

Carla Danani

PER LA “COSCIENZA DI LUOGO”

Abstract

This essay proposes a reflection on the dimension of human beings' allocation, which is considered as constitutive, and shows the fecundity of a way of being in the world capable of "consciousness of place." On the one hand, following up on the criticism of some interpretations of "place" that understand it as a closed, defined, and consistent entity, the author pursues a different understanding within the phenomenological-hermeneutic play that relates limit and transgression. On the other hand, the author indicates how a consideration of the human being as "dweller," that is, as the entity that has an essential familiarity with place, does not preclude the possibility of thinking the human ability for transcendence; such a consideration even enables authentically transgressive practices insofar as they are capable of standing within the bond from which they set out.

Comprendere l'essere umano secondo la prospettiva della sua allocazione trascendentale, cioè nella sua natura di essere spaziale/spazializzante che vive, pensa, sente, agisce sempre in un "dove", secondo un nesso di luogo che è intimo e costitutivo, sembra implicare una considerazione della dimensione del limite come esplicabile in maniera evidente ed ovvia nel senso della chiusura. Sembra comportare, peraltro, una inevitabile opzione conservativa, da intendersi in senso regressivo: come se il vincolo di luogo non potesse che essere compreso costringente lo sguardo al già dato, alla stratificazione del passato, all'interno del cerchio condizionante del pre-costituito e nel senso dell'incapacità di affaccio al nuovo, di configurazione dell'alternativo, di accoglimento del differente. Accade che ne derivi, in una *consecutio* piuttosto pragmatica che speculativa, gravida però di conseguenze disseminate ancorché spesso latenti, l'assunzione immediata del "vincolo di luogo" come ciò che si tratta di superare, ciò da cui liberarsi per poter aspirare alla libertà delle persone libere: sia dal punto di vista teorico, della libertà del pensare, sia nella prospettiva pratica della libertà di agire.

Il gesto filosofico, però, che si offre come resistenza all'imposizione di significati precostituiti e come disposizione alla profondità della riflessione radicale, consente di aprire lo spazio di un pensare "spregiudicato" capace di discernimento e reclama che la questione del luogo sia ripresa con rinnovato vigore: per interrogare la pertinenza fenomenologica e la potenza euristica della significazione corrente e mettere in valore quella forza visionaria che alimenta ogni vero pensare. Si offre così l'occasione anche per riflettere in generale sul significato dei vincoli di cui l'umano si trova ad essere costituito. Nella loro costitutività, appunto, vengono a mostrarsi, per il tramite del luogo, non semplicemente come un impedimento di cui cercare di liberarsi, da cui riuscire in ogni

modo a prescindere, ma piuttosto come la materia di cui l'umano è intessuto, di cui vive: come risorsa quindi, che si tratta piuttosto di imparare a praticare in modo fecondo.

Non si vuol fare del "fisicalismo", ma cercare di rimanere fedeli a quelle che sono le condizioni reali dello stare al mondo: perché non crediamo che l'umano debba essere riconosciuto degno, e all'altezza di sé, solo allorché lo si comprende come capace di prescindere dai vincoli e dalle condizioni che configurano la sua umanità. Solo rendendo ragione dell'umano "in carne ed ossa", peraltro, si possono aprire scenari non ideologici per un giudizio sui modi di esistenza e prospettive sincere in direzione di una umanità sempre più compiuta.

Si tratta allora di cercare di comprendere, rintracciando e leggendo il modo in cui l'essere si manifesta nel percepibile e nell'esperienza, ciò che non è immediatamente evidente: non si tratta di riuscire a vedere "dietro" a ciò che si dà, ma nella sua profondità.

1. *Non si può vivere senza limiti...*

L'essere umano "viene al mondo", esistere è per lui trovar posto, esser-ci. Imparare a vivere implica il compito di familiarizzarsi e orientarsi, saper "stare al mondo" evitando la confusione, la dispersione, la dissipazione, l'isolamento e l'omologazione. Non ci si limita a registrare lo spazio, né si può dire che esso sia un'idea oppure un contenuto di pensiero che in qualche modo si ricava dai dati d'esperienza. Lo spazio è piuttosto, radicalmente, una forma in cui avviene l'incontro tra gli esseri umani e con le cose, si costituisce da questi rapporti come modo del loro strutturarsi. Quindi non si può dire che lo si esperisce allo stesso modo in cui si ha esperienza dei fenomeni, dei processi cioè che accadono in esso, ed è difficile parlarne perché nessuna narrazione può davvero prescindere. Perciò dell'essere umano si dice propriamente che *abita*¹.

Abitare è essere allocato, essere in un "dove": si tratta sempre, anche, di un'esperienza di delimitazione. Significa, insieme, essere dis-locato, perché ogni dove si dà in una relazione di luoghi, ad altri luoghi. Questo implica che il limite riguardi in maniera essenziale la vita umana vissuta allocata, ma nel modo del trovare la propria consistenza non senza la relazione ad altro.

È l'esperienza del paradosso di non poter vivere senza limiti, ma di non poter neppure vivere in essi. Da un lato il limite è condizione che rende possibile la vita: senza delimitazioni non ci si orienta. Nel deserto, ad esempio, si perde l'orientamento. Dall'altro vivere significa muoversi e spostarsi, mangiare, ispirare ed espirare aria, lasciar traspirare i pori della propria pelle: in un continuo attraversamento, ridefinizione, oltrepassamento.

¹ Per una più adeguata argomentazione rinvio a C. DANANI, *Abitanti, di passaggio. Riflessioni filosofiche sull'abitare umano*, Aracne, Roma 2013. Interessante l'ampia analisi dei paradigmi dello spazio e del tempo e delle correlative cosmovisioni in C. CALTAGIRONE, *Ripensare il mondo. Spazio-tempo, cosmovisioni, coscienze*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2001.

Il nesso tra il “dove” e l’idea di delimitazione è espresso dal forte rimando tra essa e la terra² che si mostra nel linguaggio: per il mondo latino il solco originario, primigenio, che fondava lo spazio cittadino, che disegnava l’orizzonte della città, separandola dalla campagna, era la traccia del vomere. Disegnare con l’aratro il confine significava suggellare il rapporto tra la terra e il cielo. Il sito della città non è scelto dagli uomini ma rivelato dagli dei, e colui che traccia la linea, mediante l’uso della *regula*, è il *rex*, il sacerdote³; il *rectus* determina insieme la regione spaziale, un territorio, ma anche la norma da seguire per rimanere nel giusto. Questo solco stabilisce anche la separazione tra luogo sacro e profano, tra un prima e un dopo, tra ciò che è “retto” e ciò che è “storto”. Come conseguenza di questo tratto si tracciavano il *cardo*, con la stessa direzione dell’asse celeste, e il *decumano*, a seguire il corso del sole. Il gioco delle delimitazioni è molto serio: trasgredirle può essere molto pericoloso.

Ogni delimitazione vive della duplicità di *limen* e *limes*. In latino *limen* è la soglia attraverso cui si penetra in un certo ambito o si esce, custodita dal dio Limentinus. Senza *limen* c’è l’illimitato, *a-peiron*, che non ha forma né misura, che non custodisce differenze, dove non ci sono luoghi. *Limes* è invece il cammino che circonda un territorio, che ne racchiude la forma, è la linea (*lyra*) ben fissata che abbraccia la città. De-lira colui che non riconosce la linea che è il limite, o ne è tenuto fuori, o non può esservi accolto dentro⁴.^A nessun nomadismo ci si può appellare per contraddire la ricerca del luogo custodito da *limes*, dove poter soggiornare. I nomadi portano con sé il tappeto: esso delimita dall’intorno e il sopra dal sotto, può stare sul suolo, sulla parete, sulla tavola, serve a una dimensione funzionale ma anche oltre questa. Lo si porta con sé – e questo serve alla vita senza poter essere ristretto al solo ambito dell’utile – per rifondare a ogni nuova fermata lo spazio e segnarlo, familiarizzarlo, per poterlo abitare⁵. La delimitazione è una coniugazione dell’abitare: e non si può trattare con indifferenza il “dove” sia tracciato il limite, perché non può essere ad arbitrio; esso distribuisce, include e insieme esclude, e apre a questioni di giustizia. Per questo la sapienza antica della fondazione di città diceva di una rivelazione da parte degli dei: lì dove è stabilito, il limite va tracciato.

Limes e *limen*, ogni delimitazione vive della duplicità dell’esser posta e trovata.

2. Nei limiti non si può vivere...

Come insegna la sapienza del confine – che è *cum-finis* – eliminare significa separare mettendo in contatto. Nella consapevolezza dell’altro c’è già un trascendimento del

² C. MILANI, *Il “confine”, note linguistiche*, in M. SORDI (a cura di), *Il confine nel mondo classico*, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 3-12, illustra come molte lingue indoeuropee – dal greco al latino, all’avestico, all’inglese antico fino alle lingue slave – lo insegnano.

³ Cfr. É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. II: Pouvoir, droit, religion*, Edition de Minuit, Paris 1969, pp. 14-15; trad. it. a cura di M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. II: Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino 1976, pp. 291-296.

⁴ Cfr. M. CACCIARI, *Nomi di luogo: confine*, in “aut aut”, 299-300 (2000), pp. 73-79.

⁵ Cfr. M. ELIADE, *Images et symboles: essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris 1952; trad. it. M. Giacometti, *Immagini e simboli*, Jaca Book, Milano 1980.

confine: che fa accadere anche il consolidamento del limite nella forma della relazione e del movimento, e quindi non può escludere davvero ciò che pur non ricomprende.

La possibilità dell'oltrepassare, per l'umano, si apre però sempre secondo una direzione, un orientamento: può accadere solo secondo delle direttrici, e queste sono profondamente segnate dall'esperienza della corporeità propria. È dal "qui" dove si è che diventa possibile differenziare l'al di qua e l'al di là, sorpendendo inevitabilmente ogni tentativo di comprensione in una differenza asimmetrica posta a partire dal proprio punto zero⁶. La "coscienza di luogo", quindi, mentre sa intendere la capacità di trascendimento, e la conferma, invita ad una specie di "umiltà epistemologica" che suggerisce di mettere in tensione ogni orizzonte, di cercare relazioni e condivisione⁷.

L'esperienza della nascita e quella del respirare insegnano, in modo originario e precategoriale, innanzitutto di un dentro e un fuori. Ma anche altre sono le direttrici dell'orientamento e dell'oltrepassamento. Kant ha rilevato l'importanza di destra e sinistra. Lo ha fatto chiedendosi "cosa significa orientarsi nel pensiero". Famosa è la pagina che racconta dell'esperienza in una stanza oscura: «Nell'oscurità sono in grado di orientarmi in una stanza a me nota toccando un unico oggetto di cui ricordo la posizione. Ma è chiaro che in questo caso mi giovo esclusivamente della facoltà di determinare le posizioni in base a un criterio di distinzione soggettivo, dal momento che non vedo affatto gli oggetti di cui devo determinare la posizione; e se per scherzo qualcuno li avesse disposti tutti nello stesso ordine fra loro, collocando però a sinistra quelli che prima erano a destra, non riuscirei più a raccapezzarmi nella stanza, anche se per il resto tutte le pareti fossero assolutamente identiche. Ma in tal caso mi oriento ben presto in base al puro sentimento della differenza fra i miei due lati, destro e sinistro. Lo stesso mi accade di notte, quando sono costretto a camminare e a svoltare al punto giusto per strade che conosco, ma in cui al momento non distinguo nemmeno una casa»⁸. Orientarsi significa disporre di un punto di riferimento ed essere in grado di riconoscerlo come tale. Kant sostiene che l'essere umano è dotato di questa capacità grazie al sentimento (*Gefühl*) della differenza tra lato destro e lato sinistro del proprio corpo. Destra e sinistra non sono né delle forme trascendentali né dei contenuti di esperienza: sono sapute come per il corpo proprio, e non le si può distinguere in modo meramente concettuale ma nella forma del sentimento. Non si tratta di distinzioni direzionali superficiali: perché ad esempio il cervello mostra una differenza sostanziale di costituzione tra una parte e l'altra, una intellettiva e l'altra emotiva, e anche nello scrivere la direzione giusta per una certa lingua porta con sé anche uno specifico modo di guardare le immagini e di muoversi nello spazio.

⁶ Il rinvio è a E. HUSSERL, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. IV, a cura di M. Biemel, pp. 158-159; trad. it. V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002², pp. 160.

⁷ Rimando al bel lavoro di B. WALDENFELS, *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2011.

⁸ I. KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, in ID., *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Reale Accademia Prussiana delle Scienze, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig 1900ss., vol. VIII, p. 135; trad. it. P. Dal Santo, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Adelphi, Milano 1996, pp. 47.

Ma nella corporeità propria dell'umano è inscritta anche la duplicità tra sopra e sotto. Cadere e rialzarsi, camminare a testa alta e avere i piedi ben piantati per terra, con tutta la ricchezza di metafore spaziali dello stesso tenore che popolano non solo il linguaggio quotidiano ma in particolare quello di ambiti a struttura gerarchica, sono possibili solo per un essere che si muova in uno spazio qualificato e non omogeneo. E altrettanto rilevante è l'asse avanti-dietro, anch'esso connesso alla corporeità. Dietro è il fronte delle spalle, sul davanti invece è dove sta il volto, dove sono gli occhi. Non è un caso che le regole della comunicazione prevedano opportunamente, ad esempio, anche modi specifici di collocazione degli interlocutori: si attivano ben diverse disposizioni in un colloquio faccia a faccia, a cerchio, allineati fianco a fianco oppure in fila gli uni davanti agli altri. Anche davanti e dietro non sono equivalenti e interscambiabili.

Come Kant, abbiamo visto, ha suggerito parlando di quel criterio *soggettivo* che è il *Gefühl* della distinzione fra il lato destro e il lato sinistro del proprio corpo, è il riferimento in ultima istanza alla familiarità della corporeità propria, come primo spazio orientato, ciò che consente, anche una volta assenti tutti gli altri riferimenti possibili, un orientamento nel mondo. Si può procedere così ad un "addomesticamento"⁹ che risulta affidabile ed efficace, perché questa corporeità è il medio di una familiarità con il mondo che è più antica del pensiero, come direbbe Merleau-Ponty.

Ciò non significa rendere evitabile lo spaesamento: che resta non solo nell'ordine della possibilità, ma continuamente insorge. Mentre le cose del mondo si offrono all'appropriazione e all'uso, e la convivenza con altri alla relazione sincera, il mondo è reso abitabile nella familiare realtà di una dimora. Ma lo stesso essere al mondo resta sorgenza d'inquietudine. Non trova un limite appropriabile. Il mondo non è nulla che ci appartenga, né lo costituiamo: precede. Lo spaesamento accade come un contrappunto: esperienza di un "altro" in ciò che pur non è del tutto estraneo.

3. *Trasgredire, oltrepassare*

Nel vivere il mondo e nell'essere allocato in esso nel modo di abitarlo, allora, l'essere umano fa esperienza della delimitazione e dell'oltrepassamento; esse trovano l'uno nell'altra, come diceva Foucault, la propria densità. Il limite ha esistenza reale proprio nel gesto che cerca di attraversarlo e la trasgressione esaurisce se stessa nell'istante in cui oltrepassa il limite, «non trovandosi in nessun'altra parte se non in quel preciso punto del tempo». Il punto di contatto tra movimento trasgressivo e limite porta, dice Foucault, ad una «glorificazione di ciò che esclude; il limite apre violentemente sull'illimitato [...] la trasgressione porta il limite fino al limite del suo essere». Si deve intendere la trasgressione, quindi, non come qualcosa di distruttivo, essa non ha nulla di "negativo" ma, piuttosto, «afferma l'essere limitato, afferma questo illimitato nel quale balza, aprendolo per la prima volta all'esistenza»¹⁰.

⁹ Uso il sostantivo "addomesticamento" per rimarcare l'assonanza possibile con "*heim*", che dice della casa in modo non meramente funzionale ma nel senso dell'aver cura.

¹⁰ M. FOUCAULT, *Préface à la transgression* (1964), in ID., *Dits et écrits*, vol. I, Gallimard, Paris 1994, pp. 237-238; trad.it. C. Milanese, *Prefazione alla trasgressione*, in ID., *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 58-60.

Nel comune prefisso di *trasgressione*, come di *trascendenza*, si nasconde una complessità semantica che viene raccolta in omogeneità nella traduzione latina ma, come fa notare J. Greisch¹¹, nel greco si esprimeva in modo ricco e diversificato con preposizioni come *ana* (salire), *dia* (attraversare), *meta* (cambiare luogo), *para* (deviare), *hyper* (oltrepassare), *ex* (uscire), *ep* (al di là). Sono preposizioni che dicono quelle stesse direttrici di orientamento e oltrepassamento che, come si è visto, devono essere lette come originariamente radicate nella costituzione della corporeità. Trasgredire è oltrepassare ed essere oltrepassati. È *trans-ascendance* (Levinas usa anche *ex-cendance*), ovvero *Erhöhung*: un sorpassare che è capacità di elevarsi; è *trans-descendance*: abbassarsi, nelle diverse forme che si distendono dallo spogliarsi di sé al deprimersi; è *trans-passibilité* (*Geworfenheit*): uscire da sé rispetto a un precedente già accaduto, che resta ormai inappropriabile; è *trans-possibilité* (*Entwurf*): oltrepassamento come apertura a un campo di possibilità. Il trasgredire si dice in molti modi, insomma. Anche se nella semplice menzione di un oltrepassare ne resta ancora taciuto il rilievo di valore. Esprime, comunque, l'umano vivere nel limite, mentre ne racconta come di una relazione dinamica. Questa, d'altra parte, è la stessa verità del luogo: tessuto, nella propria originale peculiarità, dalle molte intersezioni di spazi e tempi che lì si sono intrecciati.

Di questo trascendere e trasgredire che avviene nel limite, e apre oltre di esso, possiamo riscontrare le tracce in quella singolare esperienza di luogo che è lo spazio sacro: un "dove" deputato a consentire all'essere nel mondo un essere al confine, lì dove si genera il movimento relazionale d'esistenza. Per questo si può rilevare che lo spazio sacro detiene forse in ultima istanza i segreti della topologia.

Si intende qui dire di un luogo come "sacro" non in virtù di una teofania locale, ma piuttosto perché capace di riattivare quel tipo particolare di esperienza che chiamiamo religiosa: è un luogo che ha una specifica qualità performativa. Mette l'essere umano in balia dell'azione del Dio, crea le condizioni per accogliere l'alterità divina, grazie ad uno spaesamento che offre il modo di un oltrepassamento possibile.

La tipologia e la morfologia sono convocate, nello spazio sacro, nelle diverse forme in cui esso si configura, proprio ad assecondare la *performance*: può essere un luogo vocato a un rito di pellegrinaggio, o a un rito conviviale, o sacramentale. È qui all'opera l'effettualità specifica dello spazio, contenuto e non mero contesto degli eventi: nelle configurazioni che prescrivono movimenti e posture, offrono prospettive, quadri percettivi e scenari.

La regola decisiva è la rottura eterotopica, instaurata dalla dinamica simbolica¹². Tipologia e morfologia dello spazio sacro, cioè, sono profondamente caratterizzate da una simbolica che esprime una impertinenza semantica, e avvia all'oltrepassamento. Ovviamente nella dinamica del simbolo il passaggio dal significato primo al secondo non implica la distruzione del livello segnico; anzi, il passaggio è possibile solo permanendo il segno. È sulla base spaziale consueta, familiare, possiamo dire ad-domesticata, che si progetta la rottura eterotopica: quell'impertinenza semantica per cui «il senso di un

¹¹ Cfr. J. GREISCH, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'heritage cartésien*, Vrin, Paris 2000, pp. 239-240.

¹² Cfr. R. TAGLIAFERRI, *Saggi di architettura e iconografia dello spazio sacro*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2011, p. 79.

enunciato scaturisce dal fallimento dell'interpretazione letterale dell'enunciato»¹³, e che ottiene appunto uno spazio “sacro”. È il mantenimento della differenza con Dio pur nella familiarità della stessa casa. Il “disordine” del mondo ordinario diventa riconoscimento e accoglimento che produce un trasalimento verso possibilità inedite. Il luogo sacro esprime - ed insieme apre in modo eminente a – un'intelligenza di ciò che manca come condizione stessa del possibile.

Il movimento è quindi duplice. L'esperienza di trasgressione, di oltrepassamento, apre a propria volta nuove risignificazioni dell'esperienza feriale, ordinaria, profana. Pensiamo, ad esempio, al significato iniziatico della rinascita: trasgressione rispetto a ciò che è indietro, alle spalle, in un oltrepassamento di *trans-passibilité*¹⁴ che proprio nel prender sul serio l'esser gettato, nel saper stare alla realtà che è già data, trova apertura: nati alla possibilità di nascere. Si pensi al significato escatologico: trascendimento rispetto a ciò che sta davanti, in un movimento di *trans-possibilité*. Lo spazio sacro viene ad offrire le condizioni per resistere alla chiusura verso lo spaesante, alla sclerotizzazione della vita fissata su un'unica possibilità addomesticata: è *ex-stasi* – l'uscita dalle proprie stasi. Impedisce insomma, che questo mondo possa essere compreso come un mondo ultimo e lo fa essere mondo penultimo, innescando quella dinamica che, intesa dal punto di vista temporale, è tra già e non-ancora. In questo, lo spazio sacro apre inoltre ad una risignificazione che rende possibile la *trans-ascendance*, l'oltrepassare in una eccedenza: separa per proteggere, per purificare, non tanto dai nemici ma proprio dal male. Attiva anche, inoltre, alla dinamica dell'abbassamento, della *trans-descendance*: perché il mistero inarrivabile arriva fino a toccare qui, in basso.

Nel momento stesso in cui stabilisce le condizioni dell'oltrepassamento e quindi, in esso, della relazione, lo spazio sacro fa esplodere la differenza e la sproporzione: è il luogo del possibile mettersi in relazione con l'Altro, con il fondo ultimo, con l'altezza irraggiungibile che è mistero. Ma non può essere inteso come la gabbia della sua appropriazione: questa pretesa perderebbe l'altro nell'atto stesso di crederlo afferrato. È, invece, per l'esperienza possibile di una fragile anticipazione¹⁵. L'orientamento degli spazi, il rapporto tra la forma del quadrato e del tondo, le s-proporzioni delle grandezze, la logica dello spreco che trova soluzioni ardite, in “inutili” forme artistiche, in vuoti non funzionali e dislocazioni antieconomiche, sono tra gli elementi architettonici che tradizionalmente hanno dato forma alle condizioni della trasgressione.

Questo luogo deve esprimere l'impossibile e cerca di farlo sulla base di una funzionalità transfunzionale: mentre risponde, cioè, a finalità empiriche, lo fa con risorse del tutto sproporzionate, segnando così lo scarto in cui agisce la potenza simbolica che provoca il trasalimento. L'ordine del significato primario, dell'esperienza mondana, non

¹³ P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Editions du Seuil, Paris 1975, p. 289; trad. it. G. Grampa, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1981, p. 301.

¹⁴ Si può ricordare qui H. MALDINEY, *De la transpassibilité*, in ID., *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble 1991, pp. 263-308; trad. it. F. Leoni, *Della transpassibilità*, Mimesis, Milano 2004.

¹⁵ Cfr. J.-Y. LACOSTE, *Expérience et absolu*, Presses universitaires de France, Paris 1994; trad. it. A. Patané, *Esperienza ed assoluto. Sull'umanità dell'uomo*, Cittadella, Assisi 2004.

è distrutto se non nella propria autosufficienza: perché se si smarrisce il profano non ci sarebbe possibilità di pervenire al sacro¹⁶.

Si deve senz'altro precisare che porre attenzione alla dimensione trascendentale di allocazione dell'umano non comporta una considerazione di irrilevanza del tempo ma, piuttosto, comprende insieme temporalità e spazialità in una più ricca complessità dell'ordine del discorso. Nello spazio, infatti, si legge il tempo¹⁷, che lo segna e gli pertiene.

In particolare, tuttavia, indulgiare alla “coscienza di luogo” offre una prospettiva feconda da cui comprendere più a fondo la pertinenza del limite all'esistenza umana: come ciò che la rende possibile e, nello stesso tempo, come ciò che la vita umana sempre trasgredisce; come esperienza di relazione a ciò di cui consiste e insieme al suo oltre; come rilevanza della corporeità coscienziale propria, in nesso costitutivo con il mondo, nella cui configurazione l'umano trova le direttrici d'orientamento al proprio oltrepassare. Grazie alla “coscienza di luogo” si può meglio pensare che trasgressione e oltrepassamento non significano prescindere dal corpo e dall'allocazione, né rendono irrilevante il luogo e il corpo.

Si apre allora uno scenario di interpretazione che consente di mettere al bando ovvietà e stereotipi, e invita anche ad esercitare un'attenzione puntuale alle condizioni effettive d'esistenza, a non cercare l'universale e l'intero prescindendo dai limiti ma praticandoli, per corrispondere ad una verità di disposizione creativa non velleitaria e pienamente umana¹⁸.

¹⁶ Cfr. R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, L. Klotz, Gotha 1917; trad. it. E. Buonaiuti, *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, Feltrinelli, Milano 1989.

¹⁷ Cfr. K. SCHLÖGEL, *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, Carl Hanser Verlag, München-Wien 2003; trad. it. Parziale L. Scarpa e R. Gado Wiener, *Leggere il tempo nello spazio. Saggi di storia e geopolitica*, Bruno Mondadori, Milano 2009; il titolo è una citazione di Friedrich Ratzel (1844-1904), etnologo e geografo tedesco (noto fra l'altro per aver coniato un termine divenuto suo malgrado infausto: *Lebensraum*) che Schlögel indica tra i fondatori di un “pensiero dello spazio” insieme ad Alexander von Humboldt, Carl Ritter e Walter Benjamin.

¹⁸ Rilevante si conferma a questo proposito il lavoro educativo che deve essere condotto per la formazione di una “coscienza di luogo” all'altezza dell'esistenza umana e della sua possibile “fioritura”; ho approfondito questo aspetto in C. DANANI, *Educare al senso di luogo*, in M. SIGNORE (a cura di), *Ripensare l'educazione*, Pensa, Lecce 2013, pp. 343-352.