

---

# L'UOMO E LA MONTAGNA TRA FILOSOFIA E RELIGIONE

di *Alessandro Poli* \*

*Una tradizione millenaria lega la montagna ad alcuni momenti del tutto particolari della vita dell'uomo. Per cercare di scoprirne le ragioni filosofiche e religiose, occorre ripercorrere, sia pure per sommi capi, il vastissimo materiale letterario, filosofico, antropologico che è possibile reperire sull'argomento.*

*Sarà così possibile conoscere la montagna come veicolo di indagine antropologica indirizzata alla comprensione delle dinamiche sociali, culturali e religiose dell'uomo. Sarà soprattutto possibile riscoprire una montagna non da sfruttare ma dalla quale farsi trasportare attenti alle sue raccomandazioni, ai suoi incanti, anche ai suoi pericoli, e da guardare sempre come emblema dello spazio "elevato" e "sacro".*

*A millenary tradition joins the mountain to some peculiar moments in the life of men. To understand the philosophical and religious implications of this special link it is important to go back even if briefly to the vast literary, philosophical, anthropological material on the topic. Thereby, it will be possible to understand the mountain as a vehicle for an anthropological inquiry linked to the understanding of sociological, cultural and religious dynamics of the human being. It will be possible to rediscover the mountain and to let it carry us through its secrets and recommendations, its charm and its dangers, always looking at it "as an elevated and sacred space" rather than as a place to exploit.*

*Quando i simboli cominciano a diventare muti,  
le foreste cominciano a essere ridotte a riserva di legname o ad ostacolo  
all'espansione cittadina e le montagne a parco di divertimenti.*

Luisa Bonesio, *Pensare come una montagna*

---

\* Dottorando, Università degli Studi di Macerata



«**G**iunto a trent'anni, Zarathustra lasciò il suo paese e il lago del suo paese, e andò sui monti. Qui godette del suo spirito e della solitudine, né per dieci anni se ne stancò. Alla fine si trasformò il suo cuore, – e un mattino egli si alzò insieme all'aurora, si fece al cospetto del sole e così gli parlò».¹ Friedrich Nietzsche nel prologo della sua più celebre opera ricapitola con eccezionalità espressiva una tradizione plurimillenaria che lega montagna, o luoghi elevati in generale, e rivelazioni fondamentali e salvifiche per l'uomo. Dopo un pullulare di momenti iniziatici d'immedesimazione e partecipazione quasi mistica ad un'esperienza trascendente, il distacco sdegnoso avuto sull'altura da Zarathustra è vinto; inizia così la sua predicazione ed arriva il serio tentativo di rompere l'isolamento per portare su un piano essoterico questa sorta d'illuminazione ottenuta mediante una temporanea separazione dal consorzio civile. Il distacco non culmina soltanto con l'esperienza della solitudine possibile in un determinato luogo, ma è la natura catartica della rivelazione che si appoggia ad un preciso contorno naturalistico.² L'ascesi, la rinuncia, l'annuncio di una buona novella ed il ritorno sono avvenimenti che usualmente si realizzano in luoghi distaccati, diversi da quelli della vita quotidiana, e le alture hanno avuto un ruolo fondamentale nella vita dei profeti e dei fondatori del giudaismo, del cristianesimo e dell'islamismo. Nietzsche, il filosofo che per alcuni interpreti ha combattuto più d'ogni altro pensatore i simboli e le ideologie religiose in nome della "fedeltà alla terra", si sorregge con una tradizione che affonda le sue radici nel comune sostrato culturale della religiosità, facendo leva su un simbolo, la montagna, espressione di sacralità e trascendenza; al contempo fotografa una determinata icona della montagna che sul finire dell'Ottocento andava già sfocando.

Come nasce questa trasmissione di memorie che ci conduce alla visione dell'altura come porzione di natura sacra e reverenziale? Il materiale letterario, filosofico e religioso è così vasto da farne ancora un *dossier* aperto ripercorribile - in questa sede - solo a "volo d'uccello". Non ci riferiamo in ogni caso ad una conoscenza *delle* montagne, ma *alla* montagna come veicolo d'indagine antropologica indirizzata alla comprensione delle dinamiche societarie, culturali e religiose dell'uo-



mo. Dal Monte Sinai, palcoscenico del patto tra Dio ed il popolo d'Israele e della ricezione delle Tavole della Legge (*Es*, 19, 9-25), all'Olimpo, fortezza inespugnabile del pantheon ellenico e tangibilità della perfezione, la montagna accomuna la tradizione monoteista, politeista e mitologica ed è il paradigma del confronto tra l'uomo e la terrificante maestà del sacro. La minuziosa rappresentazione letteraria e pittorica delle particolarità tipiche dei massicci, di cui tratteremo più avanti, sorge tardi rispetto alle sensazioni desumibili dall'esperienza diretta avuta dall'uomo già in tutta la storia antica.

### Sommità e sacralità

Quasi per convenzione il primo *récit d'ascension* è considerato quello tardo-medievale di Francesco Petrarca che, il 26 aprile 1335, salì con suo fratello in cima al Monte Ventoso in Provenza.<sup>3</sup> Raggiunta la sommità del colle questa sorta di "odissea nello spazio" si risolve in un'implosione ascetica del poeta che, dopo aver letto un passo delle *Confessioni* di Sant'Agostino, mette in dubbio la sua prova d'interpretare la scalata del monte come forma d'ascesa dell'anima alla vita beata. L'intensa religiosità di Petrarca ripercorre a suo modo i problemi di una tradizione contemplativa plurisecolare ben presente all'epoca e tuttora controversa.

È l'eremitaggio a dettare dal V secolo in poi i caratteri dell'ideale ascetico intramondano cercando Dio, secondo la scia neoplatonica ed agostiniana, *in interiore homini*. La vita eremitica si muove nella luce del dualismo anima/corpo e cosa un luogo, e la nuova percezione del sé che quel luogo produce, può esprimere. Questi uomini solitari attingono il loro ideale dall'eremitaggio orientale, strettamente anacoretico sull'esempio della vita di Sant'Antonio, o in forma cenobitica come prescritto nelle *Regole* di San Pacomio e San Basilio che precorrono la *Regola* di San Benedetto, poi differente. Vi sono pure esempi di filiazione diretta, di comunità fondate da padri provenienti dal Medio Oriente; dalla fine del IV secolo la Valle del Nera ed altre zone dell'Appennino Centrale tra Umbria e Lazio, per l'asprezza e l'isolamento dei suoi monti, sono il quadro d'un intenso movimento eremitico che le leggende agiografiche imputano all'azione missionaria di monaci siriaci, fug-



giti dalle persecuzioni connesse ai grandi concili d'oriente.<sup>4</sup> A seguito della disgregazione dell'Impero Romano anch'essi divengono gli iniziatori della civiltà medioevale.

L'eremo è il “deserto”, il romitorio con desiderio riscoperto nelle foreste, nelle grotte e sulle montagne delle nostre regioni. Il monaco (da *monos* appunto) è l'uomo solo che lascia il mondo per il luogo disabitato, dove l'isolamento dovrebbe favorire lo svuotamento dalle passioni interiori per potersi colmare della divinità. Ne nasce una forma di contestazione dei costumi sociali e del conformismo religioso; il comportamento ascetico esaspera ogni gesto, ma tutte le loro professioni di fede sono inviti a lanciarsi con coraggio nell'ignoto della fede piuttosto che estremizzazioni, ricordando sempre il carattere peculiare del monachesimo cristiano, fondato *in primis* sulla *Imitatio Christi*.

Gli eremiti sono dunque persone che lasciano volontariamente la compagnia dei propri simili allo scopo di pregare e fare penitenza.

*Éreimos* indica in greco sia il deserto, sia la persona solitaria. Nella tradizione giudaico-cristiana i modelli di vita romitica sono forniti da Elia, Giovanni il Battista e lo stesso Gesù, che trascorsero parte della loro vita in solitudine. Ma l'origine del movimento vero e proprio va ricercata nell'Egitto del III secolo, con i Padri del Deserto, particolarmente Antonio, poi i santi Basilio, Gregorio, Giovanni Crisostomo e Simeone. Comportamenti bizzarri nella loro austerità, quali la reclusione nel buio di una grotta, particolari diete gastronomiche o la scomoda posizione in cima ad una colonna degli stiliti, caratterizzano sempre la vita di un eremita del cristianesimo antico. Per vent'anni Antonio si chiude in un fortino diroccato sul Nilo da cui infine emerge per raggiungere l'aspro deserto di fronte al Mar Rosso. Là vive per altri cinquant'anni “come un re nel suo palazzo”: egli è l'eroe del *paneremo* o “deserto totale”. Nella terra abbandonata e immersa nella solitudine del deserto, affermano gli asceti, si sono rifugiati i demoni: affrontarli a viso aperto e scacciarli rientra nella loro missione, ed epiche sono le battaglie contro le furbizie e le violenze escogitate dal maligno per corrompere l'asceta. Quanto avviene in Oriente fin dal IV secolo, costituisce l'infanzia del movimento monastico che si consoliderà in Occidente con San Martino, San Benedetto e San Bonifacio, espandendosi in Europa e



specialmente in Italia grazie a comunità varie di cenobiti, con punte massime di diffusione dal XI al XIV secolo.

L'altro tema decisivo è quello del distacco dalla carne. “Vaso di cocchio”, “debole e spregevole”, “portatore di morte” e infine più brutalmente “carne” opposta allo spirito, ha scritto nelle sue epistole San Paolo parlando del corpo dell'uomo. La carne è per lui il segno cupo della condizione umana opposta alla vita dello spirito divino: nella carne si annida il desiderio che trascina verso il basso l'anima che ha origine nel mondo celeste. Ricordando l'affermazione platonica che «il corpo è la prigione dell'anima», Sant'Ambrogio lo reputa «un vestito logoro». Il distacco interiore dalla carne equivale, per uomini come Sant'Antonio, al passaggio fisico da uno spazio geografico all'altro, dalla città o dal villaggio allo spazio immobile ed atemporale del deserto. Il luogo infernale si trasforma in strumento perfetto per dominare le passioni ed i desideri diabolici, bruciandoli nell'arsura. Ora non si è più nell'aperto di un mare di sabbia ma si sale verso l'alto, verso la difficoltà, verso vere e proprie ferite nella roccia nelle quali rivivere l'esperienza del Cristo, salvandola dalle bassezze della pianura. Lì la vita eremitica assapora le gioie mistiche ed il convento è il depositario dell'estrema esperienza degli asceti. Eppure il monastero non è una congrega d'uomini esangui che decollano dalla realtà verso cieli incontaminati: è radicato nel territorio e la sua attività ha forti ricadute sociali ed antropologiche, mentre i monaci recuperano il mondo in tutto il suo splendore.

I luoghi di questa determinata santità sono consolidati nella loro fisica esistenza ed inconfondibile identità. Riferendoci alle sublimi fattezze degli eremi francescani del XIII secolo, ci muoviamo per le fessure in cui si situano gli Eremi delle Carceri sul Monte Subasio o quello De Le Celle a Cortona, a metà strada tra la volta celeste e la crosta, in luoghi che evocano un sentimento spazializzato. In queste sedi d'intensa osservazione, raccoglimento ed ascolto, ove non si passa ma si sta, ove non si compra e non si consuma, siamo *vis-à-vis* con un gran quadro teorico di riferimento: qui il carattere introverso dello spazio fisico, la possibilità di poter leggere il significato estetico dell'ambiente esterno come diretta discendenza dell'intenzionalità religiosa, rammentano che c'è un legame con la promessa divina; anche se nessun'epifania avver-



rà in forma visibile, questi sono luoghi nei quali l'aspirazione può riconoscere se stessa e dimorare.

Quest'ultimo è lo snodo concettuale attorno a cui ruota il binomio eremitaggio/montagna. Il monte è uno dei punti in cui la divinità decide di scendere in terra, ove, come nella teofania del Sinai, il trascendente può manifestarsi nell'immanente; nel momento in cui ciò avviene la ierofania santifica una data frazione dello spazio profano ed assicura all'uomo il perdurare dell'alleanza divina: «il luogo si trasforma così in una fonte inesauribile di forza e di sacralità, che concede all'uomo, all'unica condizione di penetrarvi, la partecipazione a quella forza e la comunione con quella sacralità».<sup>5</sup> Non si tratta in ogni modo di una predilezione umana per un preciso punto, bensì è Dio che elegge quest'ultimo gettando un ponte tra Sé e l'uomo. La vista di massicce vette solidamente disposte attorno all'orizzonte, rammenta inoltre un modo di essere assoluto, diverso dal proprio, testimoniato dalla ruvidità e potenza della roccia stessa. La resistenza della pietra, «la sua inerzia, le sue proporzioni, come i suoi strani contorni, non sono umani: attestano una presenza che abbaglia, atterrisce e minaccia. Nella sua grandezza e nella sua durezza, nella sua forma e nel suo colore, l'uomo incontra una realtà ed una forza appartenenti a un mondo diverso da quel mondo profano di cui fa parte».<sup>6</sup>

### Dall'ascesi all'ascesa

La “dialettica della montagna” rivela linguaggi che non sono soltanto quelli logicamente coerenti della metafisica e della teologia, ma anche quelli della semplicità simbolica e spirituale. Tale geosimbologia entra in crisi, ossia comincia una deflagrazione della simbologia legata all'altura, grazie a due fenomeni sviluppatasi da pochi secoli che mutano radicalmente il modo di vedere e sentire le catene montuose. Il primo è la scoperta della montagna da parte della letteratura, “re-inventata” dalla scrittura e dall'estetica romantica attraverso una sorta di “pittura di genere” (pensiamo agli sguardi e scorci di Caspar David Friedrich, al suo *Viandante sul mare di nebbia* del 1818); il secondo, personalmente più rilevante di altri, è la nascita dell'alpinismo moderno e la successiva frequentazione sportiva dell'Alpe. Anche se non direttamente collegati poi-



ché sono due espressioni culturali difformi poste su piani diversi, il primo fenomeno prepara la temperie culturale del secondo.

Sul finire del Settecento lo scrittore romantico scopre le giogaie come luogo d'ispirazione e forgia un diverso *point de view* su di esse. La sensibilità di Foscolo, Shelley, Tieck e Goethe, percepisce la montagna come luogo che ben esprime la propria soggettività, sia incantata ed in empatia con un luogo ameno, che anima sensazioni gradevoli e rassicuranti grazie ad una dimensione di vita incorrotta ed una natura vergine da alterazioni umane (Rousseau), sia, attraverso gole, crepacci, salti di roccia o cascate, eco della propria soggettività lacerata, frastagliata ed irregolare. «La ricerca della solitudine sulle cime dei monti», però, «non è tanto desiderio di meditazione sulla complessa vicenda del mondo, ma disperato lamento nei confronti di una natura che è specchio dell'animo e che il sole non riesce più a rendere viva e pulsante, ma solo aspra e rude». <sup>7</sup> Nasce un *topos* letterario, un *cliché* che torna periodicamente in diversi autori accomunati da un'assunzione essenziale: il paesaggio montano svolge una funzione estetica precedentemente inimmaginabile che non dà più voce alla sacralità ed alla fascinazione reverenziale del divino, ma all'azione ed all'emozione di un protagonista. La montagna, da confine e termine immobile ed *Altra* sorgente di vita, diventa una frontiera mobile, un orizzonte che si sposta con l'osservatore, irrimediabilmente comparato solo a quest'ultimo ed alla sua contemplazione solipsistica. La soggettività romantica "umanizza" definitivamente la montagna e non realizza più un vero e proprio incontro con il paesaggio. <sup>8</sup>

Luisa Bonesio ha ben evidenziato la difficile correlazione ed attrazione fatale che le cime esercitano su filosofi, paesaggisti e poeti dell'epoca moderna; costoro non si limitano alla raffigurazione ed al loro godimento estetico, ma trasformano la propria produzione artistica in un'affermazione della superiorità dell'uomo sulla natura. Tutto l'esistente è ricondotto alle ragioni del singolo e la montagna è limitata, come il globo in generale, a scenario delle imprese proprie della natura umana. «La cultura occidentale torna in tal modo a guardare le montagne, iscrivendole in un sistema di significati che le appropria alla soggettività, al sentire del singolo: così che, quando si daranno le condizio-



ni sociali ed economiche, oltre che ideologiche, per un consumo “democratico” della natura come paesaggio e potenziale di salubrità, il turismo non farà che usare, ridotte a slogan, le parole dell'estetica del pittoresco e del sublime, degradando a *kitsch* la natura selvaggia e retorizzando, spesso fino alla caricatura, le virtù salutari del clima». È stato un processo lento, impercettibile ma inarrestabile, motivato dalla ricerca di un benessere fisico e morale, e realizzato da una frequentazione in mille modi differenti, incentivando la fruizione di massa di un patrimonio finora parsimoniosamente tutelato da piccole minoranze e comunità locali.

Di tale retorica si è nutrito l'alpinismo e la relativa letteratura, partorendo tuttavia semplici autobiografie, elogi, resoconti o notiziari di scalate. Questa stagione culturale ha il suo apogeo nel vitalismo d'inizio Novecento, nella strumentale rivalutazione fascista e nazionalsocialista, nelle popolari e demagogiche vulgate del superomismo. I rocciatori progressivamente esaspereranno la verticalità della parete, le difficoltà superate, la sagoma della cresta, il tipo di roccia o il contatto tra l'alpinista ed essa, e tutte le altre caratteristiche che non appartenevano ad alcun brano dei secoli precedenti, in cui erano assenti descrizioni della montagna ma quest'ultima era soltanto differenziata dal sentimento tiepido ed affievolito celebrato dalla quotidianità e normalità del bassopiano.

L'eguaglianza tra raggiungimento della vetta e piena soddisfazione, ed aumento del valore della propria impresa in maniera proporzionale alla difficoltà superata, rappresenta una degenerazione di una nobile disciplina. Ad attrarre è il rischio, la vertigine, il volo, la possibilità della caduta, il tentativo di esporsi e non soccombere al panico. La nuova ampollosità dell'alpinismo e la competizione avallata dall'apertura di nuove vie, si regge sul passaggio dall'ascesi all'ascesa, sull'alterazione di una pratica che va ben oltre il semplice scambio di vocali. “Ascesi” deriva dal greco *askèsis* ed indica un esercizio ed allenamento che è fondamentalmente un'educazione spirituale, una palestra mentale, quella cui si donava l'anacoreta dei secoli trascorsi. L'ascesa è invece un'esperienza che coinvolge l'uomo nella sua interezza, che è sangue ed idee, muscoli e ragione. Prontezza ed autonomia, capacità di discernimento e di saper dissociare l'indispensabile dal superfluo, fanno dell'ascesa



un'ascesi, un viaggio fatto prima di scelte e decisioni in cui bisogna bilanciare gli aspetti tecnici con quelli umanistici. Ad ogni modo qualunque salita si mostra oggi deludente, frustrante, poiché la vetta appena raggiunta è già superata, e subito rinasce il bisogno di riaffermarsi con un diverso traguardo ed una nuova appropriazione. La sparizione della montagna quale enigma dello spirito provocata dall'eroismo fisico e dalla conquista, è completata. Catarsi e vittoria delle proprie paure, perfino quelle metabolizzate in relazione ad un contesto religioso, sono elementi maggiormente confacenti ed affini al cercare l'aderenza del simbolo all'ideale, ma sono preoccupazioni che progressivamente decantano nell'alpinismo prometeico dell'uomo odierno. L'ascesa si connota negativamente quando si volge dall'eccelso all'eccesso.

Nella laica e disincantata arrampicata manca inoltre il tema del ritorno, della discesa, la possibilità di scendere dalle vette, dagli spigoli e dalle pareti per rincontrare l'uomo, i suoi paesaggi, le sue vicende e scoprire ancora una volta la perla segreta nascosta in ognuno. Tradotto il simbolo in realtà, nella storicità quotidiana il seme della salita può farsi fecondo o regalare quella leggerezza che possiede solo «chi sale le vette dei monti più alti» e «ride di tutte le tragedie, finte e vere» (Nietzsche).

L'ultimo tentativo di riedificare l'"alpinismo metafisico" è il breve romanzo di René Daumal *Il Monte Analogo* (Adelphi 1991), rimasto incompiuto per la morte dell'alpinista-scrittore nel 1944, e pubblicato postumo nel '52. Nel momento in cui le vette planetarie dal Sinai all'Olimpo sono divenute "montagne da pascolo", hanno perso tutta la loro reverenza sacrale e la superstiziosa paura dei luoghi impraticabili, la loro "funzione analogica" di via che unisce la Terra al Cielo. In virtù della legge che Daumal chiama dell'analogia, per la quale «*la porta dell'invisibile deve essere visibile*» e deve esistere geograficamente, sulla nostra Terra esisterebbe una montagna «più alta delle più alte vette dell'Himalaya», e noi non ce ne saremmo ancora accorti. Non chiunque può accedere al Monte Analogo, ma solo «*in un certo momento e in un certo posto, certe persone* (quelle che sanno e che vogliono) possono entrare». La spedizione simbolista alla ricerca della via d'accesso per il Monte più alto è il maggior tentativo odierno di riscrivere un'avventura alpina in termini astratti ed allegorici. Ne *Il Monte Analogo* l'ascesa è



una visione genericamente gnostica incentrata sul recupero del Sé e di un'autentica autocoscienza che integri riflessivamente identità ed alterità. Nei termini della spiritualità indiana che permeava Daumal, il legame tra microcosmo e macrocosmo diventa riconoscimento del Sé individuale, *âtman*, nel Sé universale, *brahman*. Il Mito della Caduta, di una perfezione perduta che ora è possibile recuperare, agisce alle spalle di questo risveglio teosofico dell'"umana divinità"; nonostante tale interpretazione dell'ascesa al Monte sia elitariamente ristretta ad una cerchia d'iniziati, il doppio piano della prosa dell'autore francese, esoterico ed essoterico, non vuole costruire una nuova simbologia ma si propone di rinverdirne di antiche, di inabissarsi in un crepaccio scavato dalla tradizione che, come un torrente carsico, periodicamente riemerge e permette di pensare assieme ai simboli, al loro fianco. Non deve mai smarrirsi «il richiamo contenuto nell'emozione e nell'intuizione che portano verso la montagna: grandezza che richiama a qualcosa che non è più umano, che è primordiale, inaccessibile, enigmatico, immutabile».<sup>10</sup>

### Verso un luogo necessario

Le categorie del pensiero legate allo spazio (locale/globale, Oriente/Occidente, Nord e Sud) hanno sostituito quelle legate alla temporalità, al "prima", al "dopo" ed alla successione degli istanti. Dalla presenza simultanea sulla superficie del globo degli stessi fenomeni culturali, sociali ed economici, dislocati su scala planetaria e non più sull'ipotetico asse del tempo, nasce la difficoltà di pensare il presente e d'identificare i confini e le peculiarità di un luogo. In questo senso la montagna non si contrappone più come prima alla pianura ed alla città, per antonomasia cangiante ed in rapido mutamento; l'ibridazione dei luoghi, il meticcio e la commistione, il trasporto d'elementi da un ambiente all'altro, la ricostruzione della vita urbana su alti rilievi per ottenere una maggiore fruibilità turistica, snaturano le località montane, vittime anch'esse della secolarizzazione. Ciò inficia la possibilità di raccontarle con occhi meravigliati ed egualmente veri. Rimane pur certo che il pensiero non abbia alcuna sede, ma esistono luoghi che più d'altri evocano pensieri, purché si voglia ascoltarli. Questo lavoro educativo d'alfabetizzazione al territorio diviene difficoltoso per una cultu-



ra senza suolo come la nostra. Lo sfruttamento delle risorse naturali e l'odierno utilizzo delle regioni montuose, pone dei problemi alla persistenza dell'immagine finora tracciata ed alle forme d'esperienza ad esse solitamente collegate.

L'immobilità paesaggistica e culturale affibbiata alle zone alpine ed ai suoi abitanti, assume ancor più valore di fronte all'accelerazione della vita e della storia, alla repentinità dei cambiamenti ed alla moderna nozione urbanistica ed antropologica di non-luogo, introdotta da Marc Augé.<sup>11</sup> I luoghi del transito e dell'intrattenimento si trasformano in raccoglitori di una relazionalità e di una socialità inedite dotate di tratti ambigui ed alienanti; sono luoghi destinati a seguire il variare delle mode, che esistono giusto il tempo di una percezione o dell'uso da parte del consumatore per poi morire con l'esaurirsi delle tendenze collettive. Se i monumenti della città tradizionalmente raccontano la memoria del duraturo, i non-luoghi contemporanei esprimono il continuo trapasso verso l'effimero, rimandando più ad un incessante divenire mosso da energie economiche, che alla storia come realizzarsi di una promessa. Quando, tuttavia, le stesse città storiche cominciano a diventare generiche ed intercambiabili tra loro, allora la geosimbologia è una sopravvivenza minacciata da una trasformazione profonda che coinvolge qualsiasi spazio esistente. La via riflessiva finora percorsa dal "pensiero montano" ha di fronte queste biforcazioni che nascono dal contatto con le recenti questioni e nozioni culturali.

Un orizzonte di partecipazione ecologica che voglia essere davvero tale, deve tenere assieme questo conglomerato di dimensioni, riunendo allo stesso tavolo il biologo, il geologo, il meteorologo, l'economista, l'architetto, lo storico ed il filosofo; una "scienza totale dell'ambiente" può salvaguardare il valore intrinseco e la grandezza della montagna, senza tramutarla nella caricatura di una periferia metropolitana. Una montagna non da sfruttare ma dalla quale farsi trasportare attenti alle sue raccomandazioni e richiami, al sublime che incanta e racchiude pericoli, che possa sempre essere guardata «come l'emblema dello spazio *elevato e sacro*, del *luogo* dell'aprirsi, reale e simbolico, di una dimensione la cui alterità e distanza, anche fisica, dall'*usuale*, mostra una dimensione di verticalità essenzialmente estranea al mondo del nichili-



smo».<sup>12</sup> Oggi il legame della montagna con il fondovalle e con la città è fatto di relazioni fisiche, naturali e d'importanti esempi in cui la sorte di ciò che è in basso dipende dalla stabilità di ciò che è in alto. Dove la distruzione moderna, l'abbandono e lo sconvolgimento non hanno agito del tutto, là si vede come quella lentezza, il misoneismo tanto ridicolizzato dai contemporanei, sia oggi una delle cifre più forti dell'abitare in montagna.

## Note

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1968, p. 3.

<sup>2</sup> Sono altresì noti i soggiorni nietzschiani a Siltz Maria (Austria) e la sua predilezione per l'Engadina, descritta nelle sue corrispondenze e rintracciabile metaforicamente nelle sue opere.

<sup>3</sup> F. Petrarca, *Lettere familiari*, Mursia, Milano 1968, p. 737.

<sup>4</sup> Cfr. A. Antinori, *I sentieri del silenzio*, SER, Ascoli Piceno 1997.

<sup>5</sup> M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Einaudi, Torino 1957, p. 378. Per una ricognizione geografica, letterale ed iconografica sul tema cfr. E. Bernbaum, *Le montagne sacre del mondo*, Leonardo, Milano 1991.

<sup>6</sup> *Idem*, p. 222.

<sup>7</sup> P. Giacomini, *Spaventoso e stupendo. La montagna romantica*, in "L'Alpe", n. 11, dicembre 2004, p. 11.

<sup>8</sup> La pittura romantica, come quella di Friedrich, produce il medesimo effetto di riconduzione e commisurazione paesaggistica all'angolatura individuale.

<sup>9</sup> L. Bonesio, *Geofilosofia del paesaggio*, Mimesis, Milano 1997, p. 76.

<sup>10</sup> *Idem*, p. 83. Cfr. J. Evola, *Meditazioni delle vette*, a cura di L. Bonesio, Edizioni Mediterranee, Roma 2003.

<sup>11</sup> Non-luoghi sono gli autogrill, i motel, le ferrovie, i parcheggi, gli aeroporti, i centri commerciali; sono posti legati all'espletamento di una funzione, caratterizzati dal transito e non dalla presenza, identici in tutto il mondo, da Tokio a Roma, e quindi - paradossalmente - deterritorializzati. Gli anonimi non-luoghi perdono i tradizionali caratteri del "luogo antropologico", senza più essere depositari e promotori d'istanze associative ed identitarie. Cfr. M. Augé, *Non luoghi: introduzione ad una antropologia della surmodernità*, Elèuthera Editrice, Milano 1993 ed *Idem*, *Finzioni di fine secolo*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

<sup>12</sup> L. Bonesio, *Pensare come una montagna*, in: [www.geofilosofia.it/montagna/Bonesio\\_pensare3.html](http://www.geofilosofia.it/montagna/Bonesio_pensare3.html).

