2013.
- Simmel, G., *La metropoli e la vita dello spirito* (1903), a cura di P. Jedlowsky, Armando Editore, Roma 1995.
- Simoncini, G., *Città e società nel Rinascimento*, Einaudi, Torino 1974.
- Sofocle, fr. 320.
- Solivetti, A. M., *Passeggiando per i giardini della letteratura russa*, in *Riscritture dell’Eden*.
- Staid, A., *I dannati delle metropoli*, Eleuthera, Milano 2014.
- Sturlese, R., *Arte della natura e arte della memoria in Giordano Bruno*, in “Rinascimento”, vol. 40, Firenze 2000.
- The Babur-nama. Memoirs of Babur, Prince and Emperor*. Tradotto, curato e annotato da W. M. Thackston, New York 2002.
- Tuckermann, W. P., *Die Gartenkunst in der Italianischen Renaissance-Zeit*, Verlag von Paul Parey, Berlin 1884.
- Venturi Ferriolo, M., *Oltre il giardino. Filosofia del paesaggio*, Einaudi, Torino 2019.
- *Giardino e filosofia*, Guerini e associati, Milano 1992.
- *Eros e Afrodite. Alle origini dell’idea di giardino*, in *Il giardino. Idea Natura Realtà*, a cura di A. Tagliolini e M. Venturi Ferriolo, Guerini e associati, Milano 1987.
- *Giardino, paesaggio e memoria*, in *Il giardino e la memoria del mondo*, a cura di G. B. Zenoni-Politeo e A. Pietrogrande, Leo S. Olschki, Firenze 2002.
- Vercelloni, M., *Il paradiso terrestre. Viaggio tra i manufatti del giardino dell’uomo*, Jaca Book, Milano 1986.
- Verdi, L., *Il faut cultiver notre jardin*, in “Lo Squaderno. Explorations in Space and Society”, n. 20, giugno 2011.
- Vernant, J-P., *Mito e pensiero presso i greci. Studi di psicologia storica* (1965), tr. it. M. Romano e B. Bravo, Einaudi, Torino 2001.
- Vico, G. B., *Principi di Scienza Nuova d’intorno alla comune natura delle nazioni, in questa terza impressione dal medesimo autore in un gran numero di luoghi corretta, schiarita. E notabilmente accresciuta* (1744), Independently published, October 11, 2017.
- Villani, T., *Eterotopie*, in M. Foucault, *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie* (1984), tr. it. S. Vaccaro, T. Villani e P. Tripodi, a cura di S. Vaccaro, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- Visentini Azzi, M., a cura di, *L’arte dei giardini: scritti teorici e pratici dal XIV al XIX secolo*, Il Polifilo, Milano 1999.
- Walter Lack, H., *Die welt in einem Garten*, in “Englera”, No. 30, Internationales Symposium Botanische Gärten im Spannungsfeld von Wissenschaft und Gartendenkmalpflege Berlin 24. –26. April 2009 Vorträge, April 2013.

- Weber, M., *La città* (1950), testo critico della Max Weber-Gesamtausgabe a cura di W. Nippel, ed. italiana a cura di M. Palma, Donzelli, Roma 2016.
- World Economic Forum, *The Future of Jobs Report 2018*, World Economic Forum, Cologny-Geneva 2018.
- Zerzan, J., *Twilight of the Machines*, Feral House, Port Townsend 2008.