

SENTIERI NUOVAMENTE INTERROTTI. PER UNA DISCUSSIONE CRITICA DEL TREKKING.

di Sergio A. Dagradi

*Dacché è stata liquidata l'utopia ed è stata posta l'esigenza
dell'unità di teoria e prassi, si è diventati troppo pratici.
Il senso angoscioso dell'impotenza della teoria diventa un pretesto
per consegnarsi all'onnipotente processo di produzione,
e riconoscere così definitivamente l'impotenza della teoria.*

Theodor W. Adorno

L'uso corrente del termine *trekking* è attestato a partire dalla fine dagli anni settanta. Dall'originale olandese *trekken*, viaggiare su un carro a trazione animale, si è inteso con il suo derivato indicare – nella definizione fornita dal *Dizionario della lingua italiana* di Tullio De Mauro – una «spedizione escursionistica, spec. in zone montagnose non battute e lontane dalle strade di comunicazione, a piedi o con altri mezzi di trasporto naturali¹⁾». L'affermarsi del termine in questa accezione contemporanea è stata determinata – evidentemente – dal parallelo diffondersi della sua pratica in Europa. Sono di conseguenza sorte associazioni, gruppi, organizzazioni; ma si è anche attestata una pubblicistica, tanto cartacea quanto elettronica, attorno a questa disciplina. Proprio questa pubblicistica ed il tentativo da essa fornito di riflettere attorno ai motivi di fondo di questa stessa pratica, allo scopo anche di chiarire ai suoi partecipanti ed in particolare ai neofiti gli scopi, i mezzi e la filosofia che la animano, ha involontariamente determinato anche l'origine di questo scritto. E' uno sguardo – diciamolo subito, onde togliere ogni equivoco nel lettore – che vorrebbe guardare al trekking in modo *dialettico*: ovvero, cercando di problematizzare *criticamente* alcuni assunti di fondo della filosofia che sembra animarne la pratica. Uno sguardo che quindi pone l'accento su alcuni aspetti caratterizzanti la disciplina, ma per deviarli, per distoglierli dall'immediatezza della loro accettazione. Uno sguardo straniante, diciamo ancora, sul quadro idilliaco che assai spesso ideologicamente raffigura il fare trekking. In tal senso parliamo di *sentieri interrotti*: l'interruzione critica di un percorrimto ingenuo, e perciò dialetticamente falso.

1) T. DE MAURO, *Dizionario della lingua italiana*, Paravia, s.i.l., 2000, p. 2788.

LA RICEZIONE DEL TERMINE: UN PUNTO DI PARTENZA.

Abbiamo già sottolineato come il termine *trekking* abbia sedimentato il proprio significato attuale attraverso un progressivo allontanamento dal senso con il quale veniva utilizzato dagli antichi coloni boeri del Sud Africa: per questi ultimi, diciamolo ancora, la parola indicava uno spostamento con carri a trazione animale. Oggi il significato semantico di *trekking* sembrerebbe sovrapponibile a quello individuato dal termine *escursionismo*. Trekking, dunque, è l'andar per sentieri; anzi, in un'accezione ancor più radicale, potremmo dire che è il *tracciare sentieri percorrendoli*.

Tre dimensioni distinte e al contempo complementari si aprono alla riflessione: il senso dell'azione di *tracciare*, il concetto di *sentiero*, le modalità della *percorrenza*.

Cosa significa dunque *tracciare*? Tracciare è anzitutto un lasciar tracce; un lasciar tracce di sé e per sé, attraverso cui aprirsi un varco nel terreno, nell'indistinto. L'azione del recar traccia apre una distinzione, opera una messa in ordine ed una costruzione di senso laddove senso non ve ne è, laddove *il* senso che questo mio tracciare impone era coperto tra i mille possibili, tra gli infiniti a cui il terreno poteva aprire. Tracciare allora come portare allo scoperto, come processo veritativo, come svelamento del nascosto.

Eppure questo tracciare, questa attribuzione semantica, esiste, è portata a compimento, ha un senso, solamente se vi è un soggetto che queste tracce le raccoglie: come ogni processo cognitivo, accade in una intersoggettività che mai può essere negata. E' solamente all'interno di un circolo ermeneutico, interpretativo, sempre già cogente al mio atto di apertura, al mio volere stagliante un senso sugli altri possibili del terreno, che questo mio tracciare esiste. Viceversa scompare: è l'interrotto. E' l'interrompersi del senso. Il non raccogliere dell'uscita allo scoperto – in un rimando evidente alla dimensione cognitiva di cui questa metafora si nutre – annichilisce il disvelamento. Non esiste: il nulla subentra all'essere, svelandosi – alla fine – come originario fondamento di quest'ultimo e suo costante pericolo.

Nel tracciare è insito questo pericolo della scomparsa dell'atto stesso: non c'è sentiero se non è stato tracciato; ma non è stato tracciato se non vi è un soggetto altro che riconosce la traccia da noi messa, che raccolga il nostro segno, che condivida l'universo semantico da noi creato, la geografia da noi appunto tracciata. Della nostra azione non rimane viceversa traccia. L'azione del tracciare, quindi, reca in sé già da sempre il pericolo dello smarrimento. Il non raccogliere da parte di altri delle nostre tracce è dunque un perdersi del nostro gesto, anche nella sua originalità: nessuno potrà ri-trovarmi. Ed io stesso mi-perderò-a-me.

Tracciare, ancora, come segnare il territorio secondo una semantica personale che individua elementi di importanza diversa: il segnare demarca la via che

rompe l'uniformità del terreno indicandone una percorrenza ritenuta degna di rilievo. Il mio tracciare rileva e mette in rilievo gli elementi portanti per l'attraversamento. Nell'attraversare, nella riuscita della mia azione, si segna una mia capacità di decifrare il terreno stesso, di cogliere gli aspetti fondamentali del territorio, di valutarli, riconoscerli: di ricomporre questa mia azione, ancora una volta intrecciata con la dimensione conoscitiva, in un percorso dotato di senso ed inviato agli altri sulla base di questa significanza.

Il pericolo su cui si innalza il mio tracciare, riassumendo, è lo smarrimento di un percorso, l'interrompersi di un sentiero che è il *mio* stesso percorso: *io* sono questo sentiero. Il tracciare è la metafora della stessa costruzione della nostra identità e dei suoi pericoli, ultimo ed allo stesso tempo assoluto quello del nulla, dell'annichilimento totale, della irriconoscibilità e della dimenticanza della mia esistenza: il mio non essere mai esistito per gli altri. Il tracciare gioca quindi con questa dimensione e con quella, ad essa sempre sottesa, ad essa sempre inseparabilmente connessa del cambiamento, del mutamento, del provarsi in modi nuovi, diversi, dell'articolarsi del mio Sé attraverso processualità differenti e percorrenti sentieri mai battuti, riconducendo appunto al mio Sé nuovi elementi per la sua costruzione e stabilizzazione, al diventare *persona* del soggetto. Il tracciare rimanda ad un soggetto originariamente *nomade*, che articola la propria identità nel suo percorrere sentieri, nel suo mettersi sempre di nuovo in cammino. Ricorrendo ad una immagine concettuale di Gilles Deleuze e Félix Guattari, potremmo forse dire che non vi è crescita della personalità, sviluppo e vita del soggetto senza *nomadismo*.

Ma osserva a proposito Adorno nei *Minima moralia*: «La proprietà stabile è ciò che distingue dal disordine della vita nomade, contro cui è diretta ogni norma sociale; essere buoni e avere beni di fortuna coincidono fin dall'inizio²⁾». Il nomadismo si presenta, quindi, come antinorma, laddove norma, reificazione, feticismo e quindi repressione ed oppressione dell'uomo coincidono. Aggiunge a conferma, subito dopo, lo stesso Adorno: «L'uomo buono è quello che doma e controlla se stesso come la sua *proprietà*; la sua autonomia morale è modellata sul potere di disposizione materiale³⁾».

In questa prospettiva occorre allora soppesare quale spazio nella nostra società sia destinato a tale nomadismo e come viceversa venga ad essere concettualizzato, quale surrogato ideologicamente funzionale al mantenimento del presente, il desiderio di avventura che certo escursionismo sembrerebbe proporre.

2) Th. W. ADORNO, *Minima moralia*, (1951), tr. it. Einaudi, Torino 1994, afr. 119, p. 220.

3) *Ibidem*, corsivo nostro.

ESSERE NOMADE.

In un testo oramai datato – soprattutto per i tempi accelerati di consumo dell'attuale industria culturale – Karel Kosík sottolineava alcuni elementi centrali della costruzione della nostra quotidianità:

La vita quotidiana è anzitutto *organizzazione* giorno per giorno della vita individuale degli uomini; la ripetizione delle loro azioni vitali è fissata nella ripetizione di ogni giorno, nella distribuzione del tempo in ciascun giorno. La vita di ogni giorno è la divisione del tempo ed è ritmo in cui si dipana la storia individuale dei singoli. La vita di ogni giorno ha la propria esperienza, la propria saggezza, il proprio orizzonte, le proprie previsioni, le ripetizioni, ma anche le eccezioni, i giorni comuni, ma anche le festività. La vita di ogni giorno non va quindi intesa come opposizione a ciò che esce dalla norma, alla festività, all'eccezionalità o alla storia: l'ipostatizzazione della vita di ogni giorno come banalità in opposizione alla storia come eccezione costituisce già il risultato di una certa mistificazione⁴⁾.

Qualcosa di analogo è possibile rilevare dall'analisi di Pekka Himanen sulla cosiddetta *network society* attuale⁵⁾: la quotidianità è caratterizzata da un processo crescente di organizzazione *ripetitiva e regolare* delle azioni, da una *programmazione* sempre più pressante dettata dalle esigenze del sistema produttivo e dall'accelerazione dei suoi ritmi. Gli spazi di gestione della propria temporalità e quindi della propria esistenza, si assottigliano di fronte alle istanze sempre crescenti dell'apparato di produzione ad eliminare ogni residua barriera tra spazi collettivi e spazi privati, individuali. La mobilitazione totale delle masse è divenuta mobilitazione totale dell'individuo, la cui esistenza sussiste unicamente in funzione delle istanze dettate dal processo di produzione di plus-valore: ogni momento dell'esistenza è parte integrante del processo di produzione, divenuto l'*unicum* di valore regolativo di ogni dimensione di vita, tanto individuale che collettiva. Anche il *tempo libero* non può esistere che nella dimensione dell'*industria del leisure time*: non accade mai originariamente come tempo liberato dal capitale. Il *nomadismo* è pertanto l'altro dall'individuo organizzato dal capitale: è l'altrove, il da-venire. Diviene categoria politica di opposizione all'esistente: antagonismo esistenziale. Non è dimensione co-originaria al capitale: è altra da quelle trasformazioni come adattamento al mercato delle quali, invece, il capitalismo si nutre; è evocazione di radicalità altra – ossia, marxianamente, che va alla radice – di esistenza, di pratiche esistenziali. E'

4) K. KOSÍK, *Dialettica del concreto*, (1963), tr. it. Bompiani, Milano 19652, p. 81.

5) P. HIMANEN, *L'etica hacker e lo spirito dell'età dell'informazione*, (2001), tr. it. Feltrinelli, Milano 2001

lotta per affermazione della diversità, della differenza rispetto all'orizzonte esistente capitalistico⁶).

Ma Kosík ci invita a riflettere anche su di un altro aspetto: l'organizzazione della quotidianità prevede anche, accanto alla ripetitività di ogni giorno, la sospensione di questa, i giorni di festa. Vi è già, in questa perfetta macchina organizzativa di gestione dell'individuo, anche il momento di sospensione della routinizzazione dell'esistenza, l'irruzione di un momento di libertà. Tuttavia, ci avverte Kosík, questa libertà è apparenza, è mistificazione: è funzionale al mantenimento di un certo ordinamento della vita quotidiana. L'apparente sospensione nutre la cogente oppressione: l'ora d'aria per i detenuti viene mistificata a spazio di sospensione della pena. Ma la pena rimane; la condanna resta: da scontare fino in fondo. Come detto in precedenza, anche questi spazi di tempo libero non sono mai spazi originariamente liberati. E' interessante, da questo punto di vista, notare allora la vicinanza, per certi versi paradossale – considerando la diversità di prospettiva che anima i due autori –, dell'analisi di Kosík con quella avanzata da Norbert Elias attorno all'attività sportiva moderna⁷.

Elias parla dello sport come di un luogo protetto e circoscritto all'interno del quale nelle società moderne è permessa l'espressione in forma mimetica di una serie di tensioni che non possono essere direttamente manifestate nella quotidianità. Queste società, infatti, debbono la loro strutturazione ed il mantenimento della loro organizzazione ad una crescente capacità di controllo e plasmazione dei comportamenti individuali: quelle emozioni che vengono progressivamente assoggettate alle esigenze della struttura collettiva, vengono tuttavia espresse in momenti ed in tempi determinati, appunto in forme edulcorate, tendenzialmente non pericolose per la società stessa e la sua sopravvivenza, permettendone comunque agli individui una qualche manifestazione gratificante. Anche da questa analisi emerge pertanto come la dimensione di libertà non coincida con un orizzonte di liberazione dell'individuo, ma risulti funzionale, come rilevato precedentemente da Kosík, al rafforzamento della dimensione di deprivazione quotidiana. Il soggetto è rimandato costantemente all'ordine oggettivo della società capitalistica: la sua soggettività si presenta dialetticamente come oggettivazione delle istanze del sistema produttivo. Il soggetto è in quanto oggetto del processo costante della sua produzione capitalistica.

6) E' interessante notare che questa percezione del nomade come l'eccedente che abita la strada ed assedia l'ordine sociale entro le mura cittadine ha origini già nella cultura medioevale (ovvero in quella cultura che, come molti vorrebbero, è la base della nostra identità occidentale). Se la stanzialità rappresentava l'ordine sociale, il nomadismo si configurava come asocialità da perseguire, da eliminare, o da ricondurre ad ordine. Si cfr. a riguardo: A. J. GUREVIC, *Le categorie della cultura medievale*, (1972), tr. it. Einaudi, Torino 1983, pp. 44-96.

7) N. ELIAS – E. DUNNING, *Sport e aggressività*, (1986), tr. it. Il Mulino, Bologna 1989.

COM'È DURA L'AVVENTURA.

Cos'è allora questa ricerca di avventura che il trekking pone assai spesso al centro della sua proposta?

Dice Georg Simmel, in un suo lontano saggio⁸⁾, che l'avventura, pur trascendendo la quotidianità, è intimamente legata ad ogni momento della nostra esistenza: è una forma del vivere che si gioca tra l'attività e la passività; la conquista, l'occasione da cogliere al volo, l'attivismo e dall'altra parte l'abbandono a queste stesse occasioni ed alla forza del mondo; una combinazione di sicurezza di sé ed insicurezza degli accadimenti che, pur rappresentando una sorta di corpo estraneo nella nostra vita, si presenta come evento rivelatore di una struttura intima della nostra esistenza. Sintetizzandola con le parole di Alessandro Dal Lago e Pier Aldo Rovatti

[...] quella che noi chiamiamo vita reale è solo un concatenamento di possibilità e di attualizzazioni parallelo ad altri concatenamenti che si sarebbero potuti realizzare. [...] Nessun dono o eredità ci libera dal fatto che in ogni momento siamo chiamati a spendere le nostre chance, a giocarle o a buttarle via. In questo senso l'avventura non ha nulla di romantico ma è il senso evidente di tutta la vita⁹⁾.

L'avventura, quindi, sembrerebbe connotarsi come esperienza fondamentale e costitutiva del nostro esistere. Sulla scorta di quanto affermato in precedenza, tuttavia, questa esperienza viene ad essere ridimensionata e riconfigurata nella nostra contemporaneità. Come anche gli stessi Dal Lago e Rovatti debbono ammettere, l'avventura sembra finita, scomparsa nel mondo razionalizzato¹⁰⁾: essa permane, diremo allora, come immaginario, come rimando ad un altrove che non è più. Lo spazio dell'avventura nella società della razionalizzazione capitalistica dell'esistente – diremo ancora – appare come spazio ambiguo: un altrove che può connotarsi solamente in quanto oasi protetta e tutelata, e a tutela soprattutto dell'ordine costituito che permane e permarrà al di fuori del recinto dell'oasi. L'avventura offerta dalla società contemporanea è anzitutto l'avventura *organizzata*, per sua natura un ossimoro. La dimensione di rottura, di contingenza e di decisione che il suo concetto recava con sé è il rimosso dell'attuale avventura.

L'avventura, allora, come mito – in un senso regressivo del termine – connesso ad un altro mito, ancor più potente e che ne rende di fatto possibile la costruzione del campo di esistenza: la Natura.

8) G. SIMMEL, *L'avventura*, (1905), tr. it. in ID., *Saggi di cultura filosofica*, Neri Pozza, Milano 1985, pp. 15-28.

9) A. DAL LAGO – P.A. ROVATTI, *Per gioco*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1993, pp. 48-51.

10) Ivi, p. 41.

PERCORRIMENTI DI UN SENTIERO.

La seconda dimensione da sondare, sulla scorta delle puntualizzazioni iniziali attorno al termine *trekking*, è quella come detto del *sentiero*. Che cos'è esattamente un sentiero? Quale diversità presenta rispetto ad altre vie, ad altre strade, ad altri tracciati percorribili?

Scrive Stephan Sting alla voce *Strada* di una recente enciclopedia di antropologia¹¹⁾:

L'immagine della strada nella nostra cultura è dominata per intero da una forma speciale, che si è costituita in relazione con lo sviluppo dell'*automobile*. Questa forma della strada è storicamente recente – ha circa cento anni – ma dalla sua comparsa è cresciuta espandendosi con una dinamica finora inarrestabile¹²⁾.

E' questo l'elemento antropologico dal quale partire per intendere la concettualizzazione del sentiero nella cultura del *trekking* (ma non solo). Quando noi parliamo di strada, di percorsi, vie, e pensiamo a trasferimenti e spostamenti, il nostro sguardo mentale focalizza una certa organizzazione di questo spazio/movimento nel quale la meccanizzazione dello stesso spostamento è qualcosa di dato, ovvero di immediato, e che conferisce unità di senso alla nostra costruzione, alla nostra immagine. Il sentiero – di contro – appare quindi come un'eco proveniente da un'altra spazializzazione e quindi da un'altra dimensione, anche culturale: si colloca in un orizzonte non urbano, né urbanizzato; si presenta a noi tortuoso ed accidentato, non spianato e catramato per un passaggio agile e soprattutto per spostamenti veloci; è tracciato dal passaggio normalmente di uomini e/o animali, ed è quindi un prodotto e non la precondizione dello scorrimento delle automobili, che richiedono dinnanzi a loro piste già ben definite ed adeguatamente attrezzate.

Parlare di sentiero è evocare una geografia umana diversa: è il proiettarsi al di fuori del mondo tecnologizzato. E' quella nostalgia per un universo oramai tramontato e che, ad esempio, lo stesso Martin Heidegger evoca nello scegliere il termine *Holzwege* quale titolo di una sua raccolta di saggi¹³⁾ – e da noi volutamente, ma anche provocatoriamente, evocato nel nostro stesso titolo. Se l'immagine del mondo attuale, come Heidegger stesso ci ricorda in uno degli scritti là contenuti, è il prodotto dell'estensione del dominio della scienza-tecnica sulla realtà e sulla sua stessa pensabilità, dominio visto evidentemente con una carica negativa ed impoverente dell'esperienza umana, il sentiero che si perde nel bosco vorrebbe presentarsi come l'esperienza che apre alla voce ancora ca-

11) S. STING, voce *Strada*, in Ch. WULF (a cura di), *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica*, (1997), tr. it. Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 197-206.

12) Ivi, p. 197.

13) M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, (1950), tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1968.

pace di parlare il linguaggio dell'autenticità. Ma questa autenticità si dispiega – come puntualmente notato da Adorno in numerosi passi critici¹⁴ – attraverso la rievocazione di immagini bucolico-agresti: il linguaggio dell'autenticità è il richiamo a una terra e a una natura che non solamente non esistono ormai più, ma che forse mai sono esistite, perpetuando irrazionalmente quel mito di una certa cultura arcaicizzante al quale abbiamo fatto riferimento già in precedenza.

Siamo portati nuovamente di fronte a quel concetto che appare sempre più come l'architrave dell'intera ideologia trekking: una certa immagine della natura, e del susseguente rapporto dell'uomo con essa, emerge come centro costitutivo dell'intero orizzonte discorsivo, fungendo come connettivo logico dei suoi elementi. L'articolazione del senso complessivo ed unitario dell'esperienza trekking accade a partire dagli effetti veritativi determinati da questo concetto di natura archetipica ed incontaminata.

Prima di affrontare questo snodo centrale per la nostra critica, occorre tuttavia, soffermarci sull'ultimo elemento che era emerso dalla originaria disamina del termine *trekking*: la tipologia della percorrenza di questi sentieri.

A PIEDI!

Uno sviluppo insostenibile del traffico è venuto a generare una sorta di *auto-paralisi*, con conseguente azzeramento di quel guadagno che l'invenzione della stessa automobile aveva offerto in termini di mobilità individuale: la strada è divenuta un elemento di disturbo della vita umana e sociale, con lo sviluppo di comportamenti addirittura disumanizzanti ed antisociali¹⁵. La necessità di un modo altro di percorrenza si connette a un superamento di questa difficoltà: in tale necessità è implicita una critica di questo stesso modello di sviluppo e dei suoi esiti, nonché una riscoperta di spostamenti meno vincolati nella percorrenza, più liberi di quelli imprigionati da ferrovie o automobili. E' infatti indubbio – come notato *in primis* da Paul Virilio¹⁶ – che con l'invenzione delle ferrovie e successivamente dell'automobile la dimensione del viaggio è stata ricondotta a un movimento sempre più *ordinato*, in quanto vincolato: dagli orari, dalle fermate, dai percorsi della strada asfaltata, dai posti di rifornimento ecc. Il movimento del soggetto è stato progressivamente ricondotto all'ordine e privato di fantasie, di quella dimensione di libera esperienza della strada connessa, come visto, al concetto di nomadismo e quindi a una certa costruzione della propria identità personale e sociale.

14) In particolare rimandiamo alla prima parte della *Dialettica negativa*, (1966), tr. it. Einaudi, Torino 1970.

15) Si cf. J. DEITERS, *Auto-Mobilität und die Folgen*, «Geographie heute», 1992, n. 102, pp. 4-11.

16) P. VIRILIO, *Velocità e politica. Saggio di dromologia*, (1977), tr. it. Multipla Edizioni, Milano 1981.

L'accelerazione dei mezzi di trasporto ha inoltre trasformato il viaggio in *velocità*, con tutta l'ideologia della stessa sorta e sviluppatasi a partire dai primi anni del secolo scorso. L'esaltazione futurista è forse l'esempio meglio noto anche al grande pubblico. La velocità pura elimina ogni spazio, e quindi ogni percorrenza, ogni percorso formativo dello stesso soggetto: in quanto deterritorializzazione, despazializzazione significa parimenti deprivazione rispetto alla possibilità di tracciare una propria identità. Le forme confuse, aggrovigliate, sovrapposte e distorte della pittura futurista lo mostrano apertamente. La velocità conduce al superamento del nomadismo verso la pura fluidità, con il suo ambiguo alone di sfida rispetto appunto alle identità dei soggetti¹⁷⁾.

Il percorso del trekking è dunque un percorso fatto a piedi – o al limite con cavalli o biciclette – teso nel recupero non solamente di una dimensione di libertà negata dal movimento meccanizzato, ma anche di quel radicamento al paesaggio costitutivo di un certo modello di costruzione della propria soggettività. Ancora il rimando ad una certa idealizzazione della natura funziona come dispositivo primario di costruzione del discorso di senso del trekking.

UNA MITOLOGIZZAZIONE DELLA NATURA.

Il discorso che fino ad ora abbiamo condotto attorno alla pratica del trekking non può prescindere, come detto ripetutamente, dal considerare in modo adeguato l'idea di natura in esso implicita. Ora questa natura si configura soprattutto nella forma del mito: il mito di una Natura incontaminata, originaria, disumana nel suo essere altra rispetto all'uomo ed al suo ambiente. L'idea di Natura nasce da una rottura originaria dello spazio cosmico: vi è uno spazio propriamente dell'uomo, da lui trasformato, modificato, plasmato e implicitamente degradato da tutti questi processi, e che come tale è assumibile come termine negativo nella costruzione del discorso del trekking; di contro emerge l'idea, potente, di uno spazio vergine, intaccato, originario, puro, che diviene il dispositivo prospettico positivo nella definizione del medesimo ordine discorsivo. La Natura appare così come una sorta di simbolo e di forza extra-umana ed extra-storica sempre costantemente capace, tuttavia, di una qualche forma di azione positiva sull'uomo, sull'elemento assunto come in sé negativo.

17) Sulla fluidità come dispositivo centrale nella costruzione della tarda modernità e sulla sfida all'identità che essa ci consegna ho riflettuto ne *Il Vuoto e la Carne: il pensiero filosofico e la problematizzazione della sessualità*, Bonomi Editore, Pavia 2002, in part. pp. 151-157. Si cf. anche R. BODEI, *Distanza di sicurezza*, introduzione all'edizione italiana di R. BLUMENBERG, *Naufragio con spettatore*, Il Mulino, Bologna 1985, in part. pp. 17-19.

25) Questa formula inerente all'impossibilità di "costituire" il popolo "costituente" è dell'abete Sieyès, insigne costituzionalista del settecento che ebbe un ruolo di grande rilievo nella formulazione costituzionale della Rivoluzione Francese.

Ma proprio questa dinamica rivela appunto il suo carattere mitico. Come ho avuto modo di annotare già altrove

Lo stato di natura – al pari dell’utopia – è l’oggetto di costruzione di un discorso di cui è comunque portavoce l’europeo civilizzato, che parla di sé attraverso un processo di negazione del proprio essere, arrivando – appunto attraverso un processo di sottrazione – alla definizione di un’occasione di raffronto rispetto alla propria condizione. Detto altrimenti: lo stato di natura non è che una ipostatizzazione culturale, frutto di scelte etiche, politiche, storiche, che al pari dell’utopia ha svolto in campo filosofico (ma forse sarebbe più corretto dire, più in generale, in campo culturale) una funzione ideale: è un concetto che non trova un suo corrispondente oggettivo [...]»¹⁸.

Il discorso del trekking si avventura su di un percorso che rischia di precipitare costantemente nel nostalgico e nell’irrazionale: la nostalgia patologica e antistorica, già denunciata da Goethe e soprattutto da Schiller¹⁹, di una condizione primigenia nella quale ricollocare l’uomo; condizione che tuttavia, ed in questo risiede un ulteriore elemento di irrazionalismo della proposta, non si è mai data nella storia dell’umanità. Come con estrema lucidità Marx ed Engels avevano per primi riconosciuto nella *Ideologia tedesca*, non esiste umanità la cui esistenza non sia direttamente intrecciata, attraverso le attività materiali di trasformazione di essa, con la natura; e di contro non si dà all’uomo orizzonte sensibile che non sia già da intendersi altrimenti che come insieme dell’attività sensibile vivente degli individui. Detto altrimenti: ogni epoca ha posto in essere, in forme storicamente differenti, una unità imprescindibile dell’uomo con la natura, unità che ha visto nel lavoro il medio relazionale²⁰. Negare questo elemento di unità significa, quindi, negare la storicità – e quindi la temporalità – costitutiva dell’essere umano, che proprio in questa processualità è venuto a dispiegarsi.

Ma vi è forse un ulteriore elemento di pericolo in questa modellizzazione della natura, e paradossalmente anche in funzione di un qualsivoglia discorso ecologista. Come ricordava infatti Adorno: «Quanto più la civiltà conserva e trapianta tale e quale la natura, tanto più è spietato il suo dominio su di essa²¹». Ossia, nel momento in cui la Natura è pensata astrattamente in una condizione di separatezza originaria rispetto all’Uomo, l’unica relazione positiva che que-

18) S. DAGRADI, *Ragioni dell’Eros. Tre diverse scritture filosofiche in Diderot Morelly Kant*, «Giornale di Metafisica», n. s., 24 (2002), p. 106 (ora in S. DAGRADI, *Il Vuoto e la Carne: il pensiero filosofico e la problematizzazione della sessualità*, op. cit., p. 106). Sull’urbanizzazione come momento storico nel quale la natura ha cominciato ad essere vista come l’altrove incontaminato, l’altro assoluto rispetto alla tecnica si legga A. BENACHENOU – Y. BENACHENOU, *Ambiente e sviluppo*, Jaca Book, Milano 2000, pp. 59-95.

19) A riguardo si cf. soprattutto lo scritto *Sulla poesia ingenua e sentimentale* in F. SCHILLER, *Saggi estetici*, U.T.E.T., Torino 1951, in part. pp. 384-385.

20) In particolare K. MARX – F. ENGELS, *L’ideologia tedesca*, (1845-46), tr. it. Editori Riuniti, Roma 1958, pp. 39-41.

21) Th. W. ADORNO, *Minima moralia*, op. cit., afr. 74, p. 132.

st'ultimo è in grado di esercitare rispetto ad essa è una relazione non di interazione bensì di dominio: non essendo la Natura *l'altro a me stesso* – e quindi qualcosa di intimamente connesso al mio essere ed al mio esistere, e che io riconosco come tale nell'imprescindibilità della relazione stessa – non vi è alcun rapporto dialettico che possa legare i due estremi, ma solo una relazione astratta nella quale le due polarità sono assunte in una concreta separatezza totale, superata esclusivamente da un atto di forza di uno dei due. Laddove non vi è rapporto dialettico possibile (orizzontale), può solamente instaurarsi un rapporto di ordine gerarchico (verticale) che, nella indifferenza rispetto all'altro (la natura), esercita un potere che non può che essere di tipo coercitivo.

Occorre allora affermare un altro modello di natura, consapevole delle dinamiche sovraesposte e che attinga ad un effettivo corrispettivo oggettivo nella realtà. Uno modello che si può istituire – seguendo le indicazioni di Fabio Merlini e Claudio Del Don²²⁾ – sostituendo all'idea astratta di natura l'idea di *territorio*, «[...] con la sua storia, la sua cultura, le sue risorse, la conformazione e l'organizzazione dei suoi luoghi²³⁾», più adeguata proprio per intendere il rapporto incessante e determinato tra uomo e ambiente.

VERSO UNA INCERTA CONCLUSIONE.

Il rapporto con la natura – con una certa immagine della natura – rimanda quindi a un desiderio di appagamento con il proprio sé, e di conseguenza a un desiderio di adeguatezza nel rapporto con gli altri che dobbiamo viceversa presupporre come non esistente nella quotidianità. In molti inviti alla pratica del trekking, da parte di varie organizzazioni e rintracciabili anche su internet, si possono ad esempio leggere affermazioni del tipo «il trekking aiuta a *liberare la mente*», «a *scaricare energia negativa*» «a *dissolvere, almeno per un po'*, i problemi del quotidiano». Questa tensione all'appagamento può ambiguamente strutturarsi in termini che potremmo forse intendere, alternativamente, come regressivi o progressivi.

Nell'un caso la riscoperta di un'originaria *naturalità* della natura, e quindi del proprio sé e della comunità, è una riscoperta che placa, che ritempra, lasciando le cose come stanno, riconsegnando il soggetto – dopo la parentesi di vacanza – alle identiche dinamiche di prima. La Natura è pensata ed ipostatizzata come ente autonomo, come un altrove rispetto alla quotidianità con la quale non interagisce e non può interagire. E' un altrove spazio-temporale che non può giocare alcun ruolo rispetto alla organizzazione socio-economica della

22) F. MERLINI – C. DEL DON, *Dalla natura al territorio. Prospettive di ecologia umana*, «Cenobio», 51 (2002), n. 4, pp. 297-308.

23) Ivi, p. 305.

quotidianità. La perennità ed immutabilità di questa immagine ideologica della natura, che nella sua essenza è sempre identica a sé, consegna anzi il soggetto umano alla *rassegnazione* rispetto ad una sorta di astoricità e fissità dell'esistente. Diviene quindi regressiva in quanto *fuga* dalla vita di ogni giorno, che viene confermata nella sua certezza e perennità proprio dall'istituzione di queste parentesi momentanee (il week-end, il ponte, la vacanza...).

Nel secondo caso, al contrario, l'appagamento apre ad una meta a venire. E', rubando una figura concettuale junghiana, la possibilità di sperimentare una diversità di sé, dei rapporti sociali, della relazione con il mondo, che pone al tempo stesso questo appagamento come un da venire, come una meta da raggiungere anche per la quotidianità. Quel *tracciare il sentiero* che avevamo posto in termini non esclusivamente fisico-geografici si dispiega qui in tutta la sua valenza rispetto ai percorsi di soggettivazione dell'individuo: quell'appagamento è la prefigurazione di un modello altro di esistenza che vuole contagiare di sé ogni attimo, che vuole strabordare dalla dimensione riduzionista della vacanza per plasmare di sé l'intera organizzazione dei rapporti relazionali. E questo in relazione a una diversa immagine proprio della natura, intesa come territorio, di fronte alla quale ci si pone nella convinzione di una possibilità di confronto positivo ed interagente con essa, proprio perché nel territorio questa possibilità è già-da-sempre in atto: alla fissità dell'idea astratta di natura subentra la consapevolezza della temporalità geologica, entropica e storica del territorio, nonché del suo essere orizzonte propriamente umano. E quindi anche politico.