

Ao8



Vai al contenuto multimediale

Antonio Franco Mariniello

Località

Sopralluoghi meridiani





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVIII
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-1072-0

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: giugno 2018

Indice

7	<i>Introduzione</i>
53	<i>Rovine</i>
79	<i>Architetture scomparse</i>
101	<i>Traslocazioni</i>
105	<i>Mutazioni</i>
165	<i>Luoghi e progetti</i>
171	<i>Ringraziamenti</i>

Introduzione

Verso la fine degli anni '90 vedeva la luce un testo sacro della *new economy* basata sulle reti e in particolare sull'uso di Internet; autori ne erano Christopher Meyer e Stan Davis. Quel libro si intitolava — profeticamente — “Blur”, un termine inglese che indica un mondo dalle forme indistinte, senza più confini netti, dove le tre forze convergenti della *new economy* (*velocità, interconnessione, e immaterialità*) mettono continuamente in discussione i tradizionali rapporti e le relazioni interpersonali (ad es. tra chi vende e chi compra, tra chi fornisce un servizio e i suoi utenti). Ma queste forze mettono in crisi anche i consueti rapporti tra funzioni-attività umane e gli *spazi fisici* a queste destinate, in sostanza: tra la città e i suoi abitanti, ponendo così in crisi anche il modo “moderno”/convenzionale con cui gli urbanisti architetti hanno storicamente trattato questi rapporti.

Tale rivoluzione epocale, che oggi si compie con il dominio del Virtuale sul Reale, in verità ha radici piuttosto lunghe nel Novecento (radiofonia, telefonia, televisione,..) ma il suo estendersi nella globalizzazione produce ormai una mutazione nella stessa percezione del mondo da parte dell'uomo, e riguarda infine il rapporto tra la Vita e lo Spazio, costringendo a ripensare il fondamento di necessità e di adeguatezza di consolidate tecniche urbanistiche e architettoniche, ma anche di metodi e tempi delle politiche urbane.

Ciò malgrado, gli individui e i gruppi sociali urbani non sembrano essere del tutto soddisfatti della facilità e della rapidità di interconnessione comunicativa “a distanza”. Non cala, infatti, anzi è ancora inesausta la domanda (e cresce il desiderio e l'immaginazione) di luoghi fisici, di spazi concreti e materiali per l'aggregazione e la coesione, dove le persone vogliono sentirsi in relazione, “vicini”

in condizione *autentica* di “prossimità personale”, per condividere problemi, interessi ed aspirazioni “comuni”.

Paradossalmente, pur in tanta facilità di connessione cresce, cioè, il *desiderio di spazi e luoghi* che siano in grado di *rappresentare* e rendere dunque *sensibile*, esteticamente (nel senso etimologicamente proprio del termine) percepibili i significati dell’“essere sociale”, della *relazione* sociale e interpersonale, sia essa relazione dialettica o solidale, o anche conflittuale o dialogica, secondo le circostanze.

Tanto più rapidamente la connessione virtuale nella rete rompe illusoriamente l’isolamento dell’individuo metropolitano, quanto altrettanto rapidamente (istantaneamente), la disconnessione ripristina reciproche solitudini. Dunque, è la stessa economia post-fordista, la stessa *new economy* che — mentre promuovono una società della conoscenza — producono dentro se stesse un indebolirsi dei processi della comunicazione autentica, allentando legami di solidarietà e senso di appartenenza, rischiando di disperdere il senso civico dei cittadini.

Rimane pertanto ineludibile (pur se da ridefinire e motivare da domande condivise in specifiche condizioni locali) una dimensione *fisica* nelle politiche di riqualificazione e rigenerazione creativa nelle aree urbane, specialmente in quelle marginali, periferiche, o comunque svantaggiate: perché qui si avverte più acutamente una disintegrazione della relazione *positiva* (costruttiva) tra *spazio e società*, che produce, in definitiva, i caratteri (anche fisici) del *negativo* metropolitano, persino il *sentire* soggettivo del *non esserci* città.

Per contrastare tali tendenze alla smaterializzazione/delocalizzazione dell’esistenza non vale, perciò, estraniarsi in altri contesti, lontani dal proprio: nonostante la globalizzazione e i processi di *de-territorializzazione* dell’operare architettonico, i caratteri dei luoghi più propri continueranno ad alimentare l’immaginario architettonico e poetico contemporanei. Così come, contro un tendenziale (ma già in atto) avanzare nel virtuale post-umano della percezione

e dell'uso dello spazio e della relazione uomo/mondo/tempo, il *corpo* (il corpo umano e il corpo dell'Architettura) e la Località, le loro consistenze (sostanze) restano grumi di resistenza al processo di post-umanizzazione del mondo e della vita. L'architettura immaginata e costruita per l'abitare dei corpi è ancora l'esito necessario per la custodia dell'abitare "poetico".

Sono i Luoghi a riassumere e ricordare la Storia, molto più delle date che si dimenticano e si confondono: e i fatti della storia sono sempre localizzati in una geografia. Rifare "mente locale" sull'architettura e sulla città non vuol dire necessariamente guardare indietro, magari per polemizzare contro la globalizzazione: può significare al contrario tracciare una nuova frontiera. Nella condizione attuale del progetto di architettura, questo può significare anche pensare elementi in grado di immettere — nell'uniformità dell'attuale scenario di città e di paesaggi — "plusvalori differenziali", che sappiano sottrarsi alle numerose "metafisiche dell'atopia" per costruire luoghi come *intorni* riconoscibili.

In tal senso, l'intreccio complesso tra storie, memorie, eventi, narrazioni, atti costruttivi, usi e caratteri costitutivi dei siti, che chiamiamo Località, non è un'entità metafisica: essa non è una *identità*, o almeno non lo è una volta per tutte. Troppe incrostazioni ideologiche nelle scienze umane e sociali nel Novecento (l'Architettura inclusa, ma anche una Geografia intrisa di eccessi di culturalismo) ne hanno confuso la natura, oscillando tra i concetti di "identità" e di "appartenenza". Una località — piuttosto — *si produce* specificamente mediante costruzioni sociali e culturali incessanti; fino a costituire «un isolato sociale e culturale identificato da *pratiche*: sono questi modi di fare determinate cose, relativamente condivisi da chi li manifesta, i veri protagonisti della vita locale, ed essi emergono in circostanze determinate, da cui sono inseparabili, e parlano di protagonisti specifici...» esprimendo persino dei diritti (v. Angelo Torre, *Luoghi. La produzione di località in età moderna e contemporanea*, Donzelli ed., Milano 2011). Dunque:

luoghi prodotti da *pratiche*, indagabili non tanto come architetture che “armonizzano” ambiente ed edifici, ma come *siti* i cui strati possono essere scavati per rintracciare le materie e ricostruire le azioni di una relazione processuale tra risorse (materiali, sociali, simboliche), intenzioni e rituali politico/sociali.

L’indiscutibile difficoltà attuale — se non una sorta di declino — del Progetto Urbano mostra che occorre recuperare rapidamente l’iniziativa sulla “città progettuale”: ricostruire le condizioni per *una pratica della Località*, sia come linea di discontinuità fra processi urbani generali e situazioni specifiche, sia come contrasto a processi di omologazione morfologica e linguistica indotti dalla globalizzazione. Ciò va fatto, tuttavia, evitando di chiudersi in contesti ristretti ed autoprotettivi, guardando e riconoscendo *nella località* le possibilità progettuali per realizzare “autonome unità di significato urbano”. Queste saranno entità in grado di reagire alle trasformazioni della città elaborando volta per volta risposte precise ed “ambientate”, cioè “esattamente ma positivamente transitorie” (Purini).

Questa linea operativa architettonica/urbana veniva non a caso posta da Franco Purini, come uno dei problemi all’ordine del giorno già da diversi anni, per uscire da una condizione attuale di impasse progettuale come causa ed effetto di una *perdita di energia costruttiva dei luoghi*, energia che sembra ormai assopita perché non adeguatamente sollecitata al risveglio da un Progetto. Laddove questo appare, viceversa, sempre più “indifferente”, più “opportunista” che sinceramente e coraggiosamente disposto ad ingaggiare con il Luogo la dialettica/dialogo che può restituire a questo voce e figura, almeno nel “momentum” (*kairos*) cruciale di una sua trasformazione necessaria.

In territori e città sommersi e diluiti nel *generico* e nell’*indifferente* di un’architettura che sembra diretta e veloce emanazione di un’immobiliarismo disincantato e vincente, “a presa rapida”, pur se annacquato e accattivante, occorre riattivare l’energia progettuale potenziale dei *luoghi*: una re-immersione rammemorante

appena rallentata dal dolore per ciò che si è perso, per trarre fuori dalla nostalgia una nuova forza espressiva.

Quella forza non può certo venire dalla “Città Generica” per anni cinicamente vagheggiata e propagandata da Koolhaas: un asettico scenario, spogliato di ogni utopia, prodotto nel laboratorio mentale di “un anarchico di destra” (così Gregotti definiva l’architetto olandese nel *Corriere della Sera* del 5 agosto 2008) per poter giustificare la produzione e il consumo ossessivo di geniali deliri architettonici che non inquietano ormai più nessuno, mentre semmai riaccendono negli abitanti la necessità di una ri–considerazione pubblica e civile di una qualità *specifica* di una città che non si intende più abbandonare alla mera competizione tecno–speculativa della finanza immobiliare globale. Non si intende, cioè, più subire uno spazio infestato da oggetti affastellati e inessenziali, spazzato, “ripulito” (de–privato) dalle radici pubbliche costitutive delle differenti individualità urbane. Nozione di incerta sostenibilità teorica, la “città generica” si rivela una autentica mistificazione ideologica che ha una parte di responsabilità nella predisposizione del mondo agli ultimi disastri provocati dalla globalizzazione del mercato immobiliare finanziarizzato.

Innumerevoli “identità di successo” (leggi: centri storici e/o paesaggi famosi e celebrati quali identità locali) vengono “ridotte in polvere senza significato” (Koolhaas) da voraci masse di turisti sempre più mobili e veloci. Ovunque si trovino a transitare, costoro vanno seminando i germi della distruzione delle vecchie e stanche “identità storiche”, e — quasi per contagio — inoculando la mutazione negli *immaginari identitari* degli stessi abitanti stanziali dei luoghi che attraversano. Accogliere i viaggiatori ma proteggere i luoghi dalla pressione dei turisti: è imperativo categorico per i responsabili di azioni e politiche urbane orientate alla cura delle città.

Una delle condizioni dell’esistenza metropolitana moderna è la progressiva accentuazione della dialettica tra *stanzialità* e *mobilità* nell’uso dello spazio urbano generalmente inteso, ma in partico-

lare degli spazi pubblici e persino dello spazio domestico. Questa dialettica corrisponde analogicamente anzi deriva (come prodotto e modalità di un uso specifico) dall'altra dicotomia tra “*communitas*” e “*societas*”, che già Tonnies e poi Simmel avevano indagato, riconoscendo nella *societas* il livello pienamente sviluppato del rapporto sociale moderno, laddove la comunità tradizionale resterebbe residuo resistente o inerziale nel processo di evoluzione sociale (*Gemeinschaft* versus *Gesellschaft*).

Anzi, è proprio l'accentuarsi delle possibilità di mobilità che mette in crisi pesantemente il permanere di concezioni e caratteri “comunitari” nel modo di vita urbano contemporaneo. Tanto è vero che nelle grandi concentrazioni metropolitane, questo carattere permane in situazioni riconoscibili come propriamente marginali, ma non “generiche” (i *ghetti*, sia in centro che in periferia). Tutto ciò ha un riflesso diretto nella coscienza contemporanea dell'abitare urbano/metropolitano.

Non soltanto è del tutto evidente quanto e come la mobilità *veloce* abbia mutato gli stessi caratteri fisici della città (si pensi al ruolo *conformativo* delle infrastrutture della mobilità, del transito e della comunicazione), ma si è compiuta una vera mutazione antropologico-culturale dello stesso individuo umano “abitante della grande città”, se è vero che, ormai, questo tipo di individuo urbano moderno mentre *abita* stabilmente in un determinato luogo tende a voler *vivere* dappertutto. Ciò cambia infatti i modi di fruizione e di percezione degli spazi urbani, accentuando inevitabilmente quel modo “distratto” di fruizione dell'architettura degli spazi fisici urbani (cfr. Benjamin): che tanto più lo sradica dalla profondità di un rapporto autentico con un luogo, quanto più si estende in superficie la sua capacità di muoversi in ogni direzione. Ma — se l'*abitare* è fondamentalmente prodotto da una condizione costruttiva psichica, interiore, che si fa perciò *poetica*, che sola ti consente di *sostare* in pace nel luogo che ti appartiene — la vicenda esistenziale/interiore di ciascuno dice che si abita in *un solo* luogo, *sempre lo stesso*: e

pur cercando ansiosamente, erraticamente muovendosi, *esperienze* di vita nella varietà e nella moltitudine dei luoghi del mondo, si è destinalmente condotti dal desiderio di tornare al luogo del proprio abitare originario ed essenziale, che sta nello *splendore* del Luogo che si è conosciuto per primo.

Malgrado la resistenza delle *culture di difesa / conservazione identitaria*, che tentano di trarsi fuori dalle dinamiche del consumo e del mercato turistico dei luoghi “tipici”, si sta producendo così la irresistibile riemersione dei caratteri più “selvaggi” e incolti, più feroci (ma anche più autentici?) della ibridazione/contaminazione e dell’antagonismo tra i fattori della Località. Nella dialettica tra i fattori *storici* e i fattori *mitici* di una località, questi ultimi sembrano infatti conservare maggiore capacità di *durata*: ma semplicemente perché il Mito — anche nella fenomenologia delle sue più affioranti manifestazioni nella vita quotidiana — costituisce la struttura profonda e resistente delle *mentalità* che “governano” le storie dei luoghi. Tuttavia, nemmeno le culture “locali” più robuste riescono a resistere a lungo al progressivo disvelamento voyeuristico degli stessi miti intorno a cui queste si erano lentamente costituite: l’estrema difesa, forse l’unica efficace per queste culture, è nella *ricostituzione del proprio mito fondativo*, se non addirittura nell’invenzione di un nuovo grande racconto di se stesse. L’identità intesa come condivisione di un passato “comune” (per lo più ignoto o dimenticato) è un concetto perdente: c’è sempre meno da condividere nella continua espansione demografica e di forzose quanto mobili coesistenze migratorie. Nell’accanimento filologico di certo conformismo urbanistico sui centri storici, più si abusa della “storia” più essa resta muta. Tanto vale allora abbandonarsi alla fascinazione del mito: il Mito è infatti ciò che resiste — e non è poco — di un grande interminabile racconto una volta svincolato (disarticolato) dall’accumulo delle complicità della Storia.

Perciò, possiamo in ultima analisi affermare che *l’identità stessa altro non è che l’elaborazione di un mito, e che conserva la Necessità im-*

prescindibile del Mito: questa proposizione va presa alla lettera. Nel senso che l'appartenenza profonda e intima di una località/comunità a se stessa, si costituisce sopra e intorno ad una grande (*magica*) narrazione di sé e dell'atto misterioso della propria origine.

Queste *narrazioni urbane* descrivono, nella soggettività storico-sociale, talune "visioni" come programmi e progetti che le comunità, benché localmente articolate, operano su se stesse: si facesse o meno il federalismo, questa Italia contemporanea rimarrebbe una società/territorio "localitaria", capace cioè ancora di innervare *localmente* comportamenti di iniziativa e di responsabilità. Ciò è ancora possibile tra gruppi, ceti e comunità con una struttura ideologica e "tecnica" ancora sufficientemente solida e realisticamente radicata, al tempo stesso, nelle etiche del *sacro* e del lavoro produttivo. Si può recuperare anche così una visione del bene comune nella città.

Nell'attuale incapacità pubblica di costruire fini comuni, nel vuoto delle finalità la Tecnica riempie tutti i vuoti (e assegna valori, misura efficienze, detta i tempi...). Questa tecnica suprema domina e guida i comportamenti dell'attività architettonica globale: nella padronanza assoluta dei mezzi esecutivi e dei propri mezzi compositivi essa può tuttavia, paradossalmente, portare ad una *oggettività* interpretativa (del tema e del luogo) che nasce da ricerca paziente e quasi dal desiderio di nascondersi all'invadenza della "soggettività", la quale costituisce il vero limite al dispiegarsi del significato civile dell'architettura *per* i luoghi.

Antico, Moderno, Eterno

Ah, il fantasma dell'Effimero

Attraversa come se fosse fumo

Chi inconsapevole l'accoglie.

Rainer M. Rilke, *Sonetti a Orfeo*, xxvii, 1922.

*O scossa della durata nel tempo
tu mi circondi con uno spazio descrivibile
e già descriverlo crea i suoi nuovi spazi*

.....

*Durata non c'è nella pietra immortale, preistorica,
ma dentro il tempo,
nel morbido*

Peter Handke, *Canto alla durata*, 1988.

Fuoco e cristallo...

Mia schiavitù è la parola impura.

.....

*Né simbolo, né specchio, né lamento
Tuo è il fiume che fugge e che perdura.*

Jorge L. Borges, *A Johannes Brahms*, in *Moneta di ferro*, 1976.

Parlare dell'Antico e del Nuovo è come parlare del Tempo e della Storia: anche fuori da una precisa intenzionalità, non v'è progetto e non si dà opera che possano eludere le implicazioni relative a questi termini fondativi del fenomeno architettonico.

Il sentimento del *tempo* e della *memoria dell'architettura* nelle forme del progetto contemporaneo ovvero come opera l'architettura con il tempo — che insieme allo spazio è il suo *materiale concettuale* principale — è la questione che mi preme, fino a chiedermi, così, se l'Architettura possa farsi «padrona» del tempo.

Ma l'architettura non accoglie (e non si fonda su) un'idea del tempo come successione lineare e cumulativa, pur essendo materialmente immersa in *un* tempo (del suo progetto, poi della sua costruzione, poi del suo uso) e in uno spazio che definiscono un'*epoca*. In realtà, l'opera *gioca* col tempo deliberatamente e con modalità complesse, così come fa, senza volerlo, l'opera «d'epoca»; spiazzando l'autore stesso e il fruitore, tanto che nessuno è mai «contemporaneo» dell'opera d'arte.

Tra antico/moderno, in verità, non colgo tanto l'*opposizione* tra due codici stilistici o linguistici, ma *tensione* tra strati diversi del tempo, come in un dinamismo — non formale o astrattamente cronologico, bensì materiale e topologico¹ — che non avviene dentro una medesima corrente temporale, ma appunto tra strati (*topoi*) diversi e compresenti.

La riflessione su domande che pure riguardano ogni composizione richiede il soccorso, certo, dell'interrogazione critica di un pensiero speculativo, ma più ancora della *parola*: la più trasparente e la più piena, tra i segni il più vicino al mistero del tempo, la parola dei poeti. Percorrendo, con cautela, sentieri filosofici e poetici scopriamo così che il Moderno non «succede» all'Antico, perché continua a contenerlo interamente, come Essere teso d/al Divenire. Anzi, con Nietzsche, il moderno *vuole* che l'essere dell'ente *sia* il divenire. Diremo meglio: nella sensibilità moderna occidentale l'Antico è lo strato profondo del tempo che il Moderno tende ad allontanare da sé (per spingersi nel divenire) ma da cui è, al tempo stesso, irresistibilmente (fatalmente) attratto.

La vicenda estetica della modernità (come tratto comune alle differenti esperienze e modi espressivi della poesia, dell'arte visiva, dell'architettura moderne) insorge dalla consapevolezza/esperienza di questa tensione: paradossalmente, il Moderno non si produce come adesione e abbandono al movimento nel divenire, al proprio «momentum», al presente dell'epoca, ma dal contrasto col tempo storico, da una resistenza al sentimento dello «svanire del divenire», dell'infinito svanire dello svanire.

Di questo errare senza fine (senza *finalità?*) in ciò che mai si compie, l'esistenza moderna rende conto nelle opere di poeti, artisti, architetti, tra Ottocento e Novecento e fino all'Avanguardia: avvertendo e rappresentando (in una medesima *parola*, in un medesimo *segno*) l'ebbrezza e l'orrore di un *volo* sentito come una *caduta*.

1. Cfr. V. VITIELLO, *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992.

In questo primo tempo (un moderno *ieri*) della modernità consapevole (i grandi Viennesi, Loos, gli Espressionisti, il Le Corbusier dei viaggi in Oriente, Mies, come anche Baudelaire, Rilke, Borges...) sono parole e segni ancora capaci di *dire* il significato dell'allontanamento, della lacerazione, del distacco tra Cielo e Terra, parole e segni ancora *significanti*, ancora vicini alle *cose*, nella trepida ricerca di un legame essenziale con la *radice*, di una *risalita*, di un *ritorno*. Si *diventa* moderni quando si ha piena e definitiva consapevolezza che il *ritorno* è impossibile e tuttavia si continua a desiderarlo.

Così scrive Rilke al suo traduttore polacco nel 1925:

Ancora per i nostri padri una *casa*, una *fontana*, una torre a loro familiare, perfino il loro vestito e il loro cappotto, erano infinitamente di più, infinitamente più intimi che per noi; ogni cosa quasi un'urna, in cui trovavamo sempre un che di umano da mettervi in serbo. Ora dall'America s'affollano le tante cose vuote ed indifferenti, parvenze di cose, *imitazioni di vita*... Una casa nello spirito americano, una mela americana o una vite di laggiù non hanno nulla in comune con la casa, il frutto o il grappolo in cui la speranza e la meditazione dei nostri avi era *lentamente* penetrata. Le cose vive, vissute ed ammesse alla nostra confidenza, a poco a poco scompaiono, e non possono più essere sostituite. Noi forse siamo gli ultimi che abbiamo conosciute tali cose. Su di noi pesa la responsabilità di serbarne non solo ricordo (chè sarebbe poca cosa, né darebbe alcun affidamento), ma il loro valore larico e "umano" ("larico" nel senso delle divinità domestiche).

Da tale punto di vista Antico non è «primitivo», esso è lo strato profondo, il più profondo: è permanenza dell'*arcaico* nel tempo ciclico²; arcaico come *originario* ed *essenziale*, eppure *familiare*, nel

2. M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma 1982; v. anche E. FACHINELLI: *La freccia ferma*, Adelphi, Milano 1992, soprattutto pp. 47-63 e 80-81.

suo valore «larico» nel senso delle divinità domestiche. Chiarisce bene Vitiello rileggendo il passo di Rainer Maria Rilke dalla lettera che abbiamo riportato:

È il senso *arcaico* del passato che Rilke intende recuperare e custodire: il passato non come una dimensione del tempo, o parte, o momento (il passato che era e che non è più), ma il passato *essenziale*. Il passato che mai non è stato. Il passato delle Sibille e dei Profeti. Di coloro che predicano il futuro. Il passato orizzonte del tempo. Tempo non più tempo, tempo non mai tempo... Di questo tempo di Sibille e di Profeti parlano ancora le case e le fontane, e le torri, e pur gli abiti dei nostri avi. Di questo tempo il nostro presente è senza memoria. Perciò la sua *singularità è comune, generica, indifferente*.³

È a questo arcaico essenziale e familiare che le architetture di un Rossi guardano.

Diversa da questo è un'accezione dell'Antico come «classico», ma anche per questa, che è una connotazione tutta «occidentale» dell'antico, anzi una «forma ritmica» peculiare della tradizione occidentale, Salvatore Settis nota che questo concetto non ha senso e non diviene operativo (cioè artisticamente utile) senza un meccanismo dinamico di nostalgia o di iterazione, «senza una qualche pulsione ora verso il *ritorno* al classico, ora verso il suo *superamento*»⁴.

Dopo, nel tempo secondo del moderno (il suo *oggi*: Gadda, Celan, ma anche James Stirling, in architettura) vengono parole/segni irrimediabilmente separati dalle cose, puri significanti «senza significato», che non consentono *risalite* né *ritorni*: solo *rovine*. Le rovine sono il tempo che sfugge alla storia. Ciò che fa la differenza tra tristi e povere “macerie” — lasciate magari dalla violenza di un conflitto bellico o da una catastrofe naturale — e “rovine” è propriamente

3. V. VITIELLO, *I tempi della poesia. Ieri / Oggi*, Mimesis, Milano 2007, pp. 39–41.

4. S. SETTIS, *Futuro del classico*, Einaudi, Torino 2004, p. 18.

nel *sentimento del tempo* che queste ultime riescono a suscitare. Se si avverasse la profezia di Marc Augé — secondo cui «la storia futura non produrrà rovine: non ne ha il tempo» — tanto più si rivelerebbero preziose le testimonianze archeologiche. Esse hanno infatti la capacità di soddisfare il nostro desiderio di un tempo interiore in cui riescano a convivere (e ad agire nell'immaginario) i sensi di singole esistenze individuali e i significati profondi di una storia comune, nel mentre viviamo immersi nella contemporaneità.

Le rovine archeologiche sono circonfuse di un'*aura* (precisamente nel senso che Walter Benjamin attribuiva a questo termine) che tanto più ne intensifica il fascino quanto più cresce la distanza *storica* che le separa dalla nostra contemporaneità. Sono le rovine a rendere percepibile, mediante un autentico *choc* psichico, la «durezza» del valore e della necessità umana dell'architettura e del costruire città, dell'essere della città *per il tempo*. È questa la *permanenza* di cui parlano le rovine: «una lunghissima durata che ci fa misurare per contrasto il carattere effimero dei destini individuali»⁵.

L'emozione sorprendente e straniante suscitata dallo spettacolo delle rovine (la «gioiosa sorpresa» che coglie Freud visitando l'Acropoli ateniese nel 1904, e che lo spinge a una delle sue suggestive autoanalisi) è spiegata da Augé attraverso una sorta di contrasto tra *l'attualità del momento* e del luogo che si sta vivendo e «l'incerta evidenza del tempo passato», in una straordinaria composizione in cui il sentimento del *tempo puro* contrasta con le evocazioni più colte e più costruite della *storia*.

Immergersi nello spettacolo delle rovine non equivale, dunque, a fare un viaggio nella storia, ma, piuttosto, a fare esperienza del *tempo puro*. Le rovine esistono attraverso lo sguardo che si posa su di esse — afferma l'antropologo francese — «ma fra i loro *molteplici passati* e la loro perdita funzionalità, quel che si lascia percepire è

5. M. AUGÉ, *Rovine e macerie* (2003), Boringhieri, Torino 2004, p. 37, ma più in generale: pp. 27–41.

una sorta di tempo al di fuori della storia a cui l'individuo che le contempla è sensibile come se lo aiutasse a comprendere la *durata* che scorre in lui».

Nel moderno la *durata* tiene insieme e misura distanze e vicinanze tra il soggetto e le dimensioni del tempo. La durata è una modalità di percezione interiore del tempo: soggettiva e primordiale, elementare. Se la Storia è una forma del tempo, la durata è la forma sensibile della *persistenza*: la percezione di ciò che permane nello scorrere incessante dell'accadere e dell'esistere. Essa costituisce, così, traccia dello strato profondo che affiora come presente che resiste alla propria ineluttabile e perpetua distruzione. La durata non è sostenuta da un *logos* come lo è la storia: ciascuno la sente e la riconosce nell'adesione (come «fedeltà» = *eros*) ad alcuni precisi «centri» della *propria* esistenza. Vale a dire che — più che come fissazione di memoria — la ricerca della durata è mossa dal desiderio di continuare, di prolungare uno stato di grazia, di volerlo ritrovare e riconoscere *sempre*, anche dopo il primo istante del suo accadere: laddove, viceversa, il mutamento è temuto in quanto dissolutore, distruttore di quelle esperienze di felicità⁶. Persino nella Modernità, che pure persegue la rappresentazione del *qui e ora*, il senso della durata fissa e stabilizza istanti che vogliono, contro lo svanire del divenire, farsi segni di assoluto presente, di un presente che si vuole continuo, *continuamente* ripetuto. Ma, contrapposta così alla transitorietà e all'effimero, la percezione della durata è però essa stessa brevissima, come una scossa o un sussulto. Ciò che dura, dunque, non riguarda un segmento di un tempo misurabile, quanto piuttosto una frazione di *eternità* che:

si lascia cogliere nella fuggevolezza, non però, diciamo, nella pietra che esiste già da alcuni milioni di anni prima di noi... la durata si trova

6. Cfr. anche il mio *Pre-Testi, sussidiario di Composizione*, Liguori, Napoli 2005, cui mi permetto di rinviare, in particolare, alle pp. 49-52.