



Chapitre de livre

1986

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

---

Variazioni su temi umanistici persi e ritrovati nella geografia francofona, da  
Arnold Guyot ai nostri giorni

---

Lévy, Bertrand

**How to cite**

LÉVY, Bertrand. Variazioni su temi umanistici persi e ritrovati nella geografia francofona, da Arnold Guyot ai nostri giorni. In: *Esistere e abitare. Prospettive umanistiche nella geografia francofona*. Copeta, C. (Ed.). Milan : F. Angeli, 1986. p. 39–62. (Geografia e società)

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:18549>

In: Clara Copeta (ed.), *Esistere e abitare*. Prospettive umanistiche nella geografia francofona, F. Angeli, Coll. Geografia e società, Milan, 1986, 39-62.

1. VARIAZIONI SU TEMI UMANISTICI PERSI  
E RITROVATI NELLA GEOGRAFIA FRANCOFONA, DA  
ARNOLD GUYOT AI NOSTRI GIORNI

di *Bertrand Lévy*<sup>1</sup>

**1. Riflessioni sull'umanesimo**

Se si dovesse definire l'umanesimo moderno sul piano della filosofia della conoscenza dell'uomo, potremmo avanzare il seguente postulato: la necessità di associare ogni epistemologia (studio della conoscenza) a una ontologia, cioè a una metafisica dell'essere. La difficoltà - ma anche l'interesse - del compito dell'umanesimo deriva dal fatto che esso non separa epistemologia e ontologia, ma sottomette la prima alla seconda. Trasponiamo questo postulato alla disciplina geografica: non si troverà dissociata la sua epistemologia, lo studio delle conoscenze delle relazioni uomo-spazio (definizione semplificata della geografia), dall'ontologia dell'essere, cioè dai problemi metafisici riguardanti il posto dell'uomo nel mondo. Questo fa dire a M.W. Samuels (1978, p. 25), un geografo esistenzialista anglosassone, che la geografia umanistica si presenta sotto la forma di una «ontologia spaziale dell'uomo».

Se questo è il senso dell'umanesimo moderno, non è però la norma direttiva della geografia praticata sino ad oggi. In effetti la sottomissione del sapere geografico a imperativi metafisici non si è fatta assolutamente sentire nell'ambito della Scuola francese. È certo perentorio porre l'equazione «umanesimo=metafisica», ma è ancora più restrittivo associare semplicemente l'umanesimo all'esistenzialismo e alla fenomenologia.

Se possiamo affermare, parafrasando Sartre (1946) che «l'esistenzialismo è un umanesimo», non si può assimilare quest'ultimo a una corrente specifica di pensiero. In effetti, in tutto il corso della storia

<sup>1</sup> Dipartimento di geografia, Università di Ginevra.

culturale dell'Occidente, l'umanesimo ha aggregato le filosofie più diverse: nel XVI secolo, restaurando la trilogia classica e indivisibile di bello, buono e vero, l'umanesimo riscopre i valori dei testi antichi. A partire da Galileo e soprattutto dal *Discorso del metodo* (Descartes, 1637), il movimento adotta il razionalismo, quando quest'ultimo non è una componente intrinseca della prima pratica umanista (Claval, 1980). Durante l'illuminismo niente lo separa fondamentalmente dalla corrente enciclopedica di cui affianca l'ideale di erudizione. Infine, nei secoli XIX e XX, una parte dell'umanesimo fa suo il positivismo e perfino lo scientismo. Reazione violenta contro quest'ultimo, l'esistenzialismo istruirà il processo della scienza e condannerà il razionalismo trionfante, del XX secolo; Albert Camus (1971, p. 70) non considera il mondo né razionale, né completamente irrazionale, ma «irragionevole». Gli emuli dell'umanesimo moderno si riferiranno a questa tendenza, con qualche sfumatura. Vista così molto schematicamente, la storia intellettuale di questo movimento è piena di rovesciamenti e di diversità. Due tratti costanti però la percorrono: l'eclettismo del metodo - che consiste nell'adottare nei generi di pensiero più vari ciò che sembra essere adatto - nonché l'erudizione che permette di prendere le distanze rispetto a ogni forma di sapere, necessariamente relativo e storico per ogni, spirit? enciclopedico. L'erudizione che, in genere, non si allontana dall'eclettismo, è capace di aprire nuove prospettive quando l'orizzonte intellettuale è bloccato; la storia dell'umanesimo coincide con il rinnovamento permanente delle fonti della conoscenza, questo gioco di de-centramento/ ri-centramento incessante rispetto alle referenze culturali, questo viaggio - che Claval (1980, p. 27) qualifica ascetico - nell'universo del sapere. Questo movimento non si è mai arrestato.

Riconosciamo con Bachelard (1983, pp. 13-22) che le qualità principali dell'umanesimo possono trasformarsi in « ostacoli epistemologici » nel momento della formulazione della spiegazione scientifica; questo porta ad interrogarsi sul carattere scientifico o meno del discorso umanista. Tra questi ostacoli, Bachelard ne distingue almeno tre: l'erudizione, l'esperienza empirica e immediata, l'opinione. Il primo di essi, l'erudizione non deve mai costituire un fine in sé, poiché essa acquisisce un carattere ornamentale e decorativo dinanzi alla scienza. La storia delle scienze ci propone numerosi casi in cui l'erudizione ha aggirato i problemi scientifici, piuttosto che porsi veramente e risolverli. Facendo allusione al secondo ostacolo, costituito dall'esperienza empirica, Bachelard mette in guardia i fenomenologi sul fatto che questa può contribuire alla spiegazione scientifica solo quando è trasgredita; praticata, così com'è, «naïvement», essa non può costituire un supporto per la scienza

(Bachelard, da umanista, sfumerà la sua concezione positivista della scienza, dopo la seconda guerra mondiale, così come numerosi filosofi). Quanto all'ostacolo dell'opinione, esso pone l'eterno problema della legittimità del pregiudizio e del giudizio, generati da una morale trascendentale e indiscutibile. A queste condizioni il discorso umanista - disseminato di giudizi etici ed estetici - può essere considerato scientifico? Questo dipende ovviamente dalla nostra concezione personale di scienza: sì, se si concepisce quest'ultima nel senso largo del termine tedesco *Wissenschaft* (= conoscenza, sapere) - l'umanesimo sarebbe allora una *Geisteswissenschaft* o una *Kulturwissenschaft*, cioè una scienza morale o culturale -; no, se si adottano i criteri neo-kantiani della scienza, separazione concettuale del pensiero e della conoscenza, del soggetto e dell'oggetto, prevedibilità e verificabilità dei risultati indipendenti da condizioni particolari di spazio e di tempo ... La geografia umana classica risponde a questi criteri? Osiamo dubitarne. In ogni caso, come ha rigorosamente dimostrato J.N. Entrikin (1976), si deve essere coscienti che l'umanesimo in geografia non si sostituirà mai alla versione neokantiana della scienza. Il suo carattere a-scientifico è facile da capire: le sue basi filosofiche moderne sono in effetti la fenomenologia e l'esistenzialismo - con tutte le sensibilità individuali che queste correnti traducono. Ciò che è proprio del metodo esistenziale è giustamente il non separare l'oggetto dal soggetto, ma il tenerli in relazione congiunta e obbligata. La scienza soggettiva che ne deriva ci allontana dalla concezione kantiana della geografia, che questo filosofo considerava come una *Naturwissenschaft*, una scienza fisica e esatta che si limita al dominio del «visibile», o più precisamente ai fenomeni «esterni» all'uomo. Al contrario, nella versione umanistica, siamo immersi nel cuore dei fenomeni «interni» all'uomo (valori, simboli, credenze, sentimenti, sensazioni...). La natura del linguaggio umanista, che oscilla tra metafora poetica e ambiguità filosofica, ne riflette l'intenzione prima, quella di non dissociare la conoscenza dal pensiero e dall'esperienza del mondo e della parola (« my world is my word and my word is my world »). A volte la logica si fa paradossale e il messaggio equivoco, ma non è forse una delle ambiguità più affascinanti e creatrici del discorso quella di mantenere una «confusione naturale» del linguaggio pur assegnando dei significati sempre più precisi alle parole? (Olsson, 1978, 1983).

Così, per Entrikin (1976), l'umanesimo appare più come una via critica della scienza che come il suo vero sostituto. Questa posizione lucida non scalfisce per nulla la necessità del discorso umanistico, ma gli assegna un campo preciso di intervento e di riflessione. Non si tratta più di «esorcizzare la scienza», come certi esistenzialisti avevano acclamato per

peccato di gioventù, ma di sviluppare e rendere esplicito, tra le altre cose, l'“irragionevole” che tocca la dimensione individuale nella sua traslazione spaziale, soggetto confusamente presente o stranamente assente della geografia tradizionale.

Illustreremo qui la nostra idea esaminando quattro casi della geografia francofona, quattro geografi rappresentativi della diversità di forme che può assumere lo studio umanistico. Nessuno di questi autori ha ammesso espressamente di essere un umanista, salvo forse l'ultimo fra loro, Eric Dardel (1952). Tuttavia, nei loro discorsi appaiono frammenti della problematica umanistica, e cercherò di valutarli situandoli successivamente nel loro contesto epistemologico e geografico.

## 2. Arnold Guyot (1807-1884): scienza e rivelazione cristiana

Guyot, che aveva studiato le scienze naturali e la teologia prima di dedicarsi alla geografia, è tra i primi geografi francofoni ad essersi impegnato in uno sforzo di riflessione e di astrazione filosofica sull'uomo, fondamento essenziale di ogni opera del geografo umanista. La sua *Geografia fisica comparata, considerata nei suoi rapporti con la storia dell'umanità* è la raccolta di una serie di conferenze tenute negli Stati Uniti a partire dal 1848, che gli valsero, nel 1854, la creazione di una cattedra di geografia fisica e di geologia a Princeton. La sua opera apparve prima in inglese, con il titolo *Earth and Man*, e fu pubblicata in francese solo nel 1888. Nato nella Svizzera romanza, nella regione di Neuchâtel, nel 1807, Guyot si formò alla Scuola tedesca, frequentando dal 1830 al 1835 quasi tutti i corsi di Carl Ritter a Berlino, nonché quelli del filosofo G.W.F. Hegel che insegnava nella stessa università (Faure, 1888, p. 3). Fu anche in contatto con A. von Humboldt e amico stretto di Louis Agassiz (1807-1873), altro geologo elvetico emigrato negli Stati Uniti e titolare di una cattedra di storia naturale a Harvard.

Nell'introduzione alla sua *Geografia fisica*, Guyot (1888) comincia con l'insorgere contro l'obbligo di utilizzare il termine « geografia », il cui senso etimologico si limita a una semplice *descrizione* della superficie del globo [« graphé » significando descrivere, « geo » terra]. Egli troverebbe più corretto utilizzare le espressioni « Geologia » o « Scienza della Terra » (ivi, p. 26), poiché la geografia deve essere tutt'altro che una semplice descrizione. « Non si tratta per questa scienza di descrivere soltanto, ma di paragonare e interpretare, per risalire al *perché* e al *come* dei fenomeni descritti » (ivi, p. 26). Con il suo senso acuto della retorica e della didattica - qualità intrinsecamente umanistica?

-, egli associa la geografia che si accontenta di descrivere, senza risalire alle cause né arrivare alle conseguenze, a una semplice testimonianza fattuale, senza più grande interesse scientifico (ibid., p. 26). Due principi filosofici sostengono la sua spiegazione causale: uno che qualificheremmo come teleologico (il tutto ha un senso), e l'altro, ispirato alla logica dialettica di Hegel, il dualismo, materializzato dallo « scambio reciproco dei rapporti » tra le parti antinomiche del tutto (inorganico, organico e organizzato). Il secondo principio - che fonda ogni vita - sostiene il senso della teleologia, ricalcata su referenze metafisiche e convinzioni religiose. La *Weltanschauung* di Guyot è stata influenzata da quelle di Humboldt e Ritter, geografi idealisti, per i quali un ordine universale e quasi trascendentale sembra guidare il destino e il funzionamento del mondo. Guyot, geografo fisico, ammette certo che la vita generale della materia fisica e chimica « è la base dell'esistenza di tutti gli esseri superiori, non come fonte ma come condizione di questa esistenza » (ivi, p. 29). Tuttavia « ... bisogna innalzarsi di più. Bisogna penetrare nel mondo morale per comprendere quello fisico, che non acquisisce senso se non per mezzo del primo » (ibid., p. 34).

Il geografo concepisce una piramide immaginaria che ha come base la materia inorganica e come apice il mondo umano; tra l'una e l'altra si dispone su vari piani la vita delle piante e degli animali, e al di sopra della creazione così rappresentata veglia lo Spirito incarnato da Dio, « l'origine et la fin de toute chose » (ibid., p. 34). L'antropocentrismo mistico di Guyot consiste nel subordinare il mondo inorganico e organico all'uomo, egli stesso al servizio di un ordine superiore:

“la natura intera, il nostro globo, benché di ordine ammirabile non è lo scopo finale della creazione, ma è la condizione stessa dell'esistenza dell'uomo; gli serve come strumento per il suo sviluppo e compie, al suo servizio, funzioni di ordine più elevato e più nobile della sua natura, per le quali è stato creato” (ibid., p. 34).

Sull'aspetto dialettico dei rapporti tra le parti e il tutto, leggiamo:

L'intera vita, abbiamo detto, può, nella formula più semplice, essere definita da *un mutuo scambio di rapporti*.

Uno scambio suppone almeno due elementi, due corpi, due individui, una *dualità* e una differenza, una disuguaglianza tra loro, in virtù della quale si stabilisce lo scambio (ibid., p. 91).

Questo embrione di teoria sullo scambio è basato su una antinomia dei termini della relazione prima dello scambio. Essa non dipende in

sé da una morale idealista; è piuttosto il senso dello scambio, pre-determinato e partecipe di un compimento universale, che vi si iscrive. Ma, se Guyot adotta un determinismo di tipo teleologico, non è però un determinista della materia. La natura è certo la « condition d'existence de l'homme », ma la volontà umana primeggia sui suoi effetti. Il geografo è molto sensibile al « human touch » e i suoi scritti abbondano di opinioni soggettive. Il tema dello scambio è illustrato attraverso due esempi di geografia umana, più esattamente di geopolitica: i rapporti Europa-America, di cui egli stesso ebbe una esperienza esistenziale durevole, e le relazioni Nord-Sud, che disconosceva e in cui i pregiudizi prendevano il sopravvento sull'analisi rigorosa - eccellente dimostrazione dell'ostacolo costituito dall'opinione - (Bachelard, 1983, pp. 13-22). Richiameremo in seguito questi due problemi.

Guyot comincia col caratterizzare i due termini antinomici della relazione. Sull'Europa dice:

“I vecchi popoli dell'Europa, esauriti dalle difficoltà di tutti i generi che ostacolano il loro cammino, volgono con speranza i loro occhi stanchi verso questo nuovo mondo, che rappresenta il timone del loro avvenire” (ibid. p. 38).

Dopo aver posato lo sguardo sull'Europa, non lo volge sul nuovo mondo?

“Certo vi è qualcosa di grandioso nello spettacolo di questo vigore giovanile che l'abitante del nuovo mondo mostra, di questa energia intelligente con la quale compie il suo lavoro. Qualunque sia l'oggetto, anche non troppo elevato, essa è sempre degna di ammirazione” (ibid., p. 227).

Il geografo oppone le antinomie, generate da ampie generalizzazioni:

Il desiderio di conoscere, più che quello di possedere; la riflessione piuttosto che l'azione; la scienza invece dell'applicazione; il movimento e l'attività nel mondo intellettuale e morale, piuttosto che nel mondo materiale; ecco ciò che distingue ancora il vecchio mondo e la sua civiltà. Qui si trattano ancora gli alti problemi filosofici, morali, sociali che travagliano così profondamente la nostra epoca; qui germinano e si schiudono mille idee, mille sistemi diversi, in tutti i campi della scienza umana, la cui varietà può sembrare confusione per chi non la domina (ivi, p. 227-8).

E Guyot, che possiede il senso della formula, condensa così il suo argomentare: «Mentre l'Europeo discute e ragiona; l'Americano agisce e porta a compimento» (ibid., p. 228).

“Questi antagonismi devono risolversi in senso teleologico, poiché:

Dall'unione dei due mondi dipendono l'avvenire e la prosperità dell'umanità. Questa unione è fatta. Abbiamo assistito al primo incontro, ai preliminari, ai fidanzamenti, al matrimonio infine, che comincia a portare i suoi frutti” (ibid., p. 229).

Quanto alla sua concezione etica dei rapporti tra il mondo sviluppato materialmente e i popoli meno favoriti, essa si esprime ampiamente in questo passo:

“Le razze privilegiate hanno doveri proporzionati ai beni che hanno ricevuto. Condividere con altri popoli dei vantaggi che fanno la loro gloria, è il solo mezzo di legittimarne il possesso. Noi dobbiamo alle razze inferiori (sic!) i benefici della civiltà, dobbiamo loro lo sviluppo intellettuale di cui esse sono capaci; dobbiamo loro soprattutto il Vangelo ...” (ibid., p. 311).

Non vogliamo mettere in discussione qui il suo lato missionario e pieno di buona volontà, né la sua opinione (che si in scrive in un discorso colonialista e conservatore, tipico del XIX secolo), ma piuttosto la logica della spiegazione che egli tenta di dare sulle ineguaglianze di sviluppo:

“I tre continenti del Nord ... sembrano essere fatti per restare i capi, i tre continenti del Sud gli aiutanti. I popoli dei continenti temperati saranno sempre gli uomini dell'intelligenza, dell'attività, il cervello dell'umanità ... ; i popoli dei continenti tropicali saranno sempre i lavoratori che ne sfruttano le ricchezze” (ivi, p. 312).

Guyot ritiene implicitamente che lo sviluppo ineguale tra Nord e Sud si iscrive in una programmazione del mondo di diritto divino, i cui fondamenti sono incontestabili. La sua concezione etnocentrica che innalza l'uomo bianco su un pinnacolo e dà all'Occidente il monopolio della più alta civiltà, non è nuova, ed è stata spesso al centro del discorso umanista, se umanista è definita una teoria che prende l'uomo l'ome fine superiore (Sartre, 1946, p. 90). Tuttavia, come afferma il filosofo, «è un umanesimo che non vogliamo» (ivi, p. 92), che sfocia nell'assurdo o addirittura nel fascismo, aggiunge ancora Sartre. In effetti, un uomo che porta un giudizio d'insieme sull'uomo attribuendogli un valore misurato sugli atti più alti di certi uomini, è assurdo, poiché soltanto «il cane o il cavallo potrebbero dare un giudizio d'insieme sull'uomo» (ibid., p. 91). Così l'occidentale non ha diritto, non più di qualsiasi altro uomo sul pianeta, di esprimere un giudizio definitivo sui

popoli che gli sono poco conosciuti, estranei e, in più, in mutamento perpetuo: «L'esistenzialismo lo dispensa da ogni giudizio di questo genere; l'esistenzialista non prenderà mai l'uomo come fine, poiché egli è in continuo divenire» (ibid., p. 92).

Questa argomentazione dimostra l'aspetto ambiguo e non senza pericoli del giudizio etico e del discorso moralizzatore, come è praticato da Guyot. A nostro avviso è di pertinenza dell'umanesimo moderno correggere le opinioni errate e denunciare i pregiudizi oscurantisti, compito nobile di cui si è incaricato Elisée Reclus già nella seconda metà del XIX secolo.

### 3. Elisée Reclus (1830-1905): individuo e umanesimo

Sino a poco tempo fa Reclus era stranamente dimenticato nel pantheon dei geografi francesi. Nato nel retro terra di Bordeaux, figlio di una famiglia protestante, modesta e letterata, fu grande viaggiatore e lavoratore infaticabile. Con più di trentamila pagine di scritti geografici, storici e politici al suo attivo, è stato il geografo francofono più produttivo della storia. Anch'egli allievo di Karl Ritter a Berlino (1851), ritornò rapidamente in Francia dove partecipò con il fratello maggiore Elie alla resistenza repubblicana contro il colpo di stato di Napoleone III, nel dicembre 1851. Questo episodio gli costò l'esilio: Elisée si imbarcò per le Isole Britanniche, prima di arrivare a Nuova Orléans, dove lavorò come precettore. Disgustato dalla schiavitù che imperversava nelle piantagioni, emigrò in Colombia dove diventò egli stesso coltivatore. Gravemente, malato, tornò a Parigi nel 1857. Militante anarchico e socialista, amico di Bakunin, partecipò alla Comune di Parigi, dove fu fatto prigioniero. Condannato alla deportazione, vide la sua pena commutata a dieci anni di espulsione - sotto la pressione della comunità scientifica internazionale -, ma passò quasi un anno in detenzione a Versailles. Allora andò in esilio in Svizzera dove ritrovò la sua famiglia, visse successivamente a Zurigo, Lugano, alla Torre di Peilz, presso Vevey. Visitando frequentemente le biblioteche ginevrine, collaborò con Kropotkin, altro geografo anarchico esiliato dalla Russia, e Charles Perron, cartografo che conobbe all'Internazionale socialista (Dunbar, 1978; Reclus, 1982). Terminò la sua vita a Bruxelles fondando l'Istituto di geografia alla Nuova Università Libera. La sua esistenza, tormentata e vissuta da emarginato, - gli attribuirono un insegnamento universitario solo alla fine della sua vita -, conferì alla sua geografia un senso generoso e disinteressato. Curioso di tutti i dettagli della

vita umana, desideroso di giustizia sociale, era preoccupato di lavorare per il benessere di tutta l'umanità; grazie alla sua penna attenta e inesauribile, i poveri, gli oppressi e gli emarginati avranno diritto di cittadinanza nella geografia almeno nello spazio della sua opera.

È in *L'Homme et la Terre* (1906-1908, 6 voll.), più che nella sua *Nouvelle Géographie Universelle* (1873-1895, 21 voll.), che l'autore ci fa condividere con intensità la sua passione per il pianeta terra e le sue inquietudini sulla negazione dell'individuo nelle società moderne. La prefazione, di un lirismo humboldtiano, è romantica ed esalta il sentimento umano di appartenere a un tutto, la Terra e il Cosmo, e di vibrare al richiamo della creazione:

“L'emozione che si prova nel contemplare i paesaggi del pianeta nella loro varietà senza fine e nell'armonia provocata dall'azione delle forze etniche sempre in movimento, questa dolcezza delle cose la si prova anche guardando la processione degli uomini, vestiti di fortuna o di sfortuna, ma tutti ugualmente in stato di vibrazione armonica con la Terra che li porta e li nutre, il Cielo che li rischiara e li associa alle energie del Cosmo” (*L'Homme et la Terre*, prefazione, p. 11).

È attraverso un vasto affresco storico dell'umanità - ricostituita in *L'Homme et la Terre* -, che Reclus descrive i «drammi incomparabili» e le «splendide realizzazioni» dell'umanità. La dimensione storico-sociale è privilegiata, e il discorso passa spesso dalla descrizione alla spiegazione, senza omettere la prescrizione. Così, bisogna lottare per un miglior equilibrio non soltanto fra le classi sociali - senza che Reclus creda però all'uguaglianza di classe, e questo gli valse il disaccordo con Marx e con Engels -, ma anche tra gli individui. Il suo postulato etico sulla libertà individuale è formulato come segue:

“E' nella persona umana, elemento primo della società, che bisogna cercare la spinta propulsiva dell'ambiente, destinata a tradursi in azioni volontarie per diffondere le idee e partecipare alle opere che modificheranno l'aspetto delle nazioni. L'equilibrio delle società è instabile solo perché si impedisce agli individui una libera espansione. La società libera si stabilisce attraverso la libertà fornita nel suo sviluppo completo a ogni persona umana, prima cellula fondamentale, che si aggrega e si associa a suo piacimento alle altre cellule della mutevole umanità. In proporzione diretta a questa libertà e a questo sviluppo iniziale dell'individuo le società acquistano valore e nobiltà: è dall'uomo che nasce la volontà creatrice che costruisce e ricostruisce il mondo.

La lotta di classi, la ricerca dell'equilibrio e la decisione sovrana dell'individuo, sono questi i tre ordini di fatti che la *geografia sociale* rivela

e che, nel caos delle cose, si mostrano abbastanza costanti perché si possa dar loro il nome di «leggi» (ibid., Prefazione, pp. III-IV).

Si noti che la quasi totalità della geografia francese dell'« Establishment » prenderà in contropiede questa ideologia della libertà individuale; essa non considererà il ruolo svolto dall'uomo nello spazio se non dal punto di vista generico di « associazioni umane », e mai come fatto di individui - certo isolati - ma liberi e responsabili delle loro scelte. In più, Reclus si distingue nettamente dai suoi condiscipoli in quanto dibatte temi politici delicati che disturbano l'ideologia dominante. Così possiamo apprendere dei massacri di Armeni perpetrati durante il secolo scorso e dei problemi che nascono dal ripopolamento della Palestina da parte degli israeliti (t.V., pp. 383-384). Reclus scrisse anche pagine molto dure contro la morale ipocrita della società vittoriana. Nel IV tomo, ci interessa particolarmente un capitolo consacrato all'umanesimo del Rinascimento, periodo che rivela una emancipazione individualista, uno sviluppo fisico e mentale della persona umana dopo i « mille ans de crasse » - la definizione è di Michelet - del Medio Evo. Le virtù della rivoluzione umanista non si limitano alla pratica di un « bel linguaggio » (dicendi peritus) (ibid., p. 274), ma si formano al contatto di esempi e di modelli morali ed estetici, di cui rigurgita la cultura classica. È l'uomo nella sua dimensione totale e unitaria - corpo e spirito - che viene riabilitato. I propositi di Reclus sulla liberazione del corpo, e contro il « dogma terribile » del peccato originale che si indebolisce dopo il Medio Evo - epoca che aveva « deteriorato l'umanità cristiana e le insegnava a disprezzare il suo corpo, o a vedervi il ricettacolo di tutti i vizi » (ibid., p. 284).

L'inevitabile problema dell'elitismo nella cultura umanista, che tende a ingrandire smisuratamente solo i valori positivi degli uomini o gli uomini di valore e a presentare solo il « rovescio » delle civiltà, non è eluso. Il geografo, erede di un residuo d'idealismo, ma anche preoccupato delle condizioni materiali e spirituali di tutti gli uomini, ci dà di questo problema un'opinione sfumata. Da una parte, riconosce che solo una élite di individui può incarnare tutti i valori umanisti, « ma è già molto il tentarlo e, del resto, l'insieme della società si modella sempre su tipi che le danno il carattere e ne sono l'anima » (ivi, p. 274). Reclus elitista? No, ma molto attento al richiamo di ogni ideale umano atto a risollevare il triste spettacolo che prevale sul pianeta. In effetti, del resto, il suo essere socialista anarchico preconizza un impegno sociale che deve tradursi non solo nelle parole, ma anche negli atti, poiché « la superiorità del pensiero degli umanisti ... resta sterile se non si trasfor-

ma in azione » (ivi, p. 324). Reclus cita il triste caso di Erasmo, che sbatté la porta in faccia a un vecchio amico, Ulrich von Utten, fuggiasco, denunciandolo alle Autorità per paura di comprometersi con lui (ibid., p. 324). E conclude con tono nietzschiano: « Gli umanisti erano già dei "superuomini" e, come tali, al di fuori dell'umanità » (ibid.).

Sembra interessante paragonare la visione di un Reclus a quella di un Guyot sugli stessi problemi geopolitici che abbiamo sfiorato: le relazioni Est-Ovest e Nord-Sud. Il geografo, che aveva vissuto in Louisiana, considerava naturalmente gli Stati Uniti una grande potenza, ma vi scopriva debolezze interne, disuguaglianze di sviluppo dovute in gran parte al regime capitalista. Quanto all'imperialismo, esso si era già esteso su tutto il continente americano:

“Alla potenza della repubblica nord-americana si aggiunge il suo prestigio nei paesi vicini. Così il Canada e le altre province che costituiscono con esso lo Stato del Dominion trascinati nell'area di gravitazione degli Stati Uniti, che ne sono, per così dire, una dipendenza morale ... L'annessione ufficiale sembra inutile, poiché essa è già raggiunta dal punto di vista sociale e materiale” (t. VI, pp. 80-81, cito in Reclus, 1982, t. 1, p. 90).

Sui rapporti Nord-Sud, la sua concezione non si conforma al discorso colonialista - spesso decisamente reazionario - dei geografi dell'epoca. Contrariamente a Guyot, egli non spiega la superiorità del Nord con una logica trascendentale; di fatto, come avrebbe detto quest'ultimo, egli si ferma al « come » senza cercare di risalire al « perché ». La spiegazione razionale prevale, come nell'esempio che segue: « La superiorità appartiene a colui che, al momento dato, dispone di una nuova applicazione navale, sotto-marina, aerea » (t. VI, p. 131, cito in Reclus, 1982, p. 89).

Potendo ragionare freddamente Reclus non si limita a dare le sue opinioni, ma, in genere, le dissocia dalla spiegazione causale. In breve, Reclus è il primo geografo « umanista » che non confonde spiegazione e prescrizione, e che soprattutto, non fa passare la seconda per la prima.

#### 4. Vidal de la Blache e il «possibilismo»: una epistemologia del gruppo

Paul Vidal de la Blache (1845-1918) inaugura una tradizione geografica fondata sulla nozione di possibilità diverse di occupazione umana nell'ambiente fisico, a seconda dei diversi tipi di civiltà. Un principio

chiave guida il suo approccio - che sarà quello della potente corrente delle monografie regionali francesi nel XX secolo -, una concezione idiografica della disciplina dove i particolarismi locali, regionali o nazionali saranno messi in evidenza. Qual è il posto accordato all'uomo in questa geografia, e di quale uomo si tratta? Questo è il punto di vista dal quale affrontiamo il « possibilismo », termine qualificante inventato da Lucien Febvre (1922), storico e allievo di Vidal che condensò brillantemente il pensiero del suo maestro. Schematicamente, Febvre oppone al «determinismo» della Scuola tedesca e di Ratzel, il “possibilismo”:

“Il vero, il solo problema geografico, è quello dell'utilizzazione delle possibilità (Febvre, 1922, p. 425). Necessità da nessuna parte, possibilità dappertutto (ibid., p. 284). I dati naturali sono *materia*, più ancora che causa dello sviluppo umano. La «causa essenziale» «è meno la natura con le sue risorse e i suoi ostacoli che l'uomo stesso e la sua natura» (riportato da H. Berr, prefazione, in Febvre, 1922, pp. XIV-XV).

Non c'è alcun dubbio che il discorso vidaliano è antropocentrico nella misura in cui porta avanti l'idea - confusamente presente in Buffon - che l'uomo è un « agente naturale ». In effetti, non è più la « natura » che agisce sull'uomo, né l'uomo che reagisce semplicemente ad essa, ma, più sottilmente, una terra già lavorata, modificata, adattata dall'uomo, in breve, una terra « umanizzata » che interagisce con lui (ivi, p. 10-11). Così, l'uomo si situa tanto all'origine che al termine di un processo di umanizzazione del pianeta. Questa idea, non nuova in sé, è stata ripresa e sviluppata con insistenza dai successori di Vidal: «Lavoro dell'uomo, calcolo dell'uomo, movimenti dell'uomo, flusso e riflusso incessanti dell'umanità; l'uomo in primo piano, sempre, e non il suolo o il clima ... » (ibid., p. 341).

Certo l'ambiente vivente extra-umano esiste; sono le piante coltivate e gli animali domestici che l'uomo mobilita come « ausiliari » nel mondo vivente. Tuttavia, se l'ambiente fisico propone e l'uomo dispone - secondo la ben nota formula -, l'ambiente impone ugualmente certe costrizioni. Vidal, giustamente, giudica il grado di sviluppo di una civiltà dalla sua capacità di superare gli ostacoli naturali: montagne, foreste, paludi, luoghi senza acqua, ecc. (Vidal, 1922, p. 12). Lo sviluppo e la differenziazione delle civiltà (Vidal parla anche di « generi di vita » ( 1911)) non sono il frutto esclusivo dell'ambiente fisico, ma partecipano ad una dinamica intrinseca alle società:

La civiltà si riassume nella lotta contro questi ostacoli (fisici). I popoli che ne sono usciti vincitori hanno messo in comune i prodotti di una esperienza collettiva, acquisita in diversi ambienti. Altre comunità hanno perso, a causa di un lungo isolamento, la facoltà di iniziativa che aveva messo in opera i loro primi progressi; incapaci di innalzarsi con le loro proprie forze al di sopra di un certo stadio, esse fanno pensare a quelle società animali (sic!) che sembrano aver esaurito la somma di progresso di cui erano capaci. (Vidal, 1922, p. 12).

Nella divisione desueta stabilita tra « vincitori » e vinti nella « lotta » con l'ambiente, appaiono tra le righe le nozioni di intelligenza, di volontà e di iniziativa umana. Da dove traggono la loro origine queste qualità? Per Febvre, che ha più nettamente messo in evidenza il ruolo svolto dalla persona, non c'è alcun dubbio: nell'individuo. H. Berr riassume la riflessione di Lucien Febvre:

“L. Febvre, che difende lo spirito geografico contro i sociologi, non potrebbe essere sospettato di tradire in loro favore lo spirito storico. Egli ha un senso troppo vivo della realtà per non dare agli individui la loro parte: conosce l'azione «semplice e tenace», di queste cose vive e dotate di iniziativa che sono gli uomini, «isolati o raggruppati». L'«azione ponderata», l'«intelligenza creatrice», «la volontà provata alle prese con le potenze oscure dell'ambiente e in lotta per applicarle e adattarle nel modo migliore ai suoi bisogni», che generano gli Stati, egli sa bene che esse appartengono agli individui (Febvre, 1922, p. 410): la società non pensa “(Berr, 1922, p. XXV).

Paradossalmente, se ritorniamo al problema del posto dell'individuo nella geografia vidaliana, notiamo che l'uomo è praticamente sempre considerato in modo collettivo; questo è il senso dei concetti di «associazioni umane» di «gruppi umani», o ancora di «genere di vita» e di «civiltà» che questo autore utilizza. La ragione è che l'autore si interessa più agli effetti dell'interazione uomo-terra umanizzata che alle sue cause profonde. Febvre (1922), invece, risale piuttosto alle cause; benché riconosca che la nostra disciplina deve prendere in considerazione i sistemi di forze delle associazioni vegetali, animali e umane, lascia il posto più importante agli individui, che hanno ruolo motore di iniziatori e, naturalmente di esseri pensanti (la società non pensa ma gli individui pensano). Sosteniamo che il postulato lucido di Lucien Febvre è restato lettera morta per i sostenitori delle monografie regionali, che seguiranno pedissequamente Vidal. Costoro non optarono per una concezione umanistica dell'uomo, perché abbandonarono, o più precisamen-

te repressero la dimensione individuale. La celebre formula di Vidal « la géographie est la science des lieux, non des hommes » prefigura la rottura epistemologica con la geografia reclusiana, per la quale l'individuo restava il valore supremo. L'« homo geographicus » della geografia classica francese sarà più un « homo faber » che un « homo sapiens »; Demangeon, un altro allievo di Vidal, scrisse:

“Rinunciamo a considerare gli uomini in quanto individui. Con lo studio dell'individuo, l'antropologia e la medicina possono arrivare a risultati scientifici; la geografia umana, no. Essa studia piuttosto gli uomini come collettività o gruppi: gli uomini come società. Dobbiamo partire per le nostre ricerche, non dall'individuo ma dal gruppo. Fin dai tempi più antichi vediamo in azione non uomini isolati ma gruppi di uomini” (Demangeon, 1952, p. 28).

Non si potrebbe essere più perentori. In proposito, e sarebbe facile moltiplicare le citazioni che vanno nello stesso senso. Come fa pertinentemente notare C. Raffestin (1977), evocando i concetti di paesaggio e di territorialità nella geografia delle monografie regionali, quest'ultima ha messo in evidenza soprattutto le relazioni funzionali, e pochissimo le relazioni esistenziali nello spazio. E, se restano tracce di vissuto, esse sono testimonianza solo di un vissuto collettivo e molto raramente di esistenze individuali. Come mai, la geografia umanistica recente ha ritrovato tante virtù umanistiche in un Vidal (Buttimer, 1978; Berdoulay, 1978), o più in generale nella geografia regionale francofona, che si situerebbe « dans le courant de l'humanisme contemporain ... » (Bailly, 1983, p. 291)? Si tratta di un confronto audace o di una interpretazione errata? Problema delicato, poiché fa intervenire, comunque, un giudizio di valore.

In effetti, avendo definito l'umanesimo come una struttura di pensiero innovatrice, che si allontana dal conformismo intellettuale generale, non si possono includere i sessant'anni terribilmente monotoni della produzione geografica monografica nell'ambito di questa tendenza. Su un piano più strettamente epistemologico, il problema è ambiguo e merita una riflessione. La dimensione individuale, prioritaria nell'approccio umanistico, rappresenta nel pensiero francofono tutte le caratteristiche di un rifiuto impossibile. Impossibile, poiché la nozione di individuo, sommersa dalle preoccupazioni collettive, ritorna continuamente in superficie come una boa che si voglia eliminare senza successo. La geografia regionale è una «scienza dei luoghi», a carattere idiografico, dove è necessario «particulariser avant de généraliser».

Il fatto stesso di rendere un luogo unico suppone una esperienza e una conoscenza propria di questo luogo: quindi, nel confronto del geografo con il suo « oggetto di studio », si confrontano, e si modellano due individualità: il geografo, sensibile dinanzi al suo terreno, e lo stesso ambiente. Anche se quest'ultimo tenderà a «oggettivarsi» nel corso di un processo di distanziamento proprio dell'approccio scientifico, resterà una soggettività in sé, una cristallizzazione dell'arbitrio umano, una « individualità geografica » secondo i geografi regionali. (Questa individualità prenderà scale diverse, dal luogo al continente, passando naturalmente per la « regione » e la nazione). Ora, se l'esperienza del luogo, costituisce una "tappa importante nella geografia tradizionale, essa non è però di natura fenomenologica, nel senso in cui non è primaria, spontanea, immediata ... Costituisce piuttosto una tappa formatrice, o di verifica, nella strutturazione della sintesi regionale. Questo non implica che non ci sia esperienza empirica e sensibile delle cose (l'empiria è dappertutto, anche nel contatto con un calcolatore ... ), ma che la sua resa prende un carattere residuale nella geografia classica; in breve, rende a essere « trasgredita » in nome della scientificità del discorso. Inoltre, il geografo non nasconde di intervenire nel campo concreto con un sapere premeditato, senza volontà alcuna di farne astrazione, .ill'inverso dei postulati fenomenologici. Si potrebbe citare il caso di un Vidal, che percorre la Francia a piedi con la carta geologica in mano (Claval, 1976, p. 54), prima di scrivere il suo celebre « Tableau géographique de la France » (sul quale ritorneremo). Quel poco di epistemologia esplicitata da Vidal e dai suoi successori (Brunhes, 1910, 1925; Demangeon, 1942; De Martonne, 1909; Sorre, 1943) non fa allusione, del resto, ad alcuna problematica esistenziale o umanistica.

Se umanesimo c'è in un Vidal, esso si trova meno in un ipotetico approccio esistenziale dello spazio, che a livello del linguaggio e delle sue fonti di ispirazione multiple. Vidal è un erudito; ha il tratto felice - a volte persino poetico -, e il senso delle formule brillanti. Il suo « bel linguaggio » (come avrebbe detto Reclus) non è mai innocente: egli fornisce al potere espressivo della lingua un contenuto ideologico preciso e conforme al pensiero dominante. Innalzare certi vecchi pregiudizi, luoghi comuni o opinioni precise al rango di generalizzazioni semplificate a vaga connotazione scientifica, è un'arte in cui Vidal eccelle.

Ritorniamo così al suo « Tableau géographique de la France » (1979, I ediz. 1903), largamente ispirato al « Tableau de la France » dello storico Jules Michelet (1966, scritto negli anni 1830, come nota Claval nella prefazione al « Tableau géographique de la France », 1979).

Il suo contesto storico-politico si situa dopo la disfatta francese della

guerra del 1870, e Vidal si serve del Tableau per cementare l'unità nazionale, e cantare con lirismo la dolcezza e la nobiltà dei suoi paesaggi, qualità che oppone alla rozzezza del fratello germano e nemico. Il tono è trionfalista e la «personnalité géographique de la France» (ibid., p. 8), è evidentemente l'incarnazione di un «genius loci» vivace, che si è formato nel corso dei secoli e che trova il suo coronamento nella Statonazione. Quest'ultimo è simbolizzato come lo spirito universale che dà vita alle sue numerose e varie parti, le regioni:

“C'è una forza benevola, un *genius loci*, che ha preparato la nostra esistenza nazionale e che le comunica qualcosa di sano. E' un non so che, che fluttua al di sopra delle esperienze regionali. Le compensa e le combina in un tutto; tuttavia queste varietà continuano ad esistere, sono vive e il loro studio, che ci occuperà ora, è la controparte necessaria di quella dei rapporti generali che precedono” (Vidal, 1979, pp. 51-52).

La Francia è assimilata a una dolce e nobile terra fatta di armonie e di contrasti, che si è differenziata come una «medaglia coniatata ad effigie di un popolo» (ibid., p. 8) - metafora meravigliosamente topografica -; la Francia appare come una vera fortuna geografica, rispetto alle potenti vicine dalla personalità più perturbata sul piano etnico:

“C'è sempre qualcosa di aspro nell'incontro di uomini di razze diverse. Il Celta non ha perdonato all'Anglo-Sassone, né il Tedesco allo Slavo. Nati dall'orgoglio, gli antagonismi si eccitano e si esasperano con il vicinato. In Francia, niente di simile” (ibid. p. 51).

I riferimenti letterari abbondano in Vidal. Non riprende forse la parola di Goethe a proposito dell'antagonismo dei popoli francese e tedesco materializzato per mezzo del pane? «Pane nero e pane bianco sono la pietra di paragone tra Francesi e Tedeschi» (Vidal, 1979, p. 51). Se la sensibilità di Vidal si affina al contatto dei paesaggi letterari classici, - il che denota la sua formazione umanistica - la sua visione analitica del mondo si oppone alla concezione universalista del pensiero fenomenologico. In effetti, là dove i «possibilisti» singolarizzano e privilegiano certi luoghi, i «punti d'appoggio» naturali o costruiti, gli esistenzialisti ribattono: bisogna fare di ogni viso del mondo un «luogo privilegiato», dunque «equivalente» (Camus, 1971, p. 66). Solo a questo prezzo si può ristabilire la verità sulla relazione fenomenologica, e la sua dimensione universale e comune a tutti gli uomini.

Ad essere obiettivi, nel dibattito tra «possibilismo» e umanesimo, riconosciamo che tracce di umanesimo classico sono state presenti fino

agli anni 1920. In seguito, come spiega Claval, (1972, p. 34), la rottura con la tradizione umanistica è stata forse più netta nella Scuola Francese che altrove. Delle ondate di produzione geografica positivista irruperono nella disciplina, soprattutto dopo la Seconda Guerra mondiale, quando bisogni imperativi di ricostruzione e di pianificazione spaziale si fecero sentire. Un vocabolario geografico a tendenza utilitaria e a forte connotazione tecnocratica prese il posto dello splendore metaforico di cui poteva inorgogliersi la geografia di un Vidal. Gourou (1973) arriverà ad intitolare un capitolo «Niveau d'efficacité paysagiste»! Eccezion fatta per alcuni storici della cartografia e della geografia che composero studi di valore, come De Dainville (1940, 1964), i geografi persero il gusto umanistico. Per quanto ne sappiamo, un solo geografo ebbe cura di chiarire la posizione esistenziale, senza dar prova in alcun modo di diletantismo: Eric Dardel (1952).

### 5. Dardel: il profumo dell'esistenzialismo

Con Dardel (1952), l'umanesimo assume una connotazione chiaramente esistenziale. È un universo di valori, di simboli, necessariamente percorso dall'esperienza umana che ci restituisce l'autore. Egli ristabilisce la dimensione spirituale ed estetica dello spazio, essenzialmente considerato finora come valore strumentale. In effetti il «possibilismo» geografico è sfociato in una visione economicistica della geografia, in una concezione dello spazio certo antropocentrica, ma nel senso restrittivo in cui esso serve gli interessi materiali dell'uomo. Il messaggio epistemologico di Dardel è un altro: l'uomo non è soltanto un agente economicamente attivo nell'ambiente; è anche un essere che vive, che pensa e che sogna. L'atteggiamento riflessivo e contemplativo dinanzi al paesaggio non rientrava nella categoria positivista delle «attività umane» della geografia tradizionale. Eppure, il nodo affettivo che lega l'individuo allo spazio è essenziale, e Dardel lo pone al centro della geografia definendolo in termini di «geograficità» dell'uomo (ibid., p. 2). Questa consiste in una relazione concreta che si costituisce tra l'Uomo e La Terra (titolo dell'opuscolo dell'autore), quest'ultima essendo concepita come modo d'esistenza e di destino umano. Il pensiero fenomenologico e esistenzialista, che segnò l'orizzonte filosofico del dopoguerra in Francia, influenzò direttamente Dardel, infatti certi suoi scritti sono vicini alla sensibilità di Bachelard (1948). L'interesse del suo approccio esistenziale è il non ridurre la «geograficità» alla pura percezione individuale ed empirica dello spazio - come hanno fatto in seguito certi geografi fenomenologi

con preoccupazioni razionaliste (Seamon, 1979). Al contrario *l'Homme et la Terre* dà largo spazio alle rappresentazioni culturali dello spazio, nate da miti fondatori della realtà: «Tutto ciò che è, esiste solo se è *fondato*. La realtà del fiume, della montagna, della Terra non è una realtà *sussistente*, ma convalidata, istituita, ed è il mito che convalida e fonda la realtà» (Dardel, 1952, p. 80).

Sembra che il mito geografico fondamentale risieda nel linguaggio, che permette di distinguere il simbolo e l'oggetto. Dardel dimostra in modo suggestivo che la designazione geografica degli elementi della superficie della terra procede sia dalla rappresentazione astratta che dall'esperienza concreta, essa stessa nutrita di miti e di mistica:

“La geografia è, secondo l'etimologia, la «descrizione» della Terra; più rigorosamente, il termine greco suggerisce che la Terra è una *scrittura* da decifrare, che il disegno della riva, le frastagliature della montagna, le sinuosità dei fiumi formano i segni di questa scrittura. La conoscenza geografica - ha come oggetto il chiarire questi segni, ciò che la Terra rivela all'uomo sulla sua condizione umana e sul suo destino. Non è solo un atlante aperto dinanzi ai suoi occhi, è un richiamo che parte dal suolo, dall'onda o dalla foresta, una fortuna o un rifiuto, una potenza, una presenza” (Dardel, 1952, p. 2).

Come non entusiasmarci per la fenomenologia «dolce» e poetica di Dardel, che aspira a un riconoscimento epistemologico dell'impressionismo geografico, sorta di «geografia interiore», «primitiva» e immaginaria? Gli accenti romantici della celebrazione della terra che fanno vibrare la sua prosa apportano qualche frutto alla scienza oggettiva? Certamente sì, nel senso che essi le assegnano limiti, facendo trasparire la sua negatività. In effetti, liberando esplicitamente uno spazio estetico al di fuori della Scienza, la geografia esistenzialista la evidenzia e nello stesso tempo invita a superarla: «Conoscere lo sconosciuto, arrivare all'inaccessibile, l'inquietudine geografica precede e porta la scienza oggettiva» (ibid., p. 1).

La geografia esistenziale, che precede e supera nello stesso tempo la geografia scientifica, è in contraddizione con essa? No, dirà più tardi Yi-Fu Tuan (1978, pp. 194-7), affermando che la geografia abbraccia un dominio abbastanza vasto da comprendere il giardino dell'arte e la strada della scienza. Dardel, come gli umanisti contemporanei, non mette in discussione le esperienze acquisite da questa, ma si interroga sul suo buon uso, e, soprattutto, protesta contro una visione puramente scientifica del mondo, contro la «vertigine dell'oggettività», «un rifiuto

gio quando sono stanco di volere e l'audacia e il pericolo di essere libero mi pesano» (Ricoeur, citato da Dardel, 1952, p. 126).

È affascinante esplorare il vocabolario di Dardel dal punto di vista epistemologico. Vi si scopre rapidamente un rifiuto della geografia positivista del suo tempo e perfino una riabilitazione di certe forme di determinismo, in reazione sistematica contro il «possibilismo» scienziato dei continuatori di Vidal: «Il determinismo, dove esso è necessario, non è una negazione ma una condizione della libertà umana» (ibid., p. 23).

In effetti abbiamo supposto, nella nostra valutazione della concezione «possibilista», che questa si opponesse alla versione fenomenologica e esistenziale dello spazio. Nello spirito di Dardel, tutta la storia della geografia si confonde proprio con «l'éveil de la conscience géographique» (ibid., p. 63). E questa «conscience géographique» in formazione perpetua - come l'uomo sartriano - non è meno soggetta a un certo determinismo dell'ambiente, nel senso in cui essa non solo agisce ma reagisce dinanzi a una realtà che «est-là», dinanzi a delle situazioni specifiche. Mi sembra che il determinismo rivesta due forme distinte ma complementari in Dardel: un determinismo del Tutto, di essenza mistica, ereditato dalla filosofia mitologica della Grecia antica, che esprime il carattere fatale e predeterminato del cammino del mondo, in cui gli individui sono dei burattini i cui fili sono tirati da potenze oscure. (L'eredità greca ha segnato fortemente la geografia tedesca del periodo romantico, il «Cosmos» di Humboldt, per esempio, e in misura minore la geografia di Guyot e di Reclus, come abbiamo già visto). L'altra forma di determinismo sarebbe di tipo ontologico e sembrerebbe evidenziare la presenza di universali metafisici, che indicano la relazione dell'individuo con lo spazio. Uno di essi, e non il più piccolo, poiché costituisce l'unica «legge ontologica» - la coscienza propria dell'uomo della finitudine della sua vita rispetto alla morte -, è senza dubbio all'origine del postulato esistenziale tendente a considerare ogni viso del mondo come un «luogo privilegiato» (Camus, 1971, p. 66). In effetti, visto il carattere limitato e peri turo dell'esistenza umana, la pluralità e la diversità delle esperienze dei luoghi è incoraggiata e tocca in certa misura l'universalità, anche se il casuale e l'idiosincrasia si contendono delle parti di determinato.

Ciò che attira l'attenzione nel corso della lettura del saggio di Dardel è il suo accanimento e la sua lucidità nel dissipare il mito di una geografia umana possibilmente oggettiva. In effetti, pur essendo in posizione precaria e pericolosa sulla teoria «possibilista» («Des nécessités nulle part; des possibilités partout», Febvre, 1922, p. 284), Dardel rag-

giunge e sviluppa l'embrione eritreo dello storico Febvre, che contesta una scienza troppo modellizzante e riduttrice delle possibilità umane. Quest'ultimo, che evoca i successori di Vidal, constatava precocemente il «conservatisme mécanique» di spiriti inclini alle «formules passe-partout», alle costruzioni di modelli astratti mai messi in questione, che riducono a ben poca cosa la «diversité prodigieuse» della vita (ibid., p. 34). Dardel prospetta la geografia come «une science de synthèses, mais inachevée», una «scienza-limite» - come la psicologia e l'antropologia - una scienza il cui oggetto resta, in certa misura, inaccessibile, perché il reale non può essere interamente oggettivato (ibid., pp. 124-133). L'opuscolo di questo geografo filosofo e poeta, che apparve in una collezione filosofica e che fu - deliberatamente? - ignorato dai geografi francofoni (è stato riscoperto recentemente dai geografi anglosassoni), esala questo profumo incompiuto. Simbolizza perfettamente ciò che Camus (1942) chiamava un momento di « création absurde », sinonimo di rinnovamento e di speranza, in un periodo dominato da una «geografia d'urgenza» e praticamente sterile sul piano esistenziale.

## 6. Conclusione: un umanesimo da ritrovare

Le assenze dell'umanesimo in geografia derivano dal vuoto epistemologico e ontologico che la hanno a lungo caratterizzata. Si dovrà accordare più importanza allo sviluppo di queste nozioni, e soprattutto alla dimensione metafisica ed esistenziale dello spazio. In effetti non è tanto il carattere erudito ed enciclopedico dell'umanesimo che difetta nella geografia - per quanto la cultura filosofica della maggior parte degli «enciclopedisti regionali» che furono i geografi classici (Bailly, 1983, p. 91) si riduca curiosamente a una «peau de chagrin » ... - quanto l'esplicitazione di problematiche epistemologiche e ontologiche. Esiste certamente una filiazione tra umanesimo storico, che esalta lo sviluppo illimitato di tutte le possibilità umane assicurando il completamento spirituale e materiale, e l'umanesimo contemporaneo, a forte connotazione esistenziale e individuale. All'epoca della « techné » onnipotente, una reazione significativa si opera a favore delle categorie più introspettive del sapere, che comprendono interrogativi etici, estetici, e metafisici in genere, in pratica esclusi dal campo scientifico tradizionale. Se la geografia è sempre considerata come una scienza o un'arte di sintesi spaziale, perché dovrebbe privarsi di prestiti fatti alla filosofia, alla letteratura, alla psicologia o alla psicanalisi, col fine di procurarsi un orientamento più esistenziale? Dato che l'era del sapere

enciclopedico è finita, sarebbe vano e pretenzioso dichiararsi oggi un umanista dalla conoscenza enciclopedica e universale. Padroneggiare settori così specializzati come la storia, la geologia, l'economia politica e l'informatica, così come le discipline già menzionate, sarebbe una sfida impossibile. Ciò che era plausibile all'epoca di Leonardo da Vinci o di Pascal, cioè che un solo uomo, più geniale della media, possa abbracciare quasi tutto l'insieme delle conoscenze scientifiche, artistiche e tecniche, non lo è più oggi. Però questo non costituisce un motivo sufficiente per rifiutare i tentativi di sintesi parziale, facendo appello a categorie cognitive che non si escludono vicendevolmente.

Risultato dell'approccio umanistico moderno dovrebbe essere una maggiore lucidità e una maggiore umiltà rispetto all'epistemologia e all'ontologia. Lungi dal costituire ciò che C. Raffestin (1983) chiama lilla «nevrosi» caratterizzata dalla «passione di Prometeo» (ibid., p. 35), essa dovrebbe piuttosto fornire i mezzi per sfuggirvi... In effetti la sottomissione dell'epistemologia all'ontologia si traduce con l'inclusione del «voler-sapere» nel «voler-esistere ». Su questo predicato idealista riposa in parte la problematica esistenziale.

La geografia dei paesi francofoni ci lascia insoddisfatti sui suoi contributi umanistici. Dopo la pubblicazione dell'opera di Dardel (1952), essa ha accusato una regressione dinanzi all'interrogativo ontologico. Certo, la geografia dello spazio vissuto (Frémont, 1976) e della percezione (Bailly, 1980, 1981) hanno aperto delle breccie nella geografia umana classica, introducendovi delle concezioni uscite dalla psicologia dell'ambiente, disciplina molto apprezzata in America del Nord dagli anni 1960. Sul piano epistemologico, la semiologia ha ugualmente ispirato più di uno scritto geografico (Claval, 1974), ma anche qui ci si è accontentati troppo di formalizzazioni riduttrici delle strutture e dei processi spaziali, per poter parlare di prospettiva umanistica. In più, i geo)-rafi dello spazio vissuto hanno spiegato troppo succintamente le loro basi filosofiche, quando lo hanno fatto ... L'umanesimo ha trovato più *ex* negli studi culturali, spesso isolati, che toccano tra gli altri il campo della letteratura, (Guichonnet, 1980), o nelle riflessioni epistemologiche eterodosse e di qualità (Raffestin, 1983). Quanto alla letteratura non specificamente geografica, si scoprirà nelle «Variations paysagères » di Pierre Sansot (1983) la vera eredità della sensibilità bachelardiana. Non sono queste delle scommesse dell'umanesimo ritrovato?

## Bibliografia

- G. Bachelard (1983), *La formation de l'esprit scientifique, contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, (ed. orig. 1938).
- (1948), *La terre et les rêveries du repos*, Paris, Libr. J. Corti.
- (1973), *La poetica dello spazio*, Bari, Dedalo (ed. orig. 1957).
- A.S. Bailly (1983), *Espace géographique et espace vécu: vers de nouvelles dimensions de l'analyse spatiale*, in J.H. Paelinck, A. Sallez, *Espace et localisation*, Paris, Economica, pp. 290-303.
- V. Berdoulay (1978), *The Vidal-Dürkheim debate*, in D. Ley, M.W. Samuels (a cura di), *Humanistic Geography*, Prospects and Problems, London, Croom Helm, pp. 77-108.
- (1981), *La formation de l'école française de géographie (1870-1914)*, Paris, Bibliothèque Nationale, Comité des travaux historiques et scientifiques, 1981.
- J. Brunhes (1956), *La géographie humaine*, Paris, Puf (ed. orig. *La Géographie humaine*, Paris, 1910, 1 vol., e *La Géographie humaine*, Paris, 1925, 3 vol!.).
- K. Buttimer (1978), *Charism and Context: the challenge of «La géographie humaine»*, in D. Ley, M.W. Samuels (a cura di), *Humanistic Geography*, cit., pp. 58-76.
- L. Camus (1971), *Le Mythe de Sisyphe, essai sur l'absurde*, Paris, Gallimard, Coll. Idées (ed. orig. 1942).
- M. Claval (1972), *La pensée géographique, Introduction à son histoire*, Paris, Sedfs, Publications de la Sorbonne, Centre d'histoire de la géographie et de géographie historique, Universités de Paris I et de Paris IV, 1972.
- (1976), «Essai sur l'évolution de la géographie humaine», *Cahiers de géographie de Besançon*, n. 25, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 191, Paris, Les Belles Lettres.
- (1980), *Les mythes fondateurs des sciences sociales*, Paris, Puf.
- F. De Dainville (1940), *La géographie des humanistes*, Paris, Beauchesne ( thèse).
- (1964), *Le langage des géographes*, Paris, A. e J. Picard.
- E. Dardel (1952), *L'homme et la terre, Nature de la réalité géographique*, Paris, Puf, Nouvelle Encyclopédie Philosophique.
- F. Demangeon (1905), *La plaine picarde, Picardie-Artois-Cambrésis-Beauvaisis, Etude de géographie sur les plaines de craie du Nord de la France*, Paris, A. Collin, (thèse).
- (1952), *Problèmes de géographie humaine*, Paris, A. Collin (ed. 1942). G.S. Dunbar (1978), *Elisée Reclus, Historian of Nature*, Archon Books, Harnden, Conn.
- J.N. Entrikin (1976), «Contemporary Humanism in Geography», *Annals*

- of the Association of American Geographers*, 66, pp. 615-32.
- C. Faure (1888), *Notice sur la vie de l'auteur*, introduzione alla *Géographie physique*, di A. Guyot, Paris, Hachette, pp. 1-24.
- L. Febvre (1922), *La Terre et l'évolution humaine, Introduction géographique à l'histoire*, preceduto da un'introduzione di H. Berr, Paris, La Renaissance du Livre, Coll. L'évolution de l'humanité, Sintesi collettiva.
- P. Gourou (1978), *Per una geografia umana*, Milano, Mursia.
- A. Fremont (1978), *La regione, uno spazio per vivere*, Milano, Angeli.
- A. Guyot (1888), *Géographie physique comparée considérée dans ses rapports avec l'histoire de l'humanité*, Paris, Librairie Hachette (ed. orig. *The Earth and Man*, Boston, Gould, Kendall and Lincoln, 1849).
- B. Levy (1981), «'Humanistic geography' ou le pari humaniste de la géographie anglo-saxonne», *L'Espace géographique*, Paris, n. 4, pp. 301-4.
- (1982), «Geografia umanistica e letteratura. Note in margine a un'opera recente», *Bollettino Società geografica italiana*, Roma, n. 4-9, pp. 423-36.
- E. De Martonne (1957), *Traité de géographie physique*, Paris, A. Coli n (ed. orig. 1909).
- M. Merleau-Ponty (1965), *Fenomenologia della percezione*, Milano, Il Saggiatore (ed. orig. 1945).
- J. Michelet (1966), *Tableau de la France*, Paris, Hermès (scritti degli anni '30).
- G. Olsson (1978), *Oj Ambiguity or Far Cries from a Memorializing Mamafesta*, in D. Ley, M.W. Samuels (a cura di), *Humanistic Geography*, cit. , pp. 109-20.
- (1983), «Pretexts, Texts and Contexts», dalla conferenza «Geography and Literature», Ibg, Edinburg.
- C. Raffestin (1977), «Paysage et territorialité», *Cahiers de Géographie du Québec*, vol. 21, n. 53-54, pp. 123-34.
- E. Reclus (1906-1908), *L'Homme et la Terre*, Paris, Librairie Universelle. - (1982), *L'homme et la terre*, Paris, Maspero (vol. 2).
- Relph (1981), *Rational Landscapes and Humanistic Geography*, London, Croom Helm.
- M.W. Samuels (1978), *Existentialism and Human Geography*, in D. Ley, M.W. Samuels (a cura di), *Humanistic Geography*, cit., pp. 22-40.
- P. Sansot (1983), *Variations paysagères*, Invitation au paysage, Paris, Klincksieck .
- J.-P. Sartre (1963), *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Milano, Mursia (ed. orig. 1946).
- D. Seamon (1979), *A Geography of the Lifeworld: Movement, Rest and Encounter*, London, Croom Helm.
- E. Sorre (1943), *Les fondements biologiques de la géographie humaine, Essai d'une écologie de l'homme*, Paris, A. Colin.
- Yi-Fu Tuan (1976), «Humanistic Geography», *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 66, n. 2, pp. 266-76.

- (1978), «Literature and Geography: Implications for Geographical Research», in D. Ley, N.W. Samuels (a cura di), *Humanistic Geography*, cit., pp. 194-206.
- C. Vallaux (1925), *Les sciences géographiques*, Paris, Félix Alcan.
- D. Vidal De La Blache (1911), «Les genres de vie dans la géographie humaine», *Annales de Géographie*, XX, pp. 193-213 e 289-304.
- (1922), *Principes de géographie humaine*, tratto dai manoscritti dell'autore, pubblicato da E. De Martonne, Paris, A. Colino
- (1979), *Tableau de la géographie de la France*, Paris. Librairie J. Tallandier, Coll. Monumenta Historiae (Lavisse), Hachette, 1979 (ed. orig. 1903).