

# **1. Montagna e spiritualità: una riflessione a più voci**

a cura di Paolo Costa



# Che cosa c'è di sacro nelle montagne? Una ricognizione preliminare

Paolo Costa

*Abstract* – There is a widespread spiritual need to which mountains, seen both as a physical place and as a basic element of the modern aesthetic imagery, seem to offer an adequate answer today. To a growing number of people, mountain peaks and valleys appear as the quintessence of a resonant natural environment: a vibrant place that, rather than draining power from body and mind, bestows massive doses of positive energy on those who visit them. In this journal section, edited by Paolo Costa, the varied personal, social, aesthetic, anthropological and spiritual meanings that people tacitly or explicitly find in the mountain landscapes are examined through an explorative essay and two in-depth interviews with the Italian writers Paolo Cognetti and Folco Terzani.

«When despair for the world grows in me  
and I wake in the night at the least sound  
in fear of what my life and my children's lives may be,  
I go and lie down where the wood drake  
rests in his beauty on the water, and the great heron feeds.  
I come into the peace of wild things  
who do not tax their lives with forethought  
of grief. I come into the presence of still water.  
And I feel above me the day-blind stars  
waiting with their light. For a time  
I rest in the grace of the world, and am free».

Wendell Berry, *The Peace of Wild Things* (1991)

## 1. Montagne della mente

Non serve una sensibilità sociologica speciale per constatare che esiste oggi un diffuso bisogno spirituale cui la montagna, intesa sia come luogo fisico sia come elemento congenito dell'immaginario estetico moderno,

sembra offrire una risposta adeguata<sup>1</sup>. A un numero crescente di persone le cime e le valli alpine appaiono cioè come la quintessenza di un ambiente naturale risonante: uno spazio vitale che non si limita a drenare, ma elargisce a chi lo frequenta dosi massicce di energia positiva<sup>2</sup>.

Questo, però, è un semplice dato di fatto che è facile registrare, ma non si spiega da sé. Come capita spesso con fenomeni socio-culturali che incorporano esigenze materiali e simboliche, il significato di tale bisogno resta opaco non perché sia nascosto, ma perché è esibito *en plein air*. La montagna, infatti, è vissuta da chi la ama anzitutto come un antidoto tacito alla forma di vita moderna. Mentre quest'ultima è il trionfo dell'orizzontalità, la montagna è verticale per eccellenza. Se l'una è folla, velocità, attivismo, complessità, l'altra è solitudine, lentezza, passività, essenzialità. Per ragioni storiche, culturali, morfologiche, la montagna è diventata perciò oggi un bene immediatamente riconoscibile. È un *brand*. Questo, però, la rende un facile ostaggio delle logiche mercantili del nuovo capitalismo, che si è specializzato nell'incorporare nel ciclo denaro-merce-denaro anche le spinte centrifughe alimentate dalle varie forme di resistenza all'espansione illimitata del binomio produzione e consumo<sup>3</sup>. Parallelamente, la sua riconoscibilità ne facilita l'impiego come un'arma efficace in quella lotta permanente per la distinzione che caratterizza la socialità di gruppi umani che sono fortemente disuguali ma che, almeno in teoria, amano rappresentarsi come antigerarchici, anti-elitari<sup>4</sup>. Gli ambienti montani, insomma, non sono solo luoghi fisici ostici che richiedono strategie di adattamento non banali, ma rap-

<sup>1</sup> È da un'intuizione simile che prende avvio il libro di R. Macfarlane, *Come le montagne conquistarono gli uomini. Storia di una passione*, trad. it., Milano, Mondadori, 2005 (ed. orig. *Mountains of the Mind. Adventures in Reaching the Summit*, New York, Vintage, 2004). L'autore ha scritto insieme alla regista Jennifer Peedom anche la sceneggiatura del pluripremiato documentario *Mountain* (2017) – il manifesto del neoromanticismo alpestre. Per una prospettiva cristiana sul tema cfr. R. Stecher, *Il messaggio delle montagne*, trad. it., Trento, Panorama, 1995.

<sup>2</sup> In questo saggio utilizzo il concetto di «risonanza» in un senso blandamente tecnico, aderendo all'uso del termine fatto in H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin, Suhrkamp, 2016.

<sup>3</sup> Per un'analisi ormai classica di questa evoluzione recente del capitalismo neo-liberale cfr. L. Boltanski - É. Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo*, trad. it., Milano - Udine, Mimesis, 2014. Sul tema della mercificazione della risonanza cfr. H. Rosa, *Resonanz*, pp. 468-469; G. Behrendt, *Die «wahre» Natur des vertikalen Resonanzversprechens*, in C. Helge Peters - P. Schulz (edd), *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*, Bielefeld, transcript Verlag, 2017, pp. 233-248.

<sup>4</sup> A proposito dell'interferenza tra il desiderio mimetico individuale e le lotte moderne per il riconoscimento cfr. E. Pulcini, *L'individuo sociale e il cattivo riconoscimento*, in P. Costa (ed), *Tolleranza e riconoscimento*, Bologna, EDB, 2014, pp. 55-71; E. Pulcini, *Patologie del riconoscimento. Riconoscere che cosa?*, in F. Gregoratto - F. Ranchio (edd), *Contesti del riconoscimento*, Milano - Udine, Mimesis, 2014, pp. 295-312.

presentano oggi anche un bene di consumo esposto alle oscillazioni del gusto collettivo e alle logiche imperscrutabili e volatili delle mode culturali. In quanto bene voluttuario e potenziale marcatore sociale, la montagna è quindi sempre sull'orlo di rovesciarsi in un *cliché* mediante il quale vengono tradite e talvolta cinicamente manipolate le aspirazioni genuine delle persone a una vita autentica. L'autenticità finisce così per essere un criterio utile, persino indispensabile, per misurare la qualità specifica di quella costellazione di bisogni opachi, ricerche concitate e appagamenti immateriali che, in mancanza di un'espressione migliore, viene spontaneo definire, seguendo Robert Macfarlane, «mountains of the mind» – montagne immaginarie.

«Montagna», d'altro canto, è un termine allo stesso tempo vago ed evocativo. Per millenni ha indicato luoghi, se non inaccessibili, comunque impervi, scomodi, faticosi, selvaggi: dimore più adatte agli dei o ai demoni che agli uomini. Cultura, d'altro canto, è sinonimo di coltivazione e le zone non coltivabili – almeno nella tradizione umanistica – evocano immagini di inciviltà, sottosviluppo, barbarie. Per gran parte della storia dell'umanità, quindi, i luoghi montuosi hanno rappresentato una sorta di al di là terreno, un non-luogo, un'a-topia<sup>5</sup>.

L'associazione della montagna con i margini della civiltà e con il numinoso assume tutto un altro significato, però, in una civiltà come quella moderna in cui la specie umana esercita una forma di dominio quasi assoluto sulla natura e in cui lo spazio riservato al sacro è sempre più uno spazio intimo, personale, smaterializzato. Nelle nuove circostanze la montagna diventa sinonimo di relax o di quel minimo di avventura collaudata e sorvegliata che serve alle persone per sopportare il peso di una società fortemente disciplinata e competitiva. La montagna è dunque un posto in cui per lo più si transita e a cui si chiede di essere moderatamente esotico. Diverso, ma non troppo diverso dalla vita di ogni giorno.

E, ciò nonostante, la montagna ha conservato quantomeno l'impronta della sua originaria alterità. Non solo in quei luoghi che, per dimensioni e condizioni climatiche estreme, sono quanto di più simile al *wilderness*

<sup>5</sup> La storia della trasformazione della percezione dei paesaggi montani è stata raccontata più volte in libri molto informativi. Cfr., per esempio, M.H. Nicolson, *Mountain Gloom and Mountain Glory: The Development of the Aesthetics of the Infinite*, Seattle, University of Washington Press, 1997<sup>2</sup>; S. Schama, *Paesaggio e memoria*, trad. it., Milano, Mondadori, 1997, parte III; G. Belli - P. Giacomoni - A. Ottani Cavina (edd), *Montagna. Arte, scienza, mito da Dürer a Warhol*, Milano, Skira, 2003; R. Bodei, *Paesaggi sublimi. Gli uomini davanti alla natura selvaggia*, Milano, Bompiani, 2008, parte II, cap. 1.

vi sia sul nostro pianeta oggi (penso alle vette dell'Himalaya, delle Ande o dell'Alaska), ma anche lì, per esempio nelle aree alpine, dove è stata per secoli la culla di una forma di vita a sé stante di cui non si è ancora persa del tutto la memoria.

«Spiritualità» è un termine non meno vago. Oggi, se dobbiamo prestare fede a quanto si legge negli studi più affidabili sul tema, quando le persone parlano di spiritualità si immaginano un vuoto più che un pieno, un'assenza più che una presenza<sup>6</sup>. Hanno, cioè, l'impressione che il loro modo di vivere, come si suole dire in questi casi, «lasci a desiderare», non appaghi tutti i loro bisogni. La sensazione che non possa essere tutto «qui» fa così riaffiorare periodicamente l'antitesi tradizionale tra spirito e materia, tra l'al di qua e l'al di là, e acuisce in molti l'irrequietudine e lo scontento. Se lo stile di vita moderno ruota attorno all'accumulo di beni effimeri, la ricerca della dimensione spirituale dell'esistenza sembra essere animata dal desiderio di disfarsi del superfluo e basare le proprie scelte su qualcosa di più profondo, consistente, duraturo dei capricci momentanei.

Non è affatto chiaro, però, da dove debba partire e quali strade debba prendere la ricerca di un'alternativa. Alcuni la cercano prima di tutto dentro di sé. Altri la inseguono nel mondo. La maggioranza delle persone oscilla tra le due opzioni a seconda delle circostanze della vita e delle proprie possibilità. L'effetto generale è allo stesso tempo confuso e dinamico, anche perché la ricerca avviene per lo più indipendentemente da contesti liturgici in grado di incorniciare l'esperienza soggettiva modulandola ritualmente. L'irritualità, in effetti, è la caratteristica principale di esistenze fortemente disciplinate e pianificate in cui il senso del numinoso irrompe in maniera imprevedibile lasciando l'individuo in balia di emozioni e pensieri contrastanti con i quali non è facile venire a patti<sup>7</sup>.

L'esperienza del «sublime», dell'altrove, di una risonanza speciale, che molte persone fanno oggi in montagna è accompagnata in genere dalla

<sup>6</sup> Cfr. T. Luckman, *La religione invisibile*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1969; W.C. Roof, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1999; dello stesso autore, *Modernity, the Religious, and the Spiritual*, in «The Annals of the American Academy of Political and Social Science», 558 (July), 1998, pp. 211-224; R. Wuthnow, *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s*, Berkeley, University of California Press, 1998; P. Heelas et al., *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford, Blackwell, 2004; P. Heelas, *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Oxford, Blackwell, 2008.

<sup>7</sup> Ho presentato e difeso questa interpretazione della diaspora contemporanea del sacro in P. Costa, *Il sacro e l'età secolare: c'è ancora spazio per la sacralità nell'epoca del disincanto?*, in S.M. Maggiani - A. Mazzella (edd), *Maria e il sacro: forme, luoghi, contesti*, Roma, Edizioni «Marianum», 2017, pp. 23-44.

sensazione di un contatto con qualcosa di allo stesso tempo straordinariamente importante e sfuggente, incontestabile ed enigmatico. È un po' come se nel corso di un'esperienza ordinaria – ad esempio una passeggiata – si inciampasse in qualcosa che ha la stessa consistenza inemendabile delle realtà di fatto e un senso sfuggente, che si sottrae alla presa cognitiva dell'intelletto e non viene mai completamente soppiantato da credenze giustificate. Questo vissuto vago, dilatato ed emotivamente carico suscita alla fine qualcosa di simile a uno scrupolo, un'esitazione, uno stupore, persino una forma di incanto, di soggezione: l'impressione, cioè, di aver fatto esperienza di qualcosa per cui varrebbe la pena «sacrificare» parti importanti di sé e della propria vita<sup>8</sup>.

Volendo, si potrebbe anche utilizzare con qualche cautela l'espressione «irruzione del sacro» per nominare il fenomeno appena descritto. Per la maggioranza delle persone simili sussulti dell'esperienza si verificano nei momenti topici o «liminali» della biografia individuale: malattia, morte, eventi traumatici, innamoramento, vissuti estatici, sventure, trionfi, ma possono avvenire anche in situazioni più ordinarie: in un pomeriggio noioso, durante la lettura di un romanzo, la visione di un film, l'ascolto di una canzone pop o, appunto, in presenza di una cima dolomitica o nella solitudine non desolata di un bosco. La metafora dell'irruzione nella quotidianità di un contenuto esperienziale la cui urgenza appare non negoziabile fa anzitutto risaltare la sproporzione fra le risorse spirituali di cui le persone dispongono (senza differenze significative fra adulti e bambini, ricchi e poveri, colti e incolti) e gli eventi con cui prima o poi ciascuna di esse sarà chiamata a fare i conti. Nell'esperienza del sublime montano, in particolare, entrano in collisione l'impulso a interrogarsi sul senso degli eventi, la coazione a sciogliere uno a uno i nodi della vita, e gli «unminding skies», i cieli noncuranti nominati in una poesia abrasiva di Dylan Thomas (*This Side of the Truth*), che simbolizzano con il loro enigmatico distacco lo scacco inevitabile dell'esistenza umana<sup>9</sup>. Quest'ultimo è ben riassunto dal detto latino *sicut umbra vita fugit* – «la vita fugge come un'ombra» – dove l'accento va fatto cadere prima di tutto sulla similitudine. La nostra esistenza, ciò che abbiamo di più prossimo e caro, ci sfugge, in tutti i sensi che è possibile attribuire al verbo e

<sup>8</sup> Nell'abbozzare questa descrizione del sentimento di riverenza (in inglese: *awe*) che molti provano di fronte ai panorami montani ho tenuto sullo sfondo la vicenda umana di George Mallory (ben raccontata in R. Macfarlane, *Come le montagne conquistarono gli uomini*, cap. 8) e le riflessioni autobiografiche raccolte in R. Messner, *La mia vita al limite. Conversazioni autobiografiche con Thomas Hüetlin*, trad. it., Milano, Corbaccio, 2006 e, dello stesso autore, *La vita secondo me*, trad. it., Milano, Corbaccio, 2014.

<sup>9</sup> Cfr. D.M. Thomas, *Poesie*, trad. it. di A. Marianni, Torino, Einaudi, 1970, pp. 71-73.

servirebbero un tempo e uno spazio adeguati per far risuonare questa verità difficile da processare modulandone il contenuto nella maniera più conforme alla propria sensibilità personale. La vita – proprio ciò che abbiamo di più prezioso e tangibile – tutto d’un tratto dimostra di avere la consistenza di un’ombra. Come ci si può riconciliare sensatamente con questo fatto? È proprio l’impatto con la densità opaca dell’esistente che produce in chi lo sperimenta, a seconda delle circostanze, un sentimento potente di pienezza o svuotamento e un simultaneo effetto di spaesamento, spossessamento, destabilizzazione.

La secolarizzazione, il disincanto del mondo, in altre parole la fuoriuscita storica «da un mondo nel quale la religione ... detta la forma politica delle società e definisce l’economia del legame sociale»<sup>10</sup>, hanno reso più difficile per molte persone incorniciare questo tipo di esperienze universali e, in un certo senso, anche gestirle psicologicamente e intellettualmente in un modo che non si riduca a una pura e semplice forma di rimozione, diniego o distrazione. Detto concisamente, nell’età secolare il sacro non ha affatto smesso di irrompere nella vita delle persone, è diventato solo più labile e difficile da conciliare con il resto dell’esistenza. Così, mentre l’esperienza ingenua del divino è ormai un fenomeno socialmente marginale, la ricerca di contesti, pratiche, linguaggi, quadri interpretativi originali per rendere plausibile il senso del numinoso ha assunto un’importanza storicamente inedita per i singoli individui esasperati dalla difficile gestione dell’urto tra i «cieli noncuranti» e le iero- o axiofanie che si verificano saltuariamente e senza preavviso nella loro vita interiore<sup>11</sup>.

Tale sfondo, credo, è sufficiente per avviare una riflessione sulle relazioni non ovvie che intercorrono tra la popolarità di cui gode la montagna oggi e il carattere atipico di molte ricerche spirituali contemporanee. Il punto è capire meglio che cosa renda gli ambienti montani luoghi propizi per l’esperienza di un sacro non ritualizzato e a suo modo «selvaggio», che tuttavia non contraddice la logica delle ierofanie moderne che tendono a migrare diasporicamente dalla realtà esterna, cosmica, a quella interna, intima, delle persone. Questa migrazione della sacralità verso l’interno ha i suoi punti di forza e le sue specifiche fragilità. Fra queste ultime, alcune derivano precisamente dall’introiezione della sorgente del sacro,

<sup>10</sup> Cfr. M. Gauchet, *La religione nella democrazia*, trad. it., Bari, Dedalo, 2009, p. 23.

<sup>11</sup> Per un’interpretazione del sacro come esperienza di auto-trascendenza in cui si manifestano valori che il soggetto non domina, ma da cui viene «afferrato», cfr. H. Joas, *Abbiamo bisogno della religione?*, trad. it., Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2010; P. Costa - S. Cardini, *Genealogia dell’Homo sacer*, in «La società degli individui», 3, 2016, pp. 139-148.

dalla sua familiarizzazione o, per così dire, dal suo addomesticamento<sup>12</sup>. L'esperienza del sublime naturale, viceversa, getta un ponte tra l'interno e l'esterno lasciando supporre l'esistenza di una «reciprocità tra l'abisso interiore dell'anima e le voragini della valli guardate dalla cima delle montagne»<sup>13</sup>. La montagna, in altre parole, è per molti oggi il teatro di episodi di auto-trascendenza in cui, a chi li sperimenta, viene offerta, in pratica e non in teoria, la possibilità di riconfigurare la relazione tra l'io e il mondo esplorando, e talora forzando, i limiti della soggettività moderna.

È alla luce di questa tipologia di esperienze estatiche che diventano investigabili l'intensità e l'autenticità del bisogno spirituale evocato nelle prime righe del saggio. Nel dettaglio, però, sono ancora molti i punti da chiarire.

## 2. Holy Mountains

Per rendere meno astratta la ricognizione teorica tentata in queste pagine può essere utile far precedere il lavoro analitico da una rappresentazione sinottica del modo in cui la relazione tra montagna e sacralità viene generalmente vissuta oggi in Occidente e quale posto essa occupa nell'immaginario di persone che raramente hanno una relazione lineare con le credenze, i culti, e le agenzie religiose tradizionali. Serve, cioè, qualcosa di simile a un colpo d'occhio che condensi in uno scenario facilmente supervisionabile la costellazione di dati di fatto fenomenologici, storico-religiosi, antropologici e sociologici che rende, almeno implicitamente, plausibile l'affermazione dell'esistenza di un nesso non contingente tra spiritualità e montagna. Una volta messo a fuoco il quadro d'insieme, dovrebbe essere più semplice realizzare il lavoro di scomposizione del tutto nelle sue parti e figurarsi modi di giostrare i singoli elementi con delle variazioni immaginative capaci di sviscerare il senso complessivo del fenomeno preso in esame.

Una simile visione panoramica esiste già e la si può ritrovare, per esempio, in un film recente, ideato e diretto da Reinhold Messner: *Holy Mountain* (2018). La pellicola è composta da due moduli narrativi principali incastonati l'uno nell'altro. Il primo racconta attraverso immagini e parole il significato religioso delle cime himalayane per gli sherpa, prendendo

<sup>12</sup> Per alcune considerazioni di buon senso sulla distinzione tra sacro «selvaggio» e «moderno» cfr. R. Bastide, *Il sacro selvaggio*, trad. it., Milano, Jaca Book, 1979, cap. 14.

<sup>13</sup> Cfr. R. Bodei, *Paesaggi sublimi*, p. 81 (il riferimento, qui, è a Percy Bysshe Shelley).

spunto dall'Ama Dablam, un monte di quasi 7.000 m, situato nel Nepal orientale. L'Ama Dablam è noto per la sua forma affusolata che, unita alla conca glaciale, disegna il profilo delle spalle di una donna da cui pende – nelle vesti sinistre di un seracco pensile – la classica collana votiva buddhista con il suo doppio pendaglio (*dablam*): un'immagine che coniuga simbolicamente solennità e benevolenza. Questa metanarrazione, che ha un chiaro intento didascalico, è dominata dall'immagine di un sacro arcaico – separato, misterioso, indisponibile – che impone dall'esterno un limite non negoziabile alle azioni degli uomini. La montagna sacra, insomma, incorpora un tabù la cui violazione reclama una qualche forma di nemesi.

Il secondo modulo narrativo è costituito, invece, da una classica avventura mozzafiato. Quest'ultima ha un prologo che funge da ponte tra le due storie. Nel 1960 Edmund Hillary – il primo scalatore occidentale a raggiungere la cima dell'Everest – si mette alla guida di una spedizione scientifica ai piedi dell'Ama Dablam. Solo un anno prima, nel 1959, due esperti alpinisti inglesi (Michael Harris e George Fraser) avevano perso la vita a poche centinaia di metri dalla vetta. Malgrado questo cattivo presagio, il guaio in cui si infila Hillary è di natura molto diversa. Mentre egli è in viaggio negli Stati Uniti, alcuni membri del team (Mike Gill, Wally Romanes, Barry Bishop e Mike Ward) decidono di scalare la montagna senza la necessaria autorizzazione governativa. Ne nasce un caso diplomatico. Al suo ritorno in Nepal, Hillary viene convocato a Katmandu e duramente redarguito da ministri e funzionari che reclamano una punizione esemplare. Solo grazie alla sua fama evita l'espulsione dal paese e se la cava con una lieve pena pecuniaria (60 dollari)<sup>14</sup>.

Come detto, questo episodio rappresenta solo l'antefatto della vicenda raccontata nel film, che si svolge quasi vent'anni dopo, nel 1979. Uno dei protagonisti della storia è infatti Peter Hillary, il figlio primogenito di Edmund, che, insieme ad altri tre scalatori neozelandesi (Ken Hyslop, Merv English, Geoff Gabites), si è recato nella regione del Khumbu per tentare l'ascesa dei 2.000 m della parete più difficile (quella occidentale) della montagna sacra. Nella stessa zona si trovano anche Reinhold Messner, Wolfgang Nairz e il medico alpinista Oswald Oelz, ugualmente intenzionati a raggiungere la vetta. Il loro piano, però, va in fumo quando il distacco di un blocco di ghiaccio da un seracco investe i quattro scalatori neozelandesi uccidendone uno (Ken Hyslop). A quel punto

<sup>14</sup> Cfr. E. Hillary, *View from the Summit*, London, Transworld, 1999, pp. 201-202; G. Rodway - J. Windsor, *Ama Dablam – 50 Years On*, in «The Alpine Journal», 2010-2011, pp. 193-198.

Hillary (con un braccio rotto), English e Gabites iniziano la loro lenta discesa verso il campo base. A causa delle condizioni fisiche precarie di Hillary, della mancanza di attrezzatura e del continuo distacco di massi e ghiaccio la loro appare subito come un'impresa disperata. Soltanto la scelta di Messner e Oelz di lanciarsi in una improvvisata e rischiosa missione di salvataggio fa sì che la storia si concluda con un lieto fine.

L'avventura alpinistica raccontata nel registro stilistico spettacolare tipico dei film di avventura non è quindi la storia di una conquista, di un trionfo, ma quella di un gesto di rinuncia, abnegazione e altruismo. È l'empatia istintiva che unisce le persone in situazioni di estremo pericolo a dominare incontrastata la scena. La morale della favola sembra a prima vista cristallina. Sullo sfondo abbiamo la contrapposizione non dialettica tra due atteggiamenti antitetici verso la montagna: reverenza incondizionata e sfida insolente. Il primo habitus dà per scontata la collocazione del genere umano nella grande catena dell'essere e pretende da esso anzitutto il rispetto dei limiti stabiliti in un ordine cosmico la cui origine risale alla notte dei tempi<sup>15</sup>. Ogni violazione tracotante di tali limiti è destinata a essere punita con una qualche forma di nemesi. In quest'ottica retributiva, non stupisce che il figlio di Hillary debba espiare le colpe del padre.

La mentalità opposta non riconosce invece nessun limite predeterminato. Perché mai un monte a prima vista inaccessibile dovrebbe essere scalato? Perché un limite apparentemente invalicabile dovrebbe esercitare un potere d'attrazione irresistibile? Semplicemente perché è «là» e nella sua nuda fatticità si oppone all'indeterminatezza umana come un affronto intollerabile<sup>16</sup>. Per la soggettività moderna – che pensa se stessa come spontaneità, in contrapposizione alla passività meccanica della natura fisica – se un'azione è possibile, deve esistere una ragione stringente per non compierla<sup>17</sup>. Di principio nulla può e deve opporsi al desiderio. In un universo disincantato, in cui non esiste nulla che sia

<sup>15</sup> Cfr. A.O. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1966.

<sup>16</sup> «Because it's there» è la risposta che George Mallory diede a chi gli domandava perché desiderasse così tanto scalare il monte Everest. Cfr. *Climbing Mount Everest Is Work for Supermen*, in «The New York Times», 18 marzo 1923 (reperibile al sito: <http://graphics8.nytimes.com/packages/pdf/arts/mallory1923.pdf>). Per un'analisi del contrasto tra la libertà (negativa) umana – il «per sé» – e la densità ontologica del reale – l'«in sé» – è ancora illuminante il capolavoro giovanile di J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, trad. it., Milano, il Saggiatore, 2014, in particolare la parte II.

<sup>17</sup> Da questo punto di vista è sintomatico il titolo che l'editore ha scelto per l'ultimo libro di un alpinista di valore come Simone Moro. Cfr. S. Moro - M. Zanatta, *Devo perché posso. La mia via per la felicità oltre le montagne*, Milano, Rizzoli, 2017.

intrinsecamente sacro – che sia cioè sacro senza un consenso esplicito di chi lo costruisce come tale – soltanto un altro desiderio, non di certo una legge, può contrastare un desiderio. Se la montagna, nella sua inerzia priva di significato, diventa l’oggetto di una volontà libera, solo ostacoli contingenti possono frapporsi alla sua realizzazione. Nulla di veramente sostanziale può resistere alla forza disarmante del «perché no?».

Ma l’immaginario religioso contemporaneo non contempla solo queste due alternative. Nel suo film Messner si sottrae volutamente all’antitesi non dialettica tra l’incanto atavico e il disincanto moderno suggerendo una possibile terza via che mescoli il meglio della spiritualità orientale e occidentale. Nell’ottica adottata in *Holy Mountain*, il riconoscimento del valore spirituale della montagna non deve infatti né spalancare un abisso incolmabile tra gli esseri umani e le cime né rendere insignificante il divario che li separa. L’essenziale è che l’incontro avvenga nella maniera giusta, cioè in condizioni che rendano sempre possibile il rispetto dei significati e dei valori a cui si può avere accesso ogni volta che gli ambienti montani diventano l’occasione per un’esplorazione autentica di se stessi. Questo è uno dei *Leitmotive* della riflessione dello scalatore altoatesino fin dai tempi della pubblicazione del suo articolo *Mord am Unmöglichen* (1968), in cui criticava quella corrente dell’alpinismo moderno che ammette un uso delle tecnologie talmente massiccio da mettere in discussione il senso ultimo della pratica alpinistica<sup>18</sup>. Se la montagna, infatti, simboleggia una soglia dove uomo e natura si incontrano e dove le generazioni che si susseguono hanno l’occasione di ridefinire la propria esperienza del possibile e dell’impossibile, il come si arriva là dove si arriva è più importante di dove si arriva, perché il punto del rischiare sta nel capire qualcosa di significativo sui propri limiti, sui contorni della propria forma di vita. L’arte dell’alpinismo consiste nell’andare dove gli uomini non dovrebbero andare, e sopravvivere. L’arte presuppone cioè il sopravvivere. In questo senso, c’è una forma di responsabilità connaturata anche al gesto avventuroso più estremo – responsabilità verso se stessi e verso quell’equilibrio precario che rende il corteggiamento della morte un gesto non meramente nichilistico o fine a se stesso<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Cfr. R. Messner, *Direttissima – oder Mord am Unmöglichen*, in «Alpinismus», 8/6, 1968, pp. 24-25 (trad. it. *L’assassinio dell’impossibile*, in «Rivista mensile del C.A.I.», 10, 1968, pp. 427-428); dello stesso autore, *Mord am Unmöglichen. Spitzenkletterer aus aller Welt hinterfragen die Grenzen des Möglichen*, a cura di L. Calvi e A. Filippini, München, Piper, 2018; V. Caysa - W. Schmid (edd), *Reinhold Messners Philosophie: Sinn machen in einer Welt ohne Sinn*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002.

<sup>19</sup> Cfr. R. Messner, *La mia vita al limite*, pp. 91-92: «nelle situazioni disperate l’importante è non morire. Oppure, come dice Gottfried Benn: ‘L’alpinismo è resistere alla provocazione della morte’. Quindi la morte deve esistere come possibilità. L’arte dell’andare in montagna è appunto la resistenza, il sopravvivere».

In *Holy Mountain* il significato autentico dell'alpinismo estremo, e quindi del confronto più diretto possibile tra l'essere umano e la montagna, viene dunque alla luce attraverso un'impresa fallita e in un gesto di abnegazione. Depurata dalle scorie dell'egocentrismo, la scalata si rivela per ciò che essa essenzialmente è: una forma di esplorazione del senso autentico dell'esistenza in condizioni di solitudine, massima semplicità e istintività. Solo se si rispettano queste condizioni può emergere la verità di quella che Lionel Terray amava chiamare la «conquista dell'inutile»: un'impresa umana che va al di là delle consuetudini borghesi (moralità) e delle sovrastrutture dottrinali e rituali delle religioni storiche<sup>20</sup>. È questo il rispetto che si deve alle montagne, senza il quale il rapporto dello scalatore con le vette rischia di tramutarsi in un'esperienza puramente strumentale o banalmente narcisistica<sup>21</sup>.

Da questo punto di vista, è ragionevole definire «spirituale» il bisogno che spinge una persona ad avventurarsi in montagna – a sperimentarne la fatica, la solitudine, la particolare forma di risonanza. Ciò a cui risponde chi si mette in marcia contro ogni calcolo utilitaristico è la convinzione che in quelle condizioni possa verificarsi il contatto, l'urto, con una fonte non ordinaria di senso, che parla all'individuo in maniera non standardizzata o stereotipata, ma personale. È legittimo parlare in proposito di una «terza via» tra antico e moderno perché la critica all'alpinismo ricreativo e mercificato non ricade in una visione ancestrale o tabuizzante della sacralità, ma prende partito per un'esplorazione estrema eppure rispettosa che sceglie di fare del limite una componente costitutiva del successo dell'esplorazione stessa<sup>22</sup>. L'autenticità è in altre parole il criterio ultimo con cui viene giustificata una forma di individualismo non predatorio che fiorisce grazie all'esercizio di una libertà non riducibile all'arbitrio di un desiderio sovrano.

Nell'immaginario contemporaneo, riassumendo, rimane quindi uno spazio sufficiente – e non uno spazio marginale – per vivere la montagna come un ambiente epifanico: un luogo, cioè, dove possono manifestarsi valori, significati, sentimenti, per i quali ha senso sacrificare tempo, energie, denaro, desideri e, soprattutto, quelle parti più superficiali del sé che

<sup>20</sup> Cfr. L. Terray, *I conquistatori dell'inutile: dalle Alpi all'Annapurna*, trad. it., Milano, Hoepli, 2017; R. Messner, *La vita secondo me*, capp. 60 «Invecchiare»; 62 «Religione»; 64 «Morale».

<sup>21</sup> Cfr. G. Gurisatti, *Fantasmagorie postmoderne del limite. Montagna e alpinismo tra pratica ascetica, performance sportiva ed evento mediatico*, in *Montagne mute, discepoli silenziosi: percorsi di filosofia della montagna*, a cura del gruppo «Filosofia & montagna», Padova, il Poligrafo, 2013, pp. 105-133.

<sup>22</sup> Cfr. A. Da Re, *Etica della montagna*, in *Montagne mute, discepoli silenziosi*, pp. 89-104.

non sono in sintonia con la propria legge individuale. Anche chi si sente più a casa tra le vette innevate e i boschi che tra le pareti di cemento delle metropoli contemporanee può essere considerato, dunque, un membro a pieno titolo dell'epoca dell'autenticità<sup>23</sup>.

### 3. Una montagna senza misteri

Fin qui l'analisi non si è spinta oltre l'obiettivo di chiarificare un'intuizione o un vissuto comune di cui non è difficile trovare riscontri ai nostri giorni nella vita quotidiana e nell'arte. Questo, però, non è ancora abbastanza. Nelle pagine conclusive del saggio vorrei provare a capire se e in quale modo sarebbe possibile spingersi al di là di questo lavoro ermeneutico (che rimane all'interno del recinto di pratiche sociali diffuse e degli immaginari che fanno loro da sfondo) per sondare la consistenza di tale costellazione culturale. Nel farlo abbozzerò a grandi linee un programma di ricerca che, idealmente, dovrebbe essere in grado di gettare luce sul nesso tra montagna e spiritualità strappandolo alla penombra da cui è stato avvolto fin dalla notte dei tempi.

Per agevolare l'esposizione, si può immaginare il progetto come un piccolo edificio in costruzione. All'impalcatura esterna, da cui dipende metaforicamente l'inizio e lo sviluppo dell'attività investigativa, corrisponde uno studio comparato di storia delle religioni il cui scopo è raccogliere in un quadro sinottico attendibile, ma senza pretese di esaustività, la pluralità di significati spirituali che le principali tradizioni religiose hanno attribuito ai rilievi montuosi: la montagna come dimora degli dei, come giuntura tra terra e cielo (*axis mundi*), come luogo di rivelazione, catarsi, ascesi ecc.<sup>24</sup>.

Avere consapevolezza, almeno a grandi (ma ordinate) linee, di questo retroterra simbolico è la condizione per poter affrontare lo snodo teorico dell'indagine che, seguendo la logica della metafora adottata qui come espediente espositivo, equivale alla struttura (portante e non portante, verticale e orizzontale, divisoria e di collegamento) della casa in costruzione. Se i significati religiosi della montagna sono molteplici ma si

<sup>23</sup> Per un'interpretazione della tarda modernità come «age of authenticity», cfr. C. Taylor, *L'età secolare*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 2009, cap. 13. Sull'idea di «Individuelles Gesetz» cfr. G. Simmel, *La legge individuale*, trad. it., Roma, Armando, 2001. J.G. Herder aveva avanzato un'idea simile in *Idee per una filosofia della storia dell'umanità*, trad. it., Roma - Bari, Laterza, 1992, pp. 128-129. Sul tema cfr. anche C. Taylor, *Il disagio della modernità*, trad. it., Roma - Bari, Laterza, 1994.

<sup>24</sup> Per un'introduzione al tema cfr. J. Ries (ed), *La montagna sacra*, trad. it., Milano, Jaca Book, 2010.

raccolgono attorno a dei *pattern* riconoscibili, non meno plurali sono i modi in cui l'ambiente montano si manifesta a uno sguardo panoramico. Le montagne possono infatti essere più o meno alte, isolate o inserite in grandi catene montuose, brulle o rigogliose, affusolate o arrotondate, maestose o modeste ecc. Quale può essere, allora, il minimo comune denominatore di tale varietà?

L'idea chiave, qui, è che non si possa rispondere con successo a questa domanda se non si compie una dettagliata analisi fenomenologica dello stare in montagna in quanto modalità specifica di abitare l'ambiente naturale. Anche se la montagna si dice in molti modi, resta insomma da capire che cosa distingue l'essere-ai-monti da altri modi di essere-al-mondo (l'*être-au-mont* dall'*être-au-monde*, per indulgere in un facile gioco di parole).

Esigenze di brevità a parte, è utile almeno spiegare quali risultati è legittimo attendersi da un'investigazione *sui generis* come questa. Per cominciare, chi riflette seriamente su che cosa vi sia di essenziale nel concetto di «montagna» – chi si cimenta, cioè, in quell'esercizio conoscitivo che i fenomenologi chiamano riduzione eidetica – deve fare anzitutto i conti con l'esperienza del «salire». Non si può stare in montagna, infatti, senza sfidare continuamente la forza di gravità. Certo, in montagna si scende anche, ma prima si deve essere saliti e la discesa è il premio per chi ha compiuto lo sforzo di elevarsi sopra la condizione di partenza (a quel punto, come si suole dire anche in senso traslato, «tutto il resto è in discesa»). Salire, inoltre, significa cambiare continuamente il punto di vista, scoprire nuovi scorci e, alla fine, dominare il paesaggio. In effetti, la principale differenza rispetto al sentimento del sublime che si prova di fronte alle grandi pianure e agli oceani risiede proprio nella verticalità e nella varietà del paesaggio. La direttrice alto-basso domina il campo fenomenico e lo spazio prasseologico di chi si aggira tra i monti facendo risaltare ancora più del consueto una componente fondamentale dell'universo percettivo di creature che sono sempre alla ricerca di un punto di equilibrio tra la propria posizione eretta (che dischiude, in quanto tale, un campo di influenza verticale), il terreno irregolare su cui poggiano i piedi e il mondo che gli si dispiega intorno come più o meno «a portata di mano»<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Su questi *topoi* della riflessione fenomenologica cfr. S. Todes, *Body and World*, Cambridge MA, MIT Press, 2001; H. Dreyfus - C. Taylor, *Retrieving Realism*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2015; C. Taylor, *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2016, cap. 5; M. Johnson, *The Body in the Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, cap. 4.

In montagna, la salita è dunque una sfida quotidiana che mette a dura prova il senso dell'equilibrio delle persone e la loro capacità dinamica di allinearsi con il dualismo, sia fisico sia simbolico, tra l'alto e il basso. La sfida è individuale perché, a causa dello sforzo richiesto dall'esercizio di bilanciamento, ciascuno deve trovare il giusto punto di mediazione tra le proprie risorse fisiche e mentali (attività) e la resistenza che l'ambiente oppone al loro impiego incondizionato (passività). La soglia di fatica è il principale indicatore del successo e del fallimento di tale sforzo e in montagna agisce in primo luogo sulla respirazione e sul battito cardiaco. In questo senso la montagna tende a separare gli individui, spingendoli a misurarsi con la propria misura, o il proprio «ritmo» personale.

Questo incentivo morbido alla solitudine, che è un fenomeno molto diverso dalla coazione esterna all'isolamento, è una componente importante del tipo di risonanza che le persone sono solite sperimentare spontaneamente negli ambienti montani. In breve, l'identificazione per tentativi ed errori della propria soglia della fatica (del proprio «ritmo»), la graduale riduzione dell'ambiente di azione alla sua struttura basilare di campo di influenza verticale, l'effetto inebriante, a volte addirittura esilarante, della piena sintonia della mente con il corpo (con il nuovo equilibrio che si produce tra le parti più spontanee e quelle più passive del sé) può suscitare in chi cammina in montagna un senso inedito di libertà. Si tratta, però, di una libertà più essenziale, istintiva, meno addomesticata, rispetto alla libertà di cui si gode normalmente in società. Non dipende, infatti, dalle condizioni abilitanti che rendono possibile l'esercizio di una forma di libertà situata (l'esempio classico in materia è la libertà di essere migliori di ciò che si è grazie al sodalizio con un/a amico/a o un/a amante oppure il senso di efficacia che si sperimenta nelle forme riuscite di autogoverno collettivo), ma si esprime in una forma ancestrale di selvaticità, di apertura di orizzonti, di rifiuto delle convenzioni<sup>26</sup>. Questo ritorno all'essenzialità è, a sua volta, la condizione per poter sperimentare forme di solidarietà e di legame sociale diverse da quelle regolate dai costumi, dalla razionalità autointeressata o da norme calate dall'alto.

Se questo tipo di descrizione fenomenologica dello stare tra i monti è plausibile e se, come tale, essa aiuta a fare chiarezza su un modo di essere-al-mondo essenzialmente diverso da altri modi di essere-al-

<sup>26</sup> Questo è un tema ricorrente nelle riflessioni autocritiche sulla libertà dei moderni in un arco di posizioni che va dal *Discorso sull'origine della disuguaglianza* di Rousseau a *Into the Wild* di Jon Krakauer passando per *Walden* di H.D. Thoreau.

mondo, il passo successivo dell'indagine non può che essere lo studio approfondito di quelle civiltà storiche che hanno saputo incorporare e integrare i vari elementi enucleati sopra (verticalità, fatica, solitudine, istintività, ebrezza, empatia ecc.) in specifiche forme di vita. Tornando alla metafora dell'edificio in costruzione, potremmo dire che una simile investigazione antropologica corrisponde agli spazi abitabili della casa. Il punto, infatti, è capire in che modo le potenzialità insite nell'adattamento a un ambiente naturale che favorisce un certo tipo di mentalità, di uso del corpo, di socialità, di mobilità si siano tradotte in modi originali di essere persona o, detto altrimenti, in espressioni storicamente inedite della natura umana.

L'ultimo modulo della ricerca, infine, ce lo si può figurare come una sopraelevazione della casa. Aggiungere un piano all'edificio, nel caso specifico, significa chiedersi quale rapporto intercorra tra la modernità e la montagna. L'impatto che la rivoluzione industriale, l'urbanizzazione, i mass media e i nuovi stili di socialità e affettività, hanno avuto sulla civiltà contadina, e su quella montana in particolare, sono noti. Lo spopolamento della montagna e la sua trasformazione in un'appendice ricreativa delle aree metropolitane sembra una conseguenza irreversibile della lotta dell'umanità per lasciarsi alle spalle un'economia di mera sussistenza. Tuttavia, la diffusione oggi di un modo diverso di relazionarsi con gli ambienti alpini in quanto oggetto di un desiderio complesso e la comparsa, sebbene ancora sporadica, di «nuovi montanari» inducono a chiedersi se nei significati spirituali della montagna, nell'*être-au-mont* e nelle varie civiltà montane sviluppatesi nel corso della storia non si nasconda un potenziale critico ancora tutto da esplorare rispetto alla società della prestazione, dell'accelerazione e della stanchezza cronica<sup>27</sup>.

Per rispondere a questa domanda serve un quadro ampio e, per quanto possibile completo, della situazione. Questo spiega la natura ambiziosamente multidisciplinare del progetto di ricerca appena esposto. Qualsiasi sguardo panoramico, come sa bene chi è abituato a camminare in montagna, dipende però da molti fattori, non tutti sotto il pieno controllo di chi si mette in marcia. E ogni escursione, quale che sia la sua ambizione, nasce da pensieri, fantasie e, soprattutto, conversazioni

---

<sup>27</sup> Cfr. H. Rosa, *Accelerazione e alienazione: per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, trad. it., Torino, Einaudi, 2015; dello stesso autore, *Se il nostro problema è l'accelerazione, la «risonanza» può essere la soluzione? La crisi della stabilizzazione dinamica e le prospettive di una critica del presente*, in «Annali di studi religiosi», 18, 2017, pp. 7-36; Byung-Chul Han, *La società della stanchezza*, trad. it., Roma, nottetempo, 2012; F. Chicchi - A. Simone, *La società della prestazione*, Roma, Ediesse, 2017.

24 | amichevoli e stimolanti. In uno spirito, per così dire, di mimesi epistemologica anche questo dossier su montagna e spiritualità – composto, oltre che dalla ricognizione preliminare che il lettore ha sotto gli occhi, dalle interviste a Folco Terzani e Paolo Cognetti – è stato concepito anzitutto come un’occasione per dare il via a una discussione allargata su temi che intersecano ripetutamente le questioni fondamentali dell’esistenza umana: felicità, autorealizzazione, senso, libertà, sacralità, moralità. È la consapevolezza di tale ampiezza tematica che ha fatto da sfondo a queste pagine introduttive il cui scopo era evidenziare il carattere marcatamente esplorativo di qualsiasi tentativo di mettere in relazione spiritualità e montagna e dare almeno un’idea del reticolo di concetti, immagini e riflessioni con cui è chiamato a fare i conti chiunque si interroghi sul significato spirituale della montagna oggi<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Questo dossier su montagna e spiritualità non avrebbe mai visto la luce senza la collaborazione preziosa e disinteressata di Paolo Cognetti, Folco Terzani, della Fondazione De Marchi (in particolare di Valentina Chizzola), del Trento Film Festival (in particolare di Laura Zumiani), di Hartmut Rosa, Charles Taylor, Reinhold Messner, Matthew Ratcliffe, Kurt Appel, Katya Nemenko, Gesche Kedding, Elena Nardelli, John Christman, Ferruccio Andolfi, Andrea Membretti, Graziano Lingua, Lucia Rodler e Anastasia Piazzì. A tutti loro va la mia gratitudine per i suggerimenti e gli spunti che sono confluiti per vie talvolta imprevedibili nel mio saggio introduttivo e nelle interviste.